ankara
kalem
neşriyat

onüç
ekim
2022

VI. Uluslararası
Hacı Bayram-ı Velî
Sempozyumu
Bildiriler Kitabı

EDİTÖRLER
VAHİT GÖKTAŞ
HARUN ALKAN

ankara kalem neşriyat

VI. ULUSLARARASI
HACI BAYRAM-I VELİ
SEMPOZYUMU BİLDİRİLER KİTABI

ankara kalem neşriyat

YAYIN NO: 31
1. BASKI, ANKARA 2022

EDİTÖRLER
VAHİT GÖKTAŞ
HARUN ALKAN

GRAFİK TASARIM
ANIL GRUP MATBAACILIIK YAYINCILIK

MATBAA
ANIL GRUP MATBAACILIIK YAY. LTD. ŞTİ.

ISBN
978-605-74538-9-1

YAZIŞMA ADRESİ
Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği,
Hacı Bayram Mah Ahiler Sk. No: 3 Altındağ/ANKARA
Tel: +90 (312) 311 3380
kalemsempozyum@gmail.com

SEMPOZYUM DÜZENLEME KURULU

MUSA ŞAHİN
KALEM VAKFI MÜTEVELLİ HEYET BAŞKANI

BİROL ÇETİN
TÜRK TARİH KURUMU BAŞKANI

VAHİT GÖKTAŞ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

ÖMER FARUK CANTEKİN
GAZİ ÜNİVERSİTESİ

GAZALİ ÇİÇEK
TEK YÜREK YARDIM DERNEĞİ BAŞKANI

HARUN ALKAN
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

MEVLÜT SAMİ ERGÜL
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

SEMPOZYUM YÜRÜTME KURULU

PROF. DR. BİROL ÇETİN
TÜRK TARİH KURUMU BAŞKANI

PROF. DR. YUSUF TEKİN
HACI BAYRAM ÜNİVERSİTESİ REKTÖRÜ

ABDÜLKERİM ERDOĞAN
ARAŞTIRMACI-YAZAR

DOÇ. DR. ÖNCEL DEMİRDAŞ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET YILDIZ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

DR. HARUN ALKAN
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SEMPOZYUM BİLİM KURULU

PROF. DR. BİROL ÇETİN
TÜRK TARİH KURUMU BAŞKANI

PROF. DR. YUSUF TEKİN
HACI BAYRAM ÜNİVERSİTESİ REKTÖRÜ

PROF. DR. ETHEM CEBECİOĞLU
SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. H. KAMİL YILMAZ
SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. SÜLEYMAN ULUDAĞ
EMEKLİ ÖĞRETİM ÜYESİ

PROF. DR. MUSTAFA KARA
EMEKLİ ÖĞRETİM ÜYESİ

PROF. DR. ABDÜRREZZAK TEK
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. İSA ÇELİK
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. AHMET ÖĞKE
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. NECMETTİN BARDAKÇI
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. RIFAT OKUDAN
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. MAHMUT YÜCER
SAĞLIK BİLİMLERİ ÜNİVERSİTESİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET TABAKOĞLU
ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. BEDRİ GENCER
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. AHMET TAŞGIN
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. AMİNA SİLJAK JESENKOVİC
INSTITE FOR ORIENTAL STUDIES/SARAJEVO

PROF. ARTHUR BUEHLER
VICTORIA UNIVERSITY OF WELLINGTON/NEW ZELLAND

PROF. DR. BATTAL DOGAN
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 AYDİN,
THE UNIVERSITY OF NORTH CAROLINE AT CHAPEL HILL/USA

PROF. DR. CENGİZ GÜNDOĞDU
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. DOSAY KENJETAY
AHMET YESEVİ ÜNİVERSİTESİ/KAZAKİSTAN

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/KAZAKİSTAN

PROF. JAMES W. MORRİS
BOSTON COLLEGE/USA

PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE
CUMHURİYET 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
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. MÜFİT SELİM SARUHAN
ANKARA 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,
UNIVERSITAT INNSBRUCK/AVUSTURYA

PROF. DR. HİKMET YAMAN
MARMARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. İHSAN ÇAPÇIOĞLU
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. M. MAHMOUD KHARMA
THE UNIVERSITY OF JORDAN/JORDAN

PROF. DR. M. MUSTAFA ÇAKMAKLIOĞLU
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. ADEM ÇATAK
NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ-I VELİ ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. İBRAHİM BAZ
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ

DR. ABDİRAŞİT BABATAEV
MANAS ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZİSTAN

DR. BAKIT MURZARAİMOV
MANAS ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZİSTAN

DR. HİMMET TAŞKÖMÜR
HARVARD UNIVERSITY/USA

PROF. DR. BÜLENT AKOT
YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ SEVİM ARSLAN
ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ SELAMİ ERDOĞAN
KÜTAHYA DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. ALİ TENİK
HARRAN ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. ÜYESİ HAMDİ KIZILER
KARABÜK ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. ÜYESİ YÜKSEL GÖZTEPE
SİVAS ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. ÜYESİ HÜSEYİN KURT
AHİ ERVAN ÜNİVERSİTESİ

Çalabım bir şar yaratmış iki cihân aresinde
Bakıcak dîdâr görinür ol şarun kenaresinde

Nâgihân ol şara vardum anı ben yapılur gördüm
Ben dahı bile yapıldum taş u toprak aresinde

Şakirdleri taş yonarlar yonup üstada sunarlar
Tanrı'nun adın anarlar her bir taşun pâresinde

Ol şardan oklar atılur gelür sineme dokunur
Âşıklar cânı satılur ol şarun bâzâresinde

Şar dedikleri gönüldür ne âlimdür ne câhildür
Âşıklar kanı sebîldür ol şarun kenâresinde

Bu sözümü ârif anlar câhiller bilmeyüp tanlar
Hacı Bayram kendi banlar ol şarın minaresinde

Hacı Bayrâm-ı Velî

Bu yıl altıncısını tertip ettiğimiz Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu'nu Ankara'nın başkent oluşunun yıldönümünde "İnsan ve şehir" temasıyla gerçekleştirmiş bulunmaktayız.

Kalem Vakfı'nın koordinasyonuyla tertip edilen sempozyuma katkı sunan Türk Tarih Kurumu, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye Diyanet Vakfı ve Altındağ Belediyesi olmak üzere ismini zikredemediğimiz tüm paydaş kurumlarımıza teşekkürlerimizi sunarız.

Sempozyuma tebliğ sunumu ve oturum başkanı olarak katkı sağlayan değerli hocalarımıza da teşekkürü bir borç biliriz.

İÇİNDEKİLER

13 ARİF-ŞEHİR İLİŞKİSİ: HACI BAYRAM VELİ-ANKARA ÖRNEĞİ
PROF. DR. SEYFETTİN ERŞAHİN

55 HACI BAYRAM-I VELİ TÜRBESİNİN ŞEHRİN MEKÂN HİYERARŞİNDE KUTSALA TEMAS NOKTASI OLUŞU
DOÇ. DR. İBRAHİM BAZ

67 OSMANLI ŞEHİRLERİNİN ÖZÜ TEKKELER
DOÇ. DR. AHMET ÖZKAN

77 ŞEHRİ KURAN İNSAN VE İNSANI YETİŞTİREN ŞEHİR/ANKARA ÖRNEĞİ
DR. NAZİF ÖZTÜRK

103 HACI BAYRAM-I VELİ'YE AİT OLDUĞU İDDİA EDİLEN VAHDET-İ VÜCÛD RİSALESİNİN AİDİYETİ MESELESİ VE BU RİSALEYE GÖRE İNSAN İNŞASININ ONTOLOJİK YÖNÜ
DR. ÖĞR. ÜYESİ SELAMİ ERDOĞAN

135 TASAVVUFUN İNSAN YETİŞTİRMEDEKİ ROLÜ BAYRAMİYYE TARİKATI VE İNSAN FAKTÖRÜ
DR. ÖĞR. ÜYESİ EMİNE ELİF ÇAKMAK İGALÇI

157 HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN ŞİİRLERİ BAĞLAMINDA TASAVVUFÎ AHLAK EĞİTİMİ
DOÇ. DR. ESMA SAYIN

173 HACI BAYRAM VELİ'NİN HAYATINDAN MANEVİ DANIŞMANLIK ÖRNEKLERİ
HACER ERTÜRK

185 İKTİSADİ VE SOSYAL HAYATA KATKILARIYLA HACI BAYRAM-I VELÎ
DR. TOLGA KESKİN
PROF. DR. VAHİT GÖKTAŞ

209 HACI BAYRAM-I VELİ VE II MANUEL'İN TARTIŞMALARINA FARKLI BİR BAKIŞ
PROF. DR. ETHEM CEBECİOĞLU

223 MENKIBE İLE GERÇEKLİK ARASINDA HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN EDİRNE GÜNLERİ
PROF. DR. CEVDET KILIÇ

257 "CEHD EYLEYİNİZ Kİ EVVELKİ TEKBİRDE GÖRESİZ": YENİ BİR MENKIBE IŞIĞINDA HACI BAYRAM-I VELİ - II. MURAD İLİŞKİLERİ
DR. ÖĞRT. ÜYESİ ABDULLAH TAHA ORHAN

269 HACI BAYRÂM-I VELÎ'NİN HİMMETİ
PROF. DR. MEHMET DEMİRCİ

283 HURUFAT DEFTERLERİ IŞIĞINDA HACI BAYRAM-I VELİ CAMİİNDEKİ GÖREVLİLER VE VAKIFLAR*
ÖĞR. GÖR. ADEM ÇETİN

299 EŞREFOĞLU RÛMÎ'NİN TEVEKKÜL ANLAYIŞI VE TEVEKKÜLÜN İNSAN EĞİTİMİNDEKİ ROLU
DR. ÖĞR. ÜYESİ AZAT TOKTONALİEV

307 HACI BAYRAM-I VELİ'NİN YUNUS EMRE TAKİPÇİLİĞİ
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE

323 CÂMİU'T-TURUK MUTASAVVIFLAR VE MÂNEVÎ İCÂZET MESELESİ: MAHMUD ESAD COŞAN'IN BAYRÂMİYYE İCÂZETİ ÖRNEKLİĞİNDE BİR İNCELEME
DOÇ. DR. MAHMUD ESAD ERKAYA

339 ŞEYH MUHAMMED KASTAMONÎ'NİN BAYRÂMÎLİĞİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME
DR. ÖĞR. ÜYESİ MÜZEKKİR KIZILKAYA

353 AKŞEMSEDDİN DİVANI'NDA MASİVA
DOÇ DR. MUHAMMED ALI YILDIZ

363 MENÂFİ'Ü'N-NÂS DOĞRULTUSUNDA TIBBÎ DEONTOLOJİ VE TASAVVUF
DR. ÖĞR. ÜYESİ EMEL NALÇACIGİL ÇOPUR

375 YUNUS EMRE'NİN İLK DÖNEM SÛFÎLERİ HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ
DR. ÖĞR. ÜYESİ YAKUP PEKDOĞRU

385 MUHAMMED NÛRU'L-ARABÎ VE MÜRŞİDÜ'L-UŞŞÂK RİSÂLESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME
DR. ÖĞR. ÜYESİ BETÜL SAYLAN

405 MÜNİR DERMAN'IN KADER GÖRÜŞÜ
DR. ÖĞR. ÜYESİ SEVİM ARSLAN

419 SƏFƏVİYYƏ TƏRİQƏTİNDƏN BAYRAMİLİYƏ UZANAN YOLDA BƏDİİ TƏXƏYYÜLÜN ROLU
PROF. DR. HÜMMATOVA HURAMAN

435 A CRITICAL APPRECIATION OF MU'IN AL-DIN CHISHTI'S READING OF SUFISM IN INDIAN SUBCONTINENT: A CASE OF CHISHTI TARIQA
PROF. DR. ABU JAMAL MD. QUTUBUL ISLAM NUMANİ
PH.D. CANDİDATE SAEYD RASHED HASAN CHOWDURY
PH.D. CANDİDATE ABU TAYUB MD NAZMUSSAKİB BHUYAN

463 TÜRK-İSLAM MEDENİYETİNDE ŞEHİR FELSEFESİ
PROF.DR. NUMAN ARUÇ

469 ŞEMSİYYE-İ BAYRAMİYYE'NİN İSTANBUL'DAKİ İLK TEMSİLCİSİ: ŞEYHOĞLU BABA YUSUF SİVRİHİSARÎ
DR. HARUN ALKAN

ARİF - ŞEHİR İLİŞKİSİ: HACI BAYRAM VELİ - ANKARA ÖRNEĞİ

PROF. DR. SEYFETTİN ERŞAHİN
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
orcid.org/0000-0002-4715-0431
seyfettinersahin@gmail.com

Giriş

Biz esasen Hacı Bayram'a yurt/vatan olan, onu yetiştiren Ankara'dan, kısmen de Hacı Bayram'ın kurduğu 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.

Bu noktada sorularımız şunlar: *"İslam şehri" ve "Türk-İslam şehri" diye bir olgudan bahsedebilir miyiz? Şehrin oluşumunda maddi yapıyı ifade eden inşa ve manevi boyutu ifade eden imar safhalarını düşünürsek bu aşamalarda bilgeliği temsil eden arifin yeri nedir? Son olarak da Ankara'nın bir Türk-İslam şehri niteliği kazanmasında arif Hacı Bayram Veli'nin rolü nedir?*

Konuyu ele alırken başlıca kavramlarımız olan "arif" ve "şehir"e açıklık getirmek, tanımlamak yerinde olacaktır. Ancak meseleye "Müslüman Türk

şehri" ya da "Türk-İslam şehri" kavramları çerçevesinde bakmayı yeğliyoruz. Zira Hacı Bayram Veli bir Müslüman Türk ariftir.

Arif

Hacı Bayram Veli hem alim hem ariftir. Ancak ikinci sıfatı ağır basmaktadır. Arif (çoğ. urefa) ise *a-r-f* fiilinin ism-i faili olarak bilen, irfan sahibi olan manaları taşır. A-r-f fiilinin kök anlamı bildi, öğrendi, tanıdı, ayırt etti demektir. Bu fiilden alınan irfan ise bilme, öğrenme, sezme, bilgi, özellikle pratik bilgi, usul ve örf bilgisi anlamlarına gelir. Terim anlamına gelince arif "mânevî tecrübeyle mârifet ve hakikat mertebesine ulaşan sûfî/mutasavvıf"a denir. Arifin sahip olduğu bilgi de marifettir. Tasavvufta Allah'a hakkındaki bilgi başta olmak üzere tüm varlıkların ve olayların mahiyeti hakkındaki bilgi mârifet olarak adlandırılır. Arif bilgiyi ahlâkî ve mânevî arınma sayesinde sezgi gücü ve derunî tecrübe ile öğrenir ya da anlar. Alimden farkı, alim ilmi çalışma ve tahsil ile öğrenirken arif ilmi ve irfana ilham, keşif, müşahade ve hal ile elde eder.[1]

Şehir-Arif ilişkisine gelince esasında arifler gönül şehrini kurarlar, gönül sarayına yerleşirler; şehrin ruhu, kalbidirler. Bununla beraber maddi şehir ile de karşılıklı ilişki içindedirler. Şehir bir yandan arifi, arif de şehri inşa eder.[2]

Şehir

Şehir, *meskunlarının tarım dışı mal ve hizmet ürettiği ve bunları yakın veya çevrelerinde pazarladığı kalabalık nüfuslu idari yerleşim birimleri* olarak tanımlanır. İslam medeniyetinde şehre "medine", "mısır" gibi adlar verilmiştir. Farsça kökenli "şehir" de yaygın olarak kullanılagelmiştir.

Şehir teriminin Batı medeniyetindeki karşılığı da "civ" ya da "city"dir. İslam medeniyeti de buna "medine" der. Tıpkı "civilisa-

1 Süleyman Uludağ, "Arif", *DİA*, c. 3, s. 361; Ethem Cebecioğlu, "Arif", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Rehber yay, Ankara, 1997, s. 117.

2 Bu konuda bkz. *Şehir ve Alimleri Sempozyumu*, Necmettin Erbakan Üniversitesi yay, Konya, 2016.

tion" terimi ve kavramının civ'den türediği gibi "medeniyet" de medine'den türemiştir. Dolayısıyla medine medeniyetin temeli yahut medeniyeti inşa eden yerdir. Medineyi ve Medeniyeti de inşa eden kurucu unsurlar vardır. Bunları varlık anlayışı, ilim anlayışı, değer anlayışı, zaman anlayışı mekân ve nizam anlayışı olarak sayabiliriz. Müslümanlar ekseninde düşünürsek, her şeyden önce tevhidi bir varlık anlayışı söz konusudur. Var oluşumuz Allah'tandır ve O'na dönülecektir. Her şeyin halikı ve maliki O'dur. Mahlukatın en şereflisi insandır diğer varlıklar ona emanet edilmiştir. İlim de Allah'tandır. Yüce Allah ilk insan Adem'i bütün esmayı (varlıkları) öğreterek yaratmıştır. İlmin da maksadı her varlığı yaratılışı hikmeti esasında anlamak ve değerlendirmektir. Değer ise varlık anlayışı ve ilim anlayışı çerçevesinde sosyal düzen için ahlakı oluşturmayı amaçlar. Esasen bu aşamada insan bir zihniyet veya dünya görüşü de kazanmış durumdadır. Sonra zaman anlayışı devreye girer. Bu süreçte insan zamanı geçmişi ve geleceği ile kavrar ve hayatı ona göre tanzim eder. Müslümanın zaman anlayışı iki dünyayı yani bu dünya ve ahireti kapsar. Daha da ötesi Elest Bezmi ile başlar Kıyamet'te Haşr'e kadar devam eder. Mekân da insana verilmiş bir mesuliyet alanıdır. İnşa ve imar faaliyeti de burada başlar. Şehir de böyle kurulur. Şehir mekânın inşa ve imarıdır. Son olarak mekânda bir araya gelen insanları bir nizama ihtiyacı vardır. Bu nizamı da yine Müslüman tevhidi bir anlayışla ilahi iradeye ya da fıtrata uygun olarak kurar. Hülasa şehir saydığımız bu anlayışlardan oluşan Müslüman zihniyetin mekânı hayata kavuşturmasıdır.[3] Şehri kurmak için zihniyete, zihniyet için varlık, ilim ve değer anlayışlarına, bunlar için de ilim, irfan ve hikmet sahibi alim, arif ve hakime/filozofa ihtiyacımız var.

Bu zihniyet ekseninde Müslümanlar yaklaşık üç tip şehir oluşturmuşladır. İlki İslam medeniyetini kuran şehir Medine. İkincisi İslam medeniyetinin kurduğu şehir; Bağdat gibi. Üçüncüsü İslam

3 Ahmet Davutoğlu, "Medeniyetin İlim Boyutu ve Şehir", *Şehir ve Alimleri Sempozyumu*, Necmettin Erbakan Üniversitesi yay, Konya, 2016, ss. 13-27; Sadettin Ökten, "Şehir ve Kurucu İlkeleri", *Şehir ve Alimleri Sempozyumu*, Necmettin Erbakan Üniversitesi yay, Konya, 2016, 31-35; "Şehir Üzerine Bir Deneme", *Kent ve Maneviyat*, ed. Seyfettin Erşahin, Zehra Erşahin, İdeal Kent yay, Ankara, 2020, ss. 19-26.

medeniyetinin yeniden kurduğu veya dönüştürdüğü şehir; Anadolu, Balkan, Türkistan şehirleri gibi. Ankara bu tasnifte üçüncüsüne girmektedir.

Türk-İslam şehrinin teorik çerçevesini kısmen Osmanlı belgeleri görebiliyoruz. Osmanlıdan Cumhuriyete intikal eden büyük alim Elmalılı Hamdi Yazır şehri şöyle tanımlar: *"Şehirden maksat valisi, hâkimi, müftüsü bulunan, şeriati / kanunları uygulanma imkânı olan yerdir; şehrin bitişiğinde olan yerler de şehre aittir ve burada oturanlara Cuma namazı farzdır."* Kısacası, belgelere göre şehir ve kasaba, "Cuma kılunur ve bâzârı durur" yerleşim yeridir.[4]

İslamiyet yerleşik hayatı Yüce Allah'ın nimetlerinden saymaktadır:

> *"Allah size evlerinizi huzur yeri yaptı; hayvanların derisinden gerek göçtüğünüzde gerekse konakladığınız günlerde kolaylıkla taşıyabileceğiniz barınaklar yapmanızı; keza bir süreye kadar onların yünlerini, yumuşak tüylerini, kıllarını ev ve giyim eşyasıyla ticaret malı olarak değerlendirmenizi sağladı. Yine Allah, yarattığı şeylerden sizin için gölgelikler yaptı, dağlarda size sığınaklar yarattı; size sıcağa karşı kendinizi koruyacak elbiseler, mâruz kalabileceğiniz düşman gücünden sizi koruyacak zırhlar yapma imkânı bahşetti. İşte Allah, teslimiyet gösteresiniz diye size nimetini böyle eksiksiz vermektedir." (Kur'an, Nahl, 16: 80-81)*

Bir diğer ayet-i kerime de de insanın yeryüzü görevinin ya da yaratılış hikmetlerinden birinin imar olduğu belirtilmektedir:

> *"O sizi yeryüzünden yarattı ve sizden yeryüzünü ömür sürüp imar etmenizi istedi." (Kur'an, Hud 11: 61.)*

İbn Haldun (ö.1406) ayette geçen imar kelimesinden "umran" kavramını türetmiştir. Türkçe karşılığı "bayındırlık" ya da "şenlendirme" demektir.

---

4 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.

Hacı Bayram Veli'yi İnşa ve İmar Eden Ankara

Bu başlık altında esasen İslam medeniyetinde hassaten de Türk-İslam havzasında inşa ve imar edilen şehrin ne olduğunu ortaya koymamız gerekmektedir.

Tarih boyunca farklı Müslüman topluluklar vahdet içinde kesret / birlik içinde çokluk dengesinde bir "İslam medeniyeti" kurmuşlardır. Türkleri de kapsayan Ümmet-i İslama dahil her topluluğun bu medeniyete özgün katkıları vardır. Bunun belki de en belirgin olanı şehirlerdir.

İslamiyet, Hz. Âdem'den itibaren bütün enbiyânın tebliğ etmiş olduğu Tevhid dininin en mükemmel halidir. Türkler de tarihin en kadim milletlerindendir. Efsanelerine ve menkıbelerine göre daha önce pek çok enbiyânın tebliğini kabul eden Türkler hâtemü'l-enbiyâ Hz. Muhammed'e de 7. Yüzyıldan itibaren ümmet olma şerefine nail olmuşladır.

Türklerin İslamiyetten önce yerleşik hayat yaşamadıklarına dair Avrupa merkezci oryantalist söylemlerin tarihi ilmi geçerliliği yoktur. Türkler konar-göçer olmakla birlikte yerleşik hayattan uzak değillerdi. *Yaylak* ve *kışlak* şeklinde yaşam merkezleri vardı. Türklerin yerleşik hayat sürdüklerine dair önemli delillerden biri dillerinde şehri ifade eden kelime veya kavramların bulunmasıdır. Türkçede şehir için kullanılan en eski kelime Beşbalık, Ordubalık örneklerinde görüldüğü gibi *balık(ğ)* idi. *Ordu ve korgan* kelimeleri de kullanılmıştır. Daha sonra Sogdçadan, Semerkent, Beykent, Özkent örneklerinde olduğu gibi *kent* kelimesi gelmiştir. İslam medeniyet dairesine girdikten sonra ise diğer pek çok dini terimde olduğu gibi. Farsçada hakimiyet, devlet anlamlarına gelen *şehir* ve bayındır hale getirmek manası taşıyan *âbâd* sözcüklerini kullanılmıştır, Aşkâbâd, Celalâbâd, Kubadâbâd, Yabanâbâd gibi. Ancak daha çok Akşehir, Beyşehir, Kırşehir örneklerinde olduğu gibi şehir kelimesini benimsemiştir.

Türk-İslam Şehri

Türk-İslam şehri nedir? sorusu sadece dini-milli tarih değil insanlık tarihi açısından da önemlidir. Uzun yüzyıllardır İslam medeniyetinin kuruculuğunu, koruyuculuğunu ve temsilciliğini yapan Türklerin şehir mimarisi ve nizamı insanlık adına da bir kazançtır. Türkler Müslüman Arap geleneği ya da doğu Akdeniz yahut Sami geleneği ile İran-Turan geleneklerini mezceden şehirler kurmuşlardır. Bu süreçte yeni kurdukları şehirler yanında fethettikleri coğrafyalardaki eski şehirleri de çoğu zaman adını bile koruyarak Türk-İslam şehrine dönüştürmüşlerdir. Şehri *anvaten* (silahla) fethetmişlerse maddi ve manevi yapısına ciddi düzeyde müdahale etmişler, *sulhen* (barışla) ele geçirmişlerse asli halini mümkün olduğunca korumuşlardır. İlkine örnek İstanbul, ikincisine örnek Galata'dır.

Türk-İslam şehrinin temel unsurları ya da üniteleri dini merkez *cami*, idari merkez *kale*, toplumsal-ekonomik merkez *şehristan* ve *arasta-rabat*, *surlar* ve *yollardan* ibarettir. Bu üniteler de *enderun* (iç) ve *birun* (dış) olarak konumlandırılır.

Hacı Bayram Veli'nin Doğduğu Ankara

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.

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."[5]

Anadolu'nun en kadim yerleşim yeri ve şehirlerinden olan Ankara'nın, kuruluşundan 14. yüzyıla kadar Romalılaşma, Bizanslaşma, İslamlaşma-Türkleşme gibi geçirdiği dönüşümler siyasi ve kültürel yapısı yanında sosyo-ekonomik yapısını ve kentleşmesini önemli ölçüde etkilemiş ve değiştirmiştir. Bu zaman dilimi Anadolu ve Ankara'da bir dönemin bitip bir dönemin başlangıcıdır. 11. Yüzyılda aşlayıp 13. Yüzyılda kemale eren Selçuklu devri bitmiş, 14. Yüzyılın başlarından itibaren bir cihan devletine doğru giden altı asırlık Osmanlı devri başlamıştır.

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.[6]

Kimi Müslüman müellifler buraya, kalesinin birkaç kademeli olmasından dolayı olsa gerek "Zâtu's-Selâsil" veya "Selâsil" demişlerdir. 13. Yüzyıl başlarında Yakut ve İbnu'l-Esir'de "Ankira", "Anguriya" ve "Engüriya" imlaları da görülür. Bu gelişme Türklerin dilinde Fars kökenli bir kelime olan "Engürü" şeklini almıştır.[7] 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.[8] Danişmendnâme'de (11. Yüzyıl) ve Battal Gazi Destanı'nda (12. Yüzyıl) Ankara "Mamuriye", "Engüri" ve "Engüriyye" adları ile de anılmıştır.[9]

---

5 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, Ankara, 1960, s. 16.

6 Besim Darkot, "Ankara", *MEB İA*, c.1, s. 437-8; Sargon Erdem, "Ankara", *DİA*, c.3, s. 202.

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

8 Mehmet İpşirli, "Anadolu", *DİA*, c.3, s. 123; Rifat Özdemir, "Ankara", *DİA*, c. 3, s. 206.

9 Ali Akar, "Bir Danişmendname Nüshası: Mirkatü'l-Cihad" http://www.aliakar.com/paylasim1.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*, v. 1/1 2006, s. 106-159.

Osmanlının 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 bu şehrin 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 ulaşan Amûr ise, bu nispet mezkûr şehrin kıdemine delalet eder."[10]

Ankara'nın Müslüman Türklerin Hâkimiyetine Girmesi

İslamiyet'in doğduğu yıllarda Doğu Roma (Bizans) yönetimindeki Ankara, Müslümanların ulaşmak istediği şehirler arasındaydı. 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.[11] 11. Yüzyılın son çeyreğinde Türklerin hükümranlığına 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) yaklaşık 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 Savaşı sırasında, 1101'de Doğu Roma'ya bırakmak zorunda kaldıkları Ankara'ya Danişmendli Türkleri önderliğinde tekrar girmişler ve kalıcı hâkimiyetlerini kurmuşlardır (1127).[12]

---

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

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

12 Darkot, s. 441-2.

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 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 bir şehzade bulunmuştur.

Türkiye 13. Yüzyılda önemli değişim ve dönüşümlere sahne olmuştur. Türkmen gruplarının desteklediği Baba İshak isyanı (1240) Türkiye Selçuklu Devleti'nin gücünü ve otoritesini sarsmıştı. Bu arada 13. Yüzyılın ilk çeyreğinde İslam dünyasına yönelen Moğollar Kösedağ Savaşı'nda (1243) Selçuklu ordusunu yenerek Anadolu'nun önemli bir kısmını ele geçirmişlerdir. Moğol istilası sonrasında II. Gıyaseddin Keyhüsrev (1237-1246), kısa bir süre Ankara'yı hareket merkezi edinmiştir. 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.[13]

Ankara'da Selçuklu hâkimiyetinin fiilen ne zaman sona erdiği tam olarak bilinmemektedir. Ancak, Osmanlı Devleti'nin kurulduğu yıllarda (1299) burada III. Alâeddin Keykubad'ın hükmünün geçtiği, 1304'lerde Moğol-İlhanlı yönetimine girdiği ileri sürülmektedir. Bu tarihten, son Ankara İlhanlı genel valisi Hasan Celayir'in 1341'de Anadolu'yu terk ettiği yıla kadar Moğolların boyunduruğunda kalmıştır. Moğolları takiben bölgede bir süre Eratnaoğulları ve Germiyanoğulları hâkimiyet kurmuştur. Bununla beraber söz konusu hükümranlıklar resmen olsa da aslında Ankara'da yönetim Ahiler hükümetindeydi (1290-1354).[14]

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

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

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 civarında 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 kırmızı hattıydı. Dahası Osmanlılar doğudan gelen kalabalık Türk boylarına yeni yerleşim yerleri bulmak için batıya, Avrupa'ya doğru ilerlemek (fethetmek) 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. 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.[15]

Osmanlı tarihlerinde konuyla 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 yağmalaştılar."[16] Hoca Sadeddin Efendi'de de şu kayıtları düşmek-

15 Halil İnalcık, "Murad I", *DİA*, c. 31, s. 157; İsmail Çiftçioğlu, *Ankara Ahileri Devleti ve Dönemi,* yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Blimler Enstitüsü, Konya, 1995, s. 14.

16 Mehmet Neşri, *Neşri Tarihi*, hz. M. Altay Köymen, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay, Ankara, 1983, c. I, s. 95.

tedir: "Onların bu tutumu (anahtarları teslim etmeleri) padişahlık merhametine, şahlık yüceliğine uygun düştüğünden, hepsi de devlet hizmetine alındılar."[17]

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. Çubuk Ovası'nda Yıldırım Bayazıd ve Timur arasında 1402'de vuku bulan savaşı Osmanlı kaybetmiştir. Osmanlı tarihinde Fetret dönemi (1402-1413) olarak adlandırılan tarihi süreç başlamıştır. Ankara ve civarı bu savaştan siyasi, sosyal ve ekonomik olarak büyük zarar görmüştür. 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. Ankara şehir gelişme 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 ticarette bir önceki yüzyıla göre önemli bir gelişme kaydetmiştir.[18]

Ankara'nın Müslüman Türk Şehrine Dönüşmesi

1. Türkleşmesi ve İslamlaşması

Ankara, Türk hâkimiyetinden önce gayrimüslim Rum, Ermeni ve Yahudilerin yaşadığı bir şehirdi. 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 Hıristiyan ve 30 civarında Yahudi evi/hanesi kaydedilmiştir.[19] Bu

17 Hoca Sadeddin, *Tacu't-Tevarih*, hz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1992, c. I, s. ll0.

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

19 Darkot, s. 444.

kayıtlar ve Cumhuriyet dönemine kadarki gayrimüslim varlığı Ankara'da Türklerin kendinden önceki halklara bir etnik, kültürel veya dini temizlik uyulamadan yüzyıllarca beraber yaşadıklarını göstermektedir.

Türklerin Anadolu şehirlerine yerleşmesi, ağırlıklı olarak 12. Yüzyılda vuku buldu. Ankara'nın nüfus olarak Türkleşmesi ve din olarak İslamlaşmasının esasen 13. Yüzyılda gerçekleştiği sanılmaktadır.[20] 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.[21] 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 Türkmenlerdi.[22]

Topoğrafya ve iklim yönlerinden Ankara civarı, şehir merkezi olmasa da, Türk(men) boylarının 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, Döger, Dodurga, Eymür, İğdir, Karakeçilü Kayı, Kınık, Kızık, Karkın, Peçenek, Ükdüz, Yazır, Yüreğir, Yaylalu, Yuva gibi köy adlarından 18 Oğuz boyu adı tespit edilebilmektedir.[23] 14. yüzyılın başlarından itibaren bölgenin kuvvetle Türkleşip İslamlaştığı, Türkmen dalgalarının Ankara ve çevresini yurt tutmalarıyla açıklanabilir.

Osmanlı hanedanının atası Ertuğrul Gazi'ye Ankara civarı - Karacadağ yurtluk verilmişti. Ankara şehir merkezi ve çevre kasabalarda / köylerde "ehl-i fütüvvet"den olan ahiler de zaviyeler

20 Özdemir, 206.

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

22 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.

23 Faruk Sümer, *Oğuzlar*, 149; Şeref Erdoğdu, *Ankara'nın Tarihi Semt İsimleri ve Öyküleri*, Kültür Bak. yay, Ank. 1999, s. 6.

kurmuşlardı. Mesela, Ahi Elvan, Ahi Evran, Ahi Hüsameddin, Ahi Şerefeddin, Ahi Yakub, Ahi Murad, Ahi Doğan, Ahi Çomak, Ahi Mahmud, Ahi Ören ve Ahi Mesud bunlardandır. Hüsameddin (ö. 1296) ile "sultanu ehli'l-fütüvve ve'l-mürüvve ahi muazzam" Şerefeddin (1350) en önemlilerdir.[24]

I. Murad Ankara'yı alınca şehir merkezinde inşa ve 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 Bahşayiş, 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. Ankara Türklerinin İslami Eğilimi

Hacı Bayram Veli Ankara'sındaki genelde Müslümanların özelde Türklerin İslami eğilimini anlamada yardımcı olması bakımından o dönemde bölgedeki dini hareketliliğe bakmakta yarar vardır. Türklerin İslamiyeti kabül 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.[25] Gayrimüslim inançlar yanında Yeseviler, Mevleviler, Ahiler, Kalenderiler, Bektaşiler, Haydariler, Melamiler vb. tasavvufi zümre-

24 Darkot, s. 443; Bk. Çiftçioğlu, adı geçen tez.

25 Bkz. M. Fuat Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, TTK, Ankara, 1972, s. 161-162; Cebecioğlu, s. 8-9.

lere daima hürmet gösterilip faaliyetlerine imkan sağlanmışlardır.[26]

Kuzey Afrikalı meşhur 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 mezhebindendir. Aralarında ne Kaderi, ne Rafızi, ne Mutezili, ne Harici ne de başka bir sapkın bulunmaktadır. Allah onları bu faziletleriyle diğer insanlardan üstün kılmıştır."*[27]

Türkler girdikleri tarihten itibaren Ankara'da camiler/mescidler inşa etmişlerdir. Bu inşada Aladdin Keykubad Camii örneğinde olduğu gibi Selçuklu sultan ve şehzadelerinin katkısı yanında halkın ve esnaf örgütlerinin emeği vardır. Özellikle Ahiler çok sayıda camii inşa etmişlerdir. Söz gelişi, Ahi Şerefeddin (Aslanhane) Camii 1290'da yapılmıştır. Bu camiin bir süre Ankara ahi örgütlenmesinin merkezi olduğu bilinmektedir. Yeşil Ahi Mescidi 1347-1392 tarihleri arasında, Ahi Elvan Camii 1331-1389 tarihleri arasında, Ahi Yakub Mescidi 1391'de inşa edilmiştir. Şehirde çok sayıda medrese de faaliyet göstermiştir.[28]

Bütün bu bilgiler Ankara şehri Müslümanlarının ağırlıklı olarak "Sünni-Hanefi/Maturidi" İslami eğilime ya da anlayışa sahip olduklarını göstermektedir.

2. Ankara'nın Türk-İslam Şehrine Dönüşmesi

Yukarıda ifade ettiğimi üzere, Ankara İslam medeniyetinin yeniden kurduğu veya dönüştürdüğü şehirdir. Bu da Müslüman Türk zihniyetince gerçekleştirildiği için bir Türk-İslam şehri örneğidir.

---

26 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.

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

28 Kamil 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.

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, ovadan ayırarak, savunmaya elverişli hale getirmiş, şehrin yeri Hititlerden Osmanlılara kadar pek değiştirmemiştir.

Türklerin Ankara'yı bir Müslüman Türk şehri haline getirmesine gelince, her şeyden önce şunu ifade etmeliyiz ki insanlığın kadim yerleşim ve medeniyet havzalarına yerleşmek veya buraları fethetmek büyük mesuliyet ve medeniyet ufku gerektirir. Aksi takdirde Moğollar ve benzeri örneklerde olduğu gibi, gelenler ve yerleşenler şehirlere yenilerini katamadıklarını gibi insanoğlunun binyıllar içine inşa ettiği medeniyet bütün unsurlarını da yok olmaya mahkûm ederler. Bu bağlamda Türklerin başarılı bir tarihi olduğunu söylenebilir. Fethettikleri tarihi şehirlerde eski düzene ve özelliklere fazla zarar vermeden yeniden yapılandıran Türkler bu tavrı Anadolu'da da sürdürmüşlerdir.

Türklerin Anadolu'ya yerleşmeye başlamasıyla şehir ve kasabalarda yeni bir yerleşme modeli ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerde Doğu Roma'dan 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, tekkelerini, zaviyelerini vb. kurumlarını oluşturmuşlardır. Bu mekanlar zamanla madde ve mana olarak İslamlaşmış ve Türkleşmiştir.

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.[29] Yine iç kale, şehristan ve rabad/rabaz/rabat'tan 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.[30] Bu oluşum ve dönüşüme ahilerin de büyük katkısı olmuştur.[31] Esnaflar niteliklerine ve faaliyetlerine göre, ahilikten kalma bir gelenekle lonca usulü ihtisas çarşıları oluştururlardı.[32] Şehirlerde esasen ortada merkez/ulu cami, bedesten veya çarşı/kapalı çarşı birimleri vardı. Cami-dükkân ikilisi şehir hayatının neredeyse merkezindeydi. Dini hayatın yanında kültürel ve ticari hayat da buralardaydı.[33]

Sanayi öncesi klasik Müslüman toplumlarda şehrin en önemli göstergesi açık veya kapalı alışveriş merkezleriydi. Hafta pazarı veya sürekli pazarlar açık alışveriş yerleriydi. Bedesten, han, çarşı gibi alışveriş merkezleri kapalı alışveriş merkezleriydi. Diğer klasik Müslüman şehirleri gibi Ankara'da da ticaret ve ikamet alanları birbirinden ayrılmıştı. Bu durum, genellikle özel ve kamu alanlarının ayrılması ihtiyacının bir gereği olduğu gibi, devletin vatandaşın günlük hayatıyla yakından ilgilenmesini önlemek, böylece mahalleyi özerk bir hüviyete kavuşturmak anlayışının bir sonucuydu. Bu yapıda devletin kontrol mekanizması çoğunlukla merkezde ve ticarî alanlarda yoğunlaşırken mahalleler kendi işlerini kendileri yerine getirmekteydi.

Eski Ankara, dış görünüşü ve iç bünyesi itibarıyla birbirinden oldukça farklı **İçkale** ve **Dışkale**/Kaledışı olmak üzere iki bölümden oluşur. İçkale Hisar tepesindeydi. Dışkale ise bu tepenin orta yamaçlarından ovaya doğru yayılan ova surları içindeki mahalleleri muhtevi idi. Augustus Mabedi, Roma Hamamı kalıntıları, Os-

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

30 Özer Ergenç, "16. yüzyıl Ankara'sı: Ekonomik, Sosyal Yapısı ve Kentsel Özellikleri", *Tarih İçinde Ankara*, (ODTÜ Eylül 1981 Seminer Bildirileri), Ankara 1984, s.108.

31 Tabakoğlu, s. 151.

32 Gönül Tankut, "Osmanlı Şehrinde Ticari Fonksiyonların Mekansal Dağılımı", *VII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, TTK yay. Ankara, 1973, s. 773-779.

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

manlı 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 lâkinne mâ ra'eynâ misle hâzâ" (Dünya kalelerinin tamamını gördük, fakat bunun gibisini görmedik.)[34]

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 mamuriyetten söz edilemez. Bu dönemden kalan başlıca mimari eserler Alâeddin Camii, Seyfeddin Kızılbey Camii, Çubuk Suyu üzerindeki Akköprü ve Çaşnigir Köprüsü'dür.[35] 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.[36]

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 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 Camii'nden Karacabey

34 Bk. Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zıllî, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 2. Kitap, haz. Zekeriya Kurşun- S. Ali Kahraman- Yücel Dağlı, Yapı-Kredi yay, İstanbul, 1995, s. 223-224.

35 Abdülkerim Özaydın, "Ankara", *DİA*, c. 3, s. 203-204.

36 Özdemir s. 207.

Karacabey Külliyesi'ne kadar uzanan alanı kapsıyordu. Bu adlandırma uzun yıllar kullanıldı, hatta Cumhuriyet dönemi sonrasında bile kısmen varlığını korudu.[37]

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 Suluhan, 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.[38]

Orta zamanlarda bir Osmanlı şehrinde oturan âyân-eşraf, memurlar ve esnaf-tüccar olmak başlıca üç zümreden söz edilebilir.[39] 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.[40]

a. Ankara Mahalleleri

Müslüman Türk şehirleri mahallelere ayrılmıştır. Mahalle, dini, sosyal, ekonomik ve idari bir oluşumdur. Osmanlı şehir veya ka-

37 Bk. Tunçer, s. 19 vd.

38 Tunçer, s. 19.

39 Tabakoğlu, s.151.

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

sabasında mahalle, bir camiin, zaviyenin veya imaretin etrafındaki mukimlerden oluşan veya beraber yaşama iradesi ortaya koyan aynı meslek, inanç veya gelenek mensuplarının meskûn bulunduğu birimdir.[41] Bu anlamda toplumsal aidiyet, dayanışma ve güven demek olan mahalle; camisi, çarşısı ve hamamı bulunan, muhtar ya da din adamları tarafından idare edilen çok katmanlı bir yapıydı.

Mahalleler, merkezden çevreye doğru fizikî bakımdan birbirinden müstakil üniteler halinde konumlanırdı. Mahallelerin özelliklerinden biri kendi içinde yeterli, güvenli, dış saldırı ve tecavüzlere karşı korunmuş mekânlar olmalarıydı. Evler doğrudan sokağa açılmaz, sokağı sınırlayan duvar gerisindeki avluya açılırdı. Bunun temel amacı aile mahremiyetini, özgün ve özgür yaşama alanını korumaktı.

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.

Mahallenin idarî yapısında ve hayatında mahalle görevlilerinin en önemli yardımcıları mahalle mescidlerindeki imamlardı.[42]

Müslüman Türk şehrinde ve mahallesinde isimler önem taşımaktadır. Genellikle ya bir cami ya da bir mescid; medrese ya da sur kapılarına göre isimlendirilirlerdi.[43] Bu hususta A. H. Tanpınar'ın şu tespiti ne kadar yerindedir:

> *"Hakikaten bir şehrin semt ve mahalle adları yahut 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 zama-*

41 Özer Ergenç, *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara Enstitüsü Vakfı yay., Ankara. (1995), s.50.

42 İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihi, Türkiye ve Orta Doğu* Amme İdaresi Enstitüsü yay, Ankara, 1979, s. 106-107; A. Murat Yel – M. Sabri Küçükaşcı,"Mahalle", *DİA*, c: 27; s: 325.

43 Bk. Şeref Erdoğdu, *Ankara'nın Tarihi Semt İsimleri ve Öyküleri*, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1999.

na ait bütün duygularda olduğu gibi çok hasretli lezzetleri vardır. Hepsi, insanı hayat ve zaman üzerinde uzun murakabelere çeker, hepsi zihnin içinde küçük bir yıldız gibi yuvarlanırlar ve hafızanın sularında mucizeli terkiplerinin mimarisini altın akislerle uzatıp kısaltarak çalkalanırlar."[44]

15. yüzyılda Ankara'da yaklaşık 30 kadar mahalle bulunmaktadır. Bu 16. Yüzyılın ilk çeyreğinde ise 81'e çıkmıştır. Bu mahallelerden 69'unda Müslümanlar, 3'ünde Hıristiyanlar, 1'inde Yahudiler ve 8 mahallede karışık dinî gruplar ikamet etmekteydi.[45]

Oluşum yılları ayrı bir araştırma konusu olmakla birlikte Ankara'da 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 adlarına 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 Büyük Mescidi, güneyinde Poyracı Mescidi, Kızılderviş Mescidi ve Hacettepe Mescidi bu döneme aittir.[46] 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, Câmi 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.[47]

44 Tanpınar, s. 109-110.
45 Erdoğan, s. 255.
46 Başkan, s. 5.
47 Erdoğan, s. 253.

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, Börekciler, Buryacılar (Hasırcılar), Celal Panbuğî (Pamukçu Celal), Debbâğân (Dericiler), Ekinci (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).[48]

b. Ankara'da Geleneksel Türk Evi

Ankara'daki Müslüman Türk evi, ihtiyaç halinde bir veya iki kat daha eklenebilmekle beraber esas itibarıyla tek kattı. Yapının tüm unsurları, mukimlerine mahremiyet temin edecek şekilde birbirleriyle bağlantılıydı ve ışığını yönünü döndüğü iç avlusundan alıyordu.[49] Bu yüzden hayatın geçtiği iç bahçe/avlu bir duvar ile dışarıdan ayrılıyordu. Selamlık odası özel bir yere yerleştiriliyor, bazen girişi bile ayrılıyordu. Harem, mahrem olan selamlık bahçesinden de ayrılabiliyordu. Suya da çok önem verildiğinden iç avluda mutlaka bir havuz, kuyu veya çeşme bulunurdu. Hatta bazı evlerin odalarında da küçük bir havuz veya fıskiyeye rastlanırdı. Evler genellikle cumbalı, kanatlı ahşap yapılardı. Cumba, ev hanımının sokaktaki çocuğunu görüp murakabe etmesine imkân verdiği gibi sıcak iklimlerde evi güneşten de korumaktaydı.

Bu genel çerçeve içinde Ankara'ya özel bir manzara kazandıran tipik Ankara evi, ahşap karkaslı, araları tuğla veya kerpiç ile doldurulur, duvarları, kireçle boyanırdı. Evler genellikle açık bir avlu, kiler, mutfak ve kimi zaman da ahır oluşturulmuş zemin kat ve onun üzerinde bir kattan oluşurdu. Dış tertibatını da meydana getiren

48 Tunçer, s. 101; Erdoğan, s. 256.

49 Ruşen Keleş, *Şehirciliğin Kuramsal Temelleri*, Ankara 1972, s.25; Erdoğan, s. 255.

saçaklar veya birkaç yatay kiriş üzerine oturan oturma katı, genellikle alt katı tecavüz ettiği için zaten nispeten dar olan sokaklar yukarıya doğru iyice darlaşırdı. İkamete ayrılan üst katta, üstü açık, sokak tarafı pencereli, avlu yönü direklerle tutturulmuş bir sofa/hayat bulunur odalar buraya açılırdı. Duvarlar kireçli, ahşap aksam çoğunlukla koyu renk üzerine boyanmış açık renkli çiçeklerle ve saçaklı tavan da geometrik şekillerle tezyin edilirdi. Küçük parçalı renkli camları olan pencerelerde evi yazın sıcaktan ve tozdan, kışın da soğuktan ve rüzgârdan koruyan tahta kepenkler olurdu.[50]

c. Ankara'da Yönetim

Müslüman Türk şehirleri büyüklüğüne ve önemine göre melik, kadı, subaşı veya subaşı naibi tarafından yönetilir, tahsildarlar, askerler, asayişçiler, kale erleri, bölük zabitleri gibi görevliler bulunurdu. Ehl-i Örf denen bu görevliler şehrin en itibarlı kesimini temsil ederdi. Kazalarda da yönetici olarak kadının yanında, alaybeyi ve subaşılar bulunurdu. Adlî ve beledî işlere bakan kadılar şehir yönetiminin en önemli unsurları arasındaydı.[51] En küçük idari birimleri olan mahallelerin başında imamlar ve mahalle kethüdaları, bunların başında şehir kethüdası veya şehir emini vardı. Emniyet ve asayiş işlerinden de subaşısı sorumluydu.[52]

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" sancağınkine ise "sancak beyi" denmiştir. Yıldırım Bayezid'in, 1393'te Rumeli'ye giderken Kara Timurtaş Paşa'yı Ankara'da Anadolu Beylerbeyi olarak bırakmasıyla bu eyalet/beylerbeylik

50 Darkot, s. 450. Erdoğdu, Şeref Erdoğdu, *Ankaram*, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1999, s. 161-164.

51 Ortaylı, s. 197.

52 Bk. Tabakoğlu, s. 151; Fahameddin Başar, *Osmanlı Eyalet Tevcihatı (1717-1730),* TTK, Ankara 1997, s, 1; Tuncer Baykara, *Osmanlı Taşra Teşkilatında XVII Yüzyılda Görev ve Görevliler (Ankara),* Vakıflar GM yay, Ankara, 1990.

kurulmuş oldu.[53] 1462'ye kadar Anadolu Eyaleti'nin sancak merkezi olarak kaldı. Bu tarihte Osmanlılarda eyalet merkezi Kütahya'ya taşındı. Vilayet olan Ankara'ya Kırşehir, Yozgat, Çorum ve Kayseri gibi sancaklar bağlandı.[54]

Ankara'nın çevresinde Turasan Bey Memleketi, Binari İli, Yaban Ovası, Mudrıb, Çubuk, Murtad Ovası, Bacı ve Ayaş gibi idari birimler kurularak Ankara Sancağı'na bağlanmıştır. 16. Yüzyılda ise bağlı kazalar Ayaş, Çubukâbâd, Murtazaâbâd (Murtad Ovası), Yabanâbâd (Kızılcahamam-Çamlıdere), Bacı, Yörükân-ı Ankara (Polatlı çevresi) olarak görülmektedir. [55]

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 hiçbir zaman şehzade sancağı olmamıştır.

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 hükümran 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 tarihçi-

53 Halil İnalcık, "Eyalet", *DİA*, c.11, s. 549. Mehmet İpşirli, "Beylerbeyi", *DİA*, c.6, s. 69. Ortaylı, s. 184.

54 Özdemir, s. 207-208.

55 Özdemir, s. 207.

lerinden 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."[56]

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 toplumun bütün kesimlerine hitap etme kapasitesi taşıyan hem ticaret, hem zanaat, 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 yaygın bir ticaret ağı olagelmiştir. Elbette bu üç ilişki ağı tabiatları gereği farklı farklı teşkilatlanmalar ve farklı hayat tarzları oluşturmuştur.[57]

---

56 Hoca Sadeddin, c. I, s. lll

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

Diğer Osmanlı şehirlerinde olduğu gibi Ankara'da da hirfet, 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.

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 ilklerdir. 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.[58]

a. Tarım ve Hayvancılık

Ankara, kısmen sulama imkanları olsa da özellikle kuru tarıma elverişli bir iklime sahiptir. Ankara halkı zirai faaliyetlerini Selçuklu ve Osmanlı toprak rejimi içinde gerçekleştirmiştir. 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, Çincin, 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 yetişirdi. Ancak 38 çeşidiyle armut başa gelirdi.[59] Salnâmelerde Ankara'nın bağları ve suları şöyle yer almaktadır:

58 Tunçer, s. 23.

59 Erdoğdu, *Ankaram*, s. 148.

"Doğudan batıya doğru akarak 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 sebebiyle halkın sıhhatini koruma vasıtası olmak üzere yazın nakl için mezkûr bağlar gönül ferahlatan kasırlar ile süslüdür.

Şehrin batı yönünden akan İnce Su nehri dahi şehrin önünde nice bostanlar ve takriben dört bin kadar hayan idaresine yeterli çayırları sulayarak Orman Çiftliği ile Akköprü arasından Çubuk Çayına dökülür."[60] *(sadeleştirme tarafımızdan)*

Yakın çevrede de sebze-meyve tarımı önemli bir ekonomik faaliyetti. Bunun yanında doğu, batı ve güney taraflarındaki ovalarda (Çubuk Ovası, Mürted Ovası, Polatlı Ovası gibi) yoğun tarım yapılmaktaydı.[61] Ankara'ya tekrar dönen Hacı Bayram Velî de şeyhinin emri üzerine tarımla uğraşmıştır.

b. Hayvancılık-Ankara Keçisi

Ankara'da hayvancılık denince, ekonomik değerdeki çeşitli türler yetişmekle 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 Ankaralılar bunu Hacı Bayram Veli'nin kerametine bağlarlar.[62] 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

60 *Ankara Salmamesi*, asıl metin s. 78.

61 Özdemir, s. 206; Erdoğdu, *Ankara'nın Tarihi Semt*, s. 14-46.

62 Darkot, s. 444-5.

sûf ipliği alup Firengistân'a götürüp sûf idelim dediler, olmayup âhir ruhbânlar içün 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.

Ve halkı ekseriyyâ tüccâr-ı berr u bîhârdır. İzmir'e ve Frengistân'a ve Arabis- tân'da, Mısır'da ve yedi iklimde sûf makbûl olmağıla halkı seyahat ile ticâret ederler."[63]

Ankara'yı Selçuklulardan itibaren ön planda tutan unsurlardan biri de tiftik keçisi olmuştur.[64] "Süt gibi beyaz", "ipek gibi yumuşak", "ipekten âlâ" "elmas gibi parlak"[65] Ankara Keçisi tiftiğinden (angora, mohair/muhayyer) dokunan *sof* veya *sali* denen kumaşı özellikle cilbab ve kaftanlar için çok elverişli olduğundan hem içeride hem de dünya pazarlarında aranan meşhurdu.[66] 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 tezgâhı 4-5 bine ulaşmıştı.[67] Hacı Bayram'dan yaklaşık bir asır sonra Ankara'dan geçen Michele Membre şehri "Sof yapılan yer" olarak kaydetmektedir. Yine 1555'te şehri ziyaret eden Busbecq buradaki tiftik keçilerinden ve tiftik ürünlerinden sitayişle bahseder.[68]

---

63 Zuhuri Danışman, *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.

64 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İçtimai ve İktisadi Tarihi, I,* Tekin Yayınevi, İstanbul, 1979, s. 30.

65 Darkot, s. 444.

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

67 Bk. Erman Tamur, *Ankara Keçisi ve Ankara Tiftik Dokumacılığı*, Ankara Ticaret Odası yay, Ankara, 2003; Erdoğdu, Ankaram, s.8-10, 151-154.

68 "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.

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.[69]

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.

Ankara'nın Hacı Bayram'a Katkısı

Buraya kadar saydıklarımızdan yola çıkarak diyebiliriz ki Hacı Bayram Veli'yi inşa ve imar eden/yetiştiren Ankara bir Türk-İslam şehridir. Doğu Roma'dan 11. Yüzyılın son çeyreğinde alınarak Hacı Bayrama gelinceye kadar yaklaşık üç asır içinde, maddi ve manevi olarak Türk-İslam şehrine dünüştürülmüştür. Dönüşüm hem maddi alanda camiler, mescidler, medreseler, hanlar, hamam-

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

lar, dergahlar, zaviyeler, yollar, köprüler en önemlisi de mahalleler kurarak hem de manevi boyutta bir Müslüman Türk toplumu yetiştirerek gerçekleştirilmiştir. Hacı Bayram Veli bu toplumun en güzel örneklerinden biridir. Müslüman Türk şehri Ankara Hacı Bayram'ı okutmuş, eğitmiş alim kılmış, ahilik geleneği içinde meslek sahibi yapmış ve nihayet tasavvuf terbiyesi kazandırarak alim ve Ariflik makamına yükseltmiştir.

Hacı Bayram Veli'nin İnşa ve İmar Ettiği Ankara

Hacı Bayram Veli kendisini yetiştiren Ankara'ya şehir anlayışı ya da zihniyet, toplumsal barış ve istikrar, ekonomik üretim ve kalkınma, bunlara ilaveten kimliğini koruyarak varlığını ve gelişmesini sürdürme gibi hususlarda önemli katkılar yapmıştır.

a. Şehir Anlayışına Katkısı

Ankara'nın fiziki, beşerî ve kültürel coğrafyasıyla bir Müslüman Türk şehri haline dönüşmesinde Hacı Bayram Veli'nin maddi ve manevi manada önemli katkıları olmuştur. Her şeyden önce onun Şâr şiirinde ortaya koyduğu, tanımını yaptığı şehir başlı başına bir medeniyet projesidir denebilir.

1. Çalabım bir şâr yaratmış, / İki cihan aresinde.
2. Bakıcak Didâr görünür, / Ol şârın kenâresinde.
3. Nâgehan ol şâra vardum, / Anı ben yapılur gördüm.
4. Ben dahi bile yapıldum, / Taş u toprak âresinde.
5. Şagirtleri taş yonarlar, / Yonup üstâda sunarlar.
6. Çalabun ismin anarlar, / Ol taşın her pâresinde.
7. Ol şârdan oklar atılur, / Gelür sineme dokunur,
8. Aşıklar canı satılur, / Ol şârın bazaresinde.
9. Şâr dedikleri gönüldür, / Ne âlimdür ne cahildür.
10. Aşıkların kanı sebildür, / Ol şârın kenaresinde.
11. Bu sözümü ârif anlar, / Cahiller bilmeyüp tanlar.

12. Hacı Bayram kendi banlar, / Ol şarın minâresinde.[70]

Elbette bu şiir, bir metafor olarak gibi tasavvufi / işari bir şekilde yorumlanacak, tefsir edilecektir.[71] Ancak kanaatimizce Hacı Bayram aynı zamanda Ankara esaslı bir Müslüman Türk şehrini tarif ve tavsiye etmektedir. Tıpkı insanın ahlaki inşası gibi şehirlerin de ruhlarıyla inşa edilmesini öngörmektedir. Bu bağlamda söz konusu şiire şöyle bir yorum da yapabiliriz: Allah iki cihan arasında bir şâr/şehir yaratmıştır.[72] Aslında insan gönlü olan bu şehri bir yönüyle Ankara olarak da düşünebiliriz. 13-15. Yüzyıllar arasında Anadolu'da meydana gelen siyasi, askeri, sosyal ve ekonomik olaylar bu şehri harap etmiştir. Ansızın bu şehre giren Hacı Bayram-ı Veli onu yapılır görüyor ve taş ve toprak arasında kendisi de yapılıyor. Şakirdleri taş yontup üstada/ustaya yani Hacı Bayram Veli'ye sunmaktalar. Bu nefis terbiyesi olduğu gibi yeni Ankara'nın inşasıdır da denilebilir. Bu inşa sürecinde aslolan şehrin Allah'ın zikri temelinde kurulmasıdır.

Bergen bu konuda şu yorumu yapmaktadır:

> "Hacı Bayram'ın Şar şiirinde Anadolu'da mesleki mücadelenin, maişeti elde etmeye matuf çalışmanın beyanıyla birlikte; nefsin olgunlaşmasının, manevi ilerlemeyi hedef alan bir irşadın esaslarından bahsedilmiştir. Şiirin "Şagirdleri taş yonarlar/ Yonup üstâda sunarlar/ Çalabun ismin anarlar/ Ol taşun her pâresinde" dizelerinde bu çok katmanlı anlamı buluyoruz. Bu dizelerde, Hacı Bayram'ın şakirdleri taş kesip beldeyi imar etmektedirler. Bir şehir kurmaktadırlar. Allah'a bağlıdırlar, onun ismini zikrederler. Hacı Bayram'ın camii eski bir Bizans tapınağının yıkık taş bloklarının yanındadır. Bu noktada Moğolların 1402'de Ankara savaşında Yıldırım'ı mağlup ettiği ve Anadolu'yu talan ettiği hatırlanmalıdır. Şiirdeki dış anlam basit

70 Cebecioğlu, s. 71.

71 Şiirin tasavvufi yorumları için bk. Cebecioğlu, s. 74 vd; Raif Okudan, "Hacı Bayram Veli'nin Şiirinde Şehir Metaforu", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Yıl, 2012/2, S. 16, s. 265-278.

72 Ankara çevresinde şehire yerel ağızla şar denmektedir. Nitekim Beypazarı'nda Kara-Şar, Gölbaşı'nda da Kızıl-Şar köyü bulunmaktadır.

okumaya izin verecek temiz bir Türkçe ile yazılmıştır. Anadolu tar u mar olmuştur. İnsanların bir "şehir" arayışı içinde olmaları çok normaldir. Hacı Bayram, işte bu işle meşguldür. Zahiri mana içinde yaşanılan sosyal- ekonomik hadise ile mutabıktır.

Bu nedenle Hacı Bayram'ın ekmesi ve yolması güç olan burçak ile meşguliyeti manidardır. Zaten müderris olan birinin çiftçilikle uğraşması ve kazancını da ihvanına vakfetmesi, Anadolu'nun geçmişindeki dini algının büyük bir ahlâkî ve felsefî inşaya talip olduğunun kanıtı sayılmalıdır."[73]

Türklerde gaye şehri maddi-manevi unsurlarıyla insanı ve toprağıyla birlikte kurmaktır. Önce şehrin insanlarının gönlünü imar etmek, sonra bunu maddi hayata taşımaktır. Zaten ilk insanı da manevi olarak Yüce Allah kendinden ruh üfleyerek yeryüzünün toprak maddesinden yaratmıştır. Müslüman kültüründe insan vücudu şehre benzetilmiştir. Hadis literatüründe "insan vücudu çok büyük bir şehir gibidir" şeklinde bir rivayet de bulunmaktadır. 14. Yüzyıl Anadolu büyüklerinden Aşık Paşa (ö.1333) Garib-nâme adlı eserinde bu rivayete dayanarak insan vücudunu sekiz kapılı (kulak, göz, burun, ağız, boşaltım organları, tenasül organları, el ve ayak) bir şehir gibi düşünmüştür. Vücut şehrinin organlarının uyum içinde çalışması için bir üst otoriteye sultana ihtiyaç vardır; bu da akıldır. Çoğu Müslüman mütefekkir gibi Aşık Paşa da "Kendini bilen Rabbini bilir" ilkesinden hareketle iki dünya mutluluğunun insanın vücudunu bilip yönetmesine bağlamaktadır. Nasıl ki vücudun her organı kendi görevlerini yaptığında vücut sağlıklı ve insan mutlu olursa şehirde böyledir. Şehrin insanları yaratılış gayeleri ve istidatlarına göre işbölümü yaparlarsa mutluluk yurdu olur. İçindeki insanlar hem bu dünyada hem öteki dünyada mutlu olurlar.[74]

---

73 Lütfi Bergen, "Hacı Bayram Veli: Bir Şehrin İmarı" 09 Ağustos 2011 Salı, Habername. http://www.habername.com/yazi-lutfi-bergen-haci-bayram-veli-bir-sehrin-imari-7267.htm Erişim 10.08.2014

74 Aşık Paşa, 2000c, s. 249, 6922-6929. B, Bkz. Faruk Manav, "Âşık Paşa'nın Garib-nâme'sinde Vücut Şehrinin Yöneticisi Olarak Akıl", *Söylem Filoloji Dergisi*, 2021; 6(3): 631-644.

Bir yüzyıl sonra Hacı Bayram Veli (ö.1430) de benzeri bir yaklaşımdadır:

"Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde / Bakıcak dîdâr görinür ol şârın kenâresinde

Nâgehân ol şâra vardım ol şârı yapılır gördüm / Ben dahi bile yapıldım taş u toprak arasında. …

Şar dedikleri gönüldür ne âlimdir ne cahildir / Aşıklar kanı sebildir ol şârın kanâresinde"

Yaklaşık bir asır sonra da Osmanlı sultanı Fatih Sultan Mehmed (ö.1481) bunu şöyle ifade etmektedir:

"Hüner bir şehir bünyâd etmektir; / Reâyâ kalbin âbâd etmektir."

b. Toplumsal Barış, İstikrar ve Kalkınmaya Katkısı

Hacı Bayram Velî'nin Ankara'ya geri döndüğü yıllar, başta Ankara olmak üzere Anadolu'nun bir kısım olaylarla çalkalandığı bir dönemdir. Bu yıllarda Osmanlı topraklarında çıkan sıkıntıların başında; Timur istilası, Şeyh Bedreddin İsyanı, Türkistan'dan gelen göçebe Türk boylarının yerleşik hayata uyum sağlama süreçleri ve nihayet bütün bunlardan etkilenen halkın huzursuzluk duyması gibi konular vardı. Hacı Bayram Veli bu bağlamda Ankara'yı, herkesin karnının tok, sırtının pek olduğu örnek bir barış ve huzur şehri haline getirmeye ve tutmaya büyük gayret göstermiştir.

Hacı Bayram Velî'nin tasavvufa intisab etmesinin nedenleri arasında Cebecioğlu, onun kendi karakterinden kaynaklanan tasavvuf sevgisinin yanında yaşadığı dönemin sosyal, ahlakî ve siyasî bozukluklarının da etkisine işaret etmektedir.[75]

A Hamdi Tanpınar da katkı sadedinde Hacı Bayram'ın kadim Roma Ankara'sı ile Osmanlı Ankara'sını bir terkibe kavuşturmasını, barışa dönüştürmesini şöyle ifade eder:

75 Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1991, s.36. Ayrıca bk. Hamdi Kızıler, "Osmanlılarda İlk Yerel Manevî Oluşum: Hacı Bayram Velî ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi", *OTAM*, 32/Güz 2012, s. 67-80.

"Bu terkiplerin en manalısı İmparator Augustus'ın şerefine toprağa dikilmiş mermer bir kaside olan Roma mabedinin kalıntılarıyla yanı başındaki Hacı Bayram-ı Veli Camiinin beraberce teşkil ettiği zıtlar mecmuasıdır. Bitmiş veya tam diyebileceğimiz hiçbir eser bu toprağın macerasını bu kadar güzel hulâsa edemez.

Hacı Bayram'ı Roma kartalının bu mermer yuvasında çilehanesini seçmeye götüren gizli tesadüf nedir? Camiinin altındaki dar çile odasında geçirdiği ibadet ve murakabe saatlerinde, yanı başında güneş vurdukça yaldızlı akislerle pırıldayan ve üstüne diz çöktüğü toprakta bir nevi iğva gibi gizlenmiş duran bu taştan dünya, kendisininkinden büsbütün ayrı zaferleri terennüm eden bu iyi yontulmuş mermerler, o sert ve kibirli Roma hemşehrisi çehreleri acaba onu rahatsız etmiyor muydu? Bu velinin rahmanî rüyasına komşularının mağrur sükûtundan sızan düşünce ve duygulan bilsek ne kadar iyi olacaktı.

Roma, şan ve şevketinin içinde maddî hazlarla sarhoş, fütuhatlarını yaptı, müesseselerini kurdu, kanunlarını düzeltti. Kale, köprü, yol, su kemeri, mabet, hamam, hipodrom, heykel ve bin türlü âbideyle yaşadığı zamanı, muharip alnını süsleyen çelenklerle beraber taşa toprağa tesbit etti.

Aradan asırlar geçti. Bu mağrur muharip, yorulan sinirleri kanlı ve şehvetli oyunlarla uyuşturmaya çalışırken cihangir haritası, acemi avcı elinde kalmış bir kaplan postu gibi parçalanıp yırtıldı. Ankara şehri, imparatorluğun arazisinin yansından fazlasıyla beraber büsbütün başka bir milletin eline geçti. Kadîm medeniyetin eserleriyle örtülü toprakta yeni bir nizam çiçek açtı, küçük, mütevazı mabetlerde başka bir Allah'a ibadet edilmeye, Ankara Kalesi'nin üstünde başka türlü hasretlerin türküleri söylenmeye başlandı. Ve günün birinde bu toprağın yeni sahipleri içinden yetişen saf yürekli bir köylü çocuğu, Roma'nın zafer mabedi ve biraz sonra da Bizans bazilikası olan bu âbidenin yanı başına muhacir bir kuş gibi yerleşti ve insanlara kadîm imparatorluğun ayakta durmasını sağlayan hakikatlerinden çok başka bir hakikatin sırrını açtı. Bu ledünnî nazların, âhiret saadetlerinin, kendisini sevgide tamamlayan ruhun, bir nur tufanı gibi iştiyakın,

kendi derinliklerinde Allah'ı bulan bir murakabenin hakikati idi. Hacı Bayram, eriştiği bu hakikatin şevkiyle:

Bilmek istersen seni / Can içre ara canı

Geç canından bul anı / Sen seni bil sen seni!

.....

Fakat Hacı Bayram, sade Hakla Hak olan bir veli değildir. Türk cemiyetinin bünyesinde gerçekten yapıcı bir rol de oynar. Kurduğu Bayramiye tarikatı esnaf ve çiftçinin tarikatidir. Böylece Anadolu'da Horasanlı Baba İlyas'la başlayan geniş köylü hareketiyle ahîlik teşkilâtı onun etrafında birleşir. Daha sağlığında hareket o kadar genişler ki II. Murad yanı başında gelişen bu manevî saltanattan ürkerek Şeyh'i Ankara'dan Edirne'ye getirtir. Ve ancak 18 niyetlerinden iyiden iyiye emin olduktan sonra onu geriye göndermeye razı olur. Hakikatte bu telâşa hiç lüzum yoktu. Hacı Bayram, imparatorluğun iç nizamını yapıyordu."[76]

Hacı Bayram, Ankara ve Anadolu'da bir üretim biçimi ve buna dayalı bir hayat anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. Günay'ın ifadesiyle "Hacı Bayram'a intisap edenlerin bir özelliği de kendi ürettikleri ile geçinmeleri ve ihtiyaç fazlasını yoksul müritlerine vermeleriydi."[77]

Kalkınmaya katkı sadedinde Hacı bayram Veli'nin ahilik ile ilişkileri önem kazanmaktadır. Bilindiği gibi, Ahi Evran'ın Kırşehir civarında 13. Yüzyıl ortalarında kurduğu ve önce dericileri örgütlediği ahilik, sosyal ve ekonomik bakımdan elverişli bulduğu komşu şehir Ankara'da da hızla yayıldı. Moğol istilası sırasında Türkistan, Horasan ve İran başta olmak üzere doğudan gelen sanatkâr, zanaatkâr ve tüccarın, Anadolu'da yerleşmek için tercih ettiği yerler arasında Ankara'da bulunuyordu. Bu zümreler Ankara'da ahilik adı altında teşkilatlanmışlardır.[78] Zira Ankara'da

76 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, Ankara, 1960, 17-18.

77 Ünver Günay, "XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din ve Değişme", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* sayı: 14, 2003/1, s. 39.

78 Ahmed Tevhid, "Ankara'da Ahiler Hükümeti", *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, Cüz. 19, İstanbul 1329, s. 1202-1204; ayrıca bk. Çiftçioğlu, adı geçen tez.

dericilik ile ilgili ekonomik faaliyetler şehrin sosyo-ekonomik hayatında önemli bir yere sahipti. Derici esnafı ağırlıklı olarak şehirde, bugünkü Bent Deresi semtinde "Debbağlar" mahallesinde oturuyorlardı. Dere boyunca bu debbağların işyerleri ve atölyeleri vardı.

13-14. Yüzyıllarda özellikle iç Anadolu ve hususen Ankara'da tasavvufi zümreler Ahilik organizasyonu sayesinde toplum ile devleti buluşturmuş, toplumun önemli bir kesimini merkeze çekmiş, esnaf oluşumlarının devletle bütünleşmesini ve devletin kontrolü altına girmesini temin etmiştir. Kuşkusuz ahi teşkilatları birer eğitim merkezi olarak ulemanın hakimiyetindeki medresenin öğreti ve metodlarından farklı anlayış ve yaklaşımla "dünya görüşü" ve "hayat tarzı" diyebileceğimiz bir anlayışla müntesiplerine ve topluma birlik, beraberlik ve canlılık getirmiştir. Hatta bu gelişme, halk tabakasının, kanunsuz isyanlara sapmadan veya tevessül etmeden yöneticilere direnme ve hak arama imkân ve cesaretini vermiştir.

Hacı Bayram Veli'nin, "Hacı Paşa", "Kapıcı başı" gibi unvanlarının yanında "Ahi Sultan" unvanına sahip bulunması onun aynı zamanda ahilik anlayışına teşkilatına da mensup olma ihtimalini ortaya koymaktadır.[79] Bunun yanında Hacı Bayram Veli ve müridlerinin el emeğine dayalı tarımsal ve hayvansal üretimde bulunmaları onların ahiliğin teorisi yanında pratiğini de bizzat uyguladıklarını göstermektedir.

Hacı Bayram Veli'nin Ankara'ya maddi-manevi katkısı yüzyıllardır devam etmektedir. Söz gelişi Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş de Hacı Bayram Veli Külliyesi etrafında gerçekleşmiştir. Modern Türkiye'nin kuruluşunun ilk adımlarından olan TBBM 23 Nisan 1920'de Mustafa Kemal Paşa öndeliğindeki halaskâr kurucu kadro tarafından Hacı Bayram Camii'nde kılınan Cuma namazı ve yapılan dini törenle başlamıştır. Millî Mücadele ve İstiklal Harbi

79 Bayramoğlu, c. I, s. 11; Cebecioğlu, s. 33-34. İsmail Çiftçioğlu, "Ahiler Döneminde Ankara'daki Bazı İlim ve Fikir Adamları", Sosyal Bilimler Dergisi, s. 33 http://www.aku.edu.tr/aku/ dosyayonetimi/sosyalbilens/dergi/II2/3-ismail%20ciftcioglu.pdf erişim 24.08.2014

akabinde Ankara yeni bir hüviyete bürünmüş yeni cumhuriyetin başşehri olma şerefi kazanmıştır. Bu süreçte Hacı Bayram Veli ve Bayramilerin katkısı göz ardı edilemez. Mustafa Kemal Paşa imzasıyla 21 Nisan 1920'de bütün askerî birlikler ile sivil idarecilere gönderilen ve açılıştan önce yapılması gereken dinî merasimlerin icrasıyla ilgili emirde Kur'an yanında Hz. Peygamber, Sancak-ı Şerif, Buhari-i Şerif ve Hacı Bayram Veli öne çıkmaktadır.[80]

Hala da Ankara'nın mimarisinde ve kültüründe Hacı Bayram Veli Külliyesi belirleyici özelliğini muhafaza etmektedir. Hacı Bayram Camii bir manzumedir. Bunlar, Hacı Bayram Camii, camiye bitişik Hacı Bayram Türbesi, Osmanlılar zamanında Ak Medrese adıyla eğitim veren Augustus Tapınağı ile güneybatıda, haremlik-selamlığı 1972'de çevre genişletmesinde yıkılan Zaviyedir. Cami, harimi ve alttaki çilehanesi ile bu zaviyenin bir parçası idi.[81]

Sonuç

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 Doğu Roma'nın 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 başta olan Müslüman Türk kültürü olmuştur. Bunu siyasette, yönetimde, sanatta, ekonomide, dilde, düşüncede vb. alanlarda açıkça görebiliriz. Zaten o dönemde başta yönetimler olmak üzere Müslüman Türk-

80 Seyfettin Erşahin, "Hacı Bayram Veli Maneviyatının Milli Mücadele ve Yeni Türkiye'ye Etkisi", *IV. Uluslararası Hacı Bayram Veli Sempozyumu*, ed. Vahit Göktaş, Harun Alkan, Ankara, 2019, s. 229-265.

81 *Hacı Bayram Veli Camii Restorasyon Çalışmaları*, Ankara Büyükşehir Belediyesi yay, Ankara, ty. s. 7.

lerin 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 dönemdir. Bu dönemde milli kültür iyice belirgin, görünür hale gelmiştir. Bu kültürün temel dinamiklerini ise İslamiyet, Türklük ve mahallilik oluşturmuştur.

14-15. Yüzyıllarda Ankara toplumuna baktığımızda önemli bir değişim ve dönüşümle karşılaşıyoruz. 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.

Hacı Bayram Veli öncesinde Ankara'nın bir Türk-İslam şehrine dönüşmesi sürecinde başlıca kurucu değer ahilik idi. Başka bir ifade ile İslam çalışma ahlakı ille çalışmak. Hz. Muhammed'in ahilikteki pirlik rolü ve örneği yol gösterici olmuştur. Bilindiği gibi Türkler Anadolu'da Hz. Muhammed'in örnekliğini zaman ve zemine uygun olarak hayata geçirişlerdir. Özellikle uçlarda gayri müslimlerle mücadele meydanlarında cihad-gazayı ve Hz. Muhammed'in gâzilik sıfatını, Ankara gibi iç bölgelerde ise fütüvvet-ahilik sıfatını öne çıkarmışlardır. Bu bağlamda Ankara'da tarım, ticaret ve hayvancılık yapılmıştır.

Hacı Bayram Veli de şehri inşa ve imar eden unsurlardan değer bağlamında çalışmayı esas alarak ahilik geleneğini güçlendirerek devam ettirmiştir Ankara'da. Bunun yanında yine kurucu unsurlar kategorisinde alim ve arif sıfatıyla varlık anlayışı, ilim anlayışı ve değer hususlarında ilim ve irfanı birleştirerek dinamik bir Müslüman zihniyeti inşa etmede öncü olmuştur. Bu zihniyet de Ankara'yı günümüze kadar taşımıştır. Cumhuriyet Türkiyesi ikinci

yüzyılına girerken başkent Ankara'da onun adına Hacı Bayram Veli Üniversitesi'ni kurmuştur. Bu üniversite de Hacı Bayram Veli geleneğini geliştirerek daha ileri taşıyacak Ankara'nın imar ve inşasına, daha da ötesi Türkiyeyi yarınlara hazırlayacaktır.

Mutasavvıf Hacı Bayram Veli'nin mutasavveri olan Ankara örneğinden hareketle Türk-İslam şehrinin temel özelliklerini şöyle özetleyebiliriz:

1. Şehirde hâkim irade görünür durumda değildir. Bu yönüyle şehirde beşerî / dünyevi iradenin / iktidarın tahakkümünden bahsedilemez. Şehrin hâkimi İlahi iradenin / uhreviliğin timsali olan mabed en belirgin durumdadır. Bir bakıma İlahi iradeyi temsil eden devletin / iktidarın bekasını ifade eder. Bir yönüyle insanlara ait binalar faniliği, devlete ait binalar da bekayı simgeler. Bu bakımdan Türk şehri bir yönüyle *Hüve'l-Baki*'nin tezahürüdür. Kalıcı binalar sadece dini yapılardır; başka bir ifade ile bir neslin inşa ettiği binalar müteakip neslin hayatına tahakküm etmesine izin vermez.

2. Kendiliğinden oluşmuş bir güzelliktir. Herkes evini, mahallesini, birlik içinde çokluk esasında, kendi düşünce ve duygu dünyasına uygun diğerleri ile uyum içinde inşa eder. Şehir "galaksi" veya "üzüm salkımı"na benzer. Hem birbirinden bağımsız hem de birbirlerine kültürel, toplumsal ve ekonomik bakımdan bağımlı mahallelerden oluşan bir şehirdir. Merkezi planlama ile oluşturulmamıştır; adem-i merkeziyetçidir.

3. Şehri Müslüman Türk zihniyeti/dünya görüşü kurmuştur. Bu zihniyette dünyayı imar etmek / şenlendirmek/ güzelleştirmek bir vecibedir. Türk-İslam şehri, insanı İslam inancı çerçevesinde eşref-i mahlukat kabul ettiği, terbiyenin yüceliğine inandığı için bu yüceliklere ulaşmaya imkân verecek, çevrelerini düzenleme işine katılarak dünyayı güzelleştirme görevini ifa etmelerine imkân verecek genişliği sağlar. Şehir mabud-mabed-insan merkezli idi. Bu anlayış çerçevesinde Müslüman Türkler şehrin de kalbi olduğuna inanmış ve böyle şehirler inşa etmişlerdir.

4. Şehir sun'ullah / tabiat ile uyumludur. Asla tabiata savaş açmaz. Mesela soğuk yerde büyük pencere veya cam bina yapmaz.

Düzlükler ya da ovalar tarım için korunur. Herkesin manzarası olsun diye meyilli araziler tercih edilir. Nehir, dere veya göl kenarlarına suyun bulunduğu yerlere kurulur. Bu bakımdan köprüler çok önemlidir.

5. Şehir dini sosyal ve ekonomik hayatı düzenleyen vakıf-külliye merkezlidir. Bunun bir başka versiyonu da tekke ve türbe merkezli olmasıdır. Mübelliğ Türk dervişlerinin çabaları ile özellikle Balkanlarda kurulan yerleşim yerleri bunlara örnektir. Çoğu vakıflarca kurulmuştur.

6. Şehir çok kültürlüdür. Osmanlı şehri, Türkistan'dan Anadolu'ya, Akdeniz'den Balkanlar'a yayılan coğrafya üzerindeki farklı kültürlerden de yararlanarak inşa edilen ortak yaşama alanıdır. Antik dönemin şehir topografyasına kayıtsız kalmayan; İslamiyet'in tabiata saygı inancını yücelten, örf, adet ve gelenekleri kendi varlık şartı olarak kabul edip geleceğe miras bırakan bu hayat alanı, günümüzde kaybettiğimiz pek çok insani değerin yüzyıllarca koruyuculuğunu yapmıştır. Sıradan insanın dünyası bu şehrin surları içinde olgunlaşmış, İslam felsefesi, edebiyatı ve estetiği bu şehrin mekanlarında dile gelmiştir. Kısacası Osmanlı Türk şehri mazimizin halen yaşayan şahididir.

Hasan Ali Yücel Bursa örneğinden hareketle Türk-İslam şehrinin manevi-maddi birlikteliğine, fizik ve metafizik boyutlarına dikkat çeker:

> *"Yaradan ve insan, birbirine Bursa'da olduğu kadar hiçbir yerde bu denlü derin karışmamıştır. Göklere başı değen seviler mi Yaradan'ın, ilahi secdelerinde kubbeleri kendi haline bırakıp yücelikleri aramak için uzanan minareler mi insanın? Bursa'nın manzarasında bunu hangi fani doğru dürüst ayırt edebildi?"*[82]

Osmanlının, kültürel ve ekonomik olarak toparlanarak cihan devletine giden yolculukta Hacı Bayram Veli ve Ankara'nın güvenilir, önemli bir muharrik güç olduğunu söyleyebiliriz. Hacı Bayram Veli, kadim Roma medeniyeti kalıntıları üzerine Tanpı-

82 Mustafa Kara, "Hasan Ali Yücel ve 'Bursa Bir Dış Değil Bir İç'tir' Yazısı", *Düşünce Feneri*, Haziran 2020

nar'ın tabiriyle *"ledünnî nazların, âhiret saadetlerinin, kendisini sevgide tamamlayan ruhun, bir nur tufanı gibi iştiyakın, kendi derinliklerinde Allah'ı bulan bir murakabenin hakikatin"* temsilci olarak İslam medeniyetini Ankara merkezli bir versiyonunu kurdu. Bu versiyon Osmanlı Cihan Devleti'nin *"iç nizamı"* yani ruhu idi.

Kaynakça

Ahmed Tevhid, "Ankara'da Ahiler Hükümeti", *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, Cüz. 19, İstanbul 1329.

Akar, Ali, "Bir Danişmendname Nüshası: Mirkatü'l-Cihad" http://www.aliakar.com/paylasim1.html Erişim: 10.10.2014.

Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İçtimai ve İktisadi Tarihi*, I, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1979.

Ankara Vilayet Salnamesi, 1288/1871-2, c. I, Ankara Büyükşehir yay, haz. Süleyman Solmaz, 2014.

Başar, Fahameddin, *Osmanlı Eyalet Tevcihatı (1717-1730),* TTK, Ankara 1997.

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

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

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

Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram-ı Veli*, I, Ankara, 1983.

Bergen, Lütfi, "Hacı Bayram Veli: Bir Şehrin İmarı" 09 Ağustos 2011 Salı, Habername. http://www.habername.com/yazi-lutfi-bergen-haci-bayram-veli-bir-sehrin-imari-7267.htm Erişim 10.08.2014

Buspecq, Ogier Ghisain, *Türk Mektupları*, haz. Recep Kibar, Kırkambar yay. İst. 1993.

Cebecioğlu, Ethem, "Arif", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Rehber yay, Ankara, 1997.

Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Veli*, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1991.

Çiftçioğlu, İsmail, "Ahiler Döneminde Ankara'daki Bazı İlim ve Fikir Adamları", *Sosyal Bilimler Dergisi*, http://www.aku.edu.tr/aku/ dosyayonetimi / sosyalbilens/dergi / II2/3-ismail%-ciftcioglu.pdf erişim 24.08.2014.

Çiftçioğlu, İsmail, *Ankara Ahileri Devleti ve Dönemi*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Blimler Enstitüsü, Konya, 1995.

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

Darkot, Besim, "Ankara", MEB İA, c.1.

Davutoğlu, Ahmet, "Medeniyetin İlim Boyutu ve Şehir", *Şehir ve Alimleri Sempozyumu*, Necmettin Erbakan Üniversitesi yay, Konya, 2016, ss. 13-27.

Demir, Necati- Erdem Mehmet Dursun, "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.

Erdem, Sargon, "Ankara", *DİA*, c.3.

Erdoğan, Abdülkerim, *Unutulan Şehir Ankara*, Akçağ yay, Ankara, 2004.

Erdoğan, Emine, "Tahrir Defterlerine Göre Ankara Şehri Yerleşmeleri", *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi,* C. 6, Sayı 1, (2005).

Erdoğdu, Şeref, *Ankara'nın Tarihi Semt İsimleri ve Öyküleri*, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1999.

Erdoğdu, Şeref, *Ankaram*, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1999.

Ergenç, Özer, "16. yüzyıl Ankara'sı: Ekonomik, Sosyal Yapısı ve Kentsel Özellikleri", *Tarih İçinde Ankara*, (ODTÜ Eylül 1981 Seminer Bildirileri), Ankara 1984.

Ergenç, Özer, "Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerinde Bazı Düşünceler", *VIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, Ankara 1981, c. II.

Ergenç, Özer, *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara Enstitüsü Vakfı yay., Ankara. (1995).

Erşahin, Seyfettin – Erşahin Zehra (ed.), *Kent ve Maneviyat*, ed. İdeal Kent yay, Ankara, 2020

Erşahin, Seyfettin, "Hacı Bayram Veli Maneviyatının Millî Mücadele ve Yeni Türkiye'ye Etkisi*", IV. Uluslararası Hacı Bayram Veli Sempozyumu*, ed. Vahit Göktaş, Harun Alkan, Ankara, 2019, s. 229-265.

Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zıllî, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 2. Kitap, haz. Zekeriya Kurşun- S. Ali Kahraman- Yücel Dağlı, Yapı-Kredi yay, İstanbul, 1995.

Galanti, Avram, *Ankara Tarihi*, İstanbul, 1950

Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken yay, İstanbul, 2013.

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

Hacı Bayram Veli Camii Restorasyon Çalışmaları, Ankara Büyükşehir Belediyesi yay, Ankara, ty.

Halaçoğlu, Yusuf, "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.

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

Hoca Sadeddin, *Tacu't-Tevarih*, hz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1992, c. I.

İbn Battuta, Ebu Abdullah Muhammed et-Tanci, *Seyahatnâme*, çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi yay, İstanbul, 2000, c.I.

İnalcık, Halil, "Eyalet", *DİA*, c.11; İnalcık, "Murad I", DİA, c. 31; İnalcık, "Murad II", DİA, c.31.

İpşirli, Mehmet, "Anadolu", *DİA*, c.3; İpşirli, "Beylerbeyi", DİA, c.6.

Kara, Mustafa, "Hasan Ali Yücel ve 'Bursa Bir Dış Değil Bir İç'tir' Yazısı", *Düşünce Feneri*, Haziran 2020.

Keleş, Ruşen, *Şehirciliğin Kuramsal Temelleri*, Ankara 1972.

Kızıler, Hamdi, "Osmanlılarda İlk Yerel Manevî Oluşum: Hacı Bayram Velî ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi", *OTAM*, 32/Güz 2012, s. 67-80.

Köprülü, M. Fuat, "Anadolu'da İslamiyet", *Darulfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IV-VI, 1338-1340.

Köprülü, M. Fuat, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, TTK, Ankara, 1972.

Mehmet Neşri, *Neşri Tarihi*, hz. M. Altay Köymen, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay, Ankara, 1983, c. I.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Babailer İsyanı*, Dergah yay, İstanbul, 1980.

Okudan, Raif, "Hacı Bayram Veli'nin Şiirinde Şehir Metaforu", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Yıl, 2012/2, S. 16, s. 265-278.

Ortaylı, İlber, *Türkiye İdare Tarihi*, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü yay, Ankara, 1979.

Ökten, Sadettin, "Şehir ve Kurucu İlkeleri", *Şehir ve Alimleri Sempozyumu*, Necmettin Erbakan Üniversitesi yay, Konya, 2016, 31-35; "Şehir Üzerine Bir Deneme", Seyfettin Erşahin, Zehra Erşahin (ed), *Kent ve Maneviyat*, İdeal Kent yay, Ankara, 2020, ss. 19-26.

Özaydın, Abdülkerim, "Ankara", *DİA*, c. 3.

Özdemir, Rifat, "Ankara", *DİA*, c. 3.

Öztürk, Eyüp, *Velilik ve Delilik Arasında: İbnu's-Serrac'ın Gözüden Muvelleh Dervişler*, Kitap yayınevi, İstanbul, 2013.

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

Şahin, Kâmil, "Ankara'lı Şeyh İzzeddin Vakıfları ve Ak Medrese (Ogüst Mabedi)", *Vakıflar Dergisi*, XXIX.

Şehir ve Alimleri Sempozyumu, Necmettin Erbakan Üniversitesi yay, Konya, 2016.

Tabakoğlu, Ahmet, *Türk İktisat Tarihi*, Dergah Yay, İstanbul, 1998.

Tamur, Erman, *Ankara Keçisi ve Ankara Tiftik Dokumacılığı*, Ankara Ticaret Odası yay, 2003.

Tankut, Gönül, "Osmanlı Şehrinde Ticari Fonksiyonların Mekansal Dağılımı", *VII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, TTK yay. Ankara, 1973, s. 773-779.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Beş Şehir*, Ankara, 1960.

Taş, Hülya, *XVII. Yüzyılda Ankara*, Doktora tezi, A.Ü, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih (Yeni-çağ Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara, 2004.

Tuncer, Orhan Cezmi, *Anadolu Kervan Yolları*, Vakıflar GM yay, Ankara, 2007.

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

Uludağ, Süleyman, "Arif", *DİA*, c. 3, s. 361.

Yel, Ali Murat – Küçükaşcı, M. Sabri, "Mahalle", *DİA*, c. 27.

HACI BAYRAM-I VELİ TÜRBESİNİN ŞEHRİN MEKÂN HİYERARŞİNDE KUTSALA TEMAS NOKTASI OLUŞU

DOÇ. DR. İBRAHİM BAZ
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
orcid.org/0000-0003-2378-1391
ibrahim.baz@hotmail.com

Giriş

İnsanoğlu tarih boyu kendini inanç, etnik kimlik, renk gibi değişik perspektiflerden tanımlarken özellikle mekânla kurduğu ilişki üzerinden de tanımlamıştır. Örneğin şehirli ve köylü gibi tanımlamalar özünde bu mekânla kurulan ilişkinin ve bu ilişkiye bağlı olarak üretilen kültürel kimliğin ifadesidir. İnsanın mekanla ilişkisi doğal hayatın devam ettiği süreçlerde daha ziyade doğadaki kendisi için hayati öneme haiz mekanlarla olmuştur. Bilindiği üzere geleneksel toplulukların ilişki kurduğu ve çoğu zaman bu ilişkiyi kutsallık boyutuna taşıdığı bir dağı ve bir nehri olmuştur. Dağ genellikle onun yazlık yaşam alanını, nehir kenarı ise kışlak yaşam alanını temsil etmiştir. Dağların yüksekliği ve azameti ile tanrının azameti arasında bağ kurularak bazı dağlar Tanrı Dağı şeklinde isimlendirilmiş, Yunanlılar için Olimpos, Brahmanlar için Himalayalar örneğinde olduğu gibi bazı inanışlar-

da tanrının/tanrıların dağlarda yaşadığına inanılmıştır.[1] Bu inanış ve kabulde yükseklikle yücelik arasında bir bağ kurularak, yüksek olan dağlara kutsiyet atfedilmiştir. Kutsal kitaplarda Tur, Cudi, Zeytinlik gibi dağ isimlerin geçmesi ve bunlara kutsiyet atfedilmesi, Uhud Dağı'nın Hz. Peygamberi sevmesi ve onun tarafından sevilmesi, Mescid-i Aksa'nın ve etrafının mübarek/kutsal kabul edilmesi gibi sayısız örnekle ortaya konulduğu üzere, mekanların da bir kutsiyeti bulunmaktadır. Bütün dinlerde kutsal mekân olarak kabul edilen bir dağın bulunması ve onlara yüklenen bu kutsiyet nedeniyle, yüksek dağ ve tepelerde mabetler, dergahlar, türbeler gibi kutsalla irtibatı olan dini yapılar inşa edilmiştir. Özellikle bu mekanlar inziva alanı olarak kabul edilmiştir. Ankara'da bulunan Hacı Bayram-ı Veli Camii ve hemen önünde bulunan türbesinin de bir tepe üzerine inşa edilmiş olması bu yönüyle dikkat çekicidir.

İnsanın mekanla kurduğu ilişki ve ona atfettiği kutsallık, zaman zaman aşırıya giderek itikadi anlamda tehlikeli boyutlara ulaştığı gibi bu ilişkinin boyutunu ve hikmetini kavrayamayanların abartılı yaklaşımları da görülmüştür.[2] Bununla birlikte uzun süre komünizm etkisi altında kalan Türk cumhuriyetlerinde din adamlarının ve şeyhlerin mezarları bile dini duygunun sönmemesinin ve cılız da olsa devam etmesinin neredeyse tek aracı olarak bir fonksiyon icra etmesi, mekân tasavvurunun nasıl olması gerektiğine dair soruları ve arayışları artırmak gerektiğini zorunlu hale getirmektedir. Zira bu süreçlerde dini duygunun ve aidiyetin türbe ziyaretleri vasıtasıyla korunduğu, gizli şekilde varlığını sürdüren dini hayatın ise mekânsız ve dilden dile, gönülden gönüle

1 Harman, Ömer Faruk, "Dağ, *DİA, İstanbul 1993, c. 8, 400.*

2 Örneğin 1980'li yıllarda Hacı Bayram-ı Veli Camii'nde kıldığım bir ikindi namazı sonrası uğradığım esnaf bir arkadaşımın dükkanında itikadi boyuta taşınmış sert bir tartışma yapılmaktaydı. Misafirlerden biri hararetli bir şekilde Hacı Bayram Veli türbesinin Caminin kıble yönünde olması itibariyle camide namaz kılmanın caiz olmadığını ve hatta bilerek kılmanın şirk olduğunu iddia ediyor, esnaf arkadaş da çaresiz çırpınışlarla böyle olmadığını anlatmaya çalışıyordu. İran devrimi sonrası yaşanan süreçte ortaya çıkan bu şekildeki dini yorumlama biçimi, o tarihte Müslümanların mekân tasavvurunun ne olması gerektiğine dair onlarca soru sorulması ve bu konuda kafa yorulması gerektiğini düşündürmüştü.

aktarılan tarikatlar sayesinde varlığını sürdürdüğü görülmüştür. Özellikle türbe ziyaretleri yasaklanan namaz ve oruç gibi temel ibadetlerle elde edilmesi gereken dini duygu ve tecrübenin pratik boyuttaki yerini almış ve dindarlığın en belirgin ifadesi türbe ziyaretleri haline gelmiştir. Böyle bir gerçeklik varken ve bu gerçeklik insanları şirke götürmek gibi teorik inkâr ve kabullerin aksine dini düşünce ve duygunun sürekliliğinin sağlanmasında bir zincir ve bağ fonksiyonu icra ederken, bir Müslümanın türbeler gibi mekanlarla ilişkisinin boyutları ve sınırlarının ne olması gerektiği üzerine ciddi sorgulamalar yapılmalıdır. Zira bu durum tebliğimizin konusu olan ve Ankara için bütün bu anlamda kutsala temasın en önemli dini mekânı Hacı Bayram-ı Veli Camii ve türbesi için de geçerlidir.

Şehir, Kutsal Mekân ve İnsan

Şehirler medeniyetlerin sütunlarıdır. Her medeniyet, kendi şehirleri üzerinde yükselir. Şehirler ise o medeniyetin kodlarını taşıyan eserlerin ve insanlarının omuzlarında yükselir. İslam medeniyeti söz konusu olduğunda Buhara, Bağdat, Bursa, Bosna, Semerkant, Sivas, Mekke, Medine, Şam, Kahire, İstanbul, Üsküp ve Kurtuba gibi sayısız şehir bu medeniyetin taşıyıcı sütunları ve sergi salonlardır.

Bir İslam şehrinin en somut şekilde okunması, o şehirdeki camiler, minareler, medreseler, tekkeler, çeşmeler, türbeler ve hatta evler ve bunların mimari özellikleri üzerinde gerçekleşmektedir. Bütün bu yapıların en merkezinde her zaman camiler yer almıştır. Camilerin çevresinde ise ilmihal tertibine göre kurulmuş olan çeşmeler, hamamlar, bedestenler, tekkeler inşa edilmiştir.

Şehrin bu dini ve kültürel mekânları esasında şehirde insanın kutsalla temas noktalarını oluşturmaktadır. Özellikle modern ve post modern öncesi geleneksel bütün şehirler içinde barındırdığı somut ve soyut unsurlarıyla, ait oldukları medeniyet kodlarına sahip kendi insanını inşa edecek ve kolektif bellek oluşturacak bir kimliğe sahiptir. Günümüz şehirlerinin seküler ve kapital kodlu tüketime mahkûm kıldığı sokakları arasında kalan dini ve kültü-

rel eserler, tarihe ve dini alana açılan bir pencere fonksiyonu icra etmektedir. Önünden geçen insanı duraklatan, empoze edilen tüketim endeksli güncel gündemden kısa süreliğine de olsa kurtaran veya an azından duraklatan bu mekânlar akan tarih ve dini kültürün somut taşıyıcısı olmaktadır. Bunun en somut örneği Ankara'da bulunan Hacı Bayram-ı Veli Camii ve türbesidir.

Birey açısından bakıldığında, her bir insanın anlam arayışı ve önem hiyerarşisi şehirde kendisini kuşatan zaman ve mekânla kurduğu öznel ilişki üzerinden gözlemlenebilmektedir. Daha soyut bir boyuta sahip olan kutsal ile somut olan mekânın öncelik sıralaması insan perspektifine göre değişkenlik arz etmektedir. Bu perspektif farkına göre mekânı kutsalın somutlaşmış tezahürü ve ifadesi olarak görmek mümkün olduğu gibi, mekânı önceleyerek onu kutsalın kapısı, köprüsü, anımsatıcısı ve sembolü olarak görmek de mümkündür. Bu ve benzer farklı yaklaşımlar esasında insanın anlam arayışında kutsalla temas noktalarına yönelimlerinin bir ifadesidir. İnsanın mekânlar üzerinden kutsala karşı bu yönelimleri yahut bizzat mekânlara kutsiyet atfetmesinin nedeni aslında kendi iç dünyasındaki açıkları kapatmak ve boşlukları doldurmak şeklinde tanımlayabileceğimiz hayat-anlam ilişkisi temelinde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda kutsal kabul edilen mekânlar bilinçli yahut bilinçdışı boyutta kutsalla temas kurmak isteyen insan için bir kapı ve eşik haline dönüşmektedir. Çünkü insan öncelikle ve başlangıçta somut olana yönelir. Gözünün gördüğüne inanır ve onu daha kolay kabul eder. Eşiğin ifade ettiği en önemli anlam, bir değişim ve dönüşüm alanını kuşatan geçiş olgusudur.[3]

Çünkü eşik, mekânsal hiyerarşisinin ilk basamağıdır. Kapı ve kapının ait olduğu mekanla irtibat şekline göre ayak basılan bir konumda bulunması ve bu konumda sabit kalması yönüyle eşik, kapıya sadakatin de sembolüdür.

3 Konu hakkında bkz. Bilge Hürmüzlü "Ölümün Sembolleri: "Kapı" İmgesi ve "Eşik" Metaforu" *Arkeoloji ve Gösterge Bilim*, Ege Yayınları 2019, s. 121-133; Ahmet Gökçen, "Eşik: Olgular ve İmgeler Bağlamında Bir Mekân Analizi", *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi,* 2019, Yıl 3, Sayı 2, s. 129-137; İnam, A., Eşik, *Ege Mimarlık*, 3(100) 2018.s. 40-43; Tanyu, H. "Eşik" maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1992, Cilt: 6, s. 501-506.

Metafizik bir boyutu bulunan din de birçok insan için gözünün gördüğü kutsal mekân ve kutsal insan üzerinde açılan kapılarla anlamlı ve anlaşılabilir hale gelmektedir. Zira insan gözünün gördüğünü sevmeden gözünün görmediğini sevmeyi çoğu zaman bilememektedir. Bu bağlamda imanı sevginin bir boyutu ve şiddetli hali olarak kabul edersek[4] insanların önemli bir kısmı imanın halinden ziyade bilgisine sahip olduğunu ifade etmek gerekmektedir. İbadetlerini yerine getirip müslim sıfatını taşırken kalbinin tatmin ve duygu boyutunda kalan eksikleri nedeniyle mü'min sıfatında eksikleri bulunabilmektedir. Dini alana girişin anahtarı olan kelime-i şehadetin de en azından kavramsal boyutta bir görmeyi/şahitliği ifade ettiğini dikkate alınacak olursa, insanın sevgisinin ve imanın somut bir insan veya mekân üzerinden manevi/kutsal alana daha kolay dahil olabildiği görülmektedir.

İslam tarihi boyunca mekânın kutsallığı veya kutsal mekân kavramı çerçevesinde özellikle türbeler hakkında farklı tartışmalar yapılmış olmakla birlikte bir vakıa olarak kutsallığını koruyan ve yaşayan mekânlar olarak varlığını sürdürmektedir. Mekâna bağlı olarak yaşayan insan açısından kutsiyet atfettiği mekânın tüketimi, değersizleştirilmesi ve tahribatı o mekânla taşınan ortak hafızanın yok olması anlamına da gelmektedir.

Mekân ve kutsallık konusu, hukuki kavramlarla tartışılıp caiz olup olmadığına dair görüş serdetmeden ve hatta konuyu itikadi bir boyuta taşıyıp şirk kavramı çerçevesinde ele almadan önce psikolojik ve insanı boyutunu dikkate almak gerekir. Bilindiği üzere din insana ölümlü olduğunu söyler ve söylemekle kalmaz öğretir. Bu söylem ve öğreti İslam kültüründe mimari psikolojinin dili haline dönüşmüştür. Özellikle selatin camileri başta olmak üzere insanların sık uğradıkları merkezi camilerin avlularına ve çevrelerine halkın değer verdiği önemsediği padişahlar, büyük devlet

4 Bakara Suresi'nin 176 ayetinde mü'minlerin Allah sevgisinin her şeyden daha fazla olduğu beyan edilmiştir. Ayet şu şekildedir: İnsanlar arasında Allah'ı bırakıp da O'na ortak koşanlar vardır. Onları, Allah'ı severcesine severler. Mü'minlerin Allah'a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir. Zulmedenler azaba uğrayacakları zaman bütün kuvvetin Allah'ın olduğunu ve Allah'ın azabının pek şiddetli olduğunu bir bilselerdi!

adamları, ilim adamları ve tarikat şeyhlerinin mezarları ve türbeleri yerleştirilerek gelip geçen insana ölümlü olduğu ve dünyanın faniliği öğretilmeye çalışılmıştır. Türk İslam kültüründe mimari psikolojinin önemli bir ögesi olan cami etrafındaki bu türbeler çoğu zaman camilerle birlikte insanın kutsal alana geçişinde önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Aynı zamanda türbeler, kaçınılmaz son olan ölümü görsel ve sessiz anlatıyla hatırlatarak birer edep mektebi ve mürebbisi haline gelmiştir.

Camiler farz olan ibadetin mekânı olarak doğal bir kutsiyet taşırken, türbeler daha sivil bir yaklaşımla herkesin kendi perspektifine göre kutsiyet yüklemiş olduğu mekânlardır. İnsanlar ibadetlerini yerine getirsin veya getirmesin bu türbelere yükledikleri anlam ve kutsiyet üzerinden önünde durdukları kapı veya eşik vasıtasıyla, fizik mekân ve alandan metafizik bir mekân ve alana geçmenin kolaylığına ve imkânına inanmaktadırlar. Hatta camilerde kişi bireysel tecrübesi ile bu imkânı bulurken, türbelerde örnek ve önder dini hayatı artık efsane boyutuna ulaşmış medfun bulunan kişinin Allah katındaki hüsnü kabulüne dair kanaati üzerinden kendisine yol aramaktadır. Bu durum çoğunlukla iç dünyasında açmazlar ve çatışmalar bulunan insanın kendisinden umudu kesmesi nedeniyle aradığı bir umut kapısına varma arzusudur. Ziyaretçi için asıl niyet vardığı kişi değil, onunla ulaşabileceğine dair içinde umut taşıdığı Allah'tır. Bu nedenle İstanbul'da Eyüp Sultan türbesi ve diğer birçok türbede olduğu gibi Hacı Bayram-ı Veli'nin türbesinin önünde durup dua edenlerin ziyaretlerinin öncelikle inançların ve umutların göstergesi olduğunu bilmek gerekir.

Bütün kutsal mekânlar gibi türbeler birer değer ve kültür taşıyıcısı ve aktarıcısıdır. Şehrin değişik noktalarına serpilmiş olan bu değer aktarıcı mekânlar, bütünüyle seküler ve profan mekânlar ile ilahi ve kutsal olan arasında bir geçişin eşik fonksiyonunu icra etmektedir. İnsanın kutsallık atfettiği mekânlar onu metafizik bir anlam dünyasına sevk ederken, kutsallıktan uzak/profan mekânlar ise insanı dünyevî olana yönlendirmektedir. Çünkü insanın mekânla kurduğu ilişki coğrafî ve geometrik olmaktan ziyade metafiziktir ve kendi iç dünyasındaki açlık ve açık çerçevesindeki yönelimler ile mekâna yüklenen kutsallığın buluşma zemininde-

dir. Mekâna yüklene kutsallık sayesinde kazanmış olduğu yaşayan mekânın ziyareti, ziyaretçinin iç dünyasında diriltici bir etkiye sahiptir.

Kutsal mekânların örtük ve aleni işlevinden biri de kollektif bir hafıza ve ortak kimlik üretmesidir. Aynı zamanda kutsal mekânlar aidiyetin ifade edildiği bir kimlik kartı gibidir. Ziyaretçiler ait oldukları veya olmak istedikleri inanç ve değerlerin sembolü olarak gördükleri kutsal mekanları ziyaret ederken bu kimliklerini ibraz eder ve kendini güvenli bir alanda hisseder. İnsanın mekânla kurduğu kutsal boyutlu bu ilişki, tikel üzerinden kutsalın derinleşerek eşyanın ve bütünüyle âlemin Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi ve onu işaret eden tümel bir genişlemeye kadar ulaşabilmektedir. Özellikle sufi perspektifinde kutsalla mekânın/eşyanın ilişkisi ileri düzey diyebileceğimiz hakikat boyutunda vahdet-kesret kavramları ile açıklanmaya çalışılmıştır. Buna göre alemde var olan görüntülerin farklılığı zahiren kesret gibi algılansa da hakikatte Allah'ın isim ve sıfatlarının kesintisiz tecellileri olmak itibariyle vahdetin yansımaları/gölgeleridir. Bu itibarla bütün eşya kesintisiz bir kutsallık taşımaktadır.

Bu bağlamda Hacı Bayram-ı Veli türbesi yalnız coğrafi yahut fizik bir yapı olmanın ötesinde zamanın geriye doğru sarıldığı ve Hacı Bayram-ı Veli'nin hayatı, öğretisi, talebeleri, tasavvuf kültürü ve Bayramiyye tarikatı gibi her çok geniş bir birikimin görünür olduğu bir semboldür. Tasavvuf kültürünü hatırlatan irfânî ve İslâmi bir şiardır. İşte bu şiar oluşu nedeniyledir ki Osmanlı Devleti'nden sonra paradigması büyük oranda farklı olan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan günümüze kadar kolektif bir şuur ve bellek taşıyıcısı rolünü kesintisiz devam etmiştir. İşte bu açıdan bakıldığında Hacı Bayram-ı Veli türbesi zamansal boyutuyla geçmişi, bugünü ve geleceği kolektif hafıza oluşturarak birleştirmektedir.

Hacı Bayram-ı Veli Türbesi Ankara için özellikle Cumhuriyet sonrasında şehrin başkent olmasıyla birlikte kentin tarihsel inşası ve ifadesi açısından merkezi bir mekân haline gelmiştir. Şehrin ve Hatta Türkiye Büyük Millet Meclisi üzerinden Türkiye Cumhu-

riyeti'nin İslamî kimliği ve aidiyeti meclis açılış törenlerinin bir parçası olarak bu camide namaz kılınması ve ardından dua edilmesiyle Hacı Bayram-ı Veli Camii ve türbesi üzerinden kurulmuştur. Daha sonra da başta Ankaralılar olmak üzere Ankara'ya uğrayan ve dini hassasiyeti olan herkes için de sahip olduğu tarihi değerler nedeniyle merkezi bir mekân ve buluşma yeri haline gelmiştir.

Hacı Bayram-ı Veli Türbesi'nin Kutsalla Temas Fonksiyonu

Hacı Bayram-ı Veli'nin kaleme aldığı ve İlâhi Taksim olarak bilinen şiirinde şehir anlamına gelen şâr kelimesini kalp anlamında kullanmıştır. Sufiler kalbi "Medine-i cem'ül-cem" olarak tanımlarken onun farklılıkları bir arada bulunduran şehirle benzerlik yönüne dikkat çekmişlerdir. Şehirlerde nasıl ki farklı inanç ve kültürden birbirine benzemez insanlar bulunursa kalpte de çok farklı duygu ve hisler bulunabilmektedir. Bu yönüyle şehirlerin imarı gibi kalplerin de mamur edilmesi bir zarurettir. Şehirler medeniyetlerin kalbi ve yaşayan yüzü, kalp de insanın merkezi ve hayatiyetinin sebebidir. Şehirler ait olduğu medeniyetin göstergesi olduğu gibi kalp de insanın bağlı olduğu hakikati işaret etmektedir. Hacı Bayram-ı Velî'nin "*Çalabım bir şâr yaratmış iki cihan âresinde /Bakıcak didâr görünür ol şehrin kenâresinde"* beytinde kalp dünya ahiret, madde ile mana, fizik ile metafizik, kutsal dış ile kutsal arasında bir geçiş kapısı ve eşik olduğu gibi her iki alana da temas noktasının sıfır noktasında yer aldığına işaret edilmiştir. Bir yönüyle Allah'ın görülmesinin kalp ile olabileceği gibi ondan uzaklaşmanın da kalp ile olduğu ifade edilmiştir.

Hacı Bayram-ı Veli insan kalbini kutsala temas noktası ve kapısı olarak tanımlarken aslında insanın bizzat kendisi de kutsalla kutsal dışının kesişim noktasıdır. Bu bağlamda onun kabri de kutsal mekân olarak Anadolu insanın kutsala temas noktalarından biri haline gelmiştir. Bu hususta tarihi bir vakıa olarak Hacı Bayram Veli Camii ve Türbesi ilgili en önemli olay Cumhuriyetin kuruluş sürecinde yaşanmıştır.

a. Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışı ve Hacı Bayram-ı Veli

Türkiye Cumhuriyetin kuruluş sürecinde önemli bir eşik olan Millet Meclisi'nin Ankara'da açılma töreninde Hacı Bayram Veli'nin şahsının, camisinin, türbesinin ve sancağının önemli bir yeri bulunmaktadır. 21 Nisan 1336 (1920) tarihli ve "Hey'et-i Temsiliye Namına M. Kemal" imzasını taşıyan ve etrafa gönderdiği tamimde şöyle denilmektedir:

"*Vatanın istiklâli, Makam-ı Refî-i Hilâfet ve Saltanatın kurtarılması gibi en mühim ve hayati vazifeleri ifa edecek olan Büyük Millet Meclisi'nin açılış gününü Cuma'ya tesadüf ettirmekle, mezkûr günün mebrûkiyetinden istifade edilecek ve açılıştan önce, bütün mebusların iştirakiyle Hacı Bayram-ı Velî Camii Şerifinde Cuma namazı eda olunarak Envâr-ı Kur'an ve Salâttan istifade olunacaktır. Namazdan sonra Lihye-i Saadet ve Sancak-ı Şerifi hâmilen Daire-i Mahsûsaya kadar Kolordu Kumandanlığı'nca askeri kıtalarla özel tertibat alınacaktır.*"

Bu talep üzerine gerçekleşen Millet Meclisinin açılışı şu şekilde gerçekleşmiştir:

"Açılış töreni, Mustafa Kemal'in yukarıdaki genelgesinde belirttiği esaslara göre icra edilmiştir. Cuma namazından sonra Kur'an-ı Kerim okunmuştur. Kalabalık Meclis'e doğru bir insan seli halinde tekbirler getirerek gitmeye başlamıştır. En önde Hacı Bayram Veli'nin üzerinde ayetler yazılı sancağı ve Sinop Mebusu Hoca Abdullah Efendi'nin başı üzerinde taşıdığı yeşil örtülü bir rahlede Kur'an-ı Kerim ve Sakal-ı Şerif taşınıyordu. Bir manga askerde bu rahlenin iki tarafında ağır ağır ilerliyordu. Ulema, şeyhler, milletvekilleri, şehrin ileri gelen yöneticileri, yüksek rütbeli askerler ve halk onları seyrediyordu. Meclis'in önüne gelindiğinde kurbanlar kesilmişti. Bursa Mebusu Fehmi Hoca yüksek sesle Hatim Duası okuduktan sonra, Mustafa Kemal Paşa tarafından Meclisin kapısındaki kurdele kesilerek içeriye girilmiş ve bütün mebuslar içerideki sıralara oturmuşlardır. Bu sırada hoca mebuslar Meclis'te hep bir ağızdan dua ediyorlar ve Buhari-i Şerif okuyorlardı. Bayraklarla süslenen kürsüye Hacı Bayram Veli'nin sancağı dikilmiştir. Kur'an ile Sakal-ı Şerif de kürsüye konulmuştur. Meclis'te herkes yerini almıştır. Küçük toplantı salonunun iki yanındaki dar dinleyici locaları ve bunlara çıkan merdivenler hiç yer kalmamacasına

doldurulmuştur. Başkanlık kürsüsünün hemen önünde, daha alçak bir sırada tutanak kâtipleri ve tutanak grubu şefi, yüzleri milletvekillerine dönük olarak yerlerini almışlardır."[5]

Bu tarihi olayda ifade edildiği üzere meclisin açılışında namaz kılındıktan sonra türbe ziyareti yapılmış ve türbeden alınan Hacı Bayram-ı Veli'nin sancağı, baş üstünde tutulan Kur'an-ı Kerim ve Sakal-ı Şerif'ten oluşan üç kutsal emanet Milli Meclisin kuruluşunda üç temel referans kaynağı olarak binlerce kalabalığın önünde yer almıştır. Kitap, Sakal-ı Şerif Hacı Bayram_ı Veli'nin türbesini ziyaret ve onun manevî desteğini sembolize eden sancağının törenin en belirgin üç sembolü haline getirilmesi, o tarihte insanların inanç dünyasını yansıtması ve yeni kurulacak devlette temel referansların ne olması gerektiği hususundaki kabullerinin bir göstergesi olması açısından önemlidir. Özellikle Hacı Bayram-ı Veli'nin türbesinden alınan sancağa yüklenen kutsallık nedeniyle yeni meclisin kürsüsüne dikilmesi ve konuşmaların bu sancağın altında yapılması, yeni kurulan birinci meclisin ruhunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu olay siyasi saiklerle yapılmış olsa bile sosyal psikolojinin kutsal kabullerini yansıtması yönüyle tarihe bir not düşmek olarak görülebilir. Çünkü öteden beri özellikle Anadolu insanının kutsal kişilikler ve mekanlarla kurduğu ilişkinin en somut ve basit hali olan türbe ziyaretler, benlik ve kimlik inşasında önemli bir fonksiyona sahiptir. Türbenin ziyareti ve Hacı Bayram-ı Velî'nin sancağının meclisin öncü ve belirleyici manevî figürü haline getirilmesi, aynı zamanda o dönemde sosyal psikolojiyi etkilemek ve yönlendirmek için de bir moral güç ve motivasyon kaynağı olarak kullanılmıştır.

Esasında Hacı Bayram-ı Veli Camii ve türbesi inşasından itibaren şehrin yüksek tepesindeki konumu ve tarihi fonksiyonu ile bir ziyaret yeri iken, Cumhuriyetin kuruluşundaki resmi etkisi sonrası

5 Erdem, Ufuk, Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılma Süreci ve Meclisin Açılış Günü (23 Nisan 1920*), Sosyal Bilimler Dergisi*, Elâzığ 2021, sy. 31/2, s. 1065; Ayrıca Bkz. 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.

başkent Ankaralıların için yıllar içerisinde etkisi daha da güçlenerek şehrin tüketime mahkûm kıldığı hayat tarzı arasında kendine gelmenin aracısı haline dönüşmüştür. Bu yönüyle Hacı Bayram Veli Camii ve Türbesi özellikle eski Ankara'nın manevî merkezi ve kalbi haline gelmiştir.

Hacı Bayram Veli Camii ve Türbesinin manevî bir merkez olarak bir diğer özelliği Ankara'ya ziyarete gelenler için uğranılmadan dönülmemesi gereken bir mekân haline gelmiş olmasıdır. Bu ziyaret caminin ve türbenin mimari özellikler nedeniyle değil, öncelikle Hacı Bayram-ı Veli'nin şahsının toplum hafızasında edindiği yer ve onun bir şeyh ve manevî önder olarak Akşemseddin'in yetişmesine, Akşemseddin'in ise Fatih Sultan Mehmet ve İstanbul'un fethine etkisi dair anlatı ve kanaatler nedeniyledir.

Hacı Bayram-ı Veli Camii ve türbesinin toplumda dini açıdan üstlendiği rollerden biri de dini bir ritüel olan düğün ve nişan törenlerinin öncesinde veya sonrasında türbenin ziyaret edilmesi ve bu mekânda dua edilmesidir. İnsanlar kendi hayatları nasıl olursa olsun saygı duydukları ve sevdikleri tarihi şahsiyetlerin türbelerini ziyaret etmeyi bir kültür haline getirmişler ve onların maneviyatlardan istifade edeceklerine en azından onların kabri başında yaptıkları duaların Allah tarafından daha kolay kabul edileceğine inanmışlardır. Bu bağlamda Hacı Bayram Camii ve türbesi düğün ve nişanların vazgeçilmez uğrak yerlerinin başında yer almıştır.

Sonuç

Ankara'nın Müslümanlar açısından dini kimliğini sembolize eden en somut yapı Hacı Bayram Camii ve türbesidir. Özellikle Ankara'nın başkent oluşundan önceki dönem dikkate alındığında Ankara Hacı Bayram-ı Veli ile özdeştir ve Hacı Bayram Veli'nin şehri gibidir. Cumhuriyetin kuruluş sürecinde ise meclisin resmi ilk adımının ve töreninin Hacı Bayram-ı Veli Camii'nde Cuma namazı kılınmasıyla atılması ve türbeden alınan sancağın meclis binasına doğru yürüyüş esnasında binlerce kalabalığın önünde yeni meclisin sanki resmi sancağı gibi en önde tutulması yeni devletin o dönemde kendini dayandırmak istediği dayanak açısından

dikkat çekicidir. Çünkü Hacı Bayram-ı Veli yalnız bir din adamı değil bir tarikat kurucusudur. Onun sancağı ile yürünmesi din ve kutsalla kurulan bağ ve temasın Osmanlı geleneğinin sürdürülmesi anlamına gelmektedir.

İlk Meclisin açılış töreninde görüldüğü ve sonrasında sivil bir tercih olarak halkın kendi aidiyetini ve dini bağını ifade etmek gayesi ile sürdürdüğü Hacı Bayram-ı Veli camii ve türbesini ziyaret etme kültürü günümüze kadar kesintisiz şekilde devam etmiştir. Çünkü bütün dini mekanlar gibi türbeler de bütün din ve inançlarda kutsal alana dahil olma ve temas etmenin mekân hiyerarşisinde ilk basamağını oluşturmaktadır. Türbeler bu yönüyle ait olduğu medeniyetin bir kültür ve değer aktarıcısı olmuştur. Aynı zamanda dini duygunun ve yönelişin tezahür ettiği mekanlardır. Aynı duygu ve inanışta olan insanların camilerde olduğu gibi buluştuğu, birleştiği türbeler, böylece ortak hafızanın korunduğu somut mekanlar haline gelmiştir. Bu bağlamda Hacı Bayram-ı Veli Türbesi Ankara'nın kutsalla temas noktasında şehrin kalbi fonksiyonu icra etmektedir.

Kaynakça

Erdem, Ufuk, "Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılma Süreci ve Meclisin Açılış Günü (23 Nisan 1920)", *Sosyal Bilimler Dergisi*, Elâzığ 2021, sy. 31/2, s. 1065

Erdoğan, Abdülkerim & Bayramoğlui Fuat, "Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Hacı Bayram-ı Veli ve Dönemi", *Hacı Bayram-ı Veli Düşüncesinin Günümüze Kadar Süren Etkileri*, Elif Matbaacılık, Ankara 1986.

Gökçen, Ahmet, "Eşik: Olgular ve İmgeler Bağlamında Bir Mekân Analizi", *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi,* 2019, Yıl 3, Sayı 2, s. 129-137.

Harman, Ömer Faruk, "Dağ, *DİA, İstanbul 1993*

Hürmüzlü, Bilge "Ölümün Sembolleri: "Kapı" İmgesi ve "Eşik" Metaforu" *Arkeoloji ve Gösterge Bilim*, Ege Yayınları 2019.

İnam, A., Eşik, *Ege Mimarlık*, 3(100) 2018.s. 40-43.

OSMANLI ŞEHİRLERİNİN ÖZÜ TEKKELER

DOÇ. DR. AHMET ÖZKAN
Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
orcid.org/0000-0001-8450-9207
aozkan@bayburt.edu.tr

Giriş

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında Anadolu'da büyük bir manevî potansiyelin var olduğu malumdur. Bölünmeler, isyanlar, haçlı seferleri, Moğol zulmü gibi sebepler bu potansiyeli yok edememiştir. O yıllarda tasavvufla hayat, dervişle gazi, esnaf ile ahibbâ birlikte hareket etmiş, Şeyh Edebâlî'nin işaretiyle Osman Gazi'nin önderliğinde devletin temelini atmışlardır.[1]

Devleti şekillendiren gruplara bakıldığında tasavvufun varlığını görmek mümkündür. Ahiler I. Murat zamanında kurulan askeri teşkilat için adeta örneklik teşkil etmiştir. Bu askeri birlik ahileri yalnızca ruhuyla değil kıyafetiyle de taklit etmişlerdir. Daha sonra kurulan Yeniçeri ocağı Bektaşî ocak-

1 Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekke ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 125.

ları olarak anılmıştır. Orhan Bey zamanında kurulan ilk medreseye tayin edilen Davud-ı Kayserî (ö. 1350) Ekberiyye Tarikatı'nın temsilcisidir. Osmanlı kültür hayatına yön veren bu medrese de zâhir-bâtın dengesini gözeten bir anlayış sergilenmiştir. Devletin ilk Şeyhü'l-İslam'ı Molla Fenarî'nin de Ekberiyye Mektebi'nin önemli bir temsilcisi olduğu bilinmektedir. Yöneticiler başlangıçtan itibaren sufiler ile iyi ilişkiler kurmuş bu siyasetin bir sonucu olarak kuruluş aşamasından son devirlere kadar Osmanlı coğrafyasının hemen hemen her bölgesinde tekkeler açılmış ve birçok hizmeti ifa etmişlerdir.

Tekkeler, tasavvuf düşüncesinin, işlendiği, sistemleştirildiği ve halka sunulduğu yerlerdir. Meclis-i meşayih talimnamesinde tekke şöyle tarif edilmektedir: "Bir şeyhin zâhiren ve bâtınen idaresi altında olup derûnunda dervişân ve muhibbânın ikamet ve mülazemetleriyle seyr u sülûkun ve tezhib-i ahlak ve iktisab-ı feyz ve kemâlat eyledikleri müessesât-ı hayriyedir".[2]

Şehirlerde kurulan tekkelere geçmeden önce Osmanlı'nın kuruluş devrindeki iskân faaliyetlerine göz atmak gerekir. Çünkü sonrasında kent merkezi haline gelmiş birçok yerleşim yerinin temeli bu devirde atılmıştır. Tasavvuf ehlinin yani dervişlerin Anadolu'ya yerleşmesi de bu iskân faaliyetlerinin önemli bir kısmıdır. Özellikle fethedilen bölgelerde veya fetihten önce açılan tekkeler sayesinde İslamlaştırma ve Türkleştirme faaliyetleri yürütülmüştür. Örneğin İstanbul'da Galata ve Pera bölgelerinde açılan tekkeler fetih öncesi yerleşik halkın fethe hazırlanması amacıyla faaliyet göstermiştir. Anadolu'ya ilk gelen zümrenin "Alperenler" adıyla anılan tekke mensubu dervişler olduğu bilinmektedir. Osmanlının ulaştığı diğer coğrafyalarda da aynı işleyiş devam etmiştir. Örneğin Balkanlarda fetihten önce açılan tekkeler, buraya ulaşan dervişlerin göstergesidir. [3]

2 Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekke ve Zaviyeler*, 41-42.

3 Mehmet Ulukan, "İslam Kentleri ve Kentleşme Olgusunun Gelişiminde Bir Odak Noktası Olarak Tekkeler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2013), 63.

Bazen de manevi bir işaretle şehir kuran sufilere rastlanır. Seydişehir kentinin kurucusu Seyyid Harun Veli bunlardandır. Seyyid Harun Veli, Akdeniz ve Ege Bölgelerinin İslamlaşmasında önemli rol oynayan bir mutasavvıftır. XIV. Yüzyılın başlarında Seydişehir kentini kurduğu *Makalât-ı Seyyid Hârûn Velî ve Didiği Sultan Menâkıbnâmesi*'nde anlatılmaktadır. O dönemde Eşrefoğulları Beyliği'nin sınırları içinde kalan bu yeni yerleşim yerinin kurulmasını engellemek için gelen Eşrefoğlu Mübararizüddin Bey'in Seyyid Harun'un büyük bir velî olduğunu anlayarak bundan vazgeçer ve ona intisap ederek müridi olur. Bu yeni kentin kurulduğu bölgeyi, Beyşehir'de kendisine ait olan köşkü ve has bahçeyi de Seyyid Harun'un burada kurduğu tekkeye vakfeder.[4]

Seyyid Harun'un Seydişehir'de ilk inşa ettiği yapılar arasında cami, medrese ve tekke mevcuttur. Bu yapılar ise şehrin cazibe merkezleri olarak isimlendirilebilir. O'nun şehri inşa etmek için önce malzeme temin etmesi ve belli bir sıra ile inşayı gerçekleştirmesi iyi bir şehir plancısı olduğunun işareti olarak kabul edilmektedir.[5]

Anadolu ve Rumeli'deki tekkelerin başka bir özelliği de genellikle terk edilmiş köylerde, derbent yerlerde, iskân politikası çerçevesinde devletin gerekli gördüğü mahallerde kurulmuş olmalarıdır. Böylesi özellikli yerlere terk, tahsis ve vakıf yoluyla belirlenen arazilerden çoğu zaman öşür ve avârız alınmamış, bahsi geçen tekkelerde meskûn olan dervişlerin elde ettikleri ile bulundukları yerleri şenlendirmeleri, iskân alanları oluşturmaları, cami yapmaları, köprü ve değirmen kurmaları, derbent beklemeleri, "âyende ve râvendeye" hizmet etmeleri istenmiştir.[6] Giriş mahiyetindeki bu bilgilerden sonra şehir ve şehirleşme ile ilgili bilgi vermek ve Osmanlı Şehir yapısına değinmek gerekir.

---

4 Ayşe Değerli, *Osmanlı Döneminde Seydişehir Kentinin Fizikî Ve Sosyoekonomik Yapısı* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2013), 29.

5 Mehmet Emin Şen, "Bir Şehir Kurucusu Olarak Seyyid Harun Veli", *Sdü Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 55 (2022), 210.

6 Kadir Özköse, "Kültür Tarihimizde Tekkelerin İşlevselliği", *Somuncubaba İlim Kültür ve Edebiyat Dergisi* 257 (ts.).

1. Şehir, Şehirleşme ve Osmanlı Şehri

İnsan hayatını düzenlemek üzere oluşturulan en büyük maddi yapı olan şehir, insan hayatını çepeçevre sarar. Şehri şekillendiren tercihler ise insanların ve toplumların inançlarından kaynağını alır. Mekânın özelliğinden hareketle şehrin, insan ilişkilerinin en yoğun yaşandığı mekân olduğu söylenebilir.[7] Şehrin barındırdığı fonksiyonların her biri onu biçimlendiren ana unsurlardır. Bu faaliyetleri yürütürken kendi kültürel kimliğinin cisimleştiği alanlardır.

Osmanlı şehri, insanlık tarihinde benzeri çok az görülebilmiş müstesna bir kültür ürünüdür.

Osmanlı şehirlerinde topografyaya uygun bir şekilde yapılar ve yollar meydana getirilmiştir. Bir birine bitişik binalar yerine birbirinden ayrılmış şahsiyeti olan binalar inşa edilmiştir. Aynı zamanda kentler varlık telakkisinin bir yansımasıdır ve bu özellikleri ile değişime açıktır. Topografyanın biçiminde onun yaratan iradenin tezahürü vardır. Bu iradeye uymak şehirler için çözümü kolaylaştırmaktır. Osmanlı şehirlerinin diğerlerinden önemli bir farkı da merkezin oluşumu ve alt yapı donanımının vakıflar eliyle gerçekleştirilmiş olmasıdır. Vakıflarında halk tarafından oluşturulduğu herkesin malumudur.[8]

Osmanlı kentlerinde batıdaki örneklerinin aksine merkezler daha küçük odaklı ve sokalar organiktir. Batıda ise kentler geniş meydan ve meydana açılan sokaklar şeklinde tasarlanmıştır. Günümüze gelindiğinde ise şehirlerin tarihi merkezler etrafında geliştiğini, çağdaş mimari uygulamaların da bu merkezler etrafında oluşturulduğunu görmek mümkündür.[9]

Osmanlılar özellikle Fatih dönemi ve sonrasında şehirleşmeye önem vermişlerdir. Her ne kadar Osmanlı şehirleri geniş bir coğ-

7 Turgut Cansever, *Osmanlı Şehri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 17.3

8 Cansever, *Osmanlı Şehri*, 96.

9 Ulukan, "İslam Kentleri ve Kentleşme Olgusunun Gelişiminde Bir Odak Noktası Olarak Tekkeler", 61.

rafyaya yayılmışsa da benzer özellikler taşımaktadırlar. [10] Osmanlı kent merkezlerinde sayıları zamanla artan tekke yapıları, İslam düşüncesinin şehre yansıması olarak kentin maneviyat merkezleri olarak görülebilir. Tekkeler Osmanlı şehirlerinin şekillenmesinde çok önemli bir fonksiyon icra etmişlerdir. [11]

2. Tekkelerin Osmanlı Şehir Kimliğine Katkıları

Genellikle Selçuklular devrinde doğup gelişen tarikatların, tekkelerin düşüncelerinin sistemleşmesi, kurumsallaşmaları ve düşüncelerini çeşitli yollarla topluma aktarmaları Osmanlı dönemine rastlar. Osmanlılar tekkeler vasıtasıyla adeta cemiyete tasavvuf rengini vermişlerdir. Topraklar genişledikçe Avrupa'ya balkanlara uzanan tekkeler vasıtasıyla insani ve medeni vasıflar bu topraklara ulaşmıştır. Devlet Rumeli'nde bulunmayan meyveleri bile Asya'dan alıp o topraklara götürmüştür.[12]

Tekkelerin kuruluşunda iki usul karşımıza çıkar. Birincisi şeyhlerin tekkelerini kendi arzu ettikleri yerlere kurmalarıdır. İkincisi ise devletin gösterdiği yere tekkelerin kurulmasıdır. Burada amaç şehirde siyasi, sosyal, dini hayatı kuvvetli hale getirmektir. Merkezden uzak, otoritenin zayıf olduğu yerlere zaptiye kuvveti göndermektense o bölgelerde zaviyeler kurmayı daha uygun bulan devlet, tekkelerin terbiye edici metotlarından istifade ederek sessiz sedasız bir şekilde insanların imarına vesile olmuştur. Niğbolu'nun Totrakan beldesinde kurulan Yahya Bey Tekke'si böyle bir amaçla kurulmuştur. Totrakan halkı asayiş bakımından sıkıntılıdır ve son derece kaba insanlardır. Hatta halk arasında "o kadar da kaba değilim" demek için "Totrakan'dan gelmiyorum" dendiği rivayet edilmektedir. Bu bölge söz konusu tekkenin gayreti ile güvenli bir bölge haline gelmiştir.[13]

---

10 Alpaslan-Abdullah Aliağaoğlu-Uğur, "Osmanlı Şehri", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 38 (2016), 204-207.

11 Ulukan, "İslam Kentleri Ve Kentleşme Olgusunun Gelişiminde Bir Odak Noktası Olarak Tekkeler", 63.

12 Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekke ve Zaviyeler*, 133.

13 Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekke ve Zaviyeler*, 136.

2.1. Akıl Hastalarının Tedavisinde Tekkeler

Aslında Selçuklu döneminde de gördüğümüz akıl ve ruh hastalarının tekkelerde dervişlerin eliyle tedavi edilmesine Osmanlı döneminde de rastlamaktayız Timur devrinde İspanya devletinin elçisi olarak Semerkand'a giden Klaviyo isimli şahıs, Erzurum civarında Deliler Köyü (Deli Baba şimdiki adı) isminde bir köyde geceledi-ğini, burada yaşayan dervişlerin civardahi akıl ve ruh hastalarının tedavisini üstlendiklerini yazmaktadır. Osmanlı döneminde Orhan Gazi devrinde yaşadığı rivayet edilen Karaca Ahmed Sultan isimli veli bu anlamda ön plana çıkmaktadır. Ankara-Isparta hattında adına birçok tekke ve makam ihdas edilmiş ve bu mekânlar akıl hastalarının tedavisi için kullanılmıştır.[14]

1967'de Ankara Üniversitesinden bir heyet Karacaahmed Veli'nin Afyon'da bulunan tekke ve türbesinde incelemelerde bulunduktan sonra şu raporu yazmıştır. "Burada yapılan tedavinin esası bugün yaptığımız elektroşokta olduğu gibi biyolojik bir şok değildir. Bu daha ziyade ruh hastası da olsa inancı bulunan bir insanın gece tecrit halinde nefsiyle karşı karşıya gelmesi, onunla savaşması, daha doğrusu psikanalizmin de ruh savunma mekanizmasını uyarmak suretiyle manevi temizlik yapma esasıdır.[15] Yukarıda verilen örnekler dışında birçok yerde farklı tekkelerde bu tarz tedavilerin uygulandığı bilinen bir gerçektir.

2.2. Şehir Kütüphanelerine Tekke Unsuru

Tekkelerin şehirlere sunduğu hizmetlerin en önemlilerinden biri de kütüphaneleridir. İslam kültürü içinde oluşturulmuş birçok eseri ihtiva eden bu kütüphaneler günümüzde başta Süleymaniye Kütüphanesi olmak üzere birçok yerde hizmet vermeye devam etmektedir. Bu eserler içerisinde tarikat kıyafetlerinden manevî eğitimin aşamalarına kadar tasavvuf kültürünün muhtevasını barındırmaktadır. Bir çok önemli eser mürşitlerin rehberliğinde

14 Ali Haydar Bayat, "Anadolu'da Akıl Hastalıklarının Tedavisi ve Karaca Ahmed Tekkeleri", *I. Mesir Konferansları* (. Mesir Konferansları, Manisa: Manisa Turizm Dernegi, 1982), 8.

15 Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekke ve Zaviyeler*, 138-139.

tekkelerde tedris edilmiştir. Konuyla ilgili belgelerden anlaşıldığına göre, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṣnevî'si, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'i, İbn Atâullah el-İskenderî'nin el-Ḥikem'i, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Ḳūtü'l-ḳulûb'u, Gazzâlî'nin İḥyâ'sı, Abdurrahman-ı Câmî'nin Nefeḥâtü'l-üns'ü başta olmak üzere Arapça ve Farsça birçok eser tekkelerde okunmuş ve şerh edilmiştir. Tasavvuf edebiyatının önemli simaları Yunus Emre, Eşrefoğlu Rûmî, Niyaz-ı Mısrî gibi şairlerin divanları da bu kütüphanelerde sıklıkla rastlayacağımız eserler arasındadır. [16]

2.3. Haberdar Olma, Kültür Aktarımı Açısından tekkeler

Tekkelerin önemli bir fonksiyonları da bulundukları belde halkının haberleşmesi, birlik ve beraberliğine katkı sağlamasıdır. Bu gün tüm yayın ve propaganda malzemelerinin yaptıklarını Osmanlı döneminde camiler ve tekkeler yerine getirmekteydi. Halk bu kurumlar vasıtası ile ahlakını, edebini, sanatını, kültürünü öğrenmiştir. Tekkelerin Türk Dili ve edebiyatına katkıları da çok önemli boyuttadır. Bir tekke mensubu olan Yunus Emre'nin yaktığı meşale ileriye taşınmıştır.[17]

2.4. Ahi Tekkelerinin Şehirlere Katkıları

Selçuklu döneminden başlayarak şehrin ekonomik ve sosyal hayatına yön veren kurumlardan biri de ahi zaviyeleridir. Birçok insan tarafında bir esnaf teşkilatı olarak görülse de ahiliği şekillendiren tasavvuftur ve ahilikte bir tarikattır. Ahilerin işletmiş oldukları tüm işletmeler halkın güvenle gittiği yerlerdir. Ahi zaviyeleri şehre gelen insanların emniyet içinde misafir oldukları mekânlardır. Günün sonunda zaviyelerine herhangi bir misafir gelmediğinde ahilerin şehre gidip "bugün gelen bir yabancı var mıdır" diyerek misafir aradıkları rivayet edilir.

16 Mustafa Kara, "Tekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 369.

17 Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekke ve Zaviyeler*, 139.

Osmanlı devrinde tekkeler, devlet ve millet ile iç içe, kazanımların dervişler ve halk ile paylaşıldığı, kalp ve ruhun rehberliğinde topluma manevî terbiyenin verildiği, mekânlar olmuşlardır. [18]

İstanbul'da bulunan Özbek Tekkeleri, hacca gidecek Türkistanlı hacı adayları için konaklama mekanı olarak kullanılmış. Padişahın Eyüp Camiinde ahaliye sembolik olarak izin verme törenine katılmak için gelenler burada konaklamışlar. Üsküdar Sultantepe Özbek tekkesi Milli Mücadele sırasında Anadolu'ya geçecek olanlar için saklanma mekânı olmuş.[19]

Sonuç

Osmanlı coğrafyası için tekke, beldeyi belde, şehri şehir kılan en önemli unsurlardan biridir. Tekke Osmanlı şehrinin manevi dinamiğidir, mektebidir, hastanesidir, moral kaynağıdır, güzel sanatlar akademisidir, fikir ve kültür merkezidir. Tüm bu fonksiyonlar sebebiyle tekke Osmanlı şehirlerinin özüdür.

Kaynakça

Aliağaoğlu-Uğur, Alpaslan-Abdullah. "Osmanlı Şehri". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 38 (2016), 203-226.

Bayat, Ali Haydar. "Anadolu'da Akıl Hastalıklarının Tedavisi ve Karaca Ahmed Tekkeleri". *I. Mesir Konferansları*. 7-14. Manisa: Manisa Turizm Dernegi, 1982.

Cansever, Turgut. *Osmanlı Şehri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Baskı., 2010.

Değerli, Ayşe. *Osmanlı Döneminde Seydişehir Kentinin Fizikî Ve Sosyoekonomik Yapısı*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2013.

Ersen-Ulukan, Ahmet-Mehmet. "Özbek Tekkeleri ve Eyüp Özbekler Tekkesi". *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu IX, Tebliğler*. 133-145. Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.

Kara, Mustafa. *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekke ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2019.

18 Ulukan, "İslam Kentleri Ve Kentleşme Olgusunun Gelişiminde Bir Odak Noktası Olarak Tekkeler", 67.

19 Ahmet-Mehmet Ersen-Ulukan, "Özbek Tekkeleri ve Eyüp Özbekler Tekkesi", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu IX, Tebliğler* (Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu IX, Tebliğler, Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2005), 138-139.

Kara, Mustafa. "Tekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 368-370. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Özköse, Kadir. "Kültür Tarihimizde Tekkelerin İşlevselliği". *Somuncubaba İlim Kültür ve Edebiyat Dergisi* 257 (ts.).

Şen, Mehmet Emin. "Bir Şehir Kurucusu Olarak Seyyid Harun Veli". *Sdü Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 55 (2022), 201-213.

Ulukan, Mehmet. "İslam Kentleri Ve Kentleşme Olgusunun Gelişiminde Bir Odak Noktası Olarak Tekkeler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2013).

ŞEHRİ KURAN İNSAN VE İNSANI YETİŞTİREN ŞEHİR/ANKARA ÖRNEĞİ

DR. NAZİF ÖZTÜRK
TC. Kültür Bakanlığı
orcid.org/0000-0001-5203-6927
nazifozturk@yahoo.com

Giriş

Şehir, şehircilik, şark ve garp âleminde şehirciliğin temel kavramları, yaslandığı maddî ve manevî zeminler, tarih boyunca yaşadığı serüvenler bilinmektedir. Şehircilik hakkında bu konularda sayısız araştırmalar yapılmış, eserler yazılmıştır[1].

Şehir ve şehirciliğin önemi konusunda dünyada olup-bitenlere paralel olarak ülkemizde de *"şehir tarihi"* hakkında pek çok sayıda seminer ve sempozyumlar yapılmış, süreli yayınlarda özel sayılar hazırlanmış, sosyal medyada formlar düzenlenmiştir.

Şehircilik konusunda yapılan çalışmalar sırasında *"şehir kuran insan ve insanı yetiştiren şehir"* kavramı gündeme gelmiştir. Saadettin Ökten Hoca'nın *"Vakıf Medeniyeti ve Şehir Sempozyumu*'nda 2013

1 Bunların son örneklerinden biri de 500 küsür sayfadan oluşan *Şehir Tarihi Yazarları/Çok Dilli Çok Kültürlü Şehirler,* Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin 2020.

yılında sunduğu *"Vakıf Müessesesi ve Osmanlı Şehri"* konulu tebliğinde, *"şehirleri yapanlar insanlardır; fakat insanların yetişmesi, gelişmesi ve bir kimlik sahibi olması da yaşadıkları çevre ile doğrudan ilgilidir*" diyerek şehir ve insan ilişkisini gündeme taşımıştır[2].

İstanbul Müftülüğü'nün neşrettiği *"TDV Din ve Hayat Dergisi"*-nin genelde şehir, özelde İstanbul ve Boğaziçi konusunun işlendiği 45. Sayısında Ali Karataş Hocamız da *"Kur'ân-ı Kerim'de şehirle alakalı kelimeler bağlamında bir inceleme"* kapsamında *"Şehir Kuran İnsandan İnsan Kuran Şehre"* başlıklı bir makale kaleme alınmıştır[3].

Hacı Bayram-ı Velî ve Tâceddîn-i Velî hakkında daha önce bizim yaptığımız çalışmalarda göndermelerde bulunduğumuz bu tasavvuf ulularının Ankara şehri ve bu şehirde yaşayan insanların maddî ve manevî bakımlardan imar ve ihya edilmeleri hususu, alakalı ve meraklı çevrelerde ilgi uyandırmıştı[4].

D. Mehmet Doğan'ın *"Ömrüm Ankara/Bir Ankara Şehrengizi*" kitabında ise, İstanbullu Müderris Abdullatif Efendi ve Bitlisli Müştak Dede'nin yazdığı şiirlerden ebced hesabıyla yaptıkları istihraç/çıkarma yöntemiyle Ankara şehri çevresinde meydana gelen gizem; şehir, insan ve manevî boyut bakımından Ankara şehrini emsallerinden bir adım öne çıkartmıştır[5].

Yaşanan bu gelişmeler Ankara özelinde bizi, *"şehir kuran insan ve insanı yetiştiren şehir"* konulu tebliğ sunmaya yöneltmiştir. Peşinen belirtelim ki, yapacağımız konuşma, sempozyumlardan beklendiği gibi bir sonuç ortaya koyma yerine, üzerinde düşünülüp tartışılması gereken yeni sorular ve sorunlar doğuracaktır.

---

2 Ökten, Saadettin, "Vakıf Müessesesi ve Osmanlı Şehri", *Vakıf Medeniyeti ve Şehir Sempozyum Kitabı*, VGM Yayınları Ankara 2013, s. 15-22.

3 Karataş, Ali, "Şehir Kuran İnsandan İnsan Kuran Şehre –Kur'ân-ı Kerim'de Şehirle Alakalı Kelimeler Bağlamında Bir İnceleme-", *Din ve Hayat,* TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi, İstanbul 2022, S.45, s. 6-9.

4 *Tercüme Risale-i Tâceddîn-i Velî,* vr/18/b-22/a; Öztürk, Nazif, *Tâceddîn-i Velî Divanî,* HECE Yayınları, Ankara 2021, s, 32-34, 293; Öztürk, Nazif, *İstiklâl Marşı'nın Yazıldığı Mekân Tâceddîn Derdâhı,* baskıda, Word s. 28-37; Öztürk, Nazif, "Değerler Sisteminin Köşe Taşları: Vakıf, Şehir ve Medeniyet", *3. Milletlerarası Şehir Tarihi Kongresi*, TYB Yayınları, Ağustos Ankara 2015.

5 Doğan, D. Mehmet, *Ömrüm Ankara/Bir Ankara Şehrengizi,* Yazar Yayınları, Aralık Ankara 2014, s. 97-99, 128-136.

1.Şark Medeniyetinin Belirleyici Unsuru Şehirlerdir

Medeniyet ve uygarlığa giden yolun serüvenini göz ardı etmeden, bu uğurda gösterilen çabalar ve yaşanan maceralar dikkate alınarak şehir kavramı incelendiğinde; her dönem ve her ülke için geçerli tek bir şehir tarifinin yapılamadığı görülmektedir. Şehir tanımlamaları genellikle kenti belirleyen bazı kıstaslara göre yapılmaktadır. Bu kıstaslar nüfus, idarî yapı, ekonomik ve sosyal parametrelerdir. En basit haliyle pazarı-çarşısı, konaklama yerleri (hanı, kervansarayı, bedesteni) mabedi, mektebi, mezarlığı, yolu, suyu olan ve belirli nüfus yoğunluğuna ulaşmış yerleşim merkezlerine şehir denilmektedir. Şehrin en yalın tanımı sanırım budur. Peki, şehri meydana getiren fizikî yapıların tarihteki statüsü nedir? Soruyu bir başka şekilde sorduğumuzda, tarihte vakıf olmayan mabet, mektep, çarşı-pazar, şehir suyu, temizliğin simgesi olan hamam, mezarlık vb. fizikî altyapı birimi var mıdır? Sosyolojik olarak bu mesele incelenmeden İslâm Medeniyeti'nin tesis ettiği kentlerin şehir tarihini yazmak mümkün müdür?

Vakıf sisteminin yoğun desteği ile olgunlaşan İslâm Medeniyeti, Müslüman toplulukların bünyesinde köklü değişikliklere yol açmıştır. Çok sayıda Müslüman toplulukları; cami ve medrese çevresinde, şehirlerde toplamış, göz kamaştırıcı kültür ve medeniyet merkezleri kurmalarına vesile olmuştur.

Vakfiyeler hukukî bir belge olmalarının yanında, ait oldukları cemiyetlerin içtimaî bünyesini, kültür yapısını ve kıymet hükümlerini ifade eden çok önemli tarihî vesikalardır. Tenkidî ve tahlilî metotlara riayet edilerek yayımlanacak vakfiyeler, sadece vakıf müessesesini hukukî ve tarihî açıdan aydınlığa kavuşturmakla kalmayacaklar, ayrıca Türk ve İslâm tarihinin her dalını analize imkân sağlayan değerli bilgiler de vereceklerdir[6]. Gerçekten bu vesikalardan hareketle iktisat, şehir, idarî teşkilât, din ve yerleşme tarihleri, tarihî topografya, hâsılı tarihin bütün dallarında elde edilecek bilgilerle eski Türk toplumlarının iç bünyeleri, farklı sosyal

6 Yediyildiz, Bahaeddin, "Müessese-Toplum Münâsebetleri Çerçevesinde XVIII. Asır Türk Toplumu ve Vakıf Müessesesi", *Vakıflar Dergisi,* S. XV, s.23-53.

sınıfların birbirleriyle münasebetleri analiz edilebilecektir. Vakfiyelerin inceden inceye tetkiki bize şehirlerin iskân sistemlerini, yeni mahallelerin teşkilini, muhtelif halk kitlelerine mensup kişilerin temerküz ettikleri noktaları, eşya ve para değerlerini, muhtelif vergilerin mahiyetini, ilmî ve dinî müesseselerin gelişmesini ve sosyal yardım müesseselerini tanıtacaktır[7].

İslâm âlemi ve Türk dünyasının kültür hayatını canlandıran, insanı merkeze alan ve hiçbir canlıyı dışlamayan, imkânların paylaşılmasını öngören, güzel sanatların, beşerî münasebetlerin ve insanî hasletlerin temsilcisi, şark medeniyetinin müteharrik gücü ve şehirlerin müessisi, hiç şüphesiz vakıflardır. Vakıflara hayatiyet bahşeden vakfiyeler, dönemin iktisadî, sosyal, idarî, dinî ve kültürel tarihinin analizi kadar, şehir ve iskân tarihi ile tarihî topografyanın incelenmesi noktasından da ayrı bir değeri haizdir[8].

Modern devlet yapısının şekillenmesinden önce, devletin görevleri arasında şehirlerin imarı, insanların hayat standardının yükseltilmesi gibi görevler pek bulunmuyordu. Kentsel doku tamamen o şehirde oturanların sorumluluğuna terk edilmişti. İslâm şehrinin planını şehri kuran ve o şehirde yaşayan halkın dinî, sosyal ve kültürel anlayışı belirliyordu. Bu görevleri İslâm dünyasında vakıflar kurumu üstlenmişti. Bu sebeple şehirler ile vakıflar arasında ayrılmaz bir ilişki bulunmaktadır. Osmanlı istikrar içinde geçirdiği uzun siyasal hayatı boyunca birbirinden çok farklı mekânları, birbirinden çok farklı kültürel toplulukları, grupları bir arada yaşatmış; kendi döneminin şehirlerine ortak özellikler kazandırmıştır. Bu sayede Osmanlı şehri diye niteleyebileceğimiz bir şehir tipolojisi ortaya çıkmıştır.

Bir medeniyet tasarımının zihinlerde temerküz etmesi neticesinde ortaya çıkan bu şehir tipolojisinde kentler, çevresinde bulunan kırsal kesimin hem yönetim merkezi, hem de iktisadî birliğini sağlayan ticaret alanlarıdır. Aynı zamanda bu şehirler, bir takım

7 Köprülü, Fuad, "Vakıf Müessesesi ve Vakıf Vesikalarının Tarihi Ehemmiyeti", *Vakıflar Dergisi,* S. I, s.1-6.

8 Türkmen, Kerim, "Yapı Tarihlemelerinde Vakfiyelerin Önemine Dair Bir Örnek", *Vakıflar Dergisi,* Ankara 1998, S.27, s.75-78.

sosyal fonksiyonlar yüklenmiş huzur ortamlarıdır. Osmanlı şehirlerinde bedesten diye anılan bir ticarî yapı vardır. Bedesten binasından başlayan uzun çarşının etrafında dönemin üretim erbabı esnaf kümelenmiştir. Hayatın diğer alanlarını kapsayan camiler ve mescitler gibi dinî yapılar, medreseler ve tekkeler gibi eğitim kurumları, han ve hamamlar gibi ticarî ve sosyal fonksiyonlar üstlenmiş yapılar yer alır. Bunların etrafında yaşam alanları olarak mahalleler şehrin dış kısımlarına doğru açılır.

Osmanlı şehirlerinde mahalle, aynı mescitte ibadet eden cemaatin aileleriyle birlikte yerleştikleri şehir kesimi olarak belirtilmektedir.

Cami İslâm şehrinin merkezini belirleyen birinci derecede önemli bir odak olarak karşımıza çıkmaktadır. Cuma namazına yüklenen büyük önem ve bu namazın bir belde ya da şehirde yalnız bir yerde kılınması keyfiyeti, Cuma camiini İslâm şehir dokusunda belirleyici bir unsur haline getirmiştir. Ankara şehri özelinde tebliğimizin nirengi noktalarını oluşturan Hacı Bayram-ı Velî ve Taceddîn-i Velî külliyelerinin vakıf yapı topluluklarından meydana geldikleri unutulmamalıdır.

Dünya tarihi şehirli insanın tarihidir. Şehrin niteliği, içinde barındırdığı kitlenin ruhunu biçimlendirir. Zira her şehrin bir ruhu vardır. Şehirlinin ruhu, şehrin ruhu ile teşekkül eder. Bizi medeniyet seviyesine yükselten şehrin ruhunda barınan yüce hasletlerdir. Bir şehir, ruhu yok edilirse yaşayamaz ve tarih sahnesinden silinir. Her şehir bir medeniyet dairesi içerisinde var olur ve şehrin ruhu o medeniyetin ruhu ile kurduğu ilişki ve beslendiği damarların kuvvetli olması sayesinde anlamını bulur. Şehirler, içinde var olduğu medeniyetin ortaya koyduğu değerler ve bu değerlerin yaptığı pratikler dünyası ile alakalıdır. Bu demektir ki; her şehir uygar insanların yaşadığı bir yerleşim merkezidir.

Aristo tarafından şehir, insanların daha iyi bir yaşam sürmek için toplandıkları yerler olarak nitelenirken; İbn-i Haldun kentleşmeyi, *"göçebe ve kırsal alanlarda yaşayan insanlar için yükselebilecekleri en son aşama"* olarak kabul etmektedir.

Osmanlı şehrini yapan ögeler, bu şehir konseptinin etrafında oluştuğu ruh ve değerler skalası, geçmişte bir toplumun aidiyet ve hassasiyet noktalarını belirli bir mekânda somutlaştırmakla anlam ve kıymet kazanmıştır. Şehri yapan unsurlar arasında bu aidiyet ve hassasiyet noktalarının ve değerler toplamının içinde *"vakıf"* kavramı ve bu kavramın hayata yönelik pratiği *"vakıf eserleri ve mimarîsi"* vardır. Gerçekten Osmanlı şehirlerinin kalbi, çoğu zaman bir vakıf eserin çevresinde atar. Bu eserler bazen bir cami, medrese, imaret, hamam, kütüphane olur, bazen bir han yahut köprü vs. olur. Vakıf eserleri, Osmanlı şehirlerinde bir odak, bir nirengi noktası gibi, hayatın nabzını yakalayan, o şehirde hayatın akışını oluşturan, yönlendiren, düzenleyen, en azından etkileyen mekânlar olagelmiştir.

2. Şehir-İnsan İlişkisine Dair

Bugün kadim yerleşim merkezlerimizde şahidi olduğumuz vakıf müessesesi ve ona dayanarak ortaya çıkan şehir; Prof. Dr. Saadettin Ökten'e göre, İslâm Medeniyeti'nin Osmanlı yorumundan başka bir şey değildir[9].

"Osmanlı Yorumu" dediğimiz zaman karşımıza bu yorumu yapan insan tipi ve bu insanın nasıl yetiştiği; olgunluğa erişen kâmil insanın tasavvurlarını hayata geçiren bir müessesenin mevcudiyetinden söz ediyoruz demektir. Tavuk ve yumurta gibi hangisi hangisini doğuruyor sorusuna cevap aramamız gerekiyor.

Osmanlı değerler sisteminde, kemâl seviyesine yükselen insan tipini yetiştiren üç ana müessese, maneviyat ehlinin içerisine ruh üflediği cami, medrese ve tekkedir. Cami kamuya hitap ediyor, medeniyet tasavvurunun esaslarını söylüyor, genel adap ve erkânı öğretiyor. Camiler bireyseli değil, kamusal alanı ifade ediyor, buralarda yaygın eğitim metotlarına uygun olarak kamunun tamamına hitap eden faaliyetlerde, *"nezir"* sıfatının *"beşir"* vasfının önüne geçtiği bir program uygulanmaktadır. Medrese talebe-i

9 Ökten, Saadettin, *Agm*, 2013, s.15-22 .

ulûma, yani seçkinlere hitap ediyor, örgün eğitim kurallarına göre onlara adım adım, kademe kademe bilimsel bir yaklaşımın eğitimini veriyor. Tekkeye gelince, tekke camiler gibi kamuya açık, fakat bireysel bir eğitim veriyor. Toplumun hiçbir ferdini dışarda bırakmayan bu genel çabanın sonunda, Osmanlı medeniyet tasavvurunu inşa eden insan tipi ortaya çıkıyor. Şehirleri yapanlar insanlardır; fakat insanların yetişmesi, gelişmesi ve bir kimlik sahibi olması da yaşadıkları çevre ile doğrudan ilgilidir.

Osmanlı insan tipini yetiştiren bu üç eğitim kurumu, Osmanlı şehir tipolojisinin nirengi noktalarını oluşturan külliyelerin ana omurgasını teşkil etmektedir. Külliyeyi meydana getiren ve yaşatan sistem ise vakıf müessesesidir. Külliyenin diğer unsurları olan kütüphaneler, darü'ş-şifalar, imaretler, menzilhaneler/han ve kervansaraylar, bu üç ana kuruma yardım ediyor ve çalışmalarını kolaylaştırıyor. Vakıf sisteminin getirdiği ve külliyenin diğer bir ayağını teşkil eden *"akarât"* ile cami, medrese ve tekkeden oluşan eğitim kurumları ve destek birimleri yaşatılıyor ve böylece Osmanlı insan tipi yetişmeye devam ediyor. Akarı, hayratı, ana ve yardımcı unsurlarıyla birlikte oluşturulan vakıf külliyeler sayesinde Osmanlı şehri ortaya çıkıyor. Sahip olduğu bu ruh sayesinde Osmanlı şehri, her türlü tasarım ve mimarlık unsurlarının yanında, fizikî bir mekân olmanın ötesine geçiyor, kendini var eden insanı yetiştiren bir müessese haline geliyor.

Vakıf müessesesine yakinen baktığımızda, burada iki grup hamlenin varlığını görürüz. Bunlardan birincisi *"hasenât"* grubu yani hayra vesile olan yapılar; diğeri bu hizmetleri destekleyen *"akarât"* grubu yani gelir getiren yapılardır.

Modernitenin insanları; yaşamı, rekabeti ve kişisel kazancı esas alan bir anlayışı hayatlarına hâkim kılmışlardır. Vakıf sisteminin insanları ise hizmet üzerine, merhamet üzerine bir medeniyet tasavvuru çizgisinde yürümüştür. Birincisinin ürünü, birçok benzerleri gibi simgesel olarak New York, Paris, Londra; ikincisinin kurduğu şehirler Orta Asya'dan başlayıp Orta Avrupa'ya kadar uzanan Semerkant, Buhara, Bağdat, Şam, Halep, Konya, Bursa, İstanbul, Edirne, Üsküp, Saray-Bosna'dır.

Vakıf-şehir ilişkisinden sarf-ı nazarla Kur'ân-şehir ikilisine yönümüzü çevirdiğimizde, insanın kendi inancını, kültürünü ve değerlerini şehirler üzerinden görünür kıldığına şahit oluruz. Bu bakımdan şehirler toplumların aynası ve medeniyetlerin hafızası gibidir. İnsanın inancı, fazileti ya da rezîleti/rezilliği mekândan bağımsız olmayıp belli bir mekânda ortaya çıkar. Bu bakımdan insanla şehir arasında canlı bir ilişki vardır. Bundan olsa gerek Kur'ân şehri fail olarak takdim eder. İnsana verilen nitelikleri şehre yükler. Bu bağlamda zikredilen ayetlere bakıldığında Kur'ân'dan hareketle şehre yönelik bazı sonuçlara ulaşılabilir.

Farsca olan *şehir* kelimesinin Arapça karşılığı *medine*'dir. Kur'ân'da *karye, dâr, beled/belde medine* ile anlam bakımından ilişkili kelimeler olarak zikredilir. Kur'ân'da on yedi yerde medeniyetle aynı kökten gelen, yerleşilen yer hükümet merkezi anlamında *medine,* elli yedi yerde *karye,* elli beş yerde ev anlamında türevleriyle birlikte *dâr,* on dokuz yerde *beled, belde*, çoğul olarak da *bilâd* şeklinde geçmektedir.

Medîne kelimesi Arapça'da, yerleşmek, şehir kurmak ve kale inşası yapılan yüksek tepe gibi anlamlarda karşılık bulmaktır. Kur'ânda *medîne* ifadesi, devletten ziyade, coğrafî bütünlüğü tanımlayan şehir anlamında kullanılmaktadır[10]. Ancak *medîne* kelimesi, yazılı metinlerde devletin karşılığı olarak da yer almaktadır. Bu kapsamda Fârâbî'nin erdemli şehir/ *medîne* projesi, siyaset felsefesi açısından kayda değer bir modeli içinde barındırmaktadır[11].

"Hani İbrahim Rabbim! Bu şehri güvenli bir yer eyle" demişti[12] ayetinde geçen "*ec'al hâzâ beleden âminâ"* ifadesi Mekke'ye işaret etmektedir. *"Şu emin beldeye yemin ederim ki"*[13] şeklinde Mekke'ye yemin ederek ona özel bir önem vermiş ve böylece onun insanlara güven veren bir yer olmasına dikkat çekmiştir. *"Yemin ederim bu*

10 *"Şehir (Medîne) halkı sevinerek yanına geldi"* (KK,,*Hicr,* XV/67); *"Derken şehrin (medîne) öbür ucundan bir adam koşarak geldi…."* (KK, *Yasin*, XXXVI/20).

11 Bu konuda geniş bilgi için bkz (Bayram, Ali Çetinkaya, "Medine, Medeniyet ve İslâm Medeniyeti-Medine'den Medeniyete-", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2010, S.22, s. 5-50).

12 KK, İbrahim, XIV/35.

13 KK, Tin, LXXXXV/3.

beldeye"[14] ayetinde de kendisine yemin etmek sureti ile Mekke'ye değer atfetmiştir.

Peygamber (sav)'in sunduğu ilke ve esasları kendisine rehber edinmeyen şehir ölü toprak mesabesindedir. Peygamberler Allah'ın gönderdiği adeta tertemiz bir su gibidir. Bu su, insan ve canlılara hayat verdiği gibi peygamberlerde hem insana hem de insanın inşa ettiği şehre hayat verir. Şehirler, vahyin ilkeleri ile meyte/ölü toprak olmaktan kurtulur ve içinde yaşayanlar da ruhsuzluktan, cansızlıktan imanla azat olurlar.

Şehrin ruhu *"insanlar tarafından oluşturulan ve var kılınan, bir mekâna kimlik ve kişilik kazandıran şey"* olarak tanımlanabilir. Şehrin ruhu da bir beldeden sökülüp alındığında o şehir taş yığınından öte bir şey ifade etmez. Bu ruh şehre insan tarafından verilir. Şehir ile insan arasındaki ilişki iki sevgilinin birbiriyle olan münasebeti gibidir. İnsan şehri var eder ve şehirde insanı ayakta tutar[15]. Eğer bir şehirde insanı ayakta tutan ve o şehre ait kılan, aidiyeti güçlendiren unsurlar yok ise şehirle insan arasındaki bağ kopmuş demektir. Bu nedenle insan ailesi, yakınları ve dostları ile bağını güçlendirecek unsurları çoğaltması gerektiği gibi, şehirle bağını kuracak etkenleri de inşa etmeli ve oluşturmalıdır. Bu yapılmadığında şehirle arasındaki bağların kopması kaçınılmazdır[16].

3. Ankara Özelinde Şehir/İnsan İlişkisi

Ankara şehrinde insanın gönül dünyası ile birlikte bu şehri imar ve ihya eden, ziyaret protokolünün bir ve ikinci sırasında yer alan maneviyat merkezleri Hacı Bayram ve Tâceddîn-i Velî dergâhlarıdır. Her iki dergâhın banisi ve ilk postnişini bu şahıslardır. Her ikisi de Ankaralıdır. Medrese tahsilini ve tasavvufta seyr ü sülûkunu değişik illerde tamamladıktan sonra memleketleri olan Ankara'ya dönmüşler; toplumu irşat, bireylerin gönüllerini ihya ve

14 KK, Beled, LXXXX/1.

15 Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Şehirlerin Ruhu Üzerine", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2018. C.IV, S. 2, s. 383.

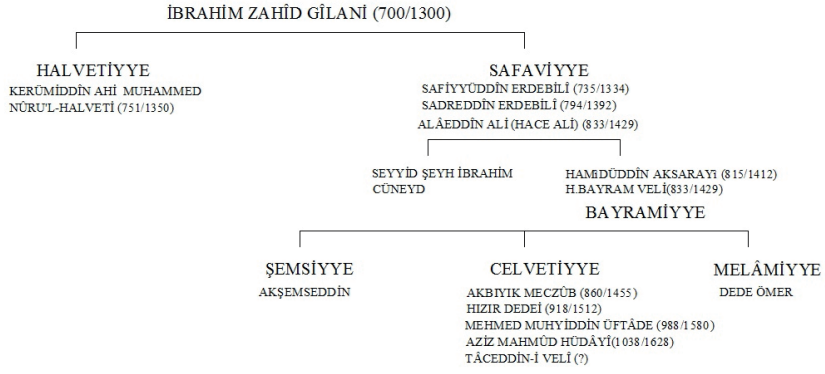
16 Karataş, Ali Agm, 2022, s.6-9.

yaşadıkları şehri imar ve inşa etmişlerdir. Bu benzerliklerinin yanında yolları tasavvuf silsilesinde de kesişmektedir.

Celvetiyye Tarîkatı, Hacı Bayram-ı Velî'nin kurduğu Bayramiyye'nin bir koludur. Halvetiyye ile Bayramiyye'nin birleşmesiyle tekâmül etmiştir. Hatta Nakşibendiyye'den de izler taşıdığı söylenir[17]. Evrâd sahibi olması hasebiyle Tâceddinzâde Mustafa'nın tasavvuf ekolü Celvetî/Tacî'dir.

İsmail Hakkı Bursevî'nin talebesi ve Celvetî meşâyıhından Yakub Afvî (ö.1149/1736) Celvetiyye'nin zuhurunu Hacı Bayram Velî'ye bağlamaktadır[18]. Celvetiyye ismini ilk telaffuz eden Mehmet Muhiddin Üftade (ö.988/1580) dir; Şeyhi Üftade'den nakille yaygın bir şekilde kullanan ve bu tarikatı şöhrete kavuşturan Azîz Mahmûd Hüdâyî 'dir.

İbrahim Zâhid Gîlânî'nin esas tarikatının adı Zâhidiyye'dir. Zâhidiyye Tarikatı İbrahim Gîlânî'nin ölümünden sonra halifeleri vasıtasıyla Halvetiyye ve Safaviyye diye iki kola ayrılmıştır. Daha sonra Safaviyye'den Bayramiyye, Bayramiyye'den Celvetiyye Tarikatı doğmuştur. Tâceddin-i Velî'ye kadar uzanacak şekilde bu tarikatları bir şema ile göstermek mümkündür.



17 Aşkar, Mustafa, *Agt,* s. 8.

18 Yakub Afvî, *Hidayetü's-Sâlikîn.* İstanbul 1329, s. 4.

Hüdâyî'nin müntesiplerinden Okçuzâde Mehmed Şâhî Efendi (ö.1039/1629), Celvetiyye Tarîkatı'nın Bayrâmiyye, Bistâmiyye (Nakşibendiyye), Halvetiyye tarikatları ile münâsebettâr olduğunu nazmen şöyle ifade etmektedir:

"Pişvâ-yi tarîk-i Bayrâmî
Cilve-perdâz-ı bast-ı Bistâmî
Tarîk-i râstî kim Celvetîdir
Meyân-ı Nakş-bend u Halvetîdir"[19].

Celvetiyye Tarîkati pîrinin Hacı Bayram olduğunu Tâceddîn Velî daha açık bir şekilde söylemektedir:

Gelsûn pîrim soran bana, Hacı Bayram'dır pîrimiz
Kim ki haber verem ana, Hacı Bayram'dır pîrimiz
Erenlerde olmaz belâ, mahrum kalmaz ana giden
Kırk yıl kutb-i zaman olan, Hacı Bayram'dır pîrimiz[20].

Celvetî silsilesi, Hz. Ali (ra)'den devam eden ana kola 22. sırada Hamidüddîn Aksarâyî ile bağlanmaktadır[21]. Ankara Mevlevîhanesi Postnişini Şeyh Derviş Muslu Ankaravî'nin; *"Evrâd-ı Şerîf", "Esrâr-ı İlâhî", "Silsilenâme"* ve *"Divan"* olmak üzere dört bölüm hâlinde tertip edip istinsah ettiği ve hattını Gurre-i Muharrem 1147/3 Haziran 1734 tarihi cumartesi günü kuşluk vaktinde tamamladığı *"Tâcaddîn Velî Metrukâtı I ve Divanı"*nda verilen bilgilere göre[22],

19 Okçuzâde, Mehmed Şâhî, *Ahsenü'l-Hadîs,* s. 9,11'den naklen Yılmaz, H.Kâmil, *Age,* s. 234.

20 Tâceddin bin Tâceddin Şeyh Mustafa el-Ankaravî, *Tercüme-i Risâle-i Tâceddin Velî,* İstinsah Ketebehu'l-fakîr hâdimü'l-fukarâ eş-Şeyh Derviş MusluTekke-i Ankara Mevlevîhânesi, Ankara 1147, vr. 22/a; Öztürk, Nazif, Age, 2021/a, s.163, ilâhî (80).

21 Yılmaz, H. Kâmil, *Age,* s. 161-162; 164.

22 Enver Behnan Şapolyo'nun Ankara Belediyesi Dergisi (S.19, s. 22-23)'nde 1958'de tanıttığı bu yazma risale elimizde mevcuttur. Bu risaleyi bize ulaştıran Araştırmacı Dr. M. Sadık Erdağı'na teşekkür ediyorum. Risalenin "evrâd" ve "silsilename" bölümleri Şeyh Derviş Muslu Ankaravî'nin hattıyla ve 1147/1734 tarihinde yazılmış değildir. Risaleye sonradan ilave edilmiş ve aynı kapak içerisinde bir araya getirilerek ciltlenmiştir. Yayınladığımız Tâceddîn-i Velî Divanı'nda, Şapolyo'nun hataları da tashih edilerek risalenin detaylı bir tanıtımı yapılmıştır (Öztürk, Nazif, *Age,* 2021/a, s. 29-32).

Tâcî kolunun müessisi Tâceddin bin Tâceddin Mustafa el-Ankaravî, Celvetî/Tâcî silsilesinin 28. sırasında yer almaktadır.

3.1.Tâceddîn-i Velî'nin Ankara ile İlgili Menkıbeleri

Azîz Mahmûd Hüdâyî Dergâhı'na intisabı ile Tâceddin Külliyesi'nin ana ünitelerinden olan Tâceddin Camii'ni inşa edip hizmete açtığı XVII. yüzyılın ilk yarısı arasında, tarih sırasına göre tespit edebildiğimiz Tâceddinzâde Mustafa el-Ankaravî/nam-ı diğer Tâceddîn-i Velî'nin menkıbelerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

3.1.1. Ankara/Alacaatlı Menkıbesi

"*… Bir gün yine vakt-i seherde iki kimesne zâhir oldu. Ankara kurbinde Alacaatlu nâm karyede ma'rûf bir dağa götürdiler. Biri karnımı/göğsümü yarup pâk yudi ve ol biri dört nûr idhâl idüp karnımı mesh etti. Akla geldim/Aklım başıma geldi. Havf idüp karnımı mesh ettim, hiç zararı yok ammâ meczûb şekl oldum…"(Tercüme Risale-i Tâceddîn-i Velî*, vr. 19/a).

Neden Ankara, hangi sebeple Alacaatlı Köyü seçilmiştir. Bu köylüler tarafından bilindiği söylenen ve mana âleminde Tâceddinzâde Mustafa el-Ankaravî'nin götürüldüğü dağ hangi dağdır? Cevabı bilinemeyen sualler katar katardır. Ortaya çıkan sorulardan bir kısmı hakkında fizikî mekânlar taranarak bir takım tahminlerde bulunmak mümkünse de, Şeyh Efendi ile Allah arasında zuhur eden olağan dışı hadiselerin bir kısmının hiçbir zaman cevabının bilinemeyeceği anlaşılmaktadır.

3.1.2. Perdenin Kaldırılıp Ankara'nın Temaşa Ettirilmesi

"…Ve yine seher vaktinde benimle Ankara beyninde hicâb ref' olup, cemi'-i Ankara kavmini, cümle ef'âl-i ahvâliyle müşâhede eyledim. Ve yine Azîz'e hikâyet eyledim. Sa'y it, geçegör ta'cil eyle, zirâ mükâşefe makbûl olmaz deyü buyurdular…"(Tercüme Risale-i Tâceddîn-i Velî, vr.19/b).

Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin yönetiminde seyr ü sülûkunu tamamlama aşamasında Tâceddinzâde Mustafa el-Ankaravî'ye An-

kara şehrinin ve bu şehirde yaşayan ahalinin davranışları ve yapıp ettiklerinin tanıtılması; bu şehir ve içerisinde yaşayan halkın önümüzdeki dönemde imar ve ihyası konusunda yükleneceği manevî sorumluluğa hazırlama çabaları mıdır, diye düşünmekten insan kendini alamıyor?

3.1.3. Ankara'ya Geldikten Sonra Yaşananlar

"… *Hazret-i Azîz dâru'l-karâra intikâl ettiler (rahmetu'llâhi 'aleyh). Ve ba'de (lakabı ehl-i cennet olan) Muhammed/Mehmet Efendi geldi. Anlar dahi iki seneden sonra du'a edüp (beni) Ankara'ya irsâl etdiler. Bunlara hizmetimde olan vâkı'anın tafsîli mümkün değil. Ba'de Ankara'ya geldikten sonra… Bir gün kürside va'z ederken vücûdum maşrık ile mağrip arasında doldu/arasını doldurdu. Ağzımın râyıhası dahi maşrık ile mağrip arasında doldu. Va'zımda cennet keşf oldu. Cemi'-i hûrî ve gılmân fâkihelerini müşâhede ittim. Cennet benden taleb eyledi; benim evsâfımı halka beyân eyle deyu. …"(Tercüme Risale-i Tâceddîn-i Velî*, vr.20/a).

Batini manada yaşanan bu durumlar, şeyhimizin Ankara'ya intikalinden sonra da eğitilmeye devam edildiğini göstermektedir.

3.1.4. Şefaat Yetkisinin Tâceddîn-i Velî'ye Verilmesi

"…Dahî Ankara dâhilinde ve hâricinde şefa'at (Allah'ın izni ile) bana münhasır oldu. Meclis-i Resûl'de âhar şefâ'atinden tarh oldu. Meclis-i Resul'de cümle evliyâ huzurunda şefî' oldum. Fukarânın başlarının kılları mıktarı. Kangı tarikatde olursa olsun Âdem'den bu vakte gelince/ye kadar bu söz memhûr u mümzâdır Resul ve 'ında'llâh (nezdinde)…"(-Tercüme Risale-i Tâceddîn-i Velî, vr.20/a).

Neşrettiğimiz "Tâceddîn-i Velî Divanı" kitabında, Divan dışında kalan altı ilâhi arasında beşinci sırada yayınladığımız "Engüri" başlıklı şiir, Tercüme Risalede geçen şefaat yetkisinin Ankara ahalisine nasıl uygulandığını daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Şiirde Ankara'nın büyük bir şehir olduğu, bu şehirde yaşayan halkın gaflet içerisinde bulunduğu, Allah'ın izni ile toplumu içi-

ne düştüğü bu durumdan kurtarmak için merhameten harekete geçtiğini, yaptığı dualar sonunda 'avâm ve havâstan ekseriyetin hidayete erdiği anlatılmaktadır. Hatta şiirin makta' beytinde *"ehl-i ikrara ne söz var, münkirin ettim recâ'"*denilmektedir.

Aruzla yazılan şiirin onarılmış hali tam metin olarak şöyledir:

"Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün"

Tâceddînzâde kuddise sırruhu'l-'azîz
Şehr 'azîm Engûrü gördüm gâfil [idi] cümleten
Sa'y-i belîğ eyledim tahkîk ben merhameten

Evvelâ kutbiyyetim eyledi ekseri halâs
Sâniyen kutbiyyetim[de] hem 'avâm u hem havâs

Mümtezâdır hazretinde dükeli işbu kelâm
Sâlisinde çün nisâb[ı] eyledi Hayrü'l-enâm

Tâcedîn[oğlu] kabûle çün irişti bu du'â'
Ehl-i ikrâra ne söz var münkirîn ittim recâ[23]

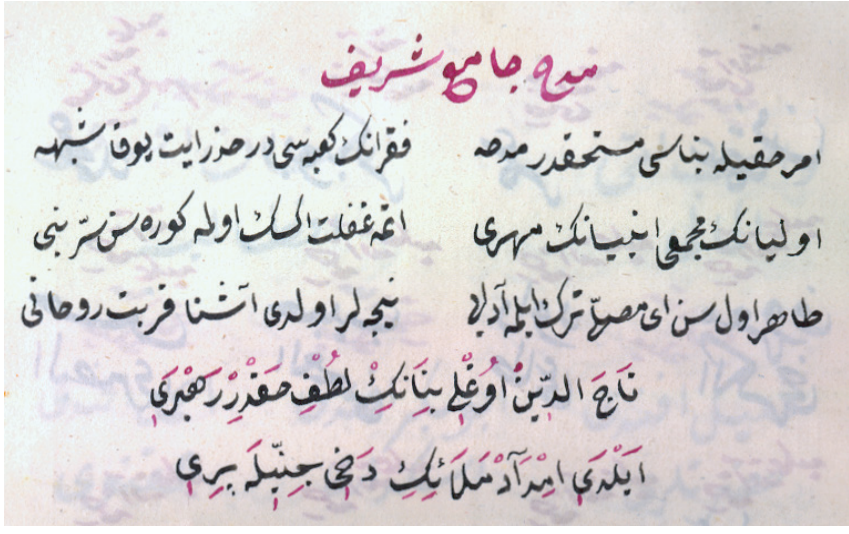
3.1.5. Tâceddin Camii'nin İnşası

Şehirciliğin nirengi noktalarından biri olan Tâceddin Camii'nin inşası için Tercüme Risalede şu bilgiler verilmektedir: *"Bir gün vakt-i seherde bir nidâ geldi. Ya veliyya'llâh beytu'llâh'ı binâ eyle izni'llâh ile…Ve yine seherde bir nidâ geldi; mescidün ki Mescidü'l-Harâm'dır… Ve yine seherde bir nidâ geldi. Yâ veliyyâ'llâh binâ kıl beytu'llâhı deyu üç kere nidâ geldi. Lâkin mahallini ta'yîn etmedi(ler). Hayrette iken birkaç gün sonra teheccüd vaktinde ervâh-ı mukaddeseden üç kimesne ricâlden câmi'in yerini tahmîn iderler. Üç aydan sonra Haz-*

23 **es-Sülûk fı't-Tarîk Risalesi**, s. 41/a.

ret-i Resûl ('aleyhi's-selâm) tarafından işaret olundu. Ben dahi şurû' eyledim velâkin borcum yok idi akçeden. Binânın sülüs mikdârı asla akçe feth olmadı. Dört ay mikdârı mu'attal kaldı. Ba'de yine vakt-ı seherde melekler semâdan altun ve gümüş sikke yağdırdılar. Yâ veliy-ya'llâh temâm eyle beytu'llâhı, havf etme, zirâ rızâ-i ilâhî ve rızâ-i habibu'llâh böyledir. Bu müsâ'adeden sonra itmâmına şürû' eyledim. On iki ayda tamam oldu. Rebî'u'l-evvelîden ibtidâ cum'asında cum'a namâzına Hazret-i Resûl 'aleyhi's-selâm sahâbesiyle ve ervâh-ı melâi-ke ve tâife-i cinnî hâzır oldular. Ve câmi'a ma'an mu'avenât etdiler. Ve câmi-i şerîf binâsına şurû'dan sonra Allah Te'âla Kâbız-ı Bâsıt ismiyle tecelli eyledi. Bende bir kudret hâsıl oldu ki, bir kerbici altun bir kerbici gümüş olsa olur idi; lâkin rızâ yoktur. Ve ibtida-i cum'ada ziyâde ile vâsi' oldu. Hatta ba'zı fukarâ müşâhade kıldılar…" (Tercüme Risale-i Tâceddîn-i Velî, vr.5/a-21/a).

Tercüme Risalede anlatılan bu hususlar Tâceddîn-i Velî'nin aruz vesniyle yazdığı "meth-i cami-i şerif" şiiri özet şekilde dil-lendirilmiştir:



" *Fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilâtün fâʿilün*"

"Medh-i Câmiʿ-i Şerîf"
Emr-i Hakk ile binâsı müstehaktır [midhate][24]
Fukarânın Kâbesidir hazer ît yoktur şübhe

Evliyânın mecmaʿı [hem] enbiyânın [mihveri][25]
Etme gaflet eksik olma göresin sırr-ı Nebî

Tâhir ol sen ey musallî terk eyleme âdâbı
Niceler old'âşinâ [hem] kurbet-i rûhânî[si]

Tâcedînoğlu binânın lütf-i Hak'tır rehberi
Eyledi imdâd melâik dahi cinn ile perî[26]

3.2.İnsan-Şehir İkilisinde Bir Zirve: Hacı Bayram-ı Velî (1352-1430)

Günümüzün ilim adamları XXI. Yüzyılda yeni yeni *"şehri kuran insan ve insanı yetiştiren şehir"* konusuna temas ederken; Hacı Bayram-ı Velî XIV-XV. asırlarda aşağıya aldığımız şiirinde yoruma hacet kalmaksızın bu gerçeği olanca açıklığı ile ortaya koymaktadır.

Hacı Bayram-ı Velî, manevî deryalara dalmakla birlikte maddî âlemden de tamamen kopmuş değildir. Mürit ve muhibbanına meslek sahibi olmayı şart koşan, kendisi de ziraat ve ticaretle uğraşan mümtaz bir şahsiyettir. Kimseye muhtaç olmadan elinin emeği ile geçinmeyi şiar edinmiş, numûne-i imtisal ve saygın bir ulu kişidir.

---

24 Metinde bu kelime *"methe"* tarzında yazılmıştır. Vezin zarureti sebebebiyle *"övme methetme"* anlamına gelen "midhate" şeklinde yazılmıştır.

25 Metinde *"mihrî"* imlâsıyla yazılan bu kelime, vezin zarureti sebebiyle "*çevresinde dönüp dolaşılan*" manasına gelen *"mihveri"* şeklinde yazılmıştır.

26 **Risale-i Tâceddîn-i Velî,** vr. 22/a

Şimdiye kadar Ankara'nın hal ve ahvâlini anlatan, "*Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde/Bakıcak dîdâr görünür ol şârın kenâresinde"* beytiyle başlayan şiirin tahlilini yapan mutasavvıfî çevreler, batinî ve manevî açıdan değerlendirmeler yapmışlardır.

"Nutk-i Şerîf"de bu doğrultuda yapılan pekçok değerlendirmelerde; şârdan yani şehirden maksat insanın kalbidir. Sûfiyyeye göre kalb, beytullah-ı hakîkîdir yani Hakk'ın tecellîgâhıdır. Kalp kelimesinin kökü olan fiil *"bir hâlden bir hâle geçmek"* demektir. Kalbin *"iki cihân arasında"* olması, insanın maddî ve ma'nevî cihetlerine, ulvî ve süflî taraflarına, dünyaya ve ukbaya, insanın âlem-i ervâhdan dünyaya gelip tekrar aslî vatanına dönecek olmasına işarettir. *"Şârın kenarında dîdâr görünür"*den maksat, insanın Allah'ı kendisinde bulacağına işarettir. Tıpkı bir şehrin mamur olması için temizlenmesi, güzel ve görkemli binalarla, türlü türlü eserlerle süslenmesi gibi, insan da ancak mücâhade ile kalbini tasfiye ve nefsini tezkiye etmek suretiyle mamur olur. Şehirden atılan oklar, mürşidlerin irşâd maksadıyla sâliklerine verdikleri dersler, söyledikleri sözler ve manevî lütuflardır. Seyr-i sülûk ancak kâmil mürşitlerin murakabesi altında yapılabilir. Mürşidinin murakabesi altında seyr-i sülûk eden sâlik, onun tavsiyelerine uyarak, dedikleri yaparak gün be gün gönül şehrini imar eder. Bu da zikrullah ile olur. Her bir mertebeye, mürşidin telkin ettiği esmâyı zikrederek ulaşılabilir. Bu remzleri bilmeyen kimseler bu sözlerden bir şey anlamaz, bunları manasız zannederler. Ehlûllah, şehrin minarelerinde ezan okuyan müezzinler gibidir. Müezzinler Allah'ın daveti olan ezân-ı Muhammedî ile halkı beytullâh-ı îzâfî olan mescidlere çağırır, ehlullah ise insanları beytullah-ı hakîki olan kalbi temizle-

yerek mamur etmeye ve böylece Allah'ı bulmaya davet ederler[27].

Hacı Bayram-ı Velî *"Çalabım"* şiirinin ilk beytinde Rabbı'nın iki cihan arasında bir şehir yaratmış olduğunu ifade etmektedir. Bu şehre bakınca kenarında Didâr'ın yani ilâhî cemâlin göründüğünü söylemektedir. Burada bahsedilen iki cihandan kastın maddî ve manevî açıdan bütün zıtlar olduğu anlaşılmaktadır. Vahdet-kesret, zahir-batın, âlim-cahil, nefis-gönül, dünya-ahiret,

27 Şiirin orijinal metni ve çeviri yazısı şöyledir:

چالابم برشار یاراتمش ایکی جهان آره‌سنده
باقیجاق دیدار کورونور اول شارك کناره‌سنده
ناکهان اول شاره واردم اول شاری یاپیلیر کوردم
بن‌ده بیله یاپدم طاش وطوپراق آره‌سنده
اول شاردن اوقلر آتیلیر کلیر جکرلره باتیلیر
عارفلر سوزی صاتیلیر اول شارك پازاره‌سنده
شاکردلری طاش یونارلر یونوب استاده صونارلر
چالابك اسمك آکارلر او طاشك هرپاره‌سنده
بوسوزی عارفلر آکلار جاهللر بیلمه‌یوب طاکلر
حاجی بایرام کندی باکلر او شارك مناره‌سنده

Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde
Bakıcak dîdâr görünür ol şârın kenâresinde

Nâgehân ol şâra vardım ol şârı yapılur gördüm
Ben dahî bile yapıldım taş ü toprak âresinde

Ol şârdan oklar atılur gelir ciğere batılur
Ârifler sözü satılur ol şârın bazâresinde

Şâkirdleri taş yonarlar yonup üstâda sunarlar
Çalabın ismin anarlar ol taşın her pâresinde

Ol şâr dediğim gönüldür ne âlimdir ne câhildir
Âşıklar kanı sebildir ol şârın kanâresinde (Osmanlı alfabesiyle yazılan metinde ve bazı nüshalarda bu beyt yer almamaktadır, Doğan, D. Mehmet 2014 Age, s. 123).

Bu sözü ârifler anlar câhiller bilmeyip tânlar
Hacı Bayram kendi bânlar ol şârın minâresinde

Hacı Bayrâm Velî *(Kaddesallahu Sırrahu'l-Âlî)* (https://defter-i ussak.blogspot.com>2017/10>calabım-DRGÂH; Doğan, D.Mehmet, Age, 2014, s. 123).

taş-toprak, soyut olarak gönül, somut olarak şehir gibi. Şiirde Hacı Bayram-ı Velî bir yandan tasavvufa dair meseleleri somutlaştırarak daha anlaşılır hale getirirken, diğer yandan da bir şehir tasavvuru oluşturmaktadır. Bu bakımdan gönül şehrinin inşa ve imarıyla yaşanılan bir şehrin inşa ve imarı arasında benzerlik dikkate değer görünmektedir. Mürşidin gözetiminde bir müridin gönlünün kemale erdirilmesi, inşa edilmekte olan bir şehre benzetilerek ihya edilmesi anlatılmaktadır. Bu şiir her iki açıdan da anlaşılabilecek bir muhteviyata sahiptir. Çünkü bireysel olarak bir müridin gönlünün ihya edilmesi gibi fetret döneminin akabinde Osmanlı devleti de yeni baştan inşa edilmeye çalışılmaktadır. Hacı Bayram-ı Velî'nin hayatta olduğu dönemde yaşadığı ve nazım halinde dile getirilen bu hususlar, Yunus Emre gibi diğer mutasavvıfların da şehir ve gönül bağlantısına ait geleneğin devamı mahiyetinde bir gelişmedir[28].

"Çalab'ım bir şâr yaratmış" diye başlayan bu şiir, baştan sona sırlar ve remizler deryasıdır. Sembolik anlatımın hâkim olduğu bir şiir olması bakımından dikkate değerdir. Hacı Bayram-ı Velî şiirinde ferdî olarak insanı idare eden gönül şehrini anlattığı gibi, insanların toplu halde yaşadığı ve üstlerine düşen görevleri yerine getirmek suretiyle hayatlarını idame ettirdikleri bir şehrin varlığını da zihin dünyamızda hissettirmektedir.

Meseleye bu açıdan baktığımızda iki cihan arasındaki şehir, doğu ile batı arasında yer alan Kâbe olduğu gibi Ankara da olabilir. Bu durumda Ankara şehrini inşa ve imar edenler, taş ile toprak arasında kendileri de yapılmaktalar. İnsan manevî alanda gönül dünyasında gelişme sağladığı gibi, kırsal alandan şehir hayatına intikal eden beşeriyet de kültür ve medeniyet açısından tekâmül göstermekte, bedevî hayattan medenî hayata yükselmektedir. Bu da şehirle birlikte insanın kendisini yapılandırmasıyla olabilecek bir hususdur[29].

---

28 Nazik, Sıtkı, "Çalabım Bir Şâr Yaratmış" Mısraıyla Başlayan Şiirden Hareketle Hacı Bayram-ı Velî'de Şehir Tasavvuru", *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*, Kalem, Eğitim Kültür Akademi Derneği, Ankara 2016, s. 575-592.

29 Doğan, D. Mehmet, Age, 2014, s. 124.

Sözün kısası bu şiirde kullanılan temel kavramlardan olan "*çalabım", "şâr","dîdâr", "nâgehân", "şakirt", "tanlar", "banlar"* kavramlarının bilinmesinden sonra, şiirin insan ve şehir ikilisinin ilişkisi ortaya çıkmaktadır.

Şehir imar edilirken insanın da ihya edilmesinin ve manevî bir kimlik oluşturma anlamına geldiği, sade ve samimi bir tarzda ne güzel ifade edilmektedir.

Bu sebeplerle *"Çalab'ım bir şâr yaratmış*" şiirini batınî tahlilini göz ardı etmeden, yaşadığımız dünyaya taalluk eden ve kullanılan sembollerin zahirî yön bakımından da analizlerinin yapılabileceği değerlendirilmektedir.

3.3. Gizemli Şehir Ankara

3.3.1. Abdullatif Râzî'nin Ankara Methiyesi

Abdullatif Efendi ulema sınıfından İstanbullu bir şairdir. Darüssaade Ağası Yusuf Ağa'nın oğludur. Bu sebeple Abdullatif Efendi'nin açık künyesi, *"Yazıcı Abdullah Efendizâde Abdullatif Efendi*" olarak kayıtlara geçmiştir. Ölüm tarihi 1733-34'dür. Mezarı İstanbul/Üsküdar'dadır. Süleymaniye, Kara Mustafa Paşa ve Sultan Selim medreselerinde müderris olarak dersler vermiştir. Son olarak İstanbul kadılığına tayin edilmiştir. XVIII. yüzyılın sonunda "*Âdab-ı Zurefâ"* isimli şuara tezkiresini yazan Hüseyin Ramiz Efendi, Abdullatif Râzî Efendi'den *"ilmi ve fazileti ile tanınan, şiir ve inşada mâhir, beyitleri ve tarih düşürmeleri çok beğenilen*" bir şair olarak bahsetmektedir. D. Mehmet Doğan'ın ifade ettiği gibi belli ki, Abdullatif Efendi sıradan bir şahsiyet değildir[30].

Bakınız bu Abdullatif Râzî, Divanı'ndaki *"Der-Gazel-i Tahmîs Der-Sitâyiş-i Ankara/tahmis/beşli/muhammes gazelde Ankara'yı öven bu şiirde",* Ankara hakkında, sır ve sır sahibi anlamına gelen ismiyle müsemma Râzî Efendi neler söylüyor:

30 Doğan, D. Mehmet, Age, 2014, s. 130.

"Ey mülûk-i Âl-i Osman içre şehbâz Engüri
Eyledi Hak seni her veçhile mümtâz Engüri
Olsa tan mı necm-i devlet sana hem-râz Engüri
Her seher gûyâların eyler ser-âgâz Engüri
Gülşenün cennet misâli oldı densâz Engüri"[31].

"Ey Osmanlı ülkesi içinde gösterişli şehir Ankara, Hak seni her şekilde seçkin kıldı; devlet yıldızı sana sırdaş olsa buna şaşılır mı?" D. Mehmet Doğan'a göre, Râzî'nin yaşadığı dönemde Ankara'nın öyle çok parlak, göz önünde bir merkez olarak görüldüğü söylenemez. Fakat şiirde Ankara devlet yıldızı ile sırdaş gösteriliyor. Demek ki mesele talih ve kader meselesidir. Bu sır değil de nedir?[32].

Bu şiiri ilk defa yayımlayan Mustafa Erdoğan ise daha açık konuşmaktadır. Hoca'ya göre hadise "hiss-i kable'l-vuku'/olacak bir şeyi olmadan önce haber verme meselesidir. Abdullatîf Râzî Efendi Ankara hakkında dua ve temennide bulunmuş, yaptığı dua şiirin yazılışından iki asır küsurluk bir süre sonunda gerçek olmuştur. Bu hadiseyi Hocamız şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

> *"Râzî Efendi, o dönemde kendi halinde mütevazı bir yer olarak bilinen Ankara'yı, Osmanlı mülkü içinde bir "şehbâz" (bir cins iri ve beyaz doğan)'a benzetmektedir. Allah'ın, Ankara'yı her yönüyle mümtaz eylediğini, seçip yükselttiğini belirtmekte ve devlet yıldızı Ankara'ya sırdaş olsa buna şaşılmayacağını söylemektedir. Ankara'nın gül bahçelerinin cennet misali olduğunu ifade eden şair, hâlen üstünde Türk bayrağı dalgalanan tarihî Ankara Kalesinden de söz etmektedir. Râzî'ye göre kale, her taşı cevher gibi süslü ve İskender Seddi gibi sağlam kurulmuştur. Ankara'nın güzellerini "hûrîsîretli" (huri gibi temiz ahlâklı) olarak vasıflandıran şair, bunların Hz. Yusuf gibi "pâk-dâmen" (iffetli, namuslu) olduklarını söylemektedir. Ankara'nın her köşesinin âlim, ilim*

31 Gazelin tamamı için bkz Doğan, D. Mehmet, Age, 2014, s.132, dipnot.
32 Doğan, D. Mehmet, Age, 2014, s. 130.

ve hakikatler mahzeni olduğunu ifade eden şair, bilhassa Ankara'nın, hatta bütün Anadolu'nun manevî mimarlarından Hacı Bayram-ı Velî'nin burada yattığını vurgulamaktadır. Bu yüzden Ankara yükselse ve feleğin üstünde uçsa yeridir. Hâsılı Râzî, bu şiirle adeta bir keramet göstermiş, Ankara'nın başına devlet kuşu ve yıldızının konacağını, her yönüyle mümtaz olacağını haber vermiş, bunun için dua etmiştir. Şiirin yazılışından 224 yıl sonra Râzî'nin duası kabul edilmiş, böylece kerameti zahir olmuş, yani Cumhuriyet'in ilanıyla Ankara devlet merkezi yapılmış ve her yönüyle seçilip yükselmeye başlamıştır"[33].

3.3.2.Ankara'nın İstanbul'la Eşdeğer Olması

Ankara'nın geleceğine yönelik gizemli bir çıkış da İstanbul'dan sonra Osmanlı mülkünün doğusunda yer alan Bitlis vilayetinde meydana gelmiştir. Abdûllatif Râzî Efendi'den bir asır sonra Bitlisli Müştak Baba (1759-1832)'nın tertip ettiği Divanı'nda bir gazel yer almaktadır. Müştak Baba'nın asıl ismi Mustafa'dır; Bitlis'in Zeydan mahallesinde doğmuştur. Divanında yer alan şiir şöyledir:

"Me'vâ-yı Nâzenîn"e kim "elf" olursa efser,
Lâbüd, olur o "me'vâ", İstambol ile hemser.
"Nûn ve'l-kalem" başından alınsa "Nûn-i Yunûs",
Aldıkta harf-i dîğer, olur bu remz azhar.
Miftâh-ı sûre-i "kaf", serhadd-i kaf tâ kaf,
Munzam olunmak ister "Râ-yı Resûl Peygamber.
"Hâ-yı Hû" ile âhir, maksûd oldu zâhir;
Beyt-i Veliy-yi Ekrem; elhâc 'Iyd-i Ekber.
Ey Pâdişâh-ı Fehhâm: Sultan Hacı Bayram!
Rûhan ister ikram Müştak-ı abd-i çaker[34].

33 Erdoğan, Mustafa, "Abdullatîf Râzî ve Ankara Methiyesi", Türk Dili,TDK Yayınları, Ankara 1997, S. 550, s.356-359.

34 Şiirin tamamının bugünkü dile çevirisi için bkz. Doğan, D. Mehmet, *Age*, 2014, s.99, dipnot.

Birinci beyit şöyle açıklanıyor: Öyle bir zaman gelecek ki, isminin başında *"elif"* harfi bulunan bir şehir, İstanbul ile hemser / arkadaş, eş, yani onun gibi hükümet merkezi olacaktır. Bu beyitte, o şehrin ne zaman hükümet merkezi olacağı *"ebced"* hesabıyla gösterilmiştir. Elf 1000, "efser" 341, toplam 1341. Hicrî 1341 yılı Milâdî 1923 yapmaktadır. 1923, Cumhuriyetin ilânı ve dolayısıyla da Ankara'nın başkent oluşu yılıdır. Böylece Müştak Baba Ankara ismini anmadan 1923'te bu şehrin başkent olacağını ebced hesabıyla ve istihraç/anlam/sonuç çıkarma yoluyla ortaya koymuştur[35].

Hacı Bayram-ı Velî'nin bağlıları olduğu anlaşılan biri batıdan biri doğudan iki Osmanlı dönemi ilim-irfan sahibi şairin Ankara hakkında kehanette bulunması gerçekten üzerinde düşünülmesi, değişik açılardan enine-boyuna araştırılması gereken bir konudur. Şimdiye kadar üzerinde durulmamış olması da işin bir başka yönüdür.

Sonuç

Araştırma konumuzla alakalı tarihte yaşamış, zahirî ve batinî yönlerden ilim-irfan ve maneviyat sahibi, mutasavvıf, şair dört ulu şahsiyetin, manevî ve fizikî bakımından Ankara ile ilgili yapıp-ettikleri hususlar, kayda geçirdikleri mısralar birlikte değerlendirildiğinde; Ankara gerçeği etrafında şehrin ve bu şehirde yaşayan insanların maddî ve manevî imarı ve ihyası, medeniyetimizin bir hasleti olan şehri kuran insanın yetiştirilmesinde o şehrin oynadığı nazım rol ve bu rolün hayata geçirilmesi için işlenen konuların ve sergilenen üslûbun ne kadar da birbirine benzediği ortaya çıkmaktadır.

Ankara şehri çevresinde meydana gelen gizemli ve sırlarla dolu bu olağan üstü haller gerçekten dikkat çekecek boyutlardadır.

Neden Ankara, hangi sebeple Alacaatlı Köyü seçilmiştir. Bu köylüler tarafından bilindiği söylenen ve mana âleminde Tâceddinzâde Mustafa el-Ankaravî'nin götürüldüğü ve göğsünün yarı-

35 Doğan, D. Mehmet, *Age*, 2014, s.97-99, 128-129.

larak kalbinin yıkandığı dağ hangi dağdır? Maneviyat ehlinin bu derece Ankara ile ilgilenmelerinin sebebi nedir? İstanbullu Abdullatif Râzî Efendi ve Bitlisli Müştak babanın hiss-i kable'l-vuku olarak 1923'te Ankara'nın başkent olacağının istihraç yoluyla birkaç asır önceden tespit edilmiş ve haber verilmiş olması nasıl izah edilebilir veya bu sırrın maddî akılla izahı mümkün müdür? Cevabı bilinemeyen sualler peş peşe sıralanmaktadır. Ortaya çıkan sorulardan bir kısmı hakkında fizikî mekânlar taranarak bir takım tahminlerde bulunmak mümkün olsa da, şeyh efendiler ile Allah arasında zuhur eden olağan dışı hadiselerin bir kısmının hiçbir zaman cevabının bilinemeyeceği anlaşılmaktadır.

Biz yine de bu meselenin; siyasî, dinî, tasavvufî ve hatta ebced hesabı yönlerinden araştırılması ve ilmî çevrelerde tartışılması gerektiği kanaatindeyiz.

Kaynaça

Bayram, Ali Çetinkaya, "Medine, Medeniyet ve İslâm Medeniyeti-Medine'den Medeniyete-", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010.

Doğan, D. Mehmet, Ömrüm Ankara/Bir Ankara Şehrengizi, Yazar Yayınları, Aralık Ankara 2014.

Erdoğan, Mustafa, "Abdullatîf Râzî ve Ankara Methiyesi", Türk Dili,TDK Yayınları, Ankara 1997.

Karataş, Ali, "Şehir Kuran İnsandan İnsan Kuran Şehre –Kur'ân-ı Kerim'de Şehirle Alakalı Kelimeler Bağlamında Bir İnceleme-", Din ve Hayat, TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi, İstanbul 2022, s.45.

Köprülü, Fuad, "Vakıf Müessesesi ve Vakıf Vesikalarının Tarihi Ehemmiyeti", Vakıflar Dergisi, S. I, s.1-6.

Nazik, Sıtkı, "Çalabım Bir Şâr Yaratmış" Mısraıyla Başlayan Şiirden Hareketle Hacı Bayram-ı Velî'de Şehir Tasavvuru", Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2, Kalem, Eğitim Kültür Akademi Derneği, Ankara 2016, s. 575-592.

Ökten, Saadettin, "Vakıf Müessesesi ve Osmanlı Şehri", Vakıf Medeniyeti ve Şehir Sempozyum Kitabı, VGM Yayınları Ankara 2013.

Öztürk, Nazif, "Değerler Sisteminin Köşe Taşları: Vakıf, Şehir ve Medeniyet", 3. Milletlerarası Şehir Tarihi Kongresi, TYB Yayınları, Ağustos Ankara 2015.

Öztürk, Nazif, Tâceddîn-i Velî Divanî, HECE Yayınları, Ankara 2021.

Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Şehirlerin Ruhu Üzerine", Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018. c.IV, s. 2, s. 383.

Tâceddin bin Tâceddin Şeyh Mustafa el-Ankaravî, Tercüme-i Risâle-i Tâceddin Velî, İstinsah Ketebehu'l-fakîr hâdimü'l-fukarâ eş-Şeyh Derviş MusluTekke-i Ankara Mevlevîhânesi, Ankara 1147.

Tercüme Risale-i Tâceddîn-i Velî, vr/18/b-22/a;

Türkmen, Kerim, "Yapı Tarihlemelerinde Vakfiyelerin Önemine Dair Bir Örnek", Vakıflar Dergisi, Ankara 1998, S.27, s.75-78.

Yakub Afvî, Hidayetü's-Sâlikîn. İstanbul 1329.

Yediyildiz, Bahaeddin, "Müessese-Toplum Münâsebetleri Çerçevesinde XVIII. Asır Türk Toplumu ve Vakıf Müessesesi", Vakıflar Dergisi, S. XV, s.23-53.

HACI BAYRAM-I VELİ'YE AİT OLDUĞU İDDİA EDİLEN VAHDET-İ VÜCÛD RİSALESİNİN AİDİYETİ MESELESİ VE BU RİSALEYE GÖRE İNSAN İNŞASININ ONTOLOJİK YÖNÜ

DR. ÖĞR. ÜYESİ SELAMİ ERDOĞAN
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi
orcid.org/0000-0002-7939-6823
selami_erdogan@dpu.edu.tr

GİRİŞ

Yazma eser kataloglarında, Hacı Bayram-ı Velî'ye (ö. 1430) istinad edilen ancak müellif nüshası olmadığı için otantikliğinde şüphe bulunan bir Vahdet-i vücûd risâlesi vardır. Bu risâle, Hacı Bayram'a istinad edilen diğer risâle ve mektublar ile sonraki başlıkta değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeye göre Hacı Bayram'ın halifesi İbrâhim Aksaravî'nin (ö. 1655) elindeki orijinal nüshadan bu risâleyi istinsah etmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Bu ihtimale dayanarak risâlenin Hacı Bayram'a ait olduğunu düşünsek de, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Kîşî'nin (ö. 1296) Arapça kaleme aldığı bir risâlenin bir kısmının tercümesi, Vahdet-i vücûd risalesinde önemli yer tutar. Bu durumda Kîşî'nin risâlesinden iktibasla, Hacı Bayram'ın söz konusu risâleyi yazıp yazmadığı, bu ihtimalin mümkün olup olmadığı söz konusu olur ki çalışmamızda bu

ihtimal incelenecektir. Risâledeki varlık nazariyesi ile Hacı Bayram'ın varlık ve nefis telakkisinin uyuşmadığı görülürse, risâlenin –iktibasla da olsa- Hacı Bayram'a ait olmadığı kesinlik kazanacak; uyuşması durumunda ise, Hacı Bayram'ın varlık nazariyesi hakkında genel bir kanaate ulaşmış olacağız. Zira bu kanaat, Safiyuddin Erdebilî'den (ö. 1392) gelip Bayrâmîyye tarikatına dönüşen terbiye usûlünde görülen nefis tezkiyesinin dayandığı ontolojik çerçeveyi tespit etmek anlamına geldiği için önem arz eder. Benlik dönüşümünün ontolojik yönü, varlık nazariyeleri ve varlık mertebeleriyle bağımsız ele alınamayan bir konu olduğu için Bayramiyenin terbiye usulü, kul-Rab ilişkisi üzerinden varlık ve nefis telakkisi ortaya koyan bu çerçevenin ölçeği gibidir.

Söz konusu çerçeveyi tespit etmek amacıyla risâlenin iktibasla Hacı Bayram tarafından yazıldığını varsayıp, risâledeki ifadelerin Hacı Bayram'ın fikrî ve manevî çerçevesini yansıtıp yansıtmadığına bakacağız. Bu çerçeveyi, İbn Sînâ nazariyesi ile mukayese ederek, risâlemize düşülen nota bir gerekçe bulmaya çalışacağız. Zira sûfî bir muhaddis olan Münâvî'nin (ö. 1622), İbn Sînâ'ya (ö. 1037) atfedilen kasidede gördüğü epistemolojik dili,[1] başkaları da vahdet-i vücûd nazariyesinde görmüş olmalı ki, risalemizle beraber zikredilmiştir.

Çalışmamızın epistemolojik yönünde, Hacı Bayram ile ilgili yapılmış çalışmalara bir sınırlama konulmamıştır ancak İbn Sînâ'nın en-Necât'ı esas alınmıştır. Konumuzun ontolojik yönü ise İbn Sînâ'nın el-İşârât'ı ile mukayeseli ele alınmıştır.

1 M. Yaşar Kandemir, "Münâvî, Muhammed Abdürraûf" (Ankara: Diyanet Vak. Yay., 2020), 14: 573.

1. Hacı Bayram-ı Velî'ye Ait Olduğu İddia Edilen Risâlenin Değerlendirmesi

İSAM Türkiye Kütüphaneleri veri tabanında, tasavvuf risâlesi[2] ya da mektub adıyla,[3] Hacı Bayram-ı Velî'ye istinat edilen risaleler bulunmaktadır. Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Şeriyyesi-1390'a kayıtlı risâle, katalog kaydına yanlış girmiştir. İlgili mecmuanın tamamında, Hacı Bayram'a atfedilen risâle ya da mektub bulunmamaktadır. Ulaştığımız beş risaleden diğer dördü rika hattı ve Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olup istinsah tarihleri yoktur. Müellif nüshası olmayan bu risalelerin yazılış tarihi, dil ve uslub bakımından 18. yüzyıl sonlarına delalet eder.[4] Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonunda bulunan risalenin diğer bir nüshası, Hacı Bayram-ı Velî'den sonraki Bayrâmî meşâyıhından olan, Oğlanlar Şeyhi İbrahim Aksaravî'ye ait mecmuanın içinde yer alır.[5] 1655 tarihinde istinsah edilen ve üç sayfa olan bu risalenin ilk iki sayfası, Milli Kütüphane-Yazmalar Koleksiyonunda bulunan Vahdet-i vücûd risâlesinin ilk dört sayfası,[6] bazı terkib farklılıkları hariç aynıdır. Çalışmamıza konu olan altıncı risâle olan Vahdet-i vücûd, 1935 yılında istinsah edilmiş bir mecmuanın içindedir. Bu nüsha üzerine bir çalışma yapan Sait Toprak, nüshanın yerini yanlışlıkla Süleymaniye Kütüphanesi-Ali Emiri Şeriyyesi-1386 olarak göstermiştir.[7] Nüshanın çalışmada paylaşılan fotoğrafı, Vahdet-i vücûd risalesine aittir. Toprak'ın bildirdiği 1386'daki mecmuada bir adet vahdet-i vücûd risalesi vardır ancak o, Hacı Bayram'a ait

2 Hacı Bayram-ı Velî, *Tasavvuf Risâlesi* t.siz, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Koleksiyonu, nr. 297.3.

3 Hacı Bayram-ı Velî, *Mektub* t.yok, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, nr. 894/35; Hacı Bayram-ı Velî, *Mektub-* t.yok, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 894/35; Hacı Bayram-ı Velî, *Mektubu Hacı Bayram-ı Velî* t.yok, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2471.

4 Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî: Yaşamı, Soyu, Vakfı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 2: 237; Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1991), 106.

5 Hacı Bayram-ı Velî, *Mektubu Hacı Bayram-ı Velî (ks)* 1066 1655, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, NEKTY00333.

6 Hacı Bayram-ı Velî, *Tasavvufî Risâle*, Ankara Millî Kütüphane, nr. 587/5.

7 Mehmet Sait Toprak, "Hacı Bayram-ı Veli: 'Vahdet-i Vücûd Risâlesi' (Tahkîk-Tahlîl-Tenkîd-Kavramsal Türkçeleştirme)", ed. İbrahim Ethem Arıoğlu (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay., 2018), 133.

değildir. Milli Kütüphanedeki Vahdet-i vücûd risalesinden bir önceki risale Arapça olup, başında "*İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanırlar*" (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا) kelamın şerhi olduğu; İbn Sînâ'ya (ö. 1037) atfedilen Kasîdetun'n-nefsiyye'ye Münâvî'nin yazdığı şerh olduğu ve Râgıb Paşa'nın (ö. 1763) Sefînesinden iktibas ile yazıldığı kaydedilmiştir. Bizim esas aldığımız Vahdet-i vücûd risâlesinin sonunda da benzer not bulunmaktadır.

"*İnsanlar Uykudadır*" kelamının şerhi, Sefîne'nin içindeki yaklaşık yüz seksen meseleden biridir. 333-343 yaprakları arasında bulunan bu mesele, bizim risalemiz ile aynı değildir. "Vahdet-i vücûd" ve "Kendini bilen Rabbini bilir" gibi Sefinedeki diğer bahisler de incelendiğinde risâlemizden farklı oldukları görülmüştür.[8] Münâvî'nin şerhindeki, "Ölüm, Uyku, Nefsin Aletlerini Kullanmayı Terk" bahsi de risâlemizle aynı değildir.[9] Çalışmamıza konu olan Vahdet-i vücûd risâlesinin kaynağı, Hayri Kaplan'a göre Ahmed el-Kîşî'nin (ö. 1296) İnsanlar uykudadır risalesinin son iki varağının Türkçe tercümesidir.[10] Bu risâlede Kîşî ölümün, uykunun ve uyanmanın hakikatini ehl-i küfür ve ehl-i tevhîdin nazarına göre ele almış ve on üç varakta açıklamıştır. Bu risâlenin son varağı, küçük farklılıklar hariç, Milli Kütüphanedeki nüshada olduğu gibi tercüme edilmiştir.

Özetle, bu risalelerin Hacı Bayram'a ait olduğunu kesin olarak söyleyemeyiz. Ancak Bayramiye meşâyıhından olan İbrahim Efendinin, Hacı Bayram'dan 200 sene sonra elindeki müellif nüshasından bu risaleyi istinsah etmiş olması da imkânsız değildir. Hac, ticaret ve savaş gibi vesilelerle ulemâ arasındaki bilgi dolaşımının çok hızlı olduğu bu ortamda Kîşî, "*bu eseri tarikat şeyhlerinden, gönül ehli birisi için*" kaleme aldığını belirtmiştir.[11] 1330'lu

8 Muhammed Râgıb b. Muhammed Şevki Râgıb Paşa, *Sefînetü'r-Râgıb ve Defînetü'l-Metâlib*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, nr. 2676.

9 Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî Münâvî el-Haddâdî, *Kitâbu Şerhi'l-Allâme Münâvî alâ Gâsideti'n-nefsi li İbn Sînâ*, ed. Muhammed Râgıb Fettenî (Mısır: Matba'a al-Mevsuât, 1900).

10 Hayri Kaplan, *Tahrif ve Tashih 13. Yüzyıl Anadolu Türk-İslam Düşüncesi Üzerine İncelemeler* (Ankara: Kalem Neşr., 2021), 644.

11 Kaplan, *Tahrif ve Tashih 13. Yüzyıl Anadolu Türk-İslam Düşüncesi Üzerine İncelemeler*, 643.

senelerde Şam'daki Bâyezid Hangahındaki tarikat pirleriyle görüşen Somuncu Baba'nın, bu risaleye ulaşıp, onu Hacı Bayram'a okutmuş olması; dolayısıyla Kîşî'nin söz konusu risalesinden hareketle, Hacı Bayram'ın sohbetler yapmış olması ya da o risaleden alıntı yaparak halifelerine nasihat etmesi olasılık dışı değildir. Her ne kadar müstensihlerin bazı yapıtlarda değiştirme, ekleme ve çıkarmalar yaptıkları rastlanabilen ve yakınılan davranışlardan olsa da,[12] tehâfüt geleneğinin en hararetli tartışmalarına cevap mahiyetindeki bir mektubu Hacı Bayram'ın halifelerine iletmiş olması abes görülmemesi gerekir. Kendi fenâ ve müşâhede tecrübelerine tercüman olan risalenin ilmî dilinden istifade etmiş olması da muhtemel olduğu görülmüştür.

2. İnsan İnşasının Ontolojik Yönü Hakkında Genel Değerlendirme

Allah'ın yeryüzündeki halifesi olma veya Kâmil insan'a (sav) benzeyerek kemalât mertebelerini kat etme yolcuğu, çalışmamızda insanın inşası olarak tanımlanmıştır. Bu yolculuğun bir mertebesinde "*nefsinde Cemâl-i Mahbûb'u görme*", "*her baktığında Mahbûb'un mütecelli olduğunu müşahede etme*" gibi ifadelerle karşılaşırız. Onların ontolojik izahı, epistemolojik manaları ile uyumlu bir tevhîd felsefesini gerektirir. Varlığın çokluğu ile Allah'ın Birliğini tutarlı ve evrensel bir sistem içinde tanımlamaya çalışan tevhîd nazariyeleri, İslam düşüncesindeki tevhîd anlayışının çerçevesini oluşturur. Söz konusu tevhîd nazariyelerine göre insanın dönüşümü, Ehâd olan ve kendisinde değişim olmayan zâtın çoklukla tanımlanan ilişkisine göre şekillenir.

Temel tasavvuf eserlerinde, "sâlikin haller ve makamları" başlığında ele alınan nefsin tekâmül süreçleri (makamları), nefis tezkiyesi üzerinden ya da letâiflerin zikirleri ve kalbin tasfiyesi üzerinden izah edilmiştir.[13] Her iki usûlde de nefsin (kulun) ontolojik yönü, vahdet-i vücûd veya vahdet-i şuhûd gibi nazariyeler çerçevesinde açıklanabilir. Ancak benlik dönüşümündeki bu usûlleri,

12 Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî: Yaşamı, Soyu, Vakfı*, 2: 238.

13 Mustafa Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf* (Ankara: Bilay Yay., 2020), 147-177.

İbn Sînâ'nın sudur nazariyesine göre açıklamak, bize göre mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla Bayramiyede görülen usûlün delalet ettiği nefis ve varlık telakkisinin, Vahdet-i vücûd risâlesindeki ilkelerle örtüşüp örtüşmediğine bakarak, ya ilgili risâlenin Hacı Bayram ile ilişkisinin tamamen reddedeceğiz ya da kabul ederek, Hacı Bayram'ın hâline tercüman olarak tercih ettiği varlık nazariyesini görmüş olacağız.

1. İnsanın Tekâmül Aşamaları ve İrşad

Somuncu Baba'dan (ö. 1412) aldığı terbiye ile inşa olup kemâle eren, mükemmil olunca hilafet alarak halifelerini inşa eden Hacı Bayram'ın inşa olma/etme sürecini; iman, İslam, ihsan makamlarına göre incelemeye çalışacağız. Bu üç makamı incelerken mana kargaşası yaşamamak için irşad kavramını; hidayet, muâvene, himmet ve hakikat irşadı olmak üzere dört ayrı isimlendirme ile ele aldık. Bu tekâmül süreçlerini İbn Sinâ'nın yaklaşımı ile mukayese ederken, onun irşad niteliğinde olan tavsiye ve usûl ile bir bütünlük içinde ele almaya çalışacağız.

1.1. İman (Hidâyet İrşadı): Yol gösterme manasındaki irşadı, doğru yola iletme manasındaki hidayet kelimesi ile birlikte kullandığımız "**hidayet irşadı**", gayr-i Müslimlerin ihtida süreçlerine rehberlik ve bu rehberliğe bağlı olarak gerçekleşen benlik dönüşümü manasında kullanıyoruz.

Dergâhını Ankara'daki gayr-ı Müslimlerin ağırlıklı bulunduğu antik tepe üzerine inşa eden Hacı Bayram-ı Velî, hidayet irşadı yönünde gayretleri bilinmektedir.[14] Gayr-i Müslümlerin hidayeti konusunda Hacı Bayram'ın tutumu, onun iman telakkisi ile yakından ilgilidir. Zira insanın dönüşümü bakımından iman, "dil ile ikrar, kalb ile tasdik" tanımını aşarak varlık nazariyesi içinde değerlendirilen mânâ olmaktadır. Hacı Bayram-ı Velî'nin *"(Resûlüm!) Sen sevdiğini hidayete erdiremezsin; bilakis, Allah dilediğine*

14 Ethem Cebecioğlu, "Hacı Bayram-ı Velî'de 'Mürid' Kavramının Amelî Eğitim Açısından Değeri", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, ed. Ethem Cebecioğlu v.dğr. (Ankara: Kalem Neşr., 2017), 162.

hidayet verir"[15] ayetine mi yoksa "*Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin*"[16] ayetine istinaden mi bu gayreti sarf ettiğini anlamak,[17] onun varlık nazariyesiyle ilgili bir mana sistemini anlamayı gerektirir. Bu bakımdan ikinci (İslam'a) ve üçüncü (ihsana) irşad başlıklarında konu başlığı ve meseleler değişiyor olsa da esasında "imanın ezelde sabit olmuş bir taksim mi", yoksa "kulun kesbine göre değişen bir sonuç" mu olduğu sorularına Hacı Bayram-ı Velî'nin verdiği cevabı görmüş olacağız.

Bu soruya Mutezilenin, Ehl-i sünnetin ve İslam filozoflarının verildikleri cevaplar, meselenin arka planını görmek bakımından önemlidir. Ekberiye okuluna ait nazariyenin özgün yönünü görme bakımından bu konuya girmek, gerekli olsa da çalışma konumuzdan uzaklaşma olacaktır. Ancak sorumuza verilmiş önceki cevaplara genel olarak baktıktan sonra konumuza devam edilecektir.

Ehlisünnet düşüncesinde iman, ezelî takdir ile insanın kesbi arasındaki bir konumda izah edilmiştir. Eş'ariler bu iki yön arasında Cebriye'ye yaklaşıp imandaki ezeli takdiri vurgularken; Maturudiler, Mutezile'ye yaklaşıp ilahî hikmete matuf insanî kesbi vurguladıkları yönlerde birbirlerinden ayrılır. Akıl ile vahiy arasındaki söz konusu skalada ilahiyatçı filozofların anlayışı, Mutezile ile Mâturîdî arasındadır.[18] Bu konum yaratma-kesb, iyilik-kötülük gibi konularda yaptığı sentez bakımından Sudur nazariyesine ait varlık telakkisine dayanır. Bu nazariye, ezelî (soyut) varlıklardan cismani varlıklara kadar tüm mevcudatın oluşunu varlık-mahiyet, madde-suret ilişkilerinde tanımlanan nedenselliğe dayandırır. İman, bu nedensellik içerisinde ele alınan bir mesele olmuştur.

15 "Türkçe Kur'an Mealleri", erişim: 01 Eylül 2022, https://www.kuranmeali.com/. Kasas: 28/56.

16 Kehf: 18/29.

17 Allah'ın dilediğine hidayet etmesi(ayet), cennet ve cehennemliklerin sayısının değişmemesi (hadis) yönündeki haberler imanın ezelde taksim edilmiş, beşerî gayrete matuf olmadığını bildir. Yaratılış delillerine bakılması (İbrahim), geçmiş kavimlerden ibret alınmasını(ayet), etrafına cömert ve merhametli olan insanların ise imana yaklaştıklarını (hadis, eziyet vereni kaldırmak, temizlik, vatan) bildiren haberler ise imanın beşerî gayrete matuf olduğunu bildirir.

18 Sadüddin Mesud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yay., 2010), 11-22.

Farklı bir ifadeyle kulu imana götüren amelleri de ona takdir edilmiş ezeli kabiliyetler de bu nedensellik içinde ele alınmıştır.

Sudur nazariyesine yapılan itirazlardan sonra başlayan tehafüt geleneği, Hacı Bayram-ı Velî'nin yaşadığı dönemde canlılığını sürdürmüştür. Ekberiyenin teşekkülünden önce sûfîler, iman meselesine genellikle Eşarî ya da Mâturûdî sistemi çerçevesinde yaklaşsalar da onun yakîn mertebelerine bağlı olan dereceli yönünü vurgulamışlardır. Bu mertebelerin zirvelerinde bahis olan marifet ve rıza gibi makamlara göre iman, "ezelde karşılıksız verilen bir lütuf" olarak ele alınmıştır.[19] Bu yaklaşım, müminlere iman ile verilen üstünlüğü reddetme bakımından değil,[20] onu veren yüce kudrete teslim olma ve tevekkül etme bakımındandır. Bu anlayışın çokluk âlemindeki yansıması, imana nail olamamış kullara yönelik bir merhamet nazarı olarak okunabilir. Ancak bu merhamet, gayr-i Müslimlerin ihtida edebilme imkânıyla beraber düşünüldüğünde, gayr-i Müslümleri İslam'a davet eden bir harekete dönüşür. Kendisinden önceki sûfîlerin söz konusu sentez çerçevesinden ayrılmayan Ekberiye okulu, imanın ele alınacağı varlık nazariyesini, Ehl-i sünnet kelamcılarla ilahiyatçı filozofların ortasındaki bir konumda tanımlamıştır. Ezelde sübut bulmuş takdirin statik yönü ile hazırdaki vaktin içinde değişkenliğini sürdüren dinamik tercih ve hâllerin interaktif ilişkisine dayanan vahdet-i vücud; imanı da söz konusu etkileşim içinde değerlendirir. Bu bakımdan Hacı Bayram'ın tavır ve fiilleriyle arz ettiği hareketlilik, insanları imana ve İslam'a davet ederken, kalbî dünyasında ezelî takdire boyun eğmiş bir sükûnetten ayrı değerlendirilemez. Hacı Bayram'ın şiirleri, bu sükûnetten kaynaklanan bir rıza hâlini yansıttığı için onlarda küfr, münker ve kötü sıfatları değil aşk, vecd ve hayreti konu edinmiştir.[21] Somuncu Baba ve onun irşad dili, H. Bayram-ı

19 Abdulkerîm Kuşeyrî, *Risâletu'l-Kuşeyriyye*, ed. Halil Mensuk (Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-ilmiyye, 2001), 11-19, 342; Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb (Kashf al-Mahjub)*, trc. Reynold A. Nicholson (London: Leyen Orientale, 1911), 286-290; Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yay., 2014), 349-352.

20 "Türkçe Kur'an Mealleri". "*Eğer (gerçekten) iman etmiş kimseler iseniz üstün olan sizlersiniz.*"Âl-i İmrân: 3/139.

21 Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, 69-75.

Velî'de görülen bu dilin fikrî ve manevî zeminidir. Bu zemini mukayeseli değerlendirmek için İbn Sinâ'nın nazariyesinde, imanın formüle edildiği yapıya bakmak gerekir.

İbn Sinâ metinlerinde iman, amelî (pratik) aklın elde ettiği tasavvurlardan hareketle,[22] nazarî (teorik) aklın[23] tasdiklere (makullere) ulaşma sürecinde anlaşılan bir kavramdır. Bu bakımdan iman, nazarî aklın ulaştığı veya nefiste açığa çıkardığı bilgi, gerçeklik, doğruluk ve öz şeklinde anlaşılmıştır. Soyut varlıklardan sudur eden ve göksel cisimleri harekete geçiren bir kuvvet olması bakımından Faâl akıl, insanda bi'l-kuvve olarak bulunan aklı faâl hâle geçiren feyzdir. Böylelikle âleme akıl olmakla nitelenen faâl akıl, insandaki imanın faâl hale gelmesindeki melekûtî yardımdır. Bu manada insandaki imanın faâl hale gelmesi önündeki engel, insanın hayvani yönü olan amelî akıldan gelen yanıltıcı tasavvurlardır. Bu tasavvurların yanıltıcılığı, onların duyusal veri düzeyinde kalmış olmasına dayanır. Yanıltıcı tasavvurlardan dolayı maddedeki cismani suretin ötesini göremeyen insan, saf iyilikten uzaklaştığı gibi imandan uzaklaşır.[24]

İlk bakışta nefsin hevâ ve heveslerinden kurtulması, nazari aklın ameli akla üstünlüğü gibi bir benzerliği çağrıştırsa da, Hacı Bayram'ın nefis telakkisinin ontolojik olarak, İbn Sînâ'nın Faal aklıyla ilişkilendirilemez. Bu ayrılık iman ve ihtida sürecinde vurgulanan iki farklı anlayışa delalet eder ancak meselenin ontolojik yönü hakkında değerlendirme yapmak acelecilik olur. Bu yüzden Müslümanların inanç ve ibadet hayatlarındaki hata ve noksanlığı

22 Bu akıl, temelde bendenin arzu ve gadab kuvvetleriyle ilgili olduğu için insanın eylemlerini belirlese da duyulardan gelen verileri algılama (şuur etme), hayal etme ve vehmetme kuvvetleri ile de ilişkili fonksiyonları vardır. Bkz. Ebu Ali İbn Sînâ, *Kitâbi'n-necât fî hikmeti ve'l-mantıkiyyât ve'l-tabi'iyyat ve'l-ilâhiyyât*, ed. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedide, t.siz), 196-202.

23 Bu akıl, soyutlama yaparak cisimanî gerçekliklerden soyut ve yüce ilkelere ulaşabildiği için faal akıldan taşan "ilâhî feyzi" alabilecek bir bi'l-kuvve (potansiyel) akıldır. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbi'n-necât*, 205-218.

24 İbn Sînâ, *Kitâbi'n-necât fî hikmeti ve'l-mantıkiyyât ve'l-tabi'iyyat ve'l-ilâhiyyât*, 231-233; Ebu Ali İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, trc. Ali Durusoy - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2014), 565-567; Ebu Ali İbn Sînâ, *En-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, trc. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalacı Yay., 2012), 178; Mustafa Çapartı, *İbni Sina ve Gazali'de İman* (Pamukkale Ünv., Sos. Bil. Enst, Felsefe ABD).

giderme yönündeki rehberlik olan müâvene irşadına ve onun anlaşıldığı ontolojik zeemine de bakmamız gerekir.

1.2. İslam (Muâvene İrşadı):

Müslümanların inanç ve ibadet hayatlarındaki hata ve noksanlığı giderme yönündeki rehberliktir. Müslümanların birbirleri üzerindeki hakkı olan "**müavene irşadı**", emr-i bi'l-mağruf ayetleri,[25] "*zalim de olsa mazlum da olsa Müslüman kardeşine yardımı*"[26] tavsiye eden naslar çerçevesinde anlaşılabilir. Hacı Bayram'ın irşad hizmetleri, Ankara Savaşından (1402) sonraki fetret döneminde ihtiyaç duyulan bir sulh ve refah ortamı tesis etmeye yönelik olduğu açıktır. Müminlere helal rızık kazanmanın yollarını göstermesi bu irşadın eğitim ile ilgili yönüdür.[27] Orta Asya'dan ve göçebe hayattan gelen Türk boylarının yerleşik hayata adapte olmaları önündeki sorunları çözmesi ise bu irşadın sivil dayanışmaya dönük yönüdür.[28] Meslekî yaşantı ve maişetleri konusunda kendisiyle istişare yapanları, ekin ve burçak ekmeye yönlendirmesi veya göçerleri konar olmaya teşvik etmesi H. Bayram-ı Velî'nin müâvene irşadı kabilinde değerlendirilecek rehberlik faaliyetidir.[29] Manevi danışmanlık ve rehberlik alanındaki incelemelere en çok konu olabilecek bu irşad düzeyi, "*şerle en güzel şeklide mücadele et*"[30] emrinin gereği olduğu için rehberlik yapanın, yaptığı kişiden yaş, makam veya sosyal statü bakımından üst olması gerekmez. Manevi danışmanlıkta olduğu gibi taraflardan birinin talepte bulunması şartı da bulunmayan bu irşad, tüm müminlere açık olduğu gibi hepsine aynı mesafededir. Bu rehberliğin bir irşad olabilmesi

25 "*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun…*" Bkz. "Türkçe Kur'an Mealleri". Âl-i İmrân: 3/104; Tevbe: 9/71.

26 Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-İbn Kesîr, 2002). İkrah, 7.

27 Mahmut Dündar, "Hacı Bayramı Veli'nin Tasavvufi Eğitim Anlayışı", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, ed. Ethem Cebecioğlu v.dğr. (Ankara: Kalem Neşr., 2017), 89.

28 Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, 51-52.

29 Nihat Azamat, "Hacı Bayram-ı Veli" (İstanbul: Diyanet Vak. Yay., 1996), 14: 444.

30 "*(Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!*" "Türkçe Kur'an Mealleri". Nahl: 16/125.

için müminleri hayra teşvik etmek ve onları boş işlerden uzak tutmak yönünde olması gerekir. Böylelikle yapanın niyet ve samimiyetine bağlı olarak onu Hakk'a yaklaştıran bir ibadete dönüşür.

Bu ibadet, sûfîler için sadece irşadda değil, yaşantıdaki helal olan tüm işlerde olur. Sufî tabakatlarda helal kazanç, salih amel, ittika, şükür, sabır, zikir, istikamet ve tevekkül gibi kavramlar söz konusu tekâmül süreci için vurgulanmıştır. Bu tekâmül, bildiğiyle amel eden müminde, yakîn ile neticelenen bir hâl olarak da açıklanmıştır.[31] İman ve ilim bakımından yakîn dereceleri artan müminde görülen firaset ve basiret gibi kabiliyet, benlik dönüşümünün ilk mertebelerine atfedilir. Batıl ve münkerden uzaklaşarak furkan nûrunun (ilminin) ortaya çıktığı nefis anlayışı, esasında "insan" tasavvurunu belirlemesi bakımından önemlidir.[32] Dolayısıyla muâvene irşadı, dinin samimi tatbiki sonucu firaset ve basiret gibi kabiliyetlerin zuhur ettiği bir süreçtir. Eşrefoğlu Rûmî, (1469) bu süreci, "Etkiyâ" başlığında ele almıştır.[33] Bir mürşide intisab etmese dahi tüm müminlere açık olan bu manevi tekâmül,[34] fütüvvet, ahilik ve dergâhlar gibi kurumlarda tatbik edilen erkân ve adâb ile ulaşılmak istenen bir hedef olmuştur.[35] Hacı Bayram-ı Velî'nin yaşantısında görülen müâvene irşadını, da bu çerçevede değerlendirebiliriz.

H. Bayram-ı Velî'nin irşad ve hizmet gayretleri, hayrın da şerrin de Allah'tan olduğu anlayışa dayanır. Bu anlayış, hakkın hâkim

31 Kuşeyrî, *Risâletu'l-Kuşeyriyye*, 214; Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu'l-Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-ulûm*, ed. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetu'l-Lubnan, 1996), 964; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürcânî, *Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetu'l-Lubnân, 1985), 120; Şihâbudin Sühreverdî - Dilaver Selvi, *Avarifu'l-Meârif (Gerçek Tasavvuf)* (İstanbul: Semerkant Yay., 1999).

32 Hâris b. Esed Muhâsibi, *Vesâyâ,* ed. Atâ Addulkâdir Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmiyye, 1986), 22-23; Hâris b. Esed Muhâsibi, *Akıl: Fehmu'l-Kur'ân,* ed. Huseyn Kuvveli (Y.yok: Dâru'l-Fikr, 1981), 232-238.

33 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs* (İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, 1977), 381.

34 Bu konu, "şeyhi olmayanın şeyhi şeytan olur mu" sorusuna cevap aranan metinlerde de görülür. Yakûb-ı Çerhi, "*Bugün sizin için dininizi tamamladım*" (Mâide: 5/3) âyetini delil göstererek, Kur'ân ve sünnet ile amel ettikten sonra bir şeyhe intisap etmenin şart olmadığını savunmuştur. Bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 298.

35 Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik* (Ankara: Ankara Ünv. Basımevi, 1974), 135-153; Yusuf Ekinci, *Ahilik* (Ankara: Türk Metal Yay., 2011), 17-80; Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India: An Early Sufism and Its History in India to 1600 AD* (New Delhi: Munshiran Manoharlal Pub., 1978), 241-301.

olması için mücadele ile "*Hayırın da şerrin de Allah'tan*" olduğu inancını sentezler. Şeytanın ve insan nefsindeki kötülüğün varlığını tasdik eden Hacı Bayram risalesinde, onların yaratıldığı varlık mertebesinden ve ontolojik hususiyetlerinden bahsetmemiştir. Ancak insanların fiillerini onlara verilen cüz'i iradeye atfettiğini; bu iradenin kötülükleri kesbettiklerini; Küllî irade'nin ise kesbilen şeyleri yarattığını savunur.[36] Doyasıyla müâvene irşadı kabilinde müminin kesbettiği işler; onun kendi fiillerini görmediği, aczini ve fakrini fark ettiği, böylelikle "hayrın da şerrin de Allah'tan (cc) olduğu" inancını yakinen tecrübe ettiği bir nefis mertebesine taşır. Nefis mertebelerini izah eden eserlerde bu mertebe; günahlarından çokça pişman olan, onlardan kurtulma konusunda cüz'i iradesiyle verdiği mücadeleler sonunda acziyetini fark ettiği için ilâhî yardım bekleyen nefs-i levvâmenin yükselme hâllerine veya nefs-i mülhimenin başlangıç hâllerine atfedilir.[37] İlahî inayet ile râdiye ve merdiye makamlarına vasıl olan sâlikin, kötülük işlemesi durumunda, şerrin nasıl Allah'a atfedileceği konusu ele alınmamıştır. Zira ilahî inayetle mahfuz olduğu bilinen sâlikin hataları, ya Allah'ın inayetinde ya da sâlikin yaşadığı fenâ hâllerinde bir eksiklik anlamına gelmektedir. Bu sorunun cevabını sonraki başlıklarda arayacağız ancak burada şunu söyleyebiliriz ki bu mesele, risâledeki kurgunun zayıf noktasıdır.

Birisine manevi rehberlikte bulunmayı, emr-i bi'l-maruf ya da nehy-i ani'l-münker yapmayı veyahut yaşantının ibadet haline dönüşmesiyle benlik tekâmülü yaşanacağı vurgusu İbn Sina'da esas aldığımız eserlerde yoktur. Bu eserlerde tekâmülün üç yönü vardır. Onlardan en çok vurgulananı, nazari (soyut) aklın gelişimini sağlayan burhan ve matematik gibi ilimlerdir. İkinci yön, bu ilimleri medresede ya da kendiliğinden öğrenmede etkili olan *hads* (sezgi kabiliyeti); üçüncü yönü ise hayvanî (amelî) aklın hâ-

36 Mehmet Tahir Bursalı, *Hacı Bayram-ı Velî*, ed. Metin Çelik (İstanbul: Özgü Yay., 1992), 174; Hüseyin Doğan, "Hacı Bayram Veli'nin Allah Tasavvuru ve İnsana Bakışı", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, ed. Ethem Cebecioğlu v.dğr. (Ankara: Kalem Neşr., 2017), 232-235.

37 Muhâsibi, *Akıl: Fehmu'l-Kur'ân,* 70-75; Ebu Abdullah Muhammed b. Ali Hakîm Tirmizî, *Beyânu'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lub*, ed. Ahmed Abdurrahim Es-Sâyih (Kahire: Merkezu'l-kitâb li'n-neşr, t.yok), 70-78.

kimiyetini kıran perhizlerdir. Ancak bu bahislerin geçtiği yerlerde İbn Sina, riyazet ve pehrizin usulünden ziyade sonuçları konusuna odaklanmıştır.[38] Öğrenim görmüş nefse ait *kuvve* olarak tanımladığı istidat (kabiliyet), insanlarda ortaktır ama farklı düzeylerdedir. Kabiliyetten daha özel anlam atfedilen *hads* (kabiliyet) ise, faâl akıldan alınacaklar konusunda özel bir hazır bulunma olarak tanımlanır. İbn Sina'ya göre *hads* ile ulaşılan bir gerçekliğe, bazen eğitimle (içinde az da olsa *hads* bulunma kaydıyla) ulaşılabilir.[39] Bu durumda nazarî aklın, bi'l-fiîl veya müstefad akla tırmanması, burhan ilimleri ve sudur nazariyesinin ilkelerine göre tanımlanmaktadır. Böylelikle İbn Sinâ, müstefâd akla ulaşan hakîmleri, peygamberlerden sonraki bir konuma yerleştirirken tevhîde ait ilkeleri burhandan elde etmiştir. İnsanların müşterek vasfı olmayan *hads*'ın nefislerde nasıl zuhur ettiği meselesi, zât-mahiyyet ilişkisi bakımından İbn Sinâ nazariyesinin zayıf noktasıdır.

Özetle önceki başlıkta "imanın ezelî bir takdir olması veya kulun arayışına bağlı olarak bulunması" asıl meseleyi teşkil ederken bu başlıkta, "ilmî ya da meslekî tercihin, benlik dönüşümünde belirleyici olup olmadığı" kritik mesele olmuştur. Ontolojik ve epistemolojik yönlerinin bütünlüğü bakımından müâvene irşadı, Hacı Bayram ve İbn Sina'nın dayandığı iki farklı nazariye göre farklılaşmaktadır. Bu farklılaşmaya bağlı olarak, vurguların değiştiği, iki usûl ortaya çıkmaktadır. Hacı Bayram'ın benimsediği usulde muâvene irşâdı, sâliki nefs-i levvâmeden ve mülhimeye taşıyan salih amellerden biri iken, İbn Sînâ'nın sisteminde burhanî bilginin arandığı nazarî bir süreç olduğu görülmektedir. İnsanın ahlakî dönüşümü ile kastedilen bu iki tekâmül usûlünü belirleyen ontolojik anlayış sonraki başlıklarda daha detaylı görülecektir.

1.3. İhsan (Himmet İrşadı ve Hakikat İrşadı)

1.3.1. Himmet İrşadı, muhib ya da tâlibin mürîd olmasıyla başlar. Özel bir eğitim süreci olduğu için muâvene ve hidayet irşadından

38 İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, 650-691.

39 İbn Sînâ, *Kitâbi'n-necât*, 231-233.

usûlce farklıdır. Kabaca bu fark, mürîd olmayanlar için kolaylaştırıcı telkinlerden, mürîdler için riyazet gibi zor telkinlerden kaynaklanır. Amaç, benlik tekâmülü için gerekli tezkiye ve tasfiyedir. Bu bakımdan mürîdin, mürşidini rehber olarak kabul etmesi, hastanın perhiz ya da ilaç tavsiye eden tabibin ilmine güvendiği gibi mürşidinin manevi rehberliğine ve otoritesine güvenmeyi gerektirir. Himmet irşadının manası, mürşide duyulan muhabbetle onu öznelleştirmeyi, ondaki hallerle hâllenmeyi de içerir. Bu bakımdan himmet irşadı, tasavvuf literatüründe kavramsallaşan irşada mana bakımından yaklaşır. Tasavvufun literatürü ve kurumlarının konusu olan bu irşad türü ve onunla ulaşılan nefis tekâmülü, Hacı Bayram'ın ilmî ve tasavvufî yaşantısının merkezinde görülür.[40] Taşlaşmış kalbin nurlanması süreci olarak da ifade edilebilecek bu irşadı Hacı Bayram, "*nefis taşının, taş ustası elinde yontulması*" olarak ifade eder. Bu teşbihteki yontulma, "*sâlikin nefsani arzularının dert ve gam ateşiyle, kırılması*" olarak açıklanmıştır.[41] Dert ve gam ateşi, tabibin attığı neşterin acıtması veya verdiği ilacın acı olmasına rağmen katlanılması gereken zorlukları ifade eder. Bu zorluklar, dinin emirleri arasında ümmete telkin edilen umumi telkinler değil; tedavi ile ilgili unsurları tasdik eden hastaya verilen ilaç kabilindedir. Bu farkların anlaşılmaması, ikinci ve üçüncü irşad düzeylerinin birbirine karışmasına, buna bağlı olarak da tasavvuf ilminin ve mekteplerinin inkâr edilmesine sebebiyet verir.

Somuncu Baba'nın manevî terbiyesine girmek için H. Bayram-ı Velî'nin medrese ve sarayı terk etmesi, himmet irşadının hidayet ve muâvene irşadından farkını gösteren misallerden biridir. Şunu öncelikle belirtmemiz gerekir ki bu misalin Erdebilî-Melâmî gelenek açısından ifade ettiği anlamı, himmet irşadının rüknü olarak ele alamayız. Çünkü H. Bayram-ı Velî'yi kemale taşıyan usûlle ilgili bu misal, başka bir tarikatın veya mürşidin himmet irşadına örnek teşkil etmeyebilir. Terbiye usulleri bakımından tarikatları,

40 Cebecioğlu, "Hacı Bayram-ı Velî'de 'Mürid' Kavramının Amelî Eğitim Açısından Değeri", 163.

41 Musa Kaval, "Hacı Bayram Veli'nin Şiirlerinde Mâ'rifet-i Nefs Felsefesi'nden Vuslat'a Seyir", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, ed. Ethem Cebecioğlu v.dğr. (Ankara: Kalem Neşr., 2017), 205-209.

nefsânî ve ruhânî olarak sınıflandırdığımız zaman, terk edilecek şeylerin sıralamaları değişir. Nefsânî târikatlarların usûlünde nefsin hoşuna giden şeylerin terki, öncelikli olurken; ruhanî tarikatlarda, ibadet neşesini temin edici telkinler öncelikli olur.[42] Dolayısıyla nefsânî tarikatlar kategorisinde değerlendirebileceğimiz Erdebilî-Melâmî tarikatı veya bu geleneğin temsilcisi olan Somuncu Babanın uygulaması, benlik dönüşümünün ontolojik değerlendirmesi bakımından diğer usulleri reddedici bir zeminde olmadığını belirtmemiz gerekir. Çünkü vahdet-i vücûd, gerek nefsânî gerekse ruhânî tarikatların usûlüyle elde edilen keşfî bilgiye dayanması bakımından kapsayıcıdır.

Diğer taraftan Erdebiliyye Tarikatından Somuncu Baba'ya gelen usûle göre terk edilen, şu ya da bu meslek değil, itibar ve şöhrete vesile olan şeydir. Bu bakımdan Pîrin, mürîdânını yönlendirdiği meslekler, mütevazi ve basit meslek dalları olmuştur. Diğer taraftan bu meslekler, sâlikin iç haliyle mütenasib olmak zorunda değildir. Meslek tercihindeki asıl, sâlikin nefsini tezkiye eden, acıyla da olsa onu tekâmül ettiren şeylerdir. Dolayısıyla velayet sırrı ifşa olduğu zaman mümini bu makamlara taşıyan meslekler değil, onların icra edildiği şehirler terkedilmiştir. Sûfinin zühd ile helal kazanç arasındaki dengesini yansıtan bu durumda esas mesele, nefsin afeti olan ucub ve şöhrettin terkidir.[43] Bu bakımdan tekâmül için telkin edilen söz konusu terk, gerektiği zamanlarda tabibin kendine de uyguladığı ilaç gibi olmuştur. Bursa Ulu Camiindeki Cuma hutbesinden sonra Somuncu Baba'nın ekmekçiliği değil de Burasa'yı terk etmesi bu terbiye usûlünün Erdebilî-Melâmî gelenekteki misalidir.[44]

42 Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marifet Yay., 1981), 172; Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yay., 2004), 235; Hülya Küçük, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 315.

43 Hâris Muhâsibi, *El-Mekâsib ve'lverâ ve'ş-şubhetu ve byânu mübahiha ve mahzûriha*, ed. Said Kerim Fıkhî (İskenderiyye: Dâru'l-İbn Haldûn, T.siz), 24-44.

44 Osmânzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, ed. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006), 2: 433; Haşim Şahin, "Somuncu Baba" (İstanbul: Diyanet Vak. Yay., 2009), 37: 377.

Müminin yaşantısındaki bütün işlerini bir ibadet ve tekarrüb şuruyla ifa ettiğini göz önüne aldığımızda himmet irşâdı, müâvene irşadında yapılan bu işlere engel olmadığını belirtmek gerekir. Dolayısıyla himmet irşadı açısından kendisine yapılan telkinlere dikkat eden bir mürîd, yaşantısındaki diğer hayır ve hasenât işlerini devam ettirmesine mani değildir. Bu bakımdan sâlik, kendisine himmet ile gösterilen yolda yürürken mahlûka hizmet gördüğü işlerden geri durmaz. Mürşid ise mürîdin bu hizmetlerini de murakabe ederek himmet irşadının ondaki tesirlerine vakıf olur. Bu tesirler üzerinden mürîdin tekâmül sürecine bakarak mürşidin telkin ve usûlünde değişiklikler yapması da himmet irşadı çerçevesindedir. Bu durum, hastaya yazılan ilaçlarda görülen tesir ve yan etkilere göre reçetenin değiştirilmesi gibidir. Bu bakımdan manevi hâl ve rüyalarını murakabe ederek, mürşidin mürîdine emir ve telkinlerde bulunması; gıyabi duaları ile ahlaki tekâmülü için destek vermesi; idrakini açacak maddi-manevi tasarruflarda bulunması himmet irşadı kapsamında verilebilecek diğer örneklerdir.[45] Kul üzerindeki ilâhî inayetin de göstergesi olan bu irşadın sâlikte bir tekâmüle dönüşebilmesi için mürîdin bu inayeti fark etmesi, mürşidinin tasarrufuna teslim olması, kendisine bahşedilen manevi nimetlere sürekli şükredici olması gerekir.[46]

Bu unsurları Erdebilî-Bayramî gelenek açısından ayrı ayrı incelemek, konumuzdan uzaklaşmak olacağı için meselenin ontolojik yönüne Hacı Bayram ve İbn Sînâ açısından dönmek gerekir. Bu yönü değerlendirmedeki temel mesele, manevî tekâmüldeki vurguları değişen iki usûlün kaynaklandığı ontolojik yöndür. Önceki başlıkta tespit ettiğimiz bu farklılığı himmet irşadı bakımından değerlendirmek istediğimizde konu, ilimler sınıflandırmasına gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre insanın tekâmülü, müstefad aklın kabiliyetlerine ulaşama süreci olarak tanımlandığı için mantık, tabiat (doğa bilimleri) ve matematik gibi ilimler ve bu ilimlerde

45 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Matbacılık, 2004), 278.

46 Cebecioğlu, "Hacı Bayram-ı Velî'de 'Mürid' Kavramının Amelî Eğitim Açısından Değeri", 166.

derinleşmeye göre tanımlanmış olmaktadır. Gazâlî tarafından sorgulanan ve fehâfüt geleneği içinde ele alınan bu problemin merkezinde nefis tezkiyesi ile burhan ilimleri arasındaki tercihin tonu yer alır. Matematiği kesin ilimler arasında saymasına ve burhanı önemsemesine rağmen Gazâlî'nin Tehafüt'te matematiğe itiraz etmesi, bu dengede ağırlığın nefis tezkiyesine verilen yönü göstermesi açısından okumak gerekir. Çünkü "*Bina edilen bir evin sağlamlığını takdir etmek için matematik ilmine gerek yoktur*" derken Gazâlî, havâs ve ehassü'l-havâs sınıfına çıkan bir mümini itibara alarak konuşur.[47] Bu bakımdan hidayet ve müâvene irşadı için gerekli olan ilimler, himmet irşadı dediğimiz merhalede gereksiz görülmektedir. Bu merhale insanın benliğini ortadan kaldırma süreci olduğu için sadece matematik değil, kendinde benliğe sebebiyet verebilecek tüm ilimlerin unutulması gereken bir sürece işaret eder. Bazı tarikatlarda muvakkaten bazılarında daimi terk edilmesi gereken şeyler, esasında ilimin sınıfı bakımından değil sâliki tekâmülden alıkoyup koymaması bakımındandır. Bu yüzden tasavvuf mekteplerinde terk edilen şey âlim için (farz-ı aynın üstündeki) ilim olduğu kadar, zâhid için zühdü ve âbid için (nafile) ibadetleri olabilir.

İbn Sinâ'ya göre riyazât ve hikmet ile irfana ulaşan arif, onu eğitim olmadan da kendinde bulur. Kendinde bulduğu hikmet ise aklın soyutlama yaparak bulduğu ilkeleri tasdik eder. Bu bakımdan eserlerindeki temel konu, insanın tekâmülü yolundaki riyazât ve irşad metotları değil varlığa konu olması bakımından bilgi olur. Dolayısıyla meselenin ontolojik yönündeki vurgu farkı, varlık hiyerarşisinde insanın yeri olmaktadır. Varlığın bir sonucu gibi vurgulanan insan ile varlığın sebebi gibi vurgulanan insan, birbirinden farklı olmaktadır. Hacı Bayram-ı Velî'nin risalesinde İnsân-ı kamilin, varlık mertebelerinin üçüncü sırasında görülmesi, söz konusu insan vurgusundan kaynaklanır. İbn Sinâ'nın sudur mertebelerinde insan, semavî hareketlerin bir sonucu olması bakımından vurgulanmaktadır. Meselenin bu yönü, hakikate irşad

47 Ebu Hâmid b. Muhammed Gazâlî, *Tehâfutu'l-felâsefe*, ed. Suleyman Dunya (Kahire: Dâru'l-Meârif, t.siz), 84-85.

başlığında inceleneceği için burada detaylandırılmayacaktır. Ancak şunu tekrar vurgulamamız gerekir ki, tehâfüt geleneğinde ilim tasnifi olarak görülen tartışmanın ontolojik yönü, varlıkta insan vurgusunun yeriyle de alakalıdır. Varlık mertebelerinin üstlerinde vurgulandığı zaman insan, tekâmül için kendini gerçekleştiren bir varlık olmaktadır. Varlık mertebelerinin üstlerinde tümel nefis vurgulandığı zaman bir insan, tekâmül için ferdi nefsinin diğer insanlardan farkını (hüvviyetini), insani nefsin hayvâni ve bitkisel nefislere göre fasıllarını bilir. İbn Sinâ'ya atfedilen bu ikinci bilme, kendini mevcudat üzerinden okuma; Hacı Bayram'a atfedilen bilme, kendini okudukça varlığı okuma manasındadır.

Binaenaleyh ikincisi olması durumda *hads* (sezgi, kabiliyet), arifi kutsi akıl sahibi olan peygamberlere en yakın mertebeye yükselten vasıf olur. İnsanların ulaşabileceği en yüksek derece olan bu akıl, her insanda bulunmadığı için ariflerin ulaştıkları soyut bilgiler, diğer insanların anlayabileceği düzeyin üstünde kalır. Bu durumda arif, mantık, tabiat ve matematik ilimleri bilmese bile Zorunlu varlık ile ilgili mantık ilkelerine ulaştığı için arif olur.[48] Bu durumdan hareketle hırs, tamah, hased gibi kötü yönlerin İbn Sinâ tarafından önemsenmediği çıkarılamaz. Zira şehevî ve gadabî kuvvetlerin dengede tutulması şeklinde ele alınan nefis tezkiyesi, insandaki nazarî yönün hayvanî yönüne galib gelmesidir.[49] Dolayısıyla nefis tezkiyesini önemsemesine rağmen İbn Sinâ'nın, mantık ve burhan ilimlerini vurgulaması, onların benlik dönüşümü konusundaki yaklaşımlarını şekillendirir. İnsan ve bilgi tanımına dayanan bu yaklaşım, sudur nazariyesinin savunduğu varlık anlayışından ayrı değerlendirilemez. Dereceli bir kavram olan varlık, fizikten metafiziğe doğru soyutlandığında, epistemolojik manalar hiyerarşisinin bütününde bilinir ama tanımlanamaz. Bu bilme; varlığın, var olduğunu bilme anlamına geldiği için benlik dönüşümü, "nazarî soyutlama yoluyla metafizik gerçekliklere ulaşma"

48 Akıl, âkil ve makulün bir olduğu Zorunlu Varlık; saf iyiliktir. Kendini bilmesi ile el-Evvel'in zuhur etmesi gibi ilkelere dayanır. İbn Sînâ, *Kitâbi'n-necât*, 276, 280, 283, 288, 314, 320.

49 İbn Sînâ, *Kitâbi'n-necât*, 652-657.

olarak anlaşılır. Diğer taraftan Gâzalî'nin burhan ve matematik gibi ilimleri önemsemesine rağmen eleştirmesi, benlik dönüşümü konusunda sûfîlerin usulünü ortaya koyar mahiyettedir. Bu usûle göre mantık, tabiat ve matematik gibi ilimler hidayet ve muâvene irşadı için önemliyken, hidayet irşadında araç ilimler sınıfında sayılır.

Sûfî perspektife göre mantık, tabiat ve matematik gibi ilimler, ilahî kudretin varlığını tasdik etmeye yardımcı olur ancak manevi tekâmül, iman ettikten sonra amel, ittika ve riyâzât süreciyle devam eder. Bu bakımdan Hacı Bayram-ı Velî, benlik dönüşümünde İbn Sinâ'dan ayrılır. İbn Sinâ, tüm insanlara açık ama müminlere daralan bir süreç savunurken H. Bayram-ı Velî, insanlardan sadece iman edenlerin devam edeceği, dolayısıyla müminlerin umumuna açık bir süreci savunur.

Özetle sûfilere göre himmet irşadı, düzeyindeki benlik dönüşümünde filozof olmak, duvar işçisi olmakla aynı şeydir. Çünkü filozof tümel, zanaat ehli tikel bir bilgi edinme bakımından birbirinden ayrılsa da çalışarak kazanma bakımından ikisi de aynı tür hayır üzerine bir tekâmül hâlindedir. Filozof olmayan müminin elde ettiği tikel bilginin de onda, felsefi olmayan, bir varlık telakkisine dönüştüğünü göz önüne aldığımızda,[50] Hacı Bayram, hem tümel hem de tikel bilginin vahyi anlamada avantaj sağladığını savunur. Çünkü tümel bilgi konumunda olan vahiy, doğa ötesi gerçekliklerin tasdikidir. Hacı Bayram, insanı merkeze alan bir ontoloji üzerinden tekâmülü okuduğu için "kendini bilen Rabbini bilir" önermesini nefis tezkiyesi üzerinden vurgular. İbn Sina ise "kâinatı bilen, Rabbini bilir" önermesini burhan ilkeleri üzerinden vurgular. Bu vurgu üzerine kurgulan tevhîd anlayışında, tanrı-kâinat ikiliğini izale etme gayreti görülürken; Hacı Bayram'ın vurgusunda tevhîd, tanrı-insan ikiliğini ortadan kaldırmaya çalışır. İki nazariyenin bazı farkları, varlığın ilk mertebelerinin ele alındığı hakikat irşadında değerlendirilecektir.

50 Dünyagörüşü kavramı çerçevesinde ele alınan bu konunun detayı için bkz. Selami Erdoğan, *Tasavvuf Felsefesi ve Ekolleri Açısından Modern Türk Eğitim Sisteminin Problem ve Çözüm Analizi* (Ankara: Akademisyen Yay., 2018), 27-37.

1.3.2. Hakikat irşadı, mürîdin velayet-i sugradan başlayan tekâmül ve dönüşüm makamları için ifade edilmiştir. Nefs-i mülhime ile başlayıp, râdiyye, merdiyye ve kâmileye (sâfiyyeye) kadar devam eden bu makamlar, aynı zamanda, mükemmillik istidatı olan sâlikler için mürşid veya mürşid-i kâmil olma mertebelerini[51] de kapsayan bir manaya atfediyoruz. Bu yüzden hakikat irşadı, hem mürîdin hem de mürşidin yaşadığı tekâmül mertebelerini kapsar. İrşad makamı bazı tarikatlara göre nefs-i mutmainneden, bazılarına göre merdiyyeden sonra verilen icazet ile başlasa da genel manada bu mertebeler, havâsın ehassü'l-havâs'tan olma yolcuğudur.

Risalede benlik dönüşümünün zirvesi olarak bahsedilen bazı hâller, bu irşadı açıklayan ifadelerdir. Mürîdin/mürşidin tekâmülü yönündeki hâller ve makamlar, varlık mertebelerinin üçüncüsü olan İnsan-ı kâmil hazretine tekabül eder. Risalede varlık mertebeleri, bulunuş manasında kullanılan "hazret" kavramıyla ifade edilir. Varlık mertebelerinin ikincisinde, âlemin Rahmân suretinde yaratıldığı bir müşâhede gerçekleşir. Bu müşâhede varlığın **ilk** mertebesi olan **Ehadiyet hazreti** için söz konusu olmaz. Çünkü zâtın, kendi zâtı ile kaim olduğu; zâtını, zâtıyla müşahede ettiği; zâttan başka hiçbir nisbetin ve özün (ayânın) olmadığı Ehadiyet hazreti için keyfiyetten bahsedilemeyeceği vurgulanır. Zâtın zât ile müşahedesi, herhangi bir değişim, hareket, taşma (feyz), başkalaşma ve nisbetle tanımlanmayacak bir "değişim", "hareket", "feyz", "başkalaşma" ve "nisbet" olmaktadır.[52]

Bu "bulunuş", ay(â)nın zât tarafından müşahede edilmek "istenmesi durumunda" ikinci mertebede bulunma ile nitelenmektedir. Bu bulunma, Ehadiyetedeki nisbetler olmaksızın, ilâhî isimlerin ay(â)nına ait bir bulunmadır. Hacı Bayram'ın isim vermediği **ikinci** mertebeye **Rahman hazreti** dersek, onun Ehadiyet hazretine nisbeten sonralığının keyfiyeti izah edilmemiştir. Risaleye göre Rahman hazretinde gerçekleşen müşâhede, tüm esmâ ve

51 Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, 295, 310, 414.

52 "*Zîrâ, zâhirde zuhûr edecek bunların ayânı yok idi. Pes, zâtında müstehleke esmâsının ayânı hasebiyle kendi zâtını ve aynını ve sıfât-ı kemâlâtını bir kevn-i câmidir ki cemî-i emr-i vücûdî câmi ve hâzırdır, müşâhede etmek diledi.*" Bkz. Hacı Bayram-ı Velî, *Tasavvufî Risâle*, 35-36.

sıfatların, âlemin suretinde görünür olduğu bir fiildir.[53] Yaratma olarak ifade edilen bu fiil, nisbetsiz bir toplanmaya (câmi') atfedilen tümel bir hazır oluş ile Rahman hazretinde olur.

Üçüncü mertebe olan **İnsan-ı kâmil**in bir yüzü zâhir, diğeri bâtındır. Zâhir yüzü, esmâ ve sıfatların masdarı (kaynağı), zâtın görünür (mazhar) veçhesidir. İnsan-ı kâmilin zâhir olan yüzü, suretler âleminde zuhur edecek ilâhî esmânın suretidir. Bu bakımdan bâtını birlik, zâhiri çokluk ihtiva eden bu hazret, insanın kendini düşünmesi esnasında kendinde (zihninde) oluşan üçüncü bir suret gibi değil; kendisinde oluş hakikatlerinin bulunduğu bir varlık sayfası olarak tanımlanmıştır. Mümkün varlık(lar)ın hem tümel hem de tikel bir şekilde zuhur ettiği bu sayfa, keyfiyeti bilinemeyen bir vahdet-kesret ilişkisine atfedilen bir mertebedir. İnsan-ı kâmil mertebesi hem oluşları görünür kıla(cak)n, hem de varlığın devamı için gerekli ola(cak)n rahmet olması bakımından "Hak ile halkın kıblesi" olarak tanımlanmıştır.[54]

İlâhî isim ve sıfatların, Hacı Bayram tarafından ezelî varlıklar olarak tasdik edildiğini göz önüne aldığımızda, İnsan-ı kâmil mertebesinden sonra ayânın teayyün ettiği mertebe söz konusu olur. Soyut çokluklar olarak tanımlayabileceğimiz bu mertebe, "soyut birden soyut çokluğun çıkmayacağı" mantığına dayanan sudur nazariyesinde kabul edilemez. Çünkü İbn Sinâ'ya göre soyut varlıkların çoklukla nitelenmesi, saf varlığın zıtlıklarla nitelenmesine sebep teşkil eder. Zıtlık, bozuluşa tabi olan varlıklara konu olduğu için, hem saf varlıklar hem de zorunlu varlık bozuluşa tabi bir varlık düzeyine taşınmış olur. İbn Sinâ'ya göre soyut varlıklar, zıtlıkları kabul eder ama onlara konu olmaz. Konu olması durumunda soyut varlıklar hem akleden hem de akledemeyen olur. Başka bir ifadeyle, soyut varlıkların ilki olan el-Evvel'e bir ikiliğin, zıtlığın ya da çokluğun atfedilmesi, el-Evvel'in kendisinden taştığı Zo-

53 "*Pes evvelâ âlemi Rahmân sûretinde halk eyledi yanî cemî-i esmâ ve sıfâtıyle âlemin sûretinde zuhur idüb suver-i âlemde ancak esmâsının ayânını müşâhede eyledi. Zîrâ zât-ı Ehadiyeye mazhar olmağa âlemde kuvvet, istidâd yokdur.*" Bkz. Hacı Bayram-ı Velî, *Tasavvufî Risâle*, 36.

54 "*Pes insân-ı kâmilin mazhar-ı âyinesinde kendi zâtını ve aynını ve zâtında müstehleke olan esmâ-i ḥüsnâ ayânını tafsîl üzere müşâhede eyledi ve zuhûr ü ızhâr-ı cemâl vü tecelli-i zât vü sıfât alâ vechi'l-kemâl ânınla hâsıl oldu.*" Bkz. Hacı Bayram-ı Velî, *Tasavvufî Risâle*, 36.

runlu varlıkta da bu vasıfların bulunmasını gerektirir. Bu gereklilik ise zorunlu varlığın, zorunlu olma durumunu bozar. Çünkü Zorunlu varlıktan soyut varlıklara olan taşmada "sonralık", zaman bakımından değil zât bakımındandır. Soyut varlıklardaki zıtlıklar, onları zamana bağlı varlıklar kategorisine taşıyacağı için kendisinden "önce" olan Zorunlu varlığı da zamana bağlı bir kategoriye taşıyacaktır. Dolayısıyla İbn Sinâ'ya göre çokluk, zamansal olarak bir olan on soyut akıldan dokuz feleğin (nefsin) sudur etmesiyle başlar. Bu mertebede çokluk, tümele nisbetle çok olur. Bu nisbet, hacca gitmek için yola çıkan birisinin adımlarına benzetilir. Adımlar, birbirinden farklı olsa da adım olmaları bakımından varlıklarını, hac niyetinden alırlar. Nefisler, akıllara olan uzaklıklarına göre birbirinden farklı türler olsalar da iradelerinin soyut akıldan kaynaklanması bakımından birdirler.[55] Bu iradenin ilkesi ise Cömert olanın cömert olmasını "bilmesiyle" taşan feyizdir. Bu feyz cisimler dünyasında insanî akılın rezzak, hâfız, kerîm olma gibi izafetlerle açıklanır. İbn Sinâ mantığında bu durum, canlılığın insan, hayvan ve bitkilere nisbeti gibidir ancak bu nisbet, parçanın bütünü oluşturması gibi değil, tikellerin tümele izafesi şeklindedir.[56]

Dolayısıyla oluş-bozuluş dünyasındaki hadiseler, ontolojik olarak tek bir soyut varlıktan gelen çoklu nisbetlere göre açıklandığı zaman bu mevcut varlıklar arasındaki ilişkide nedensellik vurgusu ön plana çıkmaktadır. İnsanın dönüşümü ise bu nedenselliği bilme sonucuna göre tanımlanmaktadır. Bu bakımdan benlik dönüşümünün zirvesinde tasdik edilmesi gereken bilgi, âlemdeki düzene

55 Önce ve sonranın kendisine atfedileceği zaman mefhumu, feleklerin dönme hareketiyle başlasa da "öncesinde", öncelik ve sonralığın izafetle tanımlandığı bir birlik savunulur. Zamansız hareketten dairsel hareketler aracılığıyla zamanlı hareketlerin sudur etmesi; soyut nefislerdeki ilmin, canlılığın, kudretin, iradenin semavî cisimlere taşmasıyla onlarda dairesel harekete sebep verir. Bu taşma soyutun somutu amaç edinmesi değil, semavi cisimlerin (âşıkların) soyut akıllara olan aşkıyla olur. Ay altı âlemdeki varlıklar, faal akıldan (ayırıcı cevher, vâhibu's-suver) taşan tümel suretleri de bu şekilde alırlar. Faal akıl tümel olarak taşar, tikel varlıklar ise karışımını (mizaç) kendisinden aldıkları ay üstü varlıklara olan aşklarıyla, istidatları nisbetinde suret kabul ederler. Faal akıl, her tikel nefsin yetkinleşme sebebidir. Ebu Ali İbn Sînâ, *Danişname-i 'Âlâ*, ed. Gürbüz Deniz (İstanbul: Yazma Eserler Kurum Bşk., 2013), 288-323, 464; Ebu Hâmid b. Muhammed Gazâlî, *Mekâsid-i'l-felâsefe*, ed. Mahmud Bîcû (Şam: Batba'ati'l-dîbâh, 2000), 144-160.

56 İbn Sînâ, *Kitâbi'n-necât*, 259-261; Ebu Ali İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2014), 1: 532-550.

ve o düzenin devamını sağlayan sebepler zincirine (sudur nazariyesine) yönelik olmaktadır.

Oluş-bozuluş dünyasındaki hadiseleri, Vahdet-i vücûd risâlesi üzerinden okuduğumuzda, ontolojik olarak birden çok soyut varlığın (ayânın) etkisi üzerinden nedenselliğin vesilecilik ile beraber alındığı bir varlık nazariyesi karşımıza çıkar. Bu nazariyeye göre kâinatı tanıdıkça, var edicinin varlığını tasdik etmeyi kolaylaştıran nedensel ve mantıki bilgi, O'nu tanıması noktasında engel haline gelmektedir. Zira İbn Sinâ'nın Zorunlu varlık hakkındaki ilkeleri, O'nun olup ne olamayacağı şeklindeki burhan ile elde edilir. Burhan ilimlerini önemsemesine rağmen, Zorunlu varlık hakkındaki ilkeleri nasların önüne geçirmediği için Hacı Bayram, himmet irşadı sürecinde sebep-sonuç ilişkisine ait kesin bilgiyi terk etmeyi seçmiştir. Zira bu süreçte burhan ve tabiat bilimlerinin kesin bilgileri dahi, nefsin mutmainneye olan yolculuğunda engel hükmünde olur. İşte bu nokta, benlik dönüşümü konusunda Hacı Bayram'ın (genel manada sûfîlerin) İbn Sinâ'dan (genel manada Sudurcu Filozoflardan) ayrılan yönü belirginleşir. Himmet irşadı başlığında ele alığımız bu yöne bağlı olarak sûfîler, Ekberiyye Okulundan önce dahi ilmin, âlim için perde olabileceği bir aldanma dönemini vurgulamışlar, onlardan kurtulma üzerine irşad usûlleri geliştirmişlerdir. Bu bakımdan tekâmülün sûfî terminolojisindeki ortak terimi, vahdet-i vücûd veya vahet-i şuhûd olmamış, fenâ ve bekâ tecrübeleri olmuştur.

Hacı Bayram ile İbn Sinâ nazariyeleri arasındaki ontolojik **farklılığın diğeri**, birlik ilkesinin bütündeki manasında görülmektedir. Bilimler üstü olan bu manayı İbn Sinâ, burhan ile ulaştığı metafizik ilmiyle tanımlamıştır.[57] Hacı Bayram'ın teklik ilkesini ayâna bağlı olarak soyut çokluklarla açıklaması, her nefsin ferdî tekâmül sürecini önemseyen terbiye usullerine ontolojik zemin olmaktadır. "*Hakikate giden yollar, kulların nefesleri adedindedir*" kelamıyla özetlenen bu durum, nefsin ezelî istidatıyla, hâdis olan amelleri ve duaları arasında sürekli şekillenen dinamik bir onto-

57 İbn Sinâ tabiat ve matematik bilimlerinin kendi gerçekliklerini araştıramayacağını savunur. İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, 270-274.

lojik yapıyla açıklanmış olur. Risalede söz konusu dinamik yön insana nisbetle İnsan-ı kâmil hazretinden sonra başlarken, Ehadiyet hazretine "nisbetle" statiktir. Bu bakımdan Hacı Bayram'ın savunduğu İnsan-ı kâmil hazreti ile İbn Sinâ'nın vurguladığı faâl akıl, iki farklı tekâmül anlayışında önemli olur. Zirâ faal akıl, on akıl ve dokuz feleğin işleyişindeki bir mertebe olarak, insanı değil nedenselliği vurguladıkça Hacı Bayram'ın insanı vurgulayan nazariyesinden uzaklaşır.

"Zâtın sadece zât tarafından bilineceği" ya da "Zorunlu varlığın kendini bildiği gibi hiçbir varlığın O'nu bilemeyeceği" ilkeleri bakımından uzlaşan iki nazariye, bu bilinmezliği varlığın aşağı mertebelerinde açıklarken ayrışırlar. İbn Sinâ'ya göre Zorunlu varlığın kendini bilmesi, O'nun cömert (Ganî) olmasından kaynaklanan bir taşmanın tercih edilmesini gerekli kılar. Böylelikle taşan el-Evvel, O'nu ve kendini bilir. Alt mertebelerde de gerçekleşen kendini-bilmelere bağlı olarak soyut akıl ve nefislerin belirginleştiği varlık mertebeleri sudur eder. Böylelikle her mertebede bi'l-kuvve olan varlık, bilinen-mahiyete arız oldukça, bi'l-fiil mevcûd olarak teşahhus eder. Böylelikle varlık, soyuttan somuta doğru teşahhus eden mevcudatın hepsinde bulunur. İbn Sinâ mantığına göre bu mertebelerdeki varlıklar, yakın cinsleri ve fasılları bakımından tam tanımlanabilir. Zorunlu varlık, yakın cinsi olmadığı için tam tanımlanamadığı gibi; diğer tüm mevcudât, yakın cinslerinin ve fasıllarının ayrı ayrı sayılmasının imkânsız olmasından dolayı varlık, tanımlara sığmaz.[58] Varlığın söz konusu tanımlanamaz yönü, hem vücûd (varlık) ile mevcûdun (varın) "bir" sayılmasına bağlı olarak, hem de varlığın tüm mertebelerinde görülen nedenselliğe bağlıdır. Ancak Hacı Bayram'a göre bilinmezlik, genellikle Ehadiyet hazretindeki aşkınlığa; nadiren ise şehadet âlemindeki oluşlara atfedilir. Bu aşkınlıktaki bilinmezliği vesilecilik kavramı ile genellersek Hacı Bayram; Ehadiyet hazretinde bilinmezliği, İnsan-ı kâmil mertebesinde nedelselci-vesileciliği, sonraki mertebelere ise vesileci-nedenselliği ön plana çıkaran bir varlık savunur.

58 İbn Sînâ, *Kitâbi'n-necât*, 46, 47, 54.

Bu durum, âyanın zuhurunda vesileciliğin, cisimlerin zuhurunda nedenselliğin ağır bastığı bir sentez olarak özetlenebilir. Bu sentez kadim çoklukları varlık olarak kabul ederken İbn Sinâ nazariyesine, hâdis çoklukları varlık olarak kabul ederken de klasik kelamcıların dualitelerine yaklaşır. Dolayısıyla nedensellik ve vesilecilik arasında yapılan sentezdeki vurgu farkı, "muâvene irşadının tüm insanlara mı yoksa sadece müminlere mi açık olduğu (üst başlık)" sorusuna verilen cevaptaki iki farklı tavrın ontolojik yönünü teşkil eder.

Söz konusu ontolojik farklılıklar göz ardı edildiğinde epistemolojik dil, farklı kavramlarla aynı manayı açıklıyor gibi görülebilir. Hacı Bayram, kavramları naslara göre tercih ederken İbn Sina, Meşşaî felsefeden gelen kavramları tercih etmiştir. Bu kavramları naslardaki manaya göre revize etmişse de İbn Sinâ ile Hacı Bayram'ın ontolojik anlayış farklılıkları, epistemolojik manalarına yansımıştır.

Mesela İnsan-ı kâmil, Hacı Bayram'ın açıkladığı epistemolojik manaların ontolojik yönünü gösteren bir mertebedir. Kendi tekâmülünü sağladıkça İnsan-ı kâmil hazretinden feyz alan müminin epistemolojik mertebesi, "vech-i kemâl" terkibiyle ifade edilmiştir.[59] Vech-i kemâl, rahman hazretinde[60] ve Ehadiyet mertebesinde idrak olunup müşahede edilemeyen yönlerin, müşahede edilebilir olduğu düzeye atfedilmiştir. Risalede bu bilgi nefis mertebeleri bakımından ele alınmamıştır ancak bu birliği açıklayan ifadeler, nefs-i râdiyye, merdiyye ve kâmilede tecrübe edinilen hâllere dayandığı söylenebilir:[61]

"*Önüne baksa Matlûbun celâli gözlerini kamaştırır, nefsine baksa cemâl-ı Mahbûbu görür. Her baktığında Mahbûbu mütecellîdir. Her işittiği ses Mahbûbun sesidir. Ehl-i zâhir mükâlemât-i âdiyede bulunduğu zaman havâtır-ı mükâleme-i Mahbûb ile meşgûl ve meşfûfdur.*

59 "*Nereye dönerseniz Allah'ın veçhi (yüzü) oradadır...*" ayetine telmihte bulunarak. Bkz. Bakara: 2/115.

60 "*De ki: 'İster Allah deyin, ister Rahman deyin. Hangisini deseniz olur'…*" Bkz. İsrâ: 17/110.

61 Eşrefoğlu'nda bu mertebeler, nefs-i mutmainnenin içindeki hâllerdir. Bkz. Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, 11, 371, 383, 415.

Sâlikin mahv-i sekrine galabe hâl bâlâda yazıldığı vecihledir."[62]

Nefs-i râdiyyeye tekabül eden fenâ halinden sonra, nefs-i merdiyyede görülen bekâ halleri ve fenânın sona ermesinden kaynaklanan ayrılık acısı ve hasret ateşi şöyle ifade edilmiştir: "*Nâr-ı iştiyâḳ aklı ve fikri ihrâḳ etmiş ise âşık-ı miskîn münhedemü'l-erkân münheddü'l-bünyân olur. Muhtellü'l-lisân gözleri nâr-ı aşkla fırûzândır, hulâsa nefsiyle nefsinden hayretde ve halvetdedir*". Vuslattan sonraki vuslatların, hayretten sonraki hayretlerin sonunda sâlike, insân-ı kâmil hazretindeki ayân keşif olunur. Şehadet âlemindeki oluşları görünür kılan bu keşifden dolayı sâlikin gözü, varlığın mecazi hüviyetlerine bakmaz olur.[63]

Bu mertebede insan, bilen ve bilinen ikiliğinin kalktığı hayretlerde tevhîdi tecrübe ederken ulaştığı kemâl nisbetinde İnsan-ı kâmil olmuştur. Mümin nefsin, İnsan-ı kâmil hazretindeki ezelî hakikatleriyle buluşması olarak izah edebileceğimiz bu oluş, onun ezelî potansiyellerinin tahakkuk ettirmesidir. İnsan-ı kâmil hazreti, ferdî nefislerinin küllî olarak bulunduğu varlık mertebesi olur. Sonraki mertebelerde ferdî nefisler, İlâhi isimler ve/veya zâtın gölgeleri olarak zuhur eden,[64] soyut varlıklar (âyan-ı sâbite) ile ilişki halinde olur.

Dünya nimetlerinden ve nefsin arzularından yüz çevirmiş ârifleri açıklayan İbn Sinâ metinleri, Hacı Bayram'ın mana çerçevesine çok benzer:

"*Hakkın nuru onların üzerine yanıp sönen şimşekler gibi her vakit doğar... Onlar, biri gelen biri giden iki vecd tarafından çevrelenmiştir… Riyazet uzadığında artık vecd onu tedirgin etmez, o halini örtmeye yönelir… Sonra gözünü kamaştıran şey tanıdık bir yıldız (Şihâb) haline gelir. O adeta sürekli sohbet halindedir. Bundan geri döndüğünde o, şaşkın ve üzüntülü bir hâle döner… Mürîdin sırrı çalkalanmış bir*

62 Hacı Bayram-ı Velî, *Tasavvufî Risâle*, 39.

63 Hacı Bayram-ı Velî, *Tasavvufî Risâle*, 39.

64 "*Belki kâmilin madûma olan ayn-ı sâbitesi âyinesinde kemâliyle Hakk'ın zuhûrudur ve sûret-i ilâhiyye-i ahadiyye ile görmektir… (Bu görüşte) Şu tahakkuk eder ki, zâtı veya zıll-ı zâtı olmayan hiç bir şey katiyen mevcûd değildir. Mevcûd olması da taht-ı imkânda değildir.*" Bkz. Hacı Bayram-ı Velî, *Tasavvufî Risâle*, 39.

ayna haline gelir. O ayna ile Hakkın mertebesinin simetrisinde bulunur. Bu esnada sevinçle bir Hakka bakar bir kendi sırrına. Bu ikisi arasında müteredditolur. Bu müşahede de kendi nefsini göremeyince, kavuşma hakikat bulur."[65]

Ancak bu ifadeler, vuslata eren arifin ontolojik olarak kendi gerçekliğiyle buluştuğu yönünde açıklanmaz. İbn Sinâya göre vuslat, iç duyularından tecrid olmuş nefsin, dış duyularla olan meşguliyetini kesmesidir. Böylelikle nefis, tikellerin nefsani âlemdeki nakışlarıyla değil, tikellerin aklî âlemdeki tümelleri ile meşgul olur. Nefis, akli âlemdeki tümelleri tahayyül ile nefsani âlemdeki tikelleri vehimle bildiği için bu müşahededevuslat, vehim ile bilinenlerin silinmesi olarak tanımlanmıştır.[66] Bu vuslatta insan, unsurlar âlemini idrak ettikçe ay üstü âlemin son mertebesi olan faal akıl mertebesine yaklaşır.

Benlik dönüşümünün zirvesi olarak tanımlanan hakikate irşad, epistemolojik olarak birbirine benzer hâllere atfedilse de ontolojik olarak iki farklı varlık nazariyesine dayanır. Özetle iki nazariye arasındaki ontolojik fark insanın, "kâinattaki düzenin bir parçası"[67] ya da "düzenin kurucu unsurlarından birisi" olmasına göre şekillenmiştir. Dolayısıyla benlik dönüşümü konusunda iki farklı nazariyat vurgulanmıştır. Bu nazariyatları nedensellik ve vesilecilik ile genellediğimiz zaman tekâmül iki farklı açıdan tanımlanmış oluyor. İbn Sinâ'ya göre âlemde nedensellik bilindiği sürece; Hacı Bayram'a göre nefis tezkiyesi ile kendi gerçekliğini bildiği sürece tekâmül gerçekleşir.

SONUÇ

Hidayet, muâvene, himmet ve hakikat irşadı olmak üzere üç mertebe üzerinden ele aldığımız tekâmül süreci, İbn Sinâ ve Hacı

65 İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, 652-660.

66 İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, 680-696.

67 İbn Sinâ, insanı en üstün varlık sayar ancak bu üstünlüğü ay üstü âlemdeki karışımlara atfeder. İnsanın üstünlüğü, varlıklar içinde istidatının üstünlüğü ve buna bağlı olarak aldığı suretin suretin üstünlüğüne dayanır. İbn Sînâ, *Danişname-i 'Alâ*, 346.

Bayram-ı Velî metinlerinde farklı vurgular üzerinden değerlendirilmiştir. Ontolojik bağlamıyla birlikte ele aldığımızda bu vurgular, tekâmülün imanla ilgili ilk sürecinde görülmeye başlamıştır. Bu süreç, "imanın ezelî bir takdir olup olmamasına" cevap veren ontolojik anlayışa göre şekillenmiştir. Ezelî takdir olarak kabul edilmesi durumunda İbn Sinâ'nın burhan ilkelerine göre tanımladığı Zorunlu varlık, çokluğa konu olacak ve zorunluluk vasfını kaybedecektir. Ancak bu durumda benlik dönüşümünde önemli bir kavram olan *hads*'in kimlere ve neye göre dağıldığı izah edilemeyen bir nokta olmaktadır. İmanın ezeli bir takdir olduğunu kabul eden Hacı Bayram, Ehadiyet mertebesinde bu takdirin keyfiyetinin olmadığını, Rahman mertebesinde bilinmez bir mahiyette var olduğunu, İnsân-ı Kâmil mertebesinde mücmel olarak, sonraki mertebede mufassal olarak var olduğu ayânı kabul etmiştir. Böyle olunca Hacı Bayram'ın nazariyesi, hem imanın ezelî taksim olduğunu bildiren, hem de kulun çabasını bildiren nasların tasdik eder bir mahiyette şekillenmiştir. Kulun cüz'i iradesiyle, Küllî iradenin ezelî muradı arasındaki etkileşim üzerine kurulan bu nazariye, Küllî iradenin ezelî muradı içinde kötülüğün olup olmadığı problemini cevaplamamıştır ancak Hacı Bayram'ın genel inancında bu problem, kelamcıların "halk-kesb" anlayışlarından farklı olmadığı görülmüştür. Zira yaratma bakımından hayır da şer de Allah'a, kesb etme bakımından ikisi de kula atfedilmiştir. İbn Sinâ nazariyesinde, Zorunlu varlık'tan sırf iyilik taştığı için kötülük, iyiliğin noksanlığına bağlı zuhur eden bir konu olarak mümkün varlıklara atfedilmiştir.

İmanı, benlik dönüşümünün bir kemal düzeyi olarak başlattığımızda, sonraki kemal düzeyleri de söz konusu iki farklı ontolojik kurguya bağlı olarak değişmektedir. Zira himmet irşadı dediğimiz süreçte tekâmül İbn Sinâ'ya göre mantık, tabiat ve metafizik ilimleri, Hacı Bayram'da ise nefis tezkiyesini vurgulayan bir yapı içinde görülür. Birincisinde tekâmül ilmiye sınıfına ya da onların ortaya koyduğu ilkelere, ikincisinde ise hangi meslek dalında olursa olsun ittikaya atfedilen bir benlik dönüşümü vurgulanmıştır. Bu bakımdan Hacı Bayram'a göre ilim, müâvene irşadında zorunlu ve gerekli iken himmet irşadında engel olabilmektedir. Bu engel,

yaşantının sürdürülmesinde zorunlu olan ilme değil sâliki yolundan alıkoyan tesirler olarak anlaşılır. Bu merhalede tekâmül, insanın benliğini ortadan kaldırma süreci olduğu için sadece burhan ve matematik değil, kendinde benliğe sebebiyet verebilecek tüm ilimlerin unutulması gereken bir sürece atfedilmiştir. Dolayısıyla nefis tezkiyesi, insanı (mümini) merkeze alan bir nazariyeye, metafizik ilimler ise kâinatı merkeze alan bir nazariyeye delalet ettiği görülmüştür.

Bu delaletin ontolojik yönüne baktığımızda, İnsân-ı kamil'in, varlık mertebelerinin üçüncü sırasında görüldüğü sistem ile semavî hareketlerin sonucu olarak görüldüğü sistemin farklılığı ön plana çıkmaktadır. Bu farklılık, sudur ve vahdet-i vücûd nazariyelerindeki insan vurgusundan kaynaklanır. Düşünen ve dolayısıyla mükellef varlık olması bakımından her iki nazariyede de önemli olan insan, Hacı Bayram'da varlık mertebelerinin üstünde temsil edilirken farklılaşmıştır. Hacı Bayram insanı, Allah (cc) ile olan ahdi üzerinden tanımlamıştır. Kul, ilm-i ezelde mahiyeti bilinmez bir biçimde; şehadet âleminde amel ve duaları vesilesiyle bu ahde sadık kalır. Dolayısıyla Hacı Bayram'da tekâmül, kendini okudukça varlığı okumaya benzer. İbn Sinâ'da ise insan, oluştaki madde-suret etkileşiminin sonucu bir varlık olarak ele alınınca onun tekâmülü, varlığındaki cismanî nakışlardan sıyrılmasına ve tüm varlıktaki aklî (tümel) nakışları müşahede etmesine dayanmıştır. Bu tekâmül, kendini mevcudat üzerinden okumaya benzer. İbn Sinâ'daki vurgunun nedensellikten yana, Hacı Bayram'da ise mertebelere göre değişen nedensellik-vesilecilik sentezinden yana olduğunu gördük. Bu bakımdan İbn Sinâ'ya göre tekâmül, ay üstü âlemdeki neden(ler)in bilindiği sürece; Hacı Bayram'a göre tezkiye edilmiş nefsin kendini bildiği sürece atfedilir.

Bu incelemeler sonucunda Hacı Bayram'ın ilim ve irşad dilindeki mananın, Kîşî'nin risâlesi ile tamamlayıcı mahiyette olduğu açıktır. Bu bakımdan Hacı Bayram'a nisbet edilen nüshalardan birinin, Hacı Bayram'ın halifelerine yazdığı bir mektuptan istihsah edildiğini kabul edebiliriz. Bu durumda Hacı Bayram'ın varlık anlayışını, Kîşî'nin ilgili risalesi çerçevesinde tanımlasak da tezimiz, ancak ileride bulunacak orijinal bir risâle ile kesinliğe kavuşur.

Diğer taraftan, bu risalenin İbn Sînâ kasidesiyle beraber anılması, varlık nazariyelerindeki ortaklıktan değil, insanın beşeri duyularından gâib olduğu hâlleri anlatan dil ortaklığından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu hâller, benzer ifadeler ile açıklandığı için onların referans oldukları iki varlık nazariyesindeki temel farklılıklar gözden kaçmış olabilir.

Ol vâhid ki vahdet kesret'te kani tefrîk
Hızır irmedi bu sırra bildirmedi Mûsâ'yı

Miskin Hacı Bayram sen dünyaya gönül verme
Bir ulu imaretdür alma başa sevdayı.[68]

Kaynakça

Azamat, Nihat. "Hacı Bayram-ı Veli". İstanbul: Diyanet Vak. Yay., 1996.

Bayramoğlu, Fuat. *Hacı Bayram-ı Velî: Yaşamı, Soyu, Vakfı*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-İbn Kesîr, 2002.

Bursalı, Mehmet Tahir. *Hacı Bayram-ı Velî*. Ed. Metin Çelik. İstanbul: Özgü Yay., 1992.

Bursalı, Mehmet Tahir b. Rıfat. *Hacı Bayram-ı Velî*. Der Saadet: Mahmd Bey Matbaası, 1331.

Cebecioğlu, Ethem. *Hacı Bayram Velî*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1991.

Cebecioğlu, Ethem. "Hacı Bayram-ı Velî'de 'Mürid' Kavramının Amelî Eğitim Açısından Değeri". *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. Ed. Ethem Cebecioğlu - Vahit Göktaş - Ahmet Cahid Haksever. Ankara: Kalem Neşr., 2017.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Matbacılık, 2004.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu'l-Lubnân, 1985.

Çağatay, Neşet. *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Ankara: Ankara Ünv. Basımevi, 1974.

Çakmaklıoğlu, Mustafa. *Tasavvuf*. Ankara: Bilay Yay., 2020.

Çapartı, Mustafa. *İbni Sina ve Gazali'de İman*. Pamukkale Ünv., Sos. Bil. Enst, Felsefe ABD, t.y.

Doğan, Hüseyin. "Hacı Bayram Veli'nin Allah Tasavvuru ve İnsana Bakışı". *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. Ed. Ethem Cebecioğlu - Vahit Göktaş - Ahmet Cahid Haksever. Ankara: Kalem Neşr., 2017.

68 Mehmet Tahir b. Rıfat Bursalı, *Hacı Bayram-ı Velî* (Der Saadet: Mahmd Bey Matbaası, 1331), 8.

Dündar, Mahmut. "Hacı Bayramı Veli'nin Tasavvufi Eğitim Anlayışı". *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. Ed. Ethem Cebecioğlu - Vahit Göktaş - Ahmet Cahid Haksever. Ankara: Kalem Neşr., 2017.

Ekinci, Yusuf. *Ahilik*. Ankara: Türk Metal Yay., 2011.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marifet Yay., 1981.

Erdoğan, Selami. *Tasavvuf Felsefesi ve Ekolleri Açısından Modern Türk Eğitim Sisteminin Problem ve Çözüm Analizi*. Ankara: Akademisyen Yay., 2018.

Gazalî, Ebu Hâmid b. Muhammed. *Mekâsid-i'l-felâsefe*. Ed. Mahmud Bîcû. Şam: Batba'ati'l-dî-bâh, 2000.

Gazalî, Ebu Hâmid b. Muhammed. *Tehâfutu'l-felâsefe*. Ed. Suleyman Dunya. Kahire: Dâ-ru'l-Meârif, t.siz.

Hacı Bayram-ı Velî. *Mektub*. t.yok. Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, 894/35: Süleymaniye Kütüphanesi.

Hacı Bayram-ı Velî. *Mektub-*. t.yok. Pertev Paşa, 894/35: Süleymaniye Kütüphanesi.

Hacı Bayram-ı Velî. *Mektubu Hacı Bayram-ı Velî*. t.yok. Yazma Bağışlar, 2471: 98b-101b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Hacı Bayram-ı Velî. *Mektubu Hacı Bayram-ı Velî (ks)*. 1066 1655. NEKTY00333, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi.

Hacı Bayram-ı Velî. *Tasavvuf Risâlesi*. t.siz. Ali Emîrî Koleksiyonu, 297.3: İstanbul Millet Kütüphanesi.

Hacı Bayram-ı Velî. *Tasavvufî Risâle*. 587/5: 33a-38a. Ankara Millî Kütüphane.

Hucvirî, Ali b. Osman. *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. Ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay., 2014.

Hucvirî, Ali b. Osman. *Keşfu'l-mahcûb (Kashf al-Mahjub)*. Trc. Reynold A. Nicholson. London: Leyen Orientale, 1911.

İbn Sînâ, Ebu Ali. *Danişname-i 'Âlâ*. Ed. Gürbüz Deniz. İstanbul: Yazma Eserler Kurum Bşk., 2013.

İbn Sînâ, Ebu Ali. *El-İşârât ve't-Tenbîhât*. Trc. Ali Durusoy - Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2014.

İbn Sînâ, Ebu Ali. *En-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*. Trc. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalacı Yay., 2012.

İbn Sînâ, Ebu Ali. *Kitâbi'n-necât fî hikmeti ve'l-mantıkiyyât ve'l-tabi'iyyat ve'l-ilâhiyyât*. Ed. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedide, t.siz.

İbn Sînâ, Ebu Ali. *Kitâbu'ş-Şifâ*. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kr. Bşk., 2014.

Kandemir, M. Yaşar. "Münâvî, Muhammed Abdürraûf". Ankara: Diyanet Vak. Yay., 2020.

Kaplan, Hayri. *Tahrif ve Tashih 13. Yüzyıl Anadolu Türk-İslam Düşüncesi Üzerine İncelemeler*. Ankara: Kalem Neşr., 2021.

Kaval, Musa. "Hacı Bayram Veli'nin Şiirlerinde Mâ'rifet-i Nefs Felsefesi'nden Vuslat'a Seyir". *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. Ed. Ethem Cebecioğlu - Vahit Göktaş - Ahmet Cahid Haksever. Ankara: Kalem Neşr., 2017.

Kuşeyrî, Abdulkerîm. *Risâletu'l-Kuşeyriyye*. Ed. Halil Mensuk. Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-ilmiyye, 2001.

Küçük, Hülya. *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Muhâsibi, Hâris. *El-Mekâsib ve'lverâ ve'ş-şubhetu ve byânu mübahiha ve mahzûriha*. Ed. Said Kerim Fıkhî. İskenderiyye: Dâru'l-İbn Haldûn, T.siz.

Muhâsibi, Hâris b. Esed. *Akıl: Fehmu'l-Kur'ân,*. Ed. Huseyn Kuvveli. Y.yok: Dâru'l-Fikr, 1981.

Muhâsibi, Hâris b. Esed. *Vesâyâ,*. Ed. Atâ Addulkâdir Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmiyye, 1986.

Münâvî el-Haddâdî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî. *Kitâbu Şerhi'l-Allâme Münâvî alâ Gâsideti'n-nefsi li İbn Sînâ*. Ed. Muhammed Râgıb Fettenî. Mısır: Matba'a al-Mevsuât, 1900.

Râgıb Paşa, Muhammed Râgıb b. Muhammed Şevki. *Sefînetü'r-Râgıb ve Defînetü'l-Metâlib*. İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, 2676: 680. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *A History of Sufism in India: An Early Sufism and Its History in India to 1600 AD*. New Delhi: Munshiran Manoharlal Pub., 1978.

Rûmî, Eşrefoğlu. *Müzekki'n-nüfûs*. İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, 1977.

Sühreverdî, Şihâbudin - Selvi, Dilaver. *Avarifu'l-Meârif (Gerçek Tasavvuf)*. İstanbul: Semerkant Yay., 1999.

Şahin, Haşim. "Somuncu Baba". İstanbul: Diyanet Vak. Yay., 2009.

Taftazânî, Sadüddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. Ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay., 2010.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu'l-Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-ulûm*. Ed. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Lubnan, 1996.

Tirmizî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali Hakîm. *Beyânu'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lub*. Ed. Ahmed Abdurrahim Es-Sâyih. Kahire: Merkezu'l-kitâb li'n-neşr, t.yok.

Toprak, Mehmet Sait. "Hacı Bayram-ı Veli: 'Vahdet-i Vücûd Risâlesi' (Tahkîk-Tahlîl-Tenkîd-Kavramsal Türkçeleştirme)". Ed. İbrahim Ethem Arıoğlu. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay., 2018.

Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yay., 2003.

"Türkçe Kur'an Mealleri". Erişim: 01 Eylül 2022. https://www.kuranmeali.com/.

Vassaf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. Ed. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. 4 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yay., 2004.

TASAVVUFUN İNSAN YETİŞTİRMEDEKİ ROLÜ BAYRAMİYYE TARİKATI VE İNSAN FAKTÖRÜ

DR. ÖĞR. ÜYESİ EMİNE ELİF ÇAKMAK İGALÇI
Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi
orcid.org/0000-0003-4988-0857
elifigalci@kayseri.edu.tr

GİRİŞ

İnsan her ilmin ana kaynağı olduğu gibi alemin yaratılmasının ve yaşamın başlangıcının da kilit noktasıdır. İnsanın vakıf olduğu bu özellik onu hem değerli bir statüye çıkarırken hem de geliştirilmesi ve eğitilmesi gereken bir eser olarak karşımıza çıkarmaktadır. Nitekim bu eğitim ve gelişim öğelerinin hangi kavram ve olguda ele alınacağı, hangi durumların önceliklendeceği ve en önemlisi rotayı nereye doğru çevrileceği konuları zahirî, nazarî, batınî, şer'î, felsefî olarak geçmişten günümüze ele alınıp incelenmiş ve hala incelenmektedir.

İnsan eğitimin en temel yapısı onu yaratan Yaratıcının yüklemiş olduğu vasıflarla, vermiş olduğu kabiliyetlerle ve özünde var olan potansiyellerle daha iyi anlaşılabilecektir. Nitekim bu doğrultuda gönderilen yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim önderliğinde bu yol haritasının çerçevesini çizerken Hz. Peygamber'in rehberliğinde, sünnet ve hadis-i şerifler ekseninde uygulamalar, örnekler, dikkat

edilmesi gereken konularla çerçevenin içi doldurulmuştur. Bunun için hangi alanda olursa olsun insanı baz alan eğitimin ya da insan konusu nispetinde ele alınan herhangi bir ilim dalının bu çizgi doğrultusunda gittiği takdirde optimum seviyede bir yaklaşım ve olgu oluşturacağı kesindir.

Felsefeden tarihe, fizikten metafiziğe, matematikten biyolojiye, tefsirden kelama, hadisten tasavvufa kadar birçok bilim ve ilim dallarının konusunu teşkil eden "insan" hangi yönde ve ne şekilde ele alınmalıdır sorusu cevap aranan soruların başında gelmektedir. Doğası gereği meraklı olan, öğrenmeye aç olan insan Yaratıcısına yöneliş eğilimiyle dünyaya gelmektedir. Ne yazık ki bu eğilimi göz ardı eden, insana bütüncül perspektiften ziyade bir meta ve tek yönlü bakan alanlar insanı özünden uzaklaştırmakta, tek amaçta toplayarak onu geliştirmeye değil kullanmaya yönelik bir anlayış oluşturmaktadır. Halbuki zahiriyle birlikte batınına önem veren, insana Rabbi tarafından yüklenen değerin açığa çıkmasını sağlayan tasavvuf ilmi insana insan olduğu için değer veren, onu kemalât mertebesine çıkarma gayretinde olan İslam'ın batınî yüzüdür ve kişiyi manen, ahlaken, ilmen eğitip geliştirmeyi amaç edinmekte, içindeki potansiyeli öze dönüşü gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.

Bu doğrultuda gayesi insan-ı kâmil yetiştirmek olan tasavvuf ilminin insana yüklediği anlamı öğrenmek, seyr-i sülük aşamasında gelişim ve değişim seyreden hallerine mana yüklemek ve en nihayetinde kâmil insan statüsüne ne şekilde ulaşılacağını aktarmak; tasavvuf ilminin kurumsal yapısı olan tarikatlardan Bayramiyye tarikatı nispetinde insan olgusunu değerlendirmek bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Bunun için insan kelimesine genel manada değindikten sonra insan kavramını inceleyen sûfîler nezdinde konuya giriş yapmak, insandan mananın insan-ı kâmil olması gerektiği noktasından hareketle tasavvuf ilminin öğretilerine yer vermek ve en nihayetinde Bayramiyye tarikatının pîri Hacı Bayram-ı Velî'nin insan olgusunu ne şekilde ele aldığına bakıp insan-ı kâmil kavramının içerdiği manalara değinmek ve yetiştirdiği halifelerin bir kısmının insan-ı kâmil önderliğindeki vasıflarına yer vermek bu çalışmanın amacına ulaşmasını sağlayacaktır.

TASAVVUFTA İNSAN KAVRAMI

İnsan kelimesi (ا-ن--س) e-n-s" kök fiilinden türetilen bir kelime olup Arapça gözbebeği anlamına gelir. Toplayıcı özelliğe sahip olan insan kelimesi şahıs, kabile, grup, insan topluluğu, konuşan canlı, bir şeyin ortaya çıkması, yakınlık, sevimli olmak, siyah nokta, düşünmek, işitmek gibi çeşitli anlamları da bünyesinde barındırır.[1]

Biyolojik ve sosyal tanımıyla insan; gelişmiş aletlerin, kültürün ve dilin gelişimini sağlayan, karmaşık beyin yapısıyla öne çıkan, akıl yürütme ve düşünme yeteneği olan, dil ile kendini ifade eden, sözle anlaşan, en gelişmiş canlı sayılan, huy, ahlak ve davranış yönlerinden üstün niteliklere sahip yeryüzünün en baskın türüdür.[2]

Etimolojik ve ontolojik olarak tanımı yapılan insan kavramının Allah-u Teâlâ tarafından özellikle belirtilen vasıfları, üstün ve zayıf yönleri, dünya hayatındaki gayesi, ahiretten beklentisi, kendine/özüne yüklenen değerin kıymeti bulunmaktadır. Yaratılış gayesine her zaman atıf yapan, insanın özelliklerine bütüncül bir yaklaşımla bilhassa dikkat çeken Kur'an-ı Kerim her daim bu şuurda bir insan modeli oluşturmaktadır.

Kur'an-ı Kerim; insan genelinde mü'minler özelinde Müslümanları *"ümmeten vasatan"*[3] (denge ümmeti) olarak belirtir ve hem yaşantısında hem de ruhî donanımında dengeyi sağlamayı başarabilen bir insan modeli çizer. Hem zahirine hem de batınına yönelik iş ve fiillerde bulunması gereken insan, İslam ile bu dengeyi sağlayabilecek, tüm âleme örnek bir insan modeli oluşturacaktır. İslâmiyet, Allah'ın rızasını ve muradını ihmal etmeden hem insanın israfa kaçmadan dünya nimetlerinden faydalanmasını hem de insanlar arasında âdilane bir şekilde bu nimetlerin paylaşılmasını tavsiye ederek halife olan insana yol haritası sunmaktadır. *"…Mu-*

1 *Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, (İstanbul: Ağaç Kitapevi, 2009), 314; Ali b. Muhammed Cürcanî, Tarifat, 45; Zafer Erginli, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 470.*

2 *Kubbealtı Lugati, "İnsan" (Erişim 30 Mayıs 2022).*

3 *Bakara 2/143.*

hakkak ki ahiret hayatı dünya hayatından hayırlıdır"[4] ayeti dünyanın ahiretten değersiz olduğunu gösterirken, insanın tamamen dünya hayatından soyutlanması gerektiğini ihtiva etmemektedir. İnsanın dünyevileşmemesi, kalbinde dünyayı büyütmemesi, dünya da ebedî kalacak gibi yaşamaması bu anlayışın mihenk taşıdır. Kişinin dünyaya duruşunu İslamî ölçüde düzenlemesi ve yaşantısını O'na göre inşa edebilmesi olması gereken insan tavrıdır. Nitekim insanoğlu dünyada kendisine verilen nimetlerden hesaba çekilecek, Allah'ın verdiklerinin birer emanet olduğunun bilinciyle dünya ve ahiret dengesini sağlamaya çalışacak, nimetleri emanet bilecek, kalbine dünya sevgisini yerleştirmeyecek, esas sorumluluk ve emanet bilinciyle davranan bir insan arketipi bizlere sunacak olması etkin ve aktif bir insan duruşu ve anlayışı oluşturacaktır.[5]

İslam dini insanın asıl yaratılış gayesini unutmaması ve dünyaya kendini kaptırmaması için dünya ve mal ile olan ilişkisini dünya-ahiret dengesini sağlayacak ölçüde dengede tutmasını istemekte, eşyaya karşı olan aşırı düşkünlüğünü kontrol altına almayı hedeflemektedir. Hz. Süleyman'ın söylediği ve ayette belirtildiği üzere "*Ben bu iyi malları, Rabbimi anmayı sağladıkları için severim"*[6] mallar Allah'a yakınlaştıracak derece de şükre sebep olmalı, dünyaya ve mala mülke düşkünlüğe, rağbete yol açmamalıdır. Yani dünyaya mağlup ve maddeye mahkûm bir insan modeli olmak yerine dünyaya galip ve mala mülke hâkim bir insan anlayışı hem dünyevî hem de uhrevî hayatın nizam ve kurtuluşu için yüce dinimiz İslam ile belirlenmiştir. Nitekim gönle yerleşmemesi gereken ama aynı zamanda insana hizmet edecek olan meta sadece insanı ahirette kurtaracak bir vasıtadan ibarettir.[7]

İslam dini insana dünya hayatı için bir kılavuzluk yaparken aynı zamanda yaratılışın başlangıcının temeline yine insanı koymuştur.

---

4 *Duha 93/4; En'am 6/32.*

5 *Celal Kırca, Kur'an ve İnsan, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 84.*

6 *Sâd 38/32.*

7 *Muhammed Kutup, İslam insanlığa neler verir? çev: Ramazan Nazlı, (İstanbul: Şelale Yay, 1984), 32.*

Çünkü tasavvuf felsefesindeki "Hakikat-i Muhammediyye"[8] anlayışından hareketle ve *"Habibim sen olmasaydın ben âlemleri yaratmazdım"*[9], *"Ey Habibim! seni kendi nurumdan, diğer şeyleri de senin nurundan yarattım"*[10] hadis-i kutsilerinde belirtildiği üzere insana "gaye varlık" denilmiş ve kâinatın yaratılışı insanla alakalandırılmış, tüm kâinat O'nun yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır.Tasavvufi anlayışta Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa Hakikat-i Muhammediye/Nur-u Muhammediye var olmuş, bütün yaratıklar bu hakikatten yaratılmıştır. Âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesi bu hakikattir.Bu hakikat çerçevesinde varlık mertebelerinin kategorize edilmesi, seyr-i sülükteki etvar-ı seba (nefsin mertebeleri) bununla ilişkilendirilmesi tasavvufun ilmî, felsefî ve hakikat ölçüsünde insanı kâinatın merkezine koyduğunu ve ele aldığı eğitimlerle de bu amaca hizmet ettiğini göstermektedir.[11]

Tasavvuf ilmi ayrıca insanın maddî ve manevî, beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olduğunu ifade ederek topraktan yaratılmasından dolayı süflî, ilahî bir ruh üflenmesinden dolayı ise ulvî nitelikler taşıdığını ifade etmektedir. Tasavvuf düşüncesinde Allah'ı bütün sıfatları ile yansıtma özelliğine sahip tek varlık, insandır. Nefs terbiyesi, kalb tasfiyesi ve ahlak tezkiyesi ile insanlar belirli bir eğitimden geçtikten sonra kemalât mertebesine ulaşabilirler. İnsan-ı kâmil adı verilen bu şahıslar insanlar arasında tecelli makamına en uygun kişilerdir.[12] Tasavvufî eğitimin nihai gayesi de insan-ı kâmil derecesine insanı çıkarabilmektir.

Sûfîlere göre insan yaratılmışların en yücesi olduğu için âlemin kalbi, minyatür bir modelidir,Allah'ın isim ve sıfatlarının kendisinde tecellî ettiği yegâne varlıktır. İnsanı kendine muhatap olarak

8 *Süleyman Uludağ, "Hakikat-i Muhammediyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Erişim Tarihi. 24.05.2022.*

9 *Acluni, Keşfü'l-Hâfâ II/164; Hâkim, el Müstedrek, II/615.*

10 *Ahmed b. Hanbel, Müsned IV-127; Hâkim, el Müstedrek II-600/4175; Aclûnî, Keşfü'l-Hâfâ I-265/827*

11 *Muhyiddin İbn Arabî, Fütuhat-ı Mekkiyye, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), I/118, 186; II/87; III/ 444; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, Kahire 1326, II, 29-48; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Mârifetnâme, İstanbul 1310, 303.*

12 *Kadir Özköse, "İnsan-ı Kâmil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Âlem İlişkisi", Arasan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi, (2010),18.*

yaratan Allah, onu varlıkların başında ahsen-i takvim olarak halk etmiştir. Yeryüzünün halifesi[13] olarak belirttiği insanı kendisi bizzat yaratmış[14] ve belirli aşamalardan sonra ruhundan üfleyerek eşref-i mahluk[15] statüsüne yükseltmiştir. Bu yaratılışından maksat ilahî emanetle şereflenmesi ve bu vazifeyi hakkıyla yerine getirebilmesidir. Bu yüzden insan kendisinden bekleneni yapmalı, sırra vâkıf olabilmelidir. İlahî surette yaratılan insan evrendeki ilahî hakikatleri bir bütün olarak algılayan, hisseden, özünde yaşayan ve yansıtan tek varlıktır.[16] Bunun için insan yaratılış amacına uygun davranarak taat ve ibadetleriyle Allah'a yaklaşma gayretinde olmalıdır.

İrade sahibi olarak yaratılan insan amaçsız, ruhsuz, güçsüz bir varlık değildir. İradesini kontrol etmeyi bilen, hür ve serbest düşünme yetisi verilerek ilahî adaletin hayat bulduğu bir varlıktır. Bunun için sorumluluk bahşedilen insana iradesiyle Hak çizgide olma yükümlülüğü verilmiştir. Bu iradeyi sadece dünyevî heves ve istekler için kullanmadan uhrevî hayatı içinde bir yatırım aracı kılması istenmiştir. Nitekim tasavvufta tamamen dünyaya karşı bir tutum sergilemekten ziyade ahireti de ihmal etmeyen, dünya nimetlerinden Allah-u Teala'nın koyduğu sınırlar nispetinde faydalanan, dünyayı tarla mesabesinde ekerek ahiretine yatırım yapan bir insan modeli tasavvuru söz konusudur.[17]

Muhakkak ki Allah'ın varlığının en somut delili insanın kendisidir. Yaratılan her insanın insan-ı kâmil derecesine ulaşma gibi zarureti olmamakla birlikte öyle bir istidat ve temeyyülü de olmayabilir çünkü insan, kâmil ve gayri kâmil olarak iki kısma ayrılır. Peygamberler ve velilerden ibaret olan insan-ı kamiller kalplerini Hak'tan başka her şeyden tasfiye etmiş ve ilk yaratılıştaki safiyetleri üzere olmaları sebebiyle diğer insanlardan bu kemal özellikleri sebebiyle ayrılırlar.[18] İnsan-ı kamiller diğer insanlardan ahlaken,

13 *En'am 6/165; Sa'd 38/26, Neml 27/62.*

14 *Mü'minûn 23/115.*

15 *İsrâ 17/70.*

16 *Özköse, "İnsan-Âlem İlişkisi", 32, 33.*

17 *Ömer Yılmaz, "Tasavvuf Kültüründe İnsan Dünya İlişkisi", Tasavvuf İlmî ve Araştırma Dergisi 8/18 (2017), 193.*

18 *Ahmed Avnî Konuk, Fus'usu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, I/113.*

ilmen farklı olduğu gibi aynı zamanda da geçirdikleri eğitim ve terbiye süreçlerinde de farklılık gösterirler. Tasavvuf ilmine dair olan seyr-i sülûk eğitim metodu bireyi bu hedefe götüren bir yöntemdir. İnsanı bireysel olarak eğittiği gibi toplumsal olarak da yönlendirip geliştiren tasavvuf, merkeze insanı koyan bir yaklaşım ve bütüncül bir anlayışla bireyi birey olarak kabul edip kendi istidatlarına göre yönlendirmekte, zayıf ya da eksik yönlerini terbiye etmekte, ilmî ve kültürel açıdan da beslemektedir. Toplumu bireyden başlayıp yönlendiren bu sistemi, yaşam alanında farklı sahnelerde görebilmek mümkündür. Nitekim tasavvuf kültüründe yer alan uygulamalar, teşkilatlanmalar, uyguladığı eğitim ve irşad metotları insanı merkeze almakta, hedefe insan-ı kâmil yetiştirmeyi koymaktadır. Fütüvvet ve ahilik anlayışı da merkeze insanı koyan tasavvuf teşkilatlanmalarındandır. Bu teşkilatlanmalarda bireyden topluma ahlakî ve eğitim anlayışı içerisinde meslek gruplarından zanaate, bireysel yaşamdan toplumsal yaşama, iktisadî perspektiften askerî sahaya kadar âdem merkeziyetçi bir anlayışla toplumun her kesimine bu şuuru nakşetme derdi vardır. Sadece şer'î ve batınî açılardan ele almayıp bir bütün olarak toplumun her alan ve kesimine sirayet etme gayretinde olan tasavvuf hem ilim hem ahlak hem kültür hem de içtimaî yönden donanımlı insan-ı kâmil yetiştirmeyi hedeflemiştir.

Tasavvufî ıstılahtaki tanımına bu şekilde baktığımızda, insan-ı kâmil Hz. Peygamberin ahlakıyla ahlaklanan, Allah'ın emir ve yasaklarına riayet eden, gönlü muhabbetullah ile dolu olan ve yaptığı amelleri hak ettiği dereceye ulaşan kişidir.[19]Allah'ın en mükemmel biçimde yarattığı insanı "insan-ı kâmil" kavramıyla açıklayan tasavvuf, âlemin var oluş ve varlığını sürdürme sebebi olarak insan-ı kâmilleri görür. İnsan-ı kâmil, Hakk'ın her mertebedeki tecellilerini ve kemallerini kendinde taşıyan kişidir. Gerçek insan-ı kâmil olan Hz. Peygamber ve onun varisi olan insan-ı kamiller şeriat, tarikat, hakikat ve marifet bakımından tam ve ergin bireyler olmakla birlikte sözleri doğru, işleri iyi, ahlakı güzel, marifet sahibi

19 *Azizuddin Nesefî, Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsan-ı Kâmil, çev. Mehmet Kanar, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 14.*

ve eşyanın hikmetlerini bilen kişilerdir.[20]

Bu doğrultuda tahalluk boyutundan tahakkuk boyutuna gelişen bir anlayışla tasavvuf nezdinde ne kadar önemli bir dereceye sahip olan "insan" kavramı Bayramiyye tarikatı bazında ele alınarak insan yetiştirme boyutu üzerinde durulacak, Hacı Bayram-ı Velî'nin insan-ı kâmil anlayışı üzerinden konu açıklanmaya çalışılacaktır. Yetiştirdiği halifelerin insan-ı kâmil rol modellikleriyle somut açılımlar yapılarak insan kavramının içsel ve dışsal süreçlerine yer verilecektir.

BAYRAMİYYE TARİKATI VE İNSAN

Kurucusunun adına nispetle anılan Bayramiyye tarikatı Hacı Bayram Velî'nin (ö. 833/1429) şeyhi Hamidüddin Aksarayî'den (ö. 815/1412)dolayı Halvetîlik, Nakşbendîlik ve Ebherîlik gibi üç tarikat sisteminin cemedilmesiyle kurulmuş bir eğitim müessesidir. Çünkü Aksarayî Şam'da Nakşbendiliğe, Tebriz'de Halvetiyyeye intisap etmiş; babasından dolayı da Ebheriyye tarikatının usüllerini öğrenmiş bir sûfîdir. Bu tarikatların eğitimini tamamlayan Aksarayî, irşad sürecinde de Hacı Bayram Velî'ye bu tasavvuf okullarının özelliklerini yansıttığından Bayramiyye tarikatında bu üç tarikatın birleşimini görmek mümkündür.[21]Aynı zamanda kendi eğitim sistem ve anlayışına göre yoğurduğu tarikatının merkezine "insan" olgusunu koyan Hacı Bayram, bu eksen etrafında, insan-ı kâmil yetiştirme odaklı bir sistem kurmuştur. Tüm tarikatların odak noktası ve varlık mertebelerinin en son aşaması olan insan-ı kâmil anlayışı; Hz. Peygamber'in nezdinde şekillenmiş bir insan tasavvuru sunarken insanın beşerî ve ilahî yönünü en etkin düzeye çıkarmak için konulan bir hedef olarak tasavvuf eğitiminde seyrin en üst noktasını temsil etmektedir.

Tasavvuf eğitimi sürecinde baş metot nefs terbiyesi, kalb tasfiyesidir. Nitekim Bayramî dervişlerinin bu eğitime oldukça önem

20 *Ögke, Ahmet. "Sûfilerin İnsan ve Âlem Telakkisi İnsan-ı Kâmil", Tasavvuf El Kitabı ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2016), 94-95; Nesefî, Tasavvufta İnsan Meselesi, 20.*

21 *Cebecioğlu, Hacı Bayram Velî, 122; Aynî, Hacı Bayram, 65.*

verdikleri, daim ibadet halinde olup savm-i visal tuttukları, nefs terbiyesine dikkat ederek daim mücahede halinde oldukları bilinmektedir. Bunun sonucu olarak Bayramiyye tarikatına mensup kişilerin ilahî nimetlere yani Allah'ın ceza ve kınamayla ilişkisi olmayan nimetlerine mazhar olacakları ve asıl bayramı ahirette yapacakları düşüncesinden hareketle "Bayramî" (bayram ehli) denilmiş ve o şekilde anılmışlardır.[22]

Tarikatlar kendilerine özgü mekanlarıyla hem muhiplerine hem de müntesiplerine hizmet etmişler, eğitim, bakım, meşveret işlerinde bulunmuşlardır. Bu sosyal yapıların kendilerine ait kural ve uygulamaları olduğu gibi etkin faaliyetleri de bulunmaktadır. Nitelik, nicelik ve fonksiyonlarına göre farklı isimlerle anılan bu mekânlar âsitane, tekke ve zâviye diye adlandırılmıştır. Hacı Bayram Velî, şeyhinin vefatından sonra Ankara'ya döndüğünde etrafında toplanan insanlara faydalı olmak ve ihtiyaç duyanların manevî eğitimini sürdürebilmek, Bayramiyye tarikatını daha kurumsal hale getirmek amacıyla günümüzde Ulus olarak anılan muhitte eski Hristiyan mabedi olan Ogüst tapınağı bitişiğinde bir zâviye yaptırmıştır. Hacı Bayram-ı Velî'nin bizzat yaptırdığı bu tekke Bayramiyye tarikatının ilk tekkesidir.[23]Türk karakterli bir yapıya sahip olan Bayramiyye, kurucusu Hacı Bayram-ı Velî'nin irşad faaliyetleriyle büyük halk kitlelerini dinî, ahlakî, siyasî, sosyal, kültürel ve ilmî bakımdan etkilemiş ve yetiştirmiştir. Bu etki yetiştirdikleri halifeler, kurdukları tekkeler ve bıraktıkları eserler ile devam etmiştir.

Tarikat bazında ele aldığımızda ilke ve esasları, zahirî ve batınî görüşleri, uygulama metotları bulunan Bayramiyye tarikatı sosyal hayatın içerisinde, halk ile iç içe, doğal yaşantıda kendine yer edinmiş bir sisteme sahiptir. Halktan izole olmuş, dünyalıktan el etek çekmiş, din ve dünya işlerini ayrı kefelere koymuş bir anlayıştan çok daha ötede faal, sosyal, çalışkan, üretken ve dinamik bir yapıyı benimseyerek bu özelliklere sahip insan yetiştirmeyi he-

22 *Aynî, Hacı Bayram, 205.*

23 *Cebecioğlu, Hacı Bayram-ı Velî, 59.*

deflemiştir. Bundan dolayı Bayramilik hem Anadolu'da hem de Rumeli'de oldukça yoğun taraftar bulmuştur. Şeyhü'r-Rûm olarak tanınan tarikatın müntesipleri genel manada köylü ve esnaflardan oluşmakla birlikte tarikat devletin resmî Sünnîlik politikası doğrultusunda hareket etmeye bilhassa özen göstermiştir. İlk Bayramî şeyhleri manevî hayatın canlanmasına, halk arasında birlik ve beraberlik duyguların gelişmesine çok büyük katkılar sağlamıştır.[24]

Anadolu'nun sosyal ve siyasî bakımdan karışık bir döneminde aktif ve etkin faaliyetler gösteren Bayramîlik, merkezine insanı alarak başarılı olmuştur. Tarikatların nihai hedefinin kâmil insan yetiştirmek olduğu düşüncesine göre hareket eden Bayramîlik uyguladığı yöntem ve tekniklerde farklılık ve çeşitlilik gösterse de seyr-i sülük sürecine oldukça önem vermiştir. Bu hususta tarikatın temele aldığı üç önemli esas bulunmaktadır. Cezbe, muhabbet ve sırr-ı ilahîdir.[25]

Cezbe: Akıl ötesi bir durum olan cezbe tasavvuf ıstılahında Allah'ın kulunu kendine çekmesi, kendi katında hazırladığı duruma kulunu yakınlaştırmasıdır.[26] Bayramîlikte kulun cezbe haline ulaşması Allah'ı zikirle mümkün olmaktadır. Özellikle cehrî zikri uygulayan tarikat, nefs terbiyesi için zikrin önemli olduğunu, salikin cezbe haline ulaşabilmesi için her daim zikirle meşgul olması gerektiğini ifade etmektedir. Kulun gayretiyle Rabbine yaklaşma isteği hem kalben hem de amelen olduğu takdirde bu süreçte daha hızlı yol alınabilecektir.

Muhabbet: Allah ile kul arasında ülfet ve ünsiyet bulunmasına, kulun sadece Allah'ı istemesine ve Allah'ın bu kuluna yüce haller vermesi durumuna muhabbet denir. Seyr-i sülükte önemli bir yere sahip olan muhabbet anlayışı salikin şeyhine, Hz. Peygamber'e ve İslam'ın kurallarına muhabbet duymasıdır. Bayramiyye tarikatında sülûkun tamamlanması ve cezbe halinden sonra kulun şeyhine, peygamberine muhabbet duyması açısından elzemdir.

24 *Fuad Bayramoğlu, Nihat Azamat, "Bayramiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 31 Mayıs 2022).*

25 *Cebecioğlu, Hacı Bayram-ı Veli, 232.*

26 Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, 65.

Tarikat yolu sevgi ve muhabbet yoludur. Kişi muhabbet duyduğu kişiyi örnek alır, dinler, onun haliyle hallenir. Onun için bu yolda muhabbet bir diğer önemli kurallardandır. Çünkü Allah-u Teâlâ muhabbet ve aşk uğruna, bilinmek ve keşfedilmek için kâinatı yaratmıştır. Bunun için kişi hem kendini keşfetmek hem de Allah'ın yüceliğine vâkıf olabilmek adına muhabbet duygusunu gönülden yaşamalıdır. Beşerî sevgiden ilahî muhabbete kayacak bu yolda sülûkun her bir aşamasındaki muhabbetî seyir oldukça elzemdir. Bayramîlik düşüncesinde muhabbet dinî-tasavvufî tecrübenin asli unsuru ve varlıklar içinde sadece insanın layık olduğu bir konumdur. Allah ile kul arasında karşılıklı bir münasebete dayanan muhabbet insanı ebedî saadete ve tüm varlıklar içerisinde en üst payeye eriştiren temel bir ilke, bir mayadır.[27]

Sırr-ı ilahî: Tasavvuf ıstılahında sırrın manası tarikat ve vahdet sırlarının, tasavvufa yabancı olanlara açılmaması, gizlenmesidir. Bayramîlikte salikin sülükte cezbe ve muhabbetten sonra gayesini ilahî sırları elde etmek oluşturur.[28] Her an kâinata tecelli halinde olan Allah-u Teâlâ'nın esma ve sıfatlarının zuhurunu temaşa, tefekkürle görünenin arkasındaki sırrı keşfetme, müşahede ve mükaşefe ehlinden olabilme insan-ı kâmillerin vasıfları arasındadır. Nitekim bu yolda ruhu nefsin elinden kurtarıp, kalp tasfiyesiyle sadece Allah ile var olabilmek bu sırra nail olabilme sebeplerindendir. Diğer iki kuraldan sonra gelen ilahî sır, cezbe ve muhabbet ehli kişilerin adab ve erkanıyla verilen görevleri yerine getirerek, ilmen, amelen, ahlaken ve zihnen yol kat ederek elde edebileceği menzillerdendir.

Bu üç kurala göre oluşturulan Bayramîlikte mürşid-mürid arasındaki diyalog çok önemli ve sıkıdır. Manevî eğitimde önemli olan bu teslimiyet müridin yetişmesi için son derece önemlidir. Bilmek, bulmak ve olmak temelline dayanan Bayramiyye tarikatının prensipleri üç temel esas çerçevesince benimsenmiştir. Bu prensipler genel manada Bayramî tarikatının ahlakî, amelî, fikrî

27 Yusuf Hakîkî, Muhabbet-nâme, haz. Ali Çavuşoğlu, (Ankara: Aksaray Belediyesi Yayınları, 2009), 187.

28 *Cebecioğlu, Hacı Bayram-ı Velî, 233.*

yönlerini göstermesi, tasavvuf anlayışını belirtmesi açısından ele alınması gereken konulardır. Bütün işlerin Allah'tan geldiğini bilmek tarikatın ilk prensibi olurken insanın teslimiyet ve tevekkül çizgisinde olması gerektiğini göstermekte, rıza makamına doğru yol kat etmesi gerektiğini işaret etmektedir. Allah-u Teâlâ'nın her daim bir yaratma halinde olduğunun bilincinde olan, kâinatta olan hiçbir olay ve canlının başıboş yaratılmadığını idrak eden, her sebebim bir Hâlık'ı olduğunun şuuruyla hareken etmesi gereken bir sûfî anlayışıyla, derviş bütün varlıklarda Allah'ın gücünün tecelli ettiğini bilmesi gerekmektedir ki her an Rabbiyle olduğu bilincini kaybetmesin. Bir diğer prensip ise her sıfatta zat-ı ilahî tecellisi olduğuna inanarak[29] düşünce ve yaşantısını şekillendirmektir. Salik bu yolda her ne görürse görsün, her ne yaşarsa yaşasın bidayet ve nihayetin Allah'tan olduğu şuurunu kaybetmemeli, ilahî tecelliyi gönlünde ve zihninde canlı tutabilmelidir.

Bayramiyye tarikatının insanı temele aldığı ilkeleri doğrultusunda Hacı Bayram-ı Velî'nin insana dair düşüncesi bireysel, sosyal, siyasî ve ahlakî alanlarda etkisini göstermiştir. İnsan kavramına yüklediği anlamı uygulama sahasında görmek, seyr-i sülükteki insan-ı kâmil portresini anlayabilmek, insanın olmazsa olmaz vasıflarını Hacı Bayram özelinde tasavvuf genelinde ele almak hem tarikatın hem de Hacı Bayram'ın ilke ve esaslarını anlamak adına faydalı olacaktır. Sevgi ve tecelli odaklı bir anlayışa sahip olan Hacı Bayram, İbn Arabî düşüncesinin etkisiyle geniş açılımlı bir insan tasavvuru oluşturmuş, düşüncesini kâmil insan nezdinde derinleştirmiştir. Halkı ve müridlerini temele alarak benimsediği insan yetiştirme politikası zahir ilminden bâtın ilmine, ferdî yaşamdan içtimaî yaşama, dinî alandan sosyal alana, beşerî çizgiden ilahî çizgiye birçok zihne ve gönle dokunmuştur.

29 *Fuad Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Velî, I/66-73.*

HACI BAYRAM-I VELÎ VE İNSAN DÜŞÜNCESİ

Hakiki irfan insanın kendini bilmesidir anlayışından yola çıkarak insan olgusunu ele alan Hacı Bayram-ı Velî, insanın esas varlığı (Allah'ı ve evrenin sırlarını) tanıyıp kavramasının kendi benliğini fark edip keşfetmesinde gizli olduğunu dile getirir. Ona göre tüm varlıkların tamamı insanda mevcuttur. Çünkü insan Allah-u Teâlâ'nın zatının aynasıdır. Allah'ın isim, sıfat ve fiillerini en güzel şekilde yansıtan varlık odur. Kendini bilen insan kendinde saklı olan özü kalp aynasından görür ve esas ulaşılmak istenen noktaya ulaşır. İnsanın varlık aynası, aynaların en parlak olanıdır. Bu şuurla yaklaşan sâlik varlığın her zerresinde Allah-u Teala'yı görür. Bunun için Hacı Bayram, insan olgusu çözüldüğünde sır çözülecek, insan okunup anlaşıldığında ilahî sırra erilebilecektir demiştir.[30]

Hacı Bayram'a göre bu dünyada gerçeği bulamayan, kendi özüne ulaşamayan kimseler uhrevî hayatta karanlıkta kalacaklardır. Bunu sağlamanın birinci şartı İslam'ı en güzel şekilde bilip, yaşamaktır. İkinci şartı nefsanî duygulardan kendini arındırmaktır. Seyr-i sülükte geçirilen mertebeler bu konuma ulaşmak için birer vasıtadır. Bunun için kurtuluşun tasavvufta olduğunu söyleyen Hacı Bayram-ı Velî, nefsin ıslahı, kalbin tasfiyesi için iyi bir mürşidin eğitiminden geçmenin gerekliliğinden bahseder ve kişinin kendini tanımasının yolunun bu olduğunu belirtir. Çünkü tasavvuf insanı yaratılıştan getirdiği kabiliyetlerden dolayı en değerli varlık olarak görür[31] ve özündeki cevheri çıkarmak için insana yol gösterir.

Bunun için yazılı eser vermekten ziyade insan yetiştirmeye önem veren Hacı Bayram, Anadolu insanını dinî, ahlakî, iktisadî ve siyasî yönden geniş çaplı etkilemiştir. Bir müderris ve mutasavvıf hüviyetine sahip olan Hacı Bayram; şiirlerinde birçok dinî ve tasavvufî konuya değinmenin yanı sıra insan konusuna da yer vermiştir. Zahirî ilmin insanı sadece maddî olarak ele aldığını sanatın ise manevî ve duygu ağırlıklı değerlendirdiğini ifade ederek

30 *Gül, "Hacı Bayram", 190.*

31 *Gül, "Hacı Bayram", 192.*

her iki ilim dalının da insanı ele alış biçimini eksik bulmaktadır. Ona göre insanı bir bütün şeklinde ele alan hem suflî hem de ulvî yönlerini açığa çıkaran, içindeki potansiyelin keşfedilmesini sağlayan genelde İslam dini özelde ise tasavvuf ilmidir. Çünkü tasavvuf kişiye olumsuz yönlerini terbiye etme, var olan pozitif yönlerini ve potansiyellerini keşfetme fırsatı sunar. Onun için tasavvuf ilmi insan olgusuna hem fizik hem de fizik ötesi olarak çeşitli yaklaşımlarda bulunur. Metafizik olguda insanda bir cevher olduğunu ama bu cevheri kötü huyların ve nefsin gizlediğini dile getiren Hacı Bayram, bu cevherin, onun önündeki perdelerin birçok hikmetinin olduğunu ifade eder. Önemli olanın insanın bunları keşfetmesi, o perdelere takılıp kalmaması, gaflete düşmeden hikmetin peşinde olmasıdır. Çünkü insan aldanarak ve dünyada gaflete dalarak kendi özündeki cevherin sırlarına erişemez.[32]

Hacı Bayram'a göre Allah'ı, seven insanın gönlünde aramak gerekir. Çünkü O'na göre Allah'a muhabbetle dolu gönülle ulaşılır. Kalpte sadece Allah olmalı, kişi O'na yönelmelidir. Kalp eğitimine oldukça önem veren Hacı Bayram, insanın Allah ile temasa geçmesinin akıl ile değil kalp ile olduğunu söyleyerek kalbî eğitimi vurgular. Onun için gönül diyarına insan Allah-u Teala'dan başkasını almamalıdır. Kalp eğitiminde açılması gereken mertebeler ulaşılması gereken menziller vardır. Kalbini tasfiye edip nefis terbiyesinde yol almayanlar kalben elde edilen keşfî bilgi ve sırlara ulaşamazlar. Tüm insanları tasavvuf yoluna davet eden Hacı Bayram kalp şehri için bunun gerekli olduğunu dile getirir. Allah'ın dış dünyada aranmasıyla birlikte asıl aranması gereken yerin insanın iç dünyası, kendi benliği olduğunu söylemekte ve insanın kendini tanıdıkça yaratıcıyı daha çok tanıyacağını ifade etmektedir.[33] Her şey insanın kendisindedir anlayışına müteakip Hacı Bayram-ı Velî âlemlerin insanın hatırına yaratıldığını düşünür. Ona göre Allah, emaneti insana vermiş ve onun gönlüne sığmıştır. Hacı Bayram insanın melek ile hayvan arasında bir varlık olarak

32 *Aynî, Hacı Bayram-ı Velî, 79-80.*

33 *Cevdet Kılıç, "Hacı Bayram Veli'de İnsanın Ontolojik Varlığı ve Olgunlaşma Süreci", Tasavvuf: İlmî ve Akademik Dergisi 16, 2006, 58.*

yaratıldığını ifade ederek bedenî yönüyle hayvanlar âlemine; ruhî yönüyle de melekût âlemine bağlı olduğunu söyler. Onun felsefesinde insan ruhlar âlemindeki misakî gereği asıl kaynağına ulaşma derdindedir. İnsan dünyaya geldikten sonra aslına yani ilahî gerçekliğe dönmek ister ve bu doğrultuda arayışa yönelir.[34] Çünkü insan bir taraftan Allah'ın nurunu ve cemalini görmekle müşerref olmuş diğer taraftan da O'ndan ayrıldığı için acı ve ıstıraba düşmüştür. Bu noktada dünyada gurbet hayatı yaşayan insanın aslî vatanına kavuşma isteğini her daim canlı tutması gerekmektedir.

İnsanın hürriyetini küllî ve cüzî irade ayrımında gören Hacı Bayram Velî, insana sorumluluk ve irade bilinci yükler. Ona göre insanın özgürlüğünün temeli kişinin sahip olduğu sorumluluk bilinci ve irade terbiyesindedir. Allah'ın her şeye hâkim olduğu küllî iradesi ("ol" emri ile varlıkların ve olayların en küçük ayrıntısını dahi planlayıp yaratması) karşısında insanlar acizdir. Bu acziyet insanın düşüncesinin, aklının, bilgisinin sınırlı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu duruma oldukça önem veren Hacı Bayram[35], insanın kâinatı ve alemleri tanımasının sadece akılla değil akıl ve ilahî aşkın bütünüyle mümkün olabileceğini savunmuştur. Metafizik hakikatlerin sevgi, ahlak ve faziletle elde edilebileceğini söylemiştir. Onun için Hacı Bayram'ın insan görüşünde sevgi, saygı ve ahlakî öğeler önemli bir yere sahiptir. Bu aşk, sevgi ve muhabbet Allah ile insan arasındaki karşılıklı bir yoldur. Evrende olan her şey ilahî aşkın bir yansımasıdır ve her atom bu aşkla dönmektedir. İnsan, gücünü yaratılışında verilen ve özünde bulunan "aşk" tan almaktadır.[36]

Hakikatin aşkta gizli olması aşka ulaşma gayretini doğurmuş ve bu yolda en büyük engel de insanın nefsi olmuştur. Onun için seyr-i sülükte kişinin kendi egosundan sıyrılması önemlidir. İnsan yetiştirmede ahlakı öne alan Hacı Bayram, bilim ve tasavvufu birleştirmiştir. Ona göre insan Allah'tan kopup gelen ilahî yönü-

34 *Doğan, "Hacı Bayram Velî", 229.*

35 *Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı,*

36 *Hüseyin Doğan, "Hacı Bayram Veli'nin Allah Tasavvuru ve İnsana Bakışı", II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1, 3-4 Mayıs 2017, 226, 234.*

ne ulaşmak istiyorsa nefsini terbiye etmeli, ondan uzaklaşmalıdır. Bu da ancak tasavvuftaki seyr-i sülük ile olabilmektedir. İnsan canından geçmekle, beşerî vasıflarından arınarak ancak içinde saklı olan gerçek özüne ulaşabilir. Çünkü insanın özü ilahî asla bağlıdır, oradan gelmiş oraya dönecektir.[37] Tasavvufî eğitimde teslimiyet olarak ifade edilen bu durum kişinin kendinden vazgeçmesi, nefsi için hareket etmemesi manasına gelmektedir. Kendini bilen Rabbini bilir anlayışından hareketle nefsini tanıyan insan bu yolda ilerlemeyi sağlamıştır. Hacı Bayram-ı Velî'de müridin tam tekamülü mürşidine tam teslimiyetle gerçekleşir. Akşemseddin'in 3-4 ay gibi kısa sürede sülûkunu tamamlaması buna örnek olarak verilebilir. Tam teslimiyette kişi soru sormadan ziyade tam manasıyla şeyhine teslim olur ve hikmeti sorarak değil kendi kalbinde bulur. Tasavvufta bu ince bir çizgidir. Zahirî ilimlerde soru talebeyi tekâmül ettirirken, manevî eğitimde susmak insanı tekâmüle ulaştırmaktadır.[38]

Hacı Bayram-ı Velî'de insan-ı kâmil anlayışı temelini Kur'an ve hadisten almıştır. Evrensel bir insan tasavvuruna sahip olan Hacı Bayram, insanı fiziksel ve metafiziksel taraflarıyla ele alır. Ona göre insan, hayatın zorluklarından kaçmadan mücadele etmeli, manevî fetih için çabalamalıdır. İnsanda var olan iyilik ve kötülüklerin ne yönde gelişeceği ise kişiye ve çevresinde maruz kaldığı kişi ve olaylara bırakılmıştır.[39]Onun için Hacı Bayram-ı Velî Ankara'nın gayri Müslimlerle yoğun bölgesine tekke ve camisini inşa ettirerek amelî açıdan insanları eğitmek, kâmil bir toplum meydana getirmek istemiştir. Edilgen pasif bir insan modelinden ziyade etken aktif insan anlayışını benimsemiştir. İslam, sûfîler nezdinde hem içe (bireysel) hem de dışa (toplumsal) doğru yönelen insan yetiştirmeyi hedefe almıştır. Hacı Bayram'ın tekkesini gayri Müslimlerin sayısının yoğun olduğu bölgeye yaptırmasının temelinde de bu anlayış yatmaktadır. Çok kültürlü toplumlarda baskın kültür ve medeniyetin gücünü koruması eğitim ve kültür müesseseleriyle

37 *Gül, "Hacı Bayram, 188.*

38 *Cebecioğlu, "Hacı Bayram-ı Veli'de Mürid Kavramı", 166.*

39 *Doğan, "Hacı Bayram Velî", 232.*

sağlanmaktadır. Bu açıdan Hacı Bayram'ın yetiştirmek istediği insan İslam/ Kur'an insanı tüm kesime hitap eden doğru bir karakter tipini oluşturmaktadır.[40]

Sosyal yönden ele aldığımızda Hacı Bayram halkla bütünleşen bir şeyh profili çizer. Kendisi çiftçilik yaparak emeğiyle geçinmiş, müridleriyle imece usulü ekin kaldırmış, esnaf arasında "Ahî Baba" diye tanınmış sosyal hayatı canlı tutan aktif bir sûfîdir. Melamî meşrep özelliğinden mütevellit çarşı pazar dolaşarak dilenmiş, sadaka ve zekât toplayıp müridlerine dağıtmıştır. Mürid ve müntesiplerini bir meslek ve sanata yönlendirmesi de ahilik yapılanmasına yakın olduğunu göstermektedir.[41]

Ayrıca Hacı Bayram-ı Velî'nin tasavvuf anlayışında kadın, erkek, fakir, zengin, bürokrat, asker, devlet adamı, iş adamı, köylü, şehirli gibi ayrımlara gidilmeden herkese açık ve herkese ulaşabilme gayreti vardır ve tarikatının kapısı herkese açıktır. Her tabakadan insana hitap ederek onların kimlik ve karakter inşasında önemli rol oynamıştır. Halifelerinin çoğunun bilim adamı olması kendisinin insan yetiştirmeye ne kadar kıymet verdiğini göstermektedir. Her insanın potansiyel, kabiliyetleri olan güçleri bulunmaktadır. Var olan güçlerinin yanında gizil güçleri de olan insan tekâmül boyutunda açığa çıkmayı bekleyen bu gizil güçlerini aktive edebilmektedir. Kendinde var olan fakat açığa çıkması için eğitimden geçirilmesi gereken bu özellikler tasavvufî eğitimle mümkün hale gelebilmektedir. Nitekim Hacı Bayram'ın müritlerinden olan Eşrefoğlu Rumî'nin Bayramiyye icazetine ek olarak Kadirî icazeti alması kendisinde var olan gizli istidatların yetişmesi ve potansiyelinin ortaya çıkması içindir. Hem yeteneği hem de gizil potansiyeli ile bu şekilde şeyhi Hacı Bayram tarafından yönlendirilen Rumî potansiyelini açığa çıkararak insan-ı kâmil olma yolunda ciddi eğitimlerden geçmiş ve insanlara dokunmuştur.[42]

---

40 *Ethem Cebecioğlu, "Hacı Bayram-ı Velî'de "Mürid" Kavramının Ameli Eğitim Açısından Değeri" II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1, 03-04 Mayıs 2017, 163.*

41 *Fuad Bayramoğlu, Nihat Azamat, "Bayramiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 31 Mayıs 2022).*

42 *Cebecioğlu, "Hacı Bayram-ı Velî'de Mürid Kavramı", 165.*

Hacı Bayram-ı Velî Anadolu Türk birliği için birleştirici ve bütünleştirici bir rol oynamıştır. Yetiştirdiği halifeleriyle Osmanlı Devleti'ni manevî yönden irşat etmiştir. İnsan kendini tanıdıktan, iç dünyasını düzene koyduktan, kendini yaratıcısının emrine adadıktan sonra gerçek varlığının şuuruna erebilecektir. Onun tavrı önce Allah'a sonra canlı cansız tüm varlıklara, devlete, millete ve tüm insanlara derin bir sevginin yanı sıra onlara hizmete kendini adamaktır.[43] Hacı Bayram Velî, seyr-i sülük aşamasını tamamlayıp nefs terbiyesiyle merhaleleri kat eden insanların insan-ı kâmil anlayışıyla hareket ederek dış dünyaya açılmaları gerektiğini söyleyerek canlı cansız tüm varlıkların hizmetinde olmaları gerektiğini öğütlemiş, devlete, millete ve tüm insanlara derin bir sevgi beslemeleri gerektiğine inanmıştır.[44]

SONUÇ

İnsan kavramı en genelden özele doğru incelendiğinde hem bedenî hem de ruhî boyutu karşımıza çıkmaktadır. İyi yönünde de eğitilip geliştirilmesi icap eden bir varlık olarak insan ilim ve bilim dallarının konusu olmuştur. Baş gayenin etkin, eğitimli, bütüncül bir anlayışla gelişmiş ve gelişmeye açık bir profilde ele alınması ise insanın önemli ve eşsiz konumunu göstermektedir. Aklı ve ruhu ile bir bütün olarak insan İslam dininin göz bebeği, Kur'an-ı Kerim'in odak noktasıdır. Bunun için sûfîler nezdinde de sarsılmaz ve önemli bir değeri olan insana yaratılış gayesine binaen insan-ı kâmil denilmiş ve nihai noktada seyr-i sülükte tekamüle ermiş insan modeli oluşturulmuştur.

Tasavvuf ilminde küçük âlem olarak adlandırılan insan esma ve sıfatların zuhur mahalli, tecelligah özelliği taşıyan gönle, düşünme, idrak ve irade gücü ile akla sahip olan yegâne varlıktır. Onun için tasavvufî eğitimin en temel özelliği bu özelliklerle donanımlı yaratılan insanın özünü bulmasına yardımcı olacak, kötü vasıf-

43 *Kılıç, "Hacı Bayram", 60.*

44 *Kılıç, "Hacı Bayram", 62.*

lardan, nefsanî özellik ve temayüllerden arındıracak yöntem ve tekniklerle seyr-i sülûkunu tamamlayıp kâmil insan olma yolunda aşama kaydedilmesini sağlamak olacaktır. En üst ve örnek şahsiyet olarak Hz. Peygamber'in rol modelliğinde insan-ı kâmil kavramını şekillendiren sûfîler, varlık mertebelerinin ve yaratılış gayesinin "insan-ı kâmil" olduğu düşüncesinden hareketle tasavvufun nihai hedefini bu şekilde belirlemişlerdir. Tasavvuf ilminin kurumsallaşmış yapısı olan tarikatlarda bu anlayıştan hareketle geliştirdikleri ve uyguladıkları biçim ve yöntemlerle bu amaca hizmet etmektedirler. Her yolun önceliklediği, ağırlık verdiği konu farklı olmakla birlikte ulaşılmak istenen nokta hep aynı olmuştur; Allah-a vuslat, yaratılış gayesine uygun yaşam, insanın özünü keşfetmesi ve bu yolda tekâmüle ermiş bir nefs.

Bu yollardan biri olan Bayramiyye tarikatı ise kendine has insan yetiştirme politikası ile Anadolu insanını maddî ve manevî yönden etkilemiştir. Halkla içi içe olan tarikat kültürel, ilmî, ahlakî, sosyal ve siyasî açıdan insanları eğitmeyi, tekamül yolunda ilerlemeleri amaç edinmiştir. Özellikle cezbe, muhabbet ve ilahî sır esasına dayanan bu yolun anlayışında seyr-i sülük oldukça önemlidir. İnsan-ı kâmil olma yolunda bu eğitimden geçilmesi gerekmektedir.

Bayramiyye tarikatının pirî olan Hacı Bayram-ı Velî'nin insan anlayışı oldukça evrensel ve bir o kadar da hitap ettiği toplumun yapısına uygun olarak ulusaldır. Şiirlerinde ve düşünce yapısında etkisini gördüğümüz Yunus Emre'nin anlayışına paralel olarak Hacı Bayram'da kişinin kendisini bilip tanıdığı ölçüde Rabbini tanıyabileceğini ifade eder ve kişi kendi özündeki cevhere ulaştığı ve bulduğu ölçüde Allah-u Teâla'ya yaklaşacaktır. Fakat bu cevherin önündeki perdeler hem zorlu hem de hikmetli alanlardır ve terbiyeye, tezkiyeye ve tasfiyeye ihtiyaç arz eder. Tasavvuf yolunun bu açıdan elzem olduğunu söyleyen Hacı Bayram kalb tasfiyesi, nefs terbiyesi ve ahlak tezkiyesi ile insanın tekâmül edeceğini ve esas yaratılış gayesine ulaşacağını belirtir.

İnsandan gayenin insan-ı kâmil olma ve yetiştirme olan Hacı Bayram bu anlayıştan hareketle insanı esma ve sıfatların tecelli mekânı olarak görür ve Allah'ın ruhundan üflediği ulvî bir konu-

ma yerleştirir. Bu ulvî vasfını kaybeden insanın kâmil insan olma yollunda özelliklerini kazanması, nefs terbiyesi ile olması gerekir. Aynı zamanda bu yolun akıl, sevgi ve muhabbet sayesinde kat edileceğini ifade eden Hacı Bayram, kâinatın aşk ve muhabbetle yaratılmasından hareketle Allah-u Teâla'ya da aşkla ulaşılabileceği, akıl nimetinin göz ardı edilmeden insana özgü olan bu özelliklerle verilen değerini alçaltmadan Rabbine yönelmesi gerektiğini ifade eder.

Özgürlük kavramına da değinen Hacı Bayram, insanın küllî ve cüzî irade ayrımını tam manasıyla anlayıp idrak ettiğinde gerçek hürriyeti yaşayacağını söyleyerek insanın sınırsız irade karşısındaki sınırlı gücünü idrak etmesinin potansiyelinin açığa çıkması ve var olması için önemli olduğunu dile getirir. Çünkü sınırsız gücün karşısındaki sınırlılığını anlayan insan kendine çizilen alanın farkında olarak, kendinden beklenenin şuurunda hareket ederek kendisine bahşedilen esas özgürlük alanına göre hareket edecek, kendini tanıma alanını oluşturacak, belirlenen sınırlar ve kurallarla hareket ederek kendini keşfedecek, potansiyelini fark edecektir.

Müderris, mutasavvıf, çiftçi, zanaat ehli, hatip, eğitimci, psikolog ve sosyolog olarak adlandırabileceğimiz Hacı Bayram-ı Velî tasavvuf nezdinde insana ayrı bir önem verip insan-ı kâmil sürecine dikkat çekmiştir. İnsanı hem bedenî hem ruhî yönden ele alarak toplumun yapısına göre insanlara yaklaşmış, sosyal ve psikolojik yapılarına göre hitap ederek hem akıllara hem de ruhlara dokunmuştur. Bedenî gelişimin yanı sıra ruhî ve manevî gelişiminde üzerinde önemle durarak Allah'ın tecelli makamı insanın kalbine ayrı bir önem vermiş, kalp şehri oluşturarak insanların kalbini ve nefsini eğitmelerini dile getirmiştir. İnsan-ı kâmil olma sürecindeki perdelere de dikkat çekerek insanlara zaaflarını, eksikliklerini, nefsanî yönlerini ve aynı zamanda da potansiyellerini, gizil güçlerini, donanımlarını göstererek kendilerini bulmalarını yardımcı olmuştur. Kemâlât sürecinin insanın kendini bilmesinden geçtiğine defaten vurgu yaparak özündeki cevheri bulma noktasında yol gösterici, destekleyici, zorlayıcı bir mürşid-i kâmil olmuştur.

Kaynakça

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü"l-hafâ ve müzîlü"l-ilbâs,* Beyrut, 1408/1988

Arabî, Muhyiddînİbn. *Fütuhat-ı Mekkiyye I, II, III* çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Arabî, Muhyiddîn-i. *Fusûsu'l-Hikem (Hikmetlerin Özü)*haz. Hamza Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Aynî, Mehmet Ali. *Hacı Bayram Veli*haz. H. Rahmi Yananlı, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.

Azamat, Nihat, Bayramoğlu, Fuad. "Bayramiyye".*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 31 Mayıs 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/bayramiyye

Bayramoğlu, Fuad.*Hacı Bayram-ı Veli Yaşamı, Soyu, Vakfı I-II*. Ankara: TTK Yayınları, 1983.

Cebecioğlu, Ethem.*Hacı Bayram Velî,* Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.

Cebecioğlu, Ethem. "Hacı Bayram-ı Velî'de "Mürid" Kavramının Amelî Eğitim Açısından Değeri*" II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*(Mayıs 2017), 1/159-172.

Cebecioğlu, Ethem.*Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.* İstanbul: Ağaç Kitapevi, 2009.

Cîlî, Abdülkerîm el- *el-İnsânü'l-kâmil*, Kahire 1326.

Ceylî, Abdülkerim. *İnsan-ı Kâmil*çev. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: KurtubaKitap, 2016.

Cürcanî, Ali b. Muhammed eş-Şerif.*Tarifat*trc. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* Erişim Tarihi 24.05.2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat-i-muhammediyye

Doğan, Hüseyin. "Hacı Bayram Veli'nin Allah Tasavvuru ve İnsana Bakışı*", II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı1*(Mayıs 2017), 1/223-236.

EbûYa"la, Ahmed b. Ali b. el-MüsennâEbûYa"la el-Mevsılî, *el-Müsned,* (thk. Hüseyin SelîmEsed), Dâru"l-Me"mûn, Dimeşk, 1984.

Erginli, Zafer.*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

Erzurûmî, İbrâhim Hakkı. *Mârifetnâme I, II, III*sad. Cafer Durmuş, Kerim Kara. İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.

Gül, Halim. "Hacı Bayram-ı Veli'nin Düşüncesinde İnsan-ı Kâmil", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı1*. ed. Ethem Cebecioğlu, Vahit Göktaş vd. 1/181-196, Ankara: Kalem Neşriyat, 2017.

Hakîkî, Yusuf.*Muhabbet-nâme.* haz. Ali Çavuşoğlu. Ankara: Aksaray Belediyesi Yayınları, 2009.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbûrî, *el-Müstedrekale"s-Sahîhayn,* (thk. Hamdîed-Demirdâş Muhammed), el-Mektebetü"l-Asriyye, Mekke, 2000.

Kılıç, Cevdet. "Hacı Bayram Velî'de İnsanın Ontolojik Varlığı ve Olgunlaşma Süreci", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Dergisi*7/16(2006), 41-63.

Kırca, Celal. *Kur'an ve İnsan*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.

Konuk, AhmedAvnî. *Fus'usu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*haz. Mustafa Tahralı vd., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.

Kubbealtı Lugati. Erişim 30 Mayıs 2022. http://lugatim.com/s/insan

Kutup, Muhammed. *İslam insanlığa neler verir?*çev: Ramazan Nazlı. İstanbul: Şelale Yay, 1984.

Nesefî, Azizûddîn. *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsan-ı Kâmil*, çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015

Özköse, Kadir. "İnsan-ı Kâmil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Âlem İlişkisi", *Arasan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* (2010),17-33.

Ögke, Ahmet. "Sûfîlerin İnsan ve Âlem Telakkisi İnsan-ı Kâmil. *Tasavvuf El Kitabı* ed. Kadir Özköse, Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2016.

Öztürk, Yaşar Nuri.*Kur'an ve Sünnete göre Tasavvuf,* İstanbul: Yeni Boyut, 1998.

Yılmaz, Ömer. "Tasavvuf Kültüründe İnsan Dünya İlişkisi", *Tasavvuf İlmî ve Araştırma Dergisi* 8/18 (2017), 191-203.

HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN ŞİİRLERİ BAĞLAMINDA TASAVVUFÎ AHLAK EĞİTİMİ

DOÇ. DR. ESMA SAYIN
Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
orcid.org/0000-0001-9420-700X
esmasayin16@gmail.com

Hacı Bayram-ı Velî'nin Şiirleri Bağlamında Muhâsebe ve Nefse Muhalefet Anlayışı

Nefsi, hesaba çekme ve onu sorgulama hali olan 'muhâsebe' anlayışı, Hacı Bayram-ı Velî'nin şiirlerinde oldukça çarpıcı bir şekilde işlenmiştir. "Nefis, hataları ve eksikleri açısından hesaba çekilip sorgulanırsa önce akıl ve vicdan sonra kalp etkinlik kazanır. Bu noktada vicdan, devreye girer. Böylece kişi, isteklerinin doğru olup olmadığını ve hatalarını sorgular. Akıl ve vicdan, isteklerin yanlış; hataların büyük olduğuna hükmederse, kalp bunlardan soğur."[1]

"Nefs, insanın hakikati, şehvet ve öfke kuvvetlerinin kendisinde toplandığı mânâ, bedene yerleştirilen ve kötü huyların kaynağı olan bir sırdır."[2]

1 Esma Sayın, *Tasavvuf Terapisi.* İstanbul: Hayykitap, 2020, s. 52.

2 Muhammed Ali Yıldız, Elmalılı Hamdi Efendi'nin Bazı Tasavvufi Görüşleri, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 14 (2019), s. 137-138.

İnsan, nefsine hâkim olup, onu Allah için hesaba çekerse modern dünyada o, egosunun hırs ve dürtülerine bir sınır koyabilir. İnsan, kalbini ahiret düşüncesinden alıkoyarak ona haksızlık edince, dünya düşüncesi, kalpte ahiret düşüncesine üstün gelir. Böylece insan, nefsini hesaba çekip sorgulamazsa Allah da, insana nefsini temizlemeyi ve sorgulamayı unutturur. Bu nedenle ayette *"Allah'ı unuttuklarından ötürü Allah da, onlara nefislerini unutturdu*."[3] denilmiştir.

"İnsan, nefsini kontrol etmedikçe onu tanıyamaz. İnsanın, nefsini tanıması için, onu hesaba çekmesini ve ona itiraz etmesini bilmesi gerekir."[4] "Bunun için insan, bedeninle dünyada, kalbiyle ahirette olmalıdır. Mevki hırsı ve dünyevî mutluluk peşinde olanlar, nefislerine yenilmiştir."[5] Nefis, hırsları ve arzularıyla, önce aklı ve vicdanı; sonra da kalbi güçsüz bırakmıştır. Böylece nefis, insan ruhunu manevî manada aciz bırakmıştır.

"İnsan, nefsine muhalefet ederek onu sorgulayarak hesaba çekerse, egosunun hırs ve dürtülerine bir sınır koyabilir."[6] Nefsinin tuzaklarından ve hilelerinden kurtulan bir kişi, insanî ve manevî değerlerle ilahî ve ahlakî değerler arasında bir bütünlük kurabilir. Bu tür bir bütünlük, kişilik bütünlüğünün ve sağlıklı karakter gelişiminin kapılarını kişiye açar.

"Muhâsebe, nefsi sıkıştırarak hesaba çekmeye ve onu böylece hatalardan vazgeçirmeye de neden olur."[7] Hacı Bayram-ı Velî'ye göre nefislerin yaşam boyunca ölmeden önce hesaba çekilmesi son derece önemlidir. Çünkü nefis, köşeye sıkıştırılıp hesaba çekildikçe korkan suçlu çocuklar gibi hatalardan uzaklaşmak zorunda kalır.

---

3 Haşr, 59/19.

4 Hâris Muhasibî, *er-Riâye li Hukukillâh*. (Edited By. Margaret Smith). London: E.J.W. Gibb Memorial Series, 2001, ss. 350-351.

5 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Mânevî*. (haz. A. Nicholson). Tahrân: İntişârât-ı Hermes, 2003, c. 2, s. 301.

6 Tahir Hafizalioğlu, *Bostanu'l-Kuds, Gayb Sırlarından Hikâyeler.* İstanbul: Furkan Yayınları, 2006, s. 122

7 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004, s. 442.

'N'oldu bu gönlüm, n'oldu bu gönlüm, derd ü gamınla doldu bu gönlüm.

Yandı bu gönlüm yandı bu gönlüm, yanmada derman buldu bu gönlüm'

"Bu mısralarda Hacı Bayram, insanın en doğal özelliği olan ve insana insanlığını hatırlatan kavramlara değinmiştir. O'na göre insan, ruhlar âleminde Allah'ı görmüş tanımış; O'na kulluk sözü vermiş ve *"Sen bizim Rabbimizsin"*[8] demiştir. Bu durumdan sonra bu âleme gelmek, insan için bir dert yükü olmuştur. Çünkü orası, rahatlık ülkesi; burası ise, sıkıntı diyarıdır. İşte pek çok mutasavvıfın da dile getirdiği gibi, Hacı Bayram Velî, o rahatlık ülkesinden ayrı kalmaktan dolayı şikâyetçidir. Yani *"Ey Rabbim Sen'den uzaklaştığım için gam ve keder içerisindeyim"* demektedir. Tıpkı Mevlâna'nın kamışlıktan koparıldığından dolayı orayı özleyen ve inleyen neyi gibi:

"Dinle bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor,

Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek kadın herkes ağlayıp inledi

Ayrılıktan parça parça olmuş kalp isterim ki iştiyak derdini açayım,

Aslından uzak düşen kişi, yine vuslat zamanını arar."[9]

Mevlâna'da olduğu gibi, Hacı Bayram Velî'de de kavuşma gerçekleştiğinde bu çilenin bittiği düşünülür. Bazen ayrı düştüğümüz varlığa kavuşma, belki ölümle gerçekleşecektir. Ancak ölüm, çile ve dert yüklü insan için sadece yan yana ve birbirinin çok yakınında duran iki âlemin birinden diğerine geçiştir. Yani ölümle çile bitmeyecektir. Ancak ölmeden önce nefsini hesaba çeken ve nefsinin isteklerinin zıddını yapan bir kişi, Rabbine kavuşmanın heyecanını hisseder ve sıkıntıları biter. Yunus'un da ifade ettiği gibi:

8 Â'raf, 7/172.

9 Mevlânâ, *a.g.e., c.* 1, s. 72.

"Dolap niçin inilersin, derdim vardır inilerim
Ben Mevlâ'ya âşık oldum, onun için inilerim."[10]

"Âşık sevgilisinden uzak kaldığı için onun ateşiyle yanar. Buradaki aşk ise, gerçek aşk olan, ilahî aşktır. Nefsini hesaba çekerek onun isteklerinin zıddını yapan bir kişi, Allah'ın rızasına ve sevgisine kavuşur. Hacı Bayram Velî de *'Âşkınla gönlüm o kadar dolu ki, gönlüm onunla yandı"* diyor. Fakat bu yanış, ayrılık acısını ortaya çıkarmıyor. Ancak o yanış, zevk verir; kişinin olgunluğu, canını cânânı için feda etmesiyle ortaya çıkar. Feda etmiyorsa o kişi, eksiktir. Sonuç itibariyle bu yanışla, gönülde Allah'tan başka bir dert kalmaz ve böylece bütün nefsanî duyguların etkisi ve manevî sıkıntılar ilahî aşkın neşesiyle biter.

Hacı Bayram-ı Veli'nin Şiirleri Bağlamında İlahi Âşk Eğitimi

"Aşırı derecede sevgi anlamına gelen âşk, muhabbetin seveni kavraması ve onun bütün vücuduna yayılmasıdır. Aşk, sarmaşık manasına gelen 'ışk' kelimesinden alınmıştır. Öyle ki âşk, girdiği kalbi, hatta insanın bütün vücudunu sarmaşık dalları gibi sarar."[11] "İlahî aşk, aşırı sevgi ve bağlılıktır. Yoğun sevgi de denilen aşk, insanın bütün duygularını toplayıp birleştirmiştir. İşte aşkın dayanılmaz ve karşı konulmaz büyük gücü buradan kaynaklanmaktadır."[12] Bu manada âşk, ilahî isim ve sıfatların kalbidir; kalbi kalbe bağlama sanatıdır. Aynı zamanda âşk, kalbi Allah'a bağlama sanatıdır.

"Âşkın en yüksek derecesi, her şeyi sırf Allah'ın eseri olduğu için sevmektir. Sevginin bu mertebesindeki insanın kalbinde, ne dünyada ne de ahirette bedenî bir arzuya ulaşma endişesi taşımaksızın sırf Allah sevgisi vardır."[13] Bu noktada Hacı Bayram-ı Velî,

10 M. Necati Bursalı, *Yunus Emre, Hayatı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989, s. 286.

11 Muhammed Ali Yıldız, Hüdâyî ve Bazı Tasuvvufî Görüşleri, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, 12/62 (2019, 1866, s. 87.

12 Peter Lauster, *Aşk ve Aşkın Psikolojisi*. (çev. Nurittin Yıldıran). Ankara: Doruk Yayıncılık, 2000, s. 55.

13 Mustafa Çağrıcı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1982, s. 231.

ilahî aşkın varlığın özünde olduğunu ifade ederek yoğun bir şekilde şiirlerinde işlemiştir.

'Gerçi ki yandı gerçeğe yandı rengine aşkın cümle boyandı

Kendinde buldu kendinde buldu matlabını hoş buldu bu gönlüm'

Bu mısralarda ele alınan yanmak, kendini bulmak, aşkın boyasına boyanmak, gerçek isteğini, talebini ve aşkını hoş bulmak gibi kavramlarla yine Hacı Bayram Velî, insanın ilahî âşk talebinden bahsetmektedir. "Hacı Bayram Velî; her şeyin kendisinde olduğu gibi aşkla dolu olduğunu, O'nu tesbih ettiğini ve O'nun kanunlarına tabi olduğunu şiirlerinde söyler. Âşkla dolu olan insanın âşkın boyasına boyanması, tasavvuf felsefesindeki hal aktarımını çağrıştırmakla beraber Kur'an-ı Kerim'de geçen Allah'ın boyası ile boyanmak âyetine de işaret etmektedir."[14]

'Bayrami imdi bayrami imdi bayram ederler Yâr ile şimdi

Hamd-ü senâlar hamd-ü senâlar Yâr ile bayram kıldı bu gönlüm'

Bu mısralara göre Hacı Bayram Velî, ilahî âşk duygusuyla Rabbine kavuşmuştur. Artık onun gönlü, kavuştuğu sevgilisi ile bayram etmektedir. Burada Hacı Bayram Velî, ilahî aşk sayesinde yârine yani çok sevdiği Allah'a kavuştuğunu ve O'nun tecellilerini müşahede ettiğini ifade etmektedir. O'nun için Hacı Bayram Velî, kalp eğitimine çok önem vermektedir.

"Mutasavvıflara göre kulun Allah'a ilahî aşkı, şiddetli bir sevgiyle Kur'ân'da ifade edilir. Bu his, insanı Hz. Allah'a yoğun bir saygı ve sevgi hissetmeye, O'nun rızasını her şeye tercih etmeye ve sürekli bir şekilde kalbi ile O'nu zikrederek bulmaya ve O'na karşı içinde bir heyecan duymaya yönlendirir."[15] Hacı Bayram, ilahî aşkın bu yoğun sevgi olma durumunu şöyle ifade eder:

'Bilmek istersen seni Cân içre ara canı

Geç canından bul ânı Sen seni bil sen seni'

14 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*. (sad. Heyet). İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992, c. 1, s. 426.

15 Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*. Beyrût: Dâru'l-Hayr, 2003, s. 216.

Burada Allah'ı bilmenin yolu, insanın kendini bilmesiyle bağlantılıdır. Yani Allah, dış dünyada aranacak; ancak O'nun asıl aranması gereken asıl yer, insanın kendi iç dünyasıdır ve kendi benliğidir. İnsan, kendini tanıdıkça Yaratıcıyı daha çok tanıyacaktır. "*Sen seni bilince göreceksin: ortadan, ben, sen, o gibi ayrılıklar kalkar. Bilen de, bulan da, arayan da bir olur. O zaman ayrılıkların, çekişmelerin anlamı kalmaz.*"

'Görünen sıfatındır ânı gören Zâtındır

Gayri ne hacetindir Sen seni bil sen seni

Bayram özünü bildi Bileni ânda buldu

Bulan ol kendi oldu Sen seni bil sen seni'

Hacı Bayram Velî, bu şiirinde her kıtanın sonunda nakarat şeklinde 'Sen seni bil sen seni' ifadesiyle anlatmak istediği husus, ilahî aşkın ve O'nu tanımanın, insanın kendini bilmesinden başka bir şey olmadığını anlatmak istemesidir. İnsanın kendisini bilmesi, bu manada kendi iç dünyasında olup biten duygusal ve düşünsel süreçlerle ilişki kurması, bunlarla ilgili bir anlayışa kavuşmasıdır. Kendini bilmek, insan olmanın, insanca yaşamanın ne olduğunun farkına varmaktır. İnsanî anlamda bir gelişme ve olgunlaşma, kendi davranışlarını kontrol ve denetleme ile beraber kendini tanıma süreçlerinin tamamlanmasına da bağlıdır.

Hacı Bayram-ı Veli'nin Şiirleri Bağlamında Fakr ve Şükür Eğitimi

"Fakr, Allah'ın her şeyin sahibi olduğunu insanın bilmesidir. Bu bağlamda fakr anlayışına göre insan, eşyanın sahibidir; eşya, insanın sahibi değildir. Aynı zamanda insan, her bakımdan kendinin Allah'a ihtiyacı olduğunu bilir. Bu manada malı çok olana da fakir denir. Çünkü zengin, bütün varlığının ve her şeyin sahibinin Allah olduğunu bilir."[16]

Hacı Bayram Velî'ye göre, Allah Teâlâ, gerçek anlamda seven insanın gönlündedir. Zaten ilahî âşkın merkezi de, insanın kalbi-

16 Kuşeyrî, *a.g.e.,* s. 44; Mahir İz, *Tasavvuf.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990, s. 136.

dir. İlahî âşkın şiddeti, gönülde hissedilir. Hacı Bayram Velî'nin ifadesiyle Allah'a gönülden ve gönülle ulaşılır. Dolayısıyla Hacı Bayram Velî de, vuslat makamına gönülde ulaşmıştır, Allah'ı gönlünde bulmuştur. Bu bağlamda ilahî âşkın merkeziyetinde insanın nefsinin olgunlaşmasında aşılması gereken önemli derecelerden biri de, kulun fakrının farkında olmasıdır. Hacı Bayram Velî, bu konuda şöyle demektedir:

'El fakru fahri el fakru fahri demedi mi Âlemlerin fahrı

Fakrını zikret fakrını zikret fakru fenâda buldu bu gönlüm'

"Fakirlik, Allah'ın doksan dokuz isminden biri olan 'Ğaniyy' isminin karşısında kulun kendi aczini bilmesidir. Bu tarz anlayış tarzı, kulu, Allah'a yöneltir."[17] "O'na göre fakir, serveti olmayan kişi değil; Allah dışında arzusu ve isteği olmayan kişidir."[18] "Kur'an'ın ifadesiyle *'Allah zengin; kullar, fakirdirler. Yani kullar, daima Allah'a muhtaçtırlar.*"[19] Tasavvufta fakr; varlıktan kurtulup, Allah'ta fâni olmaktır. Bu anlayışa göre insan, kalbinde mal, mülk ve makam sevgisi taşımaz. Bu sevgileri, ilahî aşkın yerine koyamaz.

"Mütefekkirler arasında dünyayı kendi başına değerli görmeyi şirk kabul edenler bile bulunmaktadır. Muhammed İkbal de, bunlardan biridir. O, fakr sahibi olan insanın Allah'tan başka hiç kimseden bir şey istemeyeceğini söyler."[20] "Yani, fakrın hakikati, kulun, Allah'tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamasıdır. Fakr sahibi insanlar, yoklukta şikâyet etmezler ve sakinliklerini korurlar."[21]

"Fakr, biline gelen yoksulluk hali değildir. Bu, bir manevî ihtiyaçlılık halidir. Varlığını terk edip Hakk'ta fâni olan kimse, tıpkı İbrahim b. Ethem gibi hakiki fakra ulaşmış kişidir."[22] "Çünkü İbrahim b. Ethem, bütün mal ve mülkünü terk etmiş, hatta emirliği

17 Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*. (thk. Mahmûd Âbidî). Tahrân: İntişârât-ı Sâdâ ve Sîmâ, 1384, s. 97.

18 Hucvirî, *a.g.e.,* s. 105.

19 Muhammed, 47/38; Fâtır, 35/15.

20 Muhammed İkbal, *Bâl-i Cibrîl.* (çev. Y. Salih Karaca). İstanbul: Kaktüs Yayınları, 1983, s. 140.

21 Haşr, 59/9.

22 Kuşeyrî, *a.g.e.,* 442.

dahi bırakarak fakrı seçmiştir.

Hacı Bayram Velî'nin işaret ettiği ve mutasavvıfların büyük çoğunluğuna göre bir övünç vesilesi olan fakr; kişinin ne kadar dünyalığı olursa olsun, gönlünü meşgul etmemesi ve dünya malının gönlünde değil, sadece cebinde kalmasıdır. Fakra ulaşmak isteyen insanlar, ne malın ne dünyanın kölesidirler. Bilakis mal ve dünya, onların emrindedir."[23] "Bunun için mutasavvıflar, fakrı tanımlarken, övülen fakr; kalpte Allah dışında bir sevgilinin bulunmamasıdır, demişlerdir."[24]

Hacı Bayram-ı Velî'nin Şiirleri Bağlamında Murâkabe ve Duygu Kontrolü Eğitimi

Murâkabe, insanın duygularına odaklanması vasıtasıyla 'kalbindeki duygularını kontrol etmesi' metodudur. Allah, kalbin gerçek sahibidir. O, kulun kalbini sürekli denetim altında tutmaktadır. Murâkabe anlayışına göre Allah, 'Rakîb' ismiyle kullarının kalbini kontrol ettiği gibi; kul da, kalbini ve kalbindeki duyguları kontrol ederek onları Allah'a layık hale getirmelidir. Bu nedenle insanın kalbindeki duyguları, Allah'a layık hale getirme ve en temiz şekilde tutma kontrolüne de murâkabe diyebiliriz.

"Murâkabe, Hak Teâlâ'nın insanın kalbine her an bakmakta olduğunu düşünerek onu kalbine gelen her tür düşünceden korumasıdır. Murâkabe, bir bakıma kalbî ve zihnî olarak Allah'a odaklanmaktır. Gönüldeki ve kalpteki düşüncenin Allah zikri ve fikri etrafında yoğunlaştırılmasıdır."[25] "Murâkabe vasıtasıyla kötü düşünceler kökünden kazınıp atılır. Çünkü düşüncelerini kontrol altına alan kişi, bedenine ve duygularına yeterli iyiliği yapmıştır."[26]

23 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004, s. 204.

24 Hucvirî, *a.g.e.,* s. 105.

25 Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, s. 165.

26 Ebû Hafs Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1966, s. 78.

Murâkabe esnasında insan, kendi kalbini ve duygularını kontrol ederken, kalbini ilahî sevgiyi gösterip göstermediği hususunda da denetler. Böylece kul, kalbinin içerisinde hangi sevgiyi taşıdığını ancak yine kalbine odaklanarak ve onu gözetleyerek anlayabilir. "Murâkabe, ilahî sevgiyi taşıyan kalbi, yine ona sorarak anlama sanatıdır. Böylece kalp, içindeki ilahî sevgiyle kâinatı kuşatabilir; Rabbi'nin ilahî isim ve sıfatlarıyla bütünlük kurabilir."[27]

Bu noktada murâkabe, kalbi kötü düşüncelerden alıkoymak ve onu korumaktır. Aslında o, insanın dış dünyasında da, iç dünyasında da Allah'ın kendisini gördüğünü ve bildiğini kişinin fark etmesidir."[28] Nakşîlikte, bunun, kaplumbağa yavrularının kendilerini terbiye eden ve büyüten annelerine sürekli ve kımıldamadan bakmaları gibi olması gerektiği vurgulanır. Hz. Cüneyd de, murakabe hâlini delikten çıkacak fareyi pür dikkat, gözlerini dikip bekleyen kedinin hâline benzetir."[29]

İnsan, kedinin fareye odaklandığı gibi kalbine odaklanmalıdır. Aynı zamanda insan, kaplumbağa yavrularının annelerine odaklanıp suyu buldukları gibi duygularına ve duygularının sahibi olan Rabbine odaklanmalıdır. Kaplumbağa yavruları, annelerine odaklanmazlarsa suyu bulamazlar. Onlar, suyu bulamazlarsa ölürler. İnsan da, kalbine ve kalbinin sahibi olan Rabbine odaklanmazsa, manevî anlamda ölür.

'Bu sözüm ârifler anlar cahiller bilmeyip tanlar

Hacı Bayram, kendin anlar ol şehrin minaresinde'

Bu dizelerde kalbi murâkabeyle temizleme ve denetleme yolunda çaba göstermeyenler, kalben elde edilen keşfî bilgilere ve sırlara ulaşamazlar. Onlar, bu konuda cahildir ve boşuna konuşurlar. Bu mısralarda ikinci beyitte Hacı Bayram Velî'nin kendi tasavvufi tecrübesinden bahsettiğini görüyoruz. Bu şiirde o, ru-

27 Sayın, *a.g.e.,* s. 63.

28 İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukârâ.* (haz. Saadettin Ekici). İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, s. 250.

29 Feridüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ.* (thk. Menâl el-Yemenî Abdülazîz). Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme lil-Kitâb, 2006, s. 148.

muzlu ifadelerle anlattığı bazı hususları ancak ehlinin, yani "ârif" olanların anlayabileceğini vurgulamaktadır.

"Bu dizelerde anlatılan minare kelimesi; kalp şehrinin minareye benzetilerek sanki tüm gönül sahibi insanlar tasavvufa davet edilmektedirler. Yani minare, kalp şehrine davet yeri olarak anlaşılabilir. Gönlün olgunlaştırılması için duygu ve kalp kontrolü olan murâkabeden geçmelidir. Bir diğer mana itibariyle, minarenin Allah'ın adını uzaklara duyurmaya yarayan bir vasıta olması sebebiyle, minare adeta Allah'a ait mârifet sırlarının ve yüce hakikatlerin tebliğ mekânıdır."[30] Bu mekân da, murâkabenin merkezi olan kalptir.

'Çalabım bir şâr yaratmış iki cihan aresinde
Bakıcak Didâr görünür ol şehrin kenaresinde'

"Buradaki şâr ifadesi Türkçedir ve şehir manasındadır. Sembolik ifadesiyle şâr'dan maksat kalptir. Yani şehir ve kent, gönül demektir."[31] "Allah, insanın bedeni ve ruhu arasında maddî ve manevî dünyanın birleştiği yerde, bir şehir yaratmıştır. O şehrin adı, kalp yani gönül şehridir. Bu mısralar, sevgilinin o şehirde yaşadığını ve o şehir aracılığıyla görüleceğini anlatmaktadır."[32] Burada Hacı Bayram Velî, Kelabâzî'nin Allah'a akılla değil, kalple ulaşılabileceği fikrini vurgulamaktadır.

Tasavvufi ıstılahta ise şâr; Medine-i Cem'ul-Cem' olarak kabul edilmektedir. "Cem'ul Cem' makamı tasavvufta, eşyayı Allah ile müşahede etmek, Allah'ın güç ve kudretinden başka her türlü güç ve kuvvetten uzak olmaktır. Bu makama erişen insanın Allah'tan başka tüm varlıklara karşı duyarlılığı kaybolmuş ve bu insan, sadece Allah'tan gelen tecellilerle meşguldur."[33] "Bu iki cihan, muta-

30 Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli.* Ankara: Kalem Neşriyat, 2007, s. 87.

31 Tuncer Baykar, Hacı Bayram Velî ve Şehir Hayatı, *Hacı Bayram Velî Sempozyum Bildirileri.* Ankara, 2000, s. 11-17.

32 Ebû Bekir Muhammed Kelâbâzî, *Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1980, s. 71.

33 Cebecioğlu, *a.g.e.,* s. 179.

savvıflara göre Bâtın-ı Hak ve Zâhirî Hak'tır."[34]

'İki cihan arasında bir şâr yaratması' şu anlama gelmektedir ki, tasavvuf felsefesinde Kâbe, kalbin suretidir. İki cihan arasında olması demek, doğunun ve batının arası demektir. Kâbe, yeryüzünde doğuyla batının tam ortasında olduğu gibi kalp de, ruh ile bedenin tam ortasındadır."[35]

"Sevgilisi Allah olan kişi, maddî ve manevi âlemin birleştiği nokta olan kalp vasıtasıyla murâkabeyi gerçekleştirilebilir. Böylece insan, murâkabe vasıtasıyla kalbindeki duyguları denetleyebilir ve kalp evinin sahibi Rabbini tanıyabilir."[36] Murâkabe vasıtasıyla kalp şehri, inşa edilmekte, tamir edilmesi gereken yerler tamir edilmektedir. Yani kalp şehri, inşa edilirken aşılması gereken aşamalar bir bir aşılmaktadır. Burada bir çeşit nefsin yol alması gereken aşamalar bulunmaktadır. Bu konuda Hacı Bayram Velî, şöyle demektedir:

'Şâkirtleri taş yonarlar varıp üstâda sunarlar

Çalâb'ın adın anarlar ol taşın her paresinde'

Gönül inşasında çalışan müridler, her geçtikleri merhaleyi ustalarına yani mürşidlerine haber ederler ve ondan ilerlemeleri için yeni şeyler öğrenirler. Şiirin ikinci kısmı ise, şeyh nezaretindeki manevî eğitimde kalbi denetleme olan murâkabenin gönül inşası için ne kadar önemli olduğunu anlatmaktadır.

---

34 Hasan Fehmi Kumanlıoğlu, *Hz. Pîr Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabî Hayatı, Şahsiyeti ve Tasavvufi Görüşleri*. İzmir: H Yayınları, 1987, s. 125

35 Bkz. Cebecioğlu, *a.g.e.,* s. 224. Hacı Bayram Veli'nin meşhur talebesi Akşemseddin de ruh ile bedenin kesiştiği bu noktaya iki denizin birleştiği yer anlamında 'Mecmaü'l-Bahreyn' demektedir. Bu konuda bkz. Muhammed Ali Yıldız, *Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan.* Ankara: Kalem Neşriyat, 2017, s. 244.

36 Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı.* Ankara: Kalem Neşriyat, 1994, s. 302-303.

Hacı Bayram-ı Veli'nin Şiirleri Bağlamında Dünya Hırslarına Karşı Duruş ve Zühd Eğitimi

Zühd, dünyanın geçiciliğine inanarak nefsin hoşuna giden şeyleri gönülden atma ve onlara değer vermeme anlamına gelmektedir. "Zühd ve uzlet, dünya hırslarına karşı bir duruş olarak dünyaya karşı isteksiz olmak ve dünyaya dair istekleri en aza indirmektir. Aynı zamanda zühd, dünya gözde küçük görünsün ve ona yüz çevirmek kolay olsun diye, dünyaya geçici bir gözle bakmaktır. Bu manada o, kalbi hırslardan temizleyerek; elleri mal ve mülkten silkelemektir. Aslında zühd, elde bulunmayan şeyin, gönülde de bulunmamasıdır."[37]

"Dünya, süslü bir gelin gibidir. Dünyaya aşırı ilgi gösterenler, onu taramak ve süslemekle meşguldürler. Dünyaya düşkün olamayan ve dünya hırslarından özgürleşmiş olan zahid ise, bu gelinin yüzünü kömürle karartır, saçlarını yolar, elbisesini yırtar.

Allah dostunun gönlü ise, Allah Teâlâ ile meşgul olduğu için bu geline ilgi göstermez. Bu bağlamda zühd, elde mal hırsının; kalpte ise, mal sahibi olma arzusunun bulunmamasıdır."[38] Allah dostları, dünya ve ahiretin arzularından özgürleşmek isteyen kalplere şöyle seslenirler: "Dünyaya da ahirete de yoğun ilgi gösterme. Zira dünyaya yoğun ilgi göstermek, geçici olan bir şeyle Allah Teâlâ'dan yüz çevirmektir. Ahirete yoğun ilgi göstermek ise, kalıcı olan bir şeyle Allah Teâlâ'dan yüz çevirmektir. Yüz çevirme işi ve sebebi 'geçici' bir şey olunca, geçici olan her şey, kaybolur gider."[39]

'Miskin Hacı Bayram, sen dünyaya gönül verme

Bir ulu imârettir alma başa sevdayı'

Hacı Bayram Velî'nin, bu şiirin tüm dizelerinde dile getirdiği husus, dünyanın insana neler yaptığının ve ne hale soktuğunun bir şikâyetidir. Son dizelerde o, bir mutasavvıf olarak dünyaya karşı tavrın ne olması gerektiği hususunda bir çerçeve çizmekte-

37 Kuşeyrî, *a.g.e.,* s. 216.
38 Kelâbâzî, *a.g.e.,* s. 142.
39 Hucvirî, *a.g.e.*, s. 334.

dir. *'Miskin Hacı Bayram sen dünyaya gönül verme'* ifadesiyle Hacı Bayram Velî, dünyaya gönül verilmemesi gerektiğini evvela kendi nefsine hitap ederek istemektedir. Bu tavır; kanaat, tokgözlülük, olgun kişiliğin birer işaretidir. Aynı şekilde dünya hırslarının gönülden atılması, toplumda insan sevgisini ve manevî dirilişi sağlamaya zemin hazırlayacaktır.

Hacı Bayram-ı Velî'nin şiirlerinde zühd ve uzlet, Allah'tan başka her şeyi gönülden çıkarmak ve O'nun dışındaki hiçbir varlığa hak ettiğinden daha fazla değer vermemektir. O, ne varlığa sevinmek; ne de yokluğa üzülmektir. Allah ile zengin olmaktır. Allah ile değerli ve yüce olmaktır. Yine onun şiirlerinde zühd; dünyayı terk etmek, ahireti terk etmek ve en önemlisi 'terki' terk etmektir. "Sorumlu olduğu ibadetin hakkını vererek yapanlara ve gerçek kulluk sahiplerine 'âbid' denildiği gibi, dünyanın zinet ve süsüne aldırmayanlara da, 'zâhid' denilir."[40]

"Hacı Bayram-ı Veli'nin şiirlerine göre, zühd, dünyada olan bütün şeylerden nefsin hazlarını terk etmektir. Bu tarif; malı, mevkii, insanlar yanında makam sahibi olma arzusuyla adının övülüp yüceltilmesini de içine almaktadır. "Zaten zühd, bütün bu şeylerden nefsin alacağı zevki terk etmektir."[41] "Aslında gerçek samimiyet ve doğruluk, ancak insanların ve dünyanın hırslarından kaçınıp; onlara olan sevgiyi kalpten söküp atmakla mümkündür."[42]

Hacı Bayram Velî'nin çok derin ifadelerle yazdığı bu şiir, gerçekten anlaşılması en güç olan şiirlerinden biridir. Bu şiirinde Hacı Bayram Velî, dünyanın sıkıntı yeri olduğunu, güle oynaya gelip, insanı aldattığını, zengini fakir, fakiri zengin ettiğini, fitnesinin çokluğunu, fâniliğini dile getirirken; vefasız, inanılmaması, kanılmaması gereken bir yer olduğunu, insanı halden hale soktuğunu ifade etmektedir.

40 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Marifet Yayınları, 1999, s. 478.

41 Sühreverdî, *a.g.e., c.* 2, s. 246.

42 Ankaravî, *a.g.e.*, s. 231.

Sonuç

Hacı Bayram-ı Velî'nin şiirlerinde, nefsi hesaba çekme ve onu sorgulama konusu önemli bir yer kaplar. O'na göre insan, nefsine hâkim olup, onu Allah için hesaba çekerse modern dünyada o, egosunun hırs ve dürtülerine bir sınır koyabilir. Bir kişi, kalbini hem dünya hem ahiret hırslarından kurtarırsa, gerçek ilahî aşk doğar. Böylece bu kişi, nefsini hesaba çekip sorgulamazsa Allah da, insana nefsini temizlemeyi ve sorgulamayı unutturur.

Hacı Bayram-ı Velî'nin şiirlerinde, ilahî aşk ve sevgi konusu yoğun bir şekilde işlenmiştir. Gerçekte ilahî aşk, varlığı Allah'ın eseri ve O'nun yansıması olduğu için sevmektir. Sevginin bu noktasında insanın kalbinde, ne dünyada ne de ahirette ulaşacağı herhangi bir menfaat olmaksızın sırf Allah için Allah'ı sevme fikri vardır. Bu bağlamda Hacı Bayram-ı Velî, ilahî aşkın varlığın özünde olduğunu ifade ederek yoğun bir şekilde bu konuya yoğunlaşmıştır.

Fakr ve şükür konusu, O'nun şiirlerinde işlenen ana konulardandır. Fakr, Allah'ın her şeyin sahibi olduğunu insanın bilmesidir. Bu bağlamda fakr anlayışına göre insan, eşyanın sahibidir; eşya, insanın sahibi değildir. O'nun şiirlerinde insan, her bakımdan Allah'a ihtiyacı olduğunu bilir. Bu manada malı çok olana da fakir denir. Çünkü zengin, bütün varlığının ve her şeyin sahibinin Allah olduğunu bilir. Bu nedenle verdiği, vereceği ve hatta bir hayır görüp vermediği bütün nimetler için Allah'a şükreder.

Murâkabe denilen kalp ve duygu kontrolü konusu da, Hacı Bayram'ın şiirlerinde etkili bir şekilde ele alınır. O'nun şiirlerinde insan, murâkabe denilen duygu ve kalp kontrolü esnasında, kendi kalbini ve duygularını kontrol eder ve kalbini ilahî sevgiyi gösterip göstermediği hususunda da denetler. Böylece insan, kalbinin içerisinde hangi sevgiyi taşıdığını ancak yine kalbine odaklanarak ve onu gözetleyerek anlayabilir.

Aslında murâkabe, ilahî sevgiyi taşıyan kalbi, yine ona sorarak anlama sanatıdır. Böylece kalp, içindeki ilahî sevgiyle kâinatı kuşatabilir; Rabbi'nin ilahî isim ve sıfatlarıyla bütünlük kurabilir.

Bu bağlamda O'nun şiirlerinde, kalp ve duygu kontrolü anlamına gelen murâkabe, kalbi kötü düşüncelerden alıkoymak ve onu korumak işlevine sahiptir. Aslında o, insanın dış dünyasında da, iç dünyasında da Allah'ın kendisini gördüğünü ve bildiğini kişinin fark etmesidir.

O'nun şiirlerinde, Allah dostunun gönlünün Allah Teâlâ ile meşgul olduğu için dünyaya ve dünya hırslarına ilgi göstermemesi gereğini ifade eden zühd konusu da, etkili bir şekilde ele alınmıştır. O'nun şiirlerinde zühdün, elde mal hırsının; kalpte ise, mal sahibi olma arzusunun bulunmaması olduğu konusuna değinilir. O'na göre dünyaya da ahirete de yoğun ilgi göstermek, geçici olan bir şeyle Allah Teâlâ'dan yüz çevirmektir.

Kaynakça

Ankaravî, İsmail. *Minhâcü'l-Fukârâ.* (haz. Saadettin Ekici). İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Attâr, Feridüddîn. *Tezkiretü'l-Evliyâ.* (thk. Menâl el-Yemenî Abdülazîz). Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme lil-Kitâb, 2006.

Baykar, Tuncer. Hacı Bayram Velî ve Şehir Hayatı. *Hacı Bayram Velî Sempozyum Bildirileri*. Ankara, 2000.

Bursalı, M. Necati. *Yunus Emre, Hayatı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.

Cebecioğlu, Ethem. *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı.* Ankara: Kalem Neşriyat, 1994.

Cebecioğlu, Ethem. *Hacı Bayram Velî.* Ankara: Kalem Neşriyat, 2007.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

Celâleddîn Rûmî, Mevlânâ. *Mesnevî-i Mânevî*. (haz. A. Nicholson). Tâhran: İntişârât-ı Hermes, 2003.

Çağrıcı, Mustafa. *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlakı.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 1982.

Hafızalioğlu, Tahir. *Bostanu'l-Kuds Gayb Sırlarından Hikâyeler.* İstanbul: Furkan Yayınları, 2006.

Hucvirî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-Mahcûb*. (thk. Mahmûd Âbidî). Tahrân: İntişârât-ı Sâdâ ve Sîmâ, 1384.

İkbal, Muhammed. *Bâl-i Cibrîl.* (çev. Y. Salih Karaca). İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1983.

İz, Mahir. *Tasavvuf.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.

Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1980.

Kumanlıoğlu, Hasan Fehmi. *Hz. Pîr Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabî Hayatı, Şahsiyeti ve Tasavvufi Görüşleri*. İzmir: H Yayınları, 1995.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *Risâletü'l-Kuşeyrî*. Beyrût: Dâru'l-Hayr, 2003.

Lauster, Peter. *Aşk ve Aşkın Psikolojisi*. (çev. Nurittin Yıldıran). Ankara: Doruk Yayıncılık, 2000.

Muhasibî, Hâris. *er-Riâye li Hukukillâh*. (Edited By. Margaret Smith). London: E.J.W. Gibb Memorial Series, 2001.

Sayın, Esma. *Tasavvuf Terapisi.* İstanbul: Hayykitap, 2020.

Sühreverdî, Ebû Hafs. *Avârifü'l-Maârif*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1966.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. (sad. Heyet). İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.

Yıldız, Muhammed Ali. *Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan.* Ankara: Kalem Neşriyat, 2017.

Yıldız, Muhammed Ali. Elmalılı Hamdi Efendi'nin Bazı Tasavvufi Görüşleri. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 14 (2019), ss. 111-143.

Yıldız, Muhammed Ali. Hüdâyî ve Bazı Tasuvvufî Görüşleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019), 1866, ss. 1858-1871.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.

HACI BAYRAM VELİ'NİN HAYATINDAN MANEVİ DANIŞMANLIK ÖRNEKLERİ

HACER ERTÜRK
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi
Yüksek Lisans Öğrencisi
hacererturk13@gmail.com

Giriş

Manevi değerlerle yaşamını şekillendiren ve tarihe iz bırakan şahsiyetlerin kimlik inşalarını ve toplumsal çalışmalarını incelemek, özellikle varoluşsal kaygılar yaşayan, kendini keşfetmeye ve gerçekleştirmeye çalışan modern dönem insanının yüzleştiği sorunlara çözüm olma yolunda atılacak bir adımdır. İnsanlar manevi değerlerden uzaklaştıkça ve dünyevileşme artmıştır. Neticesinde maneviyattan kopuşun ciddi şekilde hız kazandığı günümüzde manevi açıdan dönüştürücü etki sahibi kişiliklerin incelenmesi, düşünce dünyalarının iyi analiz edilmesi gerektiği düşünülmektedir.[1] Bu bağlamda Hacı Bayram-ı Veli çağının mürşidi ve

1 İbrahim Işıtan, "Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Mânevî Kişiliği ve Psiko-Sosyal Etkisi", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergis*i 5/3 (Eylül 2016): 47.

günümüzün manevi rehberlerinden biri olması hasebiyle araştırılması gereken bir şahsiyettir.

Hacı Bayram-ı Velî'nin uygulamalarına baktığımızda, maneviyat ve iman ruhunun, Allah'ı tanıma ve onda yok olma becerisinin, varlığının ve yaratılış nedeninin bilinciyle ilahi aşk etrafında, nefsi muhasebe, ilahi murakabe, ihlas merkezli zühd çerçeveli, İslam'ın derin düşünce sistemi olan tasavvufi bir yaşantıyla insanlara örnek olma, manevi rehberlik etme olgusu vardır. Bu düşünce sistemi Hacı Bayram-ı Velî'yi bir Yaratıcı varlığı fark edebilen Allah'ın isim ve sıfatlarının bir yansıması ile ubudiyet bilinci bulunan kâmil insan modelini aramaya yöneltmiştir. İnsan-ı kâmil olan bir kişi ancak Allah'ı bilebilir ve alemin varlık sebebi ve koruyucusunun O olduğunu idrak edebilir. Bu idrak ise insanı ruhsal açıdan iyi hissetmeye, problemlerle mücadele etmeye ve nihai mutluluk ve huzura götürür. Bu minvalde Hacı Bayram-ı Veli'nin yaşamına ve eserlerine baktığımızda, kâmil insan modelini ortaya çıkarmak amacıyla kendini gerçekleştirme ve kendini aşma tecrübelerini deneyimlediği gözlemlenmiştir. Bu da yaşadığı dönemin manevi rehberlik örneklerinin teşekkülünde önemlidir.[2]

Hacı Bayram-ı Velî'nin yaratılış anlayışına göre, insanın bu dünyaya gönderilmesi ve dünya hayatının imtihanları onu dünya ve ahiret mutluluğunu temin etmek için çalışıp gayret göstermesi için bir emaneti yüklenmektir. Nefs, şehvet ve öfke mukavemetinin toplandığı anlam, bedenin kötü huylarının kaynağı olan tılsımlı bir güçtür. Bu aleme gelme nedeni ise dünya nimetlerinden faydalanmak değil, zühd ve vera yolunda ilerlemek, nefsini sorgulayarak muhasebeye çekmek, kalbine ve kalbinin sahibi olan Rabbi'ni merkeze alarak murakabe yapmak, hayatının her alanına Yaratıcısını taşıyarak dünyaya gerektiği kadar odaklanmak her şeyin sahibinin Allah olduğu fikrine bağlanarak acz ve fakriyetini idrak etmektir.[3] İnsan ancak bu surette dünyevi ve uhrevi mutlu-

2 Esma Sayın, *Tasavvuf Terapisi*, İstanbul: Hayy kitap, 2020, s. 52.

3 Muhammed Ali Yıldız, "Elmalılı Hamdi Efendi'nin Bazı Tasavvufi Görüşleri", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 14 , . 137-138.

luk ve huzuru yakalayarak Allah'ın rızasına ve arzu ettiği manevi hazza ulaşabilir.

Günümüzde yaşanılan toplumsal sorunların genel sebebi insanların şişirilmiş egolarının sonucu olarak empati eksikliği, bencillik, çıkarcılık ve sürekli olarak empoze edilen en mükemmelsin ve en değerlisin düşüncesidir. Neticede bu duygular insanı bencil ve duyarsız hale getirmektedir. Oysa Hacı Bayram-ı Velî'nin bir model olarak öne sürdüğü bencillikten vaz geçmek, Allah'ın varlığından diğer insanların varlığına götüren farkındalığı sağlar. Hacı Bayram-ı Velî "Bu bir şuur ve hissiyat halidir" der ve insanın kötü sıfatlarını hal tavır ve davranışlarını kontrol altına alması ,neticesinde hem kendi iç dünyasında ve yaşadığı toplumda asayiş ve huzur demek olduğunu ifade eder.[4] Netice itibari ile de bu anlayış, manevi rehberlik, psikolojik iyi oluş ve sorunları çözme noktasında sahte spiritüalizme sığınan Budist öğretilerinden medet uman , medyumlardan ve kehanette çare arayan günümüzün materyalist, pragmatist sebep sonuç odaklı insanına yol gösterecek, çözüm olacak ve ilaç gibi gelecek İslam tasavvufu temelli bir yaklaşımdır.

Hacı Bayram-ı Veli döneminde¸ Anadolu'da siyasi ve içtimai hayata baktığımızda siyasi karışıklıkların hat safhada olduğunu görürüz. Böyle bir ortamda¸ Hacı Bayram-ı Velî 'nin müderrisliği bırakıp tasavvuf yolunu seçerek halkı ahlâkî yönden diriltmeye çalışması Osmanlı Devleti'nin yeniden inşasını sağlamıştır.[5] Bu da ta asırlar öncesinde Hacı Bayram-ı Velî'ye toplum mühendisliğinin ve manevi rehberliğin bir misyon olarak yüklenmiş olduğunu göstermektedir. Hacı Bayram-ı Velî, Anadolu'nun kendine has dindarlığının ve maneviyatının oluşmasında önde gelen bilgelerdendir. Osmanlının, ekonomik, kültürel ve siyasi açıdan toparlanmasının ardından başlayan imparatorluk yolculuğunda Hacı Bayrâm-ı Velî'nin önemli bir manevi kuvvet olduğu söylenebilir. Kulluğu, insanî şahsiyeti, İslâm'a olan hizmeti ve maneviyat

4 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları, 2004, s. 446.

5 *Sadi Bayram "Hacı Bayram Velî ve Tarihe Bağlılık",* ***I. Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildirileri.*** *Ankara. (1990) 32-36.*

dünyasına katkılarıyla günümüz insanın duygu, düşünce ve eylem alanına doğrudan veya dolaylı olarak etki etmektedir.

Her büyük mutasavvıfın hitap ettiği kitle ve toplum içinde yaptığı hizmetler itibariyle öne çıkan bir yanı vardır. Hacı Bayram-ı Velî her zaman halkın içinde olan bir sûfidir. Çevresinde toplanan insanların büyük bir bölümü ziraatla uğraşan insanlardır. Bunlara yine bir meslekle iştigal eden esnafı da ilave edebiliriz. Böylece o, öncelikle çiftçi ve esnaflar arasında yaptığı irşatla bir ahi şeyhi vasfı kazanmıştı Hacı Bayram-ı Velî, hitap ettiği zümre itibariyle Orta Asya'dan gelen Türk göçerlerin yerleşik hayata geçmesini sağlamış, böylece Anadolu'da Türk birliğinin tesisinde, Anadolu'nun iktisadî bakımdan gelişip kalkınmasında önemli bir rolün sahibi olmuştur. Dahası bu faaliyet neticesinde Anadolu'nun iktisadî hayatı bunu bir derviş ahlâkı ile yapan insanlarla sağlam temeller üzerine kurulmuş, bu da devletin bu anlamda güçlenmesine imkân hazırlamıştır.[6]

İnsanın ahlaki açıdan terbiyesi ve kendini bilmesi, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin çok önem verdiği bir husustur. Yaşadığı dönemin toplumsal problemlerine karşı duyarlı olan, problemlerin çözümünde varoluş amacını ve anlama ilişkin arayışı ön plana çıkaran Hacı Bayrâm-ı Velî düşüncelerinde sıklıkla ön plana çıkan kavramlar, kendi döneminin ihtiyaçlarına ışık tuttuğu gibi günümüz insanının benliğinde ortak olan evrensel ihtiyaçlara ve varoluşsal arayışlara da cevap olması açısından güncelliğini devam ettirdiği söylenebilir. Döneminin psikolojik ve manevi danışmanı diyebileceğimiz Hacı Bayrâm-ı Velî bireysel ve toplumsal problemlerin çözümü için manevi eğitim (irşad) yoluna başvurmuştur Hacı Bayrâm-ı Velî'nin özellikle Yaratan'ın, insanın varoluşuna yüklediği anlamı tevhid (birlik) bakış açısıyla işlediği görülmektedir.[7]

6 Fuat Bayramoğlu, "Hacı Bayram Velî Hakkında Yeni Bilgiler Bulunan İki El Yazması Eser", *I. Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildirileri*. Ankara. (1990), 37-54.

7 Cevdet Kılıç, "Hacı Bayram-ı Velî'de İnsanın Ontolojik Varlığı ve Olgunlaşma Süreci", *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma* Dergisi. (2006),7/16, 43-63.

Psikolojik bir çerçevede baktığımız da ise varoluşsal/manevi eğitim, her bireyin kendi benlik kıvamının farkına varmasını amaç edinir. Burada Hacı Bayrâm-ı Velî perspektifinde baz aldığımız Varoluşçuluk anlayışı, tanrıbilir bir varoluşçu yaklaşımdır, bunun yanısıra "Benötesi" yaklaşım ile ilişkili bir biçimde insanın kalp, ruh ve sırlarına ilişkin fıtrî eğilimlerini keşfedip bu eğilimlere odaklanmasını, böylelikle özgün gelişimini esas alan otantik bir yaşamı seçmesini amaçlamaktadır. Varoluşçuluğun en temelde odaklandığı nokta, benliği merkeze alan anlamın keşfine yapılan serüvendir. Hacı Bayram Veli'nin manevi eğitim anlayışında da benzer bir amaç vardır. Bu yaklaşım bireyin varoluş yolculuğuna anlam ve değer katan ve bu mana ile ilişkili olan her türlü unsur manevi rehberlik olarak değerlendirilebilir[8] Hacı Bayrâm-ı Velî özellikle hayatın zor gelmeye başladığı zamanlarda olayların gerçek anlamlarına odaklanılması, pozitif bakış açısının hiçbir zaman kaybedilmemesi, iç görü becerisinin geliştirilmesi, olaylarla başa çıkmaya gayret edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Fakat bunun ancak bir ve tek olan Yaratan'a beslenen güven ve sevgi hissiyle olabileceğini belirtmiştir. Ayrıca Yaratan ile kurulan güçlü bağlılığın, kişinin manevi ve psikolojik iyi oluş düzeyini olumlu yönde besleyeceğini "bayram etmek" gibi ifadelerle dile getirmiştir. Yaratanın, insana ruhundan üfleyerek kendisinin tanınmasına aracılık edecek ikinci bir benlik yarattığını ve insanın bu benlik aracılığıyla Rabbini daha iyi tanıyabileceğini eserlerinde işlemiştir.[9]

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin kaleme aldığı şiirler bağlamında manevi ve psikolojik rehberliğe bakacak olursak yaklaşık altı asır önceden Varoluşçuluğun nüveleri denilebilecek esasları tanrıbilir bir varoluşçu sıfatıyla insanlığa sunmuştur diyebiliriz. Hatta Hacı Bayrâm-ı Velî'nin şiirlerinden hareketle manevi eğitim açısından varoluşsal ana temaların içsel yaşamın ortaya çıkışı, varoluş amacının farkına varma, manevi ihtiyaçlar, manevi değişim ve dönüşüm,

8 Yusuf Ekinci, *Hacı Bayrâm-ı Velî*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2013, 15.

9 Fatma Ahsen Turan- Oğuzhan Aydın (ed.), Hacı Bayram-ı Veli, Ankara: SEK Yayıncılık, 2011, Öznur Özdoğan, Aşkın Yanımız Maneviyat, Ankara: Özden Öze Yayınları, 2009, 28.

birlik düşüncesi ve Yaratanla uyumlaşma olduğu söylenebilir.[10]

Manevi eğitim ve manevi rehberlik muhteviyatı itibarı ile iç içe geçmiş iki kavramdır. Eğitimde insanı anlamak için manevi olan en temel değerleri kavramak gerekir. Çünkü maneviyat insan davranışını ve çevresine nasıl yanıt vereceğini belirler. Klasik eğitim yaklaşımları; belirli bir kültüre ait değerlerin, edinilmesi gereken görüşlerin veya bir dizi temel eğilimin tartışıp tartışılamayacağına bakmaksızın, insan doğası kavramını bir "özne" yerine "nesne" olarak ele alır. Bu çerçevede Hacı Bayrâm-ı Velî de manevi eğitim modelini tercih etmiş, bunu da tasavvuf temelli rehberlik yoluyla uygulamıştır. Onun rehberlik modelinde insan öncelikle bildiği şeye karşı muhabbet besler ve bu bilginin göstermek istediği yönde duygularını da katarak ilerler. Sonrasından ise eyleme dökerek beceri haline getirir. Son aşamanın kişilik haline getirme ve kendini gerçekleştirmeyi de içine aldığı söylenebilir. Bu eğitim modelinde, yaşam boyu öğrenme, duygu eğitimi, öz disiplin gibi yaklaşım, yöntem ve tekniklerin kullanıldığı için tam anlamıyla buna duygu eğitim ve rehberlik modeli de denilebilir. Hacı Bayram-ı Veli tasavvufun amacını, bireyi manevî açıdan eğitmek ve bireye ahlakın değerlerini kazandırarak onu kâmil insan modeline çıkarmak olarak ifade eder. Bu nedenle ona göre tasavvuf, insanların manevî açıdan eğitimini gaye edinen onlara yol gösteren bir disiplin olma hüviyeti kazanmıştır. Eğitim sürecindeki bir kişiye kâmil bir insan olması yolunda perspektif vermektedir ve böylece insan eşrefi mahluk olduğunu anlamasını sağlamaktır.[11] Hacı Bayram Veli'nin manevi eğitim yolunu seçmesinin sebepleri arasında özgün kişilik yapısının etkisi, insanların dini eğitim ve yaşantıdaki eksiklikleri ve tasavvufa yoğun muhabbet beslemesinin yanında, içinde bulunduğu zaman diliminin manevi, toplumsal ve siyasi

10 Bayram Akdoğan, "Türk Din Musikisi Tarihine Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48/1 (2008): 172-173.

11 Öncel Demirdaş, "Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü", *EKEV Akademi Dergisi,* 53 (2012): 132

bozulmalarının etkili olduğu da ifade edilmektedir.[12] Barışçıl bir yapıya sahip olduğu için sorunları görmezden gelmemiş; manevi eğitim süreci olarak tasavvufî olgunlaşma yolunu seçmiştir.[13] Günümüz problemleri ve manevi sorunları o dönemin sorunlarıyla benzerlik gösterdiğini düşündüğümüzde Hacı Bayram-ı Veli'nin tasavvuf temelli yaklaşım ve metodları günümüzde de etkili olabileceğini söyleyebiliriz.

Hacı Bayram Veli muhabbeti imanın ve itaatin temeli olarak görür ve değer üretmek için muhabbet kavramının üzerinde çokça durduğu görülür.[14] Çünkü muhabbetin diğer değerleri beslediği görüşü hâkimdir ve eğitimin ve rehberliğin temeli olarak kabul edilir. Ayrıca ilahî sırlar olarak isimlendirilen hakikate ulaşma çabası da yaratılışın anlam ve amacını keşfetme yolculuğunda en temel varoluşsal kavramlardandır.[15] Bu perspektiften bakıldığında Tanrı bilir varoluşçuluğun temelinde hakikate ulaşma ve niçin yaratıldığını keşfetme çabası bulunmaktadır. Bu idraki yakalayan birey manevi anlamda daha huzurlu ve mutlu sorunlarının üstesinden gelebilme yetisi kazanmış ve kendini keşfetmeye hazır hale gelmiştir.

Hacı Bayrâm-ı Velî ruh için, "nefsin içinde; fakat farklı faaliyet alanına sahip bir latife durumundadır" diye bahsetmekte, her ne zamanki insan nefsinden geçip ruha yönelirse o zaman ikinci sen olan ruha yönelerek, Rabbini tanıyabilecek noktaya gelecektir, der[16]. İşte bu Hacı Bayram-ı Veli'ye göre irfan "bilme" yani farkındalık kazanmaktır. İnsanın kendini Yaratan'a karşı fakir bilerek O'nun huzurunda kibir, gurur gibi duygulardan uzak bir şekilde aciz ve fa-kir olduğunu fark etmesi, onun en büyük zenginliğidir.

12 Hamdi Kızıler, "Osmanlılarda İlk Yerel Manevî Oluşum: Hacı Bayram Veli ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 32 (2012): 7

13 Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli* Ankara: Kültür Bakanlığı-Mas Matbaacılık, 1991.

14 Fuat Bayramoğlu, Nihat Azamat, "Bayramiyye" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 272.

15 Öncel Demirtaş, "II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu, 3-4 Mayıs 2017-Ankara", *AKADE-MİAR Dergisi*, 3 (2017): 225.

16 Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram Veli* (Yaşamı, Soyu, Vakfı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983, 2: 233.

İnsan beden ve ruhtan oluştuğu için maddi ve manevi ihtiyaçları vardır. Bunlar akıl, vicdan, peygamber ve ilahi kitaptır.[17] "Fakirlik benim fahrimdir (övünülen şey)"[18] rivayeti üzerinden düşüncelerini geliştiren Hacı Bayrâm-ı Velî kişinin ilim ve irfan açısından fakir oluşunu Yaratan'a ifade edip O'ndan ilim ve irfan istemesinin gerekliliğini ifade ettiği düşünce sistemi ile manevi eğitim temelli manevi danışmanlığın temellerini oluşturmaktadır.

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin görüşlerine psikolojik çerçeveden baktığımızda ise ruhsal çözümleme yapmış olduğunu bunun için kullandığı araçlarının en önemlisinin de mekanla ilgili göstergeler olduğunu görmekteyiz. O'nun anlayışında insanın iç âlemini ve içerisinde yetiştiği kültürünü olduğu gibi yansıtan mekân önemli bir yaşam alanı olarak görülmektedir. İnsanın var olabilmesi için öncesinde oluşmuş bir mekân gereklidir. Dış dünya insan yaşamında bir fon olmanın ötesinde öneme sahiptir. Yaşam öyle bir sahnedir ki bu sahnede insan ile dünya (aktör ile dekor) birlikte var olurlar, birbirlerini oluştururlar. Mekânlar, yaşadıkları yerlerde aynı zamanda kimlik inşasını gerçekleştiren insanlar için duygusal ve toplumsal çözümlemeler yapma işlevi görmesi açısından önemli bir araştırma alanı olarak işlev görürler[19] Bu işlevsellik mekâna manevi ve psikolojik anlam katmaktadır ki insanların manevi ilerleyişlerinde rehberlik edecek ve bir ivme kazandıracak güce sahiptir diyebiliriz.

Üzerinde durulması gereken hususlardan bir diğeri ise Hacı Bayram Veli'nin günümüze kadar devam eden ve önemli etkileri olan 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 örnek oluş-

17 İsmail Karagöz, *İnsan Din ve Özgürlük*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017, 28.

18 Ali el-Kārî, *el-Masnûʿ fî maʿrifeti'l-hadîsi'l-mevzûʿ İstanbul*, İnkılab Yayınları, 2012.

19 Macit Balık, "Kent ve İnsan Odağında Onat Kutlar'ın Şiirleri", *Millî Eğitim Dergisi* 212 (Güz 2016): 163. Haluk Öner, *Bir Dünya Cenneti*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.

turmuştur. Bu uygulama içtimai hayatın imarında Hacı Bayram-ı Veli'nin bir rehberlik örneğidir.[20]

Sonuç

Hacı Bayram-ı Veli Anadolu'nun manevi ikliminde hem yetişen hem de insan yetiştirmeye önem veren Anadolu bilgelerinden biri olarak, hayatın anlam ve amacı konusunda insanın farkındalıklarını arttırmayı amaç edinmiş ve günümüze de hitap eden bir manevi rehber aynı zamanda bir psikolojik danışmandır diyebiliriz. Bu gaye, insanın aşkın boyutunu içtimai hayatını toplumsal rol modellerini de içermektedir. Bilgelerin öncü isimlerinden olan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin günümüze kadar gelen bireysel ve sosyal uygulamalarıyla manevi eğitime ilişkin düşünceler, holotropik şuur halleri ve çeşitli dinî/manevi tecrübelerle geçmişten bugüne ışık tutan bir rehber olduğunu ispatlamıştır. Gerek sohbetlerinden gerek şiirlerinden ve uygulamalarından yapılan çıkarımlar, onun imanî bakış açısı, kendini bilmek, dünyaya gönül vermemek, yaratıcının adını anmak, uyumlaşma, ihtiyaçlar gibi kavramlar; insanın anlam dünyasına yönelik temalar olduğu söylenebilir. Kendini gerçekleştirmenin en temelde odaklandığı nokta benliği merkeze alan anlamın keşfine yapılan serüvendir. Manevi rehberliğinde benzer bir amacı vardır. Bireyin varoluş yolculuğuna anlam ve değer katan, kendini gerçekleştirmesini sağlayan ve bu mana ile ilişkili olan her türlü unsur maneviyat yolculuğu olarak isimlendirilebilir. Hacı Bayrâm-ı Velî, bozulmaya ve hiçliğe giden yolculukta anlamı yakalama ve birtakım değerlere ulaşma veya değerleri üretmenin manevi eğitim ve rehberlik yoluyla olabileceğini hayatın her alında davranışları ve eserleriyle vurgulamıştır. Hacı Bayrâm-ı Velî düşüncesinde de manevi rehberlik, dini eğitim temelli bir yapıdadır. Manevi aktivite süreçleri özgürlükçü ve seküler bir yapıdan ziyade; ahlaki ve dini bir yapı olarak kendini

20 Abdülkerim Erdoğan-*Fuat Bayramoğlu, "Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Hacı Bayram-ı Veli ve Dönemi", Hacı Bayram-ı Veli Düşüncesinin Günümüze Kadar Süren Etkileri,* Ankara: Elif Matbaacılık, 1986, 199, 20.

gösterir. İnsanın nefsinin ve duygularının eğitimine önem verir. Bireyin kalp, ruh ve sırlarına ilişkin fıtrî eğilimlerini keşfedip bu eğilimlere odaklanmasını, böylelikle otantik bir yaşamı seçmesini amaçlar. Bu yaşam tarzı da bireyi gerek toplumsal gerek bireysel yönden psikolojik sorunlarından, manevi sıkıntılarından arınmış bir yaşama kavuşturur diyebiliriz.

Sosyal yaşamda konumlanmış insan sadece farkına vardığı seçenekler arasından özgür tercih yapabilir. Farkındalığı yüksek seçimler yaparak özgün ve bütüncül bir varlık geliştirebilir. Bu da bireyin yaşadığı toplum ya da bireysel mutluluğu açısından önemlidir. İnsanın kendisini bilmesi; keşfetmesi ve gerçekleştirmesi, insanın bu dünyada yaşarken varoluş amacının farkına varması, içsel yaşamın ortaya çıkması, kimliğin tanınması, kâinatla iletişimde sevgi ve muhabbeti kullanmayı başarabilmesi şeklinde yorumlanabilir. Farkındalık sonrası yeterli motivasyon ve cesaret toplanıp seçimler yaparak ve yapılan seçimlerin sorumluluğu alınarak bir kişilik geliştirilebilir. Varoluşsal gelişime ve değişime hizmet eden duyguların geliştirilmesi, duyuşsal alanın eğitilmesi ve değerler alanına daha çok önem verilmesi gerektiği Hacı Bayram-ı Veli'nin rehberlik modellerinden, davranış kalıp ve uygulamalarından, sohbetlerinden ve eserlerinden çıkardığımız manevi ve psikolojik rehberlik örnekleridir diyebilir onun hayatın her alanını istihdam eden ve iyileştiren bir manevi öğretmen olduğunu söyleyebiliriz.

Psikolojik rehberliğin temel temalarından olan psikolojik sorunlar, kendini kötü hissetme, korku, kaygı, suçluluk duygusu, öfke, mutsuzluk bağlılık gibi sorunların çözülmesinde bireyin ihtiyaçlarını ve problemleri çözmek rehberliğin temelini oluşturmaktadır. Güven ve ait olma ihtiyacı insan davranışını şekillendiren en temel güdülerden biridir. Korkan insanın güven ihtiyacı belirmeye başlar. Dolayısıyla birilerine, bir şeylere güvenmek insanın korkularını azaltır. Bu nedenle güven ihtiyacı duyan insan bir şeye bağlanmak ister. Bu yüzden bağ kurmak ve iletişim içerisinde olmak bireyin hem varoluşsal hem de manevi ihtiyacıdır ve rahatlaması ve mutlu olabilmesi için bir ihtiyaçtır denilebilir. Özellikle günümüze baktığımızda, geleceğin bireye getireceklerine ilişkin kaygı

duyan, kendini güvende hissetmeyen materyalist ve seküler insanın belirsizlikleri yönetebilmek adına birtakım manevi ihtiyaçları, sığınma ve yardım alma ihtiyaçları ortaya çıkmaya başlayacaktır. Maddenin mutlu edemediği ve ne kadar aciz ve fakir olduğunu anlayan, ihtiyaçlarını gidermekte zorlanan ve bağlılıklarını yönetmekte güçlük çeken, sığındığı ve medet umduğu şeylerden bir çare bulamayan insan ,Yaratan'dan bağımsız olarak hareket ederse yani Rabbi'ni unutursa can sıkıntısı, iç alemine yabancılaşma, hayatın saçma sapan sorunlarıyla uğraşma ,üstesinden gelmek için mücadele etme, hiçlik duygusuyla yüzleşmek, değersizlik duygusu ile baş edebilmek durumlarıyla baş başa kalacaktır. Yani ihtiyaçları başından aşkın olan insan, var olmaya çalışarak özü bulması ve gerçek özgürlüğe kavuşması mümkün gözükmemektedir. Bu durumda insan ister istemez bir arayış içine girecektir. Özünü bulma arayışı. İnsan kapsanma, korunma ve ünsiyet gibi özündeki manevi ihtiyaçlarını gerçek sevgilinin yani Yaratıcısının izini sürerek gerçek varlığı bulacak ve gerçek zenginliğe kavuşacaktır. Yani Yaratana aşk ile bağlanarak ihtiyaçlarını ve bağımlılıklarını azaltarak benlik hapsinden kurtulan kişi gerçek varlığı bulacaktır. Tam da bu noktada devreye Allah inancı ve aşkın olana bağlanma hissi ile ortaya çıkacaktır. Bu yaklaşım Hacı Bayram-ı Veli'nin düşünce sistemiyle şekillenmiştir ve insanlığa psikolojik ve manevi rehberlik etme noktasında önemli bir disiplindir diyebiliriz.

Kaynakça

Akdoğan, Aydın. Türk Din Musikisi Tarihine Bir Bakış, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48/1 (2008),172-173.

Balık, Macit. Kent ve İnsan Odağında Onat Kutlar'ın Şiirleri, *Millî Eğitim Dergisi* 212 (Güz 2016): 163.

Bayram, Sadi. Hacı Bayram Velî ve Tarihe Bağlılık*, I. Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildirileri. Ankara. (1990) 32-36.*

Bayramoğlu, Fuat- Azamat, Nihat. "Bayramiyye" maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1992, 5/ 272.

Bayramoğlu, Fuat. *Hacı Bayram Veli (Yaşamı, Soyu, Vakfı),* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları,1983,2/233.

Bayramoğlu, Fuat. Hacı Bayram Velî Hakkında Yeni Bilgiler Bulunan İki El Yazması Eser*, I. Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildirileri. Ankara. 1990.*

Cebecioğlu, Ethem. *Hacı Bayram Veli* Ankara: Kültür Bakanlığı-Mas Matbaacılık, 1991.

Cebecioğlu, Ethem. Hacı Bayram Velî'nin İrşad Metodu*, III. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı* Ankara, 02-04 Mayıs 2018, ed. Ethem Cebecioğlu, Vahit Göktaş, Harun Alkan (Ankara: Kalem Neşriyat, 2018),38-47.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

Demirdaş, Öncel.Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü, *Ekev Akademi Dergisi,* 53 (2012),132.

Demirtaş, Öncel. II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu, 3-4 Mayıs 2017-Ankara, *Akade-Miar Dergisi*, 3 (2017),225.

Ekinci Yusuf. *Hacı Bayrâm-ı Velî*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.

El-Masnu li el-Kārî. *fî ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzû'* İstanbul: İnkılab Yayınları, 2012.

Erdoğan, Abdülkerim- *Bayramoğlu, Fuat. Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Hacı Bayram-ı Veli ve Dönemi, Hacı Bayram-ı Veli Düşüncesinin Günümüze Kadar Süren Etkileri,* Ankara: Elif Matbaacılık ,1986, 199.

İbrahim Işıtan. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Mânevî Kişiliği ve Psiko-Sosyal Etkisi, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergis*i 5/3 (Eylül 2016), 47.

Karagöz, İsmail. *İnsan Din ve Özgürlük*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017, 28.

Kılıç, Cevdet. Hacı Bayram-ı Velî'de İnsanın Ontolojik Varlığı ve Olgunlaşma Süreci*, Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi. (*2006),7/16, ss.43-63.

Kızıler, Hamdi.Osmanlılarda İlk Yerel Manevî Oluşum: Hacı Bayram Veli ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 32 (2012): 7

Öner, Haluk. *Bir Dünya Cenneti*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.

Özdoğan, Öznur. Aşkın *Yanımız Maneviyat* Ankara: Özden Öze Yayınları, 2009.

Sayın, Esma. *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul: Hayy kitap, 2020.

Söylev, Ömer Faruk. Yerleşik İrşat Usullerini Uygulamada Ortaya Çıkan Sorunlar ve Dinî Danışma ve Rehberlik Üzerine Bir İnceleme, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013),182.

Söylev, Ömer Faruk. Yerleşik İrşat Usullerini Uygulamada Ortaya Çıkan Sorunlar ve Dinî Danışma ve Rehberlik Üzerine Bir İnceleme, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013),182.

Tosun, Cemal. İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997), 179-221.

Tosun, Cemal. İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 36/1 (1997), 179-221.

Turan, Fatma Ahsen. Aydın Oğuzhan. (ed.), *Hacı Bayram-ı Veli*, Ankara: SEK Yayıncılık, 2011.

Yıldız, Muhammed Ali. Elmalılı Hamdi Efendi'nin Bazı Tasavvufi Görüşleri. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2019),111-143.

İKTİSADİ VE SOSYAL HAYATA KATKILARIYLA HACI BAYRAM-I VELÎ

DR. TOLGA KESKİN
Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı
orcid.org/0000-0003-3449-913X
tolgakeskin@gmail.com

PROF. DR. VAHİT GÖKTAŞ
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
orcid.org/0000-0002-1171-5795
vahitgoktas@gmail.com

Giriş

Bu çalışmada Ankara'nın manevî mimarı sayılan Hacı Bayram-ı Velî Hazretleri'nin iktisadi ve sosyal faaliyetlerine yer verilmekte ve yapılan tespitlerin günümüz açısından önemi değerlendirilmektedir. Sûfîler dervişlere, yakın çevrelerine ve topluma örnek ve öncü olmak için sosyal hayatın içinde aktif olmuşlardır. İnsanların onların hâllerini örnek alma eğiliminde olmalarından dolayı da yüksek bir sorumluluk hissiyle hareket etmişlerdir. Hâli ve hayatı ile güzel örnek teşkil etmek sûfînin sözlerinin de tesirli olmasını sağlar. Hacı Bayram-ı Velî'nin Ankara Ovası'nda burçak tarlalarında müridleri ve köylülerle birlikte coşku içinde, ekin savtı söyleterek, harman yerini devran yerine döndürerek ekin ektirmesi ve hasat yaptırması buna güzel bir örnektir.

Gerçek sûfîler toplum ihtiyaçları doğrultusunda, insanlara faydalı hizmetler ortaya koymak amacıyla üretirken, tüketirken ve paylaşırken "el karda gönül yarda" ya da "halkın içinde Hak'la beraber olma" ilkesini başarıyla hayata geçirmişlerdir. Bu yaklaşımla ele alındığında, Hacı Bayram-ı Velî'nin hayatındaki iktisadi ve sosyal faaliyetler; Anadolu'da yerleşik hayata geçişi teşvik etmek, tarlada ekin ekmek, buğday ya da burçak üretmek, ortak amaçlar doğrultusunda birlikte iş yapma kültürünü ve imeceyi geliştirmek, emeğiyle geçinmek, helal lokma kazanmak ve kimseye yük olmamak, meslek edinmeye, çalışmaya ve üretmeye teşvik etmek, muhtaçlara yardımda bulunmak, tekkede çorba ikram etmek, Ahilerle iç içe olarak iktisadi hayatı ve ticareti takip etmek gibi geniş bir ölçekte gerçekleşmiştir.

Halkın arasına karışarak mesleği ile anılmak sûfîlerde manevi ya da sosyal vazifesinin gerektirdiği bir gizlilik nedeniyle olabildiği gibi misyonunu yürütebilmek için yönetimin gözü önünde bulunmamak, görünürlük kazanmamak için mesleğinin ve iktisadi hayatın arkasında saklı durmak amacıyla da olabilir. Bunun örnekleri Hacı Bayram-ı Velî'den önce mürşidi Somuncu Baba'nin ekmekçilik yapmasında ve kendisinden sonra da özellikle Bayramî Melamîlerinin mesleklerini öne çıkararak manevi hallerini ve vazifelerini arka planda tutmalarında da görülebilir.

Somuncu Baba ya da Ekmekçi Koca

Hacı Bayram-ı Velî'nin Mürşidi Somuncu Baba (v. 1412) (Şeyh Hamidüddîn-i Aksarayî ya da Şeyh Hamîd-i Velî) Safeviyye Tarikatı / Erdebil Tekkesi şeyhi Alâeddin Erdebîlî'den yetişen melâmet neşvesine sahip bir erendir.

Somuncu Baba melâmet meşrebinin bir özelliği olarak halk içinde onlardan biri olarak yaşamış, ekmek üretimi ve ticâreti ile meşgul olmuştur. Yaşadığı dönemin mânevî mutasarrıfı kabul edilen Somuncu Baba, bilinmemek için, merkeple dağdan odun toplayıp getirmiş, gece hamur yoğurmuş; ekmek pişirip satmıştır. Bundan maksadı, para kazanmaktan ziyâde mânevî vazifesini yerine getirmektir. Somuncu Baba'nın insan inşâsı metodunun te-

meli insanın iç ve dış dünyasının birlikte îmar edilmesine dayanır. Bu yolda öncelikle; kendi bireyselliğinde emek harcayarak içini arındırmış, kimseyle rekabet etmemiştir. Dışının îmârında ise öncelikle ilim tahsiliyle meşgul olmuş, geçim için meşru ve makbul bir yol tutmuş, devrin ekonomik şartlarına uygun olmakla birlikte insan inşâsına da imkân veren üreticiliği seçmiştir. Buğday zirâatiyle meşgul olmuş, ürettiği buğdayı öğütüp una çevirmiş ve en sonunda somun/ekmek üretip arz etmiştir. Bu süreci Anadolu mayasıyla pişen insan ile birlikte tefekkür etmek gerekmektedir. Somucu Baba'nın "tarlada buğday ekme, onu değirmende öğütüp un elde etme, unu da suyla ve mayayla yoğurup şekil verme ve bu hamuru ateşte pişirip leziz ekmeklere dönüştürme" işlemlerinden sonra ekmeği satarken kullandığı "müminler, somun/lar…" sözlerini müminlere şöyle bir çağrı olarak okumak mümkündür: Ey müminler, siz de varlığınızın özüne dönüp, o tohumu bulup münbit bir tarlaya ekiniz, tarlayı sürünüz, emek çekiniz, buğdaylığa gelince öğütülüp un gibi olunuz (benliğinizi terkediniz), varlığın kaynağı su ve mânevî maya ile işlenip şekil alınız (nisbî varlıktan hakiki varlığa geçiniz) ve ateşte pişerek leziz ekmek gibi kemale eriniz ve insanlığa faydalı olunuz.[1]

Somuncu Koca ve Hacı Bayram-ı Velî yaşadıkları zaman diliminde insanlıklarıyla topluma iyilik yolunu açık ve aydınlık kılmışlardır. Bu iyilik mayasının özü Allah'ı ve Hz. Muhammed'i sevmek, ana-baba, akraba başta olmak üzere bütün insanlara hatta bütün varlıklara şefkat ve hürmet göstermek, vatan-millet için iyilik üretmek ve bunları yaparken kardeşliği gözetmek olarak hülâsa edilebilir. Somuncu Koca ve Hacı Bayram-ı Velî'nin bize bıraktıkları miras "Anadolu mayasıyla insan olmak" ve bununla insan inşa etmektir. Onlar öncelikle kendilerini inşa edip, insanlıklarını keşfedip yaşarken aynı zamanda öğrencileriyle eğitim-öğretim faaliyetlerini aksatmadan yürütmüşlerdir. Öğrencilerinin dış dünyalarını da inşâ maksadıyla; onların kendi ayakları üzerinde

1 Ahmed Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlîsi,* es-Seyyid Osman Hulûsi Efendi Vakfı Yay., İstanbul, 1995, s. 45, 46.

durabilen, çalışan ve üreten bireyler olabilmeleri için, devrin şartlarına uygun meslekler edinmelerini ve helal lokmaya yönelmelerini sağlamışlardır. Böylece insan inşâsında iç-dış bütünlüğüne özen göstermek gerektiğini öğretmişlerdir. Vaazlar, nasihatlar, medrese ve dergâhtaki dersler aracılığıyla eğitim öğretim devam ederken, doğru dînî bilgi talep eden topluma anlayacakları bir dil/üslup kullanmışlar, hayatın içinde ancak zuhur göstermeden, 'saklantılık' üzere yaşamışlar, sadece konuşmayı değil yaparak örnek olma yolunu benimsemişlerdir. Pek çok sûfî gibi onlar da imece usulü ile üretimi uygulamışlar, ekmek ve çorba ikramında bulunmuşlardır.[2]

Ekinciler Piri

Mürşidi Somuncu Baba'nın ekmekle, unla, buğdayla iç içe hayatı Hacı Bayram-ı Velî'de de devam etmiş, 'Ekinciler Piri' olarak anılan Hacı Bayram'ın müridleri, beraberce ekin ekip biçmek ve fazlasını satmakla elde ettikleri geliri, ihtiyaç sahiplerine dağıtarak örnek teşkil etmişlerdir.[3] Haksız kazanç ve haram lokma ile mücadele eden Hacı Bayram-ı Velî, Ankara'nın bereketli tarlalarında elinde orağı, dilinde tesbihâtı, müridleriyle birlikte çalışmış, fukaranın gönlünü hoş etmiştir.[4] Hocası Ebû Hamîd Hazretleri gibi elinin emeğini yemiş, hiçbir müridinin malına, servetine, alın terine göz dikmemiştir.[5] Dünyaya içecek kadar su ve zarûret kadar helâl ekmekten başka değer vermeyen Hacı Bayram-ı Velî, her sene burçak ekip bizzat kendisi biçmiş, hasat zamanı imece ile harman kaldırmış, mübarek aylarda âsâsı ile sokak ve pazarda zekât

2 Ahmet Nedim Serinsu, "Somuncu Koca Hz. ve Öğrencisi Hacı Bayram-ı Velî Bize Ne Söylüyor? (Somuncu Koca'dan Hacı Bayram-ı Velî'ye Anadolu Mayası)", *III. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı,* 02-04 Mayıs 2018, (ed. Vahit Göktaş ve Harun Alkan), İlahiyat Yayınları, Ankara, 2018, s. 87-95.

3 Abdülbâki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarîkatler,* İstanbul, 1969, s. 234; Fatma Ahsen Turan ve Oğuzhan Aydın, *Günümüz Halk Şairlerinin Dilinden Ankara'nın Mânevî Mîmârı Hacı Bayrâm-ı Velî,* Semih Eğitim Kültür Yay., Ankara, 2011, s. 15.

4 Metin Çelik, *Hacı Bayram-ı Velî, Bursalı Mehmed Tâhir Efendi*, Özgü Yay., İstanbul, 2012, s. 12.

5 Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Hacı Bayrâm-ı Velî,* (haz. Metin Çelik), Özgü Yay., İstanbul, 2012, s. 19.

toplayıp müridlerine dağıtmış, kendisi kanaat ve takva ile ömrünü geçirmiştir.[6]

Tarım ve Hayvancılık

Hacı Bayram-ı Velî Ankara'da çok bilinen buğday/burçak ziraatinin yanında farklı meslek gruplarından Ahilerle birlikte başka ekonomik faaliyetlerle de ilgilenmiş ve yönlendirici rol oynamıştır. Onun döneminde Ankara önemli bir üretim ve ticaret merkezi olmuştur. Bunlardan biri sûf (yün) ve deri üretimi ve buna bağlı olarak da dokuma/tekstil sanayisinin gelişimidir.

Bir diğer önemli faaliyet de sınırlı imkânlarla ve ölçekte gerçekleşen bağ ve bahçe üretimlerinin geliştirilmesidir. Yapılan arazi ıslahı ve ekim çalışmalarıyla meyve çeşitliği ve tahıl üretimi yaygınlaşmış ve üretim miktarı artmıştır.[7] Hayvancılıkta ise göçebe Horasan zâhidlerinin getirdiği tiftik (sûf) keçisi zamanla bölgenin iklim ve coğrafyasına en uyumlu ve üretilmekle kalmayıp ihraç edilen stratejik bir ürünü olmuştur.[8]

Hacı Bayram-ı Velî'nin tekkesinin işletme giderlerini de önemli ölçüde tarımsal faaliyetlerden elde edilen gelirlerden sağlaması, kimseye el açmamak konusundaki hassasiyeti ile örtüşmekte olan dikkate değer bir husustur.[9]

Yerleşik Hayata Geçiş ve Meslek Edinmeyi Teşvik

Hacı Bayram- Velî çevresindeki insanları kabiliyetlerine uygun işlere yönlendirmiştir. Sanat ehline sanatıyla meşgul olmasını, kimseye el açmadan çalışıp kazanmasını ve paylaşmasını, göçebelere yerleşik hayata geçişi ve zirâati telkin etmiştir. Kendisi de buğday,

6 La'lizâde Abdulbâki, *Sergüzeşt (Melâmilik Yolunda Görüp Öğrendiklerim)*, Kardelen Yayınları, 2010, s. 33, 34.

7 Mustafa Altunkaya, "Sûfî Ekonomi-Politiği ve Ankara Ekolünün Kurucu İki Şahsiyeti: Hacı Bayram-ı Velî (1338-1430) ve Ali Semerkandi (1316-1456)", IV. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, (ed. Vahit Göktaş ve Harun Alkan), Ankara, 2019, s. 282.

8 Altunkaya, "a.g.m.", s. 282.

9 Baki Yaşa Altınok, *Hacı Bayram Velî*, Oba Yayınları, Ankara 1995, s. 88

arpa ve burçak ekerek müridleri için canlı bir model olmuş, imece yöntemi ile kolektif çalışma anlayışını yerleştirmiştir.[10]

Hacı Bayram-ı Velî'nin dervişleriyle birlikte, tarlada el emeği ve dayanışma yoluyla zirâî üretimle ilgilenip aynı zamanda Türklerin Anadolu'da toprağı işleyerek yerleşik hayata geçiş politikasını desteklemesini Aynî şöyle değerlendirmiştir: "Ey koca Türk evliyâsı! Sana rahmet olsun. Medeniyet sahasında te'âlî ve terakkî için bize fâidesi meşrû, semeresi emin, tabiatı memleketin şerâit-i umûmiyyesine muvâfık, nasıl feyyaz bir yol göstermişsin."[11]

Devlet ile İlişkiler

Hacı Bayram-ı Velî, padişah ve vezirlerle sohbet etmiş, halka adil davranılması, devlet malına göz dikilmemesi ve zulümden uzak kalınmasını tavsiye etmiştir.[12] Ankara'nın gariplerini dullarını, yetim ve kimsesizlerini kollayıp merhamet etmiş, Ahîlik gibi bir iktisâdî dayanışma kurumunun içinde de yer alarak Ahî Sultan olarak anılmıştır.[13] Onun diğer sûfîlerle, ahîlerle, siyâsî yönetimle ilişkili bulunuşu, sanat ve zirâat alanındaki teşvik edici rol oynayışı, hem kendi ruhundan kaynaklanmış, hem de çevre ve şartlar onu bu yöne motive etmiştir.[14]

Hacı Bayram-ı Velî'nin Yıldırım Bayezid döneminde bir süre 'derbân' (kapıcıbaşılık da denen bir tür idari görev) olarak vazife yaptığı kaydedilmiştir. Bu süre içinde devlet işlerini yakında takip etmiş bir süre sonra bu görevden ayrılmıştır.[15]

---

10 Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2011, s. 32.

11 Ethem Cebecioğlu, "Osmanlı Kuruluş Dönemi Doğu Ucunda Sosyo-Kültürel Hareket Başlatan Sûfî Bir Önder: Hacı Bayrâm-ı Velî", *Osmanlı, Cilt 5: Toplum*, (ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yay., Ankara, 1999, s. 412, 413. (Ayrıca Bkz. Mehmed Ali Aynî, *Hacı Bayrâm-ı Velî,* İstanbul, 1343, s. 50.)

12 Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, 2011, s. 26.

13 Cebecioğlu, *a.g.e.,* s. 14.

14 Cebecioğlu*, a.g.e.,* s. 4.

15 Umay Günay, "Hacı Bayram-ı Velî'nin Hayatı ve Eserleri", *Milli Folklor*, S: 2, 1991, s. 2; Mustafa Tatcı, *Bir Ulu Pir Hacı Bayrâm-ı Velî*, H Yay., (ed. Sevda Urfa), İstanbul, 2020, s. 24.

Tarihsel gerçekliği olmasa dahi, sûfîlerin devletle ilişkileri açısından kayda değer bir menkıbe de şudur: Hacı Bayram-ı Velî'nin hâlinden etkilenen ve ona derin bir sevgi duymaya başlayan II. Murad bu sevginin bir tezâhürü olarak şeyhin müridlerini vergiden muaf tutmuştu. Bunun üzerine vergiden muaf olmak isteyen pek çok kişi mürid olmaya başlamış ve bölgede vergi gelirleri düşmüştü. Etrafındaki insanları açık bir zulüm olmadığı müddetçe devlete itaate ve ekonomik faaliyetlere yönlendiren ve kamu düzeninin korunmasını gözeten Hacı Bayram-ı Velî bundan rahatsız olmuştu. Padişahın isteğiyle gerçek mürid sayısını tesbit etmek için müridlerini bir çadır etrafında toplamış, kendisini seven müridlerini kurban edilmek üzere çadıra davet etmiştir. Bir erkek ve bir kadın mürid içeri girince, içerdeki koyunlar kesilmiş ve kanları dışarı akmıştır. Bunun üzerine başka kimse içeri girmemiş ve Şeyh gerçek mürid sayısının 'bir buçuk' olduğunu bildirmiştir.[16] Bu hikmetli menkıbe, günümüzde alınması gereken ibretler açısından önemlidir. Tarîkatlarda şeyhin îtibarı, toplumdan ve devlet erkânından saygı görmesi, zengin müntesiplerin tekkeye ve müritlere yardımda bulunması gibi nedenlere bağlı olarak, insanlar ekonomik ve sosyal beklentilerle tarîkata girebilmekte ve tarikat asli fonksiyonundan uzaklaşabilmektedir.

Hacı Bayram-ı Velî ve halifesi Akşemseddin, devlet ve siyaset işleriyle menfaat amacıyla ilgilenmemişler; yöneticilerin irşad edilmesi, topluma faydalı hizmet üretilmesi ve adaletli kararlar alınmasını sağlamak maksadıyla istişârede bulunmuşlardır.[17]

Halvet der-Encümen ve Celvetiyye

Nakşibendiyye ve Halvetiyye'nin bazı özelliklerini taşıyan Bayramîlik'te de Nakşilerin kelimat-ı kudsiyyesinden olan halvet der-encümen ilkesinin benimsendiği görülür. Hacı Bayram-ı Velî'nin hayatı bunun bir örneğidir. Toplumsal hayatın içinde ka-

16 Cebecioğlu, *a.g.e.*, 2011, s. 28-30.

17 Cebecioğlu, "Osmanlı Kuruluş Dönemi Doğu Ucunda Sosyo-Kültürel Hareket Başlatan Sûfî Bir Önder: Hacı Bayrâm-ı Velî, s. 414.

larak Hakk'ı arama olarak ifade edilebilecek olan bu anlayış Bayramîyye'den doğan Celvetilik tarikinin de esası olmuştur.

Somuncu Baba'nın halifesi Hacı Bayram-ı Velî de medrese ile tekkeyi birleştirmiş günün belli saatlerinde her gruptan insana tefsir, fıkıh, hadis ve tasavvuf dersleri vermiştir. Halka hizmetin Hakk'a hizmet olduğunun bilincinde olan Hacı Bayram-ı Velî bir taraftan da toplumsal sorunlar ve devlet yönetimi ile ilgilenmiş, bu süreçte insanların ezâsına, sıkıntısına, problemlerine katlanmıştır. Dertlilere derman olabilmek için yardımlaşma sandığı kurmuş; toplanan zekât ve bağışlarla fakirlerin, yetimlerin, dulların, gariplerin, yolda kalmışların ve ilim talebelerinin ihtiyaçlarını karşılamıştır. Onun sosyal, ekonomik, ahlâki, dînî, ilmî hususları içeren çok yönlülüğünün altında yatan sır, sûfîzmin insan yetiştirmedeki kabiliyetinde aranmalıdır.[18] Onun zenginler ve yoksullar arasında oluşturduğu köprü şehre huzur ve refah getirmiştir. Tekkesinde sürekli bir kazan kaynatmış, gece gündüz gelen fakir ya da zengin herkes burçak çorbası içebilmiştir.[19] Bu faaliyet Türk tasavvuf geleneğinde Hoca Ahmet Yesevî ve Ebu'l- Hasan Harakânî gibi sûfîlerde de belirgin şekilde görülmektedir.

O, köşeye çekilip insanlardan uzak yaşamamış, evinin geçimini alın teri ile sağlamış, toplumun içinde yer almıştır. Hayatını müridleriyle birlikte çalışarak geçirmiştir.[20] Hacı Bayram Velî'nin, çevresinde bulunan varlıklı insanlardan para/mal toplayarak/toplatarak ihtiyaç sahiplerine ulaştırması, fert ve cemiyet açısından önemli bir faaliyettir. Hacı Bayram-ı Velî'nin müridlerinin nefs terbiyesi ve fukaranın gönlünün yapılması bakımından uyguladığı bu yöntem, günümüzde de kamu ve özel kuruluşların bir kısmında sosyal yardımlaşma sandığı ve benzeri şekillerde varlığını sürdürmektedir.[21]

---

18 Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, 2011, s. XI-XII.

19 Cebecioğlu, *a.g.e.,* s. 33, 34.

20 Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 92.

21 Hamdi Kızıler, "Osmanlılarda İlk Yerel Mânevî Oluşum: Hacı Bayram Velî ve Bayrâmiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi", Ankara Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi (OTAM) D., S. 32, 2012, s. 79.

Akşemseddin

Hacı Bayram-ı Velî'nin halifesi Akşemseddin'in de iktisâdî ve sosyal hayat açısından öne çıkan yönleri, telif ettiği ilmî eserler ve gittiği yerlerde mescitle beraber değirmen inşâ ettirmesi, mikrop konusunu ilk ortaya atan kişi olması ve bir tıp doktoru olarak verdiği hizmetlerdir.[22]

İkinci Lokman olarak da anılan Akşemseddin'in yürüdüğü yerlerde bitkilerin 'ben filan hastalığa şifayım' diye kelâm ettiği rivâyet edilmiştir.[23]

İstanbul'un fethindeki maddî-mânevî hizmeti ve himmeti ile bilinen Akşemseddin (v. 1459) Hacı Bayram-ı Velî'nin halifesi ve Fatih'in hocası olarak tasavvuf ve kültür tarihinde çok önemli yeri olan bir başka şahsiyet olup büyük vazife ve mesuliyetleri olan talebesinin kabiliyetlerini, imkânlarını ve yaratıcı zekâsını bir âbide gibi işleyerek topluma faydalı hale getirmiştir. Fatih için de tasavvuf, nazarî bir kalıp, bir doktrin, hayâlî bir idealizm değil, ferdî ve sosyal hayattaki kanun koyma ve uygulama otoritesinin merkezinde yer almıştır.[24]

Bıçakçı Emir ve Melamîler

Mâneviyatını gizleyerek toplum içinde mesleği ile anılma ve sıradan bir insan olarak yaşama özelliği Bayramî Melâmîlerinde de devam etmiştir. İhlas ilkesi gereği dervişlik izharından kaçınan melâmîler mânevî hallerini ve vazifelerini mesleklerinin ve fütüvvetin sosyal görünümü altında gizleyip hayata karışmışlardır. Bu durum melâmîlerin isimlerine de (Kassar, Haddad, Haccam vb.) yansımıştır. Hacı Bayram-ı Velî ve dervişleri ziraatla, Bayrâmî Melâmîlerinden İdris-i Muhtefî ticaretle uğraşmış, Hacı Kabâyî elbise satmış, Sütçü Beşir mandıracılık yapmış, melâmî büyükleri

22 Bilal Aktan ve Mustafa Güneş, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, Emir Hüseyin Enisi, H Yay., İstanbul, 2011, s. 21, 24, 27, 88, 89, 90; Cebecioğlu, *a.g.e.*, 2011, s. 93.

23 M. Zahit Başer ve Metin Çelik, *Aydınlanma Risâlesi-Akşemseddin*, Özgü Yay., İstanbul, 2015, s. 17-18.

24 Sâmiha Ayverdi, *Âbide Şahsiyetler*, Kültür Bakanlığı, İstanbul, 1976, s. 90, 119.

de genelde peştemalcilikle geçimlerini sağlamışlardır. Mâneviyât yerine meslek ile anılma melâmîlerin genel özelliklerindedir.[25] Gölpınarlı da bu hususta Lâ'lîzâde'den 'evliyâdan her birinin bir hizmet ve işle meşgul olduğunu ve o işin onlara perde olduğunu, o işle kendilerini setreylediklerini, basiret sahiplerinden başkalarının onları bilemeyeceğini' nakletmiştir.[26]

Birinci devre melâmîlerde dünya meşgalesiyle ilgilenmeyi terk etmek ya da Allah'ın takdir etmiş olduğu rızkın peşinden koşmanın anlamsız olduğunu düşünmek gibi tavırlar da görülmüş olsa da ilerleyen dönemlerde, kimseye muhtaç olmamak için çalışmak ve helâl yoldan para kazanmak melâmet ehlinin üzerinde titizlikle durduğu ilkelerden biri olmuştur.[27]

Melâmîlik yaygın kanaatte olduğu gibi, mâneviyatını ve iyi özelliklerini gizleme kaygısıyla, toplum tarafından kınanacak davranışlara özellikle başvurmaktan ziyâde, kişinin kendi iyiliğinden emin olmaması, nefsini kusurlu görebilmesi ve hesaba çekebilmesidir. Yani, gerektiğinde ehli tarafından uygulanabilmekle birlikte, amaç toplum tarafından özellikle kınanmak, reddedilmek, kötülenmek, dışlanmak değildir.

Melâmet, inzivâya çekilmek, halktan kopup insanlardan uzaklaşıp halvette yaşamak olmayıp, halka menfur olmadan Hakk'a makbul olmak yoludur.[28] Hedef halk nezdinde sevilmeyen, kınanan biri olmak değil, Hak yolunda halkın kınamasına aldırış etmemek, halk tarafından beğenilme kaygısından kurtulmaktır. Melâmîler, iyiliklerini dışa vurmak, toplumda bilinmek, fark edilmek kaygısı gütmeyen; sözlerinden, davranışlarından ve kıyafetlerinden mânevî hallerinin anlaşılamayacağı kişilerdir. Bu halleri

25 Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yay., 2011, s. 292, 293.

26 Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, s. 200.

27 Hamza Kılıç, Melâmetin Temel İlkeleri ve Günümüzde Melâmet, İnsan Yay., İstanbul, 2008, s. 329, 330. "Melâmîliğe gönül vermiş kişi 'el kasibu habibullah' gereğince, dünya işlerinden bir meşru kâra meşgul olmak lazımdır. Ve ancak menzile (eve) geldiğinde ikilik pasını üzerinden silkip atmak üzere Hakk'a niyâz eylemek gerekir." Sarı Abdullah Efendi, Gönül Meyveleri (Semerâtu'l-Fuâd), İstanbul, 1967, s. 90.

28 Kemal Aydın, *Gerçek Melâmet ve Yaşadığımız Ortam,* Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabî Uluslararası Melâmî Eğitim ve Kültür Derneği, Antalya, 2015, s. 5-7.

riyâdan kaçıp ihlaslı olma gayretidir.[29] Cürcanî'ye göre melâmî, 'emin olan ve bâtını zâhirinden belli olmayan' kimsedir.[30]

Melâmîlik yolunun sâliklerinin mutlaka bir iş ve güç kaygısında oldukları, maddî rızkları için piyasa muâmelâtına katıldıkları bir gerçektir.[31] Hamîdeddîn-i Aksarâyî somunculuk, Hacı Bayram-ı Velî çiftçilik, Dede Ömer bıçakçılık ile anılmıştır. "Yakub-ı Helvâî (helvacı), Ahmed-i Sârbân (deveci), Hasan-ı Kabâdûz (terzi), Kaygusuz Alâeddîn (debbağ), İdrîs-i Muhtefî (terzi ve tüccar), Hacı Kabâyî (elbiseci), Lebenî Beşir Ağa (sütçü) da diğer örnekler olarak sayılabilir.

Diğer esnaflarla birlikte hemen tamamı ile bu zümreye dahil olan peştemalcı esnafı da 16. ve 17. yüzyıllar İstanbul'undaki Melâmî hareketinin temel sosyal tabanını teşkil etmiştir.[32]

Melamîlerde geçim için bir meslek edinip çalışmanın şart koşulması, devletin ihsanından ve denetiminden uzak durarak ekonomik özgürlüğü elinde tutma amacı taşısa da, bir açıdan da devlete karşı daha sorumsuz ve bağımsız bir konumda kalmak ve kimliğini gizlemek yoluyla da serbest faaliyet göstermek amacına yönelik de olabilir.[33]

Çerkeşî Mustafa Efendi, sûfîlerden melâmet yoluyla Hakk'a vâsıl olanların, halkın yanında şeriata aykırı görünen söz, fiil ve tavırları olabilse dahi, dikkatlice incelendiğinde İslâm şeriatına hiçbir muhalefetleri olmadığını, bu kişilerin tabiatları gereği gizlilikten hoşlandığını ve kendilerini örttüklerini, kâmil ve râşid

29 Tahir Hafızalioğlu, "Sunuş", Lâ'lîzâde Abdulbaki, Sergüzeşt - Aşka ve Âşıklara Dâir - Melâmi Büyükleri, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001, s. 7.

30 Şaban Er, *Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melâmîleri,* Kutup Yıldızı Yay., İstanbul, 2015, s. 7.

31 Ahmed Güner Sayar, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla: Ekonomik, Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2003, s. 32.

32 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2013, s. 382; Cafer Çiftçi, "Osmanlı Toplumunun İktisat Zihniyetinde Tasavvufun Etkisine Dâir Düşünceler", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*, Bursa, 2004, s. 177; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler,* s. 201.

33 Ocak, *a.g.e.*, 2013, s. 382, 383; Kadir Özköse, "Bayramî Melâmîlerinin Tasavvufî Çizgisi", *Hacı Bayram Velî V*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2020, s. 99.

olduklarını ancak mürşid olmadıklarını beyân etmiştir.[34]Örneğin, mürşidi Hüsâmeddîn Ankaravî'nin ve dedesi Hamza Bâlî'nin trajik ölümlerini genç yaşta idrak eden Şeyh Ali Rûmî, mesleği olan tâcirlik ile melâmî kimliğini gizlemiştir. Mahallesinde 'tüccar Hacı Ali Bey' olarak tanınmış ancak diğer zamanlarda 'Şeyh İdris' nâmıyla İstanbul'da farklı semtlerdeki tekke ve câmilerde vaaz yoluyla düşüncelerini ifade etmiştir. Ticâret için gittiği farklı şehirlerde de daha farklı isimlerle tanınan Şeyh İdris'e bu mânevî kimliğini gizleme davranışı sebebiyle 'İdrîs-i Muhtefî (Gizli İdrîs)' denilmiştir.[35] Hacı Bayram-ı Velî'nin şeyhi, melâmî meşrepli sûfîlerden Şeyh Hamid-i Velî de, Bursa'da kendini gizlemek için fırıncılıkla meşgul olmuş, somun/ekmek üretip satmıştır.[36]

Hacı Bayram-ı Velî de yaşadığı dönemde ekonomik hayatın temeli olan zenaat ve tarım politikalarına yön vermiş, bu alanlardaki makro girişimlerine, kooperatifleşme ve sosyal dayanışma ile toplum bilincini geliştirme faaliyetlerine rağmen kendisi mahviyet ve melamet halinde yaşamış, alın teri ile emeğinin mahsulüyle geçinmiştir.[37]

Fütüvvet ve Ahilik

Somuncu Koca'nın halifesi, Akşemseddin ve Bıçakçı Ömer/Emir Dede'nin mürşidi ve İstanbul'un fethinin müjdeleyicisi olan Hacı Bayrâm-ı Velî Hazretleri, insanlara ekin tarlasında da Hak ve hakîkatin bulunabileceğini gösteren, helâlinden çalışıp kazanmayı ve cömertliği telkin eden, gönüllerle birlikte Anadolu'yu da îmar eden, devletin gelişmesinde önemli bir rolü olan, fütüvvet ehli,

34 Mustafa Tatcı, "Melâmet ve Melâmetîliğe Takriz", Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Sempozyumu Bildirileri, (ed. Rıdvan Yıldırım), TİKA, Ankara, 2016, s. 8.

35 Ocak, *a.g.e.*, s. 452, 453.

36 Kızıler, "Osmanlılarda İlk Yerel Mânevî Oluşum: Hacı Bayram Velî ve Bayrâmiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi", s. 69; Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî,* 2011, s. 49.

37 Mustafa Altunkaya, "Sûfî Ekonomi-Politiği ve Ankara Ekolünün Kurucu İki Şahsiyeti: Hacı Bayram-ı Velî (1338-1430) ve Ali Semerkandi (1316-1456)", IV. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, (ed. Vahit Göktaş ve Harun Alkan), Ankara, 2019, s. 294.

gerçek bir erendir.[38]

Fütüvvetin teşkilatlanmasında öncülerden olan Harakânî'nin insanlar arasında ayrım gözetmeden hizmet etmesi, sofra açması/kazan kaynatması gibi uygulamalar kendisinden sonra Ahmed Yesevî ve Hacı Bayram-ı Velî gibi anahtar role sahip sûfîlerde de görülmektedir. Harakânî'ye göre sûfî tecrübesinin somut hâli fütüvvet olup, fütüvvetin üç temel unsuru cömertlik, şefkat/merhamet ve halktan müstağnî/Hakk'a muhtaç olmaktır.[39]

Fütüvvetin Anadolu'daki bir görünümü olarak ortaya çıkan ve Hacı Bayram-ı Velî'nin de yaşadığı dönemde irtibatta olduğu Ahîler incelendiğinde demirci, marangoz, kunduracı, derici, kalaycı gibi meslek gruplarının dayanışma içinde oldukları, yönetime destek verdikleri, ihtiyaç sahiplerini gözettikleri ve Hacı Bayram-ı Velî dergahına gidip geldikleri bir yapı göze çarpmaktadır.

Rum beldelerinde İslamlaşmanın hız kazandığı bir dönemde Ankara'da Hacı Bayram-ı Velî (Numan b. Ahmed) ve Ali Semerkandî ortaya çıkarak, yeni bir ekolün iki banisi olarak yürüttükleri eğitim ve vakıf-iktisat faaliyetleri ile Ankara'nın ahi/sufî kimliğini de inşa etmişlerdir.[40]

> "Ankara'da sûfi yönetimi çok yönlü bilim ve meslek eğitimi verilen yapılar kurmuş Ahi Evran (ö. 1261), Hüsameddin (ö. 1296), Şerefeddin (1350) gibi ahiler iktisadi girişimlerde bulunmuş, şeyhler zâviyeler kurup çok sayıda medrese-cami açıp eğitim faaliyeti yapmışlardır. Ayrıca çarşı, pazar, hamam, bedesten, han, kervansaray, çeşitli meslek gruplaşmaları gibi yapılaşmalar da ahi yönetimindeki Ankara'nın İslam-

38 Mustafa Tatcı, *Bir Ulu Pir Hacı Bayram-ı Velî,* H Yay., (ed. Sevda Urfa), İstanbul, 2020, s. 42-47.

39 Ebû'l-Hasan Harakânî'den aktaran: Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 728; Kadir Özköse, "Ebû'l-Hasan Harakânî'nin Nakşbendiyye Silsilesindeki Yeri", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi D.*, c. IV, Ek Sayı: 1, 2017, s. 26, 27.

40 Mustafa Altunkaya, "Sûfî Ekonomi-Politiği ve Ankara Ekolünün Kurucu İki Şahsiyeti: Hacı Bayram-ı Velî (1338-1430) ve Ali Semerkandi (1316-1456)", IV. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, (ed. Vahit Göktaş ve Harun Alkan), Ankara, 2019, s. 268.

> laşmasını ve sûfî ekonomi politiğini şekillendirmiştir. Böylece mimari, sanat, kültür ve teknik alanlarda büyük değişim gözlenmiştir."[41]

Ankara'da mal ve hizmetlerin standardizasyonu, tarım ve hayvancılık, tüketici hakları ile ilgili düzenlemeler gibi birçok iktisadi faaliyet Hacı Bayram-ı Velî'ye a bağlı ahilerin uhdesinde yürütülmüştür.[42]

Toplumun bütün kesimleri ile iletişim halinde olan Hacı Bayram-ı Velî iktisadi hayatın merkezindeki Ahilerle de görüşmüştür. Hatta onları yönlendirmiş ve Ahi sultan olarak da anılmıştır. Hacı Bayram-ı Velî bir ahiler şehrinde tekkesini kurmuş ve tarikat faaliyetlerini yürütmüştür. Ahilikte de temel prensipler olan meslek edinme ve el emeği ile geçinmeyi müritleri arasında da uygulamıştır.[43]

> "Hacı Bayram-ı Velî 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."[44]

> "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 toplum-

41 Altunkaya, "a.g.m.", s. 280.

42 Altunkaya, "a.g.m.", s. 281; Yusuf Halaçoğlu, *XIV. – XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, TTK, Ankara, 1991, s. 93.

43 Vahit Göktaş, "Hacı Bayram-ı Velî'nin Ankara'da Ahilerle İlişkileri", *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu (25-26 Mayıs 2016) Bildiriler Kitabı,* (ed. Ahmet Cahid Haksever), Ankara, 2016, s.779.

44 İbrahim Erol Kozak, *İnsan-Toplum-İktisat, İbn-i Haldun'dan Yola Çıkarak Çok Yönlü Bir Tahlil Denemesi*, Değişim Yayınları, Adapazarı, 1999, s. 88-89.

> sal 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."[45]

Günümüz dünyasının toplumsal ihtiyaçlarına bakıldığında bu teşkîlât günümüzde yeniden canlandırılmak istense, el işçiliğine dayanan temel mesleklerin yanında mühendisler, doktorlar, ilim/bilim adamları, sanâyiciler ve tüccarların bir araya gelip yüksek idealler uğrunda birlikte çalıştıkları, işbirliği yaptıkları bir yapı olarak düşünülmelidir.

Günümüzdeki şekilsel bazı merâsimlerle ve değerler eğitimi gibi uygulamalarla bu kültürün yaşatılmasına yönelik gayretler görülse de meslek kuruluşlarının bütüncül bir Ahîlik anlayışına henüz erişemediği söylenebilir. Kanaatimizce, Hacı Bayram-ı Velî günümüzde yaşasa tarlada burçak yolanlara olduğu gibi laboratuvarda ilmî araştırma yapanlara da imece yaptırırdı.

el-Fakr-u Fahrî

Tasavvuf iktisadının zenginliği 'fakr' halidir. Bu dünyevî işlerle ve zenginlikle ilgiyi kesmek anlamına gelmemekte, her türlü varlığın ve zenginliğin kaynağının mutlak olarak Allah olduğunu kabul etmek ve kendinde bir varlık görmemek ve benliği terk etmek anlamına gelmektedir. Gerçek fakr hali Resulullah (sav) başta olmak üzere onun yolundan giden sûfîlerde net bir şekilde görünmektedir. Sûfîler gerçek varlık sahibi olan Allah'ı bilebilmek/bulabilmek için 'fakr' halini gerekli görmektedirler.

45 Osman Şimşek, Modern Girişimcilik Zihniyeti ve Sanayi-Kültür Bağlamında Türk Girişimciliğinin Sosyo-Kültürel Temelleri (Ahilik-Tasavvuf Modellemesi), s. 23. www.ozgunsosyaldusunce.com (Erişim tarihi 26.09.2022).

"El fakru fahrî el fakru fahrî / Demedi mi âlemlerin fahri
Fakrını zikret, fakrını zikret / Mahv u fenâda buldu bu gönlüm"[46]

Aşk Pazarı ve Gönül Şehri

Hacı Bayram-ı Velî bazı iktisadi metaforlar da kullanmakta olup bunlardan ikisi pazar ve şehirdir. Sûfî literatüründe pazar genellikle insanın manevi alışverişini yapması, şehir ise aşkın bulunduğu, konakladığı veya aşkın ulaştırdığı mekan olarak kalp ya da gönül ve bunların içinde saklı olan ve tevhid ile bilinen hakikattir.

"Çalabım bir şar yaratmış
iki cihân aresinde
Bakıcak didâr görünür
ol şârın kenâresinde"[47]

…

"Şar dedikleri gönüldür
Ne alimdür ne cahildür."[48]

Bununla birlikte Hacı Bayram-ı Velî maddi anlamda da pazarın ve şehrin içindedir ve hatta kurucu roldedir. Bu onun fütüvvet ehli olmasının bir gereğidir. Şehirlerin, mahallelerin, çarşıların pazarların îmarından daha önemlisi gönlün îmar edilmesi olarak görülse de, erenlerin hayatlarında bunların birbirinden ayrılmadığı görülmektedir. Hacı Bayram-ı Velî de her ne kadar iktisadi ve sosyal hayatla iç içe olmuşsa da onun bu faaliyetleri gönül dünyasından ayrı değildir. O da Yûnus Emre gibi gönlü, pazarında âşıkların canlarının satıldığı bir şehre benzetmiştir:

"Âşıklar cânı satılur,
Ol şârın bâzâresinde
Âşıklar kânı sebildür,

46 Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, 2011, s. 38.
47 Cebecioğlu, *a.g.e.,* s. 43.
48 Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 107.

Ol şârın kenâresinde"[49]

İnsanı aşkın kaynağına Çalabın iki cihan arasında yani varlıkla yokluk, cem ile fark arasında yarattığı hakikat şarına, gönülden gönüle giden gizli yolları bulanların verdiği adres götürebilir. Cemâl-i Hak ancak ikiliği birliğe döndürenlerin baktığı kenâreden temaşa edince görülebilir.[50]

Zenginlik-Yoksulluk

Hacı Bayram-ı Velî dünya hayatını konu alan şiirinde dünyanın ve insanın muhtelif hallerini ele almaktadır. Bir dizesinde ise şöyle ifade etmektedir:

"Gah yohsulu bay eyler

Gah yohsul eder bâyı"[51]

Bu dizeler farklı kelimelerle olsa da hemen her sûfînin divanında benzer şekilde yer almaktadır. Allah malı-mülkü dilediğini vermektedir. Çalışmak serveti garanti etmediği gibi, çalışmayan kişin yoksul kalması sonucu da mutlak değildir. Bazı dünyevi kazanımlar veya kayıplar kader/nasip ve/veya imtihan sırrıyla da ilgilidir.

"Alan veren O'dur bâzâr içinde

Kimin bây u kimini yohsul eyler.

Kiminin bakırını eder altun

Kiminin altûnun kara pul eyler."[52]

Fakirlik ve yoksulluk dünyevi mal ile ilgili olabildiği gibi kişinin mana alemindeki kazancı ile de ilgili olabilir.

---

49 Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, 2011, s. 105.

50 Mustafa Tatcı, "Ankara'nın Kalbinde Yaşayan Bir Eren Hacı Bayram-ı Velî", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1,* Ankara Kalem Neşriyat, Ankara, 2017, s.17.

51 Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 101.

52 Niyâzî-i Mısrî, *Dîvân-ı İlâhiyât,* (haz. Mustafa Tatcı), No: 182, H Yay., İstanbul, 2015, s. 416.

Şehir ve Medeniyet Düşüncesi

"Ankara'ya gönüllerin fethi ile ve hicretle gelen Türk topluluklarının Bayramî-Semerkandî hareketi ekonomi politiğinde bâr değil yâr, sömürü değil isâr, istihdam ve hakça bölüşüm olduğu görülmektedir."[53]

Hacı Bayram-ı Velî'nin manevi hayat ile sosyal hayatı ayırmadan, bütüncül şekilde ele alarak uygulamalar geliştirmesi onun melamet ve fütüvveti de kapsayan tasavvuf anlayışının gereklerinden biridir. Onun ve diğer tasavvuf ehlinin topluma yönelik fikir ve uygulamalarının kendi usül ve geleneği içinde değerlendirilmesi daha doğru olsa da bunların modern toplum düşüncesi ve yaklaşımları ile birlikte ele alınması da tasavvuf düşüncesi ve tarihinin literatüre yapabileceği katkıları dikkate sunmak bakımından anlamlı ve önemlidir.

Bergen'e göre, Hacı Bayram-ı Velî'nin hem bahçe-bostan açıp burçak ekmesini ve hem de sûfî neşveyi ticaretin içinde sürdürerek kârı kapitalist birikime değil de kardeşlerin/müridlerin geçimine tahsis etmesini Anadoluculuğun-yerliliğin Batı'ya karşı biricik direnç kimliği halinde görmek gerekir. Onun ekmesi ve yolması güç olan burçak ile meşguliyeti manidardır. Müderris olan birinin çiftçilikle uğraşması ve kazancını da ihvanına vakfetmesi, Anadolu'nun geçmişindeki dini algının büyük bir ahlâki ve felsefi inşaya talip olduğunun kanıtı sayılmalıdır. "Batı'ya karşı hem bir geçim modeli, hem bir paylaşma modeli ve hem de insân-ı kâmil adamlar yetiştiren eğitim modeli olan Bayramîlîk karşısında Safevîlik, onunla çatışan ve çatıştığı ölçüde Batı'nın bu topraklardaki talanını büyüten bir kimlikti. Bu nedenle Anadolu'nun mayası olan din ile geçim ve nizam arayışı arasında kopmaz bir bağ vardır. Yine bu nedenle Anadolu'da Osmanlı'yı var eden sûfî neşvenin, dağ-bayır demeden ücra sahaları, terkedilmiş mezraları ihyâ etmesi, maişet içinde muhabbetullah araması Bizans'ın ve Safevîliğin anlayama-

53 Mustafa Altunkaya, "Sûfî Ekonomi-Politiği ve Ankara Ekolünün Kurucu İki Şahsiyeti: Hacı Bayram-ı Velî (1338-1430) ve Ali Semerkandi (1316-1456)", IV. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, (ed. Vahit Göktaş ve Harun Alkan), Ankara, 2019, s. 272.

yacağı bir mahviyettir." "Hacı Bayram-ı Velî'nin şakirdleri taş kesip beldeyi îmar etmekte, bir şehir kurmakta, Allah'a bağlı olup O'nun ismini zikretmektedirler. Şakirdlerinin taşıdığı taş nefislerini eğitip kalbi îmar etmeyi ifade etmekteydi." "Anadolu'nun tarumar olduğu 1402'deki Ankara Savaşı'ndan sonra insanların bir şehir arayışı içinde olmaları normal olup Hacı Bayram-ı Velî bu işle meşguldür. Zâhirî mânâ, içinde yaşanılan sosyal-ekonomik hadise ile mutabıktır."[54]

"Şakirdleri taş yonarlar /
Yonup üstada sunarlar,
Çalabun ismin anarlar /
Ol taşun her pâresinde".[55]

Ocak'a göre; Bayrâmîlik konargöçer Türklere hitap eden bir tarîkat da değildir, şehirli okuryazar, entelektüel tabakaya hitap eden, devletten ve vakıftan beslenen bir aristokrat tarîkat da değildir. O, çiftçiler ve köylüler gibi Osmanlı'nın Anadolu'daki yükünü çeken ve geniş bir bölümünü oluşturan bir orta tabaka tarikatıdır.[56] Ocak böyle bir sınıflandırmayı tasavvuf düşüncesi ve tarîkatların toplumun her kesiminden insana hitap edebilecek bir yönünün olduğunu vurgulamak için yapmış olmalıdır. Zira müridlerin çoğunluğu orta tabakaya mensup olsa da Hacı Bayram-ı Velî devletin en üst katmanı ile de görüşmüş, yine müridlerinin çoğu meşrep ve sülûk metotları itibariyle entelektüel tabakaya mensup olan Mevlânâ Celâleddin Rûmî de toplumun en zayıf kesimleri ile iç içe olmuştur. Halvetîlikte de benzer şekilde her tabakadan insanın izlerini ve hizmetini görmek mümkündür. Mürşid-i kâmil yaşadığı çağın ihtiyaçları doğrultusunda farklı sülûk, hizmet ve toplumla iletişim metotları uygulayabilir.

54 Lütfi Bergen, *Kenti Durduran Şehir*, MGV Yayınları, Ankara, 2016, 75.

55 Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, 2011, s. 43.

56 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Sûfîliğine Bakışlar,* Timaş Yay., İstanbul, 2011, s. 54.

Nasihatları

Hacı Bayram-ı Velî davranışlarıyla uygulamalı olarak gösterdiği yaklaşımları sözleriyle de topluma ulaştırmıştır. İktisadi ve sosyal hayata ilişkin kendisine atfedilen bazı nasihatlar şöyledir:

> "Boş durmayıp çalışınız, çalışanları Allah sever… Boş gezenler zengin bile olsalar yoldaşları şeytandır ve kalpleri şeytana konaktır… Dünyalığınız varsa sakın ona güvenmeyiniz! Dünyalığınız yoksa çalışıp helalinden elde ediniz. Kazandığınızdan fakirlere cömertçe paylarını veriniz… Önce ilim tahsil ediniz, sonra helalinden para kazanıp evleniniz… Bütün işlerde cimrilikten sakınınız. İnsanlığınızı koruyunuz. Güzel huylu ve merhametli olunuz. Ne halde olursanız olun dünyaya rağbeti azaltınız. Kötülükten uzaklaşınız… Cömertlik güzeldir, ama zenginde olursa daha güzeldir… Devlet büyükleriyle ilişkilerinizde ateşten faydalandığınız gibi olunuz! Uzakça durunuz, ısınacak kadar yaklaşınız! İnsanlara yemek ikram ediniz. İhtiyaçlarını temin ediniz..."[57]

Sonuç ve Öneriler

Sûfîlerin toplumdan uzak duran, pasif bir hayatı tercih ettikleri yönünde yaygınlaşmış bir anlayış bulunmaktadır. Gerçeği yansıtmayan bu anlayışın karşısında sûfîlerin toplum içindeki aktif rollerine, toplum önderi olmalarına ve aksiyoner hayat tarzlarına vurgu yapan çalışmaların sayısı da artmaktadır.[58] Toplumdaki yanlış algıların düzeltilmesine yönelik tasavvuf ile diğer ilimler arasında-

57 Ahmet Nedim Serinsu, "Manevi (Somut Olmayan) Kültürel Mirasımız Somuncu Koca Hz. ve Öğrencisi Hacı Bayram-ı Velî Hz.'nin Nasihatnamelerinde Ne Var?", *IV. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı,* (ed. Vahit Göktaş ve Harun Alkan), Ankara, 2019, s. 207-210.

58 Bu alanda son dönemde yapılmış bir doktora tezi için Bkz. Tolga Keskin, *Sûfîlerin İktisat Anlayışı ve Uygulamaları*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2022. Konuyu Hacı Bayram-ı Velî ve Ali Semerkandi özelinde irdeleyen önemli bir makale için Bkz. Mustafa Altunkaya, "Sûfî Ekonomi-Politiği ve Ankara Ekolünün Kurucu İki Şahsiyeti: Hacı Bayram-ı Velî (1338-1430) ve Ali Semerkandi (1316-1456)", *IV. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı,* (ed. Vahit Göktaş ve Harun Alkan), Ankara, 2019, s. 267-313.

ki ilişkileri inceleyen çalışmaların artırılmasında fayda bulunmaktadır. Zira sûfîlik ayrı bir meslek değil Hakk'a ulaşmak isteyenlerin toplumda farklı mesleklerin icrasıyla birlikte yaşadıkları bir disiplin, ruh hali ve hayat tarzıdır. Varlığın derinliğini anlamaya yönelten tasavvufi bilgi hayatın ve ilmin her alanından üretilebilecek niteliktedir. Tarih boyunca da tasavvuf siyasetten iktisada, edebiyattan mimariye pek çok alanda etkili olmuştur.

Çağımızda yapılması gereken eskinin sözlerini ve şekli merasimleri tekrar etmek değildir. Tarih boyunca toplumların maddi manevi huzurunu sağlayan bu ateşin küllerini değil korunu bugüne taşıyarak yeni ateşler yakmak gerekmektedir. İnsana dair pek çok mesele tarihi bir yönü olsa da her çağda farklı şekilde tezahür etmekte ve çağın koşullarına uygun yeni çözümler beklemektedir. Zira günümüzde sosyal sorumluluk, değerler eğitimi, kişisel gelişim, benliğin dönüşümü, kaliteli ve maksatlı yaşam, içimizdeki mutluluk, hayattan zevk almak gibi pek çok kavramla hedeflenen iyi şeyler geçmişte tekkelerde en saf ve samimi haliyle gerçekleşmiştir.

İnsanların önemli bir kısmının yoksulluk sınırının altında standartlarda yaşadığı, hal böyleyken her gün milyonlarca insanı doyurabilecek ekmeğin çöpe atıldığı, gösteriş için tüketimin yaygınlaştığı, yöneticilerin önemli bir kısmının halkın problemlerinden uzaklaştığı bir dünyada fütüvveti, ahiliği, melameti ve bunların esasa aldığı değerleri tekrar tekrar hatırlamak ve hatırlatmakta fayda vardır. Bunları hatırlamak eğitim, kültür, ekonomi ve sosyal politika gibi konulardaki çözüm arayışlarına katkı sağlayabilecektir.

Hacı Bayram-ı Velî'nin hayatından öğrenmemiz ve günümüze taşımamız gereken hususlar kısaca şöyle özetlenebilir:

Diğer fütüvvet ehli sûfîler gibi Hacı Bayram-ı Velî'nin de üretim, çalışma ve paylaşma ahlakı Kur'an ve sünnet ile tam bir uyum içindedir.[59]

59 Mustafa Özkan, "Bayramiyye Tarikatında Çalışma, Kazanma ve Tüketim Ahlakı", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*, Ankara Kalem Neşriyat, Ankara, 2017 s. 275-277.

Madde ile manayı, zahir ile batını, medrese ile tekkeyi, şeriat ile hakikatı birleştirmelidir.

Bir meslek edinmeli, çalışmalı, kimseye muhtaç olmamalı, helalinden kazanmalıdır. Helal lokma maddi ve manevi inkişafın ve kemalin anahtarıdır.

Çalışmayı kendi ihtiyaçlarıyla sınırlı tutmamalı, toplumun ve diğer insanların ihtiyaçlarını da gözetmeli, bunun için daha çok çalışarak üretmeli, üretmeye teşvik etmeli ve paylaşmalıdır.

Toplumun ihtiyaç duyduğu alanlarda mesleki eğitimler teşvik edilmeli, insanlığın ortak menfaatleri ve ihtiyaç duyulan mal ve hizmetleri üretilebilmesi için meslek ehli insanlar arasında iş bölümü ve dayanışma gerçekleştirilmelidir.

Üretilen zenginliğin toplumda adil bir bölüşümü için gayret gösterilmeli, çalışamayacak durumda olanların sağlıklı ve varlıklı insanlara zimmetli oldukları bilinciyle onlara da insanca bir yaşam için destek sağlanmalıdır. İhtiyaç sahiplerine ikramda bulunmalı ve gönülleri kazanılmalıdır.

Çalışırken mal elde etmek ve biriktirmek hırsıyla değil, fütüvvet ehlinde olduğu gibi, yorgunluk hissetmeden, hizmet bilinciyle, muhtaç insanlara ve tüm varlığa faydalı olmak için olmalıdır. Yöneticiler ile ilişkilerin, kendilerinin irşadı ile ilgili olabileceği gibi toplumun menfaatine yönelik hayırlı hizmetler üretilmesini teşvik için de olabileceği düşünülmelidir.

Çalışmanın zühde, tevekküle, fakra, kanaate, rızaya aykırı olmadığı akılda ve gönülde bulunmalıdır. Bu hallerin ekonomik yoksulluğu teşvik etmediği, gönülde gerçekleşen haller olduğu unutulmamalıdır.

Çalışanlar ahiler gibi kardeşlik anlayışı ile ve dayanışma içinde çalışmalı, bir insanın tek başına her şeye gücü yetmeyeceğinin farkında olmalıdır. Çalışanlar halka hizmeti Hakk'a hizmet olarak görmeli, elleri kârda gönülleri yarda olmalıdır.

Her ne kadar kimseye el açmamak esas olsa da, fertlerin gücünü aşan durumlarda yönetimin, imkân sahiplerinin desteğini aramalıdır. Tarih boyunca tasavvuf ehlinin yetki sahibi yöneticilerle ve varlıklı kişilerle iletişim halinde olduğu, onları yanlışları olduğun-

da uyardığı ve onları doğru işler, faydalı hizmetler yapmaya yönlendirdiği göz önünde bulundurulmalıdır.

Melamet bilinciyle toplumda sûfîlik, ariflik, kâmillik iddiası gütmemeli, kendini her daim sorguya çekmeli, nefsini murakabe altında tutmalı, diğer insanları kendinden farklı veya aşağıda görmemeli, kendi ayıplarıyla, eksikleriyle meşgul olmalıdır.

Çalışmanın, üretmenin ve paylaşmanın bedenin ve toplumun ihtiyaçları için olduğu kadar manevi ihtiyaçlar için de gerekli olduğunu bilerek, bu yoldaki tüm amelleri Hakk rızasına uygun hale getirmelidir. Bunların getirebileceği maddi ve manevi kazanımları herkes için istemelidir.

Tüm bu hususları özetleyecek şekilde, Hacı Bayram'dan bizlere kalan mirasın "insan olmak" ve "insan inşa etmek" olduğu söylenebilir. Bunun kâmilen gerçekleşebilmesi hedef olsa da bu yolda ne kadar mesafe alınabilirse o kadar iyidir. Allah dostlarının sözleri ve davranışları her dönemde örnek alınabilecek ve istifade edilebilecek kadar zengin ve derindir. Bu kıymetli cevher her dönemin şartları ve ihtiyaçları çerçevesinden yeniden işlenmelidir. Bu yolda atılan her adım, hem sineler hakketmek hem de insanlığa faydalı bir eser/hizmet üreterek varlığın kemaline katkıda bulunmak açısından, Hakk rızası yolunda bereket umulan yüce bir gayrettir.

Kaynakça

Akgündüz, Ahmed, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi,* es-Seyyid Osman Hulûsi Efendi Vakfı Yay., İstanbul, 1995.

Aktan, Bilal ve Güneş, Mustafa, *Menâkıb-ı Akşemseddin-Emir Hüseyin Enisi,* H Yay., İstanbul, 2011.

Altunkaya, Mustafa, "Sûfî Ekonomi-Politiği ve Ankara Ekolünün Kurucu İki Şahsiyeti: Hacı Bayram-ı Velî (1338-1430) ve Ali Semerkandi (1316-1456)", *IV. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı,* (ed. Vahit Göktaş ve Harun Alkan), Ankara, 2019, s. 267-313.

Attâr, Ferîdüddîn, *Tezkiretü'l-Evliyâ,* (haz. Süleyman Uludağ), İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1984.

Aynî, Mehmed Ali, *Hacı Bayrâm-ı Velî,* İstanbul, 1343/1924, s. 50.

Ayverdi, Sâmiha, *Âbide Şahsiyetler*, Kültür Bakanlığı, İstanbul, 1976.

Başer, M. Zahit ve Çelik, Metin, *Aydınlanma Risâlesi-Akşemseddin (er-Risâletü'n-Nûriyye)*, Özgü Yay., İstanbul, 2015.

Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yay., 2011, İstanbul

Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2011.

Cebecioğlu, Ethem, "Osmanlı Kuruluş Dönemi Doğu Ucunda Sosyo-Kültürel Hareket Başlatan Sûfî Bir Önder: Hacı Bayrâm-ı Velî", *Osmanlı*, Cilt 5: Toplum, (ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yay., Ankara, 1999, s. 410-415.

Çelik, Metin, *Hacı Bayrâm-ı Velî, (Bursalı Mehmed Tahîr Ef.)*, Özgü Yay., İstanbul, 2012.

Erdoğan, Abdülkerim, *Ankara'nın Mânevî Mimarı Hacı Bayrâm-ı Velî*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., Ankara, 2015.

Göktaş, Vahit, "Hacı Bayram-ı Velî'nin Ankara'da Ahilerle İlişkileri", *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu (25-26 Mayıs 2016) Bildiriler Kitabı,* (ed. Ahmet Cahid Haksever), Ankara, 2016, s.771-787.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarîkatler,* İstanbul, 1969.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Melâmilik ve Melâmiler*, Kapı Yay., İstanbul, 2015.

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

Keskin, Tolga, *Sûfîlerin İktisat Anlayışı ve Uygulamaları*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2021.

Kızıler, Hamdi, "Osmanlılarda İlk Yerel Mânevî Oluşum: Hacı Bayram Velî ve Bayrâmiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi", *Ankara Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi (OTAM) D.*, S. 32, 2012, s. 67-80.

Lâ'lîzâde Abdulbâki, *Sergüzeşt - Aşka ve Âşıklara Dâir - Melâmi Büyükleri¸* (haz. Tahîr Hafızalioğlu), Kaknüs Yay., İstanbul, 2001.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Sûfîliğine Bakışlar,* Timaş Yay., İstanbul, 2011.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2013.

Özkan, Mustafa, "Bayramîyye Tarikatında Çalışma, Kazanma ve Tüketim Ahlakı", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*, Ankara Kalem Neşriyat, Ankara, 2017 s. 273-282.

Özköse, Kadir, "Hacı Bayram Velî ve Yaşadığı Döneme Tesiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma D.*, S.12, Ankara, 2004, s. 53-72.

Özköse, Kadir, "Ebû'l-Hasan Harakânî'nin Nakşbendiyye Silsilesindeki Yeri", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi D.*, C. IV, Ek Sayı: 1, 2017, s. 8-30.

Özköse, Kadir, "Bayramî Melâmîlerinin Tasavvufî Çizgisi", Hacı Bayram Velî V, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2020, s. 91-103.

Serinsu, Ahmet Nedim, "Manevi (Somut Olmayan) Kültürel Mirasımız Somuncu Koca Hz. ve Öğrencisi Hacı Bayram-ı Velî Hz.'nin Nasihatnamelerinde Ne Var?", *IV. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı,* (ed. Vahit Göktaş ve Harun Alkan), Ankara, 2019, s. 195-215.

Tatcı, Mustafa, "Ankara'nın Kalbinde Yaşayan Bir Eren Hacı Bayram-ı Velî", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, Ankara Kalem Neşriyat, Ankara, 2017, s. 15-20.

Tatcı, Mustafa, *Bir Ulu Pir Hacı Bayrâm-ı Velî*, H Yay., (ed. Sevda Urfa), İstanbul, 2020.

HACI BAYRAM-I VELİ VE II MANUEL'İN TARTIŞMALARINA FARKLI BİR BAKIŞ

PROF. DR. ETHEM CEBECİOĞLU
Emekli Öğretim Üyesi

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'de Müslüman ve gayr-i müslimlerin tartışmaları ele alınırken en güzel/ahsen şekilde denilerek estetik boyuta vurgu yapılması hiç şüphesiz bir arada yaşama kültürünün inşasına zemin hazırlamıştır. Medeniyetlerin oluşumunda, zenginleşmesinde farklı ırk, din ve kültürlerin birbiriyle alış-verişte buluşmasının önemli payı vardır. İslâm Medeniyeti'nin zenginleşmesinde Müslümanların Asya, Avrupa ve Afrika'yla tanışıp onlarla yüzleşmesinin önemi inkâr edilemez.

"Rabbinin yoluna hikmetle ve iyiliği öğütleyerek çağır. Onlarla en güzel şekilde mücadele et. Rabbin kendi yolundan sapanları bilir. O, doğru yolda olanları da bilir."[1]

Bu tebliğimizde mezkur ayet doğrultusunda Hacı Bayram-ı Velî'nin yaşadığı dinler arası yüzleşme zemininde mütalaa edilebilecek dikkat çeken

1 En-Nahl, 16/125

bir buluşmaya temas etmek istiyoruz. Bu buluşma, Hacı Bayram-ı Velî ile sonradan Bizans imparatoru olarak tahta çıkan (1391) II. Manuel Palaiologos (1350-1425)'un belli bir program çerçevesinde iki din arasındaki inanç esasları ve farklılıkları 26 oturumda şeklinde gerçekleşir.[2]

A- HACI BAYRAM-I VELİ'NİN BİR GERÇEKLİK OLARAK II. MANUEL İLE BULUŞMASI

Özellikle başta şunu ifade etmek isteriz ki II. Manuel, kendisini diğer Bizans imparatorlarından ayıran bazı entelektüel yetenekleri ile dikkat çekiyordu. Mesela o, siyaset, askerlik ve diplomaside güçlü bir şahsiyet olduğu kadar, Hıristiyan ilahiyatındaki engin bilgisi, dindarlığı ve usta bir edebiyatçı olmasıyla da tanınmıştı. Yani o, idarî, dinî, siyasî ve ilmî yönlerden kendini geliştirmiş çok farklı kalitede renkli bir kişilikti.[3] Bu şahsiyet yapısının iç dünyası da ona göre şüphesiz zengindi.

Sultan Yıldırım Bâyezid, 1391 sonbaharında Çorum civarında Kadı Burhaneddin (1344-1398) ile yaptığı muharebeden[4] sonra ordusu ve maiyetindeki vasal II. Manuel, kışı geçirmek üzere Ankara'ya çekilmişti.[5]

II. Manuel şiddetli soğuk ikliminden yakındığı Ankara'da Pers Müderris diye adlandırdığı ulema sınıfına mensup birisinin ikametgahında misafir olarak kalmıştı. O dönemde şehirli Türkleri ifade etmek için "Pers" tabiri kullanılırdı. Gerek Fuat Bayramoğlu

2 Mustafa Daş, "XIV. Asırda Dinler Arası İletişim: Bizans İmparatoru II. Manuel Palailogos ve Hacı Bayram-ı Velî'nin Ankara'da Yaptıkları Tartışma," XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslam-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyum, s. 85; II. Manuel Palailogos, Entretiens avec un Musluman. (ed. Th.Khoury) Paris 1966, s. 25-47.

3 Mustafa Daş, "XIV. Asırda Dinler Arası İletişim: Bizans İmparatoru II. Manuel Palailogos ve Hacı Bayram-ı Velî'nin Ankara'da Yaptıkları Tartışma" Osmanlılar ve Avrupa (Edit: Seyfi Kenan, İstanbul 2010, s.346.)

4 Esterâbâdî, Aziz Erdeşir, Bezm u Rezm, nşr. Kilisli Muallim Rifat, İstanbul 1928; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Sivas ve Kayseri Dolaylarında Eretna Devleti", TTK Belleten, c. 32, sayı: 126, Ankara 1968, s. 161-189.

5 E. Zacharia dou "II. Manuel Palailogos on the strife between Bayazid I and Kadı Burhan al-din Ahmed" Bulletin of the school of oriental and African Studies, XVIII (1980) S. 471 vd; ayrıca bkz: Mustafa Daş; agm., s. 349.

ve gerekse Michel Balivet'in yaptığı incelemelere göre iki oğlu olan, bilgelik sahibi, saygın, orta yaşı geçmiş, dini bir otorite olarak elit sınıfa mensup zengin kişi, Müderris Hacı Bayram-ı Velî'dir.[6] Ancak o, henüz Somuncu Baba'ya (ö.812/1415) intisab etmiş değildir, yani sûfî değildir. Yaşı da 45 civarındadır. Bayramoğlu ve Khoury'nin yaptığı tespitler ışığında Hacı Bayram-ı Velî'nin şu özelliklerinin vurgulandığı görülür:

O müderris

1. Yıldırım Bayezid'e ve Sultan I. Murad'a yakındır.
2. Onun, Sultan Bayezid'e yakınlığı "Kapıcıbaşı"sı olma seviyesindedir.[7]
3. Çeşitli kusurları nedeniyle o müderris Yıldırım Bayezid'i ağır şekilde eleştirmektedir.[8]
4. II. Manuel ile tartışmayı yapan kişi Ankara'da önde gelen bir müderristir.[9]
5. O müderrisin iki oğlu vardır, ikisi de babaları gibi âlim ve bilge zatlardır.[10]
6. Müderris ruhanî olgunluğa sahip bilgelik sahibi, herkes tarafından saygı gören bir kişiliktir.
7. O, sonradan müderrisliği bırakıp Ankara'yı terk etmiştir.
8. Müderris, Arapça ve Farsçayı çok iyi bilmektedir.[11] Nitekim Hacı Bayram-ı Velî'nin güçlü Farsçasıyla sohbetlerde Fahreddin-i Irakî'nin (ö.688/1289) "Leme'ât"ını ve Şebüsterî'nin (ö.720/1320) Gülşen-i Râz'ını okuyup şerh ettiği hususu kaynaklarda sabittir.[12]

---

6 Michel Balivet, Romanie Byzantine et Pays de Rum Turc: Histoired'un Espace d'lmbrication Greca-Turque, İstanbul 1994, s. 125 vd.; ayr. Bkz M. Daş, s.351-352.

7 Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Velî, Yaşamı, Soyu, Vakfı, TTK Yay., Ankara 1983, s.19.

8 Fuat Bayramoğlu, age., ss. 18-19.

9 Taşköprüzade, eş-Şakayiku'n-Numaniyye, s. I, 77.

10 Khoury, age, s. 45-47.

11 Khoury, age, s.45, 213'den naklen Mustafa Daş, Osmanlılar ve Avrupa, s.350.

12 Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, s. 264; Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî*, c. I, s. 52.

Şecereye göre Hacı Bayram-ı Velî'nin dört oğlu vardır: Şeyh Ahmed Baba, Edhem Baba, İbrahim ve Ali[13] bunlardan en az ikisinin yapılan tartışma tarihinde ilmen ve fikren olgunluk seviyesinde olması gerekir. bu durumda II. Manuel hacı Bayram-ı Velî'nin sadece iki olgun, âlim oğluyla tanışmış gözüküyor.

Sebep-sonuç ilişkileri, kişilik tanımlamaları sosyo-konjonktür ve zaman-mekan bağlamındaki bütünlük açısından ele aldığımızda II. Manuel'in 1391 kışında Ankara'da evinde misafir kaldığı ve 26 gece kelamî tartışmalar yaptığı din âliminin, objektif kıstaslara göre Hacı Bayram-ı Velî olduğunu kabul etmek tahlîlî yaklaşımla bizce genel fenomenolojik bakışın mantığına göre mümkündür.

B- TARTIŞMALARIN MAHİYET OLARAK İÇERİĞİ

Hacı Bayram-ı Velî II. Manuel ile yaptığı tartışma ve müzâkere toplantılarının mahiyeti kaynaklara dayalı olarak kabaca şöyledir:

1. Tartışma bir topluluk huzurunda gerçekleşmiştir. Muhtemelen entelektüel bir topluluk katılmıştır. Zira konular avama göre değildir.
2. Geceleri olmak üzere Hacı Bayram-ı Velî'nin konağında yapılmıştır. Aralık ayının ikinci yarısında Ankara'da yatsı namazı vakti 18.15 civarı olduğuna göre bu toplantıların 19.30 civarında başlaması makuldür diyebiliriz. Muhtemelen mantıken normal şartlarda 3-4 saat kadar sürmüş ve en geç 23.00 civarı sona ermiş olmalıdır diye düşünüyoruz.
3. Bu tartışma Hacı Bayram-ı Velî'nin isteği üzerine gerçekleşmiştir.
4. Her gece için ayrı bir konu belirlenmiştir.
5. İki taraf da kendi dinî kaynaklarını referans alarak tezlerini savunmuş ve doğruluğunu ispat yoluyla kabul ettirmeye çalışmıştır.
6. Yıldırım Bayezid'in bu toplantılara katıldığı hususu kesin değildir.

13 Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî*, c.I, s. 85.

Mustafa Daş, bu tartışmaların mahiyetini şöyle özetler:

"Tartışma, geceleri Hacı Bayram-ı Velî'nin ikametgâhında çok sayıda meraklıdan oluşan bir topluluğun önünde yapılmıştı. Her gece için ayrı bir konu belirlenmiş ve taraflar sırayla o konu üzerine kendi dininin yaptığı açıklamayı ve sunduğu delilleri ortaya koyarak karşı tarafı ikna etmeye ve tezlerini çürütmeye çalışmıştır. Çoğunlukla taraflar mutâbakata varamamıştır. Meleklerin ve ruhların ölümsüzlüğü gibi hem-fikir olunan konular çok azdır. Yirmi altı gece boyunca devam eden tartışmaları, E. Trapp dört bölümde mütalaa ediyor.

Buna göre:

a) **Polemiğe yönelik tartışmalar: Melekler, Müslümanların cennet tasavvuru, gerçek mutluluk, Hz. Muhammed (sav) ile ilgili efsaneler, O'nun peygamber olarak şahsiyeti gibi konular.**

b) **Gerçek iman/inancın ne olduğu hususu,**

c) **Övgü ve özgünlük bağlamında ele alınan teslis, kristoloji, havâriler gibi konular,**

d) **Değerlendirme**

Tartışma boyunca karşılıklı bir anlayış hoşgörü havasının oluşmasına dikkat edildiği anlaşılıyor. Daha önce de ifade edildiği gibi Manuel, muhatabı (olan) müderrisin, ılımlı ve nazik kalmaya özen gösterdiğini her fırsatta belirtmektedir."[14]

Khoury ve Trap'ın ifadelerine göre bu tartışmanın sükuneti, Peygamber Efendimizin (sav) peygamberliği ve özelliklerinin konuşulduğu yedinci gece bozulmuş ve karşılıklı sert atışmalar yaşanmıştır. Manuel: "Bana Onun getirdiği yeni bir şey göster! İnancını kılıçla yayma emri gibi sadece insanlık dışı ve kötü şeyler bulacaksın"[15] şeklinde mesnetsiz iddialar serdedince ortamın he-

14 Mustafa Daş, agm, s.352-3; ayr. bkz: Khoury, age, s.25,45,47; M.E. Trap, Manuel II Palaiologos, Dialoge Mit einem "Perser", Wien; In Kornmission bei G. Böhlaus,c1966, s. 49-88.

15 Khoury, age, s. 143; Trup, age, s.79; ayr. bkz: Daş, age, s. 353.

men gerildiği ve sert bir tartışma yaşandığı kaydedildiyse de bazı araştırmacılar toplantının genel konjonktürü içinde buna ihtimal vermemektedirler.[16]

Eldeki verilere göre bu tartışmaları II. Manuel'in üç yıl sonra 1394'te kaleme alıp 1399'da tamamladığı tahmin edilmektedir.[17] Kendisi daha önce ifade ettiğimiz gibi kalem erbâbı hatta bir edebiyatçıdır.

C- "TARTIŞMAYI YAPAN MÜDERRİSİN İLMİ YETERLİLİĞİ" KONUSU

Acaba Hacı Bayram-ı Velî miydi bu müderris? Evet, bizce de oydu. Çünkü bu seviyede bir tartışma için ciddî bir ilmi birikim gerekir. İşte bu birikim ve altyapı, Hacı Bayram-ı Velî'de fazlasıyla vardı. Üst seviyeden yapılan bu tartışma için Hacı Bayram-ı Velî'nin ilmî birikimini anlamak üzere o dönemin eğitim-öğretim müesseselerinin yaygınlığı ve oralarda okutulan mütedâvil kaynaklara bakmakta fayda görüyoruz.

a) Medreselere nicel bakış

Kaynaklara göre Hacı Bayram-ı Veli zamanında geçmiş beş padişah tarafından yaptırılmış 47 medrese, Anadolu ve Rumeli'de aktif olarak görev yapıyordu.

1. Orhangazi 1326 1362 zamanında 11
2. I. Murat 1 362 1389 zamanında 9
3. I. Bayezid 1380 9402 zamanında 18
4. Fetret döneminde 1402 1413 zamanında 1
5. Çelebi Mehmet 1413 1421 zamanında 8 medrese yapılmıştı ki toplam sayı 47 idi.[18]

16 Daş, aynı yer.

17 Barker, *age,* s. 167 vd.; Nicol, *age,* s. 330; ayr. bkz. Daş, aynı yer.

18 Şeref Erdoğdu, *Ankaram*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 139; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", *Belleten*, c. 66, s. 884-897.

Hacı Bayram-ı Veli'nin yaşadığı dönemde Ankara'da 10000 civarında nüfusa karşılık olmak üzere 10 medrese vardı. Kızıl Bey Medresesi, Saraç Sinan Medresesi, Ahi Yakup Medresesi, Kara Medrese, Debbağhane Medresesi, Sultan Alaaddin Medresesi, Yeğen Bey Medresesi, Yeşil Ahi Medresesi, Doğan Bey Medresesi ve Ak Medrese.

Bu görüntü ışığında Hacı Bayram-ı Veli'nin yetiştiği Ankara'nın son derece hareketli bir eğitim, öğretim ve kültür merkezi olduğunu söyleyebiliriz.[19]

Kaynaklara göre Hacı Bayram-ı Veli'nin resmen müderris olarak görev yaptığı medrese tespit edebildiğimiz kadarıyla ikidir: 1- Ankara'da Kara Medrese, 2- Bursa'da Sultan Çelebi Mehmet Medresesi.[20]

b) Medreselere nitel bakış veya Müderrislerin ilmî birikimi

O dönem müderris olmak için yapılan tahsilde okunan kitaplar şunlardı:

1-Arapça: *Emsile-Binâ-Maksûd*, *İzzi*, *Kafiye, Muğni'l-Lebîb, Kavâidu'l-İ'râb, Elfiyye, Miftâhu'l-Ulûm, Mutavvel, Muhtasar, Telhîs*. Arap dilinde bu kalitede eserleri okuyan bir talebenin sarf, nahiv ve belagat gibi konularda yed-i tula sahibi (uzman) olması kaçınılmazdır.

2-Tefsir: Beydâvî'nin (ö.1286) Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl, Zamahşerî'nin (ö.1143) *El-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tefsir*, Zerkeşî'nin (ö.1392) *El-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Endülüslü Kasım eş-Şatıbî'nin (ö.1194) *Şatıbiyye*. Yine tefsirde özellikle dirayet yönüyle sivrilmiş bu eserleri okuyan bir öğrencinin tefsirde ne derece kaliteli olduğunu söylememek için bir sebep göremiyoruz.

19 Mübarek Galip, *Mescitler, Camiler, Mezarlıklar, Kitabeler*, haz. Seyfettin Erşahin-Hüseyin Çınar, Altındağ Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1996, s. 108-109, 146.

20 Mehmet Mecdi Efendi, *Tercümeyi Şakayıkı'n-Nu'mâniyye* (Taş Baskı), İstanbul 1269, s. 77; Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya,* Süleymaniye Yazma Bağışlar, no: 2305-2309, c. 2, s. 256; Mehmet Ali Ayni, *Hacı Bayram-ı Veli,* İstanbul 1343/1924, s. 50.

3-Hadis: Buhârî'nin (ö.870) Camiu's-Sahîh'i, Begâvî'nin (ö.1126) *Mesâbîhü's-Sünne*'si, Radiyyüddin Hasan Sağanî'nin (ö.1253) *Meşâriku'l-Envâri'n-Nebeviyye*'si, Kadı İyâz'ın (ö.1159) *Şifa-i Şerîf*'i, İbnü'l-Esir'in (ö.1209) *Camiu'l-Usûl*'u, Nevevî'nin (ö.1277) *Kitabü'l-Erbaîn*'i, Muhammed Tirmizî'nin (ö.892) *Şemâil-i Şerîf*'i Hacı Bayram-ı Veli'nin ilmi birikiminin hadis altyapısını oluşturan temel kaynaklardır.

4-Fıkıh: Merginânî'nin (ö.1197) *Hidaye*'si, Burhanü'ş-Şeri'a'nın (ö.1274) *Vikaye*'si, Kudurî'nin (ö.1036) *Muhtasaru'l-Kudurî*'si, Sadru'ş-Şeri'a'nın (ö.1346) *Tenkîh ve Tavzîh*'i, Nesefî'nin (ö.1310) *Menâr*'ı, Taftâzânî'nin (ö.1389) *et-Telvîh fi Keşfi Hakâiki'n-Tenkîh*'i, Habbâzî'nin (ö.1272) *El-Muğnî*'si, Siracüddin Muhammed es-Secâvendî'nin (ö.1200'den sonra) *Ferâz-i Secâvendî*'si.

Fıkhın bu temelli kaynaklarıyla beslenerek tahsilini tamamlayan Hacı Bayram-ı Veli'nin ilmî seviyesinin belli ve matlup bir kalitede olduğunu söyleyebiliriz.

5-Kelam ve Akâid: Tusî'nin (ö.1273) *Tecrîdü'l-Kelam*'ı, Adududdin el-İcî'nin (ö.1355) *Şerh-i Mevâvkıf*'ı, Ömer Nesefî'nin (ö.1142) *Akâid-i Nesefî*'si, Kadı Beyzavî'nin (ö.1286) *Tavâli'u'l-Envâr*'ı. Bu eserlerde Maturidiyenin zirve kaynaklarıdır.

6-Mantık: Porphyrios'un yazdığı Eisagoge adlı eserinden hareketle el-Ebherî'nin (ö. 1266) kaleme aldığı *er-Risâletü'l-Esiriyye fi'l-Mantık*'ı, Kazvinî'nin (ö.1293) *Şerhu'ş-Şemsiyye*'si, Urmevî'nin (ö.1283) *Metai'u'l-Envâr fi'l-Mantık*'ı.

7-Diğer bilimler: O dönem medreselerinde ayrıca Hesap (Aritmetik), Hey'et, (Astronomi), Hendese (mühendislik) ve Tıb dallarında da eserler okunmaktaydı.[21]

Hacı Bayram-ı Veli'nin II. Manuel'le yaptığı tartışmada bir tartışmacı uzman olarak görülmemesi için bir sebep görmediğimizi ifade etmek isteriz.

21 Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, sayı: 1, Bursa 2008, s. 25-46; İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not", *Divan,* İstanbul 2010, c.15, sy:28, s.17.

D. MEDRESELERDEKİ TARTIŞMA GELENEĞİ VE HACI BAYRAM-I VELİ

Dönemin medreselerindeki tartışma kültürü, müzakere, cedel, münakaşanın yeri ve bu konudaki eğitim seviyesi ne idi, şimdi bu hususu görelim.

Hacı Bayram-ı Veli Osmanlı Müderrisi olarak hiç şüphesi medreselerdeki tartışma metodolojisine vâkıf olmalıdır. Onun tartışma yöntemlerine fiilen âşina olması II. Manuel ile olan tartışmalarına damgasını vurmuştur diyebiliriz.

Kaynaklara göre o yüzyıllarda medrese öğrencilerinin "…haftada her biri birkaç satırdan oluşan beş ders okudukları, her derse bir gün önce sekiz dokuz saat çalışarak hazırlandıklarını ve hoca metnin anlamını verdikten sonra tüm öğrencilerin görüşlerini hocaya söyleyerek konuyu dört-beş saat"[22] tartıştıklarını görüyoruz.

Fazlıoğlu'nun yaptığı tesbite göre müderrislerin ve ileri seviyedeki öğrencilerin katıldığı ders meclislerinde bir kârî/okuyucu önce önündeki metni yavaş yavaş okurdu. Daha sonra karşılıklı açıklama ve tartışmalarla hoca, metin ve talebe arasında bilgi aktarımı gerçekleşirdi.[23]

Tartışma medreselerde o kadar önemliydi ki Taşköprülüzâde bu hususta, "Demişlerdir ki; bir saat münâzara bir ay mütalaadan hayırlıdır" der.[24]

Hiç şüphesiz müderris olarak Hacı Bayram-ı Veli profesyonel bir cedelciydi ve tartışma üstâdıydı. Acaba gerçek mânâda II. Manuel ile yaptığı tartışmada onun bu avantajı nasıl ortaya çıkmıştır. İşte Hacı Bayram-ı Veli'nin bu seçkin yönünü düşünürsek yapılan tartışmanın kalite seviyesinin yüksek olduğunu söylemekte beis görmüyorum.

---

22 A. Hadi Adanalı, "Osmanlı Medreselerinde Tartışma Metodolojisi", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi,* İstanbul 1999/Nisan Tebliğleri, der. H. Y. Nuhoğlu, s.35-44, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul 2001, s.36.

23 İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe Biliminin Arka Planı. Semerkand Okulu", *Divan,* İstanbul 2003, sy:14, s.57.

24 Adanalı, *agm.,* s.36.

İlmi donanımının bu altyapısıyla Hacı Bayram-ı Veli yapılan 26 gecelik münazaralarda tam bir yetkinlikle İslam'ı ve inanç esaslarını hakkıyla anlatmış ve II. Manuel'in ileri sürdüğü iddiaları cevaplamıştır.

E. BİR OSMANLI ELİTİ OLARAK HACI BAYRAM-I VELÎ

Burada dikkat çeken bir başka husus da şudur:

II. Manuel, Yıldırım Bâyezid'in ordusunda vassal olarak hizmet vermektedir ve babası Bizans imparatorudur. II. Manuel, İstanbul'daki Bizans tahtının varisi olarak çok resmî ve bürokrasi elitidir. Bu elit kişilikle Ankara'da bir aya yakın dinî konularda tartışma yapacak müderrisin ilmiye sınıfının özelliklerine sahip olmasının yanında yüksek bürokrasi, siyaset ve diplomasi gibi alanlarda da seçkin bir kişilik olması gerekir.

Bu durumda Hacı Bayram Velî'nin konuyla ilgili bürokratik, diplomatik tecrübe ve birikimi acaba var mıydı diye bir soru sorulacak olursa biz buna "ever vardır" diye cevap verebilecek durumdayız. Çünkü Hacı Bayram-ı Velî'nin Yıldırım Bâyezid'in "kapıcıbaşılık"la görevli bir bürokratı olduğunu görüyoruz.

Sarı Abdullah Efendi'den öğrendiğimize göre Hacı Bayram-ı Velî, Yıldırım Bâyezid'in kapıcıbaşısı olmuş idi.[25]

Bu görevi yapan bürokrat saray teşrifatçısı olup padişahla divan arasındaki haberleşmeyi sağlardı. Padişaha arz olunacak hususlar bunun vasıtasıyla yapılırdı.[26] Bu görevliye yıllık 20.000 akçeden 100.000 akçeye geliri olan zeâmet verilirdi. [27] Toplantılarda padişahın huzurunda protokol olarak kapıcıbaşı vezirler, kadıaskerler, defterdarlar, yeniçeri ağası, özengi ağaları, mîr-i 'âlem'den sonra

25 Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebdei ve'l-meâd*, Matbâa-i Âmire, İstanbul 1288, s. 233-234.

26 Yusuf Halaçoğlu, *XIV.-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, TTK. Yayınları, Ankara 2021, s. 21.

27 Halaçoğlu, s. 94.

yerini alırdı.[28]

Ayrıca kapıcıbaşı gizli fermanları eyaletlere ulaştırır, elçilerin padişah huzuruna çıkarılışında koltuklarına girer, padişah camiye giderken yanında bulunurdu.[29]

Hacı Bayram-ı Velî'nin devlet bürokrasisindeki bu birikimi dikkate alınırsa II. Manuel gibi üst düzey bir seçkinle, bürokratik ve diplomatik adâb ve inceliklerine uyarak sohbet ettiğini, tartışıp fikir alışverişinde bulunduğunu söyleyebiliriz.

Ayrıca her müderrisin özellikle de o devirde bu türden deneyim ve tecrübe sahibi olduğunu söylemek oldukça zordur. İşte tüm bu mülahazalar ışığında II. Manuel ile uzun uzun konuşmalar, tartışmalar yapan müderrisin Hacı Bayram-ı Velî olduğunu söyleyebiliriz.

SONUÇ

Osmanlı ilim dünyası 14. ve 15. yüzyıllarda medrese bazında kemmiyyet ve keyfiyet olarak çağının standardlarını aşmıştı. Bu eğitim kurumlarında yetişen Hacı Bayram-ı Veli gibi bir bilim insanının sahip olduğu kariyerle toplumda saygın statüde yerini aldığı görülür. O, bu ilmî elit kişiliğiyle karşı din mensuplarından II. Manuel gibi kaliteli entelektüel bir Hristiyanla uzun soluklu bir tartışma ve müzâkereye girerek ilmî ağırlığını ve vakarını ortaya koymuş İslâm'ı en üst seviyeden temsil ve tebliğ görevini yerine getirmişti.

Hacı Bayram-ı Veli'nin muhaddis-sufî kalite bandındaki orijinal bir geleneğini sürdürmesi çok önemlidir. Cüneyd ve dayısı Serî Sakatî'den itibaren büyük bir titizlikle korunan tasavvuf ve ilim birlikteliği her devirde İslam'a artı değerler kazandırarak İslâm Medeniyeti'nin oluşumuna katkı sağlamıştır.

28 Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilât Kânunnâmesi", İstanbul 1982, *Tarih Dergisi*, sayı: 33, ss. 30-48.

29 Mehmet Zeki Pakalın, "Kapıcılar Kethüdâsı", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay. İstanbul 1993, c. II, s. 170-171.

Ayrıca toplumun bu tür ağır tartışmaları izleyip anlayacak kadar ilmî olgunluğa sahip olması da sosyo-kültürel açıdan o dönemde toplumun ilim ve fikir dünyasının zenginliğini gösterir.

İmparatorluk yolunda adım adım mesafeler kateden Osmanlıların Anadolu'nun ortasında bu denli diri ve kaliteli bir sosyo kültürel yapıya sahip olması da mânîdardır.

Sürekli batıya genişleyen Osmanlıların siyasî, askerî, ticarî, ahlakî, fikrî, kültürel ve dinî açıdan o dönemin Bizans'ıyla yüzleşmesinde galip gelebilmesi için bir takım üstünlüklere ve avantajlara sahip olmasını gerekli kılıyordu. İlim adamı sûfî lider Hacı Bayram-ı Veli'nin II. Manuel ile yaptığı 26 günlük ilmî tartışmanın daha muhtevalı çalışmalara, yorumlara ve okumalara muhtaç olduğunu ifade etmek isteriz.

Kaynakça

A. Hadi Adanalı, "Osmanlı Medreselerinde Tartışma Metodolojisi", Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi, İstanbul 1999/Nisan Tebliğleri, der. H. Y. Nuhoğlu, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul 2001.

Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilât Kânunnâmesi", İstanbul 1982, Tarih Dergisi, sayı: 33.

E. Zacharia dou "II. Manuel Palailogos on the strife between Bayazid I and Kadı Burhan al-din Ahmed" Bulletin of the school of oriental and African Studies, XVIII (1980) S. 471.

Esterâbâdî, Aziz Erdeşir, Bezm u Rezm, nşr. Kilisli Muallim Rifat, İstanbul 1928; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Sivas ve Kayseri Dolaylarında Eretna Devleti", TTK Belleten, c. 32, sayı: 126, Ankara 1968, s. 161-189.

Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Velî, Yaşamı, Soyu, Vakfı, TTK Yay., Ankara 1983.

Hüseyin Vassaf, Sefine-i Evliya, Süleymaniye Yazma Bağışlar, no: 2305-2309, c. 2.

İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe Biliminin Arka Planı. Semerkand Okulu", Divan, İstanbul 2003, sayı:14.

İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not", Divan, İstanbul 2010, c.15, sy:28, s.17.

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

Mehmet Ali Ayni, Hacı Bayram-ı Veli, İstanbul 1343/1924.

Mehmet Mecdi Efendi, Tercümeyi Şakayıkı'n-Nu'mâniyye (Taş Baskı), İstanbul 1269.

Mehmet Zeki Pakalın, "Kapıcılar Kethüdâsı", Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,

MEB Yay. İstanbul 1993, c. II.

Michel Balivet, Romanie Byzantine et Pays de Rum Turc: Histoired'un Espace d'lmbrication Greca-Turque, İstanbul 1994, s. 125.

Mustafa Daş, "XIV. Asırda Dinler Arası İletişim: Bizans İmparatoru II. Manuel Palailogos ve Hacı Bayram-ı Velî'nin Ankara'da Yaptıkları Tartışma," XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslam-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyum, s. 85.

Mustafa Daş, "XIV. Asırda Dinler Arası İletişim: Bizans İmparatoru II. Manuel Palailogos ve Hacı Bayram-ı Velî'nin Ankara'da Yaptıkları Tartışma" Osmanlılar ve Avrupa (Edit: Seyfi Kenan, İstanbul 2010, s.346.)

Mustafa Daş, agm, s.352-3; ayr. bkz: Khoury, age, s.25,45,47; M.E. Trap, Manuel II Palaiologos, Dialoge Mit einem "Perser", Wien; In Kornmission bei G. Böhlaus,c1966, s. 49-88.

Mübarek Galip, Mescitler, Camiler, Mezarlıklar, Kitabeler, haz. Seyfettin Erşahin-Hüseyin Çınar, Altındağ Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1996.

Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebdei ve'l-meâd, Matbâa-i Âmire, İstanbul 1288.

Şeref Erdoğdu, Ankaram, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 139; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", Belleten, c. 66, s. 884-897.

Yusuf Halaçoğlu, XIV.-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı, TTK. Yayınları, Ankara 2021.

MENKIBE İLE GERÇEKLİK ARASINDA HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN EDİRNE GÜNLERİ

PROF. DR. CEVDET KILIÇ
Hacı Bayram-ı Velî Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
orcid.org/0000-0002-9205-4748
cevdet.kilic@hbv.edu.tr

Giriş

Evliya Çelebî'nin; *"Kutb-i muhteşem, Kenz-i muhterem, Zahid-i Zemane, Abid-i Yegâne, Nâtık-ı Hakâyık, Nâsıh-ı Halâyık, Kudre-i Ricâl, Kudve-i Ricâl, Nokta-i Kemâl, Kutb-ı Bihasbi'l İstihkak, Maden-i Hikmet-i Rabbânî, Sakin-i Kutbe-i Subhanî eş-Şeyh Hacı Bayram-ı Velî"* [1] diye bahsettiği, Hacı Bayram-ı Velî (1348/50-1430) Anadolu'daki tasavvufi faaliyetleriyle ve kurduğu Bayramiye tarikatıyla Türk ve İslâm düşüncesinin en önemli temsilcilerinden biridir. Onun yaşadığı dönem, Anadolu tasavvuf hareketlerinin, siyasi hayatla birlikte çalkantılarla dolu olduğu yıllara rastlamaktadır. Yaşanan

1 "Muhteşem kutup, muhterem hazine, zamanın zahidi, yegâne âbid, hakikatleri söyleyen, herkese nasihat eden, insanların önderi, olgunluğun en son noktası, şeyh, hakikatin tercümanı, insanları hayra, güzele, edebe, ahlâka ve sevgiye yönelten, hikmet ehli Şeyh Hacı Bayram Velî Kaddese sirrahu" Evliyâ Çelebî, *Evliya Çelebi Seyahatmânesi,*Türkçeleştiren; Zuhûrî Danışman, İstanbul, 1970, C. IV., s. 135.

bu siyasi ve dini çalkantılar, dönemin Anadolu insanını, ekonomik ve sosyal yönden istikrarsızlığa, güvensizlik ve çaresizliğe iterken bütün bu yaşanan olumsuzlukları tasavvufla aşmaya çalışmıştır. Hacı Bayram-ı Velî'nin kültürü, bir yandan medrese eğitimine[2], diğer yandan tasavvuf düşüncesine dayanmaktadır.[3] Bir mutasavvıf olarak zihinsel arka palanının medreseden beslenmesiyle birlikte tasavvuf ve medrese ilmini mezcetmesi onun Anadolu kültürüne verecek olduklarının ne derece önemli olduğunu ortaya koyması açısından önemli ipuçları vermektedir. Başta müritlerine olmak üzere, şehir halkına Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, hatta felsefi ağırlıklı dersler vermekle birlikte, Anadolu Türk muhitine güven telkin eden tasavvuf eğitimine de önem vermekteydi. Bu yüzden Ethem Cebecioğlu'nun da ifade ettiği gibi, Hacı Bayram-ı Velî'yi üstün kılan şey; bilim ve tasavvufu birleştirmesidir.[4] Hacı Bayram-ı Veli hazretlerinin sosyal hayattaki yerini ise; Yahya Kemal Beyatlı'nın, "Konya için Mevlana ne ise, Ankara içinde, Hacı Bayram-ı Veli odur," sözü veciz biçimde özetlemektedir.

Bu tebliğimizde Hacı Bayram-ı Velî'nin Fatih Sultan Mehmet Han'ın babası 6. Padişah II. Murat Han tarafından Payitaht Edirne'ye çağrılışını, sebeplerini, sonuçlarını ve önemini ele almaya çalışacağız. Bu seyahat çerçevesinde Hacı Bayram-ı Velî etrafında şekillenen menkıbelerin tarihi gerçekliği üzerinde durulacaktır.

Bilindiği gibi II. Murat Han'ın henüz 17 yaşlarında iken Edirne'de tahta geçmiştir. Timur ve Yıldırım Beyazıt arasında vuku bulan Ankara savaşı sonrası yaşanan 11 yıllık fetret devrini toparlayan ve kardeşlerini bertaraf ederek tek başına Osmanlı padişahı

2 Güzel, Abdurrahman, "Hacı Bayram Velî'nin Üç İlâhisinin Tasavvufi Açıdan Açıklanması", Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri, Ankara 8-9 Mart 1990, (76-86) s. 76; Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı,* Ankara 1994, s. 110; Mehmet Mecdî Efendi, *Terceme-i Şakaiku'n-Nu'maniyye,* taşbasması, İstanbul 1269, s. 77; Aynî, M. Ali, *Hacı Bayram-ı Velî*, sad.: H. R. Yananlı, İstanbul 1986, s. 65.

3 Yılmaz, Hasan Kamil, *Aziz Mahmud Hüdayî ve Celvetiyye Tarikatı,* İstanbul 1990, s. 169; Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram Velî Yaşamı Soyu Vakfı* (I-II) TTK. Yayınları Ankara 1983, C. I, s. 21; Vassaf, Hüseyin*, Sefine-i Evliya*, haz.: Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş, İstanbul 1999, C. II, s. 46; Aynî, *a.g.e.,* s. 87; Şahin, Kâmil, "Hacı Bayram Velî'nin Müderrisliği ve Melike Hatun Medresesi", Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri, (121-125) s. 123.

4 Cebecioğlu, *a.g.e.,* s. 335.

olan ve Osmanlı Devletinin ikinci kurucusu olarak anılan Çelebi Mehmet'in 1421 yılında vefatıyla birlikte oğlu Sultan II. Murat tahta geçmiştir. II. Murat'ın tahta geçmesiyle birlikte Anadolu'da ve Rumeli'de bir takım taht kavgaları yaşanırken bir yandan da Anadolu'da sürekli isyan çıkaran beyliklere karşı devletinin güvenliğini da sağlamış oluyordu. İstanbul muhasarası, Arnavutluk isyanının bastırılması, Varna ve II. Kosova muharebelerinin kesin zaferle sonuçlanması II. Murat dönemine tekabül ediyordu. II. Murat 1421-1444 ve 1446-1451 yılları arasında Osmanlı devletine sultanlık etmiştir. II. Muratla birlikte Osmanlı devleti kuruluşunu tamamlamış oğlu II. Mehmet'le birlikte yükseliş dönemine girmiş bulunuyordu.

***

II. Murat Devrine kadarki dönemde Osmanlı Devletinde yaşanan bir takım siyasi olaylar Osmanlı devlet ricalini devlet güvenliği açısında daha hassas hale getirmiştir. Bu hassasiyeti Ankara'da kendi halinde bir tasavvufi hareket olarak doğması ve ahilik hareketinin prensipleriyle birleşerek toplumsal hizmetler ortaya koyan mütevazı bir hareket hakkında bile görmekteyiz.

II. Murat ve o dönemin yöneticilerinin hassasiyetinin iyi anlaşılması bakımından Hacı Bayram-ı Velî'yi Ankara'dan Edirne'ye çağırmasını sebeplerini irdeleyecek olursak şu sebepleri ön plana çıkarabiliriz.

1. 1402 yılı Yıldırım Beyazıt ile Timur arasında Ankara'da meydana gelen Ankara Savaşı sonucunda Türk birliğinin bozulması.
2. Ankara savaşının Osmanlı Devleti tarafından kaybedilmesiyle birlikte Anadolu'da ve Rumeli'de meydana gelen toprak kayıpları.
3. Yıldırım Beyazıt'ın vefatı ile birlikte dağılma sürecine giren Osmanlı topraklarında 11 yıl süren ve Yıldırım Beyazıt'ın oğulları arasında Anadolu'da, Bursa'da ve Edirne'de yaşanan taht kavgalarının zaman zaman savaşa dönüşmesinin Osmanlı halkını yorgun ve bitkin hale düşürmesi.

4. Hacı Bayram-ı Velî'nin Ankara'da Bayramiye tasavvuf ekolunu yaydığı yıllarda Anadolu'nun batısında ve Rumeli'de Şeyh Bedreddin olayının patlak vermesi. Yine Batı Anadolu'da Şeyh Bedreddin ile birlikte hareket eden Börklüce Mustafa ve Torlak Hu Kemal'in isyanları ve yakalanıp idam edilmeleri olayları. Aynı zamanda bu olayın tasavvufun, toplumu harekete geçirmede ortaya koyduğu gücünü görme imkânını da sağlamış oldu. Bu olaylar, II. Murat'ın tahta çıkmadan bir yıl öncesinde gerçekleşmişti. Bilindiği gibi Ankara Savaşı'nda sonra uzun yıllar Anadolu'da otorite boşluğu ve buna bağlı olarak sosyal kargaşalıklar meydana gelmiş, Sünniliğin devletin dini tutumu haline gelmesi dolayısıyla siyasi hayattan uzaklaştırılan Türkmen Babai-Bektaşi gruplar Şeyh Bedreddin etrafında toplanarak bir büyük isyana daha imza attılar. Bu isyan aynı zamanda kontrolden çıkan tasavvufî gruplarının devletin başına ne gibi işler açacağını göstermesi bakımından önemli bir hadisedir.
5. Görüşleri İslam'a aykırı görülüp Halep'te 1418 yılında idam edilen Nesimi'nin faaliyetleri de Osmanlı devletinin tasavvufa karşı hassas olmaya sevk eden bir başka amil olarak fark edilmiştir.
6. Hacı Bayram-ı Velî'nin Bayramiliği payitahttan uzak bir yerde Ankara'da yaymaya başlaması, kısa sürede geniş bir tesir halkası oluşturması payitahtta rahatsızlığa ve ihtiyatlı bir tavır almaya sevk ettiği anlaşılmaktadır.

Hacı Bayram-ı Velî Osmanlı Devleti ile ilişkilerinde her zaman devlet otoritesine saygılı bir tavır almıştır. Onun ve müritlerinin hiçbir zaman devlete isyan etme gibi bir niyet içerisinde olmadıkları bilinen bir gerçektir. Hacı Bayram-ı Velî ile Osmanlı hanedanı ilişkilerine ilk defa Yıldırım Bayezid devrinde rastlamaktayız. Bazı kaynaklarda Hacı Bayram-ı Veli'nin Yıldırım'ın "kapıcıbaşılığı"nı (özel kalem) yaptığı söylenir. Şöyle ki Hacı Bayram, yönetimden halka yerli yabancı herkesin dikkate aldığı, Ankara'nın hatırı sa-

yılır şahsiyetlerindendir. Yıldırım 1391-2'de Candaroğulları'nın Kastamonu emiri Süleyman Paşa'nın üzerine yürür. Bölgeyi başarı ile Osmanlıya katarak Ankara'ya gelir ve kışı Ankara'da geçirir. Bu esnada Hacı Bayram için belki kapıcıbaşlık mahiyetinde bir görevden bahsedilebilir. Bu seferde, Osmanlı vasalı durumundaki Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos da vardır. Palaiologos, mektuplarında, Ankara'da adını vermediği bir "müderris"in evinde kalarak İslamiyet ve Hıristiyanlık hakkında dini konularda 26 oturumluk münazarada bulunduğunu kaydeder. Bu müderrisin şehirde çok hatırlı bir kişi olduğunu, yöneticilerin dahi onun sözüne itibar ettiklerini anlatır. Söz konusu müderrisin Hacı Bayram-ı Velî olduğu bilinmektedir.

Hacı Bayram-ı Velî, Yıldırım Bayezid'in Timur'la yaptığı Ankara Savaşı (1402) sırasında Mısır'da veya Hicaz'da bulunuyordu. 1403'teki dönüşünde Osmanlı Fetret Devri'ne girmiştir. Bu aşamada o, yeniden birliği sağlamak, topluma yeniden ortak bilinç vermek için Anadolu'nun ortasında, Ankara'da dergâhını kurarak faaliyetlere başlamıştır.[5]

***

II. Murad'ın Hacı Bayram-ı Velî ile ilişkileri tasavvufî zümrelere mesafeli durma siyaseti gölgesinde geçmiştir. Osmanlı Devleti, Hacı Bayram-ı Velî'ye başlangıçta şüphe ile karışık bir ihtiyatla yaklaşmıştır. Ankara Savaşından sonra Anadolu'daki Türk birliğinin bozulmuş olması, sonrasında birliğin sağlanması için pek çok mücadelelerin verilmiş olması yöneticilerde en ufak bir hareketlenmede, tehlikeden, hileden, isyandan şüphe edecek derecede hassasiyet baş göstermeye başlamıştır. Daha kendini yeni toparlamış devletin doğusunda Ankara'da ortaya çıkan Bayramî hareketi topladığı tarafların sayısı göz önüne alındığında yönetimin dikkatini çekecek boyutlardadır.

Bu arada II. Murad'a Hacı Bayram-ı Velî'nin zararlı faaliyetlerde bulunduğu şeklinde raporlar gitmiştir. Merkezden (Edirne

5 Cebecioğlu, *a.g.e.,* s. 19 vd.

ve Bursa) uzak bir yer olan Ankara'da faaliyet gösteren Hacı Bayram'ın Osmanlı topraklarında çok sayıda taraftar edindiğini duyan Sultan; onun şahsiyetini, düşünce yapısı, mesleği, meşrebi ve gayelerini öğrenmek için 1421'de Edirne'ye saraya davet etmiştir. Hacı Bayram da davete icabet etmiştir.

Saraydan gönderilen çavuş, Ankara'ya geldiğinde Hacı Bayram-ı Velî'yi tarlasında çalışırken bulur. Hacı Bayram ona kimi aradığını sorunca çavuş: "Hacı Bayram derler bir müddei varmış, fesadatı arz olunmakla anı Dar'ü's-Saltanata götürmeye geldim." der. Hacı Bayram "O kişi benim, buyurun gidelim" der. Ancak kendisinin âlim ve mübarek bir zat olduğunu anlayınca meselenin Hacı Bayram-ı Veli'ye kurulmuş bir düzen olduğunu anlayan çavuş, ondan özür dileyerek Edirne'ye yalnız gidip durumu padişaha açıklayacağını söyler. Ama Hacı Bayram, çavuşun sorumluluğu üzerine olmasına razı olmaz ve birlikte yola çıkarlar. Edirne'ye vardıklarında Padişah çeşitli sorularla Hacı Bayram-ı Veli'nin dünya görüşünü, düşüncelerini öğrenmeye çalışır. Hacı Bayram'ın manevî olgunluğu, sultanın dikkatini çeker, onun hakkındaki düşünceleri değişir, O'na çok büyük sevgi ve saygı duymasına vesile olur.

Genel kabule göre Hacı Bayram davete müridi Ak Şemseddin ile katılmıştır. Söz konusu ikili sarayda bir süre misafir edilmiş, din, dünya meseleleri hakkında kendileri ile sohbetler edilmiştir. Sultan, Ak Şemseddin'i şehzadelerine öğretmen-hoca olarak görevlendirmiştir.

Bu görüşme sonunda Sultan, Bayramîlerin Osmanlı Devleti için bir tehlike olmadığını anlayınca Hacı Bayram-ı Velî adına vakıflar, zaviyeler ve mahalleler kurmuş, ayrıca müntesiplerini vergiden muaf tutmuştur. Hacı Bayram-ı Velî de ömrünün sonuna kadar Ehl-i Sünnet inancına bağlı kalmış ve Osmanlı iktidarına itaatkâr bir yol izlemiştir.

Hacı Bayram'ın daha sonraki yıllarda da bir kaç kez Edirne'ye gitmiştir. Bundan sonra Osmanlı yönetimi onu ve müritlerini muhtemelen, ülkenin doğuya açılan kapısı Ankara'da, bu taraftan gelecek Şii propagandalar karşısında bir güvence olarak görmüştür.

Bu gösteriyor ki Hacı Bayram-ı Velî gibi büyük mutasavvıflar devlet ve yönetim kademesindeki insanlarla barışık ve itaatkâr tavırlarıyla topluma örnek olmuşlardır. İsyan etmeyi veya devlet karşısında bir güç devşirmeyi asla düşünmemişlerdir.

Bundan sonra olup bitenleri en ayrıntılı şekilde ele alan Sarı Abdullah Efendi'den dinleyelim.

Sarı Abdullah Efendi (öl. 1660) Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebde' ve'l-meâd isimli eserinde Hacı Bayram-ı Velî'den bahseder. İlgili bölümde II. Murad'ın Edirne'ye çağırmasını genişçe ele alır. Müellifin İsmâil Ankarâvî ile yaptığı bir sohbetin ardından kaleme almaya karar verdiği eser onun en tanınmış kitabıdır. Sarı Abdullah Efendi, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Hacı Bayrâm-ı Velî'den istimdad ederek yazmaya başladığını söylediği eseri 1624 yılında kısa sürede tamamlamıştır. Beş bölümden meydana gelen eserde Hz. Âdem'in hilâfeti, insan, kutub, cezbe, aşk, seyrüsülûk, tarikat, hakka yönelme gibi konular işlendikten sonra tarikat silsilelerine ve meşhur sûfîlerin biyografilerine yer verilmiştir.

Birçok yazma nüshası bulunan Semerâtü'l-fuâd İstanbul'da basılmıştır.[6]

Hacı Bayram Ankaravi bir ilim ve hikmet hazinesi, Evliyaların müçtehidi, esfiyanın müteferridi, tarikat bilginlerini, hakikat yolunun kılavuzu, hilim ve ismet âleminin mümtaz siması, zamanının kutbu, önderlerin önderi idi. O, Allah ve Peygamber aşkının bir temsilcisiydi.

Bir hayli zaman ilme çalışmış ve Ebu Hamid Aksaravi'den de feyz almıştır. Bir rivayete göre Yıldırım Beyazıt'ın kapıcıbaşısı olmuştur.

Müderrislikten vaz geçti

Ebu Hamid'e bağlandı.

6 Azamat, Nihat, Sarı Abudullah Efendi, TDVİA. İstanbul 2009, C. XXXVI, ss. 145-147.

Şam yolu ile Mekke Medine'ye gitti. 3 yıl dolaştıktan sonra Aksaray'a geldi ve Ebu Hamid orada ölünceye kadar onun hizmetinde bulundu. Bu suretle Nuri Hakikat-ı Muhammediye Hacı Bayram'ın burcunda doğmakla onun mübarek yüzünü görüp kalplerini ona çevirenler hidayete ererek nefsani kötülüklerden kurtuldular.

Hacı Bayram irşad seccadesini yayarak Muhabbetullah bezminin sakisi oldu.

Hacı Bayram-ı Velî'nin ahbab, dost ve arkadaşları gittikçe çoğalmakla bunu çekemeyen bazı fesad münafık ve hasud kişiler Fatih Sultan Mehmed'in babası II. Sultan Murad'a giderek şöyle fitnelediler ve iftira ettiler:

Hacı Bayram adındaki kimse Ankara'da pek çok müridi başına toplamış bir takım münasebetsiz ve tehlikeli şeyler söylüyor. Halkı ayartıyor. Söz ve hareketlerinden anlaşıldığına göre Saltanat iddiasında bulunmaktadır.

O fitneci ve iftiracıların maksadı Sultan II. Murad'ı korkutmaktı.

Bunun üzerine Sultan II. Murad, bir çavuşa şu emri verdi:

Git o adamı bulup buraya getir. Karşı koyarsa zincire bağlayıp getir.

O zaman Payıtaht Edirne idi. Çavuş oradan hareketle Gelibolu ve Çanakkale yolu ile Ankara'ya geldi.

Ankara'ya yakın bir yerde Hacı Bayram-ı Velî ata binmiş, çavuşun geldiği semte doğru gitmekte idi. Çavuşu görünce ve nereye doğru, kime gitmek istiyorsun? Diye sorunca çavuş şu cevabı verdi:

Buralarda Hacı Bayram isminde zararlı bir tehlikeli bir adam varmış, Padişahimiz Efendimizin emrile onu payıtaht olan Edirne'ye götürmeğe me'murum. Bunu için geldim. Muhalefet ederse onu şu elimdeki zincire vurarak zorla götüreceğim.

Hacı Bayram-ı Velî: O aradığın adam işte benim der demez çavuş onun mübarek yüzüne bakıp orada nur-i Muhammedi'nin pertevini gördü.

(Çavuş) Sultanıma gerçeğe aykırı haber vermişler. Gidip keyfiyeti kendisine bildireyim. Hacı Bayram şu mütaalada bulundu:

Padişahın fermanını yerine getirmek gerek. Hadi beni şu getirdiğin zincire bağla ve götür.

Çavuş Dedi ki:

Saliklere kast etmek demek Cehennemi boylamak demektir.

Doğruyu söyleyen sensin; onlar yolsuzdurlar.

İçinde tarikat mensuplarına karşı buğzu, kini olan kimse bu cihandan imansız gidecektir.

Çavuş ağlayarak dedi ki: Haşa! Ben böyle bir küstahlıkta bulunmadım ve bulunamam da.

Hacı Bayram-ı Velî ona şu beyit manzumunu karşılık olarak okudu:

Erkekler rahat ederler lakin âşıklık bir sıkıntıdır.

Arslanların boynuna boyunduruk vurulur ve bu, arslanların süsüdür.

***

Derya-yı ebrardan bu yukardaki manzumeyi okuyarak yola revan olur.

Gelibolu'ya geldiklerinde Muhammediye sahibi Yazıcızade Mehmed Çelebi (ile karşılaştılar)

….

Oradan kalkıp Edirne'ye geldiler ve Huzur-u şahaneye çıktılar. Sultan II. Murad Hacı Bayramla konuştuktan sonra hakkındaki suçlamanın birer isnad ve iftiradan ibaret olup, aslı ve esası olmadığını anladı.

Ona ikram ve iltifatta bulunda. Aynı zamanda Sultan II. Murad, Hacı Bayram-ı Velî'ye kusura bakma diyerek özür diledi. Hacı Bayram-ı Velî de *"el-Uzru makbulün inde kiramin-Nas"* (Kerem sahibi insanlar anında mazeret kabul edilir) dedi.

Hacı Bayram-ı Velî, Sultan II. Murad ricası ile minbere çıkıp halkı irşad ve ikaz etti. Dinleyenlerin gönül fitilleri aşk ateş ile yandı ve kalb evleri parladı.

Vezirlerden biri Hacı Bayram-ı Velî'yi öldürmek kasd ile onu ziyafete davet eder.

Hacı Bayram-ı Velî, davete icabet sünnete nezaket icabıdır diyerek gider.

Vezir zehirli şerbeti ona sunar. Hacı Bayram-ı Velî:

Biz içelim; zararı ve belası size ait olsun der, içer fakat Allah'ın inayetiyle bir şey olmaz.

Vezire ise bir titreme gelerek hemen orada ölür. Mecliste hazır bulunanlar hayretler içinde kalarak parmaklarını ısırırlar.

….

Hacı Bayram-ı Velî, Padişahdan izin ve müsaade alarak Edirne'den hareket etti. Gelibolu'da Yazıcızade'ye bazı nasihat ve vasiyette bulunduktan sonra vatanı olan Ankara'ya döndü.

Bu son görüşmeden sonra Yazıcı Zade Muhammediye'sini yazdı.

…

Sultan II. Murad, Hacı Bayram-ı Velî'nin bunca kemalatını görüp kalben ona bağlandı ve kendisine mektup yazarak şöyle dedi:

Sizden tac takan ve elbise giyen kimler varsa hepsi de işçilik, vergi, askerlik ve sair tekaliften muaftırlar.

Bu fermanı duyanlar dervişlik tac ve elbisesini giydiler. Hükümet memurları onları böyle görerek kendilerini tekaliften muaf kıldılar.

Keyfiyet padişaha arz edildi. Hükümdar Hacı Bayram'a tekrar mektup yazarak onun dervişlerinin gerçek sayısını sordu. Hacı Bayram-ı Velî, gerçek olan veya olmayan müritlerini imtihan için dellallar vasıtası ile ziyafete çağırdı. Ziyafete gelenler muazzam bir kalabalık teşkil ediyorlardı. Hacı Bayram-ı Velî, eline keskin bir kılıç alarak onlara şöyle hitap etti:

Bana iradet getirenleri Allah yolunda kurban edeceğim.

Dervişler bu ne biçim mürşit; bu nasıl müritlik diye söylenmeğe başladılar ve bizim aziz şeyhimiz galiba aklını oynatmış dediler.

Neden böyle söylediler?

Çünkü Hacı Bayram-ı Veli'nin hitabına ancak bir erkekle bir kadın: canımız, malımız ve başımız sana feda olsun diye teslim odular.

Ötekiler ise evvela tereddüt gösterdiler. Hacı Bayram-ı Veli, o ikisini yüksek yerde kurdurduğu çadırına aldı. Önceden hazırlattığı koyunu kesti. Kurban kanı dışarıya akınca öteki dervişler o iki kişi kesildi sanarak dağılmağa ve kaçışmağa başladılar.

Bunun üzerine Hacı Bayram-ı Veli, Sultan II. Murad'a şu cevabı verdi.

Ey Gazi Hünkârım! Şimdilik gerçek müridim 2 kişidir. Biri erkek öbürü kadın. [7]

Sarı Abdullah efendi'nin eserinde geçen Hacı Bayram-ı Velî hazretlerinin Edirne ziyareti bu şekilde anlatılmaktadır. Aşağıda bahsi geçen menakıpnamelerde de aşağı yukarı bu çerçevede menkıbelere yer verilmektedir.

Hacı Bayram-ı Velî ile alakalı menakıpnameler pek çoktur. Bunlardan bir kaçını burada zikretmek gerekirse.

Ahmet Yaşar Ocak, Bayramîlikle ilgili üç menâkıbnâme hakkında bilgi verir. İlk ikisinin yazarının bilinmediğini belirtmektedir.

1. Bunlardan birincisi Menâkıb-ı Şeyh Safiyyuddin-i Erdebilidir.
2. Diğeri ise Hacı Bayram-ı Veli'nin menkıbelerini ihtiva eden Menâkıb-ı Hacı Bayrâm-ı Veli adlı eserdir. Bu eserde Haci Bayram-ı Veli'nin gençliğinden ve yetişme döneminden itibaren ölümüne kadar olan hayatı, menkıbeleri ve temasta bulunduğu yüksek şahsiyetlerle konuşmaları yer almaktadır.

7 Sarı Abdulah Efendi, Semeratu'l-Fuad, sad.: Yakup Kenan Necefzade, İstanbul 1967. s. 255-266

3. Üçüncü bir menâkıbnâme, Hacı Bayram-ı Veli'nin hem ileri gelen halifesi, hem de damadı olan, Fatih devrinin tanınmış şeyhi Akşemseddin'in ve oğullarının menkıbelerini toplayan Menâkıbı Akşemseddin olup yazan Hüseyin Enîsî'dir.
4. Hacı Bayram-ı Veli'nin menkibelerinden bahseden bir diğer kaynak da İbrahim Hâs'ın (XVIII) Tezkiresi'dir. Tezkirede Hacı Bayram-ı Velî ile birlikte pek çok mutasavvufun menkıbesi bulunmaktadır
5. Lâmi'î Çelebî'nin Futûhu'l-Müşâhidîn li-Tervihi Kulûbi'l-Mucâhidîn adlı eserinde "Hacı Bayram hazretlerinin menâkıbı ve kerâmât-ı 'ayâniyesi çokdur" cümlesi yer alır.
6. Hacı Ali Efendi de ulema ve Evliya'nın hayatından bahseden Tuhfetü'l- Mücâhidîn ve Behcetü'z- Zâkîrin adlı eserinde Hacı Bayram'ın "kerametlere ve harikulade hallere sahip" olduğunu söylemektedir
7. Tibyânü vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik adlı eserde ise Hacı Bayram'dan "Sülük etvarının, makamlarının ve menzillerinin arifi ve âli makamlar ve sâmi kerametler sahibi idi." diye bahsedilmektedir
8. Taşköprülüzâde Ahmet Efendi de Hacı Bayram-ı Velî'nin yüce makam ve keramet sahibi bir mürşid-i kâmil olduğunu eserinde zikretmiştir.
9. Bu eserlerin yanı sıra Sarı Abdullah Efendi'nin Semerâtü'l-fuâd fî'l-mebde ve'l-meâd adlı eseri,
10. Yûsuf-ı Hakîkî'nin Tasavvuf Risalesi,
11. İlyas b. İsa Saruhani'nin Menâkıb-ı Mecdeddîn ve Âdâb-ı Sâlikîn Hâcı Bayrâm Sultân adlı eseri,
12. Mecdî Efendi'nin Terceme-i Hakâyık-ı Nu'mâniyye adlı eseri,
13. Harîrîzâde'nin Tibyân adlı eseri gibi eserlerde de Hacı Bayram-ı Velî hazretlerinin kerametlerini dolayısıyla bunlara

bağlı olarak da menkıbelerini görmekteyiz.[8]

Osmanlı kültür tarihi açısından önemli sonuçları olan Hacı Bayram-i Velî'nin Ankara'dan Edirne'ye yolculuğu aynı zamanda kendi iç dünyasına yolculuk olarak da değerlendirilebilir. Çünkü bu yolculuk her şeyden önce kendisine önemli tecrübeler kazandırmıştır. Payıtahtı, devlet yönetimini ve yöneticilerini yakından tanıma fırsatı bulmanın yanı sıra Edirne insanı ile tanışma fırsatı bulmuş, Edirnelilerin teveccühünü kazanmayı başarmıştır.

Hacı Bayram-ı Velî'nin bu yolculukla ilgili halk arasında pek çok rivayet vardır. Burada birkaçına temas etmek yerinde olacaktır.

ANKARA'YA GELEN SARAY ÇAVUŞUNUN HACI BAYRAM VELİ İLE KARŞILAŞMASI

Hacı Bayram-ı Veli'yi getirmek için Ankara'ya bir saray çavuşu gönderilir, çavuş Hacı Bayram'a tarlasında çalışırken bulur. Hacı Bayram kimi aradığını sorduğunda Çavuş "Hacı Bayram derler bir müddeî var imiş; bazı fesadatı arz olunmağla anı Darü's-Saltanata götürmeğe geldim" der.

Hacı Bayram "O kişi benim buyrun gidelim. Yalnız hünkâra eli boş gidilmez, şu salatalıklar yetişsin de alıp götürelim" der. Önce, bir süre beklemenin bahane olduğunu düşünen çavuşun gözleri önünde salatalıklar bir yandan dikilirken öte yandan yeşerip boy atmaya ve olgunlaşmaya başlar. Bu keramet ve Hacı Bayram'ın hemen göze çarpan seçkin kişiliği karşısında çavuş, meselenin Hacı Bayram-ı Velî'ye karşı kurulmuş bir düzen olduğunu anlar. Hacı Bayram'dan özür dileyerek, Edirne'ye yalnız dönüp durumu padişaha açıklayacağını söyler. Ancak Hacı Bayram, hükümdarın buyruğunun yerine getirilmesi gerektiğini söyleyerek, çavuşla birlikte yola çıkar. Bazı rivayetlere göre bu yolculukta Hacı Bayram'ın yanında müridlerinden bazıları, özellikle en seçkini olan

8 Turan, Fatma Ahsen, Hacı Bayram-ı Velî, Ankara 2020, s. 184; Ocak, A. Yaşar, Kültür Kaynağı olarak Menakıpnameler, Ankara 1992, s. 60-61.

Ak Şemsettin vardır.[9] Uzun bir yolculuktan sonra Edirne'ye varan Hacı Bayram-ı Velî II. Murad'dan muhabbet ve saygı görür. Hacı Bayram'ın sohbetlerinden feyz alan II. Murad pek çok ihsanda bulunup hediyeler verir. Fakat Hacı Bayram "Sultânım! Bizim dünya malında gözümüz yoktur. Siz onları ihtiyacı olanlara veriniz" diyerek nazikçe reddeder. Padişah ısrar edince de "mutlaka ihsanda bulunmak istiyorsanız, talebelerimizin, devlete vereceği vergilerden muaf tutulmasını arzu ederiz" der. Padişah da memnuniyetle kabul eder.[10] Hacı Bayram hakkında söylenen şeylerin aslı olmadığı görülmüş, layık olduğu şekilde hürmetle Ankara'ya yolcu edilmiştir[11]

***

II. Murad onun Edirne'de kalmasını istemiş fakat Hacı Bayram-ı Velî, Ankara'ya talebelerinin başına dönüp, onları yetiştirmeye devam etmek istediğini bildirmiştir.[12]

Hacı Bayram, Edirne'de kaldığı süre içerisinde Sabuni Mahallesi'ndeki Veli Dede Dergâhı'nda misafir kalmıştır. Erbain çıkarmıştır. Sultan II. Murad'la sık sık sohbetler etmiştir hatta topluma faydalı olması için II. Murat'ın isteğiyle, Eski Cami'de vaaz ile halkı irşad edici, birliği sağlayıcı konuşmalar yapmıştır.[13]

Edirneliler onun hangi camide nasihat edeceğini öğrenip, oraya akın akın gitmişlerdir. Hacı Bayram'ın vaaz verdiği kürsüden, ona saygıdan dolayı başka kimsenin vaaz vermediği veya izin verilmediği hususlarında rivayetler mevcuttur.[14]

ZEHİRLİ ŞERBET MENKIBESİ

Edirne'de Padişah II. Murad tarafından büyük saygı görmüş olan Hacı Bayram'a düşmanlık gösterenler de olmuştur. Bu saygı kıs-

9 Bayramoğlu Fuat, *a.g.e.,* C.I., s. 25.
10 Evliyalar Ansiklopedisi, Hacı Bayram Veli Mad. İstanbul 1992, s. 327-328.
11 Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi I, Ankara 1961, s. 34.
12 Evliyalar Ansiklopedisi, 1992: Hacı Bayram Veli Mad., s.329.
13 Cebecioğlu, *a.g.e.,* s.60.
14 Evliyalar Ansiklopedisi, Hacı Bayram Veli Mad., s.329).

kançlığı daha da arttırmış ve işi kızıştıran vezir, Hacı Bayram'ı zehirlemeye yeltenmiş; fakat Hazreti Pir kendisine zehirli şerbeti sunan vezire: "Biz içelim, mazarratı başkasına olsun" demiş ve içmiş. O anda bu tuzağı düzenleyen vezir zehirlenip ölmüştür.[15]

***

Bu menkıbenin bir başka şeklide anlatılışı da şöyledir:

Hacı Bayram ile Akşemseddin, Pâdişâhın huzûruna kabul edilir. Pâdişâhın yanında, Hacı Bayram'ın öldürülmesini isteyen vezir-i a'zam da bulunmaktadır.

Hacı Bayram söze başlayınca, Vezir'in önceden hazırlattığı zehirli şerbeti getirip ikrâm ederler. Hacı Bayram şerbeti eline alıp:

"Yanımdaki şu zata verin," diye, Akşemseddin'e işâret eder. Akşemseddin de zehri eline alıp Şeyhine:

"İhtiyar niyetine mi, genç niyetine mi?" diye sorar. Şeyh:

"Gencin günâhı vardır. İhtiyâr niyetine" diye cevap verir.

Akşemseddin o zehirli şerbeti alıp ihtiyâr niyetine içer. Vezîr, o anda arkası üzerine düşüp ölür. Bunu gören II. Murâd Hacı Bayram'ın büyüklüğünü anlar[16]

***

TABUTTAKİ SAĞ ADAMIN CENAZESİNİN KILINMASI MENKIBESİ

Bu sırada, yolda şeyhi sınamak için şöyle bir oyun düzenlendi.

Vezîr-i A'zam, sağ bir kişiyi bir tabuta koydurup Şeyh'in geçtiği yol üzerine bıraktırır. Hacı Bayram o yere geldiği zaman, orada bulunan sözde cenaze namazı kıldıracak kişiyi bekleyenler:

"Ey Şeyh, şu cenâzenin namâzını kıldırıver." derler.

Hacı Bayram oradakilere:

"Nasıl niyet edeyim? Ölü niyetine mi, yoksa diri niyetine mi kıldırayım?" diye sorar:

15 Sarı Abdullah Efendi, *a.g.e.,* s, 259; Bayramoğlu, *a.g.e.,* C.I., s.26.

16 Tatçı, Mustafa., Hacı Bayram Veli İle İlgili Yeni Bir Kaynak, İbrahim Hâs'ın Tezkiresi, Ankara 2004, s. 180.

Onlar: "Sağ insanın namâzı kılınır mı? Tabii ki ölü niyetine..." derler.

Şeyh de:

"Fâtiha" okuyup adamın namazını kıldırır.

Sonra oradakiler şeyhe dönüp:

"Tabutun içindeki adam diridir. Ölü ile diriyi fark edemedin." derler.

Hacı Bayram:

"Tabutun içindeki kişinin ölü olması gerek" der. Oradakiler:

"Diridir." derler. "Zirâ, tabuta biz koduk!" diyerek tabutun kapağını kaldırırlar. Görürler ki adam vefât etmiş!

Bu kıssayı duyan pâdişâh şaşırıp kalır.

***

Hacı Bayram-ı Velî'nin Edirne'ye çağrılışı bazı rivayetlerde kış ayları olarak zikredilse de 1421 senesi Temmuz ayı kuvvetle muhtemeldir. Bu menkıbede, tarlasında çalışırken buldu derken bazı rivayetlerde de çavuşu Ankara'nın girişinde karşıladığı, salatalık yerine üzümler yetişsin padişahımıza hediye götürelim dediği, çavuşun zincire vurarak götürdüğü, yolculuğun 17 gün sürdüğü rivayetleri vardır.

Hacı Bayram-ı Velî hazretlerinin vaaz verdiği Eski camide bugün de aynı manevi havayı hissedersiniz. Hacı Bayram-ı Velî'nin vaaz verdiği kürsü cami girişinin sol tarafında yer almakta olup edeben kimse o kürsüye çıkıp vaaz vermez. Kürsünün üstünde duvarda arapça "Burası Hacı Bayram-ı Velî'ninn Makamıdır" ibaresi yer almaktadır. Eski cami Osmanlı mimarisinin ilk dönemlerinin tipik camilerindendir. Ankara savaşı sonrasında yaşanan Fetret devrinde Yıldırım Beyazıt'ın oğulları arasında yaşanan taht kavgaları zamanında inşaatına başlanmıştır. Emir Süleyman Çelebi tarafından 1403'te yeri tahsis edilmiş, Musa Çelebi Zamanında inşaatı devam etmiş, nihayet Çelebi Mehmet tarafından 1414 tarihinde tamamlanmıştır. Bu camide haftanın belirli günleri sabah namazından sonra zikir ve tesbihat okunur, dualar edilir, salı günleri de kadınlara vaaz ve nasihatlar yapılır.

EVLİYA ÇELEBİ'NİN DİLİNDEN HACI BAYRAM VELİ'NİN VAAZ VERDİĞİ KÜRSÜ

XVII. yüzyılda Edirne'den geçmiş olan Evliya Çelebi ünlü seyahatnamesinde bu kürsü konusunda renkli üslubu ile şunları yazmıştır: "Bu camide Hacı Bayram-ı Velî itikâfa girüb ibâdet ederek nice yüzbin âdemi vaaz ve nasîhat ile irşâd etmişlerdir. Hâlâ kürsî-i şerîfleri bir köşede teberrüken mahfûz durur. Bir kimse o kürsîye çıkıp vaaz etmeğe kadir değildir. Zira erenler mekânıdır. Sultan Ahmet Han, Edirne'ye geldikte bir fodul şeyh isbât-ı vücûd için Hacı Bayram-ı Velî kürsîsine çıkmak ister, hüddâmlan men ederek "çıkmayın sultanım" diye rica ederler. Muannid herif dinlemeyip kürsîye urûc ederse de bismillah demeğe kâdir olamayıp summun bükmün lâl ve hayrân kalıp durur. Nice kere cüret-i kelâma zorlarsa da muktedir olamayıp kürsîden iner. Ol asırdan beri kalmış bir kürsî ve mekân-ı kibardır.[17] Bugün dahi Hacı Bayram-ı Velî'ye duyulan saygı nedeniyle Vaaz Kürsüsü imamlarca kullanılmaz.

YAZICIOĞLU KARDEŞLERİN HACI BAYRAM VELİ HAZRETLERİNE İNTİSABI

Yazıcıoğlu kardeşlerin Hacı Bayram-ı Veli'ye intisap edişleri de Edirne seyahati esnasına rastlar. Yolculuk sırasında Gelibolu'da Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân ve kardeşi Yazıcıoğlu Muhammed, Hacı Bayram-ı Veli'ye bağlanırlar. Yazıcıoğlu Muhammed Bican'a Muhammediyye gibi ölümsüz bir manzumeyi yazdıran aşk ateşi onun gönlünde işte bu intisap esnasında tutuşmuştur. Yazıcıoğlu Muhammed'in kardeşi Ahmed Bican da o manevi güneşin ışığından hissedâr olduğu için kardeşinin yazdığı "Megâribü'z-zamân li-Gurûbi'l-Eşyâ fi'l-'Ayn Ve'l-'Iyân" ını "Envârü'l-âşıkîn" ismiyle Türkçe'ye tercüme etmiştir.[18]

Yazıcıoğlu kardeşlerle alakalı çok önemli bir menkıbe anlatılır. Bu menkıbe Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin Gördüğü Melekleri Kardeşi Ahmed Bîcan Efendi Neden Göremediği ile alakalıdır.

17 Evliya Çelebi, *Tam Metin Seyahatname,* C II, İstanbul 1996 s. 71.

18 Ayni*, a.g.e.,* s.114; Yamak, M. Bilal, Yazıcızade Kardeşler, İstanbul 2022, s. 45 vd.

Ahmed Bîcân Efendi, bir gün cami-i şerîfde ders verip halkı irşâd ederken, ağabeyi Mehmed Efendi camiye girip kardeşinin ders takrîrini bir müddet dinledikten sonra, tebessüm ederek camiden çıkar. Ağabeyinin bu hâli ders veren kardeşinin nazarından kaçmaz. Ahmed Bîcân Efendi, akşam eve gelince hâdiseyi anasına naklederek ağabeyinin kendisine neden tebessüm ettiğini ağabeyinden sorarak öğrenmesini ricâ eder. Anası, Mehmed Efendi eve geldiğinde vukuatı nakledip, kardeşinin ders verdiği esnâda ne sebepden güldüğünü sorduğunda Mehmed Efendi şu cevâbı vermiş:

Muhterem anneciğim, ben kardeşimin ders takrîrine gülmedim. Kardeşim ders verirken onu o kadar çok melâike dinliyordu ki âdetâ birbirlerini çiğniyorlardı. Bunu müşâhede edince tebessüm ettim der.

Anası Ahmed Efendi'ye ağabeyinin sözlerini nakledince Ahmet Efendi, pek müteessir olup, "Ağabeyim melekleri görmek derecesine nâil olmuş, ben ise bu nimetten mahrûmum. Lütfen bunun sebebini kendisinden sorunuz, acaba benim ne gibi bir kusûrum var?" diye annesinden ricâ edince, annesi büyük oğlu Mehmed Efendi Hazretlerine sorar :

Oğlum! Sen melekleri görüyorsun da kardeşin neden göremiyor?...

Mehmed Efendi cevâben buyururlar ki :

Anneciğim! Bu noksanlığı sen kendinde ara.

O vakit, annesi bir müddet tefekkür etmiş ve Mehmed Efendi'ye demiş ki :

Evlâdım! Ben sana hiç abdestsiz süt vermedim. Fakat Ahmed henüz kundakda iken bir gün komşu kadın bize gelmişdi. O sırada namaz vakti geçecek diye namaza durmuşdum. Ben namazda iken Ahmed ağlamaya başlayınca, komşu kadın, Ahmed'i susturmak maksadıyla ona süt verdi. Selam verir vermez koşup o sütü kusturmaya çalıştımsa da iş işten geçmişdi, Ahmedim, o komşu kadının sütünü içmişti. Kadına abdestli olup olmadığını sorduğumda abdestsiz olduğunu söylemişdi.

Bu îzâh üzerine Mehmed Efendi Hazretleri buyurmuşlar ki

Anneciğim! İşte kardeşimin melekleri görememesinin sebebi budur.

SİNE HAK ETSEYDİN

Yazıcıoğlu Muhammed Bican, Muhammediyye'yi Hacı Bayram'a gösterdiği vakit Hazret-i Pir'in ona hitaben: Bunu yazacağına bir **sîne hâkk etseydin** daha iyiydi dediği rivayet edilir.[19] Bir başka rivayet de Hacı Bayram'ın bu sitemi üzerine Muhammed Bican bir "Ahh!" çeker. O anda kitabın açık sayfaları "Ahh"ın ateşinden kararıp simsiyah olur. Amil Çelebioğlu, bu rivayetin Hacı Bayram-ı Velî'nin ahlâkî terbiyeye önem vermesi, en büyük eser olarak insanı yetiştirmesi ve asrının manevî sultani olmasıyla onun şahsiyetine uygun düşebileceğini ancak Hacı Bayram'ın bir mürşid olarak talebesini asla rencide etmeyeceğini söylemektedir.[20]

Muhammediyye'nin yapraklarının yanması meselesinde diğer bir rivayet de Yazıcıoğlu Muhammed'in Allah ve Resûlullah aşkı ile yazmış olduğu "Senin vasfın kitabını yazarken Yazıcıoğlu / yanar canı eder ahı elinde tutuşur evrâk" beyiti ve diğer iki yaprağı yaktığıdır. Bugün mevcut olan Müellif nüshasının 242b 323b yaprakları adeta kısmen yanmış gibidir.[21] Hacı Bayram kısa zamanda iki kardeşe icazet vererek, insanları hak yola dâvet ile görevlendirir. Yazıcıoğlu Muhammed'in manevî sahada en büyük mürşidi devrin mana sultanı, Hacı Bayram-ı Velî'dir. Yazıcıoğlu Kitab-ı Muhammediyye'de Hâtimetü'l Kitap bölümünde piri Hacı Bayram'ı över.

İKİNCİ DEFA EDİRNE'YE GİDİŞİ

Hacı Bayram-ı Velî'nin Sultan II. Murad'ın davetine icabetin haricinde iki kere daha Edirne'ye gittiği söylenmektedir. Kaynaklar ikinci gidişin 1426 senesinde II. Murad'ın yaptırdığı Uzun Köprü'nün temel atma töreninde hazır bulunup dua etme münasebetiyle olduğunu kaydederler.[22] Törende Emir Sultan da hazır

19 Ayni, *a.g.e,* s. 114.

20 Yazıcıoğlu, Mehmet, Kitab-ı Muhammediye, haz. Amil Çelebioğlu, Ankara1975, s 807; Ayni, M.. Ali, Hacı Bayram Veli, haz. H. Rahmi Yananlı, İstanbul II. Baskı 2019, s. 114.

21 Yazıcıoğlu, *a.g.e.,* s. 807);

22 Balkaş, İsmail Hakkı, *Tarihte Ergene ve Uzunköprü,* Edirne 1958, s. 28-29.

bulunmuştur. Köprünün temel atma töreninde Hacı Bayram ile Emir Sultan birlikte dua etmişlerdir. Bir gün, bir gece Ergene'de kalan Hacı Bayram, II. Murat ve birçok zevâtla birlikte Edirne'ye geçmiş, sohbetlere katılmıştır[23]

ÜÇÜNCÜ DEFA EDİRNE'YE GİDİŞİ

Üçüncü gidiş ise vefat senesi olan 1430 senesinden az önce 1429 senesinin sonlarına doğru gerçekleşmiştir. Emir Sultan'ın hastalığı ağırlaşıp ölümü yaklaştığı zaman Hacı Bayram'a bildirilir o da hemen Bursa'ya giderek üzerine düşen vazifeyi yerine getirir. Emir Sultan'ın namazını kıldırır. Emir Sultan'ın cenazesinden sonra bir süre Bursa'da kalan Hacı Bayram oradan da Edirne'ye geçmiştir.[24]

Senâî Mehmed Çelebi'nin Menâkıb-ı Emîr Sultan adlı eserinde şu bilgiler yer almaktadır: "Emir Sultan ahirete irtihali sadedindeyken sadık muhibleri onun huzuruna vararak vefatından sonra hangi muhlis muhibbi tarafından yıkanmasını istediğini işaret ve lütuf buyurmasını talep ederler. Otuz yıl boyunca ikindi namazının sünnetini hiç kaçırmadan kılan birisinin yıkamasını vasiyet eder. Onun hastalığını işiterek Ankara'dan Bursa'ya hareket eden Hacı Bayram şehre ulaştığı gün Emir Sultan vefat eder. Dervişlerin kendi aralarındaki konuşmalarından Emir Sultan'ın vasiyetini işitir ve kendisinin otuz yıldan ziyade ikindi sünnetini hiç kaçırmadığını söyler. Vazife ona tevdi edilir, cenazeyi yıkar, namazını kıldırır ve toprağa defneder."[25]

ODAYA GETİRİLEN BEBEK

Hacı Bayram-ı Velî ile II. Murad'ın baş başa kaldıkları bir gün odaya getirilen bebekle Hacı Bayram-ı Velî'nin birden irkildiği ve dikkatle beşiğe bakarak "Sure-i Fetih"i okumaya başladığı rivayet edilir. Beşikte yatan bebeğin kim olduğunu bilmeden,

23 Altınok, Baki, Yaşa, *Hacı Bayram Veli, Bayramilik Melamiler ve Melamilik,* Ankara 1995, s. 71.

24 Cebecioğlu, *a.g.e*., s.138; Turan, *a.g.e*, s. 91 vd.

25 Cebecioğlu, *a.g.e.,* s. 151;

Şeyh'in Fetih suresini okuması II. Murad'ı hayretler içinde bırakır. Bu hayret ve şaşkınlık ona: "Siz benim huzûr-ı Humâyunumda değil, ben sizin huzûr-ı rûhâniyetinizdeyim." dedirtmeye kadar varır. Söz dönüp dolaşıp, İstanbul'un fethi meselesine gelince Hacı Bayram-ı Velî; "Sultanım Konsantiniyye'yi alamayacaksın. Ama orası alınacaktır. Bunu ben dahi göremeyeceğim. Orası, sağ tarafına dönerek her şeyden habersiz uyuyan bebeği işaretle şu beşikte yatan çocuk ile bizim köse tarafından alınacaktır. Bunun için Muhammed'imizi, hocası Akşemsettin'e bırakmak gerek." Demiştir.[26]

KADER NE DER PEDER NE DER

Rivayet budur ki. Bir gün II. Murad ile Hacı Bayram-ı Velî hazretleri baş başa sohbet ederlerken, küçük çocuk Mehmet bir yaramazlık yapar, babası II. Murat küçük Mehmet'e yaramaz seni diye hitapta bulunur. Hacı Bayram-ı Velî hazretleri bu olaya şahit olunca biraz tebessümle "Kader ne der peder ne der" diye mırıldanır.

Hiç şüphe yok ki Hacı Bayram'ın Edirne seyahatleri, oradaki vaaz ve irşatları, sultan ve devlet erkânı katında gördüğü saygı ve itibar, adına kurulan vakıflar, zaviyeler ve hatta mahalleler, Bayramîlik tarikatının yayılmasına, geniş bir etki ve nüfuz alanı bulmasına yardımcı olmuştur.[27]

MÜRİTLERİNİ KURBAN ETMESİ

Hacı Bayram'ın Ankara'ya dönmesinden sonra Sultan II. Murat, Hacı Bayram-ı Velî'nin müridlerine vergiden muaf olma imkânı tanıdığı anlatılır. Ancak bunu duyan ve vergiden kurtulmak isteyen herkes Hacı Bayram'ın etrafında toplanmış ve ona mürid olmuştur. Fakat bu hal bir müddet sonra hazine gelirlerinin önemli bir ölçüde azalmasına sebep olduğundan padişahtan Hacı Bayram'a mektup gelir ve "Ekser-i nâs, sûretlerini cenâb-ı şerîfinizin dervîşâni ziyyine münselik etmişlerdir; ne kadar dervişânınız var

26 Güzel, Abdurrahman, *Tekke ve Zaviyelerin İslam Düşüncesindeki yeri ve İlgası,* Ankara 1992, s. XVII; Altınok, *a.g.e.,* s. 76.

27 Bayramoğlu, *a.g.e,* C. I., s. 27.

ise i'lam buyurasınız ki ona göre amel oluna" diye intisap edenlerin sayısı sorulur. Hacı Bayram da "Bizden bîat eyleyen fukarâya ziyafetimiz vardır" diyerek müridlerini davet eder. Müridleri Hacı Bayram'ın bulunduğu çadırın etrafında toplanır. Hacı Bayram eline keskin bir kılıç alarak çadırın önünde toplanan kalabalığa "dervişler bana iradet getürenleri bu gün fî sebîl-illah kurban eylesem gerekdür" der. Hacı Bayram'ın bu davetini biri kadın biri erkek iki müridi kabul eder. İki derviş çadıra girdikten sonra Hacı Bayram çadırda hazır bulunan koyunu kurban eder ve kanları çadırdan dışarı çıkar. Dışarı çıkan kan müridleri korkutur. Çadırın çevresinde hiç kimse kalmaz. Bu olaydan sonra Hacı Bayram-ı Velî, Sultan II. Murad'a mektup yazarak " bir buçuk dervişim vardır, gayrı yoktur" der.[28]

***

HACI BAYRAM-I VELİ'NİN NASİHATLERİ

Hacı Bayram-ı Veli'nin Öğrencilerine Nasihatleri

Maide 5/82de "Ey iman edenler! Haktan yana olup var gücünüzle ve bütün işleriniz de adaleti gerçekleştirin ve adalet numunesi şahitler olun. Bir topluluğa karşı, içinizde beslediğiniz kin ve öfke, sizi adaletsizliğe sürüklemesin. Adil davranın, takvaya en uygun hareket budur. Allah'a karşı gelmekten sakınım. Çünkü Allah yaptığınız her şeyden haberdardır." der, Al-i İmran 3/134, Muhammed 47/29, Haşr 59/10 gibi ayetlerde de hiddet, kin, öfkenin zararlarından, Allah'a bu duygu ve fillerle karşı geleceğimizden bahsedilir. Nasihatlerinin menbaı Kur'an olan Hacı Bayram-ı Veli de Öğrencilerine "Hiddet ve kin, hakikatleri gören gözleri kör eder. Öfke, iyi düşünmeyi daraltır yanıltır." diye nasihat eder.

Tevbe 23-24'te de "Ey iman edenler! Eğer küfrü imana tercih ediyorlarsa babalarınızı ve kardeşlerinizi bile veli edinmeyin. İçinizden onları dost edinenler, zalimlerin ta kendileridir." diye

28 Sarı Abdullah Efendi, *a.g.e,* s. 261-262; Bayramoğlu, *a.g.e.,* C.I.,s. 34; Cebecioğlu, *a.g.e.,* s. 145. Aynî bu imtihanı çetin ve pek hakîmce olarak değerlendirmektedir, Aynî*, a.g.e,* s. 117.

buyurulur. Hûd 11/113, Maide 5/2, Ankebût 29/8 ve daha pek çok ayette Allah'ın yolundan gidilmesi gerektiği hususu vurgulanmıştır. Hacı Bayram-ı Velî de "Allahu Teala'ya isyan yolunda, hiçbir kimseye yardım etmeyiniz" diye nasihat eder.

Lokman 31/18'de "Küçümseyerek insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Zira Allah, kendini beğenmiş? Övünüp duran kimseleri asla sevmez." hükmü uyarınca Hacı Bayram da "Hiç kimseyi küçümseme ve hafife alma. İnsanlığında kusur etme. Yaşlılara saygı, gençlere sevgi göster. Onların kusurlarını görme, diye nasihat eder.

Hacı Bayram'ın öğrencilerine yaptığı diğer nasihatler de Allah'ın emirleri ve Hz. Peygamberin davranışları ile temellendirilmiştir. Nasihatların bazıları şunlardır:

Küçük çocukları seviniz, başlarını okşayınız.

Onları sevindirerek Peygamber efendimizin emrini yerine getiriniz.

Çarşıda ve Cami avlusunda bir şey yemeyiniz.

Yol ortasında durmayınız.

Ticaret erbabının dükkânlarında uzun müddet oturmayınız.

Hiçbir günahı küçümsemeyin,

Çok çalışın.

Helalinden kazanıp, ondan fakirlere cömertçe veriniz.

Ölümü çok hatırlayınız.

Ölüm gelmeden hesabınızı yapınız.

Tövbe ediniz ki affa kavuşasınız.

Dünya gamından, nefsin sıkıştırmasından hafifleyip kurtulmak istiyorsanız, kabristanları sık sık ziyaret ediniz.

Ayıp ve kusurlarını gördüğünüz arkadaşlarınızın, komşularınızın sırlarını ifşa etmeyiniz. Çünkü gördüğünüz bu sırlar size emanettir.

Emanete hiyanet ise, çirkin bir harekettir.

Âlim ve Velilerin kabirlerini ziyaret ediniz. Zira o büyükler, kendilerini ziyaret edenlere şefaat ederler.[29]

HACI BAYRAM VELİ HAZRETLERİNİN II. MURAD HAN'A NASİHATLERİ

Hacı Bayram-ı Velî de Sultan Murad Han'a Kuran'da tanımlanan yönetici tipinin vasıflarını, yöneticide olması gerekenleri nasihat olarak söyler:

"Teban içinde herkesin yerini tanı, ileri gelenlere ikramda bulun.

İlim sahiplerine hürmet et.

Yaşlılara saygı, gençlere sevgi göster.

Halka yaklaş fasıklardan uzaklaş, iyilerle dostluk kur.

Hiç kimseyi küçümseme ve hafife alma.

İnsanlığında kusur etme, sırrını hiç kimseye açma,

İyice yakınlık peyda etmedikçe, kimsenin arkadaşlığına güvenme.

Cimri ve alçak insanlarla ahbaplık kurma.

Kötü olduğunu bildiğin hiçbir şeye ülfet etme.

İnsanlarla aranızda bazı meseleler görüşülürse yahut onlar bu meselelerde senin bildiğinin hilafını iddia ederlerse, onlara hemen muhalefet etme.

Sana bir şey sorulursa, ona herkesin bildiği şekilde cevap ver.

Sonra bu meselede şu veya bu şekilde görüş ve delillerin de bulunduğunu söyle.

Senin bu türlü açıklamalarını dinleyen halk, hem senin değerini, hem de başka türlü düşünenlerin değerini tanımış olur.

Seni ziyarete gelenlere ilimden bir şey öğret, faydalansınlar.

Herkes öğrettiğin şeyi belleyip tatbik etsin.

29 Evliyalar Ansiklopedisi, Hacı Bayram Veli Mad., 332-333: Turan, *a.g.e.,* s. 95 vd.

Onlara umumi şeyleri öğret, ince meseleleri açma.

Onlara güven ver, ahbaplık kur. Zira dostluk, ilme devamı sağlar.

Onlara yemek ikram et.

İhtiyaçlarını temin et.

Onların değer ve itibarlarını iyi tanı ve kusurlarını görme.

Halka müsamaha göster.

Hiçbir kimseye karşı bıkkınlık gösterme, onlardan biri imişsin gibi davran." [30]

HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN NASİHATLARI

· "Hiddet gözü kör eder" "öfke aklı örter.

· Efendimizin bir emrini yerine getirmek mi istiyorsunuz? Çocukların başını okşayın!

· Çalışın! Zengin bile olsanız çalışın. Boş gezenlerin arkadaşı şeytandır!

· Ölümü çok hatırlayınız. Hesabınızı, hesaba çekilmeden yapınız.

· Dünya gamından kurtulmak isteyen kabristanlara gitsin.

· Alim ve velileri çokça ziyaret ediniz ki şefaatlerine kavuşasınız.

· Arkadaşlarınızın kusurları emanet gibidir. Onları sır gibi saklayınız.

· Çarşıda ve câmi avlusunda bir şey yemeyiniz. Yol ortasında durmayınız. Ticâret erbâbının dükkânlarında uzun müddet oturmayınız.

· Hiçbir günâhı küçümsemeyin, çok çalışın. Boş gezenler, zengin bile olsa, arkadaşları şeytan, kalbleri şeytanın konağı olur.

30 Evliyalar Ansiklopedisi, Hacı Bayram Veli Mad., s. 328; Turan, *a.g.e.,* s. 97 vd.

· Helâlinden kazanıp, ondan fakirlere cömertçe veriniz.

· Ölümü çok hatırlayınız. Ölüm gelmeden hesâbınızı yapınız. Tövbe ediniz ki, affa kavuşasınız.

· Dünyâ gamından, nefsin sıkıştırmasından hafifleyip kurtulmak istiyorsanız, kabristanları sık sık ziyâret ediniz.

· Ayıp ve kusurlarını gördüğünüz arkadaşlarınızın, komşularınızın, sırlarını ifşâ etmeyiniz. Çünkü gördüğünüz bu sırlar, size emânettir. Emânete hiyânet ise, çirkin bir harekettir.

· Âlim ve velîlerin kabirlerini ziyâret ediniz. Zîrâ o büyükler, kendilerini ziyâret edenlere şefâat ederler.

· Halk içinde Allah'ı çokça anınız. Bu durum maneviyatı yükseltir, katı kalpleri yumuşatır.

· Hiç bir günahı küçümsemeyiniz, boş durmayıp çalışınız. Çalışanları Allah sever. Boş gezenler zengin bile olsalar yoldaşları şeytan, kalpleri şeytana konaktır.

· Her nerede olursanız olunuz sizi Allah'ın gördüğünü unutmayınız. Allah'tan korkunuz, fenalıklardan sakınınız.

· Neresi seni dünyaya çekiyorsa, sana Allah'ı unutturuyorsa orası senin helakin için bir tuzaktır.

· Neresi seni Allah'a yöneltiyorsa, seni düşündürüyorsa orası cennete gitmen için bir duraktır.

· Emaneti koruyunuz. Zira din de size emanettir, beden de.

· Her namazın sonunda size hoş gelen bir ibadeti adet ediniz. Örneğin; birkaç istiğfar çekmek, bir sure yada ayet okumak, Allah'ı zikretmek....

· Ezanla birlikte camide olunuz, cahiller sizden ilerde bulunmasın.

· Her ayın tek günlerinde veya en az birinde, onbeşinde ve sonunda olmak üzere oruç tutmaya gayret ediniz.

· Sakın ölümü unutmayınız, her gece onu hatırlayınız, hesabınızı yapınız, olur ki tevbe edince Hak'ta sizi affeder.

· Nefsinizi daima kontrol altında tutunuz. Düşünün, onu başı boş bırakmayın, zira her fırsatta sizi ateşe götürür.

· Sakın dünyalığın varsa ona güvenmeyiniz, yoksa çalışıp helalinden elde ediniz, kazandığından fakirlere cömertçe payını veriniz.

· Kimden ilim tahsil etmişsen O hocan için daima Allah'tan rahmet ve mağfiret dileyiniz.

· Başkalarından daha çok çalışıp çok ilim sahibi olunuz.

· Önce ilim tahsil ediniz, sonra helalinden para kazanıp evleniniz.

· İlmi bir konuyu özüne göre düşününüz, öyle karar veriniz, dıştan görünüşe bakıp yanılmayınız.

· Başkalarından daha ihlaslı ve daha çok ibadet etmedikçe, başkalarından daha çok ihsanda bulunmadıkça rahat etmeyiniz.

· Mezarlıkları sık sık ziyaret ediniz. Dünya gamından ve nefsin sıkıştırmasından kurtulursunuz. Çünkü nefsin tek korktuğu ve aldatamadığı yer mezarlıktır. Ölenin kendisi olacağını ve azabı tadacağını iyi bilir.

· Büyük zatların kabirlerini ziyaret ediniz. Bu zahmetiniz O zatların size şefaat etmesini sağlar.

· Bütün işlerde cimrilikten sakınınız. İnsanlığınızı koruyunuz. Güzel huylu ve merhametli olunuz. Ne halde olursanız olun dünyaya rağbeti azaltınız. Kötülükten uzaklaşınız.

· Her daim nasihat ediniz.

· Oyun oynanan (kumar..vb) gibi yerlere, laubali konuşulan meclislere girmeyiniz.

· Aile arasında adaba dikkat ediniz.

· Ayıplarını gördüğünüz komşuyu kınamayınız. Sırlarını açıklamayınız. Çünkü gördüğünüz bu sır size emanettir, emanete hıyanet kötü ve çirkin bir fiildir.

· Çok gülmeyiniz zira kalbiniz kararır. Sakin ve ağırbaşlı olunuz, yürürken başınız önde vakarlı bir şekilde yürüyünüz, aceleci olmayınız.

· İyi bilin ki öfke, düşünceyi, iyi düşünmeyi daraltır. Sonunda insan yanılır.

· Konuşurken gürleme, bağırıp çağırma, yüksek sesle bile konuşma.

· Allah'a isyan yolunda kimseye yardımcı olma.

· Adalet güzel ama Emir'de olursa daha güzeldir, cömertlik güzel ama zenginde olursa daha güzeldir, sabır güzel ama fakirde olursa daha güzeldir, tevbe güzel ama gençlerde olursa daha güzeldir, utanmak güzel ama hanımlarda olursa daha güzeldir.

· Devlet büyükleriyle ilişkilerinizde ateşten faydalandığınız gibi olun. Uzakça durun, ısınacak kadar yaklaşın.

· Büyüklerin huzuruna girerken, hem kendi kadrini hem de başkasının kıymetini bilen olun.

· İlimde hukuki meselelerde sana teklif edilecek işler ancak kendine uygun olanları kabul etki sonuçta başka bir görüşü savunmak zorunda kalmayasın.

· Cahil zümre arasında ne gülün ne de gülümseyin.

· Cahil topluluktan sakının, onlarla tartışmaya girmeyin.

· Çok konuşmayın, sorulanları biliyorsanız cevap verin. Kaynak gösterin ki dinleyenler bunu şüphe ile karşılamasın.

· Halkın önünde konuşmayın ancak sorulursa cevap verin.

· Avam ve zenginler arasında dini ve zaruri bilgiye dair sözlerden çekinin. Zira zenginliğe ve mala karşı zaafın var gibi anlaşılmasın.

· Küçük çocukları seviniz başlarını okşayıp onları sevindiriniz, bu Peygamberimizin emridir.

· Yol ortasını işgal etmeyiniz.

· Beyaz giyinmeyi adet edininiz. Zira bu huy sizi daha dikkatli kılar.

· Padişah huzurunda dahi olsanız Hakkı ve hakikati söylemekten korkmayınız.

· Padişah sizi hoşlanmadığınız, dininize uymayan bir işe tayin etse kabul etmeyiniz.

· Bu güzel nasihatlerin herbiri bir Hadis-i Şerifin mealidir.

· İnsanların fitnesinden kurtulmak istiyorsanız, çarşı ve pazarlarda sık sık bulunmayınız.

· Hiddet ve kin, hakîkatleri gören gözleri kör eder. Öfke, iyi düşünmeyi daraltır, yanıltır.

· Allahü teâlâya isyân yolunda, hiçbir kimseye yardım etmeyiniz.

· Küçük çocukları seviniz, başlarını okşayınız. Onları sevindiriniz ki, Peygamber efendimizin emrini yerine getirmiş olasınız.[31]

SONUÇ

Hacı Bayram-ı Velî hazretlerinin Edirne günlerine baktığımızda Edirne'ye çağrılışından ikinci ve üçüncü gidişine kadar hakkında pek çok menkıbe anlatılmaktadır. Bu menkıbelerden bazıları tarihi gerçekliklere uygun olmasa da menkıbenin okuyucuya veya dinleyiciye verdiği mesajlar açısından bir kültür tarihçisi ve bir tasavvuf tarihçisi için önemlidir.

Başlangıçta Hacı Bayram-ı Velî hazretleri hakkında verilen yanlış bilgiler II. Murat'ı devletin güvenliği açısından tedbir almak

31 Turan, *a.g.e.,* s. 97 vd.

için kendisini yakından tanımak üzere Edirne'ye çağırması önemli bir olaydır.

Ankara o zamanlarda Osmanlı devleti için bir uç beyliğidir ve yönetim ahilerin elindedir. Hacı Bayram-ı Velî hazretleri de bir ahidir. Osmanlı devletinin iç bünyesinde meydana gelecek bir hareketlenme Osmanlı devletinin 1402 Ankara savaşı ve diğer olaylarla birlikte ani reaksiyon göstermesini doğal karşılamak gerekir. Çünkü Şeyh Bedreddin olayında tasavvufun halk nezdindeki gücünün nelere mal olabileceği görülmüş ve test edilmiştir. Zaman zaman Osmanlı devletinde bu gibi hareketlenmeler meydana gelmiş, devlet de tedbirini almıştır.

Zaten II. Murat'ın Hacı Bayram-ı Velî'yi yakından tanıdıktan sonra hakkında hiç bir tereddüt kalmamış devletin güvenliğini zaafa uğratacak bir şahsiyet olmadığı anlaşılmıştır. Kendisinin bilgisinden ve maneviyatından istifade edilmek maksadıyla başta Eski Cami olmak üzere kendisinden halka vaaz nasihat etmesi istenmiştir.

Hacı Bayram-ı Velî hazretleri etrafında Edirne seyahati ve orada yaşananlar hakkında halk nezdinde anlatılan menkıbelere bakıldığında bir kısmının ona olan aşırı sevginin bir tezahürü olduğu, bir kısmının gerçek hayatla bağdaşır bir tarafının olmadığı, bir kısmının ise tarihi gerçekliği doğru olsa da bazı durumları abartarak efsanevi ve menkıbevi bir havaya büründürüldüğü görülmektedir. Bu da gösteriyor ki bu tür durumlarda insan muhayyilesine sevginin katılmasıyla beraber konunun nerelere çekilebileceğini nasıl abartılabileceğini göstermiştir. Ancak veli'nin kerametinin hak olduğu, keramet göstermesinin Allah'ın izni ve inayetiyle gerçekleşeceği düşüncesini de asla göz ardı etmiyoruz.

Yukarıda naklettiğimiz menkıbeler arasında gerçekten hem tarihi gerçeklik, hem akıl ve mantık ölçüsü ve hem de İslam düşüncesi ile tasavvuf düşüncesinin prensiplerinin sınırlarını zorlayan aşırılıkların olduğu görülmektedir.

***

İlk menkıbede, bazı rivayetlerde Hacı Bayram-ı Velî'nin zincire bağlanarak sürüklenerek götürüldüğü anlatımı tamamen gerçek dışıdır. Çünkü gelen çavuş Hacı Bayram-ı Velî ile karşılaşmasında kendisinin büyük bir veli olduğunu anlamış gidip sultana şikâyetin gerçeği yansıtmadığını söylemesi üzerine Hacı Bayram-ı Veli: "devlet büyüklerine itaat şarttır" diyerek çavuşla beraber Payıtaht Edirne'ye doğru yola çıktıkları bilinmektedir. Yolculuğun 17 gün sürdüğü tespit edilmiş, Gelibolu'ya geldiklerinde Yazıcıoğlu Bican kardeşleri manevi terbiye altına aldıkları bilinmektedir.

***

Çağrıldığı bir yemekte kendisine içirilmek istenen zehir menkıbesinde ise kendisini II. Murad'a ihbar edip Edirne'ye çağırttıran vezirin kim olduğu hususunda menakıp kitaplarında hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu olayın Hacı Bayram-ı Veli ile ilgili bir keramet olması muhtemel olmakla birlikte tarihi kayıtlar zehiri içenin Hacı Bayram-ı Veli veya Akşemsettin olması, ölenin kendini çekemeyen vezir olması rivayeti zayıf bir ihtimaldir.

***

Aynı husus Hacı Bayram-ı Veli'yi imtihan etmek niyetiyle canlı bir cenazenin tabuta konularak Hacı Bayram-ı Veli'den cenazeyi kıldırmaları istenmesi menkıbesinde de söz konusudur. Hacı Bayram-ı Veli'nin önüne getirilen cenazeyi ölü niyetine mi kıldıracağı sorusu üzerine tabuttakini ölü niyetine cenazesini kıldırarak tabuttakinin gerçekten ölmesi kerametini ortaya koymada önemli olsa da bir cana kıymanın mutasavvıf için ne derece doğru olacağını kestirmek zor olmasa gerek.

***

Hacı Bayram-ı Veli'nin Edirne'yi üçüncü defa ziyareti 1430 yılına denk gelir. Fatih Sultan Mehmed'in doğum tarihi ise 1432'dir. Dolayısıyla Hacı Bayram-ı Veli'nin beşikte bir bebek dahi olsa karşılaşması tarihi gerçeklik açısından mümkün değildir. Ancak II. Murad'ın İstanbul'u fethetme arzu ve iştiyakını Hacı Bayram-ı Veli'ye açmış olmasıyla birlikte Hacı Bayram-ı Veli'nin bir keramet göstermesi açısından şunu söylemiş olması değerlendirilebilir.

İstanbul'u fethetmek size nasip olmayacak, ancak, bizim talebemiz "şu bizim köse"/Akşemseddin ile sizin evlatlarınızdan saltanat nasip olacak kişiye nasip olacaktır demiş olması kuvvetle muhtemeldir.

***

Müritlerini kurban etme menkıbesinde ise ciddi anlamda insan muhayyilesinin varabileceği noktayı göstermek ve abartıyı aşırıya kaçırmanın nerelere varacağını göstermesi açısından önemlidir. Burada II. Murad'ın Hacı Bayram-ı Veli'nin müritlerine vergi muafiyeti tanımasındaki temel esprinin ne olduğu anlaşılması güçtür. Belki genç bir padişahın büyük bir Allah dostunu ayağına çağırmasının mahcubiyetine karşılık böyle bir muafiyeti düşünmüş olabilir, ancak bu da ihtimal dâhilinde değildir. Çünkü Ankara, ahilerin elindedir ve vergi muafiyetini kabul etme ihtimalleri yoktur. Vergi muafiyetinden yararlanmak için Hacı Bayram-ı Velî'ye mürit olmak Ankara ahilerine yakışır mı? Bu da üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Vergiden muaf olmak için müritlerin artması, Ankara civarında vergiden gelirlerinin azalması, Payıtaht Edirne'den gelen mürit sayısı talebiyle birlikte Hacı Bayram-ı Veli'nin müritlerini imtihan etmek üzere ziyafete çağırması, kurduğu çadırda kurban etmek için sırayla çadıra gelmelerini istemesi, içerde önceden hazır ettiği küçükbaş hayvanı keserek kanını çadırdan dışarı akıtması içeri giren bir erkek ve bir kadın müridi hakkında bir buçuk müridim var diyerek Payıtaht Edirne'ye bildirmesi, Hacı Bayram-ı Velî'nin yapacak davranışlar değildir. Anlatılan menkıbe hoşa gitse de, müridanın teslimiyeti anlamında canından bile geçmeyi göze almanın önemi vurgulanmak istenmiş olsa da, bir Allah dostunun benimseyeceği bir yöntem olmasa gerek. Çünkü bir Allah dostu müritlerini ziyafete çağırıp onları kandırmaz, teslimiyetlerini ve müritlerini imtihan etmede kullandığı kurban etme yöntemi, dehşeti çağrıştıran bir uygulamaya benzemekte, sevgiyi, şefkati, merhameti, dayanışmayı, insanlara yardım etmeyi şiar edinen bir hareketin böyle dehşet saçma ve kan dökme yöntemiyle imtihan etmez. Sözlü gelenekten gelen bütün anlatı türlerinde eklemeler, Nasraniyat ve İsrailiyat dikkat çekmektedir. Ayrıca bu olayın sonuçları itibarıyla Hacı Bayram-ı Veli'nin tabiatı ve tarikatının prensipleri ile pek bağdaşmadığını söylemek yerinde olacaktır.

Zaten tasavvuf çevreleri tarafından da bu menkıbe kabul görmemiş, anlatılması istenmemiş ve böyle bir uygulamanın vuku bulmasına ihtimal verilmemiştir. Bir insanın büyük olduğunu ispatlamak için insan muhayyilesini zorlayan menkıbeler uydurmak doğru olmasa gerek. Zaten Hacı Bayram-ı Veli'yi büyük yapan, devletine karşı takındığı uyumlu ve saygılı tavrı, bilimi ve tasavvufu birleştirerek gerçek hayatta insanlara tasavvufi düşüncenin saf ve salt halini anlatması, hassas ehlisünnet itikadı üzere olması, başlattığı hareketin kendi dönemi ve sonrasında oluşturduğu tesir halkası, yardımlaşma ve dayanışma faaliyetleri, İslam ahlakı hassasiyetiyle yaptığı sohbetler ve nasihatlerle müritlerini eğitmesi gibi hususlardır.

Hacı Bayram-ı Velî'nin Edirne seyahatleri, oradaki vaaz ve irşatları, sultan ve devlet erkânı katında gördüğü saygı ve itibar, adına kurulan vakıflar, zaviyeler ve hatta mahalleler, Bayramîlik tarikatının yayılmasına, geniş bir etki ve nüfuz alanı bulmasına yardımcı olmuştur.

Kaynakça

Altınok, Baki, Yaşa, *Hacı Bayram Veli, Bayramilik Melamiler ve Melamilik,* Ankara 1995

Aynî, M. Ali, *Hacı Bayram-ı Velî*, sad.: H. R. Yananlı, İstanbul 1986

Ayni, M.. Ali, Hacı Bayram Veli, haz. H. Rahmi Yananlı, İstanbul II. Baskı 2019

Azamat, Nihat, Sarı Abudullah Efendi, TDVİA. İstanbul 2009, C. XXXVI

Balkaş, İsmail Hakkı, *Tarihte Ergene ve Uzunköprü,* Edirne 1958

Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram Velî Yaşamı Soyu Vakfı* (I-II) TTK. Yayınları Ankara 1983, C. I

Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı,* Ankara 1994

Evliyâ Çelebî, *Evliya Çelebi Seyahatmânesi,* Türkçeleştiren; Zuhûrî Danışman, İstanbul, 1970, C. IV.

Evliyalar Ansiklopedisi, Hacı Bayram Veli Mad. İstanbul 1992

Güzel, Abdurrahman, *Tekke ve Zaviyelerin İslam Düşüncesindeki yeri ve İlgası,* Ankara 1992, s. XVII

Güzel, Abdurrahman, "Hacı Bayram Velî'nin Üç İlâhisinin Tasavvufi Açıdan Açıklanması", Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri, Ankara 8-9 Mart 1990, (76-86)

Mehmet Mecdî Efendi, *Terceme-i Şakaiku'n-Nu'maniyye,* taşbasması, İstanbul 1269

Ocak, A. Yaşar, Kültür Kaynağı olarak Menakıpnameler, Ankara 1992

Sarı Abdulah Efendi, Semeratu'l-Fuad, sad.: Yakup Kenan Necefzade, İstanbul 1967

Şahin, Kâmil, "Hacı Bayram Velî'nin Müderrisliği ve Melike Hatun Medresesi", Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri, (121-125)

Tatçı, Mustafa., Hacı Bayram Veli İle İlgili Yeni Bir Kaynak, İbrahim Hâs'ın Tezkiresi, Ankara 2004

Turan, Fatma Ahsen, Hacı Bayram-ı Velî, Ankara 2020,

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi I, Ankara 1961

Vassaf, Hüseyin, *Sefine-i Evliya*, haz.: Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş, İstanbul 1999, C. II

Yamak, M. Bilal, Yazıcızade Kardeşler, İstanbul 2022

Yazıcıoğlu, Mehmet, Kitab-ı Muhammediye, haz. Amil Çelebioğlu, Ankara1975

Yılmaz, Hasan Kamil, *Aziz Mahmud Hüdayî ve Celvetiyye Tarikatı,* İstanbul 1990

"CEHD EYLEYİNİZ Kİ EVVELKİ TEKBİRDE GÖRESİZ": YENİ BİR MENKIBE IŞIĞINDA HACI BAYRAM-I VELİ - II. MURAD İLİŞKİLERİ

DR. ÖĞRT. ÜYESİ ABDULLAH TAHA ORHAN
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
orcid.org/0000-0001-5055-4712
abdullahorhan@nevsehir.edu.tr

Giriş: Menkıbenin Temel Motifleri ve Genel Analizi

Öncelikle risaleyi tarihlendirmeye çalışalım.[1] Risalede II. Murad'dan "Ebu'l-Feth merhumun babası" diye bahsedildiğinden en erken II. Bâyezid dönemine ait olabilir.[2] Diğer taraftan risalede an-

1 Bir televizyon programındaki konuşması vesilesiyle menkıbeden haberdar olmamı sağlayan Haşim Şahin'e müteşekkirim. Kaynak temininin yanı sıra önerileriyle metnin gelişmesine de katkı sağlayan sevgili dostum Faruk Akyıldız ise teşekkürden fazlasını hak ediyor.

2 Risalenin künyesi şu şekilde: *Menâkıb-ı Hacı Bayram Sultân bâ Sultân Murâd Gâzî rahmetullâhi aleyh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi: Mihrişah Sultan, 443), 20a-21a. Menkıbeyi ilk gündeme getirenin Fuat Bayramoğlu olduğunu burada zikretmeliyiz. Bayramoğlu bu menkıbenin ana motifi olan, sultanı içkiden kurtarmak temasının başka menkıbelerde Emir Sultan veya Somuncu Baba ile Yıldırım Bayezid arasında da geçtiği şeklinde işlendiğine dikkat çeker. Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı-Soyu-Vakfı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989, 2. Bs, 1/18, dipnot 22; ayrıca bk. 1/47. Menkıbenin içinde yer aldığı nüshanın istinsah tarihi hayli geç olmalıdır. Zira aynı mecmua içinde aynı elyazısıyla Nâbî'nin (ö. 1712) *Münşeât*'ından seçme bir bölüm yer almıştır. Buna göre mecmuanın istinsah tarihi en erken 17. yüzyılın sonraları olabilir ki bu menkıbede bahsi geçen olayın muhtemel tarihinden yaklaşık 3 asır sonrasına tekabül eder.

latılan menkıbenin mekanı olarak Üç Şerefeli Cami'in[3] gösterilmesi tarihen mümkün değildir. Zira adı geçen caminin 1437-1447 yılları arasında inşa edildiği biliniyor.[4] Hacı Bayram-ı Veli'nin vefat yılı ise 1430. Bu açıdan olayın geçtiği cami ancak Eski Cami adıyla anılan Edirne Ulu Camii olabilir. Nitekim bu camide II. Murad'ın Hacı Bayram'a tahsis ettiği bir vaaz kürsüsü yer alır. Fakat bu camii menkıbede dendiği gibi II. Murad değil babası Çelebi Mehmed 1413 yılında tamamlamıştır.[5]

Şimdi menkıbeyi kısaca özetleyelim. Edirne Ulu Camii'nde Hacı Bayram-ı Veli bir cuma günü içlerinde II. Murad'ın da bulunduğu bir cemaate vaaz eder. Vaazda Hacı Bayram, Sultan Murad'a "bu camii ihya etmesi ne güzel, ancak bir kusuru vardır, onu da düzeltirse kusuru kalmaz" diyerek tarizde bulunur. Cemaat dağıldıktan sonra Sultan Murad merakla şeyhe gelir ve caminin eksiğinin ne olduğunu sorar. Hacı Bayram caminin iki kapısına[6] büyük birer fıçıyla şarap konulmasının ve cemaatin bundan içtikten sonra namaza girmesinin daha iyi olacağını söyler. Murad elbette buna şaşırır. Fakat Murad'ın şarap konusundaki zaafını bilen Hacı Bayram ona bir ders vermek istemektedir. Nitekim "hiç beytullaha şarab münasip olur mu?" diye soran Murad'a şöyle söyler: "Kalbu'l-mümin beytullah değil midir? [Allah'ın] kendi yed-i kudretiyle yaptığı eve şarabı komağa reva görürsüz ve her gün içersiz, makul görürsüz. Ya kendi eliniz ile yaptığınız eve niçin reva görmezsiz?"[7] Bu sözden oldukça etkilenen Sultan Murad

3 Anlatıda bu caminin tercih edilmesinin sebebi caminin Osmanlı Devleti'nin ilk abidevi, imparatorluk tipi camii olarak II. Murad'ı daha iyi temsil etmesi olabilir. Caminin bu hususiyeti hakkında bk. Gülru Necipoğlu, *The Age of Sinan* (Londra: Reaktion Books, 2005), 79-80. II. Murad devrinin Osmanlı Devleti'nin imparatorluğa gidişinde bir geçiş olması hususiyetini anlamak için Feridun Emecen'in şu muhtasar dönem okumasına müracaat edilebilir: Feridun M. Emecen, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)* (İstanbul: Türkiye İŞ Bankası Kültür Yayınları, 2018), 111-129.

4 Nesrin Çiçek Akçıl, "Üç Şerefeli Cami ve Külliyesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Eylül 2022).

5 Nesrin Çiçek Akçıl, "Ulucami", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Eylül 2022).

6 Burada da bir hata olabilir. Edirne Eski Camii'nin de Üç Şerefeli Camii'nin de girişleri üç kapıdan sağlanıyor. Bu hata ihtimalini müellif ya da müstensihin çok dikkatli olmadığının bir diğer işareti olarak alabiliriz.

7 *Menâkıb-ı Hacı Bayram Sultân* (Mihrişah Sultan, 443), 20b.

tevbe eder ve şeyhe intisap ederek kısa sürede namazın iftitah tekbirinde Ka'be'yi görecek denli mertebe kat eder.

Evvelemirde, menkıbede Hacı Bayram'ın irşadının ne kadar tesirli olduğunun vurgulandığını ve menkıbenin esasen bunun için yazıldığını teslim etmeliyiz. Onun basit ama çok tesirli bir sözüyle, her gün içki içen Sultan Murad kısa zamanda bunu bırakmanın yanı sıra manen oldukça yüksek bir mertebeye gelebilmiştir. Menkıbenin ana motifi kanaatimizce budur. Menkıbeden çıkarılacak diğer yan anlamlara, yardımcı motiflere bakarsak şunları görebiliriz: II. Murad içkiye düşkün bir padişahtır. Diğer taraftan önemli bir mabed yapacak, yaptıracak ve burada halkla beraber vaaz u nasihat dinleyecek kadar mütevazı ve dine saygılı bir insandır. Hacı Bayram'ın manevi otoritesini kabul etmektedir. Nitekim başlangıçtaki bu duruşu kısa sürede, terk edilmesi zor olan içki alışkanlığını bırakıp manen yükselebilmesini netice vermiştir. Menkıbenin sonunda II. Murad'ın Hacı Bayram'a kendisi hakkında "müridiniz" ya da "dervişiniz" yerine "muhibbiniz" demesi de onun tevazuunu gösteren, kendini henüz gerçek bir mürid seviyesinde görmediğine işaret eden bir diğer motiftir. Menkıbede anahatlarıyla iki portre görürüz. Merkezde yer alan, etkili mürşid Hacı Bayram-ı Veli portresi ve manen terakkiye açık bir Sultan Murad portresi. Bu iki şahsiyetin ilişkilerine geçmeden evvel, birbirlerinden bağımsız olarak, tasvir edilen portrelerin gerçeğe ne kadar yakın olduğu üzerinde biraz duralım.

Hacı Bayram-ı Veli'nin II. Murad döneminde Edirne'de bulunduğu da Eski Cami'de vaazlar verdiği de tarihî olarak sabittir. Fakat menkıbede Hacı Bayram ile ilgili sunulan bilgilerden belki bir tek onun II. Murad'ın şeyhi olduğu bilgisinin gerçeği yansıtmadığını söyleyebiliriz. II. Murad'ın ondan etkilendiği ve ona Eski Cami'de bir kürsü tahsis ettirdiği, yanı sıra müridlerini dahi vergiden muaf tuttuğu doğrudur. Ancak aralarında teknik anlamda bir mürid-mürşid ilişkisi olduğunu, menkıbede dendiği şekliyle II. Murad'ın Hacı Bayram'dan "el alıp ona bey'at kıldığını" söyleyemeyiz.

Menkıbenin çizdiği II. Murad portresine bakarsak öncelikle bir içkiye düşkünlük motifi görürüz ki esasen bu tarihi vakıayla örtüşür. Nitekim döneme dair bilgi veren en erken tarihli kroniklerden itibaren kaynaklar bu konuda müttefiktir.[8] Bu II. Murad portresinin bir diğer boyutu hayırseverliğidir. Nitekim menkıbede güzel bir camiyi inşa ve ihya eden bir padişah olarak anılır. Kaynaklar bu konuda da hemfikirdir. II. Murad dinî, ilmî, kültürel konulardaki hayır hizmetleriyle tanınan bir padişahtır.[9] Menkıbedeki II. Murad portresinin üçüncü bir boyutu da manevi tekamüle açık oluşudur. Bazı kaynaklarda özellikle tahtı 12 yaşındaki oğlu Mehmed'e bırakmasının altında yatan sebeplerden biri olarak kendisinin uzlete seçilmek isteği zikredilir ki böyle bakılırsa menkıbedeki portreyle bir uyum arz eder. Kroniklerde yer alan II. Murad tasvirlerinin önemli bir özelliği onun tüm savaşlarına rağmen esasen barış yanlısı bir padişah oluşudur.[10] Bunu da tarihî bir veri olarak düşünürsek ele aldığımız menkıbede çizilen ağırbaşlı, mütevazı ve manevi gelişime açık Sultan Murad portresinin gerçeğe

8 II. Murad'ın işret meclislerine düşkünlüğü meselesini İnalcık şu cümlelerle izah etmeye çalışır: "II. Murad eğlenceye ve işrete fazla düşkündü. Çağdaş Osmanlı takvimlerinden Rum ve Arap tarihlerine kadar bütün kaynaklar bu noktada birleşir. Son felâketler, halk ve asker arasında onun bu kusurlarını daha göze batar hale getirmiş olmalıdır. Ayrıca saltanattan çekilerek kendini ibadete ve riyâzet hayatına vakfetmesi dikkat çekicidir." Halil İnalcık, "Murad II", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (15.09.2022).

9 II. Murad'ın vakıf eserlerine dair bk. M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı: Vakıflar-Mülkler-Mukâtaalar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1952), 203-222; ilmî ve kültürel faaliyetlere yaptığı destekler hakkında detaylı bilgi için bk. Nihat Azamat, *II. Murad Devri Kültür Hayatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Merkezi, Doktora Tezi, 1996).

10 İnalcık'a göre II. Murad tahtı oğlu Mehmed'e bırakıp Manisa'da "münzevi bir ibadet hayatına çekilmek" gayesindedir. Halil İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, 5. bs., 17. II. Murad'ın bu çekilişinin ardında başka sebeplerin yatıyor olabileceğine dair görüşler de mevcuttur. Bunlardan biri onun, oğlu Mehmed'i imtihan etmesidir. Bu meyanda Neşrî'deki anlatı şu şekildedir: "Oğlumu hâl-i hayâtımda tahta geçiririn, tâ ki gözüm bakarken görem, ne veçhile gazâ eder." Mevlânâ Mehmed Neşrî, *Cihannümâ*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013), 270. Diğer taraftan II. Murad'ın devleti Manisa'dan ve orada yaptırdığı yeni Sarây-ı Âmire'den yönetir hale geldiğine dair farklı bir görüş için bk. Feridun Emecen, *Fetih ve Kıyamet 1453* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 111-113. Emecen'e göre Manisa o dönemde neredeyse devletin ikinci başkenti haline gelmiştir. Feridun Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 22-28.

uygun düştüğünü söyleyebiliriz.[11]

Şimdi bu iki tarihi şahsiyetin ilişkisine, menkıbenin öncesinden itibaren, Hacı Bayram'ın neden Edirne'de olduğuna ve II. Murad'la ilişkilerinin en başından itibaren nasıl seyrettiğine geçebiliriz.

Menkıbenin Öncesi: Hacı Bayram Edirne'de Ne Yapıyordu?

Malum olduğu üzere Hacı Bayram ile II. Murad'ın ilk buluşması tatsız bir zeminde gerçekleşmişti. Babası I. (Çelebi) Mehmed'in çalkantılı saltanat döneminin son senelerinde zuhûr eden Şeyh Bedreddin (ö. 1420) isyanı ancak 1420'de bastırılabilmiş ve II. Murad da bundan hemen hemen bir sene sonra babasının hastalığı ve ardından ölümü neticesinde tahta çıkmıştı (1421). Osmanlı devlet aygıtının bu isyanın benzerlerine karşı aşırı hassas olması beklenmedik bir durum olmazdı. Nitekim II. Murad da o sıralarda Ankara ve Orta Anadolu havalisinde halk nezdindeki nüfuzu gittikçe artan Bayramiyye tarikatından ve pîri Hacı Bayram-ı Veli'den bu açıdan şüphelenmişti. Bu şüpheye istinaden II. Murad'ın Hacı Bayram'a bir asker kuvveti göndererek onu Edirne'ye getirtmesi, detaylarda bazı farklı yorumlar olmakla beraber, tüm kaynakların ittifak ettiği bir hadisedir.[12] Ancak bu görüşmenin tam tarihi tespit edilememiştir.[13] Elimizdeki teyid edilmemiş bir diğer veri Hacı Bayram'ın Edirne ziyaretinde Veli Dede Tekkesi'nde halvete çekildiğidir.[14] Buna göre Hacı Bayram bu gelişinde Edirne'de kırk günden fazla kalmış olmalıdır.

11 Hacı Bayram'ın daha çok kerametlerinin anlatıldığı 5 menkıbesini derleyen bir menakıbname için bk. *Bayramiye Tarikatı Menakıbı: Hacı Bayram Veli ve Halifeleri*, haz. Zehra Hamarat (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 31-37. Bu menkıbelerden birinde II. Murad zikredilir, Hacı Bayram'ın Edirne'ye çağrılışı Emir Sultan'ın çekemezliğine bağlanır (34-35).

12 Hacı Bayram'la ilgili padişah nezdinde bir şüphenin oluşmasına Şeyh Bedreddin'le ilişkisinin olma ihtimali de sebebiyet vermiş olabilir. Nitekim Bedreddin'in torunu ve menâkıbını kaleme alan Hafız Halil, Hacı Bayram'ın halifesi olan Akşemseddin'in müridlerindendir ve İstanbul kuşatmasında bulunmuş bir Bayramî dervişidir. Detaylı bilgi için bk. Abdülbâki Gölpınarlı, *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Manâkıbı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017).

13 Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, 1/24-25. Bayramoğlu Hacı Bayram'ın Edirne'ye birden fazla kez gelip II. Murad'la birkaç defa görüşmüş olabileceği ihtimali üzerinde durur. Fakat bunların tarihleri net değildir, II. Murad'ın tahta çıkmasıyla Hacı Bayram'ın vefatı arasında, yani 1421-1430 yılları arasında herhangi bir vakit olabilir.

14 Ahmed Bâdî Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne*, haz. Niyazi Adıgüzel, Raşit Gündoğdu, İstanbul: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2014, 178, 179, 1446, 1447.

Hacı Bayram'ın Edirne'deki ikametine dair gerçek veya gerçeğe yakın olduğunu tahmin ettiğimiz verileri şöyle sıralayabiliriz. II. Murad kendisini bir şüphe üzerine Edirne'ye getirtmiş ya da davet etmiştir. Padişahla görüşmenin ardından şüphesinin yersiz olduğunu anlayan II. Murad Hacı Bayram'a hürmet etmiş ve onun için Edirne Ulu Camii'nde bir vaaz kürsüsü tahsis etmiştir. Nitekim bahis mevzuu menkıbede de olay bir vaaz esnasında geçmektedir. Menkıbeyi yazanlar veya yayanlar Hacı Bayram'ın Edirne'de, sultanın da içinde bulunduğu cemaate vaaz ettiği gerçeğinden hareket etmişlerdir. Hacı Bayram bu kürsüde bir süre vaaz etmiş olmalıdır, yukarıda bahsi geçen diğer rivayetten de hareketle belki de Hacı Bayram Edirne'de en az bir Ramazan ayı geçirecek kadar kalmıştır. Ayrıca bu gelişinde padişahın kendisine bazı vakıflar tahsis ettiği, müridlerine vergi muafiyeti getirdiği de müsellem olan vakıalardandır. Edirne'de Hacı Bayram'a gösterilen hürmet bununla da sınırlı kalmamış, padişah dışında da pek çok kimse onun adına vakıflar tahsis etmiş, adına mahalleler kurulmuştur.[15]

Tüm bu bilgilerden hareketle menkıbede zikredilen hadisenin Edirne Ulu Camii'nde, II. Murad'ın kendisine tahsis ettiği özel kürsüde vaaz ederken meydana geldiğini düşünebiliriz. Hacı Bayram'ın, II. Murad'ın içkiye düşkünlüğüne dair bir ön bilgisinin olması muhtemeldir, nitekim bazı kaynaklara göre Hacı Bayram, II. Murad'ın dedesi olan Yıldırım Bayezid'i de bu yüzden eleştirmiştir.[16]

Menkıbenin Sonrası: Edirne'den Sonra Ne Değişti?

Acaba II. Murad gerçekten de Hacı Bayram'la tanışmasının ardından içkiyi bırakmış mıdır? Bir derviş olmasa dahi daha dindarane

15 Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, 36, 47, 355.

16 Bayramoğlu'nun aktarımına göre Ankara'da Hacı Bayram henüz müderris iken kendisiyle teolojik meseleleri müzakere eden müstakbel Bizans İmparatoru Manuel II. Palaiologos bahsi geçen müderrisin "Yıldırım'ın yaşayışını beğenmediğini ve onu eleştirdiğini yazmış, müderrisin [kapıcıbaşılık] görevinden ayrılışını da bir ölçüde buna bağlamıştır." Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, 1/18. Bayramoğlu'na göre adı verilmeyen bu müderris galip ihtimalle Hacı Bayram'dır.

bir hayat yaşama tercihinde bulunmuş mudur? 1444 yılında tahtı 12 yaşındaki oğluna bırakarak Manisa'ya çekilmesinde Hacı Bayram'la 1420'li yıllarda yaşadıklarının tesiri olabilir mi? Bu sorulara kesin cevap vermek mümkün değil. Fakat ele aldığımız menkıbenin bize bu yönde bir ışık sunduğunu iddia edebiliriz. Menkıbedeki motifler bize günahkar fakat aynı zamanda tevbekar bir insan portresi çiziyor. II. Murad'ın hâl-i hayatında böyle bir değişimin olması mümkün. Onun açısından, Hacı Bayram'ın Edirne ziyareti hakikaten dönüştürücü bir etkiye neden olmuş olabilir. Diğer taraftan tahtı bırakmasıyla bu hadisenin ya da görüşmelerinin gerçekleşmesi arasında en az 15 sene olduğunu göz önüne alırsak bu etkinin kalıcı izleri olduğunu da varsayabiliriz.

II. Murad'la yaşadıklarının Hacı Bayram'ın bundan sonraki yaşamında nasıl bir tesiri olduğu sorusuna ise Hacı Bayram'ın Edirne ya da Bursa gibi Osmanlı'nın merkezî şehirlerinde kalmayarak -ki Sultan Murad kalmasını teklif etmiş olabilir aynı, halifesi Akşemseddin'e Sultan Fatih'in İstanbul'da kalmasını teklif ettiği gibi- Ankara'ya, eski hayatına dönmesini göz önüne alarak cevap arayabiliriz. Evet, Osmanlı devlet yönetimi Bayramiyye tarikatına bazı vakıflar ve vergi muafiyeti vererek destek olmuştur fakat bu, Hacı Bayram'ın II. Murad'la ya da devlet yönetimiyle ilişkilerinde herhangi bir değişikliğe neden olmamıştır. Bayramîler öğretilerinde önemli bir yeri bulunan melâmet ilkesini Hacı Bayram'dan sonra da sürdürmeye devam etmişlerdir. Akşemseddin'in Fatih'le olan, sınırlarını kendisinin çizdiği ilişki biçimi bunun en güzel örneğidir. Menkıbede de örneğini gördüğümüz gibi Hacı Bayram da halifesi Akşemseddin de devlet adamlarıyla çok yakın olmamayı tercih etmişler, yakın olduklarında da gerekli eleştirileri hiç çekinmeden dile getirebilmişlerdir. Hacı Bayram için hem Yıldırım Bayezid hem de II. Murad'la ilişkilerinde bu böyle olmuş, Akşemseddin için de Fatih'le ilişkilerinde bu böyle olmuştur.[17]

17 Akşemseddin'in Fatih'le ilişkilerinde çok rahat ve nasihat eder bir dil kullandığını gösteren en güzel belge İstanbul'un fethinden elimizde kalan belki de tek birincil kaynak olan, Akşemseddin'in kuşatma esnasında Fatih'e gönderdiği mektuptur. Mektubun Arap harfleriyle dizilmiş matbu bir nüshası için bk. İnalcık, *Fatih Devri*, 221-223.

Sonuç

Her menkıbede olduğu gibi bu çalışmada ele aldığımız menkıbede de tarihî vakayla örtüşen noktalar olduğu gibi örtüşmeyen noktalar da elbette mevcuttur. Metne, döneme ve bu örnekte Hacı Bayram-ı Veli ve Sultan II. Murad gibi tarihî şahsiyetlere yüzyıllar sonrasından bakan insanlar olarak bize düşen muhakkak ki onları yargılamak değildir. Buna hakkımız olmadığı gibi eldeki veriler de bu imkanı bize vermekten oldukça uzaktır. Binaenaleyh, menkıbelerin nasıl ve neden ortaya çıktığı ve bunların yayılmasının, hele de yüzyıllar ötesine ulaşmasının hikmetleri üzerinde düşünülmesinin daha yapıcı olacağı inancındayız. Ayrıca menkıbelerde mühim olan ölümlü şahsiyetler değil, kalıcı ve evrensel değerlerdir. Bu açıdan menkıbelerde yaşadıkları anlatılan şahısları sadece kendi somut kişilikleri olarak düşünmek yerine onları ilkesel birer prototip olarak görmek bize menkıbeyi en iyi şekilde anlamlandırma, bu menkıbenin neden yüzyıllarca okunup aktarıldığını anlama imkanı da sağlayacaktır.

Bu muvacehede, bu menkıbede devlet adamlarıyla ilişkisinde rahat ve nasihat etmekten, etkili ve çarpıcı şekilde hakkı söylemekten çekinmeyen bir ilim adamı prototipi görürüz. Bu prototipi modelleyebilirsek her zaman ve zeminde, yüzyıllar sonra ve modernitenin hükümferma olduğu bir vasatta dahi, bize ilham kaynağı olabilecektir. Örneğin günümüzün ilimle iştigal eden, özellikle de din ilimleriyle iştigal eden insanlarının siyasilerle, yöneticilerle ilişkilerinin ne düzeyde ve nasıl olması gerektiğine dair buradan ipuçları yakalayabiliriz. Yüzyılların tecrübesinden süzülerek bize ulaşan bu menkıbe belki tarihî vakıaları olduğu gibi resmetmez ancak bize böyle ilkesel bazı ipuçları sunabilir. Diğer taraftan menkıbenin ikinci ana motifi olan, bir insanın nasihate açık olması, ilme ve ilim adamına hürmet etmesi neticesinde değişme iradesi gösterdiğinde başarılı olabileceği ilkesine dair de bu menkıbe bize dersler verir. Gazâ meydanlarında büyük bir lider olan kudretli padişah, öncesinde içinde kendisine karşı şüpheler barındırdığı ilim ve hikmet ehli bir şeyhin karşısında diz çökebilmekte, kulağını ve kalbini ona açabilmektedir. Teorik olarak bunun

imkanını da elbette kabul etmemiz gerekir. Nitekim menkıbede Hacı Bayram'la temsil edilen tasavvufun bir ilim olarak mevzuu ahlaktaki değişimdir. Eğer ahlakta bir değişiklik olmayacağını kabul etsek ortada imkanından bahsedeceğimiz bir tasavvuf da kalmayacaktır. Menkıbenin neticede bize verdiği en önemli sonuç budur: insan ahlaken değişme potansiyeline sahip bir varlıktır. Menkıbedeki örnekte II. Murad kurtulunması çok zor bir kötü alışkanlıktan kısa sürede kurtulup manen çok yüksek mertebelere çıkılabileceğinin bir örneği olarak, diğer bir deyişle bir prototip olarak bizlere sunulmuştur. Hacı Bayram-ı Veli ise muktedir de olsa, zengin de olsa muhatap olunan bir mümine hakkı tavsiye etmenin gerekliliğini, bunun onu uyandıracak şekilde gerekirse çarpıcı bir dille yapılabileceğini gösteren, sosyo-ekonomik olarak üstün olan kimselerden herhangi bir menfaat beklentisiyle ya da onlardan gelecek herhangi bir zarar endişesi yüzünden onların karşısında hakkın gizlenmemesi gerektiği ilkesini temsil eden bir prototip olarak karşımızdadır. Bu ve benzeri menkıbelerden ders alıp almamak ise tamamen okuyucuya bırakılmış bir tercihtir.

Ek: Menkıbenin Çevriyazı Metni ve Yazma Nüshası

MENÂKIB-I HACI BAYRAM SULTÂN BÂ SULTÂN MURÂD GÂZÎ RAHMETULLÂHİ ALEYH

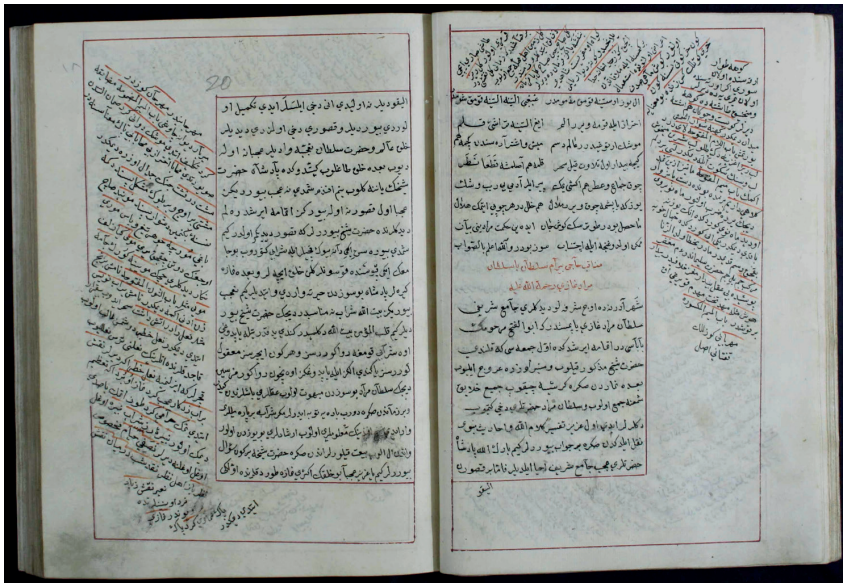
Şehr-i Edirne'de Üç Şerefeli dedikleri câmi-i şerifi Sultân Murâd Gâzî yaptırmıştır ki Ebu'l-Feth merhumun babasıdır. İtmâma erişti kte evvel cuması ki kılındı, Hazret-i Şeyh-i mezkûr kılıp ve minber üzere urûc eyleyip badehu namazdan sonra kürsüye çıkıp cemî-i halâyık sem'ine cem' olup ve Sultân Murâd hazretleri dahi gitmeyip dinlerler idi.

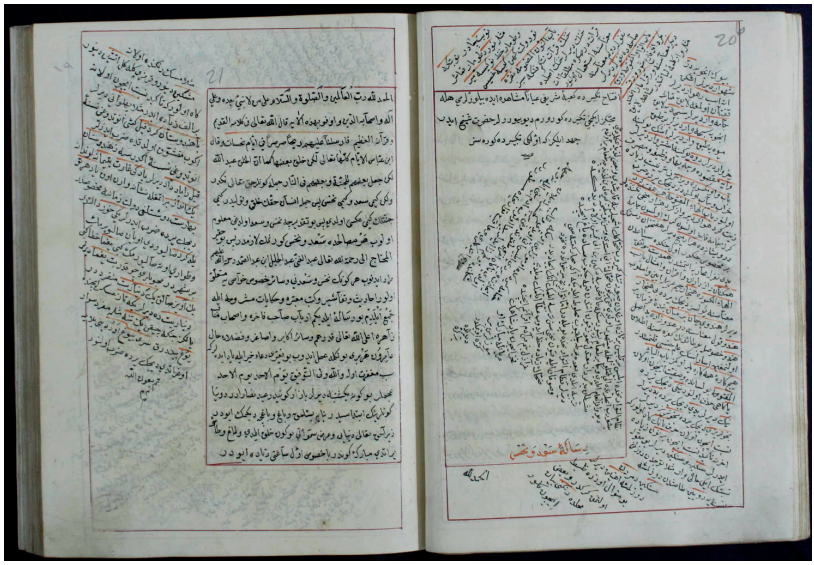
Ol aziz tefsir-i kelâmullah ve ehâdîs-i nebevî nakleyledikten sonra bir cevap buyurdular kim "bârekallah Padişah hazretleri aceb cami-i şerif ihya eylediler. Fe-emmâ bir kusûrun alıkodılar, ne ol idi anı dahi eyleseler idi tekmîl olurdu" buyurdular ve "kusuru dahi olmazdı" dediler.

Halk-ı âlem ve Hazret-i Sultan taaccübe va[r]dılar, acaba ne ola

deyip. Badehu halk dağılıp gittikte padişah, hazret-i şeyhin yanına gelip "benim efendim, şimdi ne acep buyurdunuz, acaba ol kusur ne ola buyurdunuz itmama eriştirelim" dediklerinde, hazret-i şeyh buyurdular ki kusur dediğimiz oldur kim şimdi buyurasın, iki dâne büyük fıçılar ile şarabı getirip bu camiin iki kapısında kosunlar, gelen halk içeler, badehu namaza gireler. Padişah bu sözden hayrete vardı ve eyittiler kim "ne acep buyur[d]unuz, beytullaha şarab ne münasiptir?" deyicek Hazret-i Şeyh buyurdular kim "kalbu'l-mümin beytullah değil midir, kendi yed-i kudretiyle yaptığı eve şarabı komağa reva görürsüz ve her gün içersiz, makul görürsüz. Ya kendi eliniz ile yaptığınız eve niçin reva görmezsiz?" deyicek Sultan Murad bu sözden mebhût olup akılları başlarından gidip ve bir zamandan sonra durup badeye tevbe ederler, meğer şaraba bir pâre meyilleri var idiği şeyh efendinin malumları olup irşadları bu yüzden olur. Ve ondan el alıp bey'at kılarlar.

Ondan sonra, Hazret-i Şeyh'e bir gün sual buyururlar kim "ya aziz, acaba bu halkın ekseri namaza durduklarında evvelki iftitah tekbirde kabe-i şerifi ıyanen müşahede edebilirler mi? Hele muhibbiniz ikinci tekbirde görürüm" diye buyurdular. Hazret-i şeyh eydür, "cehd eyleyiniz ki evvelki tekbirde göresiz."





Süleymaniye Kütüphanesi Mihrişah Sultan Koleksiyonu nr. 443, 20a-21a.

Kaynakça

Ahmed Bâdî Efendi. *Riyâz-ı Belde-i Edirne*. haz. Niyazi Adıgüzel, Raşit Gündoğdu, İstanbul: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2014, 3 cilt.

Akçıl, Nesrin Çiçek. "Ulucami". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Eylül 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/ulucami#20-edirne-eskicamii

Akçıl, Nesrin Çiçek. "Üç Şerefeli Cami ve Külliyesi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Eylül 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/uc-serefeli-cami-ve-kulliyesi

Bayramiye Tarikatı Menakıbı: Hacı Bayram Veli ve Halifeleri. haz. Zehra Hamarat. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Bayramoğlu, Fuat. *Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı-Soyu-Vakfı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989, 2. bs, 1. Cilt.

Emecen, Feridun M. *XVI. Asırda Manisa Kazası*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 2013.

Emecen, Feridun M. *Fetih ve Kıyamet: 1453*. İstanbul: Timaş Yayınları, 10. Basım, 2017.

Emecen, Feridun M. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Basım, 2018.

Gökbilgin, M. Tayyib. *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı: Vakıflar-Mülkler-Mukâtaalar.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1952.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Manâkıbı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.

İnalcık, Halil. "Murad II". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Eylül 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/murad-ii

İnalcık, Halil. *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 5. Baskı, 2014.

Menâkıb-ı Hacı Bayram Sultân bâ Sultân Murâd Gâzî rahmetullâhi aleyh. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 443, 20a-21a.

Necipoğlu, Gülrû. *The Age of Sinan*. Londra: Reaktion Books, 2005.

Neşrî, Mevlânâ Mehmed. *Cihannümâ*. haz. Necdet Öztürk. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.

HACI BAYRÂM-I VELÎ'NİN HİMMETİ

PROF. DR. MEHMET DEMİRCİ
Emekli Öğretim Üyesi

Giriş

Anadolu toprakları coğrafi bakımdan kıtaların ve denizlerin birleştiği bir buluşma noktasıdır. Târih içinde çeşitli kültür ve düşünce akımlarının da burada buluşup kaynaştığını görürüz. 12 ile 14. yüzyıllarda, bu topraklar İslâm tasavvuf düşüncesinin olgunlaşma ve kıvam bulmasına sahne olur. Bir yandan Orta Asya'nın hamle ruhu, öte yandan Ortadoğu ve Mısır'da kökleşmiş olan zühd anlayışı, nihâyet Endülüs'ten İbn Arabî ile gelen derin tefekkür Anadolu'da buluşup kaynaşmıştır. Bundan da son derece yapıcı ve dinamik, o nisbette alçak gönüllü, derinlikli ve hoşgörülü bir sentez çıkmıştır. Bu sentez ve anlayıştır ki Anadolu ve Balkanlarda, kuruluş ve kök salma sancıları yaşayan toplum fertlerinin ahlâkî ve mânevî yapısını oluşturma ve geliştirmede bir tür maya görevi yapmıştır. İşte bu sentezin temsilcilerinden biri de Hacı Bayram

Velî'dir. Hacı Bayram Ankara'nın Solfasol köyünde doğdu. 1351-1430 yılları arasında yaşadı. Önce Ankara ve Bursa'da zâhir ilimlerinin öğrenimini tamamladı ve Ankara'da Melîke Hatun medresesinde müderris oldu.

Hacı Bayram'ın tasavvufa meyli vardı. Somuncu Baba (v. 1412) diye bilinen Hamîdüddîn Aksarâyî'ye bağlandı. Asıl adı Nûman olduğu halde, Bir bayram gününde Hocasıyla karşılaştığı için "Bayram" ismiyle anıldı. Bursa'dan ayrılmaya mecbur olan hocasıyla birlikte Şam'a gittiler, hac görevini yaptılar.

Hocasının vefatından sonra Hacı Bayram Ankara'ya geldi, düşüncelerini yaymaya başladı. Ömrünün sonuna kadar çevresindekilerin irşâdıyla meşgul oldu. Bu sırada, aynı zamanda ziraatla uğraştı. Âile fertleri ve tekkesindeki dervişlerin geçimini böyle sağlıyordu. Burçak ekiyor, hasat zamanlarında orak ve harman işlerini müridleri ile birlikte yapıyordu.

Hacı Bayram âlim ve müderris olmasına rağmen kitap yazmaktan çok insan yetiştirmeye önem verdi. Akşemseddin, Yazıcıoğlu Mehmed ve Ahmed kardeşler, Eşrefoğlu gibi değerli kimseler, Hacı Bayram ocağından feyz almış, onun yüce himmetinemazhar olmuş büyüklerdir.

*

Hacı Bayram'ın II. Murad tarafından o dönemde devletin merkezi olan Edirne'ye çağrılması meşhurdur. Bir saray çavuşu Hacı Bayram'ı Edirne'ye getirmesi, muhalefet ederse tutuklanması tenbih edilerek Ankara'ya gönderilmiş, çavuş Ankara yakınlarına geldiğinde Hacı Bayram atına binerek çavuşu karşılamaya çıkmış, karşılaştıklarında ona nereye gittiğini sormuş, çavuş, "Hacı Bayram derler bir müddeî varmış, bazı fesâdâtı sultana arzolunduğundan onu Edirne'ye götürmeye geldim" deyince, Hacı Bayram çavuşa aradığı kişinin kendisi olduğunu söylemiş, bu sırada onun mübarek yüzünde "nûr-ı Muhammedî"yi temaşa eden çavuş yaptığının büyük bir küstahlık olduğunu anlayarak kendisinden özür

dilemişse de[1] görevini yerine getirmiştir.

Hacı Bayrâm-ı Velî ile ilgili ilk kaynaklarda sohbetinin çok etkili olduğu bilinir. İnce Bedreddin Hacı Bayram'ın müridlerinden olup, vahdet neşvesinin en yetkin örneklerinden olan Fahreddîn-i Irâkî'nin *Lemaʿât* adlı eserini Türkçe'ye çevirmiştir. Mütercim eserin başında, Hacı Bayram'ın sohbetlerinde *Lemaʿât*'ın rumuz ve esrarını anlattığını, dervişlerin birçoğunun Farsça ve Arapça bilmediklerinden dolayı üzülüp durumu kendisine bildirdiklerini ve eseri Türkçe'ye çevirmesi için kendisini zorladıklarını, bu durumu öğrenen Hacı Bayram'ın ona "kudret vere, kudret vere" diye hitap ettiğini, böylece tercümeyi onun himmeti berekâtıyla yaptığını anlatır.[2]

HİMMET

Sözlükte "meyil, arzu, istek, azim" mânasına gelen himmet kelimesi, "Kendini veya başkasını kemale erdirmek için kalbin bütün ruhanî güçleriyle Cenâb-ı Hakk'a yönelmesidir" şeklinde tarif edilmiştir.

İlk sûfîler himmetin önemine dikkat çeker ve buna değer verilmesini isterlerdi. Bunlardan bir kısmı her şeyin esasının himmet olduğunu, velâyet makamına ulaşmanın mücâhede ile değil himmetle mümkün olacağını ifade ederler. Himmeti irade ve niyet olarak anlayıp "himmeti din olanın bütün işleri ibadet, himmeti dünya olanın her ameli dünya olur", diyen de vardır.

Tasavvufta himmet genel olarak velînin teveccühü, tasarrufu ve olağan üstü işleri başarma gücü şeklinde anlaşılmıştır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre himmetin üç şekli vardır. Kalbin temenni ettiği şeye bütünüyle yönelmesi uyanış tarzındaki himmettir.

---

1 Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, hazırlayan, Yakup Kenan Necefzade, İstanbul, 1967, s. 257

2 Nihat Azamat "Hacı Bayram Veli", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 14; Ercan Alkan, "Hacı Bayram'ın İsteğiyle Yapılan Bir Tercüme: İnce Bedreddin ve Tercüme-i Lemaât'ı" *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 31, 2013, s. 63

Bu bir şeyi gönülden dileme, yürekten arzulama anlamına gelir. Müridin bir şeyi bütün samimiyetiyle dilemesi "irade himmeti" veya "cem' himmeti" adını alır. Bu anlamdaki himmetin etkisi altına alamayacağı hiçbir şey yoktur. İbnü'l-Arabî (v. 1240), saf bir ilhamla arzuların bir noktada toplanmasına "hakikat himmeti" adını verir. Yegâne istekleri Hak olan büyük şeyhlerin himmeti böyledir. Velîler, himmet denilen mânevî ve sırrî bir güçle misal âlemindeki mümkün varlıkları gerçek varlıklar haline getirebilirler; çünkü himmet kâmil insandaki ilâhî kudrettir. İbnü'l-Arabî, ârifin mârifeti yükseldikçe himmetle tasarrufunun eksildiğini söyler. Çünkü vücûd-ı mutlakın ahadiyyetini müşahede eden ârif onun vücudundan başka bir şey göremez. Ârifin bu müşahedesi onun Hak'tan gayriye teveccüh etmesine engel olur.

Nesneleri, kişileri, ruhları etkileyen ve yönlendiren, ilâhî rahmet ve yardımın gelmesine vesile olan himmet şeyh-mürid ilişkisi bakımından büyük önem taşır. Hacı Bektâş-ı Velî'nin Yûnus Emre'ye buğday yerine himmet vermeyi teklif etmesini, bunu kabul etmeyen Yûnus'un sonradan pişman olmasını anlatan menkıbe himmetin tarikatlarda ne kadar önemli olduğunu gösterir.

Kişinin bayağı şeylere tenezzül etmemesine, gözünün en iyide ve en yüksekte olmasına "yüce himmet" (ulüvv-i himmet, himmet-i bülend) denir. Ulüvv-i himmet ilerlemeyi ve yükselmeyi sağlar, insana iyi nitelikler kazandırır, onu zilletten kurtarır. Mutasavvıflara göre insan keremi bol Allah'tan mânevî ve yüce değerler isterken aza kanaat etmemelidir.[3]

*

Himmet zengin anlamlı bir kelimedir, sözlükte bütün gücünü bir yere yöneltmek anlamı da vardırr. Eskilerin "Himmetü'r-ricâl taklau'l-cibâl" (İnsanların himmeti dağları yerinden söker) şeklinde bir sözleri vardır.

Yûnus Emre, menkıbemize göre başta önemini kavrayamadığı "erenler himmeti"ni şiirlerinde bolca kullanacaktır. Himmet son

3 Mehmet Demirci, "Himmet", DİA, c. 18

derece zor olan riyâzet ve mücâhededе yardımcıdır. Kibir ve kîni terk etmede, gönül pasını temizlemede himmetin etkisi büyüktür:

Ona göre "*Erenin yüzü suyu himmeti arştan ulu*"dur.

Erenlerin himmetine nâil olan korkmasın, onun her işi iyi gider. Şöyle der:

Erenlerin himmetini bana yoldaş eyleyen

Her kancaru varır isem cümle işim hoş eyleyen

Yunus'a göre, Cenâb-ı Hakk'ın isim ve sıfatları en geniş şeklinde "er"de yani, insân-ı kâmilde tecellî eder ve onlar tasarruf sâhibidir:

Hak eren benim dedi, varlığın erde kodu

Erenlerin himmeti yerden göğe direktir.[4]

Kilidinin Tapduk Emre'ye verildiğini öğrenen Yûnus yola koyuldu, Tapduk Emre'ye geldi, Hacı Bektaş'ın selâmını söyledi, vâki olan hâli anlattı. Tapduk Emre "Safâ geldin, hâlin bize mâlûm olmuştur. Hizmet et, emek yetir, nasîbini al." dedi. Yûnus dedi ki: "Ne hizmet var ise yapalım".

Himmet mi hizmet mi diye sorulursa, aslında himmet hizmetle berâber yürür. Şeyhten himmet, müridden hizmet beklenir. Amma önce hizmet gelir. Saf ve mübtedî mürid niyazda bulunur:

- Şeyhim himmet.

Güngörmüş olgun insan cevap verir:

- Oğul hizmet.

Yani oturup beklemek yetmez, asıl sen gayret etmelisin, çalışmalısın. O takdirde himmet de gelir, işlerini kolaylaştırır. Yûnus öyle der:

Çeşmelerden bardağın doldurmadan kor isen

Bin yıl anda durursa kendi dolası değil [5]

4 Bkz. Mehmet Demirci, *Yunus'ta Hak ve Halk Sevgisi*, H yayınları; İstanbul; 2020, s. 7-8

5 Mehmet Demirci, *Tarihî-Tasavvufî Menkıbeler ve Yorumları*, Nefes yayını, İstanbul, 211, s. 159

HİMMETİN KAYNAĞI

Aralarında bazı küçük ayrıntılar bulunmakla birlikte, bütün tarikatlerde bu kuruma giriş, yani intisap ve biat, yapılış şekli itibariyle hemen hemen aynıdır.

Bu biat ve telkin sırasında mürid, kelime-i tevhidin özünü anlamak için bir şeyhin manevi "**himmet**" ve "**bereket**"ini almış olur. Himmet ve bereket denen bu manevi cereyanın, kesiksiz sisile yoluyla ta Hz. Peygamber'den intikal ettiği kabul edilir. Bu sayede kişinin ruhi-manevi dünyasında bir uyanış ve kıvılcımlanma beklenir. İhlaslı bir şekilde seyr ü sülûkünü devam ettirdiği takdirde, zamanla ruh ve ahlâk olgunluğuna ulaşır, yer yer şeyhin himmetine mazhar olur.

Tasavvufi telakkiye göre mürşitler ve şeyhler vasıtasıyla intikal eden himmet, bereket ve feyzin kaynağı Resûl-i Ekrem Efendimizdir. Fahr-i Kâinat (s.a.v.) Hz. Ebû Bekir'e (r.a.) Sevr mağarasında zikr-i hafîyi telkîn ve tâlîm buyurmuştur. Hadis kaynaklarında sarahaten geçmediği için, bazılarının karşı çıktığı bu hadise şu ayet-i kerime ile doğrulanmaktadır:

"…Hani o kâfirler, onu Mekke'den çıkardıkları vakit sadece iki kişiden biri iken, ikisi de mağarada bulundukları sırada arkadaşına, 'Üzülme; çünkü Allah bizimledir' diyordu. Allah onun kalbine sekînet ve kuvvet (râbıta, mânevi huzur ve emniyet) indirmişti…"[6]

Aynı konuda şöyle bir rivayet de vardır:

Bir gün Hz. Ali (r.a.) Peygamberimiz Efendimizden Allah'ın kulları üzerine en kolay ve Allah katında en yakın ve en fazîletli olan yolu göstermelerini ricâ ve niyaz eder. Bunun üzerine Peygamberimiz en fazîletli zikrin "Lâ ilâhe illallah" olduğunu belirtir. Hz. Ali efendimiz: "Nasıl zikredeyim yâ Resûlullah?" dediklerinde, Peygamberimiz (s.a.v.) "Gözlerini kapa ve benden üç defa dinledikten sonra, sen de üç defa söyle!" buyurarak mübârek gözleri kapalı olduğu halde ve işitilebilecek bir sûrette yüksek sesle, üç

6 Tevbe suresi, 9/40

kere "Lâ ilâhe illallah" buyurdular. Sonra Hz. Ali efendimiz de bu sûretle tekrar ettiler, Peygamber Efendimiz dinlediler.[7] Bu sırada Hz. Ali nice manevi feyizlere nail oldu.

Tarikatler silsile olarak Hz. Ebu Bekir ve Ali Efendilerimize dayanır. Onların Resulüllah (as)'dan aldıkları bu feyiz ve bereket daha sonraki şeyh efendilere de intikal eder. Bu sayede tarikat mensupları arasında zaman zaman himmet ve keramet tezahürlerine rastlanır. Bir velinin kerameti, kendisine ait olmayıp, tâbi olduğu peygamberin mucizesinin bir eseri sayılır.

YAZICIOĞLU KARDEŞLER

Henüz İstanbul fethedilmemiştir. Hacı Bayrâm-ı Velî, Sultan II. Murad'ın çağrısı için Edirne'ye gidip varıp Ankara'ya dönerken Gelibolu üzerinden gidip gelmiştir. Bu seyhatlerden birinde Yazıcıoğlu Mehmed Efendi ve *Envârü'l-âşıkīn* müellifi kardeşi Ahmed Bîcan'la birlikte ona intisap etmiş, zamanla kendileri de tasavvuf alanında söz sahibi birer şahsiyet haline gelmişlerdir.[8]

Bu sırada Hacı Bayram'ın Yazıcıoğlu kardeşlere himmeti gerçekleşir: "Gelibolu'ya geldükde *Muhammediye* sâhibi Yazıcızâde Muhammed Çelebi ulûm u fünûnda kâmil bir merd-i fâzıl olup lâkin ba'zı şey ile ile âlûfte ve âlâyiş-i hamr ile âlûfte olmağla dâimâ ıyş u nûş idermiş. Hâcı Bayram nûr-ı velâyet ile Yazıcızâde'nün isti'dâdını bilüp jenk-âlüde bir cevher-i girân-mâye idügin müşâhede itmekle huzûr-ı şerifine da'vet idüp (…) mâsivâyı kalbinden ihrâc idüp bâde-i ışk-ı ilâhî ile dil ü cânın mest ü hayrân ve tarîk-ı hak-nümâyân olmağla Yazıcızâde efendi çâh-ı muzlim tabîatdan fezâ-yı nûr-ı îmâna suûd idüp ehl-i necâtdan ma'dud oldı."[9]

---

7 Bkz. Hulvi, *Lemezat*, haz. M. Serhan tayşi, İfav yayını, İstanbul, 1993 s. 33-34, 50; Ken'an Rifai, *Seyyid Ahmed er-Rifai*, haz. Mustafa tahralı, sadeleştiren M. Demirci, Cenan Vakfı yayını, İstanbul, 2015, s. 205-206; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah yayını, İstanbul, 1985, s. 201-202. Söz konusu rivayetin hadis tekniği bakımından değerlendirilmesi konusunda bkz. Mevlüt Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren yayını, Konya, 2001, s. 385-386

8 Mustafa Uzun, "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi*", DİA*, c. 43; Amil Çelebioğlu, "Ahmed Bîcan", *DİA*, c. 2

9 Amil Çelebioğlu, *Muhammediye, I,* Milli Eğit,m Basımevi, İstanbul, 1996, s. 22

Yazıcızâde Mehmed Efendi *Megâribü'z-Zamân* adlı eserini telife girişince bazı zorluklar yaşadığını, ama Hacı Bayrâm-ı Velî'nin himmetiyle bunları aştığını ifade eder:

"… Ben de veliyy-i hayrât ve müfeyyiz-i kemâlât olana teveccüh ettim. Allah sübhânehû basîretimi hakîkat nûru ile sürmeledi, Hakk'tan özge ne var ise can ırmağımı ondan pâk eyledi. Bir de baktım ki sultan-ı meşâyih, berzah-ı berâzih, kutb-i muhakkikîn, kümmel-i mukarrabîn, mürşid-i enâm Hacı Bayrâm'ın sırrı bana âşikâr oldu. Beni yüksek sırlarına sahib eyledi."

Aynı ifadeleri Muhammediye'de manzum olarak dile getirir:

Bu zâr ile bu râz içindeyken ben

Bu nâz ile niyaz içindeyken ben

Görürem hâlde sultanü'l-meşâyih

Görürem vaktte bürhânü'l-meşâyih

Cihanın kutbu, mâhı Hâcı Bayram

Cihânın şeyhi, şâhı Hacı Bayram[10]

Eserin bir başka yerinde bu himmeti açık açık ifade eder:

Çü şeyhüm bu sözi işrâb kıldı
Sözini cânuma mihrâb kıldı

Didüm çün himmet itdün hikmet irdi
Çü hikmet irdi Hak'dan rahmet irdi

Selâmu'llah irişsün size yâ şeyh

Dükenmez himmet eylen biz eyâ şeyh[11]

Aynı şekilde Ahmed-i Bîcân da *Acâibü'l-Mahlûkât* adlı eserinde "Şeyh Hacı Bayrâm'ın âlî himmetinde istiâne idüp bu Acâibü'l-Mahlûkâtı Türkîye tercüme idüp bir yere cem' eyledüm," demek sûretiyle söz konusu eseri Hacı Bayrâm-ı Velî'nin manevi

10 Mehmet Bilal Yamak, Yazıcızade Kardeşler, Ötükey yayını, İstanbul, 2012, s. 47; Amil Çelebioğlu, *Muhammediye, II,* Milli Eğit,m Basımevi, İstanbul, 1996, s. 592

11 Amil Çelebioğlu, *Muhammediye, II,* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1996, s. 593; M. Bilal Yamak, age, s.48

desteği sayesinde yazdığını söyler.[12]

AKŞEMSEDDİN

13 ile 16. asırlarda Anadolu bir câzibe merkezi olmuştur. Çünki bu topraklarda yeni bir oluşum gerçekleşmektedir. Bir yandan ülkeler fethedilirken, bir yandan da gönüller kazanılmaktadır. Zaten gönül fethi ve ruh olgunluğunun bulunmadığı yerde maddî fetihler kalıcı olmaz. İşte bu kutlu hizmete katkıda bulunanlardan biri de Akşemseddin'dir.

Akşemseddin, 1389'da Şam'da doğdu, 1459'da Göynük'te vefat etti. Hz Ebu Bekir soyundandır. Babası Anadolu'ya geldikten sonra Çorum'un Osmancık kasabasına yerleşti. Akşemseddin babasından ve çevresindeki bilginlerden öğrenimini tamamladı, Osmancık'ta bir medreseye hoca oldu. Tahminen yirmi beş yaşlarında iken kendisine bir mürşid aramak üzere Fars ve Mâverâünnehir'e doğru yola çıktı; ancak arzusunu gerçekleştiremeden geri döndü. Bazı tavsiyeler üzerine Hacı Bayrâm-ı Velî'ye intisap etmeyi düşündüyse de vazgeçti ve şöhreti Anadolu'ya kadar yayılmış bulunan Zeynüddin el-Hâfî'ye intisap için Halep'e gitti. Fakat bir gece rüyasında, boynuna takılı bir zincirin Hacı Bayram'ın elinde olduğunu görünce Ankara'ya döndü. Çetin imtihanlardan ve hizmetlerden sonra Hacı Bayram'ın himmetine nail oldu, müritliğe kabul edildi.[13]

HAZRETİN HİMMETİ HÂLEN DEVAM EDİYOR

Anadolu velileri hakkında zaman içinde çeşitli inançlar oluşmuştur. Halk inançlarına göre Hacı Bayram, eşya üzerinde tasarruf edebilme gücüne sahiptir.[14] Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram'ın "ölümünden sonra bile mânâda, manevi işaretle"[15] desteğinin se-

12 M. Bilal Yamak, age, s.48
13 Orhan F. Köprülü- Mustafa İsmet Uzun, "Akşemseddin", *DİA*; c. 2
14 Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, 1994, s. 181
15 Fuat Bayramoğlu; *Hacı Bayram-ı Veli*, Türk tarih Kurumu, Ankara, 1983, c. I, s. 44

venleri üzerinde devam ettiğini ima eder. Neden olmasın?

1960 sonlarında biri mimar ikisi mühendis üç genç Ankara'da bir büro açtılar: MİM. Bunlar bir yandan mesleklerini icra ederken, öte yandan kültürle uğraşan idealist, inanmış ve irfanlı insanlardı. Bulundukları şehrin manevi sahibi Hacı Bayram Veli adına bir musiki gecesi düzenlemek istediler. Bir de gördüler ki Hacı Bayram temalı bir tek beste var: "N'oldu bu gönlüm n'oldu bu gönlüm."

Gençlerden ikisinin musiki ile ünsiyeti vardır; Mimar Özcan Ergiydiren Hacı Bayram'a ait olan "Çalabım bir şar yaratmış iki cihan arasında" diye başlayan şiirini Mahur makamında besteledi.

Bunu notaya alıveren arkadaşı mimar Yusuf Ömürlü Üsküdar Musiki Cemiyeti'ne devam etmiştir, daha sonra kendini tamamen musikiye verir ve "Yusuf Hoca" olur. "*Musikiye Adanmış Bir Ömür*" adlı kitap onun bu yönünü anlatır (Nefes yayını). İşte bu Yusuf Hoca'ya da Hacı Bayram Veli'nin en has öğrencisi Akşemseddin'in "Aşık oldum sana candan / Hacı Bayram, pirim sultan" diye başlayan şiirini besteleme görevi düşer.

Yusuf Ömürlü mükemmeliyetçi bir kimsedir, her eseri kolay beğenmez. Bestesinin de öyle olmasını ister. Fakat günler, haftalar geçer bir türlü besteyi yapamaz.

Onun bu sıkıntısını fark eden arkadaşı Özcan Ergiydiren bir gün şöyle der: "Yusufçuğum, sen Hacı Bayram Veli Hazretleri'ne vararak müsaade alıp bir himmet talep etsene!" Yusuf Hacı Bayram Türbesine gider. Niyazda bulunur ve bu konuda himmet talep eder. Aylarca bitmeyen beste de Ulus'tan Kızılay'a gelinceye kadar yürürken zihninde tamamlanır.[16]

Böylece Acem Kürdi makamındaki harikulade beste ortaya çıkar ve dini musiki programlarının vazgeçilmez bir eseri olarak literatürde yerini alır. Bu şiirin birkaç kıt'ası şöyledir:

16 Bkz. Vasfi Emre Ömürlü, "Gönül himmet umar senden", *Her Nefese e-dergi*, yıl: 2013, sayı: 40

Aşık oldum sana candan
Hacı Bayram, pirim sultan
Gönül himmet umar senden
Hacı Bayram, pirim sultan.
Irak mıdır yollarınız
Taze midir gülleriniz
Hub söyler bülbülleriniz
Hacı Bayram, pirim sultan.
Sensin Allah'ın velisi
İki cihanın dolusu
Evliyaların ulusu
Hacı Bayram, pirim sultan.
Akşemseddin der varılır
Azim tevhidler sürülür
Yılda bir çağı bulunur
Hacı Bayram, pirim sultan.[17]

*

Kimdi Yusuf Ömürlü (1936-2020)? Değerli bir musiki adamı olmasına rağmen aşırı tevazuu sebebiyle fazla tanınan biri değildir. 1936 İstanbul doğumludur. Mimarlık tahsil etti, fakat ömrünü Türk musikisine adadı. Arif Sami Toker'le başlayan müzik eğitimini Üsküdar Musiki Cemiyeti'nde Emin Ongan'la devam ettirdi.

Kubbealtı Vakfı'nda musiki çalışmalarını başlattı. Bu sırada Münir Nureddin Selçuk, Kemal Batanay, Cahit Gözkan gibi üstadlarla birlikte çalıştı. Pek çok öğrenci yetiştirdi, konserler yönetti, "Yusuf Hoca" oldu.

Musikimize en büyük hizmetlerinden biri, Tasavvuf Musikisi eserlerini notaya alarak yayımlamasıdır. 1975'te felç geçirmesi üzerine sadece musikiyle uğraşmaya başladı. Binden fazla ilahi, 465 klasik eser, 120 saz eseri yayımladı.

17 Vasfi Mahir Kocatrk, *Tekke Şiiri Antolojisi*, Ankara, 1968, s. 104

Ergun Balcı'nın ifadesine göre: "Tasavvuf musikimizi, koro icraları dinleterek geniş halk kesimlerine kabul ettiren iki sanatkarımız var: Biri İstanbul'da Yusuf Ömürlü, öteki Ankara'da Ahmet Hatipoğlu (1933-2015). Bu misyonu başlatma önceliği az farkla Yusuf Ömürlü'ye ait."

Yusuf Hoca'nın geniş bir dost ve sevenleri halkası vardır. Bunlardan Ergun Balcı (1917-2019), onun hakkında değerli bir kitap yazdı. "*Cibali'den Kubbealtı'na Yusuf Ömürlü*" (Kubbealtı neşriyatı) adlı bu kitabın son baskısı "*Musikiye Adanmış Bir Ömür*" ismiyle çıktı.[18]

Ergun Balcı harika bir üslupla Yusuf Hoca'nın hayatı, manevi dünyası ve musikimize hizmetlerini anlatır. Yusuf Ömürlü gençliğinde yakışıklı ve iyi giyinen biriydi. Güzel sanatlar Akademisi öğrencisiyken, maddi sıkıntı içinde olmasına rağmen gazinoların sahneye çıkma teklifini kabul etmez. Çünkü o seviyeli musiki peşindedir.

Yusuf Ömürlü'nün kendi neşriyatı hakkında da şu küçük listeyi yapabiliriz: 9 cilt *İlâhîler* (1007 adet ilâhî notası), 39 fasikül T*ürk Mûsıkîsi Klasikleri* (466 eser notası), 4 fasikül *Saz Eserleri* (120 eser notası), *İlâhiyât-ı Ken'ân* (78 eser notası), *Yahyâ Kemal'in Bestelenmiş Şiirleri* (107 eser notası), *Rahmet Peygamberi'ne İlâhîler* (428 eser notası), 9 adet kaset (Türk Mûsıkîsi Klasik Eserler Serisi), İlâhiyât-ı Ken'an Albümü (4 CD-89 İlâhî). Yusuf Ömürlü beyefendi, taşıdığı mûsıkî emanetini evlâtları Elif Ömürlü Uyar ve Prof. Dr. Emre Ömürlü'ye devretmiştir.

18 Ergun Balcı, *Musikiye Adanmış Bir Ömür*, Nefes yayını, İstanbul, 2016

Kaynakça

Amil Çelebioğlu, *Muhammediye, I-II* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1996

Amil Çelebioğlu, "Ahmed Bîcan", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*

Hulvi, *Lemezat*, haz. M. Serhan tayşi, İfav yayını, İstanbul, 1993

Ercan Alkan, "Hacı Bayram'ın İsteğiyle Yapılan Bir Tercüme: İnce Bedreddin ve Tercüme-i Lemaât'ı" *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 31, 2013

Ergun Balcı, *Musikiye Adanmış Bir Ömür*, Nefes yayını, İstanbul, 2016

Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı yayını, 1994

Fuat Bayramoğlu; *Hacı Bayram-ı Veli I*, Türk tarih Kurumu, Ankara, 1983

Ken'an Rifai, *Seyyid Ahmed er-Rifai*, haz. Mustafa tahralı, sadeleştiren M. Demirci, Cenan Vakfı yayını, İstanbul, 2015

Mehmet Bilal Yamak, Yazıcızade Kardeşler, Ötüken yayını, İstanbul, 2021

Mehmet Demirci, *Yunus'ta Hak ve Halk Sevgisi*, H yayınları; İstanbul; 2020

Mehmet Demirci, *Tarihî-Tasavvufî Menkıbeler ve Yorumları*, Nefes yayını, İstanbul, 2011

Mehmet Demirci, "Himmet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*

Mevlüt Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren yayını, Konya, 2001

Mustafa İsmet Uzun, "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi*", Diyanet İslam Ansiklopedisi*

Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah yayını, İstanbul, 1985

Nihat Azamat "Hacı Bayram Veli", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*

Orhan F. Köprülü- Mustafa İsmet Uzun, "Akşemseddin", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*

Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, hazırlayan, Yakup Kenan Necefzade, İstanbul, 1967

https://www.youtube.com/watch?v=Bc_SeMzJtrE&list=PLOl0p1infPZ0fe60dBr0Y9iqx9_IXWQvp&index=16

AŞIK OLDUM SANA CANDAN
HACI BAYRAM PÎRİM SULTAN
GÖNÜL HİMMET UMAR SENDEN
HACI BAYRAM PÎRİM SULTAN

ANA VARAN OLUR HACI
BAŞINDADIR NURDAN TACI
MOLLA HÜNKÂRIN SAĞDICI
HACI BAYRAM PÎRİM SULTAN

SENSİN ALLAHIN VELİSİ
İKİ CIHANIN DOLUSU
EVLİYÂLARIN ULUSU
HACI BAYRAM PÎRİM SULTAN

IRAK MIDIR YOLLARINIZ
TAZE MİDİR GÜLLERİNİZ
HÜB SÖYLER BÜLBÜLLERİNİZ
HACI BAYRAM PİRİM SULTAN

AL YEŞİL ZEYN OLMUŞ ÜSTÜ
SERVER MUHAMMEDİN NESLİ
YARADAN ALLAHIN DOSTU
HACI BAYRAM PÎRİM SULTAN

AK ŞEMSEDDİN DER VARILIR
AZİM TEVHİDLER SÜRÜLÜR
YILDA BİR ÇAĞI BULUNUR
HACI BAYRAM PÎRİM SULTAN

HURUFAT DEFTERLERİ IŞIĞINDA HACI BAYRAM-I VELİ CAMİİNDEKİ GÖREVLİLER VE VAKIFLAR*

ÖĞR. GÖR. ADEM ÇETİN
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
orcid.org/0000-0001-9705-9823
ademcetin06@hotmail.com

GİRİŞ

Vakıflar Osmanlı Devletinde sosyal hayatın vazgeçilmez bir parçasıdır. Hemen her alanda hizmet eden vakıflar, hem toplumdaki maddi eşitsizliğin giderilmesi hem de dini ve sosyal kurumların daha sağlıklı işlemesi açısından çok kıymetlidir. Çeyiz hazırlamakta zorlanan genç kızlara yardım yapan, yaban hayvanlarını doyurmakla görevli olan, hat sanatına gönül veren gençleri destekleyen vakıflar bunlardan sadece birkaçıdır.[1] Osmanlı döneminde hem kaza merkezlerinde hem de karyelerde birçok vakıf kurulmuş ve bu vakıflar sosyal hayatın

1 *Bu bildiri yazarın "Hurufat Defterlerindeki Kayıtlara Göre Ankara İl Merkezindeki Dini Mimari Yapılar" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.
**Öğr. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi A.B.D.
Mehmet Fatih Müftüoğlu (ed.), *Tarihte İlginç Vakıflar*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2016).

işleyişine katkıda bulunmuştur. Sıbyan mektebi, medrese gibi kurumlardaki eğitim öğretim faaliyetleri; türbelerdeki bakım, onarım, temizlik işleri; özellikle de insanların günde beş vakit bir araya gelerek sosyalleşmesine imkân veren mekânlar olarak kabul edebileceğimiz cami ve mescitlerdeki iş ve işleyişler bu vakıfların çalışmalarıyla yürütülmüştür. Cami, mescit, türbe gibi dini mekânlarda görev yapan insanların aldıkları ücretler de vakıflar sayesinde temin edilmiştir. Hurufat Defterleri gibi özel koleksiyonlarda vakıflar aracılığı ile yapılan atamalar kayıt altına alınmış, bu sayede kimin hangi görevi hangi şartlarda icra ettiği-edeceği belirlenmiştir.

Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde bulunan özel koleksiyonlardan biri de Hurufat Defterleri'dir. Toplamda 206[2] adet defterden oluşan bu koleksiyon görevli atamalarını içerir. Hurufat Arapça harf kelimesinin çoğuludur. Defterlerdeki atama kayıtlarının kaza isimlerine göre alfabetik sırayla yazılması sebebiyle böyle bir isimlendirmeye tabi tutulmuştur. Kayıtlar kazalarda bulunan vakıflara yapılan mütevelli, nazır gibi yönetici atamalarını içerir. Bununla beraber cami, mescit, türbe, tekke, zaviye gibi dini kurumlarda görev yapan imam, müezzin, temcidhan, ihlashan, tarifhan, ferraş gibi görevlilerin; medrese, sıbyan mektebi gibi eğitim kurumlarında görev yapan müderris, muallim gibi eğitimcilerin tevcihatları da bu defterlerde kayıt altına alınmıştır. Bunların dışında ahi babaları, esnaf şeyhleri ve mahkeme görevlilerinin atama kayıtlarını bulmak da mümkündür. Hurufat defterlerinde kayıtlar basit bir sistemle tutulmuştur. Genel itibariyle bir veya birkaç cümleden oluşan kayıtlarda ilk başta kazanın ismi daha sonra kazaya ait nahiye, karye, mahalle isimleri gelir. Yer tespiti yapıldıktan sonra atama yapılan kurumun ismi, atanan kişinin alacağı ücret, atanan kişinin ismi ve atama sebebi yazılıdır. Tarihlendirme konusunda iki farklı yöntem kullanılmıştır. Birincisi kayıtların toplu bir şekilde tarihlendirilmesidir. Gün, hafta veya ay içerisinde yapı-

2 Mustafa Alkan " Türk Vakıf Tarihi Araştırmaları Açısından Hurufat Defterleri: Adana Örneği" *XV. Türk Tarih Kongresi (Ankara 11-15 Eylül 2006), Kongreye Sunulan Bildiriler*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010) IV: Cilt I. Kısım, Osmanlı Tarihi A., 826.

lan atamalar en üste tarih belirtilerek alt alta yazılmıştır. İkincisi ise her atama kaydının en sonunda sene, ay ve gün yazılarak yapılan tarihlendirme yöntemidir.

İçerdiği bilgiler sebebiyle Hurufat Defterleri birçok araştırmaya kaynaklık eder. Çünkü kayıtlardan yola çıkarak o dönemde var olan vakıfların hangileri olduğu, görevlilerin isimleri ve hangi görevleri icra ettikleri tespit edilebilir. Ekonomik açıdan bakıldığında, hem vakıfların bu anlamda ne kadar güçlü oldukları hem de görevlilerin aldıkları ücretler bakımından araştırmalara kaynak teşkil eder. Şehir tarihi araştırmalarında da kaza, nahiye, mahalle isimlerinin belirlenmesi ve bu isimlerin günümüze kadar kullanılıp kullanılmadığı, varsa değişikliklerin hangi tarihlerden sonra olduğunun belirlenmesinde önemli veriler sağlar. Sanat tarihi araştırmaları açısından baktığımızda; kayıtlarda mimari eserlerin yapısal özellikleri veya bezeme unsurları hakkında herhangi bir bilgi bulamayız. Ancak eserlerin kim tarafından ne zaman yapıldığı, *"müceddeden bina olundu"* gibi belirteçler sayesinde kimler tarafından hangi tarihlerde yenilendiği, o dönemde var olan ama günümüzde var olmayan eserlerin tespiti ve bazı kayıtlarda *"minber va'z olundu"* gibi ibareler sayesinde ilk inşa edilişinde mescit olan ama daha sonra camiye çevrilen yapılar hakkında bize bilgiler sunmaktadır.

ANKARA HURUFAT DEFTERLERİ

Hurufat defterleri Atik ve Cedid olmak üzereiki seri halinde günümüze ulaşmıştır. Atik kayıtlar hicri 1086-1103 (1675-1691) Cedid kayıtlar hicri 1102-1258 (1690-1840) yılları arasında tutulan defterleri içerir.[3]Ankara Hurufat Defterleri de atik kayıtlar içinde bulunmaktadır. Vakıflar Genel Müdürlüğü vakıf kayıtları arşivinde bulunan Ankara ile ilgili Hurufat kayıtları Anadolu Defterleri serisine ait Elif harfi başlığı altında toplam 25 deftere dağıtılmış

3 Alkan, " Türk Vakıf Tarihi Araştırmaları Açısından Hurufat Defterleri: Adana Örneği", 4/826.

durumdadır.[4] Hurufat defterlerinde Ankara ile ilgili kayıtların ilki 1138 numaralı defterde 1102/1690, sonuncusu ise 536 numaralı defterde 1250/1840 tarihlidir. Kayıtlar kaza merkezi olan Ankara ve Ankara'ya bağlı nahiye, karye, mahalle gibi yerleşim yerlerine yapılan atamaları içerir. Bu atama kayıtları arasında Ankara'da kurulan vakıflara yapılan mütevelli, nazır gibi yöneticilerin atamalarının yanı sıra cami, mescit, medrese, tekke, türbe, sıbyan mektebi gibi kurumlara yapılan görevlilerle alakalı tevcihatları da bulmak mümkündür. Hacı Bayram-ı Veli Camii ve türbesi hakkında tutulan kayıtlarda belirttiğimiz 25 deftere dağıtılmış durumdadır. Çalışma kapsamında defterlerin tamamı incelenmiş, cami ile ilgili kayıtlar tespit edilmiştir.

HURUFAT DEFTERLERİNDEKİ KAYITLARA GÖRE HACI BAYRAM-I VELİ CAMİİ

Ankara Hurufat defterlerinde hakkında en fazla kayıt tutulan ibadethanelerden biri Hacı Bayram-ı Veli Camii'dir. Caminin Hacı Bayram-ı Veli hayattayken inşa edildiğini Hurufat kayıtlarında geçen "Ankara'da medfun Hacı Bayram-ı Veli Hazretleri'nin hayatlarında bina buyurdukları camide"[5] ibaresinden anlamak mümkündür. Ulus'ta Bayram Sokak'ta yer alan caminin ilk inşası bu bilgiden yola çıkarak 15. yüzyıla tarihlendirilebilir. Ancak farklı dönemlerde geçirdiği ciddi onarımlar sebebiyle 18. yüzyıla ait mimari özellikler sergilemektedir.[6]

Hacı Bayram-ı Veli Camii ile alakalı hurufat defterlerinde toplam yüz altı kayıt bulunmaktadır. Bu kayıtların ilki 1102/1690 tarihli sonuncusu ise Recep 1239/Mart 1824 tarihlidir. Kayıtlardan yirmi iki tanesi ferraş, on üç tanesi cuma müezzini, on bir tanesi musalla hatibi, on tanesi muarrif, dokuz tanesi hatip, dokuz tanesi müezzin, sekiz tanesi şeyhü'l-kurra, yedi

4 VGMA, H.D. 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 534, 1057, 1058, 1059, 1060, 1061, 1063, 1065, 1067, 1068, 1071, 1072, 1137, 1138, 1140, 1142, 1143, 1144

5 H.D. 1137, s. 80

6 Gönül Öney, *Ankara'da Türk Devri Dini ve Sosyal Yapılar*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1971) 44, İbrahim Hakkı Konyalı, *Ankara Camileri*, (Ankara: Kültür Matbaacılık, 1978), 39-43.

tanesi vaiz, beş tanesi kayyım, üç tanesi cüzhan, üç tanesi devirhan, üç tanesi ihlashan, iki tanesi imam, bir tanesi cuma vaizi ve bir tanesi de yasinhan ataması ile ilgilidir.

Ferraş temizlik işleri ile uğraşan görevlilere verilen isimdir.[7] Caminin içini ve taşrasındaki musallayı temizlemekle görevli kişilerdir. Kayıtlara baktığımızda ferraşların on beş tanesi bu işi hasbî olarak yani hiçbir ücret almadan yerine getirmektedir. Üç tanesi nîm (yarım) akçe ile görev yapmaktadır. Dört atama kaydında ise hasbi olarak mı yoksa belli bir ücret karşılığında mı yaptığı belirtilmemiştir. Kayıtlardan iki tanesinde görevin babadan oğula geçtiği, bir tanesinde ise babasının ölümü sonrası oğlunun bu görevi yerine getirmek istememesi sebebiyle başka bir kişinin görevlendirildiği yazılıdır. Şehr-i Şevval 1197/Ağustos 1783 tarihli kayıtta ise ferraşlık görevini iki kişinin aynı anda kendilerine verilen tek bir beratla yürüttüğünü ve beratlarını kaybettikleri için yeni berat verildiği yazılıdır. Diğer kayıtlarda ise ilk defa bu göreve atananların tevcihatları mevcuttur.

Cuma müezzinliği görevi ile ilgili kayıtlara baktığımızda ilk kaydın Gurre-i Ramazan 1136/Mayıs 1724, son kaydın ise Şehr-ii Recebü'l-müreccеb 1239/Mart 1824 tarihli olduğu görülmektedir. Cuma müezzini görevi içinde incelediğimiz kayıtlarda on bir tanesinde bu görev açıkça belirtilmiş diğer ikisinde ise sala müezzini olarak kayıt tutulmuştur. Kayıtlardan dördünde görevin hasbî olarak yerine getirildiği geri kalanlarında ise günlük bir akçe ile görev yaptıkları belirtilmiştir.

Musalla, diğer adıyla namazgâhlar açık havada namaz kılmaya mahsus yerlerdir.[8] Hacı Bayram-ı Veli Camii taşrasında bulunan musalla ise hurufat kayıtlarındaki ifadesi ile *eyyâm-ı sayfda ve ideynde* namaz kılmak için kullanılan mekândır. Hâlihazırda cami avlusunda bulunan mihrap ve minber de o dönemden kalan uygulamanın günümüze yansımasıdır. Caminin ana binasında görev-

7 Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, (İstanbul: İkdam Matbaası, 1317), "Ferraş", 986.

8 Nebi Bozkurt, "Namazgah", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi(İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/357.

li olan hatipler aynı zamanda musallada da hatiplik görevini icra etmişler ve kayıtlarda iki görev aynı anda zikredilmiştir. Hurufat defterlerindeki kayıtlarda musalla hatibi ve hatiplikle ilgili ilk kayıt Şehr-i Rebiu'l-ahir 1136/Aralık 1723 tarihlidir. Bu kayıtta görevi yürütmekte olan Seyyid Salih vefat edince yerine oğlu Seyyid Ahmet atanmıştır. Bir sonraki kayıt Ahmet'in beratının tecdidi daha sonraki ise Ahmet'in bu görevi kendi rızasıyla sulb-i kebir oğlu Seyyid Mehmet'e bırakmasıyla ilgilidir. Bu kaydın tarihi Ramazan Sene 1155/Ekim 1742'dir; yani Seyyid Ahmet yaklaşık 19 sene bu görevi bilfiil icra etmiştir. Bundan sonraki kayıtlarda da görevin babadan oğula geçerek Şehr-i Cemaziye'l-evvel 1199/Mart 1785 tarihine kadar devam ettiği görülmektedir. Bu kayıtta musalla hatibi Salih vefat etmiş ve oğlu olmadığı için görev Seyyid Hafız Mehmed'e verilmiştir. Şehr-i Receb 1199/Mayıs 1785 tarihli kayıtta ise Seyyid Hafız Mehmed bu görevin nısfını evlad-ı şeyh-i müşarunileyhden Zahid Baba'ya ferağat etmiştir. Zahid Baba vefat edince nısf hak tekrar Seyyid Mehmet'e verilmiş, Seyyid Mehmet Cemaziye'l-ahir 1229/Mayıs 1814 tarihinde vefat edince görev beratı iki oğluna iştiraken tevcih buyrulmuştur.

Tarif sözlük manası olarak bir nesnenin, bir kavram veya kelimenin ne olduğunu açıklayan söz anlamında mantık ve usul terimidir.[9] Musiki terimi olarak bakıldığında ise Peygamberimizin bir insan olarak hem fiziksel yönünü hem de ruh yapısındaki özelliklerini ses ile ifade etmektir.[10] Muarrif veya tarifhan ismi verilen görevlilerse tarifi camilerde icra eden kişilerdir. Hacı Bayram-ı Veli Camiinde muarrif tevcihatları ilk olarak 1104/1692 tarihinde başlamaktadır. İlk kayıt tecdid kaydıdır ve kişinin alacağı ücret belirtilmese de ücreti Hıdırlık Vakfından alacağı yazılmıştır. İkinci kayıtta Mehmet isimli bir şahsın sadece Cuma günü bir akçe ile muarriflik görevini icra ederken öldüğü ve yerine Mustafa isimli birinin atandığı yazılmaktadır. Üçüncü kayıtta birinci kayıttaki

9 Ömer Türker, "Tarif", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi(Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/28.

10 Fatih Koca, "Türk Din Mûsikîsi Formu Olarak "Ta'rîf" ve Ta'rîf Bestesi", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/4 (2020), 638.

Hasan isimli muarrifin aldığı ücret bir akçe olarak belirtilmiş ve Hasan'ın yürüttüğü muarriflik görevi ikinci kayıtta ismi geçen Mustafa'ya verilmiştir. Şehr-i Şaban 1150/Kasım 1737 tarihli kayıtta muarriflik görevi için ücretin iki akçeye çıktığı ve bu görevi yürüten Hüseyin isimli şahsın ölümü üzerine görevin oğlu Abdullah Halife'ye verildiği belirtilmektedir. Abdullah Halife'nin Şehr-i Rebiu'l-ahir 1151/Temmuz 1738 tarihinde ölümü üzerine görev ücreti Hıdırlık Zaviyesi Vakfından alınmak üzere günlük iki akçe ile kardeşi Abdurrahman Halife'ye tevdi edilmiştir. Bundan sonraki üç kayıt Abdurrahman Halife'nin beratının tecdidini içerir. Şehr-i Muharrem 1205/Eylül 1790 tarihli kayıtta Abdurrahman Halife'nin ölümü üzerine görevin Seyyid Hasan bin Seyyid Osman'a verildiği yazılmaktadır. Şehr-i Şevval 1221/Aralık 1806 tarihli son kayıtta Seyyid Hasan bin Seyyid Osman'ın ölümü üzerine görev evladı olmadığı için, Hüseyin bin Mustafa'ya verilmiştir.

Müezzinlik görevi ile ilgili toplam dokuz kayıt bulunmaktadır. Kayıtlardan ilki Rebiu'l-sani 1108/Ekim 1696 tarihli olup müezzin Hüseyin'in ölümü üzerine oğlu Hasan'a Hıdırlık Zaviyesi Vakfından alınmak üzere günlük iki akçe ile babasının beratı mucibince görevin tevdi edilmesini içerir. İkinci kayıtta Hüseyin'in fevti sebebiyle berat oğlu Hasan'a verilmiştir. Şehr-i Receb 1163/Haziran 1750 tarihli kayıtta müezzinlik görevini icra eden Abdurrahman bin Mustafa fevti üzerine oğlu Abdurrahman göreve atanmıştır. Bu kayıtta görevin *evkat-ı hamse*'de yapılacağı özel olarak belirtilmiştir. Bir sonraki kayıtta camide görevli olan müezzinlerin yeterli olmadığı belirtilmiş ve hasbi olarak Hasan bin İvaz atanmıştır. Bu tarihten sonraki iki kayıt Abdurrahman'ın beratının tecdidi ile ilgilidir. Zilkade 1183/Şubat 1770 tarihli kayıt Abdurrahman'ın ölümü üzerine oğlu olmadığı için görevin Seyyid Hasan bin Seyyid Osman'a tevdi edilmesini içerir. Sonraki kayıttan görev ücretinin bir akçeye düşürüldüğünü ve görevi icra eden Seyyid İbrahim'in ölümü üzerine oğlu Seyyid Abduşşekur'un atandığını öğreniyoruz. Şehr-i Şevval 1221/Aralık 1806 tarihli son kayıtta görev ücretinin daha da düştüğünü ve nîm akçe olduğunu görüyoruz. Görevi icra eden Seyyid Hasan'ın ölümü üzerine evladı olmadığı için Ali bin Mehmed Said göreve atanmıştır.

Şeyhü'l-kurra, kurra hafızlara eğitim veren ve onların Kuran kıraatinde uzmanlaşmasını sağlayan kişilerdir. Hacı Bayram-ı Veli camiinde Şeyhu'l-kurralık görevi ile ilgili toplam sekiz kayıt bulunmaktadır. İlk kayıt 1103/1691 tarihli olup bu görevi yürüten Mehmet'in ölümü üzerine oğlunun atanmasını içerir. Ancak ücret konusunda herhangi bir belirteç olmamakla beraber oğlunun adı da zikredilmemiştir. İkinci kayıtta bu görevi yürüten kişinin adının Ali olduğunu öğreniyoruz ve Ali'nin ölümü üzerine Şeyhü'l-kurralık görevine serhafız Mehmet'in ataması yapılmıştır. Görevin tanımında *mukayyede iki gün* ibaresiyle haftada iki gün çalışacağı belirtilmiş ama alacağı ücret konusunda herhangi bir kayıt tutulmamıştır. Üçüncü kayıtta Mehmet'in Hafız Ali'nin oğlu olduğu yazılmış ve Muarrifzade Vakfından almak suretiyle günlük altı akçe ücret alacağı belirtilmiştir. Şehr-i Cemaziye'l-evvel 1447/ Eylül 1734 tarihli kayıtta Mehmedibni Hafız Ali'nin vefatı üzerine *bilaveled*(evladı olmaması) olması sebebiyle yerine Hafız es-Seyyid Ali Halife ibni el-Hac Mehmed'in atandığı görülmektedir. Yaklaşık on yıl sonra yani Ramazan 1156/Ekim 1743 tarihinde es-Seyyid Hafız Ali'nin fevti mucibince yerine Mehmed bin Ali atanmıştır. Alacağı ücret yine altı akçe olup Muarrifzade Vakfından tahsil edilecektir.28 yıl bu görevi icra eden Mehmed bin Ali Şehr-i Ramazan 1185/Aralık 1771 tarihinde vefat edince Hafız Ebubekir bin Yusuf'a berat tevcih buyrulmuştur. 12 yıl sonra Hafız Ebubekir bin Yusuf'un ölümü üzerine Muarrifzade Vakfından almak üzere günlük altı akçe ücret ile Hafız Mustafa bin Süleyman'ın bu göreve ataması Şeyhü'l-İslam Dürrizade Seyyid Mehmed Ataullah Efendi Hazretleri'nin işaretleriyle uygun görülmüştür. Son kayıt Şehr-i Cemaziye'l-ahir 1228/Haziran 1813 tarihli olup Hafız Mustafa bin Süleyman'ın ölümü üzerine oğlu Hâfız Mehmed Nureddin bin Hâfız Mustafa'nın günlük altı akçe ücretle bu göreve atanmasını içerir.

İmam-ı sâni, yani ikinci imam olarak görev yapanların atama kayıtları toplamda yedi tanedir. İlk kayıt Cemaziye'l-ahir 1135/ Mart 1723 tarihlidir. Mahmud Paşa Vakfından alınmak üzere günlük iki akçe ile görev yapan Mehmet'in ölümü üzerine yerine Hasan Halife ibni Hüseyin atanmıştır. Kayıtlardan ikincisi 1734

tarihli olup Mehmet isimli şahsın ölümü üzerine Seyyid İbrahim'in bu göreve atanmasını içerir. Üçüncü kayıt Mehmed bin Ali'nin ölümünden dolayı evkat-ı selase imamı Abdurrahman'a görevin tevdi edilmesini içerir. Atama tarihlerine ve isimlere baktığımızda görevle ilgili atamalarda bir karışıklık olduğu aşikârdır. Buradan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: kayıtlar tutulurken görevlilerin isimleri tam olarak yazılmamış veya birden fazla bu görevi icra eden kişi var. Bir sonraki kayıtta Abdurrahman'ın ölümü üzerine oğlu Seyyid Hasan bu göreve atanmıştır. Yaklaşık 5 ay sonra Seyyid Hasan vefat edince yerine oğlu Seyyid Abdurrahman'ın atandığını görüyoruz. Aralık 1805 tarihli kayıtta Seyyid Hasan vefat edince yerine Seyyid Numan bin Seyyid Süleyman atanmıştır. Şehr-i Rebiu'l-evvel 1222/Mayıs 1807 tarihli son kayıtta Seyyid Numan'ın bu görevi Seyyid Hasan daha vefat etmeden bir sene önce hile ile kendi üstüne aldığı ve göreve asıl layık olan kişinin herkesin görüş birliği ile es-Seyyid Mustafa Baba bin Haydar Baba olduğu, dolayısıyla Seyyid Numan'ın görevden alınması ve görevin es-Seyyid Mustafa Baba bin Haydar Baba'ya verilmesi yazılıdır.

Vaiz görevi ile alakalı kayıtlardan ilki 1103/1691 tarihlidir. Bu kayıtta Şeyhü'l-kurra görevi ile beraber zikredilmiş olup günlük iki akçe ücretle Mehmet'in yerine oğlu atanmış olup oğlunun ismi belirtilmemiştir. Aynı tarihli başka bir kayıtta vaizlik görevinde *yevm-i cuma vaizi* olarak özel bir görev tanımı yapılmıştır. Kişinin alacağı ücret belirtilmemiş ama ücretini Muaarifzade Vakfından alacağı yazılmıştır. Bir sonraki kayıtta yine özel bir ibare ile *yevm-i isneyn vaizi* olarak yani sadece Pazartesi günleri vaaz edecek bir görevlinin lazım olduğu ve Hacı Hüseyin Vakfından almak üzere günlük üç akçe ücret ile Seyyid Halil Halife bin Şeyh Kasım'ın göreve atandığı yazılmıştır. Şehr-i Zilkade Sene 1165/Eylül 1752 tarihli kayıtta Seyyid Halil'in *kasr-ı yedinden* yani görevinden kendi rızasıyla vazgeçmesi sebebiyle kardeşi Abdurrahman'ın yevm-i isneyn vaizliğine atandığı kayıt altına alınmıştır. On yıl sonra Şehr-i Rebiu'l-ahir 1176/Ekim 1762 tarihinde Abdurrahman Halife vefat edince görev Şeyhu'l-İslam Mevlana Dürrizade Mustafa Efendi Hazretleri'nin işaret-i aliyyeleri mucibince kardeşi Tayyib

Baba'ya tevdi edilmiştir. 1779 yılındaki kayıtta eş-Şeyh Tayyib baba an evlad-ı Hacı Bayram-ı Veli kendi rızası ve Şeyhü'l-İslam Mehmed Şerif Efendi Hazretleri'nin işaret-i aliyyeleriyle görevi kardeşi Zahid Baba'ya bırakmıştır. On yıl sonra Zahid Baba'nın vefatı ile görev Şeyhu'l-İslam Mehmed Şerif Efendi Hazretleri'nin işaretleri mucibince Abdullah bin Osman'a tevcih buyrulmuştur. Şehr-i Zilkade1205/Temmuz 1791 tarihli son kayıtta ise Abdullah bin Osman'ın vefatı üzerine görev Şeyhu'l-islam Mehmed Mekki Efendi Hazretlerinin işaretleriyle oğlu Seyyid Osman'a tevdi edilmiştir.

Kayyım, vakıf malında tasarruf yetkisi olmayıp mütevellinin emrinde sadece bu malları gözetmek ve korumakla yükümlü kimselere verilen isimdir.[11] Hacı Bayram-ı Veli Camii'nde kayyım olarak atanan görevlilerle alakalı toplam beş kayıt mevcuttur. Kayıtlardan ilki Şehr-i Zilhicce 1140/Temmuz 1728 tarihlidir. Bu görevi nîm akçe ile yürüten Mustafa kendi rızasıyla görevinden feragat edince sulb-i kebir oğlu Mehmet bu göreve atanmıştır. Otuz yıl bu görevi yürüten Mehmet vefat edince yerine büyük oğlu Ali Halife atanmıştır. 1761'de Ali Halife vefat edince *bila veled* (evladı olmaması) olması sebebiyle görev Zeynelabidin Halife'ye tevcih buyrulmuştur. Bir sonraki kayıt üç yıl sonra olup günlük nîm akçe ile görevi yürüten Zeynelabidin Halife görevinden kendi rızasıyla feragat edince yerine Seyyid Osman'ın atanması ile ilgilidir. Son kayıt Şehr-i Cemaziye'l-evvel 1190/Haziran 1776 tarihinde tutulmuştur. Seyyid Osman'ın ölümü üzerine yerine Derviş Mehmet'in atanması ile ilgilidir.

Osmanlı dönemi cami görevlilerinden biri de cüzhanlardır. Cüzhanlar vakit namazlarından, Cuma ve bayram namazlarından önce birer cüz kuran tilavet eden kimselerdir. Hurufat defterlerinde Hacı Bayram-ı Veli camiinde cüzhanlık görevini yürütenlerle alakalı toplam üç atama kaydı mevcuttur. İlki 1103/1691 tarihli olup görevi yürüten Mehmet'in ölümü üzerine yerine Eyüp Hali-

11 İsmail Özmel, "Kayyım", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi(Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/107.

fe'nin atanmasını içerir. Görevlinin ücretini Muarrifzade Vakfından alacağı belirtilmiş ancak ne kadar ücret alacağı yazılmamıştır. İkinci kayıtta cüzhan görevini yürüten Şaban isimli kişinin aynı zamanda yasinhanlık görevini de icra ettiği belirtilmiş ve bu görevlerden ayrı ayrı ücretler aldığı kayıt altına alınmıştır. Cüzhanlık görevinden alacağı iki akçe, yasinhanlık görevinden alacağı bir akçe Ayşe Hatun Vakfından alınacaktır. Şaban bu görevleri kendi rızasıyla oğlu Ali'ye devretmiştir. Şehr-i Safer 1199/Aralık 1784 tarihli son kayıtta günlük iki akçe ile cüzhanlık görevini yürüten Seyyid Abdurrahman vefat edince bila veled olması hasebiyle yerine Seyyid Mehmed bin Seyyid Mustafa'nın atanması kayıt altına alınmıştır.

Devirhan cuma veya belirlenen herhangi bir gün öğle namazlarından evvel Mülk sûresi veya başka bir sûre-i şerife okuyan zattır.[12] Hacı Bayram-ı Vali camiindeki devirhanlarla alakalı hurufat defterlerinde toplam üç kayıt mevcuttur. Kayıtlardan ilki Şehr-i Cemaziye'l-ahir 1169/Mart 1756 tarihlidir. Cuma günü devirhanlık yapan İbrahim'in ölümü üzere erbab-ı istihkakdan (hakedenlerden) sulbi oğlu Salih Halife'ye görev tevcih buyrulmuştur. On altı sene bu görevi yürüten Salih Halife 1772 yılında vefat edince evladı olmadığı için göreve Mustafa bin İbrahim atanmıştır. Son kayıt Şehr-i Rebiu'l-ahir 1193/Nisan 1779 tarihli olup Mustafa bin İbrahim'in vefatı üzerine yerine oğlu Feyzullah'ın atanmasını içerir. Bu görevi icra edenlerin tamamı Muslupaşazade Mehmed Bey Vakfından almak üzere günlük iki akçe ücretle çalışmaktadır.

İhlashan vakit namazlarından sonra vâkıfların ruhlarına üç ihlas bir fatiha veya sadece üç ihlas tilavet eden kişilere verilen isimdir. Hacı Bayram-ı Veli camiinde ihlashan görevini yürütenlerle alakalı hurufat defterlerinde üç kayıt mevcuttur. Muharrem 1114/Mayıs 1702 kayıtlı ilk kayıtta görevi yürüten Mehmet ölünce yerine Mustafa bin Receb atanmıştır. Görevliler günlük bir akçe ücretle çalışmakta ve bu ücret Muarrifzade Mehmet Efendi Vakfından alınmaktadır. Görev tanımında evkat-ı hamsede ve ba-

12 https://www.vgm.gov.tr/kurumsal/tarihce/vakif-deyimleri-ve-terimleri-sozlugu Erişim: 27.09.2022

de'l-cem olarak ne zaman yapılacağı belirtilmiştir. İki yıl sonraki kayıtta Mustafa'nın beratı yenilenmiştir. Son kayıt Şehr-i Ramazan 1150/Aralık 1737 tarihinde Mustafa'nın ölümü üzerine yerine Hasan bin Abdullah'ın atanmasını içerir.

VAKIFLAR

Osmanlı dönemindeki diğer yerleşim yerlerinde olduğu gibi Ankara'da da dini ve sosyal işler vakıflar aracılığı ile yürütülmüştür. Hurufat defterlerinde Hacı Bayram-ı Veli Camii'ndeki görevlilerin ücretlerinin karşılanması konusunda altı farklı vakfın ismini görmekteyiz.

Ayşe Hatun Vakfının ismi tek bir kayıtta geçmektedir. Cüzhan ve yasinhan ataması ile ilgili kayıtta günlük iki akçe ile görev yapan cüzhan ve bir akçe ile görev yapan yasinhanın ücretleri bu vakıftan karşılanmaktadır. Ayşe Hatun'un Hacı Bayram-ı Veli'nin torunlarından (ahfadından) Halil Baba'nın[13] kızı olduğu tahmin edilmektedir.[14] Ayşe Hatun sadece Hacı Bayram-ı Veli Camiinde değil Ankara'daki birçok cami ve mescitte görevlilerin ücretlerinin karşılanması konusunda hayır ve hasenatta bulunmuştur.

Muarrifzadeler Ankara'nın önde gelen esnaf ailelerinden biridir. Kaynaklardan çok detaylı bilgi sahibi olamasak da şeriyye sicillerinde Muarrifzade Evkafına ait dükkanların zarar etmesi gerekçesi ile kapatılıp yerine sof kârhaneleri açılması kararı verilmiştir.[15] Evkafın camideki faaliyetlerine baktığımızda günlük bir akçe ile Şeyhül kura vaiz, ücreti belirtilmeyen cüz-i şerif talisi, ücreti tam olarak belirtilmeyen Cuma vaizi, günlük bir akçe ile evkat-ı hamsede ve ba'de'l-cem ihlashan, haftada iki gün şeyhü'l-kurralık yapan görevlinin günlük iki akçe ücreti, altı akçe ile şeyhü'l-kura, görevlerinin ücretlerinin karşılanmasını sağladığını söyleyebiliriz.

13 Halit Ongan, "Ankara Şer'iyye Mahkemesi Sicillerinde Kayıtlı Vakfiyeler", *Vakıflar Dergisi* 7 (1962), 220.

14 Emine Erdoğan Özünlü, "Vakıf ve Mekan İlişkisi Bağlamında Ankara'nın Hayırsever Kadınları Nasıl Anlamlandırılabilir", *Ankara Anadolu ve Rumeli araştırmaları Dergisi* 1/1 (2020), 234.

15 Ankara Şeriyye Sicilleri (AŞS), 191/12.

Muslupaşazadeler Ankara'nın önde gelen ailelerinden biridir. Ankara'da devlet işlerinin yürütülmesi konusunda merkeze yardımcı olmuşlar, ayanlık görevini icra etmişlerdir.[16] Günümüze ulaşamayan ama arşiv kayıtlarında ismi geçen Musulupaşazade Salih Bey Camii Ankara'da Müneccim ismi verilen mevkide inşa edilmiştir. Muslupaşazade Mehmet Bey ise Niğde mutasarrıflığı görevini yürütmüş ve burada vefat etmiştir. Mehmet Bey'in Ankara'da kurduğu vakıf Hacı Bayram-ı Veli Camii'nde Cuma günü devirhanlık görevini yürütenlerin günlük iki akçe ücretini karşılamıştır.

Hıdırlık Tepesi Ankara'nın dini önem atfedilen mekanlarından birisidir. Hurufat defterlerinde bu tepenin ismi Cebel-i Arap Toprağı olarak zikredilmektedir. Tepede günümüze ulaşamayan bir türbe, bir zaviye ve bir mescidin varlığını Evliya Çelebi Seyahatnamesinden ve arşiv kayıtlarından öğreniyoruz. Hurufat kayıtlarında, Cebel-i Arap Toprağı olarak isimlendirilen bu mekandaŞeyh Ali Ve Hatip Ahmet İsfehani Zaviyesi'nin olduğunu ve buraya yapılan mütevelli, zaviyedar ve meşihat atamalarını bulmak mümkündür. Hacı Bayram-ı Veli camiine yapılan görevli atamalarında ismi geçen Hıdırlık Zaviyesi Vakfının da bu zaviye olma ihtimali yüksektir. Vakıf günlük iki akçe ile muarrif görevini icra edenlerin ücretini karşılamıştır.

Hacı Hüseyin Vakfı yevm-i isneynde (pazartesi) vaiz olanların günlük üç akçe ücretini karşılamıştır. Kayıtlarda özel olarak bir belirteç olmadığı için vakıfla alakalı ayrıntılı malumat elde edilememiştir.

Mahmud Paşa devşirme olarak Osmanlı yönetim sistemine dahil olmuş ve kısa sürede devletin üst kademelerinde görev almış bir kişidir. Uzun yıllar vezir-i azamlık görevini yürütmüş, bu görev esnasında birçok sefere katılmıştır. Görevde kaldığı müddetçe sanatçıları destekleyen Mahmud Paşa başta İstanbul olmak üzere Ankara, Bursa, Edirne, Sofya gibi imparatorluğun birçok merkezinde camiler, kervansaraylar, bedestenler inşa ettirmiştir. 1474

16 Mustafa Kaya, "Yerel Yönetici Olarak 18. Yüzyılda Ankara'lı Âyanlar", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5, (Ocak 2013), 141-162.

yılında dönemin padişahı tarafından idam edilmiştir. İstanbul'da medfundur. Ankara'da inşa ettirdiği bedesten günümüzde Anadolu medeniyetleri müzesi olarak hizmet vermektedir. Bedesten haricinde Ankara'da han, kervansaray ve çarşılar da inşa ettiren Mahmud Paşa buralardan gelen gelirlerin bir kısmını Hacı Bayram-ı Veli Camiinde görev yapan kişilerin ücretlerinin karşılanmasına ayırmıştır. Ücretini karşıladığı görevliler içinde kendi inşa ettirdiği çarşılardaki mescitlerde görev yapan kişilerde bulunmaktadır. Hacı Bayram-ı Veli Camii haricinde Ankara'daki birçok cami ve mescitteki görevlilerin ücretleri de Mahmud Paşa Vakfı tarafından karşılanmıştır. Hacı Bayram-ı Veli Camii'nde vakfın günlük iki akçe ile görev yapan imam-ı saninin alacağı ücreti karşıladığını görmekteyiz.

SONUÇ

Yüzyıllar boyunca üç kıtada hüküm süren Osmanlı Devletinin bu hakimiyeti, sağlam devlet teşkilatı kadar sosyal kurumlarının da güçlü olmasına bağlıdır. Köyünden kasabasına, şehrinden taşrasına kadar her yerde kurulan vakıflar sayesinde hem dini ve sosyal kurumların iş ve işleyişleri hem de muhtaç durumdaki canlıların ihtiyaçları maddi açıdan desteklenmiştir. Hayır sahiplerinin vakfettiği nukud, dükkan, ev, arsa gibi vakıf malları; vakfiyeler, evkaf defterleri, hurufat defterleri vb. belgelerde kayıt altına alınmıştır. Bu sayede hem hayır sahiplerinin isimleri kendilerinden sonra gelen nesiller tarafından da bilinmiş hem de vakıf sisteminin devamlılığı sağlanmıştır. Ankara özelinde birçok vakfiye olduğu gibi hurufat defterlerinde de birçok vâkıfın ismini ve vakfettiği malları görmek mümkündür.

Hurufat defterleri hem görevlilerin atama kayıtlarını hem de bu görevleri icra eden kişilerin alacağı ücretlerin hangi şartlarda ve hangi vakıflardan alacağını muhtevi kaynaklardır. Bu kayıtlar vesilesiyle günümüz camilerinden farklı olarak o dönem camilerinde değişik görevler icra eden birçok ismin varlığını tespit edebiliyoruz. Hacı Bayram-ı Veli Camii'ne baktığımızda ise ferraş, imam-ı sani, Cuma vaizi, devirhan, yasinhan, ihlashan, cüzhan, muarrif gibi halihazırda camilerimizde olmayan görevlileri tespit

etmek mümkündür. Bu görevlilerin bazıları hasbî olarak çalışırken bazıları ise günlük ücret karşılığı çalışmaktadır. Günlük ücretler hayır sahiplerinin vakfettiği mallar üzerinden karşılanmaktadır. Tespit edilen vakıflara baktığımızda o dönemin ileri gelen esnafları, ayanları, tarikat mensupları ve bu kişilerin yakınları olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hurufat defterlerinin derinlemesine incelenmesi başta vakıf araştırmaları olmak üzere sosyal, ekonomik ve soy kütüğü araştırmaları için, kayıtların tutulduğu tarihlere ışık tutması bakımından önem arz etmektedir.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

Ankara Şeriyye Sicilleri (AŞS), 191/12.

VGMA, H.D. 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 534, 1057, 1058, 1059, 1060, 1061, 1063, 1065, 1067, 1068, 1071, 1072, 1137, 1138, 1140, 1142, 1143, 1144.

Kitaplar

Konyalı, İbrahim Hakkı. *Ankara Camileri*, Ankara: Kültür Matbaacılık, 1978.

Müftüoğlu, Mehmet Fatih (ed.), *Tarihte İlginç Vakıflar*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2016.

Öney, Gönül. *Ankara'da Türk Devri Dini ve Sosyal Yapılar*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1971.

Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: İkdam Matbaası, 1317.

Makaleler

Alkan, Mustafa. " Türk Vakıf Tarihi Araştırmaları Açısından Hurufat Defterleri: Adana Örneği" *XV. Türk Tarih Kongresi (Ankara 11-15 Eylül 2006), Kongreye Sunulan Bildiriler*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010) IV: Cilt I. Kısım, Osmanlı Tarihi A., 825-842.

Bozkurt, Nebi. "Namazgah". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/357. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Erdoğan Özünlü, Emine. "Vakıf ve Mekan İlişkisi Bağlamında Ankara'nın Hayırsever Kadınları Nasıl Anlamlandırılabilir", *Ankara Anadolu ve Rumeli araştırmaları Dergisi* 1/1 (2020), 217-243.

Kaya, Mustafa. "Yerel Yönetici Olarak 18. Yüzyılda Ankara'lı Âyanlar", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5, (Ocak 2013), 141-162.

Koca, Fatih. "Türk Din Mûsikîsi Formu Olarak "Ta'rîf" ve Ta'rîf Bestesi". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/4 (2020), 635-661.

Ongan, Halit. "Ankara Şer'iyye Mahkemesi Sicillerinde Kayıtlı Vakfiyeler", *Vakıflar Dergisi* 7 (1962), 213-221.

Özmel, İsmail. "Kayyım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25/107, Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Türker, Ömer. "Tarif". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/28. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

https://www.vgm.gov.tr/kurumsal/tarihce/vakif-deyimleri-ve-terimleri-sozlugu Erişim: 27.09.2022

EŞREFOĞLU RÛMÎ'NİN TEVEKKÜL ANLAYIŞI VE TEVEKKÜLÜN İNSAN EĞİTİMİNDEKİ ROLU

DR. ÖĞR. ÜYESİ AZAT TOKTONALİEV
Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
orcid.org/0000-0003-2968-1922
azattoktonaliev@mku.edu.tr

Giriş

Lügatte, güvenmek, itimat etmek ve Allah'a güvenmek gibi anlamlarına gelen tevekkül bir kavram olarak, herhangi bir iş ya da eylem için gayret göstermekle beraber tedbirleri almak ve sonra Allah'a tam bir şekilde inanarak işini O'na havale etmek şeklinde tanımlanmaktadır (Mutçalı, 1995, s. 1009; Cebecioğlu, 2014, s. 494). Bu tanımlardan yola çıkarak tevekkül bir müminin Allah'a olan inancını, güvenmesini ve teslimiyetini ihya eden bir yönelim ya da tetikleyici bir güç olarak değerlendirilmektedir (Demirtaş, 2019, s. 1450). Bu kavram başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere birçok ve hadislerde geçmektedir ve tasavvuf ve kelam gibi bilim alanlarında birçok ulema tarafından yorumlanmıştır (Kiraz, 2007, s. 207; Demirci, 2010, s. 273). Nitekim Kur'an'da: "*Yapılacak işler hakkında onlarla müşavere et ve karar verdiğinde artık Allah'a tevekkül et. Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever* (Al-i İmran, 3/159)" buyrulmuştur. Bu ayet ken-

disine tevekkül ile ilgili başvurulan ayetlerden sadece bir tanesidir. Diğer ayetlerde ise bu minvalde*: "Sen, asla ölmeyen ve daima diri olan Allah'a tevekkül et ve O'nu hamd ile tesbih et. (el-Furkan, 25/58)", "Sen, O güçlü ve üstün, esirgeyici olan Allah'a tevekkül et (eş-Şuara, 26/217)", "Allah'a tevekkül et; vekil olarak Allah yeter* (el-Ahzab, 33/3)" şeklinde ifade edilmiştir. Allah ayetlerinde kullarının kendisine tevekkül etmelerini emrederken emir kipini kullanmıştır. Bu ayetlerde olduğu gibi hadislerde de müminleri tevekkül etmeye teşvik etmesi söz konusudur. Bu durum amellerin tevekküle ne kadar bağlantılı olduğunu göstermektedir. (Çağrıcı, 2012). Hz. Peygamber'in günlük hayatında tevekkülü asla bırakmamıştır (Birışık, 2008; Buhari, "Teheccüd", 2), yani o, hasta iken, problemlerin meydana geldiği zamanlarda, evden çıkarken tevekkül daima tevekkül halinde olmuştur. (Birışık, 2008; Buhari, "Tevhid", 7).

Tevekkülün, tasavvuf düşüncesinde önemli bir yeri vardır. Onunla ilgili Kur'an ve hadislerde birçok örnekler geçmektedir. Tevekkül kavramı diğer alanlarda yer aldığından olduğundan daha çok tasavvuf alanında yer almış ve bu kavram birçok sufî tarafından tasavvufî açıdan yorumlanmıştır. (Muhasibi, 2013; Kuşeyri, 2016; Kelabazi, 2014; İskenderi, 2006; İbn Arabi, 2015; Gazali, 2014). Tevekkül kavramı tasavvufî açıdan yorumlanırken tedbir almaktan daha ziyade, Allah'a güvenmek ve tüm işleri O'na havale etmek olarak yorumlanmıştır. Tevekkül etmede tedbir alma gibi aracı eylemler sadece bir araç olmakla beraber Allah'ın merkezde olması esas görülmüştür. (Tek, 2016, s. 172). Tevekkül etmek iki yönlü olur, tedbir almak ve en önemlisi yapılan tüm işleri Allah'a ve O'nun kudretine bırakmaktır. (Demir, 2013, s. 1042). Tevekkül etmede en önemli husus, neticenin Allah'ın iradesine bağlı olmasıdır. Bundan sonra değineceğimiz konu Eşrefoğlu Rûmî'nin bu konundaki bazı fikir ve düşünceleridir.

Eşrefoğlu Rûmî'de Tevekkül

Zamanında İslam medeniyetinin merkezinde yer alan tasavvuf düşüncesi ile ilgili birçok kavram ortaya çıkmış ve bu kavramlar zamanla kendine birbirlerine benzer olsa da o zamanın durumuna

ve sosyal hayatın verdiği yöne göre değişik ulema tarafından farklı anlamlar ya da yorumlar kazanmıştır. Biz bu çalışmamızda sadece Eşrefoğlu Rûmî'nin tevekkül anlayışını ve onun bu kavramla ilgili yorumunu paylaşmaya çalışacağız. Eşrefoğlu Rûmî "Müzekki'n-Nüfus" adlı eserinde tevekkül nefs, uzlet, riyâzet, sabır, varidât ve halvet gibi bazı tasavvufla ilgili kavramları anlamaya ve halkına anlatmaya çalışmıştır. Yazar eserinde insanın hayatını ilgilendiren diğer alanlarla ilişkilendirmiş ve kendi tasavvufî tecrübesinden istifade ederek yorumlamaya çalışmıştır.

Tevekkül Kur'an'da, müminlerin en önemli meziyetlerinden bir tanesi olarak ifade edilmiştir. Tevekkül ile iman birbirleriyle bağlantılı olan dinamiklerdendir. Mutasavvıflara göre gerçek bir tevekkülün vaki olması, imanın tam olmasına bağlıdır. Yani bu; Allah'ın birliğine, subûtî ve selbî sıfatlarına tam bir şekilde iman etmeyle ilişkilidir. Kelamcı ve mutasavvıf olan Muhammed b. Gazâlî, tevekkülü konusunu eserinin tevhit bahsinde detaylı bir şekilde işlemiş ve onu imanla irtibatlandırmıştır. Gazâlî'ye göre tevekkülün unsurlar hal, ilim ve ameldir. Ona göre ilim esas rükün, amel sonuç, hal ise tevekkülün bizzat kendisidir. Bu yüzden şayet ilim (iman) sağlam ve güçlü olursa "yakîn" derecesinde olur. Yakîn ise, tevekkülün temelini oluşturur. Yani kısacası tevekkül, kalbin kamil bir şekilde Allah'a itimat etmesidir (Gazâlî, ty., s.325). Zira ayette "(Ey Muhammed) Eğer yüz çevirirlerse de ki: Allah bana yeter. O'ndan başka ilâh yoktur. Ben ancak O'na tevekkül ettim. O, yüce arşın sahibidir." (Tevbe, 9/129) buyrularak tevekkül ile imanın birbirleriyle bağlantılı unsurlar olduğuna dikkat çekilmiştir.

Eşrefoğlu Rûmî gerçek anlamda mütevekkil olmak için sağlam imana sahip olmanın esas unsur olduğuna işaret ederek buna ayetlerden deliller getirmiştir. Eşrefoğlu Rûmî'ye göre her şeyin temeli tevekküldür. Bununla ilgili Kur'an-ı Kerim'de "Eğer müminlerden iseniz, ancak O'na tevekkül ediniz." (Mâide, 5/23) şeklinde buyurarak tevekkül etmenin zorunlu oluğuna işaret edilmiştir. Günümüzde birçokları tarafından bilinmemekle beraber müfessirler, tevekkül etmenin imanın şartlarından biri olduğunu söylemişlerdir. Ayette geçen "Ancak Allah'a güvenin" emri,

sebeplere îtimat etmenin yanlış olduğu anlamındadır. (Bursevî, 1330, s.376; 2005, s.514). Sadece inananlar için faydalı olan tevekkül, tevekkülün özünü ve hakikatini, mü'minlere mahsus olan lütufları Yaradan'dan bilmekten ibarettir. Bu özelliği yitirenden kişiden kamil mü'min ismi yok gibidir (Kuşeyrî, ty., s.104-105).

Eşrefoğlu Rûmî tevekkül edenlerin Allah tarafından sevildiğine dikkat çekerek tevekkülün sevilmeye vesile odluğunu ifade etmiştir. Nitekim ayette "Allah Teâla, tevekkül edenleri sever." (Âl-i İmrân, 3/159) şeklinde ifade edilmektedir. Rûmî, kulun rızkı ve ecelinin yazılması hususunda O'na mutlaka tevekkül edilmesi gerektiğini söylemiştir. Allah, bu yolda gidenlerin muhabbetini kazanır (Rûmî, 1288/1872, s.157-158). Eşrefoğlu Rûmî, imanı; üç ayrı kategoride değerlendirerek tevekkül düşüncesini de iman dereceleri kontekstinde yapılandırır.

1. Avamın imanı: Lisan ile telaffuz etmek ve kalp ile tasdikte bulunmaktır. Bu, iman etmede esas olan rüküdür. Nitekim "Kalbinde zerre miktarı iman bulunan ateşten çıkarılır." (Buhârî, 1999, 15/22, 33/44, 36/7510)hadisi avamın imanını işaret etmektedir (Rûmî, 1288/1872, s.6).
2. Havassın imanı: Lisan ile telaffuz ve kalp ile tasdikte bulunduktan sonra eylemde, sözde, hareketlerde ve ibadetlerde "Rabbim beni müşahede ediyor." Bilinci içinde iman etmektir. Nitakik hadiste "Sen, O'nu görmesen bile O, seni görüyor." (Buhârî, 1999, 37/50) şeklinde ifade edilmiştir.
3. Hâssü'l-hâs'ın imanı: İmanın en ulvî mertebesi olan bu mertebeye nail olanların gönülleri Allah'tan başkalarının hayalinden arınır ve kalp gözleri açılır. (Rûmî, 1288/1872, s.7).

Tevekkülün Günümüze Yansımaları

Tevekkül kavramının tevhid, iman (Gazali, 2014, ss. 450-451; Demir, 2013, s. 164), rıza, teslimiyet (Kelabazi, 2014, ss. 153-154; İskenderi, 2006, s. 33; Tokpınar, 2009, s. 55), önlem (Kuşeyrî,

2016, s. 249; Akseki, 2014, s. 97) ve umut (Akto, 2016, s. 890) gibi bazı kavramlarla çok yakından bağlantısı vardır. Tevekkül ile ilişkili olan bu kavramlar, insanın psikolojik ve sosyolojik yönlerini ifade eden kavramlardır. Bilhassa mana içeriği göz önünde bulundurulduğunda, insanın iç dünyasını, fikrî yapısını ve hareketlerini etkileyen boyutlarının olduğu görülmektedir. (Gazali 2014, ss. 450-451) tevekkülü üçlüden oluşan bir tutum olduğunu ifade etmiştir. Yani ona göre tevekkül; ilim, hal ve amelden ibarettir. (Hatip 2006, s. 169) Gerçek anlamdaki tevekkül anlayışının insanda bilişsel, duygusal ve davranışsal olarak doğru tavırların meydana gelmesini sağlayacağını belirtmiştir; (Ghobari. 2011)

Klasik literatürde tevekkül kavramı, genellikle Allah'a inanç ve O'na umut bağlama şeklinde ele alınmıştır. Bunun dışında, tevekkülün psikolojik olarak insan düşünce, duygu ve davranışları üzerindeki potansiyel tesirlerine de vurgu yapılmıştır. Tevekkül etmede başarısızlıklarla karşı karşıya kalacağından edişe etmemek ve bu konuda sadece Allah'a güvenip O'ndan umut etmenin insana manevî moral verdiği ifade edilmiştir (Demirdaş, 2019, s. 1450; Çağrıcı, 2012, s. 2); Bazı bilimsel çalışmalara bakıldığında, Bilim insanları tevekkülün psikolojik ve sosyolojik özelliklerinin bulunduğunu (Tokpınar, 2009; Aydın, 2008; Altıntaş, 2000; Karaman, 1996) dile getirmişler ve aynı şekilde tevekkülün sadece bir dinî kavram olmaktan daha ziyade, onun sosyal ve şahsî özelliklerinin olduğunu söylemişlerdir. Tevekkül etmede esas olan şey, önce tedbir sonra da sadece Allah'a güvenip sonucu O'na bırakmaktır. İnsanoğlu psikolojik olarak kendisinden daha güçlü ve muktedir olana itimat etmek ve işini garantiye almak için ondan yardım almak ister, işte bu bağlamda Allah'a tam bir şekilde güvenip sadece O'na tevekkül eden kişiyi gerçek tevekkül sahibi diyebiliriz. (Şahin, 2018, s. 39). Bazı bilim insanları (Bowlby.1980) bu bağlanmayı üç kısımda değerlendirmiştir. Yakınlığın muhafaza edilmesi, emniyet sahası ve garanti sahasıdır. Din psikolojisi alanındaki yapılan çoğu araştırmaya göre, dinî inançların birçok alanda güven verici işlevlerinin olduğu ifade edilmektedir. (Hökelekli, 2012, s. 146). Başka din mensupları kendi inanç sitemlerine göre güvendikleri gibi İslâm'daki Müslümanlar da Allah'a sığınıp güvenmek-

tedirler (Hayta, 2006, s. 46). Gerçek ve hakikî iman kendi içinde güveni, emniyeti, huzuru ve umudu barındırır. Bu yüzden insan kendisini psikolojik olarak güvende ve emniyette hisseder (Sinanoğlu, 2000, s. 212).

Sonuç

Günümüzün bazı toplumsal sorunların karşısında insanın kendisini teselli etme gücü, başarılı bir şekilde bu sıkıntıların üstesinden gelme gücü olarak ifade edilen psikolojik direnme ile inanç ilişkisi ele alınırken çoğunlukla tevekkül sabır, şükür, umut, affetme gibi ıstılahlara dayandırılmaktadır. Bazı psikoterapi araştırmalara göre tevekkülün insandaki varoluş sezgisini tatmin etmek, muktedir olan bir varlığa dayanmak, mutlak zengin olan bir zata sırtını yaslamak, kendisinin varoluş sebebini bulmak ve kimsesizlik psikolojisinden kurtulmak gibi bazı psikolojik tesirlerinin olduğunu belirtir. Tevekkül psikolojik dayanıklılığı destekleyip; kaygı, korku, endişe, belirsizlik, stres gibi bazı olumsuz duyguları zayıflatabilen ya da yok edebilen bir yugulama yöntemidir. Tasavvufî literatürde tevekkül, sabır ve rızaya ile ilgili bazı açıklama ve yorumlar insanın psikolojik ve manevî olarak bakış açısını geliştiren ve olgunlaştıran aşamalar olarak ifade edilmiştir. Günümüze kadar yapılan bazı araştırmalara göre deneyimcilerin, tevekkül etmenin neticesinde psikolojik ve manevî olarak rahatladıklarını, problemlerinin azaldığını ve içlerinde bir huzur hissettikleri görülmüştür. Bilimsel incelemelerden elde edilen bulgulara göre tevekkül olumlu psikoloji yaklaşımına münasip bir şekilde bireyin kuvvetli yönlerine dikkat çeken; çabayı, sabrı ve ümidi tetikleyen psikolojik direncin artmasına sebep teşkil eden bir özellik olarak değerlendirilebilir. Tevekkül birçok yönlü bir kavramdır, yani o sadece din ya da inanç ile ilişkili olmayıp; onun psikolojik, sosyolojik ve iktisat gibi yönlerine de dikkat edilerek açıklanması, bu kavramın anlamını daha da zenginleştirecektir.

Kaynakça

AKSEKİ. A. H. (2014). İslam dini (1. Basım). Yeniakım Yayınları

AKTO. A. (2016). Allah-insan arasında ontolojik, epistemolojik ve varoluşsal bir ilişki biçimi: Tevekkül. e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 8(2), 878-902.

ALTINTAŞ. R. (2000). Yazgıcı ve özgürlükçü tevekkül anlayışının çalışma hayatına etkileri. Dini Araştırmalar, 3(7), 113-136.

AYDIN. H. (2008). Kur'an'da irade-azm ve tevekkül. Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 22, 59-79.

BİRIŞIK. F. (2008). Sahih-i Buhari muhtasarı. Polen Yayınları.

BOWLBY. J. (1980). Attachment and loss (Vol. 3). Basic Books

BUHÂRÎ. M. (1999). Sahîhu'l-Buhârî, Riyad: Daru's-Selam.

BURSEVÎ, İ. (1330). Rûhu'l-Beyân, Cilt 2

CEBECİOĞLU. E. (2014). Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü (6. Baskı). Otto Yayınları

ÇAĞRICI. M. (2012). Tevekkül. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 41,1-2.

DEMİR. Ö. (2013). Dini kavramlar ve öğrenme ortamları: Salih amel örneği (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara

DEMİRCİ. M. (2010). Kurân-ın ana konuları (5. Basım). Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.

DEMİRDAŞ. Ö. (2019). Eşrefoğlu Rûmî'nin "Müzekki'n-Nüfûs" isimli eseri bağlamında tevekkül anlayışı. Itobiad: Journal of the Human & Social Science Researches, 8(2), 1437-1453.

RÛMÎ. E. (1288/1872). Müzekki'n-Nüfûs, İstanbul: İBB. Atatürk Kitaplığı, no:0.03488.

GAZÂLÎ. M (ty.). İhyâ'u Ulûm'id-Din, Aldullah el-Halidî, Cilt 4, Beyrut: Daru'l-Erkam.

GAZALİ. M. (2014). İhya-u Ulumi'd-Din, IV (Ahmed Serdaroğlu, Çev.). Bedir Yayınevi.

GHOBARİ. B. B. & Haddadi, K. A. A. (2011). Reliance on God as a core construct of Islamic psychology. Procedia-Social and Behavioral Sciences, 30, 216-220.

HATİP. A. (2006). Tevekkül mü, tembellik mi?. Nesil Yayınları

HÖKELEKLİ. H. (2012). İslam psikolojisi yazıları (2. Baskı). Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.

İBN ARABİ. E.B. M. (2015). Rıza, ihlas ve tevekkül (Ekrem Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.

İSKENDERİ. Ataullah (2006). Tevekkülün incelikleri (Fatih Mehmet Albayrak, Çev.). Üsküdar Yayınları.

KARAMAN. F. (1996). Tevekkül inancı üzerine bir inceleme. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1),67-92.

KELABAZİ. (2014). Doğuş devrinde tasavvuf ta'arruf (Haz. Süleyman Uludağ, 4. Baskı). Dergâh Yayınları

KİRAZ. C. (2007). Kur'an'da ahlak ilkeleri. Emin Yayınları.

KUŞEYRÎ. A. (1978). Kuşeyrî risalesi (Haz. Süleyman Uludağ, 8. Baskı). Dergâh Yayınları.

MUHASİBİ. H. (2011). Kalb hayatı (Er-Riaye Li Hukukillah) (Abdülhakim Yüce, Çev.). Işık Yayınları.

SİNANOĞLU. M. (2012). İman. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 22, 212-213

ŞAHİN. M. (2018). Dini bir değer olarak tevekkül yöneliminin psikolojik sebep ve sonuçları üzerine araştırma (Yayımlanmamış doktora tezi). Uludağ Üniversitesi, SBE, Bursa.

ŞAHİN. M, (2020) Tevekkül Yönelimi Ölçeği geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması, Değerler Eğitimi Dergisi, 349, (40), 345-369

TEK. A. (2016). Tarihi süreçte tasavvuf ve tarikatlar (1. Baskı). Bursa Akademi.

TOKPINAR. M. (2009). Hangi doğru? Tevekkül: Hadisler ışığında yeni bir tanım (2. Baskı). Kitabi Yayınevi.

HACI BAYRAM-I VELİ'NİN YUNUS EMRE TAKİPÇİLİĞİ

PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
orcid.org/0000-0003-3977-3863
kozkose@cumhuriyet.edu.tr

Yunus Emre ve Anadolu etle tırnak gibi birbiriyle özdeşleşmiştir. Anadolu bir sedef, Yunus Emre ise bu sedefin içinde bulunan incidir. Yunus Emre Anadolu gülzarının bülbülüdür. Anadolu'da tekke edebiyatının öncüsüdür. Anadolu bir irfan okuludur ve bu okulun en büyük öncüsü Yunus Emre'dir. O, Anadolu'da tekke şiirinin hem kaynağı hem de şelalesidir.[1]

Yunus Emre, şiir vadisinde o kadar büyük bir nehirdir ki vadi boyunca belki yüzlerce ırmak, dere, çay kendisinde birleşir. Hep birlikte hakikat denizine doğru yol alırlar. Yunus, yaşadığı çağda öyle bir söz söylemiştir ki, Yunus'un sesinin yankısı her yüzyılda yeniden ve daha gür bir yankı bulmuştur. Yunus'tan sonra gelen her çağda bir şair Yunus'un sesini, nefesini yeniden haykırmıştır.

1 Hasan Aktaş, *Yeni Türk Şiirinde Yunus Emre Okulu ve Misyonu Çoğulcu Okumalar ve Teorik Çözümlemeler,* Yort Savul Yayınları, Edirne 2002, s. 25.

Yunus'tan aldığı hakikati yeniden dile getirmiştir. Bu bakımdan Yunus her dem yeniden doğar ve ondan kimse usanmaz. Yunus Emre ile takipçilerinin ifadelerinde konu, tema ve üslup benzerlikleri bulunmaktadır. Her şair Yunus'tan aldığı emaneti bir adım öteye taşımanın derdindedir. Yunus'un sözü, sesi, nefesi her şairde yeniden tekrar edilir. Yunus, kendinden sonraki şairler için bir yol açmıştır.[2]

Kültür ve medeniyetimizin öncü isimleri meşrepleri, mezhepleri ve zevkleri bakımından birbirinden farklı olsalar da onlar aynı zamanda birbirinin devamıdırlar. Vânî Mehmed Efendi'de (ö. 1055/1645) Zembilli Ali Efendi (ö. 932/1526), Zembilli Ali Efendi'de ilk İstanbul kadısı Hızır Bey (ö. 863/1459), Bursalı İsmail Hakkı'da (ö. 1137/1724) Aziz Mahmud Hüdaî (ö. 1038/1628), Hüdaî'de Mehmed Üftâde (ö. 988/1580), Üftâde'de Hacı Bayram-ı Veli, onda Yunus Emre, Yunus'ta Mevlânâ etkisi açıkça gözlemlenmektedir.[3]

Dört şiirinden başka yazılı metin bırakmayan Hacı Bayram-ı Veli'nin gerek kendisine ait bu dört şiirinde gerekse yetiştirdiği müritlerinin manzum ve mensur eserlerinde Yunus Emre takipçiliği ön plana çıkmıştır. Yunus'tan Hacı Bayram-ı Veli'ye miras kalan gelenekte en fazla öne çıkan husus şiirlerindeki samimiyet ve sihirli kudrettir. Onların şiirleri, muhataplarının hissetme, duygulanma ve düşünme melekelerini topyekûn harekete geçirmiştir. Yunus Emre'nin inanış ve düşüncelerini benimseyen Hacı Bayram-ı Veli az da olsa Yunus Emre gibi sade, samimi ve akıcı bir üslupla şiir söylemiştir. Onun yolunda şiirler yazıp söyleyen Hacı Bayram-ı Veli Yunus tarzının en güçlü örneklerinden biridir. Böylesi etkileyici söylem özel ve ince bir maharetle muhataplarının hamuruna rahmet mayası katmıştır. Bu gelenek, insanı kendindeki yücelik ve cevherden haberdar etmiş, onu o yüceliğe uygun şekilde yaşamaya teşvik etmiştir. Böylesi telkinler Anadolu'yu

2 Alim Yıldız, *Yunus'un İzinde,* ed. Hakan Yekbaş, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2021, s. 92-93.

3 Cafer Gariper, "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Yunus Emre Üzerine Görüş ve Değerlendirmeleri", *Yeni Türk Edebiyatı Dergisi,* Sayı: 7, Nisan 2013, s. 111.

baştanbaşa sarmış ve ulvi bir atmosfer meydana getirmiştir.[4] Yunus Emre Anadolu'nun hamisi sayılırken Hacı Bayram-ı Veli Ankara'nın hamisi addedilmiştir. Yunus Emre kıtlıkta halkının ıstırabını dindirmek için erenlerin desteğine koşarken, Hacı Bayram-ı Veli müntesipleriyle birlikte Anadolu'yu üretim ve hasat iklimine dönüştürmüştür. Asırlardır Anadolu insanının maneviyatını besleyen Yunus Emre'nin yolunda Hacı Bayram-ı Veli'nin mensupları da İstanbul'un fethinden Anadolu'nun imar ve ihyasına kadar her alanda Anadolu irfanının öncülerinden olmuşlardır.

Yunus mektebinde yetişen Hacı Bayram-ı Veli halkın arasına karışmış, sorunları çözmüş ve yaraları sarmıştır. Kendini bilen, karşısındakini tanıyan, seven ve sevilen, nefsine uymayan, kanaatkâr, kibirden uzak, öfkeden kaçınan, sabır ehli, haset etmeyen, kin gütmeyen, gıybet etmeyen, doğruluktan ayrılmayan, dürüst, özü güçlü, hakça davranan, yetmiş iki milleti bir gören, herkese merhaba diyen insan kimliğine bürünmüştür.[5] Miskinlik, fakr, mahviyet, gariplik, sadelik, üretkenlik, rehberlik, yenilik, öncülük, gelişmişlik, çok yönlülük en önemli şiarıdır. Müderrislik kisvesini muhabbet atmosferine dönüştürmüş, ilmî mütalaalarını çözüm yollarına odaklamış, şöhreti afet görüp hiçlik ruhuna bürünmüştür.

Hacı Bayram-ı Veli'nin Yunus Emre ve Mevlânâ ile ne denli ortak kimlik oluşturduğunu Arif Nihat Asya (ö. 1395/1975), *Münacaat* adını verdiği şiirinde şu şekilde dile getirmektedir:

Ey Yûnus Emre, ey Hacı Bayram ve Ey Celâl;

Siz erdirin duâmızı Dergâh-ı izzet'e.[6]

Hacı Bayram-ı Veli gerek kendisi gerekse yetiştirdiği halifeleri ile tekke edebiyatının özgün yapıtlarını ortaya koymuşlar, Yunus Emre gibi Türkçe'yi aşk ve mânâ dili kılmaya çalışmışlardır. Hakikat diline tercüman olmaya çalışan Hacı Bayram-ı Veli tercihini

4 Mehmet Demirci, *Yûnus'ta Hak ve Halk Sevgisi,* H Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2020, s. 117.

5 Musa Baran, "Zamanımızda Batı Anadolu'da Yaşayan Yunusca Deyimler", *Uluslararası Yunus Emre Semineri 6-7-8 Eylül 1971 Bildiriler*, Baha Matbaası, İstanbul 1971, s. 72.

6 Arif Nihat Asya, *Duâlar ve Aminler,* Ötüken Yayınevi, İstanbul 1976, s. 188.

Yunus üslubundan yana yapmış ve Yunus dilinde konuşmuştur. Yunus Emre gibi Hacı Bayram-ı Veli de şiirleri ile sohbet meclislerinde sâliklere gerek usûl ve erkân öğretmeye, aşk ve irfan telkin etmeye çalışmıştır.

Bayramî meşayıhı edebi dilimizin, estetiğimizin, aşkımızın, kâmil insanımızın genetik şifrelerini Yûnus Emre'de bulmuştur. Yunus Emre'nin üslubunu esas alan Hacı Bayram-ı Veli Yunus'un aşk ve mana dilini kullanan ekolün bir üyesidir. Yunus Emre'yi üstat kabul etmiş, onun ilahilerini bestelemiş ve onun üslubunu benimsemiştir. Hacı Bayram-ı Veli'nin kelimelerine hayat veren Yunus Emre'nin dili ve üslubu olmuştur.

Yunus Emre ile Hacı Bayram-ı Veli'nin ortak bir diğer yönleri yaşadıkları dönemde çeşitli sosyal çalkantılar ve huzursuzluk ortamı içinde bocalayan Anadolu insanına ümit ve moral kaynağı olmalarıdır. Her ikisi de Anadolu insanının mayasını yoğuranların başında gelmektedir. Moğol istilası üzerine Anadolu'da çökmenin ve dağılmanın sancısı yaşanırken, Yunus Emre kullandığı mana dili ve hakikat söylemi ile kendi aralarında kavgalı Anadolu beylerini birbiriyle barıştırmış, umutsuzluğa düşmüş halka umut bahşetmiştir.[7] Ankara Savaşı sonrasında yaşanan Fetret Devrinde Osmanlı Beyliğinin dağılma eşiğine geldiği, şehzadeler arasında mücadelenin gerçekleştiği bir dönemde tıpkı Yunus Emre gibi Hacı Bayram-ı Veli de devletin yeniden toparlanmasına katkı sağlamış, yetiştiği talebeleri ve vazifelendirdiği halifeleriyle Anadolu'da birlik ruhunu tesis etmiştir.[8] Her ikisi de yaşadıkları dönemde millet birliğini sağlayan manevî değerleri, geniş halk topluluklarının ruh ve vicdanlarına doldurmak suretiyle topluma rehberlik etmişlerdir. Hem Yunus Emre hem de Hacı Bayram-ı Veli kültür ve medeniyetimizin temel dayanaklarını din, dil ve sanat üçlüsü olarak belirlemiştir.

---

7 Halim Baki Kunter, *Yunus Emre Bilgiler-Belgeler,* Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları, Eskişehir 1966, s. xı.

8 Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 53-56.

Fiziksel şartların halk üzerinde meydana getirdiği bunalımı, Yunus Emre ve Hacı Bayram-ı Veli metafiziğin imkânlarından yararlanarak, halka bu zor günleri aşmalarında yol gösterici bir rol üstlenmiştir.[9] Milletimizin kuruluşunda, yapısında ve millî kültürümüzün temelinde Yunus Emre ile Hacı Bayram-ı Veli kurucu rol oynamıştır. Yunus Emre yetmiş iki millete bir göz ile bakmanın ruhunu aşılarken Hacı Bayram-ı Veli Anadolu'da başlattığı imece usulü, sosyal yardımlaşma platformu, zenginlerle yoksullar arasında oluşturduğu köprü, Anadolu'da başlattığı üretim ve kalkınma ahlakıyla Anadolu'da devleti dağılmaktan, milleti savrulmaktan korumuştur.[10] Her ikisi de siyasal yönetimin teşekkülünde olduğu kadar, kültürümüzün ve ahlâkımızın gelişmesinde başat rol oynamışlardır. Anadolu'da kültür dokusunun güçlenmesinde, günlük hayatın ve yaşama tarzının bütün unsurlarıyla beraber hayatiyetine katkı sağlamışlardır.

Yunus Emre'nin hakikat çeşmesinden kana kana içen, ondan esen muştu rüzgârlarından esinlenen Hacı Bayram-ı Veli benzer derdin seyrine bürünmüş, aynı dili konuşmuş ve tekke edebiyatında Yunus mektebine dahil olmuştur. Anadolu erleri yaptıkları işin hakkını vermişler, murakabe ve duaları ile yalnız cennetin kapısını ve ölümden sonraki hayatı zorlamamış, aynı zamanda yeni bir hayatın ve kâmil insanları yetiştirmenin derdine düşmüşlerdir. Kalbe yolculuk sanatının gözde şahsiyetlerinden Hacı Bayram-ı Veli bir ilâhîsinde;

Nâgehan ol şâra vardım, ol şârı yapılır gördüm

Ben dahi bile yapıldım taş u toprak arasında

diye haykırır. Yunus Emre;

Ben dahi bile yapıldım taş u toprak arasında

9 Ömer İnce, "Yunus Emre'de Metafizik Gerilim", *X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni Bildirileri (6-8 Mayıs 2010),* haz. Erdoğan Boz, Eskişehir 2011, s. 478.

10 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ,* haz. Ali Yılmaz & Mehmet Akkuş, Seha Neşriyat, İstanbul 1999, c. II, s. 456; Mehmed Ali Aynî, *Hacı Bayram Velî,* sad. H. R.Yananlı, Akabe Yayınları, İstanbul 1986, s. 65.

Tapdug'un tapusında kul olduk kapusında

Yûnus miskîn çigidük bişdük el-hamdüli'llâh[11]

beytiyle ayni şeyi tekrarlar.[12]

Yunus Emre ile kendisinden yüz yıl kadar sonra gelen Hacı Bayram-ı Veli'den herbiri bu beyitleriyle yaşadığımız coğrafyanın bize özgü manevî mimarisini inşa ettiklerini açıkça yansıtmaktadır.[13]

Yunus Emre şiirlerinde olduğu gibi Hacı Bayram-ı Veli'nin dört şiirinde de ayrı bir derinlik vardır. İlahi taksimlerinde felsefi ve fikri mevzuları sade ve basit bir dille ifade etmenin başarısını sergilemiştir. Yunus'un şiirleri gibi onun dizeleri de çok çağrışımlıdır.

Yunus Emre'nin;

Bilmek istersen seni

Can içinde ara canı

Geç canından bul anı

Sen seni bil sen seni

dizeleri ile Hacı Bayram-ı Veli'nin;

Çalabım bir şar yaratmış

İki cihan arasında

Bakıcak dîdâr görünür

Ol şarın kenaresinde[14]

ilahisi aynı duygunun beyanıdır.

Hacı Bayram-ı Veli bu şiirinde Yunus Emre gibi insan ve şehir

11 Yunus Emre, *Yunus Emre Dîvânı,* haz. Mustafa Tatcı, MEB Yayınları, İstanbul 1997, c. II, s. 376, b.n. 292/8.

12 Tanpınar, Ahmet Hamdi, Yaşadığını Gibi, (Haz. Birol Emil), Dergâh Yayınlan. [yer ve tarih kaydı yok], s. 205.

13 Cafer Gariper, "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Yunus Emre Üzerine Görüş ve Değerlendirmeleri", *Yeni Türk Edebiyatı Dergisi,* Sayı: 7, Nisan 2013, s. 111.

14 Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli Yaşamı Soyu Vakfı,* TTK Yayınları, Ankara, 1989, c. II, s. 231.

arasında özel bir ilişki kurmuştur. İnsanın gönül evini ihya edişi ile şehrin imarı arasında ilişki kurulmaktadır. Bu benzetmenin en güzeli Yunus'un şu şiirinde görülmektedir:

Bu dünyânun meseli bir ulu şâra benzer
Velî bizüm ömrümüz bir tîz bâzâra benzer

Her kim bu şâra geldi bir lahza karâr kıldı
Girü dönüp gitmegi gelmez sefere benzer

Bu şârun evvel dadı şehd ü şekerden şîrîn
Âhir acısını gör şu zehr-i mâra benzer

Evvel gönül almagı hûblara nisbet ider
Âhir yüz döndürmegi 'acûz mekkâra benzer

Bu şârun hayâlleri dürlü dürlü hâlleri
Aldamış gâfilleri câzû 'ayyâra benzer

Bu şârda hayâllerün haddi vü şumârı yok
Bu hayâle aldanan otlar tavara benzer

Bu şârdan üç yol çıkar biri cennet biri nâr
Birisinün arzûsı maksûd dîdâra benzer

Bu şârun sultânı var cümleye ihsânı var
Sultânıla bilişen yog iken vara benzer

Kendü mikdârın bilen bildi kendü hâlini
Velî dahı 'ışkıla evvel bahâra benzer

Bî-çâre Yûnus'ı gör derdile hayrân olmış

Anun her bir nefesi şehd ü şekere benzer[15]

Hacı Bayram-ı Veli ahlâkî donanımı öncelikli konuma getirmiş, zühd, takva, murakabe, mücahede ve ihsan terbiyesiyle benliğin dönüşümünü hedeflemiştir. İnsanın zaaflarını gideril kâmil şahsiyet konumuna yükselmesini önemsemiştir. Beden ve ruh, suret ve mânâ, dünya ve âhiret ikilisinden ikincisini önemsemiştir. Eşyanın künhüne vakıf olmayı, maddenin ötesine geçebilmeyi, suretten geçip manaya ermeyi hedeflemektedir.

Bilmek istersen seni,

Can içre ara canı.

Geç canından bul anı,

Sen seni bil, sen seni

diye seslenen Hacı Bayram-ı Velî kendi gerçekliğimizi idrak edebilmek için varlığın hakikatini temaşa etmek gerektiğinden bahseder. Ten kılıfında saklı bulunan canı görebilmek için den derdinden kurtulmak gerekmektedir. Yunus Emre de;

Beni bende demen bende değilem

Bir ben vardır bende benden içerü[16]

demek suretiyle insanın kendi gerçekliğini idrak etmesini istemektedir.

Hacı Bayram Velî'nin;

N'oldu bu gönlüm n'oldu bu gönlüm

Derd ü gam ile doldu bu gönlüm

Yandı bu gönlüm yandı bu gönlüm

Yanmada derman buldu bu gönlüm

şiiri adeta Yunus Emre'nin;

15 Yunus Emre, *Dîvân,* haz. Mustafa Tatcı, c. II, s. 125-126, b.n. 69/1-10.

16 Yunus Emre, *Divan,* haz. Faruk Timurtaş, Ankara 1980, 314/4.

Yâr yüregüm yâr gör ki neler var
Bu halk içinde bize güler var

Ko gülen gülsün hak bizüm olsun
Gâfil ne bilür Hakk'ı sever var

Bu yol uzakdur menzili çokdur
Geçidi yokdur derin sular var

Girdük bu yola 'ışkıla bile
Gurbetlik ile bizi salar var

Her kim merdâne gelsün meydâna
Kalmasun câna kimde hüner var

Gözleri giryân cigeri püryân
Olmışlar hayrân dîvâneler var

Yûnus sen bunda meydân isteme
Meydân içinde merdaneler var.[17]
şiirini hatırlatmaktadır.

Yunus Emre ile Hacı Bayram-ı Veli'nin bir diğer ortak yönü çığır açan isimler olmasıdır. Yunus Emre üslubu ve edebi usulüyle Anadolu insanının gönlünde taht kurmuşken, Hacı Bayram-ı Veli terbiye metodu ve irşat yöntemiyle Anadolu insanının bireysel ve toplumsal ahlâkını kemale eriştirmiştir.[18]

17 Yunus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât Yûnus'un Gül Bahçesinden II,* haz. Mustafa Tatcı, TOBB, Ankara 2013, c. 2, s. 119.

18 Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns-Evliyâ Menkıbeleri,* trc. Lâmî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ & Mustafa Kara, Marifet Yayınları, İstanbul 1998, s. 834.

Hacı Bayram-ı Veli'nin halifelerinden Yusuf b. Şeyh Halil Seferihisarî (ö. 917/1512) kendisine rol model olarak Yunus Emre'yi seçmiş ve kendi seyr u süluk usullerinde onun kemaline şu şekilde dikkat çekmiştir:

Azizlermiş husûsâ Yûnus Emre

İdermiş zühd ü uzlet uyup emre.[19]

Yetiştiği ortamda Yunus ilahilerinin çokça okunması Baba Yusuf üzerinde o kadar etkili olmuştur ki, Yunus neşesini Baba Yusuf'un şiirlerinde açıklıkla görmekteyiz:

Ko nâra secde itme didi ana

Hudâya it seni gerekse sana.[20]

Hacı Bayram-ı Veli irşat usulü olarak sohbet metodunu benimsemiş, sohbetlerinde tasavvufi eserleri okuyup şerh etmiştir. Sohbetlerinde okuttuğu eserlerden Fahreddin-i Irakî'nin (ö. 688/1289) *Lemeat* isimli Farsça eserini Farsça bilmeyen müritlerinin istifadesi için Türkçeye tercüme etmek üzere İnce Bedrettin'i görevlendirmiştir.[21] Bir diğer halifesi Elvân-ı Şirâzî (ö. 829/1426'dan sonra), Sa'deddin Mahmud Şebüsterî'ye (ö. 720/1320) ait *Gülşen-i Raz* adlı eseri Türkçeye kazandırmıştır.[22] Yunus mektebinin bir üyesi olarak Hacı Bayram-ı Veli'nin halifeleri Divan-ı İlahiyat tarzında eserler vermişlerdir. Şiirleri ilahi tarzında bestelenerek dini gün ve gecelerde okunmuştur. Gerek nesir gerekse nazım türlerindeki yapıtlarıyla Akşemseddin Muhammed b. Hamza (ö. 863/1459), Yazıcıoğlu Muhammed (ö. 855/1451), Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân (ö. 870/1466), Germiyanoğlu Şeyhî (ö. 842/1439), Molla Zeyrek (ö.879/1474) ve Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469) Türkçeyi mânâ ve hikmet dili haline getirmişler, halkın anlayacakları bir üslupla yaklaşım sergilemişlerdir. Bayramiyye meşayıhı telif ettikleri eserinde

19 Ahmet Kartal, *Sivrihisarlı Baba Yusuf, Mevhûb-ı Mahbûb, İnceleme, Metin, Sözlük, İndeks*, Yunus Emre Kültür, Sanat ve Turizm Vakfı Yayını, Eskişehir 2000, s. 529.

20 Kartal, *Sivrihisarlı Baba Yusuf,* s. 1065.

21 Ayni, *Hacı Bayram Velî,* s. 105.

22 Kadir Özköse, "Hacı Bayram Velî ve Yaşadığı Döneme Tesiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 12, 2004, s. 66.

kuşatıcı bir ruha bürünmüşler, topluma hitap ederken sevdirici bir üslubu benimsemişler ve konuşma dili olarak son derece anlaşılabilir metinler ortaya koymuşlardır.

Akşemseddin'in manzumeleri bize Yunus Emre'nin dizelerini hatırlatmaktadır,[23] çünkü Yunus zevkini Akşemseddin'in şiirlerinde doğrudan görmekteyiz.[24] Akşemseddin'in baştan sona aşk dokusunu şiirlerden Hacı Bayram-ı Veli'ye atfen yazdığı şu şiiri onun Yunus çizgisinde ne kadar sade ve samimi bir tutum sergilediğini göstermektedir:[25]

Âşık oldum sana candan
Pîrim Hacı Bayram-ı Velî
Farıg oldum bu cihandan
Pîrim Hacı Bayram Velî
Irak mıdır yollarımız
Taze midir güllerimiz
Hub söyler bülbüllerimiz
Pîrim Hacı Bayram Veli
Al yeşil zeyn olmuş üstü
Server Muhammed'in nesli
Yaratan Allah'ın dostu
Pîrim Hacı Bayram Veli
Akşemseddin der varılır
Azim tevhitler sürülür

Sensin Allah'ın Velîsi
İki Cihanın Dolusu
Evliyaların Ulusu
Pîrim Hacı Bayram Velî
Anda varan olur hacı
Başındadır nurdan tacı
Molla Hünkâr'ın sağdıcı
Pîrim Hacı Bayram Veli
Al yeşil sancağı kalkar
Türbesi mis gibi kokar
Altın şem'aların yakar
Pîrim Hacı Bayram Veli
Akşemseddin söyler sözü
Kanlı yaşın döker gözü

23 Müjgân Cunbur, "Akşemseddin'in Şiirlerinde İç Dünya", *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri,* Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, Ankara1990, s. 93.

24 Kemal Eraslan, "Akşemseddin'in Şiirleri", *Akşemseddin Sempozyumu 25- 27 Mayıs 1988, Göynük Tebliğler* Akşemseddin Vakfı Yayınları, Bolu 1988, s. 32.

25 Muhammed Ali Yıldız, "Hacı Bayram Velî Ve En Meşhur Halifesi Akşemseddin", *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu (25-26 Mayıs 2016) Bildiriler Kitabı,* Ed. Ahmet Cahid Haksever, Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği, Ankara 2016, c. 1, s. 530-531.

Yılda bir çağı bulunur Mahşerde bulun siz bizi
Pîrim Hacı Bayram Veli Pîrim Hacı Bayram Velî.[26]

Hacı Bayram-ı Velî tarafından yetiştirilen ve Somuncu Baba'nın (ö. 815/1412) oğlu olan Yûsuf-ı Hakîkî (ö. 892/1487) *Risâle-i Tasavvuf* adlı eserinde, Yûnus'un bazı sembolik beyitlerini yorumlamıştır.[27] Yûnus'un ismi Yûsuf-ı Hakîkî'nin bir başka gazelinde de zikredilir. Mutasavvıf şair bu gazelinde, Tapduk ve Yûnus Emrelerin yolunun aynı olduğunu belirterek şöyle der:

İy fakîr Allah ise ger tapduğun
Yolu birdir Yûnus u Tapduğ'un

Mustafa'dır muktedâ şer'in anun
Bekle yoldan taşra nedir sapduğun

Zîr-i rân eyleyimezsen nefsüni
Menzil almazsın abesdir çapduğun.

Derdin olmaya çü dîn kasdun amel
İlimden görüp işidip tapduğun

Per ü bâl olmaz vebâl olur vebâl
Sana bes nef'ün ne çalıp çapduğun

Ey çü uştur-mürg u âteş-hor nedir
Vakt-i pervâz işbu kıyı kapduğun

Ey şefa cürf üzre ne korsun esâs
Yıkalısardır ho yine yapduğun

26 Arif Gökçe, *Akşemseddin Mehmed Bin Hamza'nın Hayatı, Tasavvufi Yönü ve Eserleri,* Ankara 1987, s. 81

27 Yusuf-ı Hakîkî, *Risale-i Tasavvuf*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Ef. Bl. Nu: 2974, vr. 30b.

Ey hüner mevcûd iken sende kamu

Aybi ayruklara mıdır yapduğun

İ Hakiki yanlışun göstericek

Hışm ile nedir bu kalkıp kopduğun[28]

Hacı Bayram-ı Veli'nin yanında yetişen ve aynı zamanda damadı konumunda bulunan Eşrefoğlu Rûmî de büyük ölçüde Yunus'un etkisinde kalmış, onun biçim ve anlatımına yaklaşan şiirler yazmıştır. Eşrefoğlu Rûmî'ye ait şu dizeler, bu tespitimizin bir örneğidir:

Yürüyeyim yana yana

Aşk odun vurayım cana

Bakmayayım mâsuvaya

Geçireyim gönül seni

Eşrefoğlu'nun şu dizeleri de ondaki güçlü Yunus Emre etkisini ortaya koymaktadır:

Gâh çıkaram bu göklere

Dönerem çarh ile bile

Gâh ay ile bedr oluram

Gâh gün ile dolanaram.[29]

Yunus Emre tesirinde kalan bir başka Bayramiyye siması XVII. asır Bayramiyye melâmîlerinden Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi olup Kasîde-i Mimiyye'sinde şöyle demektedir:

Hayyâm dilinde söyleyen dinen tenâsuh eyleyen

Tapduk Yûnus Emre denen ma'nî-i irfân olmuşam

28 Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Yorumları İşitin Ey Yarenler,* h Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2018, s. 35.

29 Doğan Aksan, *Yunus Emre Şiirinin Gücü,* Bilgi Yayınevi, Ankara 2005, s. 196.

Yûnus dilinle ma'nîler te'lîf ü tasnîf eyledim

Adım Nesîmî eyledim hem fazl-ı Yezdân olmuşam

Diğer taraftan İbrahim Efendi dervişi Sun'ullah Gaybî'nin (ö. 1663) derlediği sohbetlerinin bir yerinde Yûnus Emre'yle ilgili şunları söyler: "Lisan-ı kadîm üzere mânâ icra eylemiş er Yûnus Hazretleri'dir."[30]

Sonuç olarak Hacı Bayram-ı Veli konu, tema ve üslup bakımından Yunus Emre mektebinin bir üyesidir. Mensup olduğu tasavvuf yolunun inceliklerini Yunus'un aşk, melâmet, edep ve ahlâk çizgisinde belirlemiştir. Yunus'un miskinliği ve dervişliği Hacı Bayram-ı Veli'nin fakr duygusuyla perçinlenmiştir. Yunus Emre'nin sade ve samimi üslubuna sıkıca bağlı kalmış, anlaşılır ve gündelik dili konuşmanın çabasına bürünmüştür. Yunus Emre'nin açtığı çığırda Türkçenin edebiyat ve mana dili haline gelmesinde öncü rol oynamıştır. Yunus'un gelin canlar tanışık olalım çağrısına Hacı Bayram-ı Veli hem söylem hem de eylem boyutunda canlılık kazandırmıştır. Gönüller yapmanın, tanışık olmanın, bir gönül ele getirmenin çabasıyla toplumsal sorunları çözümlemiş, toplumu ahlâkî çöküntüden kurtarmış, Anadolu'nun birlik ruhuna kavuşmasına öncülük etmiştir.

Kaynakça

Aktaş, Hasan, *Yeni Türk Şiirinde Yunus Emre Okulu ve Misyonu Çoğulcu Okumalar ve Teorik Çözümlemeler,* Yort Savul Yayınları, Edirne 2002.

Aksan, Doğan, *Yunus Emre Şiirinin Gücü,* Bilgi Yayınevi, Ankara 2005.

Asya, Arif Nihat, *Duâlar ve Aminler,* Ötüken Yayınevi, İstanbul 1976.

Aynî, Mehmed Ali, *Hacı Bayram Velî,* sad. H. R.Yananlı, Akabe Yayınları, İstanbul 1986.

Baran, Musa, "Zamanımızda Batı Anadolu'da Yaşayan Yunusca Deyimler", *Uluslararası Yunus Emre Semineri 6-7-8 Eylül 1971 Bildiriler*, Baha Matbaası, İstanbul 1971, s. 54-73.

Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram-ı Veli Yaşamı Soyu Vakfı,* TTK Yayınları, Ankara, 1989.

Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-Üns-Evliyâ Menkıbeleri*, trc. Lâmî Çelebi, haz.Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet yay., İstanbul 1998.

30 Tatcı, *Yunus Emre Yorumları,* s. 37.

Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991.

Cunbur, Müjgân, "Akşemseddin'in Şiirlerinde İç Dünya", *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri,* Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, Ankara1990.

Demirci, Mehmet, *Yûnus'ta Hak ve Halk Sevgisi,* H Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2020.

Eraslan, Kemal, "Akşemseddin'in Şiirleri", *Akşemseddin Sempozyumu 25- 27 Mayıs 1988, Göynük Tebliğler* Akşemseddin Vakfı Yayınları, Bolu 1988.

Gariper, Cafer, "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Yunus Emre Üzerine Görüş ve Değerlendirmeleri", *Yeni Türk Edebiyatı Dergisi,* Sayı: 7, Nisan 2013, s. 103-131.

Gökçe, Arif, *Akşemseddin Mehmed Bin Hamza'nın Hayatı, Tasavvufi Yönü ve Eserleri,* Ankara 1987.

İnce, Ömer, "Yunus Emre'de Metafizik Gerilim", *X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni Bildirileri (6-8 Mayıs 2010),* haz. Erdoğan Boz, Eskişehir 2011, s. 477-490.

Kartal, Ahmet, *Sivrihisarlı Baba Yusuf, Mevhûb-ı Mahbûb, İnceleme, Metin, Sözlük, İndeks*, Yunus Emre Kültür, Sanat ve Turizm Vakfı Yayını, Eskişehir 2000

Kunter, Halim Baki, *Yunus Emre Bilgiler-Belgeler,* Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları, Eskişehir 1966.

Özköse, Kadir, "Hacı Bayram Velî ve Yaşadığı Döneme Tesiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 12, 2004, s. 53-72.

Tatcı, Mustafa, *Yunus Emre Yorumları İşitin Ey Yarenler,* h Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2018.

Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ,* haz. Ali Yılmaz & Mehmet Akkuş, Seha Neşriyat, İstanbul 1999.

Yıldız, Alim, *Yunus'un İzinde,* ed. Hakan Yekbaş, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2021.

Yıldız, Muhammed Ali, "Hacı Bayram Velî Ve En Meşhur Halifesi Akşemseddin", *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu (25-26 Mayıs 2016) Bildiriler Kitabı,* Ed. Ahmet Cahid Haksever, Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği, Ankara 2016, c. 1, s. 483-538.

Yunus Emre, *Divan,* haz. Faruk Timurtaş, Ankara 1980.

Yunus Emre, *Yunus Emre Dîvânı,* haz. Mustafa Tatcı, MEB Yayınları, İstanbul 1997.

Yunus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât Yûnus'un Gül Bahçesinden II,* haz. Mustafa Tatcı, TOBB, Ankara 2013.

Yusuf-ı Hakîkî, *Risale-i Tasavvuf*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Ef. Bl. Nu: 2974.

CÂMİU'T-TURUK MUTASAVVIFLAR VE MÂNEVÎ İCÂZET MESELESİ: MAHMUD ESAD COŞAN'IN BAYRÂMİYYE İCÂZETİ ÖRNEKLİĞİNDE BİR İNCELEME

DOÇ. DR. MAHMUD ESAD ERKAYA
Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
orcid.org/0000-0003-3981-4688
mahmud.erkaya@hbv.edu.tr

Giriş

Hacı Bayrâm-ı Velî, Anadolu tasavvuf geleneğinin oluşumunda etkili olmuş önemli mutasavvıflardandır. Gerek sosyoekonomik faaliyetleri gerekse tesis ettiği tarikat ile Ankara başta olmak üzere Osmanlı Devleti'nin maddî ve mânevî gelişimine katkı sağlayan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin tesiri yalnızca yaşadığı asırla sınırlı kalmamış, temsilcileri vasıtasıyla günümüze kadar devam etmiştir. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin misyonu bir taraftan kendisini Bayrâmiyyenin bir koluna mensup olarak tanımlayan mutasavvıflarca temsil edilirken diğer taraftan farklı tasavvufî gelenekler içerisinde yaşatılmaya devam etmiştir. Tasavvuf tarihinde belirli bir tarikatta seyr ü sülûk yapmakla birlikte bunun yanında diğer bazı tarikatların eğitim sistemlerine dahil olup onlardan da tarikat icâzeti alan pek çok mutasavvıf bulunmaktadır. Bunların içerisinde Bayrâmî icâzetiyle tasavvufî faaliyetlerini gerçekleştirenler

de önemli bir yer tutmaktadır. Bu durum, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin tasavvuf düşüncesinin kendisinden sonraki tasavvufî geleneklerin oluşumundaki önemini ve etkinliğini arttırmaktadır.

Mutasavvıfların kendilerini Bayrâmiyye'ye nispet etmeleri bir şeyhin mânevî eğitimine tabi olarak onun yanında yıllarca eğitim alıp neticede icâzet alma şeklinde olmasının yanında bazen rüya gibi mânevî yollarla bu tarikata bağlanma mahiyetinde de gerçekleşebilmektedir. Bu ikinci yolun çağdaş bir örneği, Nakşî-Hâlidî şeyhlerden Mahmud Esad Coşan'ın (ö. 2001) Bayrâmiyye'ye intisabında görülmektedir. Nitekim o, yedi ayrı tarikatın yanında kendisini Bayrâmî olarak da nitelemektedir. Onun Bayrâmîliğe nispeti bir rüya vasıtasıyladır. Bu durum, tasavvufta mânevî icâzet meselesini gündeme getirmektedir. Buradan hareketle çalışmada konunun temellendirilmesi açısından öncelikle birden fazla tarikatın usulünce irşâd yetkisi bulunan *câmiu't-turuk* mutasavvıflar üzerinde durulacaktır. Ardından bir şeyhten icâzet alma şekilleri arasında rastlanan mânevî kanallarla icâzet alma meselesi, Coşan'ın Bayrâmiyye icâzeti ve Bayrâmiyye tarikatının temsilcisi olmasının ne anlama geldiği tasavvufî faaliyetleri dikkate alınarak değerlendirilecektir.

2. Tasavvuf Tarihinde Farklı Tarikatları Temsil

Tasavvuf tarihinde *câmiu't-turuk* vasfıyla anılan ve birden fazla tarikatın usulünü meczederek faaliyetler gösteren bazı mutasavvıflar bulunmaktadır.[1] *Câmiu't-turuk,* kelime olarak "farklı tarikatları bir araya getiren" anlamını taşımaktadır. Birden fazla tarikatın gereklerini yerine getirerek seyr ü sülûk sürecini tamamlamış ve farklı kanallardan irşadla vazifelendirilmiş kimseler bu sıfatla anılmaktadır. Bunun tasavvuf tarihinde pek çok örneği bulunmaktadır. Söz gelimi İmâm-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) Nakşibendiyye, Çiştiyye ve Kadiriyye;[2] Safiyyüddîn Ahmed b. Muhammed

1 Bk. İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn (KS) Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarîkatı* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1984), 62.

2 Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî* (İstanbul: Kaynak Yay., 2007), 22.

el-Kuşâşî'nin (ö. 1071/1661) Ahmediyye, Rifâiyye, Kuşeyriyye, Şâzeliyye, Kādiriyye ve Zeyniyye;[3] Alî b. Hicâzî el-Beyyûmî'nin (ö. 1183/1769) Halvetiyye, Şâzeliyye, Kādiriyye, Bedeviyye ve Nakşibendiyye;[4] Salâhî Efendi'nin (ö. 1197/1783) Uşşâkiyye, Celvetiyye, Bektâşiyye, Bayrâmiyye, Sa'diyye, Kādiriyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye Şâzeliyye, Bedeviyye, Rifâiyye, Sünbüliyye, Şâbâniyye ve Gülşeniyye[5] ve Ali Behcet Efendi'nin (ö. 1822) Nakşibendiyye, Kādiriyye, Kübreviyye, Çiştiyye ve Şettâriyye tarikatlarından icâzet aldığı kaydedilmektedir. Ayrıca Seyyid Muhammed b. Ali es-Senûsî (ö. 1276/1859), kırk ayrı tarikattan icâzeti olduğunu belirtmektedir.[6] Yine Ahmed b. Süleymân el-Ervâdî'nin (ö. 1275/1858) Gümüşhânevî'ye yirmi üç tarikattan icâzet verdiği günümüze ulaşan icâzetnâmelerde kayıtlıdır.[7] Bu örnekler, farklı tarikatları temsil eden mutasavvıfların yaygınlığını göstermektedir.

Birden fazla tarikattan icâzet almak, bazı durumlarda intisap edilen şeyhin hâlihazırda farklı tarikatlardan irşad yetkisinin bulunması dolayısıyla müteselsilen halifelere de aynı yetkilerin verilmesi şeklinde olduğu gibi bir seyr ü sülûk sürecinin akabinde diğer bir şeyhin yanında yapılan mânevî terbiye ile ikinci bir tarikatın icâzetini almak şeklinde de gerçekleşebilmektedir. Bunun yanında bazen çok kısa bir zaman zarfında karşılaşılan ikinci bir şeyhten icâzet almak da söz konusu olabilmektedir. Bu ikinci şeyhe olan bağlılık, onun mânevî şahsiyetinden istifade etme gayesiyle te-

3 Reşat Öngören, "Kuşâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/470.

4 Hasan Kâmil Yılmaz, "Beyyûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/99.

5 Osmânzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, thk. Ali Yılmaz, çev. Mehmet Akkuş (İstanbul: Kitabevi Yay., 2015), 4/430; Semih Ceyhan, "Salâhî Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/18.

6 Muhammed b. Ali Senûsî, *es-Selsebîlü'l-ma'în fi't-tarâ'iki'l-erba'în* (Libya: Vizâratü'l-i'lâm ve's-Sekafe, 1968), 5.

7 Arafat Aydın, "İcâzetnâme (Sebet): Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Kendi Kaleminden Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhânevî'ye İcâzetini Verdiği İlimler, Eserler ve Tarikatlar", *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu*, (2014), 277.

berrüken yapılmaktadır.[8] Mürid bir şeyhin yanında seyr ü sülûkunu tamamlayarak icâzet aldıktan sonra bir başka şeyhe mânevî bağlılık tesis etmek için hırka giymekte ve bu hırkaya da *hırka-i teberrük* adı verilmektedir.[9] Burada her ne kadar zaten mânevî olgunluğa erişilmiş olunsa da bu şeyhin de bereketinden hissedâr olmak düşüncesiyle hırka giyilmekte ve ondan alınan icâzetle artık ikinci bir tarikatın usulü de benimsenerek irşad faaliyetlerine devam edilmektedir. Böylece farklı usullerin mezcedilmesiyle yeni eğitim metotları ortaya çıkmaktadır.

Bazı durumlarda ise ikinci bir şeyhe intisap etmek yalnızca teberrük amaçlı olmayıp seyr ü sülûkta daha fazla mesafe kat edebilmek amacıyla gerçekleşmektedir. Bu bazen ilk şeyhin yönlendirmesiyle bazen de müridin tam olarak tatmin olmaması neticesinde yeni bir şeyh arayışına girmesiyle gerçekleşmektedir. Bir tarikatta seyr ü sülûkunu tamamladıktan sonra farklı bir tarikatın usulünce seyr ü sülûka devam edenler içerisinde ilk hatıra gelen mutasavvıf Eşrefoğlu Rûmî'dir (ö. 874/1469). Hacı Bayrâm-ı Velî'nin yanında on bir yıl mânevî terbiye görüp hilafet aldıktan sonra yine onun yönlendirmesiyle Hama'da Hüseyin Hamevî'nin yanına giderek girdiği halvetlerle icâzet alan Eşrefoğlu, daha sonra Anadolu'ya gelerek şeyhlik vazifesini yerine getirmiştir.[10] Benzer bir şekilde Halvetiyye tarikatının Cemâliyye kolunun kurucusu Cemâl-i Halvetî (ö. 899/1494) Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden Abdullah el-Kastamonî'den icâzet aldıktan sonra bununla yetinmeyerek farklı şeyhlere mürid olmuş, nihayetinde Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'nin (ö. 870/1466) halifesi Muhammed Bahâeddin Erzincânî'ye (ö. 879/1474) intisap edip ondan icâzet almıştır.[11] Diğer bir örnekte İsmâil Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631) Bayrâmiyye ta-

8 Bk. Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usul fi'l-evliyâ*, thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî (Beyrut: Dâru'l-Kütibi'l-İlmiyye, 2010), 33.

9 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 2009), 274.

10 Bursalı Mehmed Veliyyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, *Belediye Yazmaları, Bel_Yz_K.000505*, 3b-4a; Hayrullah Nedim, *Menâkıb-ı Eşref-i Rûmî Kuddise Sırru'l-Âlî* (yy.: Matbaa-i Emiri, 1315), 7.

11 Mehmet Serhan Tayşi, "Cemâl-i Halvetî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/302.

rikatındaki mânevî terbiyenin ardından hilafet almış, irşad vazifesi esnasında gözlerinin rahatsızlanması sebebiyle tedavi için gittiği Konya'da Mevleviyye tarikatına intisap etmiş, burada geçen müritlik yıllarının ardından icâzet alarak Galata Mevlevîhânesi şeyhliğine getirilmiştir.[12] Örneklerde olduğu şekilde farklı tarikatlardan icâzet alınmasının en temel sebebi icâzet verilen halifenin tam anlamıyla her yönüyle kâmil olmamasıdır. Bir mürşid, seyr ü sülûka tabi tuttuğu müridine belirli bir olgunluğa ulaşınca veya insanlara faydalı olacağı kanaatine vardığında icâzet verebilmektedir. Bu, onun her yönüyle seyr ü sülûkunun tamamlandığı anlamına gelmemektedir. Mürid, bir yönden olgunluğa ulaştığında kendisine verilen yetkiyle irşâd faaliyetlerine başlamakta, fakat bununla birlikte bir taraftan da seyr ü sülûka devam etmektedir.[13] Bundan dolayı mürid, bir mürşidden aldığı icâzetin ardından farklı mürşidlerden istifade edebilmekte, böylece farklı tarikatlardan irşadla vazifelendirilebilmektedir. Netice itibariyle gerek teberrüken giyilen hırkalar gerekse mânevî eğitimi farklı noktalara taşımak gayesiyle gerçekleşen intisaplarla tasavvuf tarihinde *câmiu't-turuk* mutasavvıflığın yaygınlaştığı anlaşılmaktadır.

2. Mânevî İcâzet Meselesi ve Üveysîlik

İrşad yapmaya ehil olan müridlere verilen icâzetler, ekseriyetle bizzat görüşülen şeyhlere intisap edilip gerekli eğitimin alınmasının ardından hilafet almak şeklinde gerçekleşse de bazı durumlarda tasavvuf büyükleriyle rüyâ gibi mânevî kanallarla feyizlenmek suretiyle söz konusu olabilmektedir. Esasında icâzet, kelime olarak içerdiği "su akıtmak; izin vermek, onaylamak, geçerli kılmak"[14]

12 Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 5/161.

13 Bk. Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdulehad b. Zeynelâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî İmâm-ı Rabbânî, *Risâle-i celîle-i Mebde ve meâd*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar OE_Yz_0258 No. 297.4 1, çev. Beyzade Ali Harputi, 43a.

14 Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 272; Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 494; Cemil Akpınar, "İcâzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/397.

anlamlarından hareketle "bir âlimin ilmini talebesine aktarması" ve bu aktarım neticesindeki yetkilendirme için kullanılan bir tabirdir. Tarikatta da belirli bir olgunluğa ulaşmış kimselere ilgili tarikatın usulü ile irşâd faaliyetleri yapabileceğine dair icâzet ve bu icâzeti belgelendiren icâzetnâme ya da hilâfetnâme verilmektedir. Başlangıçta sözlü olarak verilen bu yetkilendirme kurumsallaşmış tarikatların ortaya çıkmasıyla birlikte yazılı belge haline dönüşmüştür.[15] Bununla birlikte bazı durumlarda şeyh ile görüşme olmaksızın icâzet alma gibi bir uygulama da tasavvuf tarihinde zaman zaman karşılaşılan bir mesele olmuştur. Mânevî icâzet[16] olarak adlandırabilecek bu uygulama, bir şeyh ile maddî anlamda birliktelik olmaksızın bir kimsenin rüyâ ve vâkıa gibi mânevi yollarla irşad vazifesi almasıdır. Esasında bu, tasavvuf tarihinde daha çok *üveysî* kavramıyla ifade edilmektedir.

Üveysî tabiri, bir tarikata mensup olmadığı yahut bir şeyhten mânevî eğitim almadığı halde Allah tarafından kendisine hidâyet verilip velâyet mertebesine ulaşan kimseleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Üveysî nisbesi ise Veysel Karanî'ye (ö. 37/657) nispetle ortaya çıkmıştır. O, Hz. Peygamber'e (sas) ulaşamamış olsa da Hz. Peygamber'in onu terbiye ettiği ifade edilmektedir. Bundan dolayı bir şeyhe yaşamında intisap etmeyip ondan mânevî terbiye almış kimseler de üveysî olarak anılmaktadır.[17] Tasavvuf tarihinde bunun örneklerini bulmak mümkündür. Nitekim kişinin Hz. Peygamber'i (sas) rüyada görmesi veya bir dönemde yaşayan ulema ve sûfîlerin benzer rüyalar görmeleriyle bazı mutasavvıfların mânevî yetkinliğinin ifşâ olduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin babası Bahâeddin Veled'in (ö. 628/1231) *sultânü'l-ulemâ* olarak anılması dönemin müftülerinin rüyalarında Hz. Peygamber'i görmeleri ve "Bu günden itiba-

15 Akpınar, "İcâzet", 21/393; Nazım Çınar, "Tasavvufta İcâzet Geleneği: 'Nakşî Hâlidî Şeyhi Ervâdî Örneği'", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi* 6 (2020), 64.

16 DİA'da mânevî icâzet, "Hz. Peygamber'i rüyasında gören sûfîlerin ondan aldıklarını söyledikleri bir icâzet türü" olarak tanımlanmakta fakat kaynak verilmemektedir bk. Akpınar, "İcâzet", 21/399.

17 Ferîdüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalcı Yay., 2012), 64; İsmail Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-feyz fî bâbi'r-ricâl Atpazarî Kutup Osman Efendi Menâkıbı* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 33.

ren Baha Veled'e *sultânü'l-ulemâ* deyiniz." buyurmasına dair bir rivâyete dayanmaktadır.[18] İmâm-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) müceddid olması da kendi ifadesiyle mâna âleminde ona Hz. Peygamber'in nur gibi parlayan bir cübbe giydirmesi ve "Bu tecdîd-i elf-i sânî (yani hicrî ikinci bin yılı yenileme) hil'atidir. Biz seni kendimize vekil tayin ettik. Bundan böyle bütün dinî ve dünyevî işlerin yürütülmesini sana havâle ettik." buyurmasıyla gerçekleşmiştir.[19] Benzer bir şekilde İmâm-ı Rabbânî, kelam ilminde müctehid olduğuna dair icâzetini, vâkıasında Hz. Peygamber'i görmesiyle aldığını belirtmektedir. Buna göre Hz. Peygamber ona "Sen kelam ilminin müctehidlerindensin." buyurarak onun bu ilimdeki yetkinliğini ifade etmiştir.[20] Yalnızca bu gibi sıfatlar değil bazen bir kitabın Hz. Peygamber tarafından rüyada sûfîye verildiği de görülmektedir. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) eserinin başında belirttiğine göre Hz. Peygamber'i rüyada görmüş ve kendisine *Fusûsü'l-ḥikem* verilmiştir.[21]

Kaynaklarda üveysîlik kapsamında mânevî terbiye Cenâb-ı Hakk'ın izni ve inayetiyle bizzat Hz. Peygamber tarafından verilebileceği gibi Veysel Karanî, Hızır veya bir tasavvuf büyüğünün aracılığıyla da gerçekleşebileceği ifade edilmektedir.[22] Bunlar içerisinde yaygın olarak üzerinde durulanı bir tasavvuf büyüğünün ruhâniyetinden istifade etme hâdisesidir. Sarı Abdullah Efendi, üveysî metotla bir kutuptan feyiz ve terbiye alınabileceğini belirterek Ebü'l-Hasan el-Harakānî'nin (ö. 425/1033) Bâyezîd-i Bistâmî'den (ö. 234/848) rûhânî terbiye aldığını örnek göstermektedir.[23] Bursevî'ye göre de velâyet ehli bir kimsenin rûhâniyetinden feyz alınabilmektedir. Ona göre aralarında asırlar olmasına rağmen Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 618/1221), Hallâc-ı Mansûr'dan (ö.

18 Ahmed Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifîn (Ârifîlerin Menkıbeleri)*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Hürriyet Yay., 1973), 1/110.

19 Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, 29.

20 İmâm-ı Rabbânî, *Risâle-i celîle-i Mebde ve meâd*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar OE_Yz_0258 No. 297.4 1, 42a.

21 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem* (Kahire: Dâru Âfâk, 2016), 47.

22 Ahmet Yaşar Ocak, *Veysel Karanî ve Üveysîlik* (İstanbul: Dergâh Yay., 1982), 94.

23 Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fu'âd fi'l-mebdeʿ ve'l-maʿâd* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288), 23. Ayrıca bk. Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/21.

309/922) feyz almış olması bunu göstermektedir.[24] İsmâil Hakkı Bursevî *Muhammediyye* şerhinde ise sâlikin, henüz sülûku tamamlanmadan şeyhinin vefat etmesi durumunda büyük şeyhlerden birinin ruhaniyetinden feyz alarak yükseleceğini belirtmekte, bu kimselerin de üveysî olarak anılacağını ifade etmektedir.[25] Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî, müridin şeyhi ile bir araya gelmemesinin şeyh hakkında yeterli malumata sahip olunup tarikat âdâbına vâkıf olunduktan sonra aradaki muhabbetin tesisine engel olmadığını belirtir. Şeyhin vefat etmesi bu durumu değiştirmemektedir. Zira esas olan onun tasavvuf düşüncesi ve güzel ahlâkını benimsemektir. Şeyhin suretine şâhit olmak aradaki sevgi bağının oluşması için gerekli değildir.[26] Bu bağın oluşmasıyla müridin o şeyhten mânevî anlamda istifade etmesi söz konusu olacaktır. Tasavvuf tarihinde bu şekilde üveysî meşrep olan bazı tasavvuf büyüklerinden bahsedilmektedir. Söz gelimi Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389) Emîr Külâl'e (ö. 772/1370) intisap etmekle birlikte vâkıasında gördüğü Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'nin (ö. 575/1179) usulünü benimsemiştir.[27] Somuncu Baba'nın (ö. 815/1412) Bâyezîd-i Bistâmî'nin rûhâniyetinden feyz aldığı dolayısıyla Üveysî olduğu rivayet edilmektedir.[28] Nakşibendiyye tarikatı şeyhlerinden Abdullah-ı İlâhî (ö. 896/1491) Ubeydullah Ahrâr'a (ö. 895/1490) intisap etmiş olmakla birlikte Bahâeddin Nakşibend'in kabrinin başında bir yıllık müddetle dokuz erbain çıkarıncaya kadar halvette kalmıştır. Bundan dolayı onun Üveysî olduğu ifade edilmektedir.[29] Bu örnekleri artırmak mümkündür. Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur ki bu şekildeki bir nispetle alınan irşad yetkisi, klasik anlamda gerçekleşen tasavvufî eğitimle elde edilen

24 Bursevî, *Tamâmü'l-feyz fî bâbi'r-ricâl Atpazarî Kutup Osman Efendi Menâkıbı*, 34.

25 Bulak: 1252 s. 255 Ocak, *Veysel Karanî ve Üveysîlik*, 93.'ten naklen. Bursevî, şeyhi Atpazarî Kutup Osman Efendi'nin bu şekilde yetiştiğini belirtmektedir bk. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz fî bâbi'r-ricâl Atpazarî Kutup Osman Efendi Menâkıbı*, 200.

26 Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usul*, 33.

27 Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşbend Hayatı Görüşleri Tarîkatı* (İstanbul: İnsan Yay., 2012), 103.

28 Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, ed. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, çev. Lâmiî Çelebi (İstanbul: Marifet Yay., 1998), 833.

29 Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, 575.

icazetten mahiyet itibariyle farklılıklar taşımaktadır. Nitekim örneklerde görülen üveysî tasavvuf büyüklerinin her birinin aynı zamanda başka bir şeyhin yanında bir müddet de olsa tasavvufî terbiye aldığı anlaşılmaktadır. Kaynaklarda üveysî olduğu kaydedilen Harakânî'nin şeyhinin Ebü'l-Abbas el-Kassâb,[30] Attâr'ın şeyhinin Mecdüddin el-Bağdâdî (ö. 616/1219),[31] Bahâeddin Nakşibend'in şeyhinin Emîr Külâl,[32] Somuncu Baba'nın şeyhinin Sadreddin Erdebîlî (ö. 794/1392) ve Alâeddin Erdebîlî (ö. 832/1429) olduğu rivayet edilmektedir. Dolayısıyla tasavvufî terbiyeleri belirli şeyhlerden olan bu kimselerin sonradan üveysî meşreb bir tasavvuf anlayışına meylettikleri anlaşılmaktadır. Böylece onlar tasavvufî terbiye aldıkları şeyhlerinin yanında belirli tasavvuf büyüklerinin tasavvuf anlayışlarını benimseyerek şeyhlerinden usûl ve tasavvuf düşüncesi bakımından ayrılmışlardır. Buradan üveysîliğin şeyhsiz bir tasavvufî eğitimden ziyade seyr ü sülûkunu tamamlamış bazı mürşidlerin rüya gibi vasıtalarla farklı tasavvuf büyüklerinden feyiz alması, onların usullerini benimsemesi ve tarikatlarında irşâd için icâzet alması anlamına geldiğini söylemek mümkündür.

Seyrü sülûk sürecini tamamlasın ya da tamamlamasın belirli bir olgunluğa ulaşmış kimselerin rüya ve vâkıa gibi yollarla daha önceki asırlarda yaşamış tasavvuf büyüklerinden icâzet alması kaynaklarda örneklerine rastlanabilen bir hâdisedir. Nitekim rüya, tasavvufta bir bilgi kaynağı olarak görülmektedir. Uyanıkken görülemeyecek kimselerin rüyada görülmesi mümkündür. Bu yolla birtakım bilgilerin onlardan alınması da söz konusudur.[33] Dolayısıyla irşad vazifesinin verilmesiyle ilgili olarak da rüyaların önemli bir fonksiyonu olmuştur. Söz gelimi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ile görüşmeyi arzuladığı halde anne babasının müsaadesi olmadığı için Konya'ya gidip de görüşemeyen Emir Ahmed bir gece rüyasında Mevlânâ'yı görür. Mevlânâ onun saçlarını

30 Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, 443; Süleyman Uludağ, "Harakānî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/93.

31 Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, 814.

32 Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, 103.

33 Derviş Dokgöz, "Tasavvufta Rüya ile Amel ve Fıkıh Usulü Açısından Değerlendirilmesi", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2021), 523-543.

keser, yüzünü öper ve "Tanrı mübarek etsin…" dedikten sonra "Bu Mesnevî şeyhidir." buyurur. Emir Ahmed uyandığında saçlarını yastığının üzerinde görür. Rüyanın etkisinden kurtulduktan sonra posta oturur ve irşad faaliyetlerine başlar. Sonrasında Mevlânâ, kendisine hilafet şeceresini gönderir.[34] Diğer bir örnek de Yesevîlik tarikatıyla ilgilidir. Yesevî dervişlerden Seyyid Ahmed Beşiri (ö. 868/1463) Semerkand civarındaki Yesevî tekkelerinin işlevlerini kaybedip ibadetlerde gevşek davranmaları ve haram işlere karışmalarından rahatsız olmuş ve çareyi inzivaya çekilmekte bulmuştur. Bir keresinde Ahmed Yesevî'nin türbesini ziyaret etmek kastıyla yola çıkmış, Taşkent yakınlarında konakladığı bir esnada rüyasında Ahmed Yesevî'yi görmüştür. Ahmed Yesevî ona "Beni gördün. Bu yeter. Şehrine dön ve halkı irşad et." demiştir. Bunun üzerine köyüne dönerek irşad vazifesine başlamıştır.[35] Yine Ahmed b. Süleymân el-Ervâdî (ö. 1275/1858) vâkıasında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi (ö. 638/1240) görerek ona bağlanmış ve isminin yanına Ekberî nisbesini eklemiştir.[36] Bu örneklerde de görüldüğü gibi tasavvufî terbiye görmüş, ilmî ve ahlâkî anlamda kendisini yetiştirmiş ve irşad vazifesini yerine getirmeye kabiliyetli bazı sûfîlere rüyalarında çeşitli yetkiler verilmiştir. Bunlar genellikle zaten diğer tarikatlardan icâzeti bulunan şeyhlere verilmesi itibariyle irşad vazifesini yerine getirebilecek yeterlikte olan kimselerdir. Bununla birlikte üveysîlik yoluyla mânevî icâzet aldığını iddia eden istismarcıların da çıkabileceği unutulmamalıdır. Bunun önüne geçmek için kendisine üveysî yolla irşad izni verildiğini iddia eden kimsenin öncesinde bir şeyhin tasavvufî terbiyesine tabi olup olmadığı sorgulanmalı, bunun yanında tasavvuf kaynaklarında üzerinde önemle durulan şeyhte bulunması gereken vasıfları taşımasına dikkat edilmelidir.[37] Nitekim şer'î meselelere ihtimam

34 Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifîn*, 1/377.

35 Necdet Tosun, "Tasavvufta Üveysîlik ve Üveysî Sûfîlere Dâir Menâkıbnâmeler", *Uluslararası Veysel Karenî ve Mânevî Kültür Mirâsımız Sempozyumu*, (2012), 17.

36 Ahmed b. Süleyman Ervâdî, *en-Nûrü'l-mazhar fî tarîkati'ş-Şeyhi'l-Ekber*, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 2763-1, 2a.

37 Bk. Mahmud Esad Erkaya, "Hâlidiyye Tasavvuf Geleneğinde Mürid-Mürşid İlişkileri", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* IX/18 (2017), 843.

göstermeyen ve ahlâkî erdemleri hayatına aktarmamış bir kimsenin mânevî yollardan icâzet alması da muhtemel gözükmemektedir.

3. Mahmud Esad Coşan'ın Bayrâmiyye İcâzeti

Mânevî icâzet yoluyla Bayrâmiyye tarikatına kendisini nispet eden mutasavvıflardan birisi de Mahmud Esad Coşan'dır. O, Nakşibendiyye tarikatının Hâlidiyye koluna bağlı Gümüşhânevî Dergâhı mürşidlerindendir. Mehmed Zâhid Kotku'nun 1980 yılındaki vefatının ardından irşad faaliyetlerine başlamıştır. Gümüşhânevî Dergâhı geleneğine uygun olarak Nakşibendiyye tarikatının yanında farklı tarikatlarla da bağının bulunduğunu ve bunlara ilaveten Bayrâmiyye tarikatından da kendisine icâzet verildiğini şöyle açıklamaktadır:

> "Büyüklerimizden bize intikal eden bağlılık ve selâhiyet itibariyle bizim çeşitli tasavvuf tarikatlarına irtibatımız, bağlantımız, mensûbiyetimiz vardır. Bunları sıralayalım: Nakşî Tarikatı, Kàdirî Tarikatı, Sühreverdî Tarikatı, Çiştî Tarikatı, Kübrevî Tarikatı, Mevlevî Tarikatı, Bayramî Tarikatı, Halvetî Tarikatı... Silsilemiz, benden evvelki Hocamız Mehmed Zâhid-i Bursevî Hazretleri'yle Nakşî Tarikatı'nın, Halidiyye kolunun, Gümüşhâneviyye şubesidir. Bir güzel rüya ile bendeniz kardeşinizi Aziz Mahmud-ı Hüdâî Hazretleri'nin vekili yapıp, rüyada Ankara'da ıssız ve harab hale gelmiş Bayrâmiyye Tarikatı'nın tekkesine nasb ettiler. Sonradan silsilesini incelediğim zaman, zâten Aziz Mahmud-ı Hüdâî Hazretleri'nin de Hacı Bayrâm-ı Velî'ye bağlı olduğunu görmüş oldum. Mekke-i Mükerreme'de gördüğüm bir rüyada da Nakşî olduğumu söylediğim halde, rüyadaki bir şeyh efendi beni Mevlevî Tarikatı'na da bağladı. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Efendimiz'e... O da zâten İmam Sühreverdî Hazretleri'nin evlâdın-

dandır. Böylece çok değerli, çok kıymetli, itibarlı, saygı ve sevgi toplayan yollara bağlılığımız var."[38]

Bu ifadelerden Coşan'ın öncelikle Nakşibendiyye, Kadiriyye, Sühreverdiyye, Çiştiyye, Kübreviyye ve Halvetiyye tarikatlarından irşad ile vazifeli olduğu anlaşılmaktadır. Bunlara ilaveten onun rüya kanalıyla Bayrâmiyye ve Mevleviyye tarikatlarına da bağlandığı ve böylece bu tarikatların usulünce teberrüken de olsa irşad faaliyetlerinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Coşan'ın Bayrâmî tarikatı ile irtibatı şeyhlik vazifesi müddetince gerçekleştirdiği faaliyetlerine yansımıştır. Öncelikle o, halka yönelik vaazlarına bir müddet Hacı Bayram Veli Camii'nde devam etmiştir.[39] Böylece Hacı Bayrâm-ı Velî'nin tekkesini bir anlamda faal hale getirme görevini yerine getirmeye çalışmıştır. Burada rüyanın görülüş zamanı ve Coşan'ın Bayrâmiyye'ye ne zaman nasbedildiğine dair elimizde bir kayıt bulunmamaktadır. Zaten bu camide vaaz verdiği dönemde bir ikram olarak kendisine böyle bir rüyanın gösterilmiş olması ihtimal dâhilindedir. Nitekim onun 1977 yılından itibaren İskenderpaşa Camii'nde, aynı yıllarda kış aylarında da Hacı Bayram Veli Camii'nde *Râmûzü'l-ehâdîs*'ten hadis dersleri yaptığı ifade edilmektedir.[40] Şu durumda şeyhlik vazifesinden önce vaaz vermeye başladığı ve bu vaazların ardından rüyayı görmüş olabileceği düşünülebilir. Bunun dışında Coşan, yaşamı boyunca Ankara'da yaptığı sohbetlerin ve hadis derslerinin ardından Hacı Bayrâm-ı Veli'yi dualarda anmayı ihmal etmemiştir. Örneğin "Şu beldemizde medfun bulunan mü'minîn ü mü'minâtın, hàssaten beldemizin medar-ı iftiharı olan evliyâullahın, Tâceddin Sultan'ın, Hacı Bayrâm-ı Velî Hazretleri'nin ruhlarına hediye eyledik vâsıl eyle..."[41] gibi cümleler dualarından eksik olmamıştır.

Mahmud Esad Coşan'ın irşad faaliyetleri incelendiğinde Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Ankara'da gerçekleştirdiği misyon ile benzerlik

38 Mahmud Esad Coşan, *İman'ın ve İslâm'ın Korunması* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1997), 111, 112.

39 Mahmud Esad Coşan, *Tefsir Sohbetleri*, ed. Metin Erkaya (Ankara, 2002), 1/165.

40 Mehmet Akkuş, "Coşan, Mahmut Esat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/267.

41 Mahmud Esad Coşan, *Regâib Gecesi*, ed. Metin Erkaya (Ankara, 2017), 117.

arz ettiği hemen fark edilmektedir. Nitekim Hacı Bayrâm-ı Velî, yalnızca tekke içerisinde müritleriyle vakit geçirmemiş, ekonomik, sosyal ve siyasal konularda daima halkın içerisinde olmuş ve onları yönlendirmiştir.[42] Hacı Bayrâm-ı Velî, bir vakfın gelirleriyle geçinmek veya insanlara el açarak menfaat elde etme gibi bir yola tevessül etmemiş, daima çalışıp üretmeyi ve meslek sahibi olmayı teşvik etmiştir. Alan el değil veren el olmak onun temel bir prensibi olmuş bu yolda dönemin tüm imkânlarını kullanmıştır. Böylece başta Ankara olmak üzere Osmanlı toplumunun ekonomisinin iyileşmesine katkı sağlamıştır. O, yaşadığı toplumun problemleriyle yakından ilgilenmeyi bir gaye edinmiş, tekkesi adeta toplumsal yardımlaşma ve dayanışmanın merkezi haline gelmiştir. O dönemde yardım toplamanın yanında halkın gıdadan giyime pek çok ihtiyacının karşılanması da dergâh vasıtasıyla gerçekleşmektedir.[43]

Coşan da eğitim ve yardımlaşma faaliyetlerini organize etmek için Hakyol Vakfı'nı, kültür ve sanat alanındaki çalışmaları için İlim, Kültür ve Sanat Vakfı'nı, sağlık hizmetleri için Sağlık Vakfı'nı, hanımların eğitimiyle ilgili olarak Hanım Dernekleri'ni, çevre ile ilgili çalışmalar için İlim, Ahlâk, Kültür ve Çevre Dernekleri'nin kurulmasını sağlamıştır. Bunun yanında basın ve yayın çalışmaları vasıtasıyla halkın eğitimine yönelmiş bu kapsamda *İslâm*, *Panzehir*, *Kadın ve Aile* ve *İlim ve Sanat* dergilerini yayınlanmaya başlamıştır. Kitap yayınları için Sehâ Neşriyat'ı, sesli ve görüntülü yayın için Akra Radyo ve Ak TV'yi kurdurup günlük gazete olan Sağduyu Gazetesi'ni yayınlatmıştır. Daha iyi bir eğitim için özel eğitim kurumlarını kurdurdurmuş, sağlık hizmetleri için hastaneler, hac ve umre ziyaretleri için turizm acentası, dini ilimler tahsiline katkı sağlamak amacıyla hadis ve fıkıh enstitüleri açılmasını sağlamıştır. Coşan'ın, yaşamı müddetince yaptığı sosyal ve kültürel faaliyetleriyle Hacı Bayrâm-ı Velî'nin misyonunu günümüze taşıdığı anlaşılmaktadır.

---

42 Kadir Özköse, "Hacı Bayram Veli'nin Tesir Halkası", *Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1, 25-26 Mayıs 2016*, 2016, I/271.

43 Emir Hüseyin Enîsî, *Menâkıb-ı Akşemseddîn*, thk. Bilal Aktan - Mustafa Güneş (İstanbul: H Yay., 2011), 79.

Sonuç

Tasavvuf tarihinde birden fazla tarikattan icâzet alarak farklı tasavvuf geleneklerini bir araya getiren ve özgün bir usûl ile müridlerini terbiye eden *câmiu't-turuk* mutasavvıflar bulunmaktadır. Bu mutasavvıflar kimi zaman farklı şeyhlerin tasavvufî terbiyesinden geçerken kimi zaman aynı şeyhten farklı tarikatların icâzetini alabilmişlerdir. Bazı durumlarda ise tarihen görüşülmesi mümkün olmayan tasavvuf büyüklerinin rüya gibi vasıtalarla bazı kimseleri irşad vazifesiyle yetkilendirdiği anlaşılmaktadır. Bu yetkilendirme genellikle kendi şeyhinden tasavvufî terbiye almış, seyr ü sülûkta belirli bir mesafe katetmiş ve başka tarikatlardan da icâzeti bulunan kimselere verilmiştir. Bu vasıtayla metruk haldeki bir tekke veya takip edilmeyen usullerin yeniden ihyâ edilmesi sağlanmıştır. Mahmud Esad Coşan'ın Bayrâmiyye icâzeti de bu şekilde rüya yoluyla alınmış bir yetkidir. Coşan yaşamı boyunca Hacı Bayrâm-ı Velî'nin misyonunu şahsında temsil etmiş, gerek Hacı Bayrâm Velî Camii'ndeki vaazları gerekse sosyal, ekonomik ve kültürel faaliyetleriyle Hacı Bayrâm-ı Velî'nin 14. Yüzyılda Ankara'da yaptığı çalışmaların benzerini 20. Yüzyıl Türkiye'sinde yerine getirmiştir. Bu yönüyle Bayrâmîliğin çağdaş bir temsilcisi olmuştur.

Kaynakça

Akkuş, Mehmet. "Coşan, Mahmut Esat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/267-268. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Akpınar, Cemil. "İcâzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/393-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Aydın, Arafat. "İcâzetnâme (Sebet): Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Kendi Kaleminden Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhânevî'ye İcâzetini Verdiği İlimler, Eserler ve Tarikatlar". *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu*, 264-283.

Bursalı Mehmed Veliyyüddin. *Menâkıb-ı Eşrefzâde*. *Belediye Yazmaları, Bel_Yz_K.000505*.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Tamâmü'l-feyz fî bâbi'r-ricâl Atpazarî Kutup Osman Efendi Menâkıbı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.

Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*. ed. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. çev. Lâmiî Çelebi. İstanbul: Marifet Yay., 1998.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 2009.

Ceyhan, Semih. "Salâhî Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Coşan, Mahmud Esad. *İman'ın ve İslâm'ın Korunması*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1997.

Coşan, Mahmud Esad. *Regâib Gecesi*. ed. Metin Erkaya. Ankara, 2017. http://www.esadcosan-kulliyati.com/arsiv/kitap/regaibgecesi/regaib.pdf

Coşan, Mahmud Esad. *Tefsir Sohbetleri*. ed. Metin Erkaya. Ankara, 2002. http://www.esadco-sankulliyati.com/arsiv/kitap/tefsir/tefsir1.html

Çınar, Nazım. "Tasavvufta İcâzet Geleneği: 'Nakşî Hâlidî Şeyhi Ervâdî Örneği'". *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi* 6 (2020), 63-104.

Dokgöz, Derviş. "Tasavvufta Rüya ile Amel ve Fıkıh Usulü Açısından Değerlendirilmesi". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2021), 523-543.

Eflâkî, Ahmed. *Menâkıbü'l-ârifîn (Âriflerin Menkıbeleri)*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Hürriyet Yay., 1973.

Enîsî, Emir Hüseyin. *Menâkıb-ı Akşemseddîn*. thk. Bilal Aktan - Mustafa Güneş. İstanbul: H Yay., 2011.

Erkaya, Mahmud Esad. "Hâlidiyye Tasavvuf Geleneğinde Mürid-Mürşid İlişkileri". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* IX/18 (2017), 839-861.

Ervâdî, Ahmed b. Süleyman. *en-Nûrü'l-mazhar fî tarîkati'ş-Şeyhi'l-Ekber*. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 2763-1.

Ferîdüddîn Attâr. *Evliya Tezkireleri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yay., 2012.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddin. *Câmiu'l-usul fi'l-evliyâ*. thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî. Beyrut: Dâru'l-Kütibi'l-İlmiyye, 2010.

Gündüz, İrfan. *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn (KS) Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarîkatı*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Abdülhamid Hindâvî. I-IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. I-VI Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-hikem*. Kahire: Dâru Âfâk, 2016.

İmâm-ı Rabbânî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdulehad b. Zeynelâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî. *Risâle-i celîle-i Mebde ve meâd*. çev. Beyzade Ali Harputi. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar OE_Yz_0258 No. 297.4 1.

Nedim, Hayrullah. *Menâkıb-ı Eşref-i Rûmî Kuddise Sırru'l-Âlî*. yy.: Matbaa-i Emiri, 1315.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Veysel Karanî ve Üveysîlik*. İstanbul: Dergâh Yay., 1982.

Öngören, Reşat. "Kuşâşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/470-471. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Özköse, Kadir. "Hacı Bayram Veli'nin Tesir Halkası". *Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1, 25-26 Mayıs 2016*. I/267-276, 2016.

Sarı Abdullah Efendi. *Semerâtü'l-fu'âd fi'l-mebde' ve'l-ma'âd*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288.

Senûsî, Muhammed b. Ali. *es-Selsebîlü'l-ma'în fi't-tarâ'iki'l-erba'în*. Libya: Vizâratü'l-i'lâm ve's-Sekafe, 1968.

Tayşi, Mehmet Serhan. "Cemâl-i Halvetî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/302-303. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Tosun, Necdet. *Bahâeddin Nakşbend Hayatı Görüşleri Tarîkatı*. İstanbul: İnsan Yay., 2012.

Tosun, Necdet. *İmâm-ı Rabbânî*. İstanbul: Kaynak Yay., 2007.

Tosun, Necdet. "Tasavvufta Üveysîlik ve Üveysî Sûfîlere Dâir Menâkıbnâmeler". *Uluslararası Veysel Karenî ve Mânevî Kültür Mirâsımız Sempozyumu*, 15-21.

Uludağ, Süleyman. "Harakānî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Vassaf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. çev. Mehmet Akkuş. thk. Ali Yılmaz. I-V Cilt. İstanbul: Kitabevi Yay., 2015.

Yılmaz, Hasan Kâmil. "Beyyûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/99. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

ŞEYH MUHAMMED KASTAMONÎ'NİN BAYRÂMÎLİĞİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME

DR. ÖĞR. ÜYESİ MÜZEKKİR KIZILKAYA
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
orcid.org/0000-0002-1774-8774
muzekkir.kizilkaya@gop.edu.tr

Giriş

On beşinci yüz yılda Kastamonu'da Bayramîliğin varlığına dair bilgilere Musa b. Tahir *Tokâdî'nin Mantıku'l-gayb* ve *Feyz-i kudsiyye* adlı eserlerinde rastlanılmaktadır. On beşinci yüzyılın son yarısında Kastamonu sancak beyi olarak Şehzâde Mahmud ve oğlu Şehzade Orhan görev yapmaktadır. Musa b. Tahir Tokâdî eserlerini Şehzade Orhan'a takdim etmiştir.[1] Takdim edilen bu eserlerde Musa b. Tahir Tokâdî şeyhi olarak Şeyh Mu-

1 Musa b. Tahir Tokâdî ile Ümmî Şeyh Tahirzâde ile eser takdimi yapılan Şehzâde Orhan ismi gerek kaynaklarda gerekse yapılan çalışmalarda bilgi karışıklığına yol açmıştır. Şehzade Orhan ve Tahir Tokâdî ismi problem olarak karşımıza çıkmış bu isimler farklı kişiler olduğu halde aynı kişi imiş gibi bahsedilmiştir. Tarafımızdan yapılan araştırmalar sonucu bu isimler üzerindeki problemler çözülmeye çalışılmış ve bu şahısların kim oldukları ortaya konmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk: Müzekkir Kızılkaya, "Ümmî Şeyh Tâhirzâde ile Musa b. Tâhir Tokâdî Üzerine Bir İnceleme: Musa b. Tâhir Tokâdî'nin Hayatı ve Eserleri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 20 (Aralık/December 2021): 175-200.

hammed Kastomunî'yi zikretmektedir. Şeyh Muhammed bu bölgede kendisine nispet edilen Acı Çorba, Ahî Çarba, Ahî Şorve lakapları ile meşhur olmuştur. Şeyh Ahî Çarba Fazlullah b. Akşemseddin'in halifesidir. Şeyh Fazlullah'ın şeyhi ise Hacı Bayrâmî Velî'nin meşhur talebesi, Akşeyh namıyla nam salmış olan Akşemseddin b. Hamza'dır. Kastamonu'da Bayramîliğin gelişi bu bağlamda değerlendirilerek elde edilen veriler ile sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

1. Musa b. Tahir Tokâdî

Kastamonî'nin kim olduğuna dair bilgileri aktaran halifesi Musa b. Tahir Tokâdî hakkında kısa bilgi vermekte fayda mülahaza edilmiştir. Tokatlı olan Tokâdî'nin doğum tarihi ve vefat tarihi bilinmemektedir. Babasının adının Tâhir olup *Manṭıḳu'l-ġayb*[2] ve *Feyżü'l-ḳudsiyye*'de[3] verdiği bilgiye göre tam künyesi Musa b. Şeyh Tâhir Tokâdî'dir. Eserlerinin dibacesinde telif ettiği iki eseri İkinci Bayezid'in en küçük şehzadesi Mahmud'un oğlu Şehzade Orhan'a takdim ettiğini belirtmektedir.[4] Tokâdî, Şehzade Mahmud[5] ve Şehzade Orhan'ın Kastamonu'da sancak beyliği yaptığı dönemde hayattadır.

Tokâdî'nin tarikatı ve bağlı bulunduğu mürşidi konusundaki *Manṭıḳu'l-ġayb*'ın 1b varağında şu şekildedir:

> *"Dîbâce-i kitapta beyân eyledikleri üzere mûmâ ileyhin şeyhi sülâle-i Bayezid Bistâmî kuddise sırrıhu's-sâmîden Şeyh Muhammed Kastamonî nâm ârif-i seniyyedir on dokuzuncu babda altmış numaralı kâğıtta beyan eylediği*

2 Musa b. Tâhir Tokâdî, *Manṭıḳu'l-ġayb* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, İUNEK 297.7) 1b. http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty06425.pdf..

3 Musa b. Tâhir Tokâdî, *Feyz-i Kudsiyye* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler,İUNEK 297.7, NEKTY06404.), 3b. http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty06404.pdf.

4 Tokâdî, *Manṭıḳu'l-ġayb* (İUNEK 297.7), 1b.

5 Yakupoğlu, Cevdet. "II. Bayezid'in Oğlu Şehzade Mahmud'un Hayatı ve Faaliyetleri", *Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2010), 324.

üzere mûmâ ileyh Şeyh Muhammedin şeyhi Şeyh Fazlullah b. Akşemseddindir. Bes sülâle-i tarikleri Akşemseddin kuddise sırruhu'l-metin vasıtasıyla Hacı Bayrâm-ı Velî kuddise sırruhu'l-celîyle müntehîdir. Nefeanallahu bi berakâtihim. Amin."[6]

Verilen bu bilgilere şeyhinin adının Şeyh Muhammed Kastamonî olduğu[7] Kastamonî'nin şeyhinin ise Bayrâmî tarikatından Şeyh Fazlullah b. Akşemseddin olduğu anlaşılmaktadır.[8]

2. Şeyh Muhammed Kastamonî'nin Yaşadığı Dönem

Şeyh Muhammed Kastamonî on beşinci yüzyılda yaşamıştır. Bu dönem Osmanlı'nın yükselme dönemidir. Fetret devrinden sonra Anadolu'da birliğin sağlandığı İkinci Murad, Fatih Sultan Mehmed, İkinci Bayezid ve Yavuz Sultan Selim'in padişahlık yaptığı bu süreçte Osmanlı sınırları sürekli genişlemiştir. Bu dönem tarikatlar tarihi açısından ele alındığında birçok tarikatın Anadolu'ya girişi ve teşkilatlanmaya başladığı dönem olduğu görülmektedir. Bu dönem aynı zamanda önemli sûfîlerin yetiştiği birçok tekke ve zaviyelerin inşa edildiği dönemdir. Tarikatların birçoğu İstanbul'un fethiyle birlikte İstanbul'da tekke ve zaviyelerini açmak için faaliyetlerini başlamıştır. Tarikat faaliyetlerinin hızlanmasında Fatih'in iskân politikaları da çok önemli rol oynamış, Müslüman kitleler Anadolu'dan İstanbul'a göç ettirilmiştir.[9] Bu dönemde dikkat çeken tarikatların başında Bayrâmîlik gelmektedir. Osmanlı Padişahları Yıldırım Bayezid ile Emir Sultan ve Hamidüddîn-i Aksarâyî (Somuncu Baba) İkinci Murad ile Hacı Bayrâmı Velî, Fatih Sultan Mehmed ile Ebu'l-Vefa ve özellikle Akşemseddîn (Akşeyh), İkinci Bayezid ise devrindeki meşâyıh ile iyi ilişki-

6 Tokâdî, *Manṭıḳu'l-ġayb* (İUNEK 297.7),1a.

7 Tokâdî, *Manṭıḳu'l-ġayb* (İUNEK 297.7), 3a.

8 Tokâdî, *Manṭıḳu'l-ġayb* (İUNEK 297.7), 54b, 65b. Bayramîliğin tarihsel sürecine dair geniş bilgi için bk: Bk. Naile Baltacı, Bayramîliğin Kastamonu'ya Etkisi ve Bayramî Şeyhi Şemsizade Ahmed Ziyâeddin Efendi (1867-1946)", *Uluslararası Hacı Bayramı Velî Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, ed. Ahmed Cahid Haksever, (Ankara: Kalem, 2016), 413-426.

9 Tahsin Yıldırım - İbrahîm Öztürkçü, *İstanbul'un Fethi* (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 166.

ler kurmuştur.[10] Bu dönemde makaleye konu olan yerler Engüri (Ankara), Göynük (Bolu) ve Kastamonu'dur. Araştırmada hayatı ele alınan Şeyh Muhammed Kastamonî, Kastamonu'da yaşamıştır. Diğer taraftan Şeyh Muhammed Kastamonî'nin Göynük'teki Şeyh Fazlullah ile irtibatı tespit edilmiştir. Şeyh Muhammed'in Kastamonu sancak beyi Şehzade Mahmud döneminde[11] hayatta olduğu anlaşılmaktadır.[12] Bu durumda tarihî verilerden varılan çıkarımlara göre 1460-1500 yıllarında hayatta olduğu kanaati hâsıl olmaktadır.

2.1. Şeyh Muhammed Kastamonî (Acı Çorba)[13] Hayatı

Hayatı hakkında *Şakâyık-ı Numaniye Tercümesi* dışında kaynaklarda bilgi bulunmayan Kastamonî'den Musa b. Tahîr Tokadî şeyhi olarak bahsettiği yukarıda bahsedilmişti.[14] Fazlullah b. Akşemseddîn'in terbiyesinde yetişen Kastamonî zahîrî ve bâtınî ilimleri öğrenmiş ve zamanın âlim ve velî zatlarından olmuştur. Muhammed Kastamonî'nin şeyhinin Fazlullah b. Akşemseddîn olduğunu yukarıda italik olarak yazılan Musa b. Tahîr Tokâdî'nin *Manṭıḳu'l-ġayb* adlı eserindeki anekdotta zikredilmektedir.[15] Bu durumda Kastamonî'nin şeyhi Fazlullah, onun da şeyhi babası Akşemseddîn, onun da şeyhinin Hacı Bayrâmı Velî olduğu anlaşılmaktadır. Böylece Şeyh Muhammed Kastamonî'nin Bayrâmî-Şemsî bir sûfî olduğu ve yaşadığı dönemde Kastamonu'da tarikat faaliyetlerini

10 Mustafa Demir, "II. Bayezid Devrinde Padişah Tarikat İlişkisi Bağlamında Devlet Din İlişkisi", *Vakanüvis- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi,* 2 (2017) 55-75.

11 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk: BOA. TD. (Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Tapu-Tahrir Defteri), Nr. 23M; Yakupoğlu, "Şehzade Mahmud", 319-339.

12 Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârîh*, haz. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 4/112; Mehmet Hemdem Çelebi Solakzâde, *Solakzâde Tarihi*, haz. Vahît Çubuk (Ankara, 1989), 369; Yakupoğlu, "Şehzade Mahmud", 319-339.

13 Kastamonu'da ahî zaviyelerinin kuruluşuna dair geniş bilgi için bk: Ahmet Kankal, "Kastamonu'daki Dinî-Tasavvufî Mekânlar ve Bunların Şehrin Gelişmesindeki Rolleri". *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri.* 693-715. Ankara: y.y., 2004. ; Cevdet Yakupoğlu, Selçuklular, "Beylikler ve Osmanlılar Döneminde Kastamonu Çevresinde Ahîler", *Erdem* 55 (2009), 157-174.

14 Tokadî, *Manṭıḳu'l-ġayb* (İUNEK 297.7), 6a, 65b.

15 Tokadî, *Manṭıḳu'l-ġayb* (İUNEK 297.7), 6a, 65b.

yürüttüğü şüpheye mahal bırakmamaktadır.[16]

Kastamonî'nin hayatı ve vefatına dair çıkarımlar yapıldığında şu verilere ulaşılmaktadır: Akşemseddîn'in vefatıyla yerine postnişin olan Fazlullah b. Akşemseddîn'de aynı tarihlerde Göynük'te Bayrâmî-Şemsî tarikatının temsilcisi olarak irşad faaliyetlerine devam etmektedir. Yapılan araştırmalarda Şeyh Muhammed Kastamonî'nin Fazlullah b. Akşemseddîn'e ne zaman intisab ettiğine dair ne yazık ki bilgi bulunamamıştır. Kastamonî'nin Şeyh Fazlullah'ın halifesi olduğu bilgisini *Manṭıḳu'l-ġayb* varak 6a ve 65b'de aktaran Musa b. Tahîr Tokadî[17] onun ile ilgili herhangi bir tarih vermemektedir. Konuyla ilgili olarak söylenebilecek söz onun 1485-1500 yılları arasında hayatta olduğudur. Musa b. Tahîr Tokâdî 'nin eserlerini takdim ettiği Şehzade Orhan, Şehzade Mahmud'un oğludur ve babası Şehzade Mahmud'un 1504 yılında Manisa sancak beyliğine atanmasından sonra şehzade Mahmud'un oğlu Şehzade Orhan Kastamonu sancak beyi olmuştur. Tokâdî bu dönemde şeyhi Muhammed Kastamonî'den bahsetmemektedir. 1500 yılından sonra hayatta olup olmadığına dair bir delil bulunmamaktadır. Bu durum Ayşe Yücel'in kaynak göstermeden Kastamonî'nin 1500 yılında vefat ettiği bilgisini teyid eder mahiyettedir.[18]

Ahî Şorve, Ahî Çarba adıyla anılan Şeyh Muhammed Kastamonî'nin bu unvanlarla anılması onun aynı zamanda fütüvvet ehli ahî teşkilatına mensup bir sûfî olduğuna işarettir. Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılıyor ki Acı Şorve, Ahî Çarba gibi unvanlar ahîler arasında kullanılan meslek gruplarına işaret eden unvanlardır. Ahî Şorve zaviyesinin kuruluşuna dair 703/1303 tarihli vakfiyeden elde edilen bilgilerden hareketle mezkûr zaviyenin Çobanoğulları ve Candaroğulları Beyliği ile Osmanlılar zamanında faaliyette olduğu anlaşılmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki bu zaviyede hizmet

16 Tokâdî, *Manṭıḳu'l-ġayb* (İUNEK 297.7), 6a, 65b.

17 Tokadî, *Manṭıḳu'l-ġayb* (İUNEK 297.7), 6a, 65b.

18 Ayşe Yücel, *Akşemseddîn'in Eserlerini Dini ve Tasavvufi Açıdan Tahlili* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 1994), 27; Ali İhsan Yurd, *Fatih'in Hocası Akşemseddîn Hayatı ve Eserleri*, (İstanbul: y.y., 1972), 15-19.

eden en kıdemli ahîye *ahî şorve* unvanı verilmektedir. Bu zaviye on dokuzuncu yüzyıla kadar hizmetlerini devam ettirmiştir. Bu durum Ahî Şorve unvanının bu zaviyede görev yapan şahsın ismi olmadığını ahîlere verilen bir unvan olduğunu göstermektedir.[19] Ahîlik teşkilatında var olan hiyerarşik yapı buna delil olarak çıkmaktadır. Şeyh Muhammed Kastamonî'nin Acı Çorba, Ahî Şorve, Ahî Çarba unvanları onun ahî teşkilatına mensup Bayrâmî-Şemsî bir sûfî olduğunu göstermektedir. Ahîlik Kastamonu bölgesinde beylikler döneminden beri bilinen bir teşkilattır. Çobanoğulları Beyliği döneminden kalma vakfiyeler bu bilgiyi teyit etmektedir. Kastamonu'nun Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonraki dönemlerde de varlığını devam ettirdiği ahîlik teşkilatı ilgili çeşitli belgelerde görülmektedir. Bayrâmîlik tarikatı Kastamonu'da daha ilk dönemlerinde Şeyh Fazlullah b. Akşemseddîn'in halifesi Şeyh Muhammed Kastamonî ile temsil edilmiştir. On dokuzuncu yüzyıla kadar Şemsizâde ailesiyle Bayrâmîliğin Kastamonu'da varlığını sürdürdüğü çeşitli araştırmalarla ortaya konmuştur.[20]

2.2. Şeyh Fazlullah b. Akşemseddîn

Akşeyh olarak da meşhur olan Akşemseddîn b. Hamza'nın ikinci oğlu olan Şeyh Fazlullah zahirî ilimleri tahsil ettikten sonra tasavvufa yönelmiştir. Akşemseddîn'in 853/1459 yılında vefat etmesiyle yerine oğlu Muhammed Fazlullah Göynük'te Şemsiyye tarikatının postnişini olmuştur.[21] Onun babasından sonra postnişin olduğu ve Göynük'te vefat ettiği bilgisi *Manṭıḳu'l-Ġayb*'da yer almaktadır.[22] Şeyh Fazlullah postnişin olarak vefat ettiği 950/1543-1544 yıllarına kadar Göynük'te kalmış ve orada vefat etmiştir. Ancak burada dikkat çeken husus vefat tarihi ve şeyhlik yaptığı süredir. Şeyh Fazlullah'ın ölüm tarihi ve şeyhliği hakkında Mustafa

19 Yakupoğlu, "Kastamonu Çevresinde Ahîler", 157-174.

20 Baltacı, "Bayrâmîliğin Kastamonu'ya Etkisi", 536-556

21 Hoca Sadeddin, *Tacü't-tevârih*, 186; Bilal Aktan vd. *Menâkıb-ı Akşemseddîn* (İstanbul: H Yayınları, 2011); Muhammed Ali Yıldız, *Akşemseddîn'de Allah, Kâinat ve İnsan* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 12.

22 Tokadî, *Manṭıḳu'l-ġayb* (İUNEK 297.7,), 65b; Kızılkaya, "Ümmî Şeyh Tâhirzâde ile Musa b. Tâhir Tokâdî Üzerine Bir İnceleme, 189.

Kaçalin'in tespitleri oldukça önemlidir. Şeyh Fazlullah 950/1543 yılında ölmüş olarak kabul edildiğinde yaklaşık seksen beş yıl gibi uzun bir süre postnişin olduğu bilgisini ortaya çıkarmaktadır. Bu ihtimal mümkün olsa dahi zihinlerde soru işareti bırakmaktadır. Babasının vefatının akabinde şeyhlik makamına oturması için otuz yaşlarında olduğu kabul edilirse yüz on beş yıl yaşamış olduğu bilgisi ortaya çıkmaktadır. Ancak bu bilginin doğruluğuna muhtelif farklı kaynaklar ile çapraz sorgulama ile tespit edilmedikçe ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir."[23] Kaçalin'in bu hesapları şeyhin ölüm tarihi ile ilgili bazı problemlerin olduğunu gözler önüne sermektedir. Konu ilgili daha tutarlı yaklaşım Ayşe Yücel'in doktora tezinde verdiği bilgilerde görülmektedir. Akşemseddîn ile ilgili doktora tezi hazırlayan Ayşe Yücel'in tezinde kaynak belirtmeden verdiği 906/1500 tarihi daha tutarlı ve isabetli bir tarih olduğu düşünülmektedir.[24] Bu çalışmadan elde edilen veriler ile yukarıda ifade edilen veriler bu tarihi teyit etmektedir.

2.3. Akṣemseddîn b. Hamza

Kastamonî'nin şeyhi olan Fazlullah b. Akşemseddîn'in babasıdır. Tam künyesi Akşemseddîn Muhammed b. Hamza'dır. 792/1389–1390 senesinde Şam'da dünyaya gelmiştir.[25] Bazı rivayetlere göre ise Akşemseddîn, Amasya Osmancık'ta doğmuştur.[26] Akşeyh'in ismi bazı eserlerde Mehmed olarak zikredilmektedir.[27] Babası Hamzâtü'ş-Şamî'dir[28] Babası 799/1379 yılında Şam'dan Amas-

23 Mustafa Kaçalin, *Akşemseddîn'in Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 32.

24 Yücel, *Akşemseddîn'in Eserlerini Dini ve Tasavvufi Açıdan Tahlili*, 27; Yurd, *Fatih'in Hocası Akşemseddîn*, 17-18.

25 Ahmet Efendi Taşköprülüzâde, *eş-Şeḳā'iḳu'n-nuʿmâniyye fî ʿulemâ'i'd-Devleti'l-ʿOṯmâniyye* (Beyrut: y.y, ts.), 138; Emir Hüseyin Enîsî, *Menâkıb-ı Akşeyh* (Ankara: Milli Kütüphane, İbni Sina Ktp, No: A. 217/14), 2b.

26 Ahmet Çankaya, *İstanbul'un Manevi Fatihi Akşemseddîn Hazretleri Tasavvuf ve İstanbul'un Fethi* (Ankara: Akşemseddîn Hazretleri Vakfı, 2003), 5.

27 Lamiî Çelebi, *Nefahatü'l-üns Tercümesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, M. Cevdet Kitapları, 0/233, 579; Lâmii Çelebi, *Nefeḥâtü'l-üns min ḥażarâti'l-ḳuds* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1993).

28 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr,* haz. Mehmet Akkuş-A. Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 2/450.

ya'nın Kavak ilçesine göç etmiştir.[29] Amasya'da yaşayan Şeyh Hamza Kavak'ta vefat etmiştir. Şeyh Hamza'nın halk arasında ismi *Kurtboğan Evliya* olarak şöhret bulmuştur.[30] Soyunun Hz. Ebu Bekir'e dayandığı rivayet edilmektedir.[31] Kaçalin'e göre bu iddiayı destekleyen deliller arasında Bayrâmî Tarikatının icazetnamesi vardır ve icazetname kaynaklarda bulunmaktadır.[32] Fetihten sonra Fatih Sultan Mehmed'in izniyle Göynük'e yerleşmiştir. Vefat ettiği 863/1459[33] yılına kadar faaliyetlerini yürütmüş ve Göynük'te yaptırdığı mescidin haziresinde sırlanmıştır.[34]

2.4. Hacı Bayrâm-ı Velî

Hacı Bayrâm-ı Velî, on dördüncü asrın ikinci yarısının başında 1352 senesinde Ankara'nın Solfasol (Zülfazıl) köyünde dünyaya gelmiştir. Ankara'da 1430 yılında vefat etmiştir.[35] Zahîri ilimlerde almış eğitimle müderrisliğe kadar yükselmiş ve Ankara'da bir medresede bir süre müderris olarak görev yapmıştır. Numan, bir süre sonra Somuncu Baba olarak bilinen Hamidüdîn Aksarayî'nin müridi olmuş ve tasavvufa yönelmiştir.[36] Adı ve hayatı hakkında farklı rivayetlerin bulunduğu Hacı Bayrâm-ı Velî ile ilgili tar-

29 Yurd, *Fatih'in Hocası Akşemseddîn,* 17.

30 Kurtboğan ismi ile ilgili *Menâkıb-ı Akşeyh*'de şöyle bir anekdot yer almaktadır. Akşemseddîn"in babası şeyh Hamza vefat edip defin olunduğu gece kabrine bir kurt geldi. Kabr-i şeriflerini açtı, cism-i mübârekini yemek istedi. Şeyh Hamza mübarek elini tabuttan çıkardı ve o kurdu yakaladı; boğazından tuttu ve onu öldürdü. Ertesi sabah halk ziyaret için gelince kurdu ölmüş, şeyh Hamza'nın elini de mezarın dışında buldular. Bu kerameti görünce kurdu götürdüler, mübarek elini de tabutun içine koydular ama eli yine dışarı çıktı. Orada bulunan feraset sahîbi bir kimse: "Kurda yapıştığı için necis olan elin tekrar yıkanması lazım gelir." deyince elini yıkadılar ve tabutun içine koydular. O zamandan sonra Şeyh Hamza'ya Kurtboğan denilmeye başlandı. O diyarda hâlâ Kurtboğan mezarı diye bilinir. Bkz: Enîsî, *Menâkıb-ı Akşeyh,* (Milli Kütüphane, İbni Sina Ktp, No: A. 217/14), 37-38.

31 Enîsî, *Menâkıb-ı Akşeyh,* (İbni Sina Ktp, No: A. 217/14), 2a-3a

32 Kaçalin, *Akşemseddîn'in Hayatı*, 17.

33 Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefâyât-ı Meşâyih,* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kitaplığı, No: 2464, 3a.

34 Cebecioğlu, Ethem. "Akşemsedin'de Bazı Tasavvufi Kavramlar", *Ankara Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi* Ankara (2001), 78.

35 Seyfettin Erşahîn, "Hacı Bayrâm Velî'yi Yetiştiren Şehir", *Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu*, ed. Ahmet Cahît Haksever (Ankara 2016. Bildiriler Kitabı, 2016), 2.

36 Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayrâm Velî* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1991), 38- 40; Ahmet Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Alîsi* (İstanbul: Es-Seyid Osman Hulûsi Vakfı Yayınları, 1995), 38-42.

tışmaya girmek düşünülmemektedir. Zira onun hayatı hakkında bilgi veren eserler bu konu üzerinde ayrıntılı bilgi sunmuştur.[37] Alın teri ve el emeğine büyük önem veren Hacı Bayrâm, mütevazi kişiliği ile civanmert, cömert ve fütüvvet geleneğini sürdüren tezkiye-i nefsi önemsemiş melâmet ehli seçkin bir sûfîdir. Hacı Bayrâm-ı Velî başkalarının sırtından geçinmeyi asla kabul etmeyen kendi eliyle kazandığını yemeyi ve tasadduk etmeyi prensip edinmiş bir sûfî olarak dervişleriyle birlikte imece yöntemiyle toprakları ekip biçmiş fiilen çalışarak geçimini temin etmiştir. Hacı Bayrâm Somuncu Baba'nın tavsiyesi üzerine ziraata yönelmiş '*Ekin ek, burçak ek*' nasihatiyle çiftçilikle uğraşmıştır.[38] Akşemseddîn'in şeyhiyle ilk karşılaşmasını anlatan menkıbe de bu bilgiyi teyit etmektedir. Hacı Bayrâm-ı Velî zaman zaman müridleri ile fakirlere, ihtiyaç sahiplerine ve borçlu olan kişilere dağıtılmak üzere nakkâre, tuğ ve âlem fütüvvetin simgelerini yanlarına alarak yardım toplamıştır.[39]

3. Bayrâmîlik ve Ahîlik Arasındaki Münasebet

İslam'ın da önemli düsturlarından olan alın teri ile kazanma, el emeği göz nuru dökerek zanaat icra etme, toprakları işleme, arpa, buğday burçak ekme gibi faaliyetler Hacı Bayrâm-ı Velî'nin ahîliğin prensiplerini kabul ettiğini ve bilfiil uyguladığını gösteren nişanelerdir. Çünkü o, aynı zamanda bir ahî şeyhidir.[40] Ayrıca Hacı Bayrâm-ı Velî'nin *Hacı Paşa*, *Kapıcı başı*, *Ahî Sultan* gibi ahi-

37 Cebecioğlu, *Hacı Bayrâm Velî*, 38- 40; Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Alîsi*, 38-42; Nihat Azamat, "Hacı Bayrâm-ı Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996),14/442-447; Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayrâm-ı Velî: Yaşamı-Soyu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları); 1989; Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayrâm-ı Velî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,2006), 32-34; Mehmet Ali Aynî, *Hacı Bayrâmı Velî*, haz. Hüseyin Rahmi Yananlı (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları 2015), 115.

38 İsmail Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayrâmî Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2003), 202-203.

39 Azamat, "Hacı Bayrâm-ı Velî", 14/446.

40 Ethem Cebecioğlı, "Osmanlı Kuruluş Dönemi Doğu Ucunda Sosyo-Kültürel Hareket Başlatan Sufi Bir Önder: Hacı Bayram-ı Veli", *Osmanlı.* ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 410-415.

liğin unvanlarına sahip olduğu da bilinmektedir.[41] Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Engürü'deki tekkesinde sürekli kazan kaynamakta burçak çorbası yapılarak yolculara, hastalara, misafirlere ikram edildiği bilinmektedir.[42] Bu çalışmaya konu olan Şeyh Muhammed Kastamonî Kastamonu'daki zaviyesinde çorba ikram etme geleneğini sürdürmüştür. Bunun sebebi onun hem ahî hem de Bayrâmî-Şemsî olmasından kaynaklanmaktadır. Acı Çarba-Acı Şorve zaviyesine ait vakfiyelerin bu zaviyede çorba ikram etme geleneğini devam ettirmesi araştırmacının görüşünü de desteklemektedir.[43]

Ahîlik teşkilatı içerisinde faaliyet yürüten birçok farklı tarikat erbabı vardır. Bu tarikatlardan biri de Bayrâmîlik tarikatıdır. Hacı Bayrâmı Velî tarafından tesis edilen tarikatın en önemli prensiplerinden birisi "el emeğini yeme" yani başkalarına yük olmama, başkalarının yükünü alma anlayışıdır. Bu düşünceden hareketle bu tarikatta kurucusu dâhil mürîdân ve halifeleri meslek sahibi olmuşlardır. Mesleğini icraya başlayan dervişân doğal olarak ahîlik teşkilatı içinde yer alacaktır.

Ahîlik, on üçüncü yüzyıldan itibaren Osmanlı topraklarında ticaret, sanat ve zanaat alanında Türklerin yetişmelerini, toplumsal değerlerini ve ahlaki gelişmelerini etkileyen kurumsal bir teşkilattır.[44] Türklerin Anadolu'ya gelmesinde ve yerleşik hayata geçmelerinde ahîlik çok önemli rol oynamıştır. Ahîler, göçebeler halinde Anadolu'ya akın akın gelen Türklerden sanat ehli olanlara işyerleri açmış olup ziraat ile uğraşanları toprakla buluşturmuştur. Yine onlar köylerde ve şehirlerde yerleşim yerlerinin kurulmasına vesile olmuştur. Ahîlerin açmış olduğu iş yerleri ve ahî zaviyele-

41 Kadir Özköse, "Hacı Bayrâm-ı Velî ve Yaşadığı Döneme Tesiri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (2004), 61; Cebecioğlu, *Hacı Bayrâm Velî*, 112-114; İsmail Çiftçioğlu, "Ahîler Döneminde Ankara'da İlim ve Din Adamları", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2001) 33; Sadi Bayrâm, "Hacı Bayrâm Velî ve Tarihe Bağlılık", *Hacı Bayrâm Velî Sempozyumu Bildirileri*, 1/32. Örnek: Osman Uyanık, "Yusuf Has Hacib'in Gök Bilimine Katkıları", *Uluslararası Ahmet Yesevi'den Günümüze İnsanlığa Yön Veren Türk Büyükleri Sempozyumu Bildirileri*, ed. İrfan Ünver Nasrattınoğlu. Ankara: Türk Kültürü Araştırmaları Kurumu, 2009, 5-43.

42 Cebecioğlu, *Hacı Bayrâm-ı Velî,* 32-34.

43 Yakupoğlu, "Kastamonu Çevresinde Ahîler", 157-174.

44 Yusuf Ekinci, *Ahîlik* (Ankara: Sistem Ofset 1991), 13-14.

ri etrafında inşa edilen sokaklar ve mahalleler buralarda açtıkları dükkânlar ve çarşılar ile şehir oluşumuna katkı sağlamıştır.

Ahîlik ve tarikatlar arasında bir mukayese yapıldığında ahîlik teşkilatı ile tarikatların yapısı arasında birçok yönden fark vardır. Tarikatların içe dönük, merkeziyetçi ve teslimiyetçi yapısı olduğu görülmektedir. Ahîlik teşkilatı ise dışa dönük ve faal yapısı ile hayatın içerisinde etkin bir rol oynamaktadır. Toplumsal kuralları, kanunları, dini ve ahlaki kuralları, ekonomik ilkelerin kısaca toplumsal değerleri oluşturan tüm unsurları bünyesinde barındıran kendine has yapısıyla ahîliğin bir inanış, düşünce ve veya fikir sistemi değil *liyakatı* ön plana çıkaran bir sistem olduğu görülmektedir.[45] Ahîlik başlı başına bir tarikat değil, fütüvvet ve ticaret ehli değişik tarikat mensubu kişilerin Ahî ocaklarına mensubiyetlerini ile ortaya çıkan bir yapıdır. Yani Ahîlik bilinen yapısıyla birçok tarikat ehlini bünyesinde bulundururken müstakil tarikat olmadığına da dikkat edilmesi gerektiği düşünülmektedir.

Sonuç

Hacı ı Velî on beşinci yüzyılda Ankara'da tarikat faaliyetlerini yürütmektedir. Aynı zamanda çiftçilikle uğraşarak ekin ve burçak ekerek üretime de katkı sağlamakta olup başkalarına yük olmayıp elinin emeğini yeme prensibi ile hareket etmektedir. Kendisi bir ahî teşkilatı mensubu olarak devrin ahîleri ile de iletişim halinde ve irtibatlıdır. Kendisinden sonra birçok halife bırakmıştır. Halifelerinden Akşemseddîn Göynük'te Bayramî-Şemsî kolunun şeyhidir. Akşemseddîn'in vefatından sonra yerine geçen oğlu Fazlullah çalışmaya konu olan Ahî Şorve Şeyh Muhammed Kastamonî'nin şeyhidir. Bu zamana kadar ahî teşkilatı ile irtibatı olan Kastamonî'nin Bayramî-Şemsî olduğu bilgisi kaynaklarda hiç zikredilmemiştir. Musa b. Tahir Tokadî ve Ümmî Şeyh Tahîrzâde hakkında yapılan çalışmalar esnasında Tokadî'nin eserlerinde rast-

45 Fatma Öztürk, "Günümüz Dünyasında Hacı Bayrâm-ı Velî'yi Anlamak ve Ahîlik Felsefesi", *II. Uluslararası Hacı Bacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* I, ed. Ethem Cebecioğlu vd. Ankara: Kalem Neşriyat 2017, 1/261-272.

lanılan bilgilerde onun Bayramî-Şemsi bir sûfî olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Aynı zamanda zaviyesinde çorba ikramında bulunuyor olması onun ahî ve ahîlerle irtibatlı olduğunu ortaya koymuştur. Başka bir bulgu olarak ahî şorve-ahî çarba kavramlarının bu zaviyede faaliyet gösteren şeyhlere verilen bir unvan olduğu ve bir kişiye mahsus bir unvan olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bayramîliğin ve ahîliğin on dokuzuncu yüzyıla kadar Kastamonu'da varlığının devam ettiği kanısına varılmıştır. Netice itibari ile Bayramîlik ilk dönemden itibaren Kastamonu'da faaliyetlerine başlamış ve daha sonraki dönemlerde de varlığını sürdürmüştür. Şeyh Muhammed Kastamonî'den sonraki dönemlerde Bayramîliğin Kastamonu'daki faaliyetleri yeni araştırmaların konusudur.

Kaynakça

Aktan, Bilal-Güneş, Mustafa. *Menâkıb-ı Akşemseddîn*. İstanbul: H Yayınları, 2011.

Ayvansarâyî, Hüseyin. *Vefâyât-ı Meşâyih,* İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kitaplığı, No: 2464. İstanbul: y.y., 1375.

Baltacı, Naile. Bayramîliğin Kastamonu'ya Etkisi ve Bayramî Şeyhi Şemsizâde Ahmed Ziyâeddin Efendi (1867-1946). *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri Kitabı.* ed. Ahmed Cahit Haksever. 1/536-556. Ankara: Kalem Eğitim ve Kültür Derneği, 2016.

Cebecioğlu, Ethem. "Akşemsedin'de Bazı Tasavvufi Kavramlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2001), 77-95.

Çankaya, Ahmet. *İstanbul'un Manevi Fatihi Akşemseddîn Hazretleri Tasavvuf ve İstanbul'un Fethi*. Ankara: Akşemseddîn Hazretleri Vakfı, 2003.

Çelebi, Evliyâ. *Seyâhatnâme*. Dersaadet: İkdam Matbaası, 1313.

Çelebi, Lamiî. *Nefahatü'l-üns Tercümesi.* İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesi, Atatürk Kitaplığı, M. Cevdet Kitapları, 0/233, 1-368. http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr/yordambt/yordam.php?aTumu=nefehat&bolumsanal=002.

Çelebi, Lâmîi. *Nefeḥâtü'l-üns min ḥażarâti'l-ḳuds*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1993.

Çelik, Metin. *Her Yönüyle Akşemdddin Hazretleri*. İstanbul: Ensar, 2011.

Çiftçioğlu, İsmail. "Ahîler Döneminde Ankara'da İlim ve Din Adamları". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (1999), 27-37.

Demir, Mustafa. "II. Bayezid Devrinde Padişah Tarikat İlişkisi Bağlamında Devlet Din İlişkisi". *Vakanüvis- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 55-75. https://doi.org/10.24186/vakanuvis.351419

Doğanbaş, Muzaffer. *Amasya'da Sancak Beyliği Yapmış Şehzadeler", Yar ile Gezdiğim Dağlar, Amasya.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Enîsî, Emir Hüseyin. *Menâkıb-ı Akşeyh*. Ankara: Milli Kütüphane, İbni Sina Ktp, No: A. 217/14.

Hammer, Joseph Von. *Osmanlı Tarihi*. çev. Mehmet Ata. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1991.

Hoca Sadeddin. *Tacü't-tevârih.* İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

Kankal, Ahmet. "Kastamonu'daki Dinî-Tasavvufî Mekânlar ve Bunların Şehrin Gelişmesindeki Rolleri". *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri.* 693-715. Ankara: y.y., 2004.

Kaçalın, Mustafa. *Akşemseddîn'in Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Yayınları, 1994.

Kızılkaya, Müzekkir. "Ümmî Şeyh Tâhirzâde ile Musa b. Tâhir Tokâdî Üzerine Bir İnceleme: Musa b. Tâhir Tokâdî'nin Hayatı ve Eserleri". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 20 (Aralık/December 2021), 175-200. https://doi.org/10.51553/bozifder.974202

Mecdi Efendi. *Şakâyık-ı Numaniye Tercümesi.* İstanbul: Darü't-Tıbaatü'l-Âmire, 1269.

Özköse, Kadir. Hacı Bayram-ı Velî ve Yaşadığı Döneme Tesiri, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 12 (2004), 53-72.

Öztuna, Yılmaz. *Devletler ve Hanedanlar*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1996.

Solakzâde, Mehmet Hemdem Çelebi. *Solakzâde Tarihi*. haz. Vahît Çubuk. Ankara, 1989.

Taşköprülüzâde, Ahmet Efendi. *eş-Şeḳā'iḳu'n-nuʿmâniyye fî ʿulemâ'i'd-Devleti'l-ʿOs̱maniyye*. Beyrut: y.y., ts.

Tokâdî, Musa b. Tâhir. *Manṭıḳu'l-ġayb*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, İUNEK 297.7, 1a-84b. http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty06425.pdf.

Tokâdî, Musa b. Tâhir. *Feyz-i Kudsiyye*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler, İUNEK 297.7, NEKTY06404. 1b-43b. http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty06404.pdf.

Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ.* haz. Mehmet Akkuş vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

Yakupoğlu, Cevdet. "Selçuklular, Beylikler ve Osmanlılar Döneminde Kastamonu Çevresinde Ahîler". *Erdem* 55 (2009), 157-174.

Yakupoğlu, Cevdet. "II. Bayezid'in Oğlu Şehzade Mahmud'un Hayatı ve Faaliyetleri". *Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2010), 319-339.

Yıldırım, Tahsin vd. *İstanbul'un Fethi*. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.

Yıldız, Muhammed Ali. *Akşemseddîn'de Allah, Kâinat ve İnsan*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Yücel, Ayşe. *Akşemseddîn'in Eserlerini Dini ve Tasavvufi Açıdan Tahlili*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 1994.

Yurd, Ali İhsan. *Fatih'in Hocası Akşemseddîn Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: y.y., 1972.

AKŞEMSEDDİN DİVANI'NDA MASİVA

DOÇ DR. MUHAMMED ALI YILDIZ
Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
orcid.org/0000-0002-5736-955X
alimyildiz@bartin.edu.tr

Giriş

Akşemseddin bir çağın kapanıp, yeni bir çağın açılmasına yol açan İstanbul'un fethinde önemli rol oynamıştır. İstanbul'un fethinde, ayrıca İstanbul'un fatihi Fatih Sultan Mehmet Han'ı bu hedefe kilitlemek gibi mühim bir görev icra etmiştir. Şeyhi Hacı Bayram Veli'nin tavsiyesi üzerine, Sultan II. Murat tarafından Fatih Sultan Mehmet Han'ın lalalığına yani eğiticiliğine tayin edilen Akşemseddin, İstanbul'un fethini müjdeleyen hadis doğrultusunda talebesini eğitmiştir. Peygamber Efendimizin müjdesi ile kutlu bir vazife olduğu bilinen İstanbul'un fethinin, Hacı Bayram Velî'nin kerameti ile Fatih Sultan Mehmet Han ile Akşemseddin'e nasip olacağı öngörüsü, tarihte bu iki şahsiyeti meşhur eden en önemli faktörlerden kuşkusuz

ilkidir. Fakat Akşemseseddin bu yönünün dışında daha başka birçok yönüyle de bilinmesi gereken derya şahsiyetlerden birisidir. Tıp ve eczacılık alanındaki buluşları, ardında bıraktığı on dokuz adet yazılı eser ile otuz sekiz adet şiirden oluşan divanını gibi farklı yönleriyle de tanınması gereken Akşemseddin, bu çalışmamızda daha yeni sayılabilecek bir zamanda keşfedilen 38 adet şiirinden oluşan divanı çerçevesinde farklı bir açıdan ele alınmaya çalışılacaktır. Akşemseddin Divanı Ankara Milli Kütüphane Müdiresi Müjgan Jumbur tarafından 50 yıl önce keşfedilmiş çok yeni bir eserdir. Bu eser, Kemal Eraslan tarafından edebi açıdan ele alınmış olsa da, tasavvufi açıdan tam olarak irdelenmemiştir. Akşemseddin Divanından Örnekler serisi kapsamında şimdiye kadar farklı platformlarda bazı şiirlerini latinize edip günümüz dil içi çevirisini yaptığımız Akşemseddin Divanında dikkatimizi çeken 'Masiva' kavramı, bu çalışmamızda ele alacağımız ana konu olacaktır. 38 adet şiirinin masiva kavramı ile ilgili olan beyitleri tasavvufi açıdan bu bildiride irdelenecek ve Akşemseddin'in masiva anlayışı 38 adet şiiri çerçevesinde bu kitapta bölüm çalışmasında gün yüzüne çıkarılmaya çalışılacaktır.

1) Akşemseddin Kimdir?

Akşemseddin hicri 792/miladi 1389–1390'da Şam'da doğmuştur (Cebecioğlu, 2001: 78; Yıldız, 2017: 12). Akşemseddin'in Çorum'un Osmancık ilçesinde doğduğunu iddia eden kaynaklar da mevcuttur (Çankaya, 2003: 5; Yıldız,2019:39). Fakat Şam doğumlu olduğu yönünde nerdeyse ittifak derecesinde bir görüş birliği bulunmaktadır. Zira en eski kaynaklarda bile Akşemseddin'in yedi yaşına kadar Şam'da kaldığı hafızlığını babası Şeyh Hamza nezaretinde yedi yaşında Şam'da tamamladıktan sonra babası ile birlikte Anadolu'ya göç ettiğini bildirmektedir (Hacı Ali, ty: 499b; Yıldız,2019:39). Akşemseddin'in soyunun ilk halife Hz. Ebu Bekir'e (ra) dayandığı da kaynak eserlerde ifade edilmektedir (Hacı Ali, ty: 499b; Yıldız,2019:39). Akşemseddin'in kendinden sonraki soyu da yedi tane erkek çocuğu sayesinde günümüze kadar gelmiştir (Çelik, 2011: 94; Yıldız,2019:39).

Akşemseddin Anadolu'ya göç ettikten sonra azimli çabaları neticesinde meşhur bir müderris olmayı başarmıştır. Çorum Osmancık medresesi başta olmak üzere birçok medresede müderrislik yapmıştır (Lamiî Çelebi, 1993: 685; Yıldız, 2017:16). Hacı Bayram Veli ile yolları kesiştikten sonra Akşemseddin lakabını almış, kısa sürede Hacı bayram Veli'nin halifesi olma şerefine nail olmuştur. Mürşidi Hacı Bayram Veli'nin işareti üzerine bizzat 2. Murat tarafından İstanbul'un fatihi Fatih Sultan Mehmet Han'ın hocalığı görevine atanmıştır (Karaman, 2018: 26-27; Yıldız,2019:40). İstanbul'un fethinde büyük yararlılıklar gösteren Akşemseddin gösterdiği bu yararlılıklar sebebiyle İstanbul'un manevi fatihi unvanını bile elde etmiştir. İstanbul'un fethinden sonra tasavvuf yoluna girmek istemiş fakat hocası Akşemseddin tarafından bu isteği geri çevrilmiştir (Karadeniz, 1964: 256; Yıldız, 2019: 40).

Akşemseddin'in vefat tarihi hicri 863/miladi1459 senesidir (Ayvansarâyî, 1375: 3a; Yıldız,2019:40). Kabri de Göynük'te kendi yaptırdığı mescidin yanı başındadır (Cebecioğlu, 2001: 86). Akşemseddin, çocuklarına ciddi anlamda bir dünyalık mirası bırakmamıştır. İlim, irfan ve fazilet konusunda çocuklarına adetâ büyük bir hazine bırakmıştır. Akşemseddin ardında birçok eser bırakarak gitmiştir. Risaletü'n- Nuriyye, Def'u Metaini's-Sûfiyye, Risale-i Zikrullah, Risale-i Şerh-i Akval-i Hacı Bayram-ı Velî, Telhisu Def'u-Metain, Makâmâtü'l- Evliyâ, Mâddetü'l-Hayat, Risâletü'd-Dua, Fâl'i Mushaf-ı Kerim, Nasihatnâme-i Akşemseddin, Kimyâ-yı Sa'âdet Tercümesi, Risâle Fi't-Tasavvuf, Mücerrebât ve Mektûbât eserlerinden bazılarıdır (Yıldız, 2016: 215-223; Yıldız, 2019:40). Bu eserlerinin yanında mahlaslarından kesin olarak kendisine ait olduğu bilinen 38 adet şiiri bulunmaktadır.

2) Masiva Nedir?

Arapça istisna edatı olan sivâ, mâ mevsûlü ile birleşince başkası anlamına gelir. Tasavvufta Allah'ın dışındaki her şey mâsivâdır. Bütün yaratılanları içine alan bir sınırı vardır (Cebecioğlu, 1997: 488). Tasavvufta, gönülde Allah'tan başka neyin sevgisi varsa, onun sevgilisi, hatta ilahı o sevgi beslenen varlıktır. Bu yüzden

kalpten mâsivâ putunun çıkarılması, sevginin hep Allah üzerinde yoğunlaşması büyük önem arzeder (Cebecioğlu, 1997: 488). "Ey Muhammed (sav) nefsinin, hevasını ilah edineni görmedin mi?" (Furkan, 25/43; Casiye, 45/23) ayetleri de kişinin heva ve hevesini ilah edinebileceğini göstermektedir.

İnsanın arzuları ve istekleri sınırsızdır. Buna karşın mâsivâdan uzak durarak ilahî aşka ulaşmak, sadece haz veren meşru istekleri tamamen terk etmek değil; o arzuları azaltmak ve onların sevgisini gönle koymamaktır (Sayın, 2018: 208). Bu noktada mâsivâdan uzaklaşarak ilahî aşka ulaşmak, Allah dışındaki bütün düşüncelerden uzak durmak ve kalpte sadece Allah'ın sevgisine yer vermektir (Sayın, 2015: 37). Bu anlamda masîvadan uzaklaşıp insana ilahî aşkı yaşatan isim, Vedûd ismidir. Vedûd ismi, O'nun Zatının hem sevmeye hem de sevilmeye layık olduğunu gösteren bir isimdir. Bu nedenle ayet-i kerimede, 'Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.' (Mâide, 5/54). buyrulmuştur. Vedûd olan Allah, hem seven ve hem de sevilendir. Bu noktada Allah ile kul arasındaki sevginin karşılaştırılması imkânsızdır. Allah Teâlâ'nın sevgisi, kusursuz ve tam iken; insanın sevgisi, eksik ve basittir (Sayın, 2016: 36).

Tasavvuf yoluna yeni girmiş veya bu yolda olmakla birlikte vahdet makamına erememiş sâlikler Hakk'ın varlığı (vücûd) ve Hakk'ın gayrinin varlığı (mevcûdat) olarak iki varlık görür. Hakk'ın gayri kabul edilen varlıklara tasavvufta mâsivâ adı verilir. Bu bağlamda Cenâb-ı Hakk'ın ahadiyyet mertebesinden sonraki bütün mertebelerde ve âlemlerdeki zuhuru mâsivâdır. Ancak mâsivâ denildiğinde bu anlam değil şehâdet âlemi denilen âlem ve bu âlemde Hakk'ın gayriyet perdeleriyle zuhur ettiği yerler (mezâhir) anlaşılır. Buna göre evren, dünya, dünyadaki her şey, insan, insanın bütün ilgileri, yapıp etmeleri, zihnindeki sûretler ve bilgiler mâsivâ olarak nitelenir (Uludağ, 1988: 76).

Bazı sûfîler insanın gönlünü ilâhî tecellilerin yansıdığı parlak bir aynaya, mâsivâyı da yansımayı engelleyen tozlara benzetmiş, ilâhî tecellilerin yansıması için aynanın tozlardan silinip temizlenmesini şart koşmuşlardır (Uludağ, 1988: 76). Mal mülk, servet düşkünlüğü, büyüklenme, gösteriş, haset vb. kötü huylar mâsi-

vâ sayıldığı gibi ibadetler ve güzel ahlâkî davranışlar da mâsivâdır. Sûfîler keşf, ilham ve keramet gibi hususları da mâsivâ olarak görmüşler, bunlardan kurtulmanın güçlüğüne dikkat çekmişlerdir. Telvin halindeki sûfîlerde mâsivâya karşı bir meyil olabilirse de temkin makamında olanlar gönüllerinde Hak'tan başkasına yer vermezler (Uludağ, 1988: 76). Tasavvuf kaynaklarında tevhid konusu anlatılırken mâsivâya özellikle vurgu yapılmıştır. Sûfîlere göre Hak Teâlâ hakkında insanın zihninde oluşan tasavvurlar, bilgiler, hayaller ve inançlar ne kadar mükemmel ve doğru olursa olsun mâsivâdır. Allah hakkındaki mârifet de böyledir (Uludağ, 1988: 76). Gönlün Allah dışındaki sevgilerden ve mâsivâdan temizlenmesi için ilahî aşka ihtiyacı vardır. İlahî aşk, insanı Allah sevgisi dışındaki bütün mâsivâ olan sevgilerden kurtarır; Allah'ın dışındaki her sevgiden ve her şeyden döndüğünü düşünerek kibre düşme tehlikesinden onu arındırır (Sayın, 2020: 32).

3. Akşemseddin'in Divanından Beyitler Eşliğinde Masiva Anlayışı

Bu başlık altında mahlaslarından Akşemseddin'e ait olduğunu düşündüğümüz 38 adet şiirinden örnekler eşliğinde onun masiva anlayışını gün yüzüne çıkarmaya çalışacağız. Öncelikle ifade etmek isteriz ki Akşemseddin'e ait olan 38 adet şiirin tamamı dini-tasavvufi içerikli olup, ilahi aşk merkezlidir. Diğer eserlerinde tıp, eczacılık, devlet yönetimi ve eğitim gibi konulardan da bahseden Akşemseddin, şiirlerinde sadece dini- tasavvufi konulardan bahsetmektedir.

Akşemseddin vahdeti vücut geleneğinin temsilcisi bir mutasavvıf olması hasebiyle şiirlerinde mâsivâ olarak ta tanımladığımız Allah dışındaki herşeyi şiirlerinde önemsizleştirdiği, sadece ve yanlızca Allah'ın zatının tek önemli gerçek olduğu vurgusunun ön plana çıktığı görülmektedir. Akşemseddin' göre kişi tek gerçek olan Allah'ın varlığında yok olmak istiyorsa mâsivâ'dan vazgeçmeli onu önemli görmemelidir. Bu bağlamda şu beyti oldukça dikkat çekicidir.

"Şems gönlün mâsivâdan tarh ide gör dôst-içün./ Tâ ki kuds-i gülzâr içre bulasın Hakk'dan nevâl" (Yıldız, 2018: 319).

Şems ifadesiyle kendine mahlas attığı bu beytinde Akşemseddin, kendine hitapla demektedir ki; Ey Akşemseddin! Şayet sen Allah (cc)'den ilgi alaka görmek istiyorsan bilmelisin ki gönlündeki mâsivâdan yani Allah dışındaki herşeyden ve onların sevgisinden gönlünü temizlemeli ve o yükleri gönlünden boşaltmalısın. Ayrıca başka bir şiirindeki şu beytinde bu bağlamda aşağıdaki ifadelere yer vermektedir.

"Mâ-sivâdan kalbüni ger sen musaffâ idesin./ Sâfî vü sûfî olıban kalasın ol Çâhıla" (Yıldız, 2019: 1698).

Allah dışındaki tüm meşguliyetlerden gönlünü arındıran kimsenin temiz bir kalp vasıtasıyla hakitate ulaşması mümkündür. Aksi taktirde masiva ile dolu gönüle Allah'ın tecellisi imkan dahilinde değildir. Yani mal-mülk, şan-şöhret vb. ile dolu kalbe Allah'tan yönelme beklemek boşa çaba olacaktır. Bu bağlamda şiirinin devamında şu ifadelere yer vermektedir.

"Mâl u milk ü cân u başı terk idesin dôst-içün./ Halk içinde 'izzeti vü rif'atı hem câhıla" (Yıldız, 2019: 1698).

Dost için yani Allah (cc) için, onun dışındaki herşeyden vazgeçmedikçe hedefe ulaşmanın mümkün olamayacağına da şu beyitlerinde açıklık getirmektedir.

"Sen hevâ-yı nefsile sandun tasavvuf bulasın./ Yohsa dünyâ sevgüsîyle işbu lu'b-u lâhıla" ; *"Sen hevâ-yı nefse uydun sanma uydun Tanrı'ya./ Nefs hevâsı seni ilter hâviyeye câhıla"* (Yıldız, 2019: 1698).

Beyitlerdeki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, nefsin heva-hevesi ve dünya sevgisiyle menzile ulaşabileceğini sanmak Akşemseddin'e göre çok büyük bir yanılgıdır. Bilakis seni Allah'ın isteklerine boyun eğdirdiği hususunda aldatan nefsin, seni "haviye" ye yani cehennemin en dip noktasına iteklemektedir. Yani bilerek veya bilmeyerek nefsini klavuz edinmek suretiyle hedefe ulaşmak mümkün değildir. Nefis engelini mutlaka kaldırmak gereklidir. Bu bağlamda şu beyitlerdeki ifadeleri oldukça dikkat çekicidir.

"Kilset-i nefsi yakuban putları île harâb./ Yohsa kalursın cehennem içre sen ey vâhıla."; *"Şems hevâ-yı nefsi terk idüp tasavvuf bulasın./ Her kim iderse tasavvuf yürürsün bu râhıla"* (Yıldız, 2019: 1699). Yani

nefis kilisesi içindeki putları kırmadan ve nefsin isteklerini terk edip bilgeliği bulmadan menzile ulaşman mümkün değil ve hatta ah ve vah içinde cehennemde kalmak mümkündür.

Akşemseddin için tasavvuf yolu çok önemlidir. Tasavvuf yolunun yolcusu bir sufi seyru suluk yolculuğunda kalbinden mâsivâyı çıkarmayı öğrenebilir. Allah'ın hakikatine ulaşma yolculuğunda mâsivâdan sıyrıldıklarında maşuklarına ulaşabileceklerini ve bu vesile ile sonsuzluğun tadına varaabileceklerini savunmakatdır. Bu bağlamda şu beytindeki ifadeleri oldukça dikkat çekicidir.

"Mâ-sivâyı terk idüben buldılar ma'şûkların./ Pes anunla bâkî kalup itdi cevlân sûfiler." (Yıldız, 2020a: 317).

Akşemseddin'e göre ebediliğe ulaşmanın formülü Allah'ta yani sûfînin maşuğunda yok olması 'fenafillah', 'fenafillah'a ulaşmanın formülü ise mâsivâyı gönülden boşaltmaktır. Akşemseddin kendi de tasavvuf yolunun yolcusu bir sûfî olarak kendi gönlünden mâsivâyı boşaltmasının gerekliliğinin farkındadır. O, Hacı Bayram Veli'ye intisap ettikten sonra mürşidinin en gözde müridi olmayı kısa bir zaman zarfında başarmış gayretli bir sûfîdir (Yıldız, 2017: 55). Kısa bir zamanda seyr-u sülûkünü tamamlayıp Hacı Bayram Velî'nin halifesi olup Bayramiyye tarikatının Şemsiyye kolunu kuran Akşemseddin (Yıldız, 2017b: 31), hedefe kısa bir sürede ulaşmış başarılı bir sûfî olarak bir beyitinde mâsivâyı terk ederek ayne'l-yakîn bir derecede Allah'ı müşahade ettiğini şu ifadeleriyle dillendirmektedir.

"Ben mâ-sivâ'llâh'ı koyup geçdüm bu kâlun hâlına./ 'Ayne'l-yakîn gördüm 'ayân Hakk'ı kim "İllâ Hû" direm" (Yıldız, 2020b: 522-523).

Bu ifadelerinde; "İlla Hû" yani "sade ve yanlızca O (Allah)" sözünün özüne ve sırrına ulaşmak için mâsivâyı gerisinde buraktığını ve ayne'l-yakîn derecesinde Hakk Teâlâ'yı müşahade makamına yükseldiğini dillendiren Akşemseddin, vahdet sırrına da bu şekilde ulaştığını ifade etmektedir. Bu bağlamda şu beyitlerdeki ifadeleri de oldukça dikkat çekicidir.

"Hem küfr-ü hem îmân benem, hem put-u hem ruhbân benem./ Hem cismile hem cân benem bilgil kim 'İllâ Hû' direm". ; "Hem 'âşıkun

ma'şûkıyam 'ışkında benden özge yok. / Kürsî vü 'Arş'a müstevî her şey'de 'İllâ Hû' direm." ; "Hem zâkirün zikri benem hem şâkirün şükri benem./ Hem sûfinün fikri benem kalbinde 'İllâ Hû' direm." (Yıldız, 2020b: 523).

Fena fillah makamında kesretten vahdete ulaşarak herşeyde onu gördüğünü bu beyitlerdeki ifadeleriyle ifade eden Akşemseddin, bu makama mâsivâyı terk ederek ulaştığını vurgulamaktadır. Vuslat eri olan bir kişinin vahdet tadına ulaşmasının tek yolu Akşemseddin'e göre mâsivâdan vazgeçmektir. Bu düşüncesini aşağıdaki beyitte açıkça ifade etmektedir.

"Vuslat eri olan kişi./ Ol mâ-sivâ terk îledi./ Vahdet dadın dadan 'azîz./ Her hâlda kılmaz inkılâb." (Yıldız, 2020b: 526).

Sonuç

Akşemseddin bir çağı kapatıp başka bir çağın açılmasına neden olan İstanbul'un fethinde önemli yararlılıkları bulunan ve bu yönüyle tarihe damga vurmuş önemli şahsiyetlerden biridir. Hacı Bayram Veli ile tanıştıktan sonra tasavvuf yoluna girmiş kısa sürede şeyhinden halifelik almayı başarmıştır. Eğitimden siyasete, eczacılıktan tababete kadar birçok eser kaleme almıştır. Eserlerinin çoğu tasavvufi huhtevalıdır. Özellikle yakın zamanda ortaya çıkan 38 adet şiiri ile tasavvufi konuları ustalıkla çalışmalarına yedirmiştir.

Onun tasavvuf anlayışı ve şiirleri irdelendiğinde açıkça görülmektedir ki Akşemseddin, Allah merkezli bir hayat yaşanması gerektiği kanaatindedir. Onun için Allah dışındaki her şey başka bir ifadeyle *'mâsivâ'* Allah merkezli hayatın önündeki en önemli engeldir. Tasavvuf yolunun yolcusu olan sûfînin gönlünden mâsivâyı mutlaka çıkarması gerekmektedir. Kişinin gönlünden mâsivâyı çıkarması ise nefis engelini aşmasıyla mümkündür. Zira nefis mâsivâyı çok sever. Mal-mülk, makam-mevki ve şan-şöhret gibi geçici heva ve hevesler tamamen nefsin peşinde koştuğu oyun ve eğlence mukabilinde olan şeylerdir. Gönlü bunlardan boşaltmadıkça vahdet sırrına ulaşmak mümkün değildir. Kul fenafillah ma-

kamına ulaştığında kesretten vahdete ulaşacak ve kainattaki tüm çokluk adeta onun gözünde birliğe intikal edecektir. Şayet bu gerçekleşmezse tasavvuf yolunun yolcusu olan sûfî menzile ulaşamaz. Vuslatına kavuşamaz. Vahdet sırrına eremez. Kesrette boğulur fakat kendisini nefsi ve şeytan vahdette imiş gibi kandırır. Bu nedenle sûfi tasavvuf yolculuğunda çok uyanık olmalıdır. Heva ve hevesinin hilafına davranmalı mâsivâyi tamamen terk etmelidir. Sadece ve yanlızca tek hakikat olan Allah'ı istemeli ve O'nda yok olmayı hedeflemelidir.

Kaynakça

AYVANSARÂYÎ, (1375) Vefâyât-ı Meşâyih, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kitaplığı, no: 2464.

CEBECİOĞLU, Ethem, (2001) "Akşemseddin'de bazı Tasavvufi Kavramlar", c. XLII Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

ÇANKAYA, Ahmet, (2003) İstanbulûn Manevi Fatihi Akşemseddin Hazretleri Tasavvuf ve İstanbul'un Fethi, Ankara: Akşemsettin Hazretleri Vakfı Yayınları.

ÇELİK, Metin, (2011) Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri, İstanbul: Ensar Neşriyat.

ERASLAN, Kemal, (1984) Akşemseddin'in Dinî Tasavvufi Şiirleri, Ankara: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

HACI A'Lİ, (Tarihsiz) Tuhfetü'l-Mücahidîn ve Behçetü'z-Zâkirîn, İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 2293.

KAÇALİN, Mustafa-Yurd, Ali İhsan, (1994) Akşemseddin'in Hayatı ve Eserleri, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

KARADENİZ, Zeria, (1964) Hasatlar ve San'atlar Velisi Hacı Bayram Velî, İstanbul: Okat Yayınevi.

KARAMAN, Naim M, (1992) Hazreti Akşemseddin Tek Başına Bir Üniversite, İstanbul: Akşemseddin Vakfı Yayınları.

LÂMİÎ, Çelebi, (1993) Nefahat Tercümesi, İstanbul: Marifet Yayınları.

SAYIN, Esma, (2015) Haccın Kalbine Yolculuk, İstanbul: Nesil Yayınları.

SAYIN, Esma, (2016) Tasavvufî Aşkla Esmâü'l-Hüsnâ, Bursa: Emin Yayınları.

SAYIN, Esma, (2018) Tasavvuf Eğitimi, Hafıza Teknikleriyle Tasavvuf Kavramları, İstanbul: Rağbet Yayınları.

SAYIN, Esma, (2020b) Tasavvuf Terapisi, İstanbul: Hayykitap.

ULUDAĞ, Süleyman, (1988) "Mâsivâ" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.28, Ankara: TDV yayınları.

YILDIZ, Muhammed Ali, (2017b) Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan, Ankara: Kalem Neşriyat.

YILDIZ, Muhammed Ali, (2018), "Akşemseddin Divanından Örnekler -III-" Uluslararsı İnsan, Toplum, Spor Bilimleri Akşemseddin Sempozyumu, Çorum: Uluslararsı İnsan, Toplum, Spor Bilimleri Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri Kitabı.

YILDIZ, Muhammed Ali, (2019), "Akşemseddin Divanından Örnekler -IV-" V. Uluslararası İnsan, Toplum ve Spor Bilimleri Sempozyumu, Antalya: V. Uluslararası İnsan, Toplum ve Spor Bilimleri Sempozyumu Bildirileri Kitabı.

YILDIZ, Muhammed Ali, (2019), "Akşemseddin Divanından Örnekler -VI-", 2. Erasmus Uluslararası Akademik Araştırmalar Sempozyumu Tam Metin Bildirileri Kitabı: Asos Yayınları, Paris.

YILDIZ, Muhammed Ali, (2020a), "Akşemseddin Divanından Seçmeler -II-" Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 7 (14).

YILDIZ, Muhammed Ali, (2020a), "Akşemseddin Divanından Seçmeler -III-" *Hacı Bayram Veli V*, İlahiyat Yayınları, Ankara.

YILDIZ, Muhammed Ali, (2016) "Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış", Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Gümüşhane.

YILDIZ, Muhammed Ali, (2017a) "Osmanlı'nın Bilgeleri Akşemseddin -8-", İlke yayıncılık, İstanbul.

YÜCEL, Ayşe, (1994) Akşemseddin'in Eserlerinin Dinî-Tasvvufi Açıdan Tahlili, Gazi Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.

MENÂFİ'Ü'N-NÂS DOĞRULTUSUNDA TIBBÎ DEONTOLOJİ VE TASAVVUF

DR. ÖĞR. ÜYESİ EMEL NALÇACIGİL ÇOPUR
Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi
orcid.org/0000-0003-3395-1286
emel_copur@yahoo.com

Giriş

Künyesi Nidâî Mehmed Çelebi Ankaravî olan şairin asıl adı Şaban'dır. Hayatı hakkında bilgilerimiz sadece şairin eserlerinde kendisini tanıttığı bilgilerle sınırlıdır. *Esrâr-ı Genc-i Ma'nâ* isimli manzum eserinden öğrendiğimize göre Nidâî'nin 1509 yılında doğmuş olduğu düşünülmektedir. Babasıyla Kudüs'ten Ankara'ya yerleşmiş bir süre sonra Kırım'a yaptığı seyahatinde Sâhib Giray'ın takdirini kazanmış, ona hocalık yapmıştır. Bizim incelediğimiz eserinin girişinde Sâhib Giray'ın takdirini kazanması, iltifatlarına mazhar olması; bu yakınlığı çekemeyenler tarafından iftiraya uğramasına, yedi yıl zindana atılmasına sebep olmuştur. Zindanda kaldığı süre boyunca hayatını tasavvufa adayan Nidâî, tasavvufa dair yirmi iki manzume yazdığını ve zindandan kurtulduktan sonra Hz. Peygam-

ber'in soyundan gelen yaşlı bir zattan tıp eğitimini öğrendiğini ve ondan icazet aldığını bildirmektedir.

Kırım dönüşünden sonra Konya'ya giden Nidâî, orada valilik görevinde bulunan Şehzade Selim'in hekimi olmuştur. Nidâî'nin ölüm tarihini de yine son kaleme aldığı *Dürr-i Manzûm* isimli eserinden tahmin ediyoruz. Eseri 1567 yılında II. Selim'e takdim ettiğinden hareketle tahmini bir çıkarımda bulunarak şairin bu tarihten sonra vefat ettiğini ifade edebiliyoruz.

Ankaralı hekim Nidâî'ye ait eserlerin sayısı da klasik ve son zaman araştırmaları açısından yedi ilâ on dokuz arasında değişkenlik göstermektedir. Ancak eser sayılarında değişkenliğin sebebi; Nidâî'nin intisah edilen eserlerinin bölüm başlıklarının farklı bir eser gibi düşünülmüş olmasından kaynaklanmaktadır.

Çok iyi bir eğitim alan Ankaralı Nidâî *Menafi'ü'n-Nas, Dürr-i Manzum, Rebiu'sselame, Tenbihname, Esrar-ı Genc-i Ma'na*, *Tercüme-i Nazm-ı Lokman Hekim* ve *Vasiyetname* isimli eserlerin müellifidir. Yedi eserden en meşhur olanı bu çalışmaya konu olan *Menafi' ü'n-Nas*'tır. Nitekim *Dürr-i Manzûm*; *Menafi'ü'n-Nas*'ın muhtasarıdır. *Tercüme-i* Nazm-ı *Lokman Hekim; Menafi' ü'n-Nas*'ın *içinde yer alan Ma'cûn-i Câvidan* başlıklı otuz beyitten oluşan eserdir.

Tasavvufa gönül veren, mutasavvıf bir şair olan Ankaralı Nidâî'nin eserlerine yansıyan bilgi birikimi, fikir dünyası; Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in hadisleri ve bunların neticesinde oluşan tasavvufî görüşle beslenen oldukça geniş yelpazede derin anlam katmanlarından oluşan klasik Türk edebiyatında dile getirilen mesajlarla özellikle dinî ve ahlâkî didaktik eserlerde verilen öğütlerle örtüşmektedir.

Osmanlı Devleti'nin altın dönemi kabul edilen XVI. yüzyılda oldukça bilgin şahsiyetlerin yetişmesine ve bir o kadar da eser verilmesine rağmen hekimliğinin yanında edebiyat dünyasının da başarılı isimlerden kabul edilen Nidâî hakkında günümüze dek

pek çok değerli çalışma yapılmıştır. [1] Ancak bu çalışmanın konusunu teşkil eden *Menafi'ü'n-Nas*'ın giriş kısmının 60. Bab'ında yer alan hekimlere deontolojik öğütlerin verildiği manzumeler klasik Türk edebiyatının geniş konu yelpazesine ayna olmasına rağmen şimdiye kadar yapılan alan çalışmalarında ele alınmamıştır. Dolayısıyla bu bildiri mezkûr eserde bulunan tıbbî deontolojinin ilkelerini barındıran manzumelerin incelenmesi ve onların klasik Türk edebiyatı dairesinde yorumlanmasından oluşmaktadır.

Çalışmada örnek verilen manzumeler 2013 yılında Ahmet Acıduman tarafından kaleme alınan makaleden alınmıştır. Yazıda faydalanılan ayet mealleri Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları'na aittir.

Nidâî, tıbbî deontolojisine sözlerinin hakiki cevher incileri olduğunu söyler, nasihat işitin diye başlar. Ardından tabib olanların bilmesi gereken nesnelerin öğrenilmesi gerektiğini dile getirir:

Nidâyî'den işit pend u nasîhat
Sözi dürr-i cevâhirdir hakikat

Tabîb olana bir kac nesne lâzım
Buları bilmege ola mülâzim

1 Ümran Ay, *Nidâî Dürr-i Manzûm,* (İstanbul: Kocav Yayınları, 2000), 1-154; Perihan Ölker-Bekir Direkci, "Hekim Mehmed Nidâî'nin Manzum Tıp Risâlesi Keyf-i Kitâb-ı Nidâî"; *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 22 (2009), 295-305; Nuran Öztürk, *Ankaralı Hekim Nidâî Genc-i Esrâr-ı Ma'nî,* (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 1-359; Ahmet Acıduman, "Ankaralı Hekim Nidâ'î ve Ünlü Eseri Menâfi'ü'n-Nâs: XVI. Yüzyıldan Çocuk Hastalıkları ve Tıbbî Deontolojiye Bir Bakış", *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi,* 56 (2013), 151-167; Fatma Büyükkarcı Yılmaz, "Nidayî el-Ankaravî'nin Bilinmeyen Bir Eseri Mübâhasât-ı Mükeyyifât ve Aynı Konudaki Diğer Eserler", *Turkish Studies, c.* 8, s. 3 (2013), 681-704; Fatma Meliha Şen, "Nidâî ve Kırım Tarihi Hakkında Yeni Bir Eseri: Nusret-i Gazâ-yı Sâhib Gerây Hân, Hikâyet-i Boğdan", *Türkiyat Mecmuası,* s. 2 (2013), 145-169. Murat Parlakkaya *Nidâî: Tenbîhnâme,* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Mustafa Erdoğan, *Ankaralı Bir Hekim, Şair ve Mutasavvıf; Nidâî ve Tenbih-nâme'si, (*Ankara: Akçağ Yayınları, 2018, 523-533); Atila Gökdemir, "Nidâî-i Ankaravî'nin Risâle-i Tarikat-ı Nidâî Adlı Eseri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C 7, s.14, (2019), 510-532.

İbrahim Türkoğlu, "Hekim Nidâî Ankaravî'nin Esrâr-ı Genc-i Ma'nâ Adlı Eserindeki Tasavvufi Kavramlar", *Hacı Bayram Veli V,* (2020), 349-360.

Üstada Hizmet

Farsçadan Türkçeye intikal eden *üstad*; *TDK* sözlüğünde *bilim veya sanat alanında üstün bilgisi ve yetenek sahibi* [2] kişilere özgü kullanılan bir kelimedir. Kur'ân-ı Kerîm'de ilme değer verilmesi, bilginin gücünün üstünlüğünü bildiren ayetler [3] ışığında *üstad;* tasavvufî görüşte; şeyh, pîr ve mürşîd anlamlarında kullanılır. Şeyhler kendisini Allah yoluna adayan taliplere rehberlik etmek, onları eğitmekle mükelleftir. Onlar talipliler üzerinde mutlak söz sahibi kişiler oldukları için talipli/mürit dil ve kalbiyle şeyhine itiraz edemez. Nitekim bu görüşte şeyhe itiraz etmenin tövbesi yoktur.[4]Bilen kişiye oldukça önem veren Kur'an hiç kimsenin çalışmasının boşa gitmeyeceğini de beyan eder. [5]Ankaralı Hekim Nidâ'î tıbbî deontolojisinin ilk beytinin birinci mısraında üstada hizmet etmenin önemini vurgular. Ardından başının emek, sonunun yemek olduğunu öğütler. Bu mısra bize kültürümüze de aktarılan "Emeksiz yemek olmaz." atasözünü çağrıştırır:

Biri üstâda hizmet eylemekdir
Emekdir evvelî sonra yimekdir

Tabiatları Bilmek

İlme dolayısıyla tıp bilimine de önem veren İslâm peygamberler aracılığıyla hastalık ve onların şifaları hakkında da insanları bilgilendirmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in hastalıklar, koruyucu hekimlik, ilaçlar ve tedavi usullerini içeren pek çok hadisinin tıbb-ı nebevî başlığı altında hadis kaynaklarında toplanmış olması, hastalıklar ve tedavileri açısından oldukça önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'in bu hadisleri neticesinde hastalıkları yaratan Yüce Allah onların tedavisinde kullanılacak ilaçları da elbette tabiat eczanesinde yaratmıştır. [6] Nitekim Yüce Allah kâinatı zıt olgularla

---

2 TDK, *Türkçe Sözlük,* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998), 2316.

3 El-Zümer, 39/9; El-Alak, 96/1.

4 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 334.

5 El- Âl-i İmrân, 3/195.

6 Ayhan Tekineş, "Tıbb-ı Nebevi'nin Metafizik Temelleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 23, (2010) 135.

yaratmıştır. Tasavvufî görüşte de dünya, insana bahşedilen akıl ile keşfedilmeye değer muazzam bir hazinedir.

Nidâî, yukarıdaki bilgilere paralel hastalıkları teşhis etmenin yolunun tabiatı bilmekten geçtiğini ifade eder. Ardından tembellik yapılmaması gerektiğini rahatlama veren Allah'ın hekimlere irfan da vereceğini öğütler:

Tabâyi' bilmedir teşhîs-i emrâz
Tekâsül eyleme feyz ide feyyâz

Cahil Olmamak-Okumayı Sevmek

İlim bir konunun hakikatini bilmek [7]olarak tanımlanır. Kur'ân-ı Kerîm'in ise özel önem verdiği bir konudur. Nitekim ilk emrin oku olması [8]; bilenlerle bilmeyenlerin aynı [9]olmadığını beyan eden ayetlerden hareketle İslâm dini ilme, insanın okuyup bilgi sahibi olmasına fazlasıyla değer vermiştir. Ayrıca bilmek anlamına gelen ilim; klasik sözlüklerde kelimenin anlamına vurgu yapılmak amacıyla karşılığı olan cahil kelimesiyle verilir. [10]Nidâî, ayetler ışığında cahil olmamak için okumanın önemini anlatırken her yönden ilimde becerikli/yetenekli olunması gerektiğini tenâsüb ve tezat sanatlarıyla vurgular:

Okumak bile hem olmaya câhil
Ola her vechle 'ilmde mâhir

Herhangi bir konuda uzmanlaşmak ehil olmak elbette insanın kendisini uzun zaman ilgili alana vermesiyle her dem çalışmasıyla mümkündür. İslâm ilme ve âlime önem vermenin, yanında işin ehil kimselere verilmesini de emreder. [11] Ayrıca pek çok peygamber mucizesi beyan edilen Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İsa'nın görme engeli olanları, alaca hastalığına yakalananları iyileştirdiğinin be-

7 Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sünenü Ebi Davud*, I-VII, Yayına Hazırlayan. İzzet Ubey ed-Deaas, Daru İbni Hazm 1418/1997.

8 El-Alak, 96/1.

9 El-Zümer, 39/9.

10 Nagehan Eke, "Zâtî'nin Şiirlerinde İlim", *Turkish Studies,* C 4, s 2, (2009), 365.

11 El-Nisâ, 4/58.

yan edilmesi; inananlara tıbbı deontolojinin ana temelini de vurgulamaktadır. Nidâî, tıp alanında da okumanın önemine değindikten sonra aşağıda tıp alanında da uzun yıllar tecrübe edilmesi gerektiğini saçı/sakalı değirmende ağartmadık deyimini de tedâî ederek anlatır. Beytin ikinci mısraında Hz. İsa gibi dualı hekimin elinin marifetli olacağını bildirir:

Bu 'ilm içinde agarda sakalı
Ve seyl-i dest ola 'Îsâ du'âlı

Helal Haram Bilmek-Riyakâr Olmamak

Helal; caiz olmak, ruhsat vermek anlamlarında İslâm'ın onay verdiği hükümleri içeren terimdir. [12]Kur'ân-ı Kerîm'de *helal*; mubah ve serbest olmak manasında kelimenin diğer anlamlarına göre daha fazla ayette zikredilen kavramdır.[13] *Hela*l kelimesinin karşıtı olan *haram* ise yapılmaması kesin filleri içerir. İslâm hukukçuları herhangi bir amelin can, akıl, din, ırz ve malı koruma gibi dinin temel amaçlarına zarar vermesini haram kılınma sebebi olarak yorumlamışlardır.[14] Sözlüklerde *riyâ* kelimesi görmek anlamında saygınlık kazanma, çıkar sağlama gibi dünyevî amaçlarla kendisinde üstünlük olduğunu başkalarına telkin edecek tutum ve davranışlar sergilemek olarak yorumlanan bir terimdir. [15]Yukarıdaki açıklamalardan hareketle inanan mümin dinin emir ve yasaklarını bilerek davranmalı ve kalbinde kendisini diğer insanlara farklı gösterecek davranışlardan sakınmalı, özü sözü bir olmalıdır. Nidâî tezat ve tenâsüb sanatlarıyla hekimlerin gerçek iman eden kimseler olmasını nasihat eder:

Helâl ile harâmı eyleye fark
Dahı kalbinde olmaya riyâ zerk

---

12 Kürşat Demirci, "Helâl", (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi) c. 17, 1998, s.173.

13 El- Bakara, 2/196, 228, 229; El- Mâ'ide, 5/5, 88; El-Nahl, 16/16; El-Hac, 22/30; El- Ahzâb, 33/52.

14 Ferhat Koca, "Haram", (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi) c. 16, 1997, s.101.

15 Mustafa Çağrıcı, "Riya", (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi), c. 35, 2008, s. 137.

Şifanın Allah Tarafından Bahşedildiğini Bilmek

İlâhî kitaplar yeryüzünde yaşamın başlangıcından itibaren insanlara her alanda rehber olmuştur. Vahiyler tıp ilminde de insanlara öğretici olmuştur. Nitekim Romalı ünlü hekim Galen, tıp sanatının Allah'ın insanlara bahşettiği bilim olduğunu belirtir. [16] Kur'an ve hadislerle beslenen tasavvuf görüşünde de her işin Allah Teâlâ'nın izni ile gerçekleştiği, insanların kendilerine lütfedildiği kadarıyla ilim sahibi olduğu ve hastalıkların tedavilerinde de ancak vesile olabileceği görüşü söz konusudur. Ayrıca insana ve insanın sıhhatli olmasına da önem veren Kur'an bir canı tehlikeden kurtarmanın tüm canları kurtarmakla eş değer olduğunu bildirir. [17]Bu doğrultuda ilmiyle insanların şifaya kavuşmalarına vesile olan kişiler de İslâm dininde salih amel yapan kişiler olarak yorumlanır. Bu kişilere ahiret mükâfatı olarak Me'vâ cenneti vaat edilir. [18]

Nidâî, tıbbî deontolojisinin aşağıdaki beyitlerinde devanın Allah'tan geldiğini, hekimin iyi yaptım dememesi gerektiğini özellikle bildirir. Allah'ın verdiği ilimle insanlara faydalı olmanın Me'vâ cennetinde mutluluk olduğunu hatırlatır:

Devâ kim eyleye sâ'il gelürse
Hudâ'dan bile ger sıhhat bulursa

Dimeye kim sagal[t]dum ben fülânı
Eger derse gerçekdir yalanı

Viren derdi Hudâ'dır dermân anındır
Ne dilerse ider fermân anındır

Bu 'ilmi Hakk sana eylerse i'tâ
Sa'âdetdir yerin cennetde me'vâ

16 Tekineş, "Tıbb-ı Nebevi'nin Metafizik Temelleri",121.
17 El- Mâ'ide, 5/32.
18 El- Secde, 32/19.

Karşılık Gözetmeden Yardımcı Olmak

İslâm insanı kâinatın en şerefli varlığı olarak nitelendirmesinin yanında toplumun huzuru için insanlar arasında yardımlaşmayı da emreden sosyal bir dindir. İslâm'ın beş temel emrinden biri olan zekât ibadeti güç sahibi inananlara verilen emirdir. Bu husus Kur'ân-ı Kerîm'de on iki ayette beyan edilir. [19]Toplumda yardımlaşmanın en önemli vesilesi olan zekât ibadetinin yanında sadece Allah rızası için insanlara yardım etmeyi amaçlayan tüm ibadet ve işler salih amel olarak bildirilir. [20]Bu ameller; bir mümin hakkında hüsn-i zann beslemek, ihtiyaç sahibi birisine yardımda bulunmak veya ilmiyle insanlara faydalı olmak gibi çok geniş çerçevede yapılan ahlâkî güzelliklerin hepsini ihtiva eder. [21] Ayrıca Kur'an Hz. İsa'nın hastalara şifa veren mucizesini [22]bildirmesinin yanında Hz. İsa'yı mübarek anlamında *Mesih* olarak nitelendirmiştir. [23]Klasik Türk edebiyatında yukarıdaki ayetler ışığında Mesîh, Mesîha, Mesîhâ-dem ve Mesîhâ-nefes; Hz. İsa gibi nefesi hayat ve şifa veren anlamlarında kullanılan bu kelime terkiplerinin hepsi Hz. İsa' ya atfedilen ibareler olmuştur. [24]Bu edebiyatta çoğunlukla benzetmelik olarak kullanılan bu sıfatlarla şairler Hz. İsa'ya ve mucizelerine telmihte bulunmuşlardır. Nidâî de hekimlere ihtiyaç sahibi kişilerin gözetilmesini ve insanlar arasında ayrım yapmadan tedavi edilmesini öğütler. Son beytinde ise *Mesih* kelimesine telmih yaparak bu davranışlarda bulunan insanın insanların en hayırlısı olacağını dile getirir:

Bir elün hayr içün eyle güşâde
Gözet her kanda kim var bir fütâde

19 El-Bakara, 2/43, 83, 110, 277; El-Nisâ, 4/77; El- Tevbe, 9/5, 11; El-Hac, 22/41, 78; El-Nûr,24/56; El-Mücâdile, 58/13; El-Müzzemmil, 73/20.

20 El- Bakara, 2/25.

21 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2008), 1 274.

22 El-Âl-i İmrân, 3/49.

23 El-Âl-i İmrân, 3/45-46.

24 Emel Nalçacıgil Çopur, *16. Yüzyıl Mesnevilerinde Ayet ve Hadis İktibasları,* (İstanbul: Uğur Tuna Yayınları, 2016), 2019.

Fakîr u derd-mend u ger gedadır
Marîz olsa devâ etmek revadır

Olursun böyle hayrü'n-nâsdan
Mukarrer bil Mesîh u enfâsdan

Kanaatkâr Olmak-Dünyaya Düşkün Olmamak

Sözlükte açgözlü, cimri manalarına gelen *tama'kâr* [25] hayatının her alanında müminlere örnek yaşam sergileyen Hz. Peygamber'in şiddetle yasakladığı bir tutumdur. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de kantarla altın ve gümüşlerin, ekili arazilerin dünya hayatının geçici metaları olduğu bildirilmiştir.[26] Cimriliğin, sahip olduklarını başkalarıyla paylaşmamanın, sadece insanın kendisini düşünmesinin ruhî bir hastalıktan kaynaklandığı [27]beyan edilmiş, özellikle toplumda yardımlaşmayı ve sevgiyi aşılayan zekât gibi İslâm'ın en temel emrini yerine getirmeyi sevmeyen insanların ateşe çağrılacağı [28]bildirilerek müminlerin bu tutumu terk etmeleri emredilmiştir. Nidâî, ayetler ışığında geçici dünyaya aldanılmamasını, cimri olup hakkına rıza gösterilmesini öğütler. Ardından ahiret hayatının düşünülmesini tavsiye ederek Allah'ın verdiği güzellikleri anlayıp isyan edilmemesini dile getirir:

Tama'kâr olma ol hakkına kâ'il
Sakın olma fenâ dünyâya mâ'i

Varacak yirüni fikr eyle zinhar
Hakîkat üzre olmayasın zâr

25 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat,* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2007), 1030.
26 El-Âl-i İmrân, 3/14.
27 El-İsrâ, 17/100.
28 El- Me'âric, 70/17-18.

Hudâ'nın virdügi ihsânı fehm it
Hemîşe eyleme 'isyânı vehm it

Mahir Olmak

Nidâî'nin tıbbı deontolojisinin son maddesini içeren aşağıdaki ilk beyti de hekimlerin cahil olmaması için fazlasıyla okuma yapmasını öğütlediği üçüncü ilke ile benzeşmektedir. Bu beyitte de durmadan tıp ilminde olgunlaşmayı tavsiye etmektedir. Nidâî, bu öğüdünü yerine getirenlerin Kur'ân-ı Kerîm'in 31. suresine ismi verilen, oğluna öğütleriyle meşhur, peygamber olup olmadığı hakkında itilaf edilen ancak kendisine derin anlayış ve ilim ihsan edilen ikinci bir Hz. Lokman [29] gibi olacağını bildirir. Hz. Lokman Klasik Türk edebiyatında şairlerin özellikle oğluna öğütlerini telmih ile manzumelerinde zikrettikleri bir büyüktür. Arap edebiyatında hâkim, filozof kimliğiyle hatırlatılan Hz. Lokman, Türk edebiyatında daha çok hekim yönü ile benzetme ve telmih sanatları yapılarak zikredilir. Çünkü eski Türk anlayışında tıp dâhil tüm bilimler felsefe biliminin alt tipi olarak düşünüldüğü için hakîm kelimesinin halk ağzında hekime dönüşmesinden kaynaklanmaktadır:[30]

Hakîme câhil u kâzib didirme
Bu 'ilm içre kâmil ol turma

Dilersen olasın Lokmânı Sânî
Kitâbım yazdır elden koma ânı

Klasik Türk edebiyatı anlayışında her iş Yüce Allah'ın takdiriyle olduğu inancından dolayı genellikle şairler eserlerinin kendi iradeleriyle değil de Cenab-ı Hak'tan aldıkları güçle yazdıklarını dile

29 Ömer Faruk Harman, "Lokman" (Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi), c. 27, 2003, s.203.

30 Mustafa İsmet Uzun, (2003). "Lokman" (Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi), c. 27, 2003, s.206.

getirirler. Nidâî de dönemin bu özelliğini mısraında bildirerek yazdıklarının Yüce Allah'tan ders olduğunu söyler:

Ne kim yazdım içinde h[ç]ûn-ı hakkdır
Habîr Hazret-i Hakk'dan sebakdı

Sonuç

Ankaralı Hekim Nidâî'nin *Menâfi'ü'n-Nâs*'ında yer alan tıbbî deontolojinin ilkelerini ihtiva eden manzumelerin incelenmesinden oluşan çalışma; üstada hizmet, tabiatları bilmek, cahil olmamak-okumayı sevmek, helal-haram bilmek-riyakâr olmamak, şifanın Allah tarafından bahşedildiğini bilmek, karşılık gözetmeden yardımcı olmak, kanaatkâr olmak-dünyaya düşkün olmamak ve mahir olmak maddeleri altında sekiz bölümden oluşmaktadır.

Nidâî'nin bu tıbbî deontolojik ilkeleri Kur'ân-ı Kerîm ışığında verdiği gözlemlenmiştir. Nidâî, Kur'ân-Kerîm'den Bakara, 2/25, 43, 83, 110, 196, 228, 229, 277; Âl-i İmrân, 3/14, 45-46; 49; 195; Nisâ, 4/58, 77; Mâ'ide, 5/5, 32, 88; Tevbe, 9/5, 11; Nahl, 16/16; İsrâ, 17/100; Hac, 22/30, 41, 78; Nûr,24/56; Secde, 32/19; Ahzâb, 33/52; Zümer, 39/9; Mücâdile, 58/13; Me'âric, 70/17-18; Müzzemmil, 73/20 ve Alak, 96/1. ayetlerinden esinlenerek hekimlere deontolojijk öğütlerde bulunmuştur. Dolayısıyla Nidâî'nin bu kısa tıbbî deontolojik ilkelerinde on altı surenin otuz dört ayetinden esinlendiği gözlenmiştir.

Nidâî, tıbbî deontolojik ilkelerini tenâsüb ve telmih sanatlarını kullanarak vermiştir.

Hekim olmasının yanında zamanında iyi bir eğitim alan Ankaralı Nidâî, özellikle mesnevi nazım şeklinde yazdığı eserlerden hareketle-yazıda incelenen eser- ve *Esrâr-ı Genci- Ma'nâ* şairin gerek kelime hazinesinin gerekse hayal dünyasının derinliğini bildirmekte böylece onun klasik Türk edebiyatının tüm inceliklerine vakıf çok başarılı bir müellif olduğunu göstermektedir diyebiliriz.

Kaynakça

Acıduman, Ahmet (2013). Ankaralı Hekim Nidâ'î ve Ünlü Eseri Menâfi'ü'n-Nâs: XVI. Yüzyıldan Çocuk Hastalıkları ve Tıbbî Deontolojiye Bir Bakış, *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi,* 56, 151-167.

Ay, Ümran (2000). *Nidâî Dürr-i Manzûm,* Kocav Yayınları: İstanbul.

Büyükkarcı Yılmaz, Fatma (2013). Nidayî el-Ankaravî'nin Bilinmeyen Bir Eseri Mübâhasât-ı Mükeyyifât ve Aynı Konudaki Diğer Eserler, *Turkish Studies,* C. 8, s. 3, 681-704.

Çağrıcı, Mustafa (2008). "Riya", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 35, s. 137-138.

Demirci, Kürşat (1998). "Helâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 17, s.175-178.

Diyanet İşleri Başkanlığı (2006). *Kur'ân-ı Kerîm Meali,* Ankara: TDV.

Devellioğlu, Ferit (2007). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat,* Aydın Kitabevi Yayınları: Ankara.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sünenü Ebi Davud*, I-VII, Yayına Hazırlayan. İzzet Ubey ed-Deaas, Daru İbni Hazm 1418/1997.

Eke, Nagehan (2009). Zâtî'nin Şiirlerinde İlim, *Turkish Studies,* C 4, s 2, 330-359.

Erdoğan, Mustafa (2018). *Ankaralı Bir Hekim, Şair ve Mutasavvıf; Nidâî ve Tenbih-nâme'si,* Ankara: Akçağ Yayınları.

Gökdemir, Atila (2019). Nidâî-i Ankaravî'nin Risâle-i Tarikat-ı Nidâî Adlı Eseri, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C 7, s.14, 510-532.

Harman, Ömer Faruk (2003). "Lokman" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, C. 27, s.205-206.

Koca, Ferhat (1997). "Haram" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 16, s.100-104.

Nalçacıgil Çopur, Emel (2016). *16. Yüzyıl Mesnevilerinde Ayet ve Hadis İktibasları,* Uğur Tuna Yayınları: İstanbul.

Parlakpınar, Murat (2017). *Nidâî: Tenbîhnâme,* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ölker, Perihan-Direkci Bekir (2009). Hekim Mehmed Nidâî'nin Manzum Tıp Risâlesi Keyf-i Kitâb-ı Nidâî, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.*

Öztürk, Nuran (2011). *Ankaralı Hekim Nidâî Genc-i Esrâr-ı Ma'nî,* Karahan Kitabevi: Adana.

Şen, Fatma Meliha (2013). Nidâî ve Kırım Tarihi Hakkında Yeni Bir Eseri: Nusret-i Gazâ-yı Sâhib Gerây Hân, Hikâyet-i Boğdan, *Türkiyat Mecmuası,* s. 2, 145-169.

TDK (1998). *Türkçe Sözlük,* Türk Tarih Kurumu Yayınları: Ankara.

Tekineş, Ayhan (2010). Tıbb-ı Nebevi'nin Metafizik Temelleri, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 23, 119-138.

Türkoğlu, İbrahim (2020). Hekim Nidâî Ankaravî'nin Esrâr-ı Genc-i Ma'nâ Adlı Eserindeki Tasavvufi Kavramlar, *Hacı Bayram Veli V,* 349-360.

Uludağ, Süleyman (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları: İstanbul.

Uzun, Mustafa İsmet (2003). "Lokman" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, C. 27, s.206-208.

Yazır, Muhammed Hamdi (2008). *Hak Dîni Kur'ân Dili*, İstanbul: Huzur Yayınevi.

YUNUS EMRE'NİN İLK DÖNEM SÛFÎLERİ HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ YAKUP PEKDOĞRU
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
orcid.org/0000-0002-4251-8807
ypekdogru@gmail.com

Giriş

İslam düşüncesini meydana getiren temel disiplinlerden biri tasavvuftur. Her ilim dalında görüldüğü üzere tasavvufun da temsilcileri, kavramları ve kurumları bulunmaktadır. Hadis, fıkıh ve kelam disiplinleri gibi İslam'ın ilk asırlarında tasavvuf mevcut değildi ancak sonraki dönemlerde bir ilim dalı olarak hüviyetini ortaya koymuş ve Ebu Nasr es-Serrac'ın (öl. 378/988) tespitiyle dini ilimlerin içerisinde bulunduğun ispat etmiştir.

Şüphesiz her ilmin ilk temsilcileri sonraki dönemler için önem arz etmektedir. Zira onların ortaya koyduğu düşünce üzerinden şerhler ve yeni fikirler meydana getirilmeye çalışılır. Tasavvufun ilk temsilcileri hicri ikinci asırda zahit kimlikleriyle toplumda kendilerini göstermişlerdir. Hicri üçüncü asırda, özellikle Bağdat çevresinde bu temsilciler daha da yoğunlaşmışlar ve kaynaklar onlardan bir "taife" olarak bahsetmiştir. Sûfîlerin ahlâkı öne çıkarmaları, gerçek dindarlığa ve dolayısıyla iba-

detlerin yetkinliğine yaptıkları vurgu, Allah ile kul arasındaki ilişkinin zemininin ne olması gerektiğine yönelik teklifleri gibi hususlar bahsedilen dönemlerde ortaya çıkardıkları meselelerdir. Bu konular, esasında toplumdaki dindarlığın eksikliğine vurgu olarak okunabileceği gibi sûfîler mevcut dini disiplinlerin bunu ortaya koyamadığını da iddia etmektedirler. Tasavvufun ilk temsilcileri arasında dikkat çeken isimler başta Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) olmak üzere Hallac-ı Mansur (öl. 309/922), Beyazid-i Bistâmî (öl. 234/848[?]), Mar'ruf el-Kerhî (öl. 200/815-16[?]), İbrahim b. Ethem (öl. 161/778[?]) vb kimselerdir. İsmi geçen ve burada adlarını yazmadığımız şahıslar aynı zamanda sonraki dönemlerde yaşayan sûfîlerin zihinlerinde de kendilerine dikkat çekici bir şekilde yer bulmaktadırlar.

Yunus Emre Anadolu coğrafyasında önemli bir tasavvufi şahsiyettir ve aynı zamanda tıpkı ilk dönem meşhur sûfîleri gibi kendisinden sonraki dönemleri etkileyebilen nadir kimselerdendir. O, fikirlerini şiirle anlatmaya çalışmış ve günümüze kadar bu şiirler gelmiştir. Yunus Emre'nin şiirlerinde Hallac-ı Mansur'un diğer sûfîlere nazaran ağırlığı fazla olsa da tasavvufun ilk dönem kurucuları yer almaktadır. Bu tebliğde de Yunus Emre'nin düşüncesinde tasavvufun kurucuları kabul edilen simaların nasıl ele alındığı, Yunus'un bahsedilen kimseler hakkındaki kanaati ve öne çıkardığı düşünceleri ele alınacaktır.

1. Tasavvuf İlminin Gelişimi

Bu başlıkta tasavvuf ilminin gelişimi ayrıntılarıyla ele alınmayacaktır. Konuya giriş kabilinden yüzeysel bir değerlendirme yapılacaktır. Dini disiplinlerin ortaya çıkışının sebepleri bulunmaktadır; bu durum aynı zamanda tasavvuf için de geçerlidir. Yeni fetihler, yeni kültürlerle karşılaşma, toplumsal ve siyasal sorunlar bahsedilen sebeplerin başında gelmektedir.

Dini ilimlerin ortaya çıkması esasında Hz. Peygamber'in (as) vefatına kadar götürülebilir. Zira o hayattayken bütün sorunlar ihtilafa yol açmadan çözüme kavuşmuştur. Dört halife devri ve ardından gelen dönemlerde ortaya çıkan ekonomik, siyasi ve kül-

türel olaylar tabiatıyla çözüme ulaştıracak uzmanları da meydana getirmektedir. Fıkıh disiplini, dini ilimler arasında inananların sorunlarını çözmesi bakımından dikkat çeker. Gündelik hayatta karşılaşılan yeniliklere karşı nasıl tavır alınması gerektiğini belirtilmesi önemlidir. Zira bu durumlar Müslümanların Allah ile kurduğu ilişkide önemli yer tutar. Böylece hicri ikinci asra kadar süren bireysel gayretler aynı yüzyılın ikinci yarısından sonra fıkhın mezhepsel hüviyete bürünmesine yol açmıştır. Ebu Hanife, İmam Şafi, İmam Malik ve Ahmet b. Hanbel dönemin önemli isimlerindendir.

Kelam ilminin ortaya çıkmasında "hilafet tartışmaları, Müslümanlar arasında ortaya çıkan iç savaşlar ve Müslümanların çeşitli din ve kültürlere mensup milletlerle ilişki kurması, felsefenin tercüme edilerek İslam dünyasında yayılması, ayet ve hadislerin kendi karakterlerinden kaynaklanan sebepler vb" ortaya çıkmasında etkili olmuştur.[1] Kelam disiplininde ilk Mu'tezile ekolü ortaya çıkmış ve ardından diğer mezhepler teşekkül etmiştir. Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) Mu'tezile'nin teşekkülünde önemli bir isimdir.[2]

Tasavvuf da ilk başlarda züht hareketi şeklinde kendisini göstermiştir. Esasında sûfîler Hz. Peygamber'in (as) ve sahabenin züht hayatlarını kendilerine örnek almışlardır. Züht hayatını kendine ikame etmeye çalışan yani gündelik yaşamda dinle yetkin bir şekilde ilişki kuran kimselere "abid" ve "zahit" denilmiştir.[3] Tasavvuf ve sûfî gibi kavramların tebellür etmediği ve "züht dönemi" diye adlandırılan sürenin ortaya çıkmasında bazı sebepler öne sürülmektedir. Bunlar arasında hem Kur'ân'ın hem de Hz. Peygamber'in (as) hayatının züht yaşamı, insanların fıtratındaki eğilim, toplumdaki ahlaki zayıflamayla birlikte insanların yalnız şekilde ibadete yönelmeleri, sahabe arasındaki ihtilaflar ve savaşlar, zenginliğin getirdiği lüks ve şehvete düşkünlük, mevcut yönetimin uyguladıkları politika ve bunların sebep olduğu haksızlıklar, ke-

1 A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yay., 2007), 409-415.

2 Bkz. Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 415-416.

3 Reşat Öngören, "Tasavvuf" (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40/120.

lam ve fıkıh ulemasının tartıştıkları ya da gündemlerindeki meselelerin soğuk yönü ve diğer kültürlerle irtibatlar yer almaktadır.[4] Zikredilen bu dönemin mektepleri ve Hasan Basri (ö. 110/728), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), İbrahim b. Ethem gibi önemli temsilcileri vardır.[5]

Hicri ikinci asrın yarısından sonra tasavvuf ve sûfî kavramları toplumda bilinir hale gelmeye başlamıştır. Tasavvuf bir süre sonra Allah ile kurulan irtibatın yetkinleşmesinin ve bu yolda gösterilen her türlü gayretin adı olmuştur.[6] Kendisine sûfî denilen kimselerin bireysel gayretleri daha çok görünürdür. Bununla birlikte aynı şahıslar sohbet halkaları meydana getirmişler ve hatta kendilerinden sonra halife bırakmışlardır. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî'nin birçok halifesinin olduğu bilinirken en meşhuru Ebû Muhammed el-Cerîrî'dir (ö. 321/933).[7]

Hicri üçüncü asırda, çağdaş döneme kadar tasavvuf düşüncesinde isimleri zikredilmeden geçilmeyen sûfî düşünürler vardır. Bu isimler, aynı asırda farklı mektepler içerisinde yer alırken tasavvufi bazı hallerin ya da kavramların temsilcileri de kabul edilmişlerdir. Örneğin, Cüneyd-i Bağdâdî seyyidü't-tâife diye anılırken Hallac-ı Mansur ilahi aşkın ve Zünnûn-ı Mısrî (ö. 245/859 [?]) marifetin temsilcisi olarak zikredilmiştir.[8] Hem tasavvuf hem de diğer disiplinlerde kurucu kabul edilen isimler yaşadıkları çağa etki ettikleri gibi çağdaş döneme kadar her zaman başvurulan ya da atıf yapılan kimseler olmuşlardır.

2. Yunus Emre'nin Düşüncesinde İlk Dönem Sûfîleri

Yunus Emre Türk tasavvuf düşüncesinde önemli bir isimdir. O, şiirlerinde Allah, alem, ahlak, ibadet, inanç, insan, tasavvufi konu-

4 Ali Bolat, *Tasavvuf*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yay., 2014), 120-122.

5 Bolat, *Tasavvuf*, 124-129.

6 Öngören, "Tasavvuf", 40/120.

7 Bkz. Yakup Pekdoğru, "Cüneyd-i Bağdâdî'nin Halifesi Ebû Muhammed el-Cerîrî: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri", *Sufiyye* 10 (2021), 239-261.

8 Mehmet Necmeddin Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü* (İstanbul: Rağbet Yay., 2020), 192-350.

lara yer vermiştir. Bu hususları anlatırken tasavvufun ilk kurucularına da değinmiştir. Bunlar arasında İbrahim b. Ethem, Mar'uf-ı Kerhî, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallac-ı Mansur, Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946) vardır. Yunus Emre teşekkül dönemi tasavvuf düşüncesinin önemli simalarından başka sonraki dönemlerde yaşayan Necmeddîn Kübra (ö. 618/1221) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) gibi meşhur sûfîlere de yer vermektedir. Ancak biz bu tebliğimizde tasavvufun kurucuları kabul edilen sûfîlere yer vereceğiz. Bunların da sayısı altıdır.

Yunus Emre bahsedilen sûfîlere şiirlerinde en çok Hallac-ı Mansur'a ve İbrahim b. Ethem'e yer vermiştir. Diğer dört sûfî bir ya da iki kez şiirlerde bahsedilmiştir. Biz de en fazla zikredilen sûfîden başlayarak tebliğimize başlayacağız.

Hallac-ı Mansur, Yunus'un şiirlerinde en sık zikredilen isimlerden biridir. Bilindiği üzere Hallac, tasavvuf düşüncesinin önemli simalarındandır. "İlahi aşk"ın temsilcilerinden ve tasavvufun ilk şehidi olarak kabul edilir. Onun hakkında şathıyyeleri sebebiyle "zındık, kafir" diyenler olduğu gibi onu büyük bir veli diyerek övenler de bulunmaktadır.[9] Şathıyye konusu bu yönüyle epeyce ihtilafın kaynağı olmuştur. Ancak İmam Gazzâlî şu açıklamasıyla meseleyi karmaşık halden kurtarmaya çalışmış ve şathıyyelerin ayık bir zihinden çıkmadığını belirtmiştir: *"Ârifler hakikat göğüne yükseldikten sonra, varlıkta Gerçek Bir'den başkasını görmedikleri hususunda müttefiktirler. Ancak, bu durum bir kısmında ilmi bilgi düzeyinde iken bir kısmında tecrübi hale dönüşür; artık onlarda çokluk fikri kalmaz, sırf tekliğe (ferdaniyet) dalıp giderler. Bu sıradaakılları başlarından gider, afallamış gibi kalırlar. Onların kalbinde ne kendilerine ne de Allah'tan başkasına artık yer yoktur. Onların nezdinde Allah'tan başkası yoktur. Öyle sarhoş olmuşlardır ki artık akılları hükümranlığını yitirmiştir. İşte bu durumda bazı ârifler "Ben Hakkım", bir başkası "Kendimi tenzih ederim, şânım ne kadar büyük!" ve bir diğeri de "Cübbemin altında Allah'tan başkası yok" der. Âşıkların sar-*

9 Bkz. Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 255-272; Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr" (İstanbul: TDV Yay., 1997), 15/377-381.

hoşken söyledikleri anlatılmaz, gizlenir. Sarhoşluk (sekr) hali hafifleyip Allah'ın yeryüzündeki terazisi olan akıl tekrar hükümran olunca bu halin gerçek bir birlik olmayıp sadece birliğe benzer bir durum olduğunu anlarlar."[10]

Yunus Emre'nin Hallac-ı Mansur hakkında bahsettiği üç konu vardır: "Ene'l-Hakk", aşk ve onun idamı. Bu minvalde sadece zikredilen olaylara değindiği gibi aynı zamanda bahsedilen konularda da Hallac-ı Mansur ile müşabih düşündüğünü hatırlatmaktadır. Yunus Emre, "Ene'l-Hakk" ya da benzer şathıyyelerin meydana geliş sürecinde kişideki manevi sarhoşluğu vurgu yapar. O şöyle söyler:

"Işk esritdi cânumu uş Ene'l-Hak didirür
Korku gitdi gönlümden Mansûr'am dâra geldüm."[11]

Aşk sonucunda ortaya çıkan korkusuzluğu Mansur'un durumuna atıfla açıklamaktadır. Yunus aynı konuyu yani aşkı anlattığı başka bir şiirinde aşkın görünümlerinin çokluğuna vurgu yapar. Buna dair birçok misal verir. Leyla ile Mecnun açısından aşkın zuhurunun farklılığı Yunus'un verdiği örneklerden biridir. Hallac-ı Mansur'u zikrettiği mısrada Cüneyd-i Bağdâdî de zikredilmektedir. Şiir şudur: "Ene'l-Hak çagırur Mansur dilinden/Cüneyd'de cübbe vüirfân-ı ışkdur."[12] Ona göre her ikisi de aşkın farklı tezahürlerini ortaya koymuştur.

Yunus Emre'nin Hallac- Mansur'u zikrederek gündeme getirdiği bir başka konu aşk için canını verebilecek kimselerin Mansur gibi olmasını ister. Esasında hem kendisini ona benzeterek bu konuyu dile getirir hem de başkalarına seslenerek. Yunus şöyle söyler:

"Yolunda Mansur olayın Ene'l-Hak demin urayın
Asılup vaslun dârına ber-dâr olayın bir zaman."[13]

10 Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yay., 2016), 46.

11 Mustafa Tatcı, *Yûnus Emre Divanı* (İstanbul: H Yay., 2008), 194.

12 Tatcı, *Yûnus Emre Divanı*, 113.

13 Tatcı, *Yûnus Emre Divanı*, 273.

Bir başka şiirinde de şöyle söyler:

"Gevher bu can maksûdıdur can maksudun Mansûr'ıdır
Maksûd için Mansûr'layın ber-dâr olan gelsün berü."[14]

Yukarıda birkaç şiirinde dile getirmeye çalıştığımız gibi Yunus'un Hallac'ı zikrettiği şiirlerinde üç konu vardır. Bütün konular bağlamında Hallac hep övülmektedir, aksi durum bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla bulunmamaktadır. Hallac-ı Mansûr'dan sonra çokça zikredilen sûfîlerden biri de İbrahim b. Ethem'dir. O, ilk zahitlerden ve tasavvufun öncü şahsiyetlerinden kabul edilir. Rivayete göre bütün makamlardan ve sahip olduğu mülkleri geride bırakmış ve Hakk'a kendisini adamıştır.[15] Yunus Emre onu zikrettiği şiirlerinde genellikle bu hususa değinmektedir. Buna ilaveten İbrahim b. Ethem'in muhabbetine yer vermektedir. Yunus'un İbrahim b. Ethem'in yöneticiliği bırakıp aşk yoluna koyulduğundan bahseden bir şiirinde şunu söyler:

"Koyup İbrahim Edhem tâc u tahtı
Yiri külhân olupdur 'ışk elinden."[16]

Bir başka şiirinde Yunus, İbrahim b. Ethem'i aşk konusu bağlamında ve onun ulaştığı makama dikkat çekerek zikreder. O şöyle söyler:

"Işkun Hakk'a irgürür cân gözi dîdâr görür
Görenler baş indürür İbrahim Edhem misin"[17]

Yunus Emre yukarıda zikrettiğimiz iki sûfînin dışında Cüneyd-i Bağdâdî, Ma'ruf Kerhî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Şiblî'ye bir ya da iki beyitte değinmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, Ma'ruf Kerhî ve Şiblî'yi aynı yerde zikreder. Bahsettiği yerde bu simaların örneklikleri ya da tasavvuf yolundaki değerleri ve kemâliyetleri gündeme gelir. Ayrıca Yunus, onlar gibi kimselerin kendi zamanda bulunmadığını düşünür. Benzer düşünce esasında ilk dönem sûfîlerinde de görülmektedir. Ebû Bekr el-Kelâbâzî (ö. 380/990)

14 Tatcı, *Yûnus Emre Divanı*, 305.
15 Bkz. Reşat Öngören, "İbrahim b. Edhem" (İstanbul: TDV Yay., 2000), 21/293-295.
16 Tatcı, *Yûnus Emre Divanı*, 266.
17 Tatcı, *Yûnus Emre Divanı*, 278.

konuyla ilgili şunları söyler: *"…Vaziyet anlatıldığı şekliyle devam etti. Nihayet mana gitti isim kaldı. Hakikat kayboldu, şekil zuhur etti. Sonuç olarak hakikati aramak bir süs, onu tasdik etmek bir zinet haline geldi. Tasavvuftan anlamayanlar sûfîlik iddia etti, sûfîlik vasfına haiz olmayanlar tasavvufla süslenmeye özendi. Tasavvufu kabul ettiklerini dilleri ile ikrar edenler davranışlarıyla bu yolu inkar etti. Tasavvufu halka açıklama durumunda bulunanlar, bu yolun gerçek mahiyetini gizli tuttu, tasavvuftan olmayan şeyleri tasavvufa soktu. Bu yoldan olmayan şeyleri bu yola nisbet etti. Böylece bu yolda hak olanı batıl olarak gösterdi, gerçekten tasavvufu bilenlere cahil adını taktı."*[18] Erken dönemde tasavvuf yolundakilerde görülen eksiklikler bu tarz söylemleri ortaya çıkardığı düşünülebileceği gibi her dönemin şahısları kendilerinden önceki zamanlarda dini ve ahlaki kişilikleriyle meşhur insanlara gıpta ile bakmaları bu minvaldeki söylemleri gündeme getirdiği de ifade edilebilir. Yunus şöyle söyler:

"Cüneyd-i Bağdâdî vü Şiblî vü Ma'rûf-ı Kerhî
Anlar vardı bu yolı şimdi ol erkân kanı"[19]

Bâyezîd-i Bistâmî de Yunus'un şiirlerinde adı az geçen sûfîlerdendir. Tasavvuf tarihinde Bâyezîd, "arifeler sultanı" olarak anılmaktadır. Tasavvuf yolunda sekr ekolünün temsilcilerinden birisidir. Hakkında büyük bir veli olduğu söylendiği gibi Cüneyd-i Bağdâdî tarafından aksi bir kanaat de zikredilmektedir.[20] Yunus da sûfîlerin sultanı olduğuna değinir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla iki yerde adı geçmektedir. Yunus Emre onun ismini eriştiği makamla irtibat kurarak zikretmektedir. Yunus şöyle söyler:

"Bâyezîd-i Bistâmî yidi kat gök seyrânı
Ol erenler sultânı gevher-i ma'den kanı"[21]

18 Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî Kelâbâzî, *et-Taarruf et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 2016), 55.

19 Tatcı, *Yûnus Emre Divanı*, 417.

20 Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*, 286-295.

21 Tatcı, *Yûnus Emre Divanı*, 417.

Sonuç

Düşüncelerini şiirlerle ifade eden Yunus Emre, ilk dönem tasavvuf kurucularına yer vermiştir. İsimleri geçen sûfîler çok olmasa da tasavvuf tarihinin bilinen simalarındandır. Yunus Emre bu simaları birer öncü kabul etmiş ve kendilerinden övgüyle bahsetmiştir.

Yunus Emre'nin erken dönem sûfîlerinden en fazla bahsettiği Hallac-ı Mansur'dur. Hallac hem şatahatıyla hem de şehit edilişiyle Yunus'un şiirlerinde yer almıştır. Bu da Yunus Emre'nin Hallac-ı Mansur'un fikirlerini ve temsil ettiği düşünceyi benimsediğini gösterir. Aynı durum Beyâzid-i Bistâmi için de geçerlidir. Yunus, ondan da övgüyle bahsetmiştir.

Yunus Emre Hallac ve Bayezid'in haricinde farklı bir ekolü temsil eden Cüneyd-i Bağdâdî'den de müspet anlamda şiirlerinde bahsetmiştir. Ona göre tasavvuf tarihinde ortaya çıkan bütün ekoller aşkın birer tezahürüdür ve Cüneyd-i Bağdâdî kendi takip ettiği yolla bu tezahüre konu olmuştur. Nihayetinde Yunus Emre, erken dönem sûfîlerinden yararlanmış ve onların örnek birer şahsiyet olduklarını kabul etmiştir.

Kaynakça

Bardakçı, Mehmet Necmeddin. *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*. İstanbul: Rağbet Yay., 2020.

Bolat, Ali. *Tasavvuf*. ed. Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yay., 2014.

Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yay., 2016.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî. *et-Taarruf et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay., 2016.

Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yay., 2007.

Öngören, Reşat. "İbrahim b. Edhem". C. 21. İstanbul: TDV Yay., 2000.

Öngören, Reşat. "Tasavvuf". C. 40. İstanbul: TDV Yay., 2011.

Pekdoğru, Yakup. "Cüneyd-i Bağdâdî'nin Halifesi Ebû Muhammed el-Cerîrî: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri". *Sufiyye* 10 (2021).

Tatcı, Mustafa. *Yûnus Emre Divanı*. İstanbul: H Yay., 2008.

Uludağ, Süleyman. "Hallâc-ı Mansûr". C. 15. İstanbul: TDV Yay., 1997.

MUHAMMED NÛRU'L-ARABÎ VE MÜRŞİDÜ'L-UṢṢÂK RİSÂLESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

DR. ÖĞR. ÜYESİ BETÜL SAYLAN
Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
rcid.org/0000-0001-6184-7393
betulsaylan@gmail.com

Giriş

Orhan Gâzî (ö. 763/1362), I. Murâd (ö. 791/1389), Yıldırım Bâyezid (ö. 805/1403), Çelebi Mehmed (ö. 824/1421) ve II. Murâd (ö. 855/1451) dönemlerini tecrübe ederek 833/1430'da vefât eden Hacı Bayrâm-ı Velî'nin tesis etmiş olduğu Bayramiyye tarîkatı Anadolu'da faaliyet göstermiş halkın itibar ettiği tasavvuf kurumlarındandır. Tasavvuf tarihinde Hamdûn Kassâr ile temsil edilmeye başlanan Melâmî neşve ikinci önemli sürecini Hacı Bayrâm-ı Velî ile yaşar. Hacı Bayrâm-ı Velî tasavvufî kimliğinde hem amelî tasavvufu hem de Melâmî düşünceyi meczedebilmiştir. Bu birliktelik tarîkatın kolları ve Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halîfeleri tarafından temsil edilerek geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin temel olduğu, Ehl-i Beyt sevgisi ile şekillenen, kendi içlerinde müstakil uygulamaları bulunan, bununla birlikte

müntesiblerinin zaman zaman tenkit edilerek cezâî muâmeleye tâbî tutulduğu Melâmî neşve Hacı Bayrâm-ı Velî sonrası dönemde Dede Ömer Sikkînî (Bıçakçı Ömer Dede) (ö. 880/1475) vasıtasıyla temsil edilmiş, sonraki dönemlerde müntesipleri uğradıkları tâkibâtlar sebebiyle gizli bir hayat sürmeyi tercih etmiş olsalar da XIX. yüzyılda Muhammed Nûru'l-Arabî vâsıtasıyla yeniden canlanmış ve faaliyet sahasını genişletmiştir. Nitekim "Melâmiyye-i Nûriyye" olarak tanımlanan Melâmî neşvenin üçüncü kolu vâsıtasıyla, Muhammed Nûru'l-Arabî döneminde bilhassa Balkanlar'da ve İstanbul'da Melâmî neşvenin varlığından söz etmek mümkündür. Kendi tasavvufî terbiyesinde Halvetî-Şa'bânî, Nakşibendî-Müceddidî izlerini gördüğümüz Muhammed Nûru'l-Arabî, "tarz-ı teslîk"inde "melâmet" bir "ilim" hâlinde kendine yer bulmuştur.[1] Esâsen Hüseyin Vassâf, Muhammed Nûru'l-Arabî'yi 1tarîkaten Nakşî, meşreben Melâmî" olarak tanımlamaktadır.[2]

Muhammed Nûru'l-Arabî

Halk arasında Mısır'dan Rumeli'ye göçmüş olması sebebiyle "Arab Hoca", Hz. Ali'nin *Noktatü'l-beyân* eserini şerhettiği için "Noktacı Hoca"[3], âlimler arasında "Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî" olarak bilinen Muhammed Nûru'l-Arabî 1228/1813 senesinde Mısır'ın Mahalletü'l-kübrâ kasabasında dünyaya gelmiştir. Küçük yaşından itibaren Şeyh Seyyid Hasenü'l-Kuveysnî Hazretleri'nden ders almaya başlamıştır. Kısa bir zamanda hocasından aldığı çeşitli ilimlerden sonra yine hocasının işaretiyle ve Yanyalı Ahmed Efendi ile birlikte 1244/1829'da Yanya'ya gitmiş, orada Ahıskalı Beyzâde Mustafa Efendi (ö. 1200/1785) hulefâsından Nakşibendî şeyhi Yanyalı Şeyh Yûsuf Efendi'ye (ö. 1245/1829) sekiz ay kadar misafir olmuştur. Şeyh Yûsuf Efendi'nin izni ve işaretiyle Mekke'ye giderek orada üç sene kadar bulunarak hadis âlimi Şeyh Ömer Ab-

1 Abdülbâkî Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 297.

2 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015), 3/121.

3 Nihat Azamat, "Muhammed Nuru'l-Arabî", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/557.

dürrasûl Efendi'den hadis ilmi tahsil etmiştir. Burada Halvetiyye-i Şabaniyye yolu mürşidlerinden Şeyh İbrahim Şemârikî'den Halvetiyye-Şabânî, Üveysî ve Ekberî icâzetleri aldıktan sonra Mısır'a dönmüştür. Mısır'da hocası Şeyh Seyyid Hasenü'l-Kuveysnî ile tekrar görüşerek, işaretleriyle Rumeli'ne yönelmişlerdir. Kendisinin eserlerinde verdiği bilgiye göre bu dönemde on yedi yaşında bulunmaktadırlar.

1249/1833 senesi sonlarında Selânik'e ulaşıp, bir müddet Siroz'da (Serez) bulunarak Doyran, Usturumca yoluyla Koçana'ya geçerek burada müderrisliği münhal bir medresenin müderrisliğini halkın ricâlarına binâen kabul etmiştir. 1255/1839'da Üsküp'e giden Muhammed Nûru'l-Arabî 1259/1843'e kadar burada vazife yapmıştır. 1259/1843 senesi sonlarına doğru Mekke'de bulunmuş ve bu müddet süresince Kazanlı Şeyh Abdülhâlık Efendi hulefâsından Trabzonlu Mustafa Efendi'den Nakşibendiyye icâzeti almıştır. Daha sonra Üsküp'e dönen Nûru'l-Arabî 1266/1849'da talebelerinden Hâssa Müşîri Üsküp Vâlisi Selim Paşa'nın (ö. 1288/1872) davetiyle İstanbul'a gelmiş ve altı ay misâfir olmuştur.[4]

Müddet-i ömründe, çeşitli vesilelerle beş defa İstanbul'a geldiği bilinmektedir. Bu ziyaretler esnasında gerçekleştirdiği sohbet ve vaazlarına din, ilim ve devlet adamlarından birçok isim iştirâk etmiş, bu isimlerden kendisine intisâb edenler olmuştur. İstanbul ziyâretlerinden ikincisi, 1285/1868'de Zaptiye Müşîri Hüseyin Hüsnü Paşa'nın (ö. 1294/1877) daveti iledir. Bu davete sebep ise, Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Şeyh Bedreddîn'in *Vâridât*'ını okutması dolayısıyla "neşr-i ilhâd" gerekçesiyle bazı mutaassıb çevreler tarafından şikâyete uğraması olmuştur. Sultân Abdülazîz (ö. 1876), Nûru'l-Arabî hakkında tahkîkat yapılmasını irâde buyurmuş, Zaptiye Müşîri Muhammed Nûru'l-Arabî'yi tanıyor olması sebebiyle itiraz etmiş, kendisini telgrafla İstanbul'a davet ederek

4 Bursalı Mehmed Tâhir Bey, *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî*, haz. Mustafa Tatcı-Burak Anılır (İstanbul: H Yayınları, 2014), 5-8; Şaban Er, *Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melâmîleri*, (İstanbul: Kutup Yıldızı Yanları, 2015), 467-539.

konağında misâfir etmiştir.[5]

1288/1871'deki İstanbul ziyaretinde hulefâsından Harîrîzâde Mehmed Kemâleddîn Efendi'nin (ö. 1299/1882) Boyacıköyü'ndeki evinde misâfir bulunmuştur. Bu ziyaret esnâsında daha sonra üçüncü devre Melâmîliği'nin İstanbul'daki çekirdek kadrosu olarak kabul edilen bir grup kendisine intisâp etmiştir. İntisâp edenler arasında; Şeyhülislâm Ahmed Muhtâr Efendi (ö. 1299/1882), Müretteli Abdullâh Hulûsî Efendi (ö. 1307/1890), Evkāf Müfettişi Hacı Tevfîk Efendi, Mısır Mollası Kâmil Efendi, Pazartekkesi Şeyhi Ahmed Sâfî Efendi, Tarsus Tekkesi Şeyhi Abdülkerîm Efendi (ö. 1326/1908), Harîrîzâde Mehmed Kemâleddîn Efendi yer almaktadır.[6] Ayrıca Ali Örfî Efendi (ö. 1305/1888) ve Bursalı Mehmed Tâhir Bey (ö. 1925) Muhammed Nûru'l-Arabî'ye müntesib dönemin önde gelen isimleri arasındadır.[7]

Müddet-i ömürlerinde birçok defa Hicaz'a giderek Hac vazifelerini yerine getiren Muhammed Nûru'l-Arabî son Hac seyâhatini 1302/1885'de 130 talebesi ve ahbâbı ile yerine getirmiştir.[8] Muhammed Nûru'l-Arabî de 1305/1888'de Usturumca'daki evinde vefât etmiş ve vefat ettiği odaya defnedilmiştir. Osmanlı'nın Balkanlar'dan çekilmesinden sonra harap olan evin yerine postahâne binâsı inşâ edilmiştir. Zaman içinde postahâne binâsının da yıkılmasının ardından Muhammed Nûru'l-Arabî'nin muhibbânı tarafından kabrin yerinin belli olması için buraya bir ağaç dikilmiştir.[9]

Birçok isimden zâhiren ve bâtınen istifâde eden, terbiye gören, hilâfet alan Muhammed Nûru'l-Arabî'nin tarîkat silsilesi Nakşibendîliğin Müceddidiyye koluna ulaşmakla beraber irşâd usûlü bu yoldan farklılık arzetmektedir. Eserlerinde 1287/1870'de kendisine "kutbiyyet" makamı verildiğini haber veren Nûru'l-Arabî'nin

5 Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (XIX. Yüzyıl)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 594.

6 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 595.

7 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 595, dpnt: 2192.

8 Er, *Melâmîlik*, 480.

9 Azamat, "Muhammed Nûru'l-Arabî", 30/558.

görüşlerinin temelini "vahdet-i vücûd" düşüncesi ve kendisinin sistematize ettiği "tevhîd" düşüncesi oluşturmaktadır.[10] Bu düşüncelerini kaleme almış olduğu eserlerinde dile getirir.[11] Eserleri arasında Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413), Şeyh Bedreddîn (ö. 823/1420), Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 833/1430), Niyâzî Mısrî (ö. 1105/1694), Ahmed b. İdris (ö. 1253/1837) gibi "vahdet-i vücûd" düşüncesi ve melâmî neşvenin temsilcisi olan isimlerin eserlerinin şerhedilmesi de yer almaktadır.[12] Dolayısıyla Muhammed Nûru'l-Arabî'nin üslûbunun temelinde bu isimler ve temsilcisi olduğu oldukları düşünceler yer almaktadır. Bu üslup ve tavır ise Muhammed Nûru'l-Arabî'yi tasavvuf tarihinde Melâmî düşüncenin belli bir döneminin "pîr"i konumuna getirmiştir. Hüseyin Vassâf *Sefîne-i Evliyâ*'da Muhammed Nûru'l-Arabî'yi "tarîkaten Nakşî, meşreben Melâmî" olarak tanımlamaktadır.[13]

Tasavvuf tarihinde Hamdun Kassâr ile başlayan Melâmet düşüncesi tasavvuf üzerine eserler kaleme alanlar tarafından devirlere ayrılarak incelenmiştir. Muhammed Nûru'l-Arabî'nin hulefâsından Harîrîzâde Mehmed Kemâleddîn Efendi ansiklopedik eseri *Tıbyânu Vesâil*'de Melâmîliği Hamdun Kassâr, Hacı Bayrâm-ı Velî ve Muhammed Nûru'l-Arabî olarak dönemlendirirken, Sâdık Vicdânî "Devre-i ûlâ: Kassâriyye Melâmîliği", "Devre-i vustâ: Bayramiyye Melâmîliği" ve "Devre-i uhrâ: Arab Hoca Efendi Melâmîliği" olarak dönemlendirir. Bu konudaki son değerlendirme Abdülbâkî Gölpınarlı'ya aittir: Melâmetîler'i "İlk devre Melâmîler", Bayramîler'i "İkinci devre Melâmîler" ve Muhammed Nûru'l-Arabî mensuplarını ise "Üçüncü devre Melâmîler" isimlendirmiştir.[14]

Muhammed Nûru'l-Arabî'nin vefâtının ardından Melâmî neşve hulefâsı vâsıtasıyla Balkanlar ve İstanbul başta olmak üzere ge-

10 Azamat, "Muhammed Nûru'l-Arabî", 30/559.
11 Eserlerinin tam listesi için bkz. Bursalı, *Menâkıb*, 21-24.
12 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 595.
13 Vassâf, *Sefîne*, 3/121.
14 Azamat, "Muhammed Nûru'l-Arabî", 30/559.

niş bir coğrafyada intişâr etmiştir. Muhammed Nûru'l-Arabî'nin önde gelen halîfelerinden bazıları şöyle sıralanabilir:

- **Abdurrahîm Fedâî Efendi (ö. 1303/1886):** Prizrenli olan Abdurrahîm Fedâî Efendi aynı zamanda Muhammed Nûru'l-Arabî'nin damadıdır. Muhammed Nûru'l-Arabî'nin son Hac seyâhati dönüşünde Süveyş Kanalı'nı geçerken vapurda vefat etmiştir.[15] *Dîvân*, *Tefsîru Sûreti'l-Kevser*, *Kasîde-i Nûniyye*, *Risâle-i Vehbiyye*, *Risâle-i Şerh-i Sırr-ı Ene'l-Hakk*, *Hediyyetü'l-Hacc*, *Risâle-i İrâde-i Cüz'iyye*, *Risâle-i Hakîkat-i Melâmiyye*, *Risâle-i Merâtibü'l-vücûd*, *Şerh-i Şâfiye*, *Kasîde-i Tâiyye*, *Tercüme-i Şerh-i Vâridât*, *Tercüme-i Risâle-i Murâdiyye* tespit edilen eserleridir.
- **Harîrîzâde Mehmed Kemâleddîn Efendi (ö. 1299/1882):** İstanbul'da Muhammed Nûru'l-Arabî'nin önemli halîfelerindendir. Otuz bir senelik ömründe kırk civarında eser kaleme alarak tasavvufî görüşlerini kayıt altına almıştır. En önemli eseri tasavvuf tarihi açısından ansiklopedik bir eser olma özelliği taşıyan üç ciltlik *Tıbyânu Vesâil*'dir.[16]
- **Ali Örfî Efendi (ö. 1305/1888):** Arnavutluk'un Görice kasabası Bolyan köyündendir. Tahsilinin ardından ticaret için Mısır'a giderek burada uzun yıllar bulunduktan sonra Selanik'e yerleşmiş ve Muhammed Nûru'l-Arabî'ye intisâb etmiştir. Daha sonra İstanbul'da ikâmet eden Ali Örfî Efendi, vefatının ardından Yenikapı Mevlevhânesi'ne defnedilmiştir. Melâmî neşve ile kaleme aldığı eserleri şöyledir: *Şerh-i Dîvân-ı Niyâzî Mısrî*, *Tercüme-i İnsan-ı Kâmil*, *Tercüme-i Vâridât*, *Tercüme-i Hikem-i Atâyî*, *Tercüme-i Maksadü'l-aksâ*, *Es'ile vü Ecvibe-i Mutasavvıfâne*, *Şerh-i Gazel-i Üftâde*, *Dîvân*.[17]

15 Vassâf, *Sefîne*, 3/125.

16 Vassâf, *Sefîne*, 3/121-125.

17 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Fikri Yavuz-İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınları), 1/37.

- **Mürefteli Abdullâh Hulûsî Efendi (ö. 1302/1885):** Bugün Tekirdağ'a bağlı olan Mürefte'dendir. İstanbul'da tahsilini tamamladıktan sonra yarım asırdan fazla olarak Kadı Çeşmesi Medresesi müderrisliğinde bulunmuştur. Müderrrisliğinin yanında ta'lik hatta usta bir hattat olarak bilinmektedir. 1871'de Muhammed Nûru'l-Arabî'ye intisâb ederek halîfesi olmuştur. 1885'te İstanbul'da vefat ederek vasiyeti üzere Topkapı hâricinde medfûn bulunan Sarı Abdullâh Efendi'nin yanına defnolunmuştur. Tespit edilen eserleri şöyledir. *Esmâru'l-hadâik*, *Mantıku'l-esrâr*, *Şerh-i Mir'âtü'l-akāid*, *Ta'rîfât-ı Seyyid Tetimmesi*. Nitekim Bursalı Mehmed Tâhir "Başka eserleri de olduğu kuvvetle tahmîn edilmekte ise de bu âcizin gözüne ilişmemiştir" değerlendirmesinde bulunmuştur.[18]

Bu isimlerden başka kaynaklarda Filintazâde Hâce Mahmûd Efendi, Usturumcalı Fâik Mehmed Bey (ö. 1319/1901-2), Şeyh Ahmed Sâfî Efendi (ö. 1310/1892), Manastırlı Vehbî Efendi (ö. 1323/1905-6), Şeyh Abdülkerîm Rûhî Efendi (ö. 1323/1905-6) Muhammed Nûru'l-Arabî'den farklı dönemlerde hilâfet almış isimler olarak kaydedilmektedir.[19]

Mürşidü'l-uşşâk Risâlesi

Tasavvuf tarihinde melâmîlik düşüncesi son dönem temsilcilerinden olan Muhammed Nûru'l-Arabî'nin 50 Türkçe 75 Arapça eseri bulunduğu bildirilmektedir.[20] Ancak bu eserlerin hepsi tespit edilememiştir. Tespit edilebilen eserlerinin sayısı 17 Arapça, 38 Türkçe olarak kaydedilmiştir.[21] Eser sayılarındaki bu belirsizlik çeşitli sebeplerden kaynaklanmaktadır: Öncelikle Nûru'l-Arabî'nin geniş bir coğrafyada çok sayıda talebeye ders vermesi, bu derslerin notlar hâlinde tespit edilmesi eser sayılarının belirsizliği-

18 Vassâf, *Sefîne*, 3/125; Bursalı, *Menâkıb*, 1/36.
19 Gölpınarlı, *Melâmîlik*, 304-319.
20 Bursalı, *Menâkıb*, 107-109.
21 Gölpınarlı, *Melâmîlik*, 287-290.

ne önemli bir sebeptir. Ayrıca zaman zaman halîfe ve talebelerinden kendi eserlerini tercüme etmelerini istemesi bazı eserlerinin başka isimler ile kayda geçmesine sebep olmuştur.[22] Muhammed Nûru'l-Arabî'nin eserleri (birtakım eserler üzerine yaptığı şerhler hâriç tutulduğunda) genellikle küçük hacimli, birkaç varaklık, ders takrîrlerinden ya da sohbetlerinde tutulan notlardan oluşmaktadır. Bu eserler bir arada değerlendirildiğinde Muhammed Nûru'l-Arabî'nin düşünce yapısı hakkında net bir bilgi elde etmek mümkündür. Nitekim küçük hacimli bu eserler bütünlük arz etmekte, her biri bütünün parçası olma özelliği taşımaktadır. Eserlerini genel olarak Türkçe kaleme almış olmakla beraber Arapça kaleme aldığı eserleri de bulunmaktadır.[23]

Bu eserler arasında *Mürşidü'l-uşşâk* Gölpınarlı tarafından Nûru'l-Arabî'nin Arapça eserleri arasında[24], Bursalı Mehmed Tâhir tarafından Türkçe eserleri arasında zikredilmektedir.[25] Nitekim Süleymâniye Kütüphânesi Yazma Bağışlar bölümünde 2998/4 numara ile, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları'nda OE_Yz_0702_13, OE_Yz_0542, OE_Yz_1209_02 ve Bel_Yz_K_1049 numaralar ile kayıtlı olan esere ait nüshalar Türkçe'dir. Bunlar hâricinde Türkiye kütüphânelerinde toplam 16 nüshası tespit edilmiştir.[26]

Gölpınarlı, *Mürşidü'l-uşşâk*'ı Muhammed Nûru'l-Arabî'nin halîfelerinden Harîrîzâde Kemâleddîn Efendi'nin şerh ettiğini iddia eder[27]. Bazı kaynaklarda *Şerhu Mürşidü'l-uşşâk li'ş-Şeyh Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî* adıyla kayıtlar bulunsa da[28] böyle bir eser tespit edilebilmiş değildir. Harîrîzâde, *Mir'ât-ı Hakîkat* eserinde eserde incelediği kavramların tarif ve tefsirlerinin şeyhi Muhammed Nûru'l-Arabî'nin *Mürşidü'l-uşşâk* eserinde yer aldığını

22 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: Ömer Sami Uzuner, *Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Eserleri (Metin ve İnceleme)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 41.

23 Azamat, "Muhammed Nûru'l-Arabî", 30/562.

24 Gölpınarlı, *Melâmîlik*, 288.

25 Bursalı, *Menâkıb*, 107.

26 Uzuner, *Muhammed Nûru'l-Arabî,* 53.

27 Gölpınarlı, *Melâmîlik*, 327.

28 Vassâf, *Sefîne*, 3/124.

belirtmekte, eserinin kaynakları arasında *Mürşidü'l-uşşâk*'ı göstermektedir.[29] Dolayısıyla *Mir'ât-ı Hakîkat* eserinin *Mürşidü'l-uşşâk* eserinin şerhi olarak kaydedilmesinin böyle bir konu benzerliğinden kaynaklanmış olabileceği düşünülebilir. Bu bilgiler hâricinde eser ile ilgili tespit edilebilmiş bilgi bulunmamaktadır.

Mürşidü'l-uşşâk, Muhammed Nûru'l-Arabî'nin bilginin, mârifetin basamaklarını; insanın mârifete olan yakınlığı nispetinde sınıflandırılmasını; vahdet-i vücûdun temel kavramlarını anlattığı eseridir. Eser Nûru'l-Arabî'nin diğer eserlerinde var olan üslûbun özelliklerini taşır. Eserin hacmi, verilen örnekler, konular çerçevesinde getirilen deliller, konular arasındaki geçişkenlik Nûru'l-Arabî'nin eserlerinin genel özellikleri ile uyum sağlamaktadır.

Eser besmele ve hamdele bölümleri ile başlar. Sonrasında bilgiye ulaşmanın üç yolu olduğu anlatılır. Bunların ilki "ilme'l-yakîn", ikincisi "ayne'l-yakîn" ve üçüncüsü "hakke'l-yakîn"dir.[30]

Nûru'l-Arabî'ye göre "ilme'l-yakîn"in iki yolu vardır. Birincisini "istidlâl bi'l-misil" olarak tanımlar. Yani Allâhu Teâlâ'nın vasıflarını kendinde tespit etmesi, bu vasıfların menbaını Hakk'a nispet etmesi ve bu yolla Allâh'a ulaşmasıdır. Bu delillendirmeyi [Allâh Âdem'i kendi sûretinde yarattı ان الله خلق آدم على صورته و رأيت ربى فى صورت شاب امرد][31] hadisiyle destekler. İkincisi ise "istidlâl bi'z-zıd"dır. Kulun kendini âciz, muhtaç, hâdis görmesi bunun mukabilinde Hakk'ı mutlak varlık sahibi, ezelî, ebedî, herşeye gücü yeten olarak idrâk etmesidir. Bu aşamayı Şûrâ Sûresi'nin 11. âyeti ile delillendirir. Âyetin ilk bölümü (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) "istidlâl bi'z-zıdd"a, ikinci bölümü ise (وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) "istidlâl bi'l-misil"e delâlet eder.[32]

---

29 Harîrîzâde Mehmed Kemâleddîn, *Mir'ât-ı Hakîkat*. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, nr. OE_Yz_1623/9, vr. 44b.

30 Muhammed Nûru'l-Arabî, *Mürşidü'l-uşşâk* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphânesi, Yazma Bağışlar, 2998/4), 74.

31 Metnin ان الله خلق آدم على صورته bölümü, temel hadis kaynaklarında yer alan senedi sahîh bir rivâyettir. Bkz. Buhârî, "İsti'zân", 1; Müslim, "Cenne", 28. Ancak metnin ikinci kısmı و رأيت ربى فى صورت شاب امرد sebebiyle, bu hâliyle rivâyetin uydurma olduğu ifade edilmiştir. Bkz: Suyûtî, *el-Le'ali'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzûa*, 1/34.

32 Nûru'l-Arabî, *Mürşid* (Yazma Bağışlar, 2998/4),74-75.

Bilgiye ulaşmanın ikinci yolu; "ayne'l-yakîn"dir. Bu makām, kulun Hakk'ı hissen, manâen, hayâlen aynen müşâhede ettiği makāmdır. Nûru'l-Arabî, "ayne'l-yakîn"in üç makāmı olduğunu belirtir. Birinci makām, "tevhîd-i ef'âl"; ikinci makām, "tevhîd-i sıfât"; üçüncü makām, "tevhîd-i zât"tır. "Tevhîd-i ef'âl" aşamasında kul Hakk'ı zikrettiği müddetçe O'nu fiilleri ile idrâk eder. Cümle fiilllerin sâhibini Hakk olarak bilir ve idrâk eder. Bu idrâk nihâyetinde ikinci aşama olan "tevhîd-i sıfât"a intikal eder. Bu aşamada ise kul Hakk'ı sıfât-ı zâtiyyesi vâsıtasıyla idrâk etmektedir. Üçüncü aşama olan "tevhîd-i zât"ta ise kul Hakk'ı zâtıyla müşâhede ve idrâk eder. Muhammed Nûru'l-Arabî seyr-i sülûkun ve mârifetin bu aşamalarında kulun yaşadığı mânevî hâlleri "mahv-mahk", "fenâfillâh" ve "sekr" olarak tanımlar.[33]

"Hakke'l-yakîn" mertebesini de üç basamak olarak tanımlayan Muhammed Nûru'l-Arabî'ye göre "hakke'l-yakîn"in birinci basamağı "makāmu'l-cem'"dir. Bu aşamada kulun tecrübe ettiklerini "kurb-ı ferâiz", "fenâ-yı nefs", "bekā-yı rûh", "seyr-i muhibb" olarak ifade eder. Bu makāma "berzah" adı verilir ve ثُمَّ دَنَا (Necm, 53/8) [Sonra yaklaştıkça] âyeti ile delillendirilir. Bu aşamada kul, Hakk'la halkı sever, kesreti idrâk edemez ve bu aşamada kul için vesvese yoktur.[34] İkinci basamak ise "hazretü'l-cem'"dir. Bu aşamada kulun tecrübe ettiklerini "fenâ-yı rûh", "bekā-yı sırr", "seyr-i mahbûb" olarak ifade eder ve فَتَدَلّٰى (Necm, 53/8) [Yaklaştı.] âyeti ile delillendirir. İlk aşamada kesreti idrâk edemeyen kul, bu aşamada kesreti kendine nispet eder. Kesretin ne olduğunu soranlara "kesret sıfatlıyım" cevabını verecek tecrübededir.[35] Üçüncü basamak "ehadiyyetü'l-cem'" makāmıdır. Burada kulun tecrübe ettiği tam bir "sahv" ve "temkîn" hâlidir. قَابَ قَوْسَيْنِ (Necm, 53/9) [iki yay kadar] اَوْ اَدْنٰى (Necm, 53/9) [Hatta daha yakın oldu.] âyeti bu tecrübenin delilidir. Bu makāma "ehadiyyet" denilmesinin sebebi, "kurbiyyet"in ikiliği gerektiren bir durum olması oysaki bu hâlde ikiliğe mahal olmamasıdır. Bu tecrübe Hz. Peygamber'in

33 Nûru'l-Arabî, *Mürşid* (Yazma Bağışlar, 2998/4), 75-76.
34 Nûru'l-Arabî, *Mürşid* (Yazma Bağışlar, 2998/4), 76.
35 Nûru'l-Arabî, *Mürşid* (Yazma Bağışlar, 2998/4), 76-77.

Mirâc Gecesi cisimler ve ruhlar âlemini geçerek "makām-ı kurbiyyet"den "makām-ı ehadiyyet"e, "âlem-i sıfat"tan "âlem-i zât"a ayak basması kevnî varlığından eser kalmaması ile örneklendirilir.[36] Nitekim Nûru'l-Arabî bu tecrübenin peygamberlere mahsus bir tecrübe olduğunu dile getirir. Enbiyâ ve bu hâli tecrübe eden evliyâ bu noktaya hakîkat-i Muhammediyye ile vâsıl olmuşlardır. Bu mertebede insan-ı kâmile görünün Hakk'tır, burada kesret söz konusu değildir. Ancak insan-ı kâmil mertebesine gelmiş biri zaman zaman farklı mertebelere dönerek her makāmdan hakikatler dile getirebilir. Bu durum tıpkı Hz. Peygamber'in sahâbenin bilgiye âşinâ olmalarındaki seviyeyi göz önünde bulundurarak hitap etmesine benzetilir. Nitekim Hz. Peygamber ilme'l-yakîni avâm sahâbeye, ilme'l-yakîni havâss sahâbeye, hakke'l-yakîni ise ehâss sahâbeye ta'lîm ettirmişlerdir.[37] Hz. Peygamber'in إِنَّهُ لَيُغَانُ على قَلْبي ، وَإِني لأَسْتغْفِرُ اللَّه في الْيوْمِ مِئَةَ مرَّةٍ ["Bazan kalbimin perdelendiği olur. Ama ben Allah'a günde yüz defa istiğfâr ediyorum."][38] rivâyeti kâmil insanın mertebeler arası seyahatinin delili olarak getirilir. İnsan-ı kâmilin "aşk için" "a'lâ" makāmdan "ednâ" makāma tenezzül etmesi Hz. Peygamber'in hâlleri ile hâllenmesinden kaynaklanmaktadır.[39]

Bundan sonraki bölümde Nûru'l-Arabî, mârifet karşısında kulların vaziyet ve tasnîfinden haber vermektedir. Buna göre mârifete âşinâ olmaya göre kullar dört kısma ayrılır: Velîler, sıddîkler, mukarrebler ve nebîler.

Velâyet mertebesine ermiş velîler zaman zaman Hakk ile, zaman zaman halk ile beraber olurlar. Bu iki durum arasında bir ayrım vardır. Hakk ile olduklarında edindikleri tecrübeleri ما رأيت شيأً و الاَّ رأيت الله بهده [Hiçbir şey görmedim ki sonra Allâh'ı görmeyeyim] ما رأيت شيأً الاَّ و رأيت الله معه [Hiçbir şey görmedim ki

36 Harîrîzâde, Mehmed Kemâleddîn Efendi, *Fercü'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*, (İstanbul: Süleymâniye Kütüphânesi, Hacı Mahmûd Efendi, 3159), 18a.

37 Harîrîzâde, *Fercü'l-esmâ*, (İstanbul: Süleymâniye Kütüphânesi, Hacı Mahmûd Efendi, 3159), 17b.

38 Müslim, Zikir 41.

39 Nûru'l-Arabî, *Mürşid* (Yazma Bağışlar, 2998/4), 77-78.

onunla beraber Allâh'ı görmeyeyim] ما رأيت الاَّ الله [Allâh'tan başka bir şey görmedim][40] gibi ifadelerle dile getirmişlerdir. Bu ifadelerde bir olup-bitme hâli görülmektedir. Hakk ile beraberlik belli bir zamana münhasırdır ve halk ile beraberken edinilen tecrübe paylaşılmaktadır. Sıddîkler, zaman zaman değil daimâ Hakk ile beraberdirler, dolayısıyla bu beraberlik ifadelerine yansımaktadır. Tasavvuf tarihinin meşhur şathiyyelerinden Bâyezid-i Bistâmî'ye (ö. 234/848) ait سبحان ما اعظم شانى ve ما فى الجبة الا الله ve Hallâc-ı Mansûr'a (ö. 309/922) ait انا الحق bu dâimîliğin neticesinde sıddîklerden sâdır olan hakikatler olarak değerlendirilmiştir. Mukarrebler ve nebîler ise ilâhî kelâma muhatap olmuşlardır. Dolayısıyla temkîn ehli olup asla halka muhâlif kelâm etmeyerek daima onların ilmî seviyeleri çerçevesinde hakîkatleri anlatırlar. Ayrıca hâlden hâle geçme durumu da onlar için söz konusu değildir.[41]

Bu noktada yaşanan tecrübelerin, hâllerin delillerine de yer veren Nûru'l-Arabî فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (Bakara, 2/115) [Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır.] هُوَ الْأَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (Hadîd, 57/3) [O, evvel ve âhir, zâhir ve bâtındır.] وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى (Enfâl, 8/17) [(oku) attığında da sen atmadın, Allah attı] فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ (Enfâl, 8/17) [Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü.] أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ (Neml, 27/8) ["Ateşin yanındaki ve çevresindekiler mübârek kılınmıştır! Âlemlerin Rabbi olan Allâh her türlü noksanlıktan uzaktır] âyetlerini delil olarak getirir. Konu ile ilgili rivâyetlerden كنتُ سمعَه الذي يسمع به، وبصرَه الذي يُبصر به، لسانه اللذي ينطق به، ويدَه التي يبطش بها، ورجلَه التي يمشي بها [Onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı mesabesinde olurum][42] ve ان الله يقول على لسان عبده سمع الله لمن حمده فقلو ربنا لك الحمد [Şüphesiz Allâh kulunun lisanıyla buyurur ki; şüphesiz Allah hamd edenin hamdini işitti. O da hamd rabbimize mahsustur dedi][43] delil olarak gösterilmiştir.[44]

40 Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, haz: Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 475.
41 Nûru'l-Arabî, *Mürşid* (Yazma Bağışlar, 2998/4), 78.
42 Buhârî, "Rikāk", 38.
43 Müslim, "Salât", 64.
44 Nûru'l-Arabî, *Mürşid* (Yazma Bağışlar, 2998/4), 79.

Eserin son bölümünde vahdet-i vücudun anlaşılması noktasında önemli argümanlardan olan "hulûl" ve "ittihâd"dan bahsedilerek Hz. Ali'ye nispet edilen bir şiir ile eser tamamlanır. Nûru'l-Arabî'ye göre hulûl ve ittihadın tasavvuf düşüncesinde, vahdet-i vücûd anlayışında yeri yoktur. Nitekim "hulûl" da iki farklı şey vardır ve bunlar sütün içinde yağın bulunması kabîlinden birbirlerine karışırlar. "İttihâd"da ise iki şeyin birleşerek farklı bir varlık meydana getirmesi söz konusudur. Bu durumu Nûru'l-Arabî soğuk su ile sıcak suyun birleşerek başka sıcaklıkta, özellikte bir su meydana getirmesi ile örneklendirir. Oysa vahdet-i vücûd ile savunulan "birlik" düşüncesi bu şekilde değildir. Vahdet-i vücûd ile mutlak varlık sahibinin Hakk olduğu ve bunun idrâk edilmesi anlatılmaya çalışılmaktadır. Sûfîler bu bağlamda yaşadıkları tecrübeler doğrultusunda "vahdet-i vücûd" inşâ etmişlerdir. Dolayısıyla halkın tamamen Hakk olması mümkün değildir. Burada Nûru'l-Arabî Mesela kar ve su birbirinden hükmen, cismen birbirinden farklı şeyler olmasını örmek verir. Kar, özünde su olmakla beraber kar suyun donmasıyla başka sûret ve sîrete bürünür. Hükmen de farklılık arzederler. Nitekim su ile temizlik olduğu gibi kar ile bu söz konusu değildir. Bunun gibi halk, Hakk'ın kendisi olamayıp, O'nda zuhûr eden ve kendisine ait mutlak varlığı olmayandır. Eğer bunun aksi mümkün olsaydı bu durum ikiliği gerekli kılardı. İkilik de "varlığın birliği" düşüncesi olan "vahdet-i vücûd"a muhâlif bir düşüncedir.[45]

Bu konu Hz. Ali'ye nispet edilen bir şiir[46] ile hamdele-salvele bölümleri ile nihayetlendirilir.[47]

45 Nûru'l-Arabî, *Mürşid* (Yazma Bağışlar, 2998/4), 79.

46 Muhammed Nûru'l-Arabî'nin söz konusu şiir için kaleme aldığı küçük bir risâlesi bulunmaktadır. Bkz. Muhammed Nûru'l-Arabî, *Şerh-i Kelâm-ı Hazret-i Ali* (*Mecmuatü'r-resâil* içinde), (Süleymâniye Kütüphânesi: Yazma Bağışlar, 2526), 37b.

47 Nûru'l-Arabî, *Mürşid* (Yazma Bağışlar, 2998/4), 80.

Sonuç

"Melâmiyye-i Nûriyye" olarak tanımlanan Muhammed Nûru'l-Arabî vâsıtasıyla temsil edilen Melâmî neşvenin üçüncü döneminde Melâmî neşvenin Balkanlar ve İstanbul'da intişârına, devlet erkânından intisaplara ve bu bağlamda verilen eserlere rastlarız. Nûru'l-Arabî, tasavvuf tarihinde Hamdûn Kassâr ve Hacı Bayrâm-ı Velî vâsıtasıyla dönem dönem temsil edilmiş olan Melâmî neşveye almış olduğu tasavvufî ve ilmî terbiye ve tecrübeleri vâsıtasıyla farklı bir yaklaşım sergileyerek Melâmî neşveyi bir "ilim" olarak ele almış, kendi sistematize ettiği "tevhid" fikriyle harmanlamıştır. Bu "ilmi" kaleme almış olduğu eserler vâsıtasıyla kayda geçirmiş, talebe ve halîfelerine ta'lim ettirmiştir. Nitekim tasavvuf tarihinde, bilhassa Hacı Bayrâm-ı Velî sonrası dönemde görülen Melâmî tavırda yer alan bazı unsurların Melâmiyye-i Nûriyye kolunda yerini daha maddî, amelî ve ilmî bir hüviyete terk etmiş olduğunu söylemek mümkündür.

Nûru'l-Arabî döneminde Muhammed Nûru'l-Arabî'nin kaleme aldığı eserler kadar hulefâsından Harîrîzâde Mehmed Kemâleddîn Efendi de hem temsil kabiliyeti ile tarîkatın yayılmasında etkili olmuş, hem kaleme aldığı eserlerle tarîkatın usûl ve tarihinin kayda geçmesine katkıda bulunmuştur.

Muhammed Nûru'l-Arabî'nin tasavvuf ve düşünce tarihinin önemli isimlerinin eserleri üzerine yazdığı hacimli şerhler kadar sayısı oldukça fazla olan küçük hacimli eserleri de bulunmaktadır. Muhammed Nûru'l-Arabî'nin zihin yapısının anlaşılabilmesi için bu eserlerin bir bütün olarak incelenmesi yerinde olacaktır. Ancak her bir eserin kendi içinde tutarlı ve anlaşılır olduğunu belirtmek gerekir.

Bu eserler arasında *Mürşidü'l-uşşâk* Muhammed Nûru'l-Arabî'nin varlık ve bilgi konusundaki görüşleri hakkında bilgi sahibi olmak açısından önem arzetmektedir. Ayrıca *Mürşidü'l-uşşâk* bazı kaynaklarda Harîrîzâde tarafından *Şerh-i Mürşidü'l-uşşâk li'ş-Şeyh Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî* kaydıyla şerhedilmiş olarak geçiyorsa da böyle bir şerhin olmadığının tespit edilmesi açısından çalışmamız ehemmiyet arz etmektedir.

Çalışmamıza konu olan risâlede Nûru'l-Arabî anlaşılır bir üslûp; kısa ve çarpıcı örnek, açıklama ve delillendirmelerle konuları ele almış ve okuyanların istifâdesine sunmuştur.

Ek-1: Mürşidü'l-uşşâk Metni

[74] Hâzihî Risâletün şerîfetün Mürşidü'l-uşşâk **mevlânâ ve mürşidinâ eş-Şeyhü'l-kâmilü'l-mükemmil el-ârifi billâh es-Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî el-Bedrî neseben ve'l-Üskûbî meskenen (tâlallâhu ömruhû ve efâze aleynâ min füyûzâtihî âmin)**[48]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى تجلى بذاته لاحباب العشاق فوحدوه اوَّلاً بالافعال على الاطلاق و شاهدوا مفاتيح الصفات الكاملة من اثر اسمه الخلاق وعرجوا بها اليه فالعل (*) الى مشتاق و صلى الله على سيدنا محمد المرسل بالعهد والميثاق و على اله و صحبه و سلم اهل الذوق و اللقا و بعد

Maʿlûm ola ki, tarîk-i maʿrifet üç kısımdır: Evvelkisi, ilme'l-yakîndir. Yaʿni Allâhu Teâlâ'yı delîl ile bilmek. Tarîki ikidir: Evvelkisi, istidlâl bi'l-misildir. Yaʿnî Hazret-i Maʿşûk'un evsâflarının mislinin kendine isbât etmekdir. Meselâ sıfâtları kudret ü irâdet, ilim, hayât, semʿ, basar, kelâm, tekvîndir. Zâtına sâbit olduğu gibi dahî âsârlarını kendi zâtına isbât edersin. Kudret… **[75]** ilâ-âhirihî bu sıfâtları kendi zâtında mülâhaza edib, Hâlık'a isbât ederse. Zîrâ Sâniʿ-i Teâlâ sîreti üzere sanʿatını icrâ îcâd eder. Bu makāmda vârid olan ان الله خلق آدم على صورته و رأيت ربى فى صورت شاب امرد [Allâh Âdem'i kendi sûretinde yarattı ve Rabbimi henüz sakalları çıkmamış bir genç sûretinde gördüm][49] "Sûret" demek, esmâʿ vü sıfâtdır. İkinci tarîk, istidlâl bi'z-zıddır. Yaʿni âşık olan kendini âciz ü hâdis ü muhtâc mulâhaza edib, maʿşûku kādir ü kadîm ü ganiyy olduğunu îmâ eder. Bu makāmda vârid olan kelâm-ı kavlihî لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ (Şûrâ, 42/11) [O'na benzer hiçbir şey yoktur.] Allâhu Teâlâ'ya gerek zâtında vü gerek efʿâlinde bir kimse benzemez. Sıfât-ı nefsîyle vü selbîyle muttasıfdır demekdir. وَهُوَ السَّمِيعُ

48 Muhammed Nûru'l-Arabî, *Mürşidü'l-uşşâk* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphânesi, Yazma Bağışlar, 2998/4), 74-80.

49 Buhârî, "İsti'zân", 1; Müslim, "Cenne", 28.

الْبَصِيرُ (Şûrâ, 42/11) [O her şeyi işitir, her şeyi görür.] sıfât-ı zâtiyye ile muttasıfdır demek olub, ve'l-hâsıl bu âyetin evveli Hazret-i Maʿşûk'a zıdd ile delâlet eder ve âhiri misli ile delâlet eder.

İkinci kısım, ayne'l-yakîndir. Bu makāmda âşık gerek maʿnen vü gerek hayâlen ü gerek hissen maʿşûku aynen müşâhede eder. Bu dahî üç makāmdır. Evvelki makām tevhîd-i efʿâl ü fenâ-yı efʿâl ü tecellî-i efʿâl ü cennetü'l-efʿâl derler. Sâlik olan veled-i kalb yaʿnî zikr-i kalbî tahsîl eyledikde Hazret-i Maʿşûk'u cümle efʿâl âyînesinde müşâhede edib, Allâh diye hâl oluncaya kadar ba'dehû ikinci makāma nakl olunur. İkinci makām, tevhîd-i **[76]** sıfât u fenâ-yı sıfât u tecellî-i sıfât u cennetü's-sıfât tesmiye olunur. Yaʿnî Hazret-i Maʿşûk'u sıfât-ı zâtiyye âyînesinde müşâhede edib Allâh diye. Ânda üçüncü makāma nakl olunur. Üçüncü makām, tevhîd-i zâtdır. Yaʿnî Hazret-i Maʿşûk'u zât âyînesinde müşâhede edib Allâh diye. Bu üç makām ayne'l-yakîn makāmlarıdır. Bunlara maʿrifet derler. Ve mahv u mahk u sahv u fenâfîllâh u makām-ı sekr derler. Sülûk-ı irfân u aşk budur.

Üçüncü makām, hakke'l-yakîn makāmıdır. Hakke'l-yakîn makāmı üç makāmdır. Evvelkisi, makāmu'l-cemʿ u kurb-ı ferâiz ü fenâ-i nefs ü bekā-yı rûh u seyr-i muhibbi vü Sûre-i Necm'de zikr olan ثُمَّ دَنَا (Necm, 53/8) [Sonra yaklaştıkça] makāmıdır. Ve berzah derler. Ol makām, vahdet-i zâhiriyyedir. Yaʿnî cümle eşyâyı ayn-ı Hakk, aslâ ağyâr u ikilik ü kesret olmaya. Hattâ bu makām sâhibine "Bu kesret nedir?" suâl olunsa cevâb vermeye. Vahdetle kesrete mahbûb ola. Bu makāma vuslat oldukda vesvese munkatıʿ olur. İkinci makām, hazretü'l-cemʿ ü fenâ-yı rûh u bekā-yı sırr u Sûre-i Necm'de mezkûr olan فَتَدَلّٰى (Necm, 53/8) [Yaklaştı.] makāmıdır. Ve seyr-i mahbûb derler. Ve bu makāmda kesret-i sıfâta tedellî vü tenezzül olunur. Ya'nî, **[77]** sıfâtları kendine isbât eder. Bu makām sâhibi(ne) "Kesret nedir?" suâl olunursa, "Kesret sıfâtlıyım" diye cevâb verir. Üçüncü makām cemʿu'l-cemʿ u vücûd-ı kalbî vü Sûre-i Necm'de mezkûr قَابَ قَوْسَيْنِ (Necm, 53/9) [iki yay kadar] makāmıdır. Bu makāmda efʿâl u âsâra tedellî vü tenezzül olunur. Kesret, ayn-ı kesret ü vahdet, ayn-ı kesret olur. Ve bu makāmda gayrı dahî bir makām olur, ehadiyyetü'l-cemʿ makāmıdır. Ve sahv-ı tâm u makām-ı temkîndir. Ve Sûre-i Necm'de vârid

olan اَوْ اَدْنٰىۚ (Necm, 53/9) [Hatta daha yakın oldu.] makāmıdır. Rasûlullâh'a mahsûs bir makāmdır. Gerek enbiyâ vü gerek evliyâ bu makāma hakîkat-i mahv ile vâsıl olurlar. Ve bu makām hitâm makāmıdır. Herbirine ayn-ı Hak'dır, kesret yokdur. Meselâ kırk âyinede baksa, kırk âyinede görünen birdir. Lâkin kâmil ba'zen ilme'l-yakîn makāmına tenezzül eder. Zâtını vü cümle âlemi Hazret-i Ma'şûk'a delîl isbât eder. Ve ba'zen ayne'l-yakîn makāmına terakkî edib, hakîkatini ve cemî'-i hakāyıkı mazhar u mir'ât edib, esmâ-i Ma'şûk'u vü sıfât-ı mahbûbu müşâhede eder. Ve ba'zen ayn-ı Hakk olub, hakîkati ayn-ı Hakk u ayn-ı zât-ı Ma'şûk olur. Kâmil olan her makām ile tekellüm eder. Ve herkese aklı fehm edecek kadar ifâde eder. Rasûlullâh -sallallâhu aleyhi ve sellem- ilme'l-yakîni avâm-ı sahâbeye ifâde ederlerdi. Ve havâss-ı sahâbeye kimine tevhîd-i ef'âl **[78]** kimine tevhîd-i zât u kimine makāmu'l-cem' u kimine hazretü'l-cem' ü kimine cem'u'l-cem' ifâde vü ta'lîm ederlerdi. Halbûkî makāmları bu makāmlardan a'lâdır. Bundan ötürü [“إِنَّهُ لَيُغَانُ على قَلْبي ، وَإِني لأَسْتغْفِرُ اللَّه في الْيوْمِ مِئَةَ مرَّةٍ Bazan kalbimin perdelendiği olur. Ama ben Allah'a günde yüz defa istiğfâr ediyorum.”][50] buyurdu. Ve kâmil olan a'lâ makāmdan aşk için ednâ makāma nâzil olur.

Ve dahî makām-ı kemâl dört makāmdır: Velâyet, sıddîkiyyet, kurbet, nübüvvetdir. Velâyet bir mertebedir ki, velî Hakk ile olduğu zamân ehl-i keşf olur. Ve halkla olduğu vakit mahcûb olur. Sıddîkiyyet bir mertebedir ki, sıddîk dâimâ Hakk'la olur, halka olmaz. Ve kurbet bir makāmdır ki, mukarreb gerek Hakk'la vü gerek halkla olub aslâ bir ân mahcûb olmaz. Fakat ona vahy nâzil olur, vahyden gayrî olana kelâm-ı ilâhî, evliyâya vü sıddîka vü mukarrebe olur. Ve dahî ashâb-ı merâtibeye kelâm vârid oldu. Meselâ mertebe-i velâyetde vârid olan ما رأيت شيأً الاَّ و رأيت الله بهده [Hiçbir şey görmedim ki sonra Allâh'ı görmeyeyim] ve ba'zı رأيت شيأً الاَّ و رأيت الله معه [Hiçbir şey görmedim ki onunla beraber Allâh'ı görmeyeyim] ve ba'zı ما رأيت الاَّ الله [Allâh'tan başka bir şey görmedim] dedi. Ve mertebe-i sıddîkiyyetde vârid olan انا الحق

50 Müslim, “Zikir” 41.

[Ben Hakk'ım] ve ba'zı من الله ve ba'zı سبحان ما اعظم شانى [Şânımı tesbîh ederim] ve ba'zı ما فى الجبة الا الله [Cübbemin içinde Hakk'tan gayrısı yoktur] dedi. Ammâ mukarrebler **[79]** ü nebîler ehl-i temkinî olub, aslâ telvînde vâki' olmazlar. Ve avâma muhâlif kelâm demezler. Ve dahî zikr olan makāmların delîlleri vardır. Hakk Teâlâ buyurdu: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (Bakara, 2/115) [Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır.] هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (Hadîd, 57/3) [O, evvel ve âhir, zâhir ve bâtındır.] وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ (Enfâl, 8/17) [(oku) attığında da sen atmadın, Allah attı] فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ (Enfâl, 8/17) [Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü.] أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ (Neml, 27/8) [Ateşin yanındaki ve çevresindekiler mübârek kılınmıştır! Âlemlerin Rabbi olan Allâh her türlü noksanlıktan uzaktır] ve gayrî âyetler dahî vardır. Ve hadîs-i şerîfde dahî vârid oldu ki, كنتُ سمعَه الذي يسمع به، وبصرَه الذي يُبصر به،لسانه اللذى ينطق به، ويدَه التي يبطش بها، ورجلَه التي يمشي بها [Onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı mesabesinde olurum][51] ان الله يقول على لسان عبده سمع الله لمن حمده فقلو ربنا لك الحمد [Şüphesiz Allâh kulunun lisanıyla buyurur ki; şüphesiz Allah hamd edenin hamdini işitti. O (kullar) da hamd rabbimize mahsustur dedi][52] vârid oldu.

Ve dahî tarîk-i tahkîkde hulûl u ittihâd yokdur. Zîrâ hulûl iki şey mevcûd olub, birbirine sirâyet olurlar, sütde yağ olduğu gibi. Ve ittihâd, iki şey birbirine müttehid olurlar. İssî su vü soğuk su birbirine karışıp ber-mizâc-ı âhere bir su olur. Halk, ayn-ı Hakk olmak bu kabîlden değildir. Belki kar gibi su vücûdiyetde gayrî bir şey olmadığı gibi, belki kar hava soğuk olmadıkda su donar bir sûret olur. Kar nâfile müsemmâ olur. Fî'l-hakîka karın vücûdu yokdur. Belki sudur. Kar ayn-ı su oldu. Belki nâmda vü hükmde birbirine muğāyerdir. Zîrâ su ile tahâret olur, kar ile tahâret olmaz. Halk ayn-ı Hakk olmaz, halk Hakk'da zuhûr eder. **[80]** müstakil vücûdları yokdur. Olaydı ikilik lâzım gelirdi. İmâm Alî –radıyallâhu teâlâ anh- Hazretleri buyurdu. Nazm:

51 Buhârî, "Rikāk", 38.

52 Müslim, "Salât", 64.

ما لخلق فى التمثال الاًّ كثلجة
و انت لها الما ء الذى هو نابع
فما الثلج فى التحقيق غيرمائة
و غير أن فى حكم دعوة الشرانع
لكن يذوب الثليج يرفع حكمه
و يوضع حكم الماء والامر واقع
تجمعت الاضداد فى واحد البها
و فيه تلاشت فهو عنهن ساطع

Ve sallallâhu alâ seyyidinâ Muhammedin ve alâ âlihî ve sahbihî ve sellem ecmaîn. Ve'l-hamdülillâhi rabbi'l-âlemîn. Temmet risâletün (…?) *Mürşidü'l-uşşâk* li-Hazret-i Şeyhinâ Muhammed Nûru'l-Arabî -tâle bekāhû âmîn-

Kaynakça

Azamat, Nihat. "Muhammed Nuru'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 30/557-560. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*, thk: Muhammed Züheyr b. Nasr. Dâru Tavki'n-necât, ts.

Er, Şaban. *Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melâmîleri*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2015.

Gölpınarlı, Abdülbâkî. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.

Harîrîzâde, Mehmed Kemâleddîn. *Mir'ât-ı Hakîkat*. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları nr. OE_Yz_1623/9.

el-Hucvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. haz: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.

el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arab. ts.

Mehmed Kemâleddîn Efendi, Harîrîzâde. *Fercü'l-esmâ ve Subhu'l-müsemmâ*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphânesi, Hacı Mahmûd Efendi, 3159.

Mehmed Tâhir Bey, Bursalı. *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî*. haz. Mustafa Tatcı-Burak Anılır. İstanbul: H Yayınları, 2014.

Mehmed Tâhir Bey, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. haz. Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınları.

Nûru'l-Arabî, Muhammed. *Mürşidü'l-uşşâk*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphânesi, Yazma Bağışlar, 2998/4, 74-80.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Le'âliu'l-masnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa*. Thk. Salâh b. Muhammed b. Avîda. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Uzuner, Ömer Sami. *Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Eserleri (Metin ve İnceleme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015.

Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (XIX. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.

MÜNİR DERMAN'IN KADER GÖRÜŞÜ

DR. ÖĞR. ÜYESİ SEVİM ARSLAN
Osman Gazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
orcid.org/0000-0001-5392-2162
sevimyilma@yahoo.com

Giriş

Münir Derman, Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş yılları ile Cumhuriyet sonrasında yaşamış bir mutasavvıftır.1909 yılında Trabzon'da doğar, 1989'da Ankara'da vefat eder. Baba tarafından büyük dedesi Kafkasya'dan Şeyh Şâmil (ö.1871),[1] anne tarafından büyük dayısı Ahmet Ziyaüddin-i Gümüşhanevî (ö.1893) gibi önemli mutasavvıfların bulunduğu kadîm irfânî geleneğe sahip bir aile içerisinde yetişir. 7 yaşındayken hafız olur, annesi ve babasının şeyhi Ömer İnan Efendi'ye intisap eder. 16-17 yaşlarında seyr ü sülûkunu tamamlar.[2]

Liseyi birincilikle bitirir, sınava girerek kazandığı devlet bursuyla da yedi yıllığına üniversite

1 Esragül Bayraktar, *Cumhuriyet Dönemi Mutasavvıflarından Doktor Münir Derman Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri,* (Ankara: Kalem Neşriyat, 2021), 47.

2 Bayraktar, *Münir Derman Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 47-110.

okumak için Fransa'ya gider. Burada Lyon Üniversitesinde ilk önce psikoloji ve felsefe bölümünü daha sonra son sınıfa kadar tıp bölümünü okur. Yedi yıl dolduğu için 1934'te Türkiye'ye döner ve Fransa'da başladığı tıbbiyenin son sınıfını da İstanbul'da Haydarpaşa'da bitirir. Aynı zaman dilimlerinde dönüşümlü gel git yaparak Mısır'da dönemin önemli ilim merkezi el-Ezher Üniversitesi'nde ilahiyat tahsili görür. Tıp alanında oldukça önemli çalışmalara imza atan Münir Derman, doktorluk mesleğini icra ederken bir taraftan da eğitmenlik ve camilerde halka dinî konuşmalar yapar. Hayatının son yıllarını (1983- 1989) Ankara'da geçirir. Burada kendine ait bir evi yoktur. Bir otelde yaşamaya başlar. Sonrasında hastalanır, Ankara Sanatoryum Hastanesi'nde tedavi görmeye başlar. Ancak iki yıl süren hastalık tedaviye cevap vermez. 80 yaşında bu hastanede Hakk'ın rahmetine kavuşur.[3]

Yazıya geçirilmiş sohbetleri ve eserleri bulunmaktadır. Eserlerindeki tasavvufî görüşleri üzerinde akademik olarak bir yüksek lisans ve doktora çalışması vardır. Tez çalışmalarında kader başlığında bir konuya ver verilmediğinden bu bildiride onun kader anlayışı ele alınmış ve bu anlayış çerçevesinde insanın irâdesinin kaderi üzerindeki etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Münir Derman'ın Kader Görüşü

Münir Derman'a göre İslâm dininde anlaşılması güç, akılla zor kavranabilen mevzuları kapsayan kazâ ve kader, Allah'ın ilim, irâde ve tekvin sıfatlarına îmân etmeyi gerekli kılar.[4]

Kader, kazâ kavramıyla birlikte kullanılan bir kavramdır. Kader lugatta "gücü yetmek, planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek, rızkını daraltmak"[5] gibi mânâlara gelir; kazâ ise muhkem ve sağlam yapmak, emretmek, yerine getirmek"[6] tir.

---

3 Bayraktar, *Münir Derman Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri,* 66-110.

4 Münir Derman, *Allah Dostu Der ki… Yazılmamış Sırların İlki Yazılacak Sırların Sonu,* (Ankara: 1987) 113.

5 Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 24, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 58.

6 Yavuz, "Kader", 58.

Münir Derman kaderin ıstılahtaki tanımını ehl-i sünnet düşüncesinde kabul gören Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Mâturîdî büyüklerinin izâhı içinde mütalâa edildiğini belirtir. Eş'arî'ye göre kader, *ilm-i ilâhîye mutabık bir sûrette kâinata ezelden taallûk eden ilâhi irâdedir.* Mâturîdî'ye göre *ezelden bütün eşyanın vücuduna taallûk eden ilm-i ilâhidir.* [7]Bu iki tanım esasen birbirlerini tamamlayan tanımlardır. Bir örnek üzerinden anlatacak olursak, mesela bir akvaryum düşünelim. Akvaryumun içindeki balıklar istedikleri gibi hareket edebilme özgürlüğüne sahiptirler. Akvaryumun sınırlılığı içinde bir sınırsızlık vardır. İşte Eş'arî o sınırlılığı gösterir. Mâturîdî de akvaryumun içindeki suda serbest hareket eden balığı merkeze alır. Münir Derman kelamcıların bu tanımlarını makul kabul eder. Aynı mana doğrultusunda kendisi de şöyle der: Kader, *Kâlem-i alâ*[8] *ile Allah'ın âlemler yaratılmadan evvel yazılmış, bir arzusudûr. Değişmez. Kazâ ise: Bu muradın oluğudur.* Başka bir deyişle takdir edilenin şehadet âleminde tezahür etmesidir.[9] Münir Derman, ilâhî kazânın şehadet âleminde tezahür etmesi durumunda sebeplerin sukût edişini, insanın basîretini ve eli kolunu bağlayan bir durum oluşunu şöyle bir benzetmeyle anlatır:

"Kazâ, beş parmaklı bir şahıstır. Bir şeyden kâm almak isterse; parmağının ikisi ile gözünü kapar, ikisi ile de kulaklarını tıkar, bir parmağıyla da dudağı üzerine koyarak: "Sus!" der.[10]

Münir Derman'ın eserlerinde kader konusu sistematik olarak ele alınmamıştır. Kadere dair söylemlerine genel olarak baktığımızda iki başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi Allah'ın yaratılışta her şeye koyduğu değişmez nizam kanunudur. "Âlemde cârî olan değişmez ilkeler" diyerek başlıklandırılmıştır. İslâm literatüründe buna "kazâ-i mübrem"[11] denmektedir. İkincisi de

7 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, 113.

8 Münir Derman Kâlem-i ala için şöyle bir açıklama yapar: "Kâlem-i Âlâ: Arzuladığım proje tahtında dünyaları yaratacağım, bu isteğin tezahürü çizilmiş demektir. Bu çizme Kâlem-i Âlâ iledir. Yâni muradın tecelli etmeden evvel lâmekândaki oluşu (Emir suduru kanalı) Kâlem-i Âlâ'dır. Bu yazılış kaderdir." Derman, *Allah Dostu Der Ki*, 114.

9 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, 114.

10 Derman, *Allah Dostu Der Ki,* c. 5, 65.

11 Yavuz, "Kader", 60.

"kazâ-i muallak" adı verilen, insanın tercihlerine ve şartlara bağlı olarak meydana gelen kanunlardır.[12] Bu da "Âlemdeki kanunların insanın irâdesini kullanımına göre kaderine etkisi" şeklinde ele alınmıştır. Şimdi bunları görelim.

1. Âlemde Câri Olan Değişmez İlkeler

Münir Derman hiçbir surette değişmez dediği kaderden bahsederken fizik, kimya gibi âlemde câri olan kanunlardan örnekler vermektedir. Mesela suya dikkatimizi çeker. Suyun sıcaklık seviyesi yükselince buharlaşır. Buhar soğuk havayla karşı karşıya gelirse yağmur veya kar olur. Bunları Allah'ın suyu yaratmadan evvelki takdir ettiği suyun kaderi olarak görür. Suyun bir de boğma özelliği vardır. Suyun boğma özelliği de kazâdır.[13] Sonra tohuma baktırır. Tohum gıdalı toprak, hararet ve suyu bulunca büyür, önce fide sonra ağaç olur. Buğdayın ekmek oluncaya kadar geçirdiği devirleri, safhaları düşündürür ve ekmeğin bu kanuna göre tekrar buğday olmasının mümkün olmadığını söyler.

"Güneş karar kılacağı yere koşar, kamerin devri için konak kurduk. Kamer her devrinin sonunda kurumuş hurma dalı gibi kalır. Ne Güneş Ay'a yetişebilir ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir felek içinde yüzer." [14] âyetini delil göstererek güneşin, ayın, yıldızların, gece ve gündüzün hep bir kanuna tabi olduklarını belirtir. [15]

Münir Derman fennin tespitine göre bütün mevcudatın güneş doğarken alkalen,[16] batarken asit olduğunu; İlkbaharda ise her

12 Yavuz, "Kader", 60.

13 Derman, *Allah Dostu Der ki*, 116.

14 Yâsîn,36/38-40.

15 Derman, *İslamiyet'te Kaza ve Kader İnanması*, (Eskişehir: Bozüyük Basımevi, 1948), 1.

16 Münir Derman şöyle açıklar: "Kimyada asit ve baz tâbirleri vardır. Organizmada asit ve alkalen ismini alır. Asit: Hidrojen birleşikleridir. Suya hidrojen iyonu verirler.
Baz: Asitlerin protonunu koparan maddelerdir. Eskiler bunlara Hamız ve Kalevi derlerdi." Derman, *Su*, c. 3, (Ankara: trs) 52.

şeyin alkalen, Sonbahara doğru asit ağırlıklı olduğunu belirtir.[17] Bitkilerin büyümesine katkıda bulunduğunu söylediği yıldırım için şöyle der: "Yıldırım olmasa bitkiler büyümezler. Atmosferde bulunan azot, bitkilerin yaşaması için elzem olan hayati bir maddedir. Atmosferin %80'ini meydana getiren azot hareketsiz bir gaz olduğu için diğer elementlerle birleşmez. Bu yüzden bitkilere yararlı olmaz. Fakat yıldırım sırasında meydana gelen yüksek ısı, havadaki azot ile oksijenin birleşerek nitrojen oksit meydana getirmesini sağlar."[18] Daha sonra "Ölümü biz aranızda takdir ettik, bir kanuna bağladık."[19] ayetini esas alarak insan için ölümün evrensel bir kader oluşuna dikkatleri çeker. Münir Derman, insana doğruyu yanlışı tefrik için verilen aklın, hastalık ve devaların, mükafat ve mücazatların, his ve duyguların hepsinin değişmez kanunlar olduğunu belirtir. İnsanın vücudunda ve ömrü boyunca meydana gelecek değişiklikleri nazara verir. Çocukluk, gençlik, olgunluk, saçın ağarıp yüzün buruşması ihtiyarlık ve kalbi duran insanın hayata gözlerini yumması hep bir nizama bağlıdır.[20]

Münir Derman âlemde tek düzeliğin olmadığını her şeyin kendi içinde mertebelerinin ve gelişim safhalarının olduğunu ifade eder ve şöyle der: "Her şey başlar, tekâmül eder, sezip anlayamadığınız bir sona gider… Kâinatta bir ahenk vardır. Bu ahenge dikkat edilirse içinde görünmeyen, sezilemeyen, hissedilemeyen bir mantık ve şuur gizlidir."[21]

17 Konunun devamında Münir Derman şöyle der: "Ziya. Koku. Birçok organizmalarda asit yapar. Gece uçan kele bekler, pervaneler vardır. Duvara konarak uyurken vücutları alkalendir. Ziya vurdu mu vücut asit olur ve onun tesirinden kurulamazlar gider mumun veya ziyanın etrafında dönerken kendilerini yakarlar ...Katillerde, zalimlerde kan güden insanlarda vücut asittir. Bundan kurtulamazlar. Bütün ateşli hastalıklarda vücut asittir.
Alkol asittir. Şarap asittir. Bütün içkiler asittir. Birçok asitleri vücut aldığı gıdalardan yapar ve vücuda lazım asitleri hazırlar. Mide suyu asittir, onikiparmak bağırsağın ifrazatı alkalendir. Bütün ve akli hâletlerin şiddet veya tenakuz hallerinde hiddet, korkularda, vücudun bütün organları kendi hesaplarına bazı ifrazat çokluğu veyahut azlığına doğru gider. Korkudan tansiyon düşer. Kolin fazlalaşır. Kanda şeker azalır. Dinin yasak ettiği haram şeyler tahlil edilirse vücudu asit yapar ve Hak'tan uzaklaşılır…" Derman, *Su*, c. 3, 53.

18 Derman, *Su*, c. 3, 53.

19 Vâkıa, 56/60.

20 Derman, *İslamiyet'te Kaza ve Kader İnanması*, 1.

21 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, 19.

Nihayetinde Münir Derman'ın "Kâinatta her şey bir kanun üzere halk edilmiştir. O minval üzere işini yapar. O nizamdan dışarı çıkamaz. Takdir öyledir."[22] dediği bu kader genel itibariyle sıradan bir bilinç düzeyine sahip herkesin bildiği, anlaşılabilir göz önünde görünür olan kanunlardır. Buna rağmen bugün kişilerin zenci, beyaz, Kürt, Türk, İngiliz olmaları gibi değiştirilmesi mümkün olmayan kaderleri yüzünden yıllardır birçok ayrılık ve savaş felsefeleri yaptıkları görülür. Halbuki insanın asıl meselesi kendine takdir edilen kaderi yaşayabilmesi için görünenin ardındaki görünmeyen kurallara göre hareket etmesidir. Bu bağlamda Münir Derman, "*Görünmede hüner yoktur. Görünmeyeni görmede hüner vardır.*" [23] diyerek varlığın ardındaki mânâyı ve hakîkati görebilmeyi hedef gösterir.

2- Âlemdeki Kanunların İnsanın İradesini Kullanımına Göre Kaderine Etkisi

Münir Derman, kader ve kazâ inanması için şöyle der: "Sonsuz kâinatta câri, tabiî, hayatî, kanunların icabı ne vuku buluyorsa ne vuku bulmakta ise ne vuku bulacaksa bunların hepsinin ezelî bir hükme tabi olarak vuku bulacağına inanmaktır. Yoksa kör mukadderata boyun eğmek değildir."[24] Burada "ezelî hüküm" anahtar kavramdır. Bu kavram ta Antik Roma, Yunan kültürü, Eski Türkler gibi kadîm toplulukların kader telakkilerinde bile yer alan bir düşüncedir. Bu toplulukların düşüncelerindeki baskın karakteristiğe göre Yüce Tanrı'lar, insanların kaderlerini onların donanımlarını dikkate almadan ezelde verdikleri hükme göre belirler. İnsan bu mutlak kaderinin karşısında çaresizdir ve kişisel sorumluluğu dışlayan kaderci yaklaşıma sahiptir. [25] Bu yaklaşıma karşılık Münir Derman'ın yukarıdaki ifadesinde, hâdiselerin ve varlığın ezelî hükme tabi olarak vuku bulmasına inanmanın mukadderata

22 Derman, *Allah Dostu Der Ki,* c. 3, (Ankara: 1997), 23.

23 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, c. 3, 257.

24 Derman, *İslamiyet'te Kaza ve Kader İnanması*, 1.

25 Namık Kemal Okumuş, Ezelî Yazgı Algısının Kadîm Telakkîleri (*Marife*, Yaz 2014), 173-191.

boyun eğmek olmadığını belirtmesi oldukça önemlidir. Zira onun bu cümlesi ezelî hüküm karşısında insanların irâdelerini kullanmada özgür olduklarına bir göndermedir.

Ezelî hükme göre varlığın vuku bulması nasıl gerçekleşmektedir? Münir Derman bu soruyu teşbih yaparak açıklar. Mesela, bir mühendis yapacağı köprüyü önce zihninde düşünür ve bu düşüncenin planını bir kâğıt üzerinde hazırlar. Sonra o plan doğrultusunda köprüyü inşa eder. Bunun gibi dünya yaratılmadan evvel ona müteallik bütün hususatın bilgisi Hak katında mevcuttur. Daha sonra bu bilgi aşamalı olarak Allah'ın planladığı şekilde varlık sahnesinde inşa edilmektedir.[26] Bu anlayış İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde kavram olarak âyân-ı sâbite veya ayn-ı sâbite diye isimlendirilir. Âyân-ı sâbite, İslam felsefesi ve kelamda imkân, mâhiyet, hakîkat, cevher; Antik Yunan-Roma felsefesi literatüründe idea, arketip kavramlarıyla benzerlik gösterir.[27] Şu halde diyebiliriz ki, insan ve kâinat ezelde belirlenmiş Hak katındaki bilginin taşıyıcısı konumundadır. Köprünün inşa edilebilmesi mühendisin çizdiği planın uygulanmasını gerektiriyorsa, insanın da kâmil bir insan olma kaderini gerçekleştirebilmesi için Hakk'ın ezelde takdir ettiği âyân-ı sâbitesindeki vasıflara sahip olması gerekmektedir.

Münir Derman fiziki âlemde câri olan kanunları insanın mânevî gelişimine taşır. Mesela bir civcivin dünyaya gelişini örnek verir: Bir yumurta 22 gün sıcaklığa maruz kalınca yumurtadaki rüşeym inkişaf eder ve civciv olur. Bu yumurtanın yaradılışında var olan bir durumdur. Yumurtadan civcivin ortaya çıkmasında, mertebe mertebe tekâmülleri husule getiren olaylar kazâdır. Bu olaylara münasip suretle rüşeymin sıcaklığa maruz kalınca civciv olması yumurtanın kaderidir. Sıcaklık kesilirse yumurta tekamülünü doldurmadan yarıda kalacak, kaderi olan civciv mertebesine gelemeyecektir yahut harareti fazlalaşırsa yumurta pişecek yine

26 Derman, İslamiyet'te Kaza ve Kader İnanması, 1.

27 Numan Rakipoğlu, *İbnü'l-Arabî'de Öznel Tanrı Tasavvuru: İnanılan İlâh Öğretisi ve Vahdet-i Vücûd Teorisindeki Konumu,* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 106.

kader tecelli etmeyecektir.[28] Şu hâlde yumurtanın civciv olma potansiyeli gibi, insan da kâmil insan olma potansiyeline sahiptir. Münir Derman insan-ı kâmili: *Bu dünyada iken fıtratındaki ilâhî olan yönüyle görünmek hünerine mazhar olandır*, diye tanımlar.[29] Ancak görünür hünerine sahip olabilmesi için yumurtanın bir civciv olma aşamasındaki serüveni gibi insanın gelişimine engel olacak unsurların ortadan kalkması gerekmektedir. İşte bu noktada Münir Derman yoldaki engellerin neler olduğunu bilmek ve onlardan sakınmak gerektiğini belirtir.[30]

Allah ü Teâlâ, kendisini tanıtmak için rûh ve bedenin yanında insana nefs verdiğini ve nefsi özgür bıraktığını bildirir. Bütün emirler, yasaklar da nefs içindir.[31] Nefsin tezkiye edilmesi, Allah ü Teâlâ'nın gönderdiği Kur'ân-ı Kerîm'i, peygamberlerin örnekliğinde yaşamakla mümkündür. Bu bağlamda Münir Derman şöyle der: "Adâlet asası ile doğruluk ayağı ile temizlik libasıyla, bilgi feneri ile vücut sahrasını katettikten sonra insan, kâmil bir rûha sahip olur ki bu rûhun hey'eti mecmuası kader ve cesedi kazâ olur. O halde insan-ı kâmil bir kazâ ve kader inanmasının künhünü teşkil eder." [32] Görüldüğü üzere insan-ı kâmil olmak insana takdir edilen bir kaderdir. Bu kaderin gerçekleşebilmesi, kişilerin tercihlerini Hakk'ın koyduğu kanunlara uygun şekilde kullanmasına bağlıdır. Bu açıdan Münir Derman, Allah'ın insanları kendi istek ve ihtiyarı ile bir şey yapmak veyahut yapmamak gücüne sahip bir istidatta yarattığını belirtir. Aynı zamanda Allah ilmi ezelisinde önceden insanların irâdelerini hangi yöne kullanılacaklarını bilmekte ve o istekleri irâde edip yaratmaktadır. Bu yaratılış Allah'ın kâinata koyduğu kanun şeklinde cereyan etmektedir.[33]

Münir Derman Allah'ın verdiği emirlerin, insanların kendilerindeki saklı olan iyilik ve güzellik potansiyellerini ortaya çıkart-

28 Derman, *İslamiyet'te Kaza ve Kader İnanması*, 4.
29 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, c. 2, 89.
30 Derman, *İslamiyet'te Kaza ve Kader İnanması*, 4.
31 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, c. 2, 85.
32 Derman, *İslamiyet'te Kaza ve Kader İnanması*, 3.
33 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, 114.

mak için olduğunu belirtir. Dolayısıyla Allah'ın ibadete ihtiyacı olmadığından zekât vermemek, namaz kılmamak, oruç tutmamak gibi Hakk'ın emirlerini yapmamalarından dolayı kişinin azaba duçar olmayacağını vurgular. [34] Bununla birlikte ibadetler insandaki doğruluk, iyilik ve güzellikleri inkişaf ettirebilmenin yoludur. Bu hasletler ortaya çıkmazsa, fenalık sebepleri ortaya çıkmakta ve o zaman insan kendi azabını hazırlamış olmaktadır. Zira Cenâb-ı Hak zulüm yapmaktan münezzehtir. Hayır ve şer sebeplerini evvelden yarattığı için bu zıddiyetlerden kâinatın nizamı ortaya çıkmaktadır. Sebeplerin bir araya getirilmesi çalışmak ve iyi niyete dayanmakta, yasakladığı emirlerde de birçok şer sebepleri ortaya çıkmaktadır.[35] Münir Derman bu düşüncelerini başka bir söylemle şöyle aktarır: "*İnsanlar kazâ ve kader kanununa aykırı hareket ederlerse o kanunun tecellîsi olacağından belâları âfetleri kendileri getirirler. Allah'ın bunlarla alâkası yoktur*."[36] Fakat insanlar hadiselere bu açıdan bakmadıkları için yaşadıklarına alınyazısı diye bir anlam yüklemektedirler. Ona göre hiç kimsenin kadere yüklenerek hak talep etmeğe yetkisi yoktur. Kaderden hak talebinde bulunanlar, Hakk'ın emirlerini, Resul'ün sünnetlerini ihmal edenlerin ve dini inançlarda zayıf olanların kuruntuları olduğunu belirterek bu anlayışı eleştirir.[37]

Hayır ve şerri Allah yaratsa da şerrin ortaya çıkmasının insanın tercihleriyle ilgili olduğu görüşünü Münir Derman örnekler üzerinden de anlatır. Mesela havadaki oksijen hayatın devamı için lâzımdır. Bu bir nev'î hayırdır. Bunu yaratan Allah'tır. Ciğerlere oksijen sokmamak bu hayrı kullanmamak demektir. Oksijensizlik ölüm olup vücûd için bir şerdir. Oksijensiz kalmanın ölümle sonuçlanacağı Allah tarafından evvelce takdir buyrulmuştur. [38] Aynı şekilde benzin ateşe maruz kaldığında patlama meydana gelir. İnsanları yakar. Kimi ölür kimi sakat kalır. Münir Derman bu

34 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, c. 3,76.
35 Derman, *Allah Dostu Der Ki,* c. 3,76.
36 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, 115.
37 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, c. 2, 210.
38 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, 115.

hâdiselerdeki kanunların oluşları ve neticelerinin Allah'tan, bu kanunların iyi veya fena taraflarına maruz kalmanın insanların elinde olduğunu belirtir. Ona göre şer olan hâdiseler, bilmemekten, ihmal etmekten veya gafletten kaynaklanmaktadır. Yoksa "*Allah'tan gelmiş değildir öyle olsaydı, Allah derde deva yaratmaz, peygamber ve kitaplar göndermezdi,* der.[39]

Diğer taraftan meseleye farklı bir açıdan bakar ve şöyle bir örnek verir. Mesela bir zengin iflâs eder, malı mülkü yok olursa sadece maddi bir azaba maruz kalmaz. Bu acıyı rûh da yüklenir. Bu acının arka planında o zenginin bilip yapmadığı veya bilmeyerek birçok hataların, sebeplerin bir araya toplanması söz konusudur.[40] Münir Derman "Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindendir."[41] âyetine bağlı olarak insanların yaşadığı olumsuzlukları kendi yaptığı hatalara bağlar. Dolayısıyla insan Allah'ın kendisine takdir ettiği değişmez kaderinin dışında kendi kaderini kendisi iyi niyet ve amelleriyle veya kötü niyet ve kötü amelleriyle belirlemiş olmaktadır.

Ona göre "*Her hadise maddi olsun mânevî olsun değişmeyen bir kanuna tabidir. Her hadise şuurludur. Fakat kendisini öyle bir şuursuzlukla gizler ki kimse farkına varamaz.*"[42] Buradaki kanunların işleyişi sıradan bir bilinç düzeyiyle hemen anlaşılacak kanunlar değildir. Bu konuyu Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) görüşleriyle daha anlaşılır yapabiliriz. Mevlânâ'ya göre âlemdeki cârî ilkelerden biri, "*kevnî mücâzat ilkesi*"dir. Bu ilkede bizim bildiğimiz hukukun adalet sistemi yoktur. Sıradan insan bakışının algılayamadığı, zaman içerisindeki nedensel silsile şeklinde tezahür eden, kendine özgü karmaşık kuralları olan bir sistemdir. Bu ilkeye göre âlemde her ne yaparsak gayb âleminde ona bir suret verilir. Her suret gayb aleminde kendi mânâsını doğurur. Bu mânâ fiziki dünyada yaşayan insanı etkiler. Fakat bu etki yapıp ettiği şeyle birebir aynı değildir. Mesela birinin gıybetini yaparsın, kişi üzerindeki etkisi diş ağrısı

39 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, c. 3, 34.
40 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, c. 3, 77.
41 Nisâ, 4/79.
42 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, c. 3, 35.

olabilir. Bir diğer noktada aradaki zaman dilimidir. O etki hemen kendini göstermez. Bir zamanı vardır.[43] Münir Derman bu noktada "Her şey tahammül hududunu aştı mı kanun icâbı hesabı görülür."[44] der.

Bu anlayışı te'yid sadedinde, Alman Psikiyatrist Carl Gustav Jung'un (ö.1875) bir hastasıyla ilgili verdiği bilgileri aktarmak istiyoruz. Jung şöyle der: "Son derece genç bir adamdı. Tıp kitaplarında hastalığı ile ilgili konuyu bilinçli bir şekilde özenlice araştırmış ve nevrozuna yardımcı olacak bir çözümleme oluşturmuştu. Düşüncelerinin sonuçlarını, titizlikle kâleme alınmış –neredeyse basılmaya hazır- bir biçimde bana getirdi. Yazdıklarını okumamı ve edindiği bilimsel bilgilere göre iyileşmesi gerekirken niçin hâlâ iyileşmediğini açıklamamı istedi. Getirdiklerini okuduktan sonra, nevrozun nedensel yapısını tanımakla hastalığı iyileştirmek mümkün olsaydı kendisinin de sıkıntılarından tümüyle kurtulmuş olması gerekeceğini söylemek zorunda kaldım. Eğer yakındığı sıkıntılardan kurtulamamışsa bunun nedenini, yaşamı içindeki genel davranışlarını içeren ve hastalık nedenlerinin sınırında yer alan bazı hatalarda aramak gerekiyordu. Genç adamın geçmişinden kışlarını Saint-Maritz ve Nice'de geçirdiğini öğrenmiştim; tatil parasını nereden sağladığını sorduğumda ortaya, kendisini seven ve gerekli parayı günlük yiyeceğinden kısarak biriktiren yoksul bir öğretmen hanım çıktı. Nevrozunun nedeni bu ahlâk dışı davranışında yatıyordu; ayrıca bilimsel açıklamanın bu olguda neden etkisiz kaldığını ortaya koyuyordu."[45] Jung'un bu anlatımında görüldüğü üzere nevrotik hastalığa yakalanan kişinin fiziki sebepler dairesinde hasta olmasını gerektiren bir durum yoktur. Fakat Jung sorularıyla hastanın iç dünyasında arkeolojik bir çalışma yapar. Sonucunda ta öğrencilik döneminde kıt kanaat geçinen bir öğretmenden aldığı bursu amacının dışında, keyfi yerlerde harcadığını ortaya çıkartır. Bu Jung'a göre gayr-i ahlâkî bir durum-

43 Osman Nûri Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 305-311.

44 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, c. 3, 48.

45 Carl Gustav Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, çev. Engin Büyükinal, (İstanbul: Say Yayınları, 2001), 34-35.

dur. Yıllar önce yaşadığı gayr-i ahlâkî durumun gayb âleminde doğurduğu mana yıllar sonra karşısına nevrotik bir hastalık olarak çıkmıştır.

İnsan sebepleri ihmal ettiği için olumsuzluklar yaşasa da Münir Derman, kader ve kazâ hürmetine Cenâb-ı Allah'ın her esmasının altına rahim esmâsı ile gizlendiğini, bu rahim isminin hürmetine her belânın bir iyiliğin öncüsü olduğunu belirtir. Mesela insanoğlunun maruz kaldığı hastalıkları Rahman'ın bir ihtarı olarak görür. Hastaların çoğu hastalıklarda farkında olmasalar da mânevî olarak çok büyük müjdelere nâil olmaktadır. Küçük bir baş ağrısı, nezle bile bu kadro içinde yer almaktadır. [46]

Ona göre kâinatta her ne varsa akıl almaz bir intizam içinde hareket ve raks halindedir.[47] Varlığın kendine has hareketi onların hal diliyle tesbihatı olmaktadır. Aynı zamanda her şey görünmez bir bağla birbirine bağlılık içerisindedir.[48] Bu bağlamın oluşturduğu ahenk içinde bulunan insan: *Sevgi ve dürüstlük ile bu intizamdan ayrılmaz ise bahtiyar olur*.[49] Münir Derman meseleye daha üst pencereden baktırır ve şöyle der: "Kader suyunun aktığı oluk altında uyu...Uyurken sabra bağlan...Böyle yaparsan iyilikler akar gelir. Yazılanlardan gayri gelmez üzülme... İyisi de gelir fenası da hepsini hoş gör. Kadere uyun. Kader yolunda boynunuz bükük olsun. İlâhî rahmet kadere uyana gelir." [50] Şu hâlde âlemdeki şuurlu nizamın akışına teslim olmak kazâ ve kaderin kanunlarına uymak demektir. Kadere teslim olmak Allah'ın rahmetini ve yardımını celbetmektedir.

Sonuç

Allah ü Teâlâ kâinatta her şeye bir kader takdir etmiştir. Bu kaderin değişmez kanunları olduğu gibi şartlara bağlı değişebilen

46 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, 114.
47 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, c. 3, 28.
48 Derman, *Su,* c. 3, 48.
49 Derman, *Su*, c. 3, 48.
50 Derman, *Allah Dostu Der Ki*, c. 3, 77.

kanunları vardır. Değişsin veya değişmesin nihayetinde her şey bir kanun ve nizam içerisinde cereyan etmektedir. Bu kanunların bazılarını herkes anlayabilirken bazılarının anlaşılması zordur. Zor olması sıradan bir bilincin algılayamayacağı kendine özgü karışık kuralları olmasındandır.

Kader, Allah'ın ilim, irâde ve tekvin sıfatlarıyla ilişkili bir kavramdır. Başka bir deyişle kaderi anlamak Allah'ın tanınmasını gerekli kılmaktadır. Allah'ı tanımanın yolu tasavvufî düşüncede kalbin tasfiyesi ve nefsin tezkiyesiyle mümkündür. Bunun ferdî ve toplumsal karşılığı, evrensel boyutta ahlâkî ilkelere sahip olmaktır. Bu ahlâk ve güzellikler insanda fıtrî olarak bulunmaktadır. Ahlâkın ve güzelliklerin ortaya çıkabilmesi Allah'ın emirlerine uymayı nehiylerinden kaçınmayı gerektirmektedir. Böylece insan ezelde kendisine takdir edilen âyân-ı sabitesine göre yaşamış olacaktır. Zira bu anlamda kader, insanın âyân-ı sabitesine veya arketipine göre yaşaması demektir. Asıl mesele insanın arketipine göre yaşamasının önündeki engelleri aşabilmesidir.

Diğer taraftan kader ve kazâ hürmetine Cenâb-ı Allah'ın her esmasının ardına rahim ismini gizlemesi, insanın kaderini yaşamasının önündeki engelleri aşmasında yardımcı unsurdur. Çünkü insanın olumsuz amellerinin gayb aleminde doğurduğu mânânın takdir edilen mühlet içerisinde kişiyi etkilememesi İslâm düşüncesinde nasuh bir tövbeyle mümkündür. Bu tövbeyle silgiyle siler gibi o olumsuz mana silinmektedir. Bu Allah'ın merhametinin göstergesidir. Şu hâlde insan bir taraftan yapıp ettiği noksanlıklar ve hatalar için tövbe mekanizmasını işlevsel kılmalı bir taraftan da istikametini muhafaza için dua etmelidir.

Sözlerimizi Münir Derman'a ait özlü sözlerle bitiriyoruz.

Vesveseyi bırak!

Ne kadar işin ve arzun, dileğin varsa hepsini kazâ ve kadere teslim et!

Kendi nasıl dilerse öyle iş gören Allah'a bırak!

Ve bekle!

Telâşı terket!

Izdırabı üzüntüyü kaldır!
Murad yolu kendi kendine görünür, o yola düşersin!
Aç kal, kimseye söyleme!
Dertlerini, yoksulluklarını, ızdıraplarını söz hâline geçirme!
Melekler bile duymasın!
Derdin olursa Hak ile konuş her şeye yeter!

Kaynakça

Bayraktar, Esragül. *Cumhuriyet Dönemi Mutasavvıflarından Doktor Münir Derman Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri.* Ankara: Kalem Neşriyat, 2021.

Derman, Münir. *Allah Dostu Der Ki…Yazılmamış Sırların İlki Yazılacak Sırların Sonu.* Ankara: 1987.

Derman, *Allah Dostu Der Ki…Yazılmamış Sırların İlki Yazılacak Sırların Sonu* c. 3. Ankara: 1997.

Derman, *Allah Dostu Der Ki… Yazılmamış Sırların İlki Yazılacak Sırların Sonu*, c. 2, Ankara: tsz

Derman, Münir. *Allah Dostu Der Ki…Su.* c. 2, Ankara: trs.

Derman, *Allah Dostu Der Ki…Su*. c.3. Ankara: trs.

Derman, *İslamiyet'te Kaza ve Kader İnanması*. Eskişehir: Bozüyük Basımevi, 1948.

Küçük, Osman Nûri. *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.*

Rakipoğlu, Numan. *İbnü'l-Arabî'de Öznel Tanrı Tasavvuru: İnanılan İlâh Öğretisi ve Vahdet-i Vücûd Teorisindeki Konumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. 2020.

Okumuş, Namık Kemal. "Ezelî Yazgı Algısının Kadîm Telakkîleri". *Marife*, Yaz 2014.

Jung, Carl Gustav, *İnsan Ruhuna Yöneliş.* Çev:. Engin Büyükinal. İstanbul: Say Yayınları, 2001.

SƏFƏVİYYƏ TƏRİQƏTİNDƏN BAYRAMİLİYƏ UZANAN YOLDA BƏDİİ TƏXƏYYÜLÜN ROLU

PROF. DR. HÜMMATOVA HURAMAN
Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi
orcid.org/0000-0003-3015-3107
hummatovax@mail.ru

Təsəvvüf poeziyasının yaranmasında və formalaşmasında Xorasan və Ərdəbil ədəbi mühiti böyük rol oynamışdır. Əvvəllər şeyx söhbətləri, mürşid məsləhətləri, ulu nəsihətləri adı altında fəaliyyət göstərən qruplar, sonradan təriqət adı altında formalaşmağa başladılar. Təriqətlər XII əsrdən başlayaraq sistem halına gəlmiş, müəyyən proqram və sturuktura malik olmuşlar. Bu sistemli fəaliyyət onları uzunömürli etməklə yanaşı, təriqətləri bir-birindən fəqrləndirmiş, onlar arasında qarşılıqlı əlaqələrin yaranmasında böyük rola malik olmuşdur. Göründüyü kimi, mücərrəd bir anlayış olan təsəvvüf təriqətlər vasitəsi ilə konkret məzmun və forma kəsb etmişdir. Bu cəhətdən mütəsəvvüf olmaq, yaxud təsəvvüf şairi olmaq, və ya öz yaradıcılığında təsəvvüfi ideyanı tərənnüm etmək bütün hallarda müəyyən təriqətlə bu və ya digər şəkildə bağlı olmaq demək idi. Çünki təriqətsiz təsəvvüf yoxdur. Təriqət təsəvvüfün gerçəkləşməsinin məkan

və zamanıdır. Bu cəhətdən təriqətlər hər hansı şəkildə biri-birindən fərqlənirdilər. Təriqət ümumi mənası ilə yol deməkdir. Ərəbcə bu söz "tarik" sözündən əmələ gəlmiş, daha geniş mənada "metod, hal, cizgi, məzəb" və s. mənalarını da bildirir.

Təsəvvüfi mənada işlədilən "təriqət" termini ilə daha çox dini mənada işlədilən "məzhəb" sözünün leksik mənaları "yol" mənasındadır, amma onlar da bir-birindən fərqli fəaliyyət növləridir. A.Gölpınarlı göstərir ki, təriqət – qulu Tanrıya çatdıran, zövq, nəşə, irfan, eşq və cəzbə yoludur. Sufilərə görə, bu yolu tutan insan öz varlığını Tanıya verən irfan yoludur (1, 186). Təriqətlərin saynına gəlincə, bu, nisbi anlayışdır. Elə təriqətlər olmuşdur ki, onlar həqiqətən müstəqil təriqətlər olmuş və sayılıb seçilmişlər. Elələri də olmuşdur ki, onlar özlərini müstəqil saysalar da, əslində, müstəqil təriqətlərin qolları olmuşlar. A.Gölpınarlı yazır ki, sufilər arasında "əsl təriqətlər on ikidir" deyimi işlənir, ancaq nə vaxt və kimin tərəfindən söyləndiyi bilinməyən, mənasının on iki imamla bağlı olması şübhə doğurmayan bu deyimə qarşılıq olaraq "Allaha aparan yollar insanın aldığı nəfəsin sayı qədərdir" deyimi də vardır. Bizcə, təriqətlər və təriqət şöbələrinin sayı baxımından bu söz daha doğrudur. "On iki təriqəti qəbul edənlərə görə təməl təriqətlər bunlardır: qədiri, rifani, bədəvi, desuki, sədi, şazili, xəlvəti, mövləvi, bəktaşi, bayrami, cəlvəti, nəqşbəndi. Lakin bunlardan bayramilik xəlvətilikdən ayrılmazdır. Xəlvəti də bayramiliyin bir qoludur". (1, 188).

Ümumiyyətlə, ilk mütəsəvviflər düşüncə və təcrübələrini ətraflarında toplanan insanlara öyrətməklə yanaşı, bugünkü mənada anladığımız təriqətləri qurmamışdılar. Özlərinə şeyx, söhbət şeyxi və ustad, ətraflarına toplananlara da sahib deyilirdi. Bir təsəvvüf məktəbi sayıla bilən bu qruplar daha sonralar təriqət olaraq adlandırıldı.

X əsrdən etibarən Xorasandan başlanan sufi axınları geniş çevrədə yayılmağa başlamışdır. Belə ki, türklərin məskunlaşdığı bölgələrdə bu axınlar daha möhkəm qərarlaşdı. "Bu şeyxlər də şamanlar kimi mənzum ilahilər oxuyur, buddist rahibləri kimi mənqəbələr (dini rəvayətlər – X.H.) söyləyən insanlardır" (2 , 13, 14).

Bayramiyyə təriqətinin təməl özəlliklərinin formalaşmasında iki təriqətin özünəməxsus rolu olub. Bu təriqətlərdən biri əsası Şeyx

Səfi Ərdəbili tərəfindən qoyulan Səfəviyyə, digəri isə İbrahim Zahid Gilani tərəfindən əsası qoyulan Xəlvətiyyə təriqəti olmuşdur.

Bilirik ki, Şeyx Səfiəddin təriqət əhli idi. Şeyx Səfiəddinin "Qara məcmuə"sində nəzimlə yazılan hissələrdən başqa, nəsrlə yazılmış irfani məqamları özündə əks etdirən hekayətlər də var. İbrətamiz mahiyyət daşıyan bu hekayətlərin hər biri insanı oxuyub ondan ibrət götürməsinə xidmət göstərən həyat hekayətləridir.

"Şeyx Səfi təskirəsi" klassik Azərbaycan tərcümə sənətinin ən dəyərli abidələrindən birdir. Onun haqqında yazılan təskirə isə tərcümə sənətinin qədimliyindən soraq verir. Təskirə fars dilində yazılsa da, oradakı bütün şeirlər ana dilindədir. Bu da XIII əsr ana dilli poeziyamızın yüksək inkişaf etdiyini və onun şeir dili səviyyəsinin inkişafını göstərən meyar olmasını göstərir.

Tərcümənin orijinalı XIV əsr müəllifi İbn Bəzzaz Ərdəbilinini fars dilində yazdığı "Səfvətüs-səfa" kitabıdır. Məhəmməd Hüseyn Katib Nişati 1543-cü ildə bu əsəri türkcəyə cevirərək şərti olaraq əsəri "Şeyx Səfi təskirəsi" adlandırmışdır. "orta əsrə aid tərcümə örnəkləri üzərindəki müşahidələr göstəriri ki, o dövrün mütərcimləri bir sıra hallarda özlərinin "müsənnif"(müəllif), "nazim" (şair) adlandırmış, hətta çevirdikləri əsərin adını, müəllifini qeyd etməyi lazım bilməmiş və tərcümələrinə müstəqil ad vermişlər. Bütün bunlar, təbii ki, klassik tərcümə ənənələrinə xas olan səciyyəvi cəhətlərlə bağlıdır. Kitabda XIII-XIV əsrdə Azərbaycanda baş verən siyasi hadisələrlə yanaşı, dövrün təsəvvüf əhlinin dünyagörüşü də yer almaqdadır.

"Şeyx Səfi təzkirəsi"ndə yer alan və onun oğlu Sədrəddin tərəfindən atasının dili ilə söylənilən bəzi əhvalatların; Şeyx Səfinin Şeyx Zahid Gilani ilə tanışlığı, illər uzunu ona mürid olması haqqında maraqlı məlumatlar qeyd olunur. Şeyx Səfi haqqında məlumatların yer aldığı bu tərcümənin beş əlyazma nüsxəsi məlumdur. Təzkirədə Şeyx Şəfi Ərdəbillinin müəllimi haqqındakı bəzi məlumatlar və əsərin təsir gücünü artırmaq məqsədilə onun üzünü köçürən Nişati yeri gəldikcə özünün beytlərini danışdığı əhvalatlara uyğun olaraq oraya artırıb. Onu da qeyd edək ki, "Səfvətüs-səfa"nın müəllifi İbn Bəzzaz Ərdəbili uşaq vaxtında Şeyx Səfi Ərdəbilini görmüş və bu əsəri də Şeyx Səfiədinin oğlu Şeyx Sədrəddinin tövsiyəsi ilə qələmə alıb,

759/ 1357-ci ildə tamamlamışdır. Tərcümə ənənəyə uyğun olaraq əsər bablara, onlar da fəsillərə bölünür. Hekayələri andıran bu kiçik hissələr xatirə söhbətlər məzmunu daşıyır. Bunların bəziləri Şeyxin qohumları, dostları, onun həm oğlu, həm də xəlifəsi olan Sədrəddinin dilindən söylənilərək onun tövsiyəsi ilə qələmə alnmışdır.

Nişatı tərəfindən üzü köçürülən bu təzkirədə Hacı Bayram Vəlinin şeyxi olan Hameddinin (Somuncu Baba adıyla tanınır) özünə mürşüd axtarmaq məqsədi ilə Ərdəbilə getməsi, orada Səfəviyyə təriqətinin qurucusu Şeyx Səfiəddin Ərdəbillnin böyük oğlu Sədrəddin Ərəbiliyə (ö. 794/1392) mürid olduğu haqqında da məlumatlar var. Şeyxi ilə aralarında ata- oğul münasibətləri yaranaır, bu münasibət də çoxlarının xoşuna gəlməzdi. Odur ki, Hameddin həzrətləri Sədrəddin Ərdəbildən irşad elminin bütün sirlərinin öyrəndikdən sonra Türkiyəyə dönmüş və orada ətrafına müridlər toplamışdır.

Şeyx Səfiəddin Ərdəbili 1242-ci ildə Azərbaycanın ən qədim şəhərlərindən biri olan Ərdəbildə dünyaya göz açmışdır. Onun nəsil şəcərəsi yeddinci imam Musa əl -Kazimə gedib çıxır. Ulu babası Firuzşah Qızılbaş imam nəslindən olmuş və Ərdəbilə gələn ilk şeyxlərdən hesab olunur. "Mənbələr Firuzşahın oğlunun Əvəz, Əvəzin oğlunun Məhəmməd, Məhəmmədin oğlunun Səlahəddin, Səlahəddinin oğlunun Əminəddin, Əminəddinin oğlunun Səfiəddin olduğu qeyd edilir". (3, 3.) Onun atası Əminəddin Cəbrayıl tanınmış bir ailənin övladı olmuş, o, öz dövrünün adlı-sanlı bir ailənin qızı ilə ailə qurmuşdur. Köklü bir türk ailəsində doğulmuş Şeyx Səfiəddin Ərdəbili valideynlərinin altı övladından beşincisi olmuşdur. Çox kiçik yaşlarında atasını itirmiş Səfiəddin ilk təhsilini Ərdəbildə almışdır. Təzkrədə yer alan kiçik hekayətlərdən birində deyilir. " Şeyx Səfiəddin bir gecə yuxuda Ərdəbildəki caminin qülləsində olduğunu, Günəşin bütün aləmə işıq saldığını, hər tərəfin nura qərq olduğunu və özünü də o işığın içində orada olduğunu görür. Bu yuxunu səhər anasına danışır. Anası deyir "sən inşallah bir ulu şeyx olacaqsan ki, aləmin xəlayiqi sənin tərbiyən ilə irşadın rövşən və aydın ola." Bu əhvalata uyğun olaraq Nişati deyir:

Alnının şöləsi afaqi edər nurani,

Pərtövi-tərbiyətün feyz verür ruhani.

Təskirənin bir yerində yenə Sədrəddinin dilindən deyilir: "Həzrəti Şeyx bir gecə yuxusunda görür ki, əlində çubuqlar var. Onlar yerə düşür, həmən saat da onların dibi yerə bərk yapışır və başları göyərir. Bu yuxunu anasına nəql edir. Anası onun zürriyyatının və müridlərinin çox olacağını deyir. (4, 56- 57) .

Qaynaqlara görə, gənc yaşlarından sufizmə meyilli olan Şeyx Səfiəddin ənənəyə uyğun olaraq özünə mürşid axtarışına çıxır. Doğma şəhəri Ərdəbildə özünə müvafiq mürşid tapa bilməyən gənc Səfiəddin bu məqsədlə Sührəvərdiyyə təriqət şeyxlərindən olan Şirazlı Nəcməddin Bozquşun (vəfatı: 1279) sorağiyla Şiraz şəhərinə getmişdir. Lakin o, hələ Şiraza çatmamış, Nəcməddin Bozquşun vəfat etməsi, onun bu arzusunu ürəyində qoymuşdur. Şeyx sorağı ilə Şiraza gələn Şeyx Səfiəddin orada rəbbani bir alimin olduğunu, hamıya öyüd və nəsihət verdyini eşidir. Onun hüzuruna yetişr və şeyxin söhbətlərinə qulaq asır. Bu dövrünün tanınmış şeyxi Mövlana Rəziyyəddin idi. Sonra Şeyx Səfi onun hüzurunda Quranı oxuyur. Onun xoşuna gəlir. Bundan sonra Şeyx Səfi Şirazda yavaş-yavaş tanınmağa başlayır. Bu müddət ərzidə o, Şirazda tez-tez Sədi Şirazi ilə görüşdüyü qeyd edilir. Onun görüşündən məmnun qalan Sədi Şirazi Şeyx Səfini dünyanın şeyxi, övliyalar övliyası, ərənlər ərəni din rəhbəri kimi təsvir edir, hüzurunda söhbət etməsi haqqında təzkirədə məlumatlar var. Təzkirənin başqa bir yerində oxuyuruq ki, Şeyx Səfiəddin Şirazda yenə tanınmış elm adamı və din əhli olan Əmir Abdullah adlı bir möminin hüzuruna gəlir: Bu əhvalatı Nişatı belə bir beytlə təsvir edir:

Kuyindən canə yetərdi rövhi-ruh,
Zahir olurdı yüzündən yüz fütuh. (4 ,71)

Şeyx Səfi Şiraza gəlməsinin səbəbini ona nəql edir. Şeyx Səfiyə diqqətlə qulaq asan Əmir Abdullah bir saata qədər başını aşağı salıb susur, sonra başının qaldıraraq deyir: "Ey Türk piri, bizim himmətimizin quşı buradəngic uçmayıbdır. Əgər kəşf ilə qədəm istərsən, bu vilayət hasil olur, amma sənün istədügün məta bu bazarda ələ girməz və bu haldan biz bixəbərüz". Katib şeir dili ilə bunu belə ifadə edir.

Açmayübdür himmətimiz quşi anda pərü bal,
Anda nə pərvaz edə bilür, nə xud bulur məcal.
(4,72)

Bunu eşidən Şeyx Səfi çox pərişan olur və deyir: "Qamu dustlar ilə övliyalar məni sana həvalə qıldılar ki, işim qulluğunda açılacaqdır. Səndən dəxi umudum hasil olmadı. İmdi mənüm tədbirüm nədür? Şeyx Abdulla Şeyx Səfinin iztirabını görüb dedi: "Ey Türk piri, aləmin şərqindən qərbinədəki kimsə kim səün vaqiələrinin təbirini eyləyə, müşkil işlərini həll qıla, kimsə yoxdur, Şeyx İbrahim Zahid Gilanidən özgə hasil olmaz. Şeyx Zahidin yeri Gilandır, Ol Gilan ki, sənin vətəninə yaxındır." Şeyx Səfi Əmir Abdullahdan Şeyx Zahid Gilanının ilə əlamətlərini sordu: Əmir Abdullah dedi: "Ol bir kişidir qısa boylu, qırmızı bənizli, sürməli gözlü, çox alınlı, incigi yanaqlı. Sonra sözünə davam edərək deyir, ey Türk piri, sən ora varmaq gərəksən ki, məşriqdən məgribədəkin kimsə ki, bu mənidən xəbərdar ola, andan özgə yoxdur. Həzrəti Şeyxin ürəyi şövqə gələrək şeyxi görmək həvəsi ilə uçdu."

Şair bu anı belə təsvir edir:

Çünki saldı aşiqi-şeyda bu sözlərgə qulaq,

Könlünün atı anın düz yolidə basdı ayaq.(4,73)

Şirazdan ayrılmaq qərarına gələn Şeyx Səfi Sədi Şirazi ilə görümək qərarına gəlir. Sədi Şirazi öz əlləri ilə yazdığı şeir divanını ona təqdim edir və deyir: " Ey Türk piri, şən bunları qəbul eyləməzsən, mənim əşar divanim ki, öz xəttim ilə yazmışam, qəbul eylə ki yolda yoldaşın olsun" Şeyx Səfi deyir:" Tanrının divanından könlüm o qədər doludur ki, özgənin divanı onda sığmaz və sənün divanın ilə Tanrıya yetmək olmaz" Sədi bu sözləri eşidib başını aşağı saldı və Şair bu anı belə nəzmə çəkir:

Məndə var bir dəftərü divan, bu dəftər özgədən,
Kanda çox gizli rümuzu sirri-pünhan yazmışam.
Dəftərün dibaçəsində bağrınun qani ilən,
Qissələrnün şərhi birlə vəsfi-sultan yazmışam. (4 ,73)

Şeyx sorağı ilə yoluna davam etmək məcburuyyətində olan Şeyx Səfi Şirazdan uzaqlaşmağa başlayır. Bir karvana qoşularaq Ərdəbilə anasının hüzuruna yetir anasının gözü cəmalının vüsalı ilə aydın və müşərrə qıldı. Onun Ərdəbilə gəlişi ilə Ərdəbilin şöhrətinin dünyaya yayıldığını, onun nurlu siması ilə Ərdəbilin nurlandığını qeyd edilir. "Ənisül-arifin" əsərində Şeyx Səfiyə aid olan bir şeir

parçasında qeyd edilir ki, Şeyx Sədi Şeyx Səfini "camanlıdan cism və can işıqlanan bir şəxs hesab edir və ondan "irfan çölünə girməkdə məqsədinin nə olduğunu bilmək istəyir" "Məna gölündə uçan o qızıl tərlan (Şeyx Səfiəddin) irfan yoluna girməyinin sirrini Şeyx Sədiyə anladaraq, bu dünyanı daha çox öyrənmək və dünyanı daha yaxşı dərk etmək arzusunda olduğunu bildirir və onun cavabı Şeyx Sədini heyran edir. Şiraz şəhərinin çox dindar abidləri ilə görüşüb söhbətləşən Şeyx Səfiəddin onların məsləhəti ilə mürşid olaraq Şeyx Zahid Gilaniyə intisab edəcəyini qətiləşdirmişdir. Doğma şəhəri Ərdəbilə qayıdan Səfiəddin yalnız dörd ildən sonra Şeyx Zahid Gilani ilə görüşə bilmiş və onun mürşidliyi altında dərviş həyatı yaşamağa başlamışdır (5 , 20).

Bir müddət Şirazda qalan Səfiəddin orada onu öyrətmək qüdrətində olan bilim insanının olmadığını Büzquşunun oğlu Zəhirəddin Büzquşu ona bildirir. Onun məsləhəti ilə Gilana Şeyx Zahid Gilanının yanına yollanır.Katib bu anı belə təsvir edir:

Hicrdə vəslün güni Novruz ya bayrammidür?
Dilbərün yüzin günəşmi, yoxsa cami-cəmmidür? (4,74)

Bu münvan ilə bir neçə gün gecəli-gündüzlü yol gedəsi olur. Nəhayət, bəzi mənbələrin verdiyi məlumata görə dörd il, bəzilərində isə altı il axtarışdan sonra Şeyx Zahid Gilaniyə ulaşa bilir.

Həzrəti Şeyx Sədrəddin buyurdu: "Ol çağda Şeyx Zahid Gilanda əshabı içində der ki, bir kəpənəkli igid Ərdəbildə bizim tələbimizdə sərgərdandır, amma həmən kim buraya gəlir, bir gündə işi tamam olur. Şeyx Zahid buyurdu ki, onunla Tanrı-təalanın ortasında bir hicab qalıbdır".(4 ,75)

Aşiqi-sadiq sənün yolunda sərgərdandur,
Eşigündə gecə-gündüz bidilü bicandurur. (4 ,75)

Bir müddətdən sonra Ramazan ayında Şeyx Zahid xəlvətə çəkilir, bayrama kimi heç kəslə danışmazdı. O bir xadmətçini çağırıb zaviyənin içində od yandırıb, oranı isitməsini tapşırdı. O zaviyənin bir küncündə namaz qılan o kəpənəkli iyidi çağırmağı tapşırdı, onu xəlvətə gətirməyini xadimdən rica etdi. Həzrəti Şeyx Səfiəddin Şeyx Zahidin əl-ayağını öpməyə başladı. Onu Əmir Abdullahın dediyi nişanələrindən tanıdı. Bu hadisəni Nişati belə qələmə alır:

Hər nə kim can güzgüsündə nəqş etmişdi könül,

Gördü cananın yüzündə qamusun zahir ol.. (4,76)

Şeyx Zahid ondan soruğur: Ərdəbilli nə işə gəlmişsən? Həzrəti Şeyx Səiəddin: "Gəlmişəm tövbə qılmağa" O Şeyx Səfinin əlini əlinə aldı, tələbələrini yanına çağırıb "ol kəpənəkli igid ki neçə vaxtdır bundan sizə demişdim, Ərdəbildə dörd ildir ki, sərgərdən qalıb budur. Haqq-təala ilə bu igidin arasında bir hicabdan artıq nəsnə yoxdur, budur o hicab da dəxi aradan götürüldü. Şair deyir:

Könül çün canə can dildarə yetdi

Aralıqdan ikilik cümlə itdi. (4 ,79).

Bu münvanla iyirmi beş yaşından Şeyx Zahid Gilaniyə mürid olan Səfiəddin iyirmi beş il müddətində onun rəhbərliyi altında təriqətin mücahidə və riyazət mərhələlərindən uğurla keçmişdir. Öz qeyri-adi bacarığı, iti zəkası və güclü imanı ilə Şeyx Zahid Gilani və dərvişlərinin hörmət və məhəbbətini qazanan Səfiəddin təriqətin üsul və ədaəbındə yüksək mərhələyə qovuşduqdan sonra mürşidi tərəfindən insanları doğru yola yönəltmək üçün Marağa şəhərinə göndərilir və orada üzərinə düşən vəzifənin öhdəsindən uğurla gəlir. Məhz, bu kimi məziyyətlərinə görə Şeyx Zahid Gilani bəzi müridlərinin və hətta oğlu Cəmaləddinin də etirazlarına baxmayaraq, Səfiəddini özünə varis təyin edir (6, 12; 137, 14).

Şeyx Səfiəddinin cavan yaşlarından Gilana gedərək dövrünün çox nüfuzlu sufi alimi şeyx Zahid Gilaninin müridi olduğunu haqqında fikirlərimizi tarixi təzkirədən gətirdiyimiz nümunələrlə isbata yetirdik. Şeyx Zahid Gilaninin qızı Bibi Fatimə ilə ailə quran Şeyx Səfiəddin iyirmi beş ilə yaxın bir müddətdə Gilanda yaşamışdır. Bu illər ərzində Şeyx Səfi təbii olaraq yerli əhalinin dili olan giləkcəni öyrənmiş, çox yəqin ki, bəzi hallarda bu dildə müəyyən şeir nümunələri yazmışdır. . "Silsilətün-nəsəbi-Səfəviyyə" müəllifi Həzrəti Zahid Gilaninin yazdığına görə təkcə 3 ay ərzində Anadoludan Təbriz və Marağa yolu ilə 13 mindən çox mürid Şeyx Səfiəddini ziyarət etmişdir (7, 38). Demək olar ki, əksər mənbələrdə Şeyx Səfiəddin istər Azərbaycan, istər də Kiçik Asiyadan başlayaraq Suriya, Hicaz, Bəsrəyədək yayılmış köçəri və oturaq türk topluluqlarına öndərlik etdiyi bildirilir (8, 297).

Şeyx Zahid Gilaninin (1282.vəfat edib) türbəsi Lənkəranın Şıxakəran kəndində ziyarətgah kimi qalır. Mən 2022-ci ilin may ayında o qəbri ziyarət etdim. Allah hamının ziyarətini qəbul etsin.

Seyyid Cəmaləddinin yetirməsi olan İbrahim Zahid Gilani Lənkəranın Siyavərud bölgəsində anadan olmuşdur. Dövrünün çox tanınmış bu şəxsiyyəti mömün bir insan, həmişə zöhd və təqva içərisində yaşadığı üçün zahid deyə ona müraciət olunurdu. O, Xəlvətilik və Səfəviyyəliyin yaradıcısı və atası hesab olunur. Səfəviyyə və Xəlvətilikdə baş mürşid hesab olunur. Hər iki təriqətdə Allahın yeddi adla (Əsmayi-səba zikr edilməsi) seyri-sülük prinsipini ilk dəfə o tətbiq etmişdir.

Şeyx Zahid Gilaninin vəfatından 6 il sonra doğma şəhəri Ərdəbilə qayıdan Şeyx Səfiəddin orada "Darül –irşad" adlı xanəgah açır ona rəhbərlik etməyə başlayır, Səfəviyyə təriqətinin qurucusu, həm də başcısı kimi ömrünün sonunadək orada fəaliyyət göstərir. O, 1334-cü ildə Həcc ziyarətinə gedir, oradan qayıdandan 12 gün sonra Ərdəbildə vəfat edir. Onun "Səfəviyyə" adlanan bu təriqəti çox az bir vaxtda məşhurlaşır.

Təriqətin qısa bir müddət ərzində belə məşhurlaşmasını şərtləndirən ən mühüm amilləri qeyd etmək çox vacibdir. Əvvəla, monqol hücumu nəticəsində Azərbaycan da daxil olmaqla, Şərqin əksər bölgələrində mərkəzi dövlətlərin aradan qaldırılması bu ərazilərdə xalqın mal, mülk və həyatı üçün ciddi təhlükə yaratmışdır ki, belə vaxtlarda təriqətlər cəmiyyətə hakim olan qarışıqlıqdan qorunmaq üçün əsas vasitəyə çevrilmişdir. Belə ki, Şeyx Səfiəddinin monqol hakim və məmurları üzərindəki nüfuzundan istifadə edərək xeyli sayda insanlara yardım etdiyi qaynaqlarda öz əksini tapmışdır.

Yarandığı vaxtdan Şərqin ictimai-siyasi həyatında ciddi və mühüm təsirə malik olan "Səfəviyyə" təriqətinin qurucusu Şeyx Səfiəddin İshaq Ərdəbili (1252-1334) böyük sufi-mütəfəkkir olmaqla yanaşı, həm də bədii yaradıcılıqla məşğul olmuş, kifayət qədər gözəl şeir nümunələri yazmışdır. Hətta, bəzi araşdırmalarda Şeyx Səfiəddinin mükəmməl divanı olduğu bildirilir (9, 32). Lakin çox təəssüf ki, haqqında danışılan divan hələlik əldə edilməmişdir. Buna baxmayaraq səfəvilərlə bağlı olan bir çox mənqibələrdə, habelə müəllif əsərlə-

rində Şeyx Səfiəddinin şeirlərindən müəyyən nümunələr verilmişdir. Həmçinin, cüng tərtib edənlər də öz cünglərinə Şeyx Səfiyə məxsus olan şeirləri daxil etmişlər (10, 32).

Bu da həqiqətdir ki, bəzən cünglərdə Şeyx Səfiyə aid edilən şeirlərin hamısının ona məxsusluğu şübhə doğurur. Çünki Sultan Şeyx Səfiyə hörmət əlaməti olaraq bir çox şairlər "Səfi" adını özlərinə təxəllüs seçmişlər. Ona görə də Şeyx Səfinin divanı və şeirləri bu "Səfi"lərin şeirləri ilə qarışmış hala gəlmişdir (4, 33).

Şeyx Səfiəddinin həyat və fəaliyyəti, irfani-fəlsəfi görüşləri daim diqqət mərkəzində olmuş, bu haqda çoxlu tarixi-mənqibəvi əsərlər yazılmışdır. "Səfəviyyə", səfəvilərin mənşə və siyasi mübarizə tarixini sufi-dini dünyagörüşlərini, həyat və məişət tərzini, bu dövrdə ədəbi-fəlsəfi fikrin yönümlərini və yüksəlişini ətraflı işıqlandıran bir sıra əsərlər mövcuddur [11, 59].

Təriqət şeyxi olan Şeyx Səfiəddinin şeirlərinin böyük əksəriyyəti irfani-fəlsəfi məzmundadır. O, şeirlərini üç dildə; türk, fars və giləkcə yazmışdır.

Şeyx Səfiəddinin bədii yaradıcılığı, xüsusilə də şeir yazması ilə bağlı müxtəlif fikirlər mövcuddur. Bunlar arasında iranlı alim Əhməd Kəsrəvinin fikirləri xüsusi maraq doğurur. Əhməd Kəsrəvi, Şeyx Səfiəddinin türk dilində yazdığı şeirləri danmağa cəhd etmişdir. Təbii ki, bu belə də olmalıdır. Çünkü Şeyx Səfiəddinin yaşadığı XIII-XIV əsrlərdə hər hansı bir irandilli dövrü üçün ədəbi dil kimi dəbdə olan fars dilini qoyub türkcə şeir yazmazdı. Bunu yaxşı başa düşən Ə. Kəsrəvi, çox böyük ciddi-cəhdlə Şeyx Səfiəddinin türkcə olan şeirlərini şübhə altına almağa çalışmışdır. Kəsrəvi bu yanlış fikri belə əsaslandırır ki, "Şeyx Səfiəddinin yaşadığı vaxtda türk dilində şeir təzə yaranırdı və türkcə belə bir qəzəlin həmin dövrdə yazılması mümkünsüzdür" [12, 26].

Bu fikir kifayət qədər mübahisə doğurur. Məlumdur ki, Şeyx Səfinin yaşadığı vaxtda Azərbaycan türkcəsində şeir heç də təzə yaranmırdı, əslində həmin vaxtda məhz bu dildə kifayət qədər mükəmməl şeir nümunələrinin mövcudluğu şübhə doğurmur. Belə ki, təxminən Şeyx Səfiəddinlə müasir olan Şeyx İzzəddin Həsənoğlu əksər şeirlərini azəri türkcəsində yazmışdır. Fuad Köprülünün Dövlətşah təz-

kirəsinə istinadən verdiyi məlumata görə, "Yəsəvi dərvişlərindən olan İ. Həsənoglu yaşadığı dövrdə Azərbaycanda və Rumda öz türkcə şeirləri ilə böyük şöhrət qazanmışdır. Türkcə və farsca təsəvvüfi şeirlər yazmaqla tanınmış bu şairin hər halda təsəvvüf vadisindən ayılmadığı və şöhrət çevrəsinin genişliyinə görə heca vəzniylə, Yəsəvi tərzində ilahilər yazdığı təxmin edilə bilər" (13, 178) .

Bu şairin dövrümüzə qədər gəlib çatan azəri türkcəsindəki iki qəzəli istər forma və məzmun istər də dil və üslub baxımından çox mükəmməldir. Təbii ki, belə mükəmməl şeir nümunələri müəyyən ənənəyə söykənmədən birdən-birə yarana bilməzdi. Bunu əsas tutaraq ehtimal etmək olar ki, Həsənoğludan da əvvəl Azərbaycan türkcəsində kifayət qədər şeir nümunələri olmuşdur

Əhməd Kəsrəvinin fikirlərinin əksinə, bu barədə Z. V. Toğanın fikirləri həqiqətə tamamilə uyğundur. Bu alimin fikrincə, "Səfvəttüssəfa"nın h.942/m.1524-cü ilə türk dilinə edilən tərcüməsində Şeyx Səfiəddinin əsərləri kimi verilən türkcə şeirlərdən və hikmətli sözlərdən bəzilərinin ona məxsusluğu şübhə doğurmur» (14, 356).

Müxtəlif ərazilərdə yaşayan çeşidli millətlərin nümayəndələri tərəfindən mürşidi-kamil kimi qəbul edilən və onlar tərəfindən həmişə "Piri-türk" adlandırılan Şeyx Səfiəddinin müridləri içərisində təbii ki, türklər üstünlük təşkil etmişdir Öz milli mədəniyyətlərinə sıx bağlı olan və ana dilindən başqa dil bilməyən sadə türklərin daim əhatəsində olan Şeyx Səfiəddinin ana dilində şeir yazması kifayət qədər təbidir. Məlumdur ki, Ə. Yəsəvidən başlayaraq bir çox türk sufiləri təsəvvüfi görüşlərini yaymaq üçün çox zaman poeziyanın imkanlarından geniş istifadə etmişlər. Şeyx Səfiəddinin də bu imkanlardan yararlanması heç şübhə doğurmur.Şeyx Səfiəddin türkcə şeirlərində bu dilin ifadə incəliklərindən ustalıqla yararlanmışdır. Onun ana dilində yazdığı şeirlərində konkretlik, aydınlıq, üslub sadəliyi, dil və ifadə gözəlliyi özünü bütünlüklə büruzə verir:

Demin ki, dərdimi bilməz, bilir vallahi-billahi,
Desə bilməm, inanmın-aldaır vallahi-billahi,

Dedim, mənim könlüm sənlə mehriban olmaz,
Demə zalim, demə kafir olur vallahi-billahi.

Qıya baxqac, təbəssüm nazik etgəc iltifat eylə,
Məni axər bu zalım öldürür vallahi-billahi,

Səfini qoyma yalqız, getmə, getmə, gəl, gəl,
Yazıqdır, başına dönüm, ölür vallahi billahi (3, 20)

Göründüyü kimi Şeyx Səfiəddin bu şeirdə sözləri və söz birləşmələrini mümkün qədər saf türkcə verməyə çalışmışdır. Onun başqa şeirlərində də biz bunun şahidi oluruq:

Ey rövnəqi-baharü çəmən, gülmüsən, nəsən?
Ey ixtiyarı əldən alan, bulmusan, nəsən?

Dövri yüzündə səbzeyi-xəttin görən deyər
Reyhanmısan, bənövşəvü-sünbülmüsən, nəsən?

Xoş cəngcu gəlür gözümə qaşu-kiprigün
Ey gözlərü hərami, qərovulmusan, nəsən?

Ey könlümün xərabəsi ahular oynağı,
Divanələr yatağı məgər çulmusan, nəsən (15, 65-66).

İranlı alim Baba Səfəri bu qəzəlin mükəmməliyi ilə bağlı xoş söz deməkdən çəkinməyərək; "Türk dilini bilənlər bu qəzəlin nə qədər mükəmməl və ədibanə olduğunu müəyyən edərlər» – fikrini söyləmişdir (16, 65-66).

Hacı Bayram Vəli yaradıcılığında dilinin sadəliyi, ifadə tərzinin aydınlığı baxımından Seyx Səfi Ərdəbilinin təsiri şeirlərində aydın görünür. Şairin Təbii ki, söhbət Hacı Bayram Vəlinin türk dilində bizə gəlib çatan şeirlərindən gedir. Poeziyada fikrin gözəlliyini oxuculara çatdırılmasında təkrirlərin xüsusi yeri var. Biz təkrirlərin yaratdığı şeir nümunələrinə Şeyx Səfi Ərdəbilini və Hacı Bayram Vəlini yaradıcılığında önəmli yer tutduğunu görürük.

Şeyx Səfi:

Dedim kim dərdimi bilməz, bilir vallahi, billahi,
Desəm bilməm, inanmayın, aldadır vallahi, billahı (3, 11).

Hacı Bayram Vəli:

Bilmək istərsən səni, can içrə ara canı,

Keç canından bil onu, sən səni bil, sən səni. (17. 308,309)

Öz dövründə mömün bir təsəvvüf əhli kimi tanınan Şeyx Səfiəddin Ərdəbilli ana dilimizidə yaranan poeziyanın inkişafında böyük rol oynamışdır.

Şeyx Səfiəddin Ərdəbillinin yaradıcılığından bizə "Qara məcmuə" (şeirləri, sözləri, öyüdləri və mənqəbələri) adlanan kitabı gəlib çatmışdır. Kitab 2001-ci ildə Tehranda doktor Hüseyn Məhəmmədzadə Sədiqinin hazırlayıb nəşr etdirdiyi mətn əsasında İslam Qəribli tərəfindən 2004-cü ildə Bakıda çap olunub. Şairin yaradıcılığı zəngin və rəngarəngdir. Onun Nəsən? rədifli şeiri ilahi gözələ qovuşmağa can atan aşiqin sevgilisinə ünvanladığı ritorik sualıdır. Ritorik sual əsasında qurulan bu şeirdə aşiq sevdiyi gözəlin üzünü baharda bərq vüran işığa bənzədir. Bu gözəlliyi görənlər onun reyhan, yoxsa bənövşə olduğunu söyləyə bilmirlər. Aşiq sevgilisinin göz və krpiklərinin heyranı olduğunu vəsf etməklə, o gözləri qapayan kirpikləri yol kəsən həramiyə bənzədir. Çünki o kirpiklər məşuqənin gözlərini görməkdən aşiqi mərhum edir. Sevgili üçün aşiqin xaraba qalmış könlü ahulər oynağıdır , cünki o aşiqin könlünə biganədir, onun üçün sanki bir boşluq- səhra funksiyasını yerinə yetirir.

Ey könlümün xərabəsi, ahulər oynağı,

Divanələr yatağı məgər çölmüsən, nəsən?

Şair aşiqin sevgilisi yolunda ah-zar etməkdən bülbülə dönməsindən söz açaraq deyir:

Əfqani-ahdur gecə-gündüz işin, Səfi,

Qumrumusan, bu bağidə, bülbülmüsən. nəsən ?

Şeirlərindən də görünür ki, Şeyx Səfi bir təriqət əhli olmaqla yanaşı, həm də bir hal əhli idi. Onun şeirlərində Allaha yaxınlaşmağın yolları, öz içində haqqı tapmağın məqamlarından söz açılır.

Can qılanda cismi tərkin mərhəmi canan olar,

Quş yuvasından azanda həmdəmi-şeytan olar (3, 13)

Şair bu beytində ruhun insanın bədənini tərk etməsi və onun ilahi varlığa (cana) qovuşmasından söz açırsa, beytin ikinci misrasında yolunu azan insanın həmdəminin şeytan olmasını vurğulayır. Şeyx Səfiəddinin " Qara məcmuə"sində diqqəti çəkən şeirlərdən biri də "Mövzun-mövzun" rədifli şeiridir. Sadə, aydın, anlaşıqlı bir dildə yazılan şeir türk dilinin geniş imkanlara malik olduğunu göstərir. Bu şeirlər bir daha təsdir edir ki, XIII əsrdə Asərbaycan-türk dili şeir-sənət dili olmuş, yuxarı təbəqələrin danışıq dili funksiyasını yerinə yetirmişdir.

Şairin gözəl lirik şeirləri var, bu şeirlər həm poetikası, həm məmunu, həm də forması cəhətdən o dövr üçün xarakterik olmuşdur. Şeirlərinin birində şair deyir:

Qoydu üz könlümə qəm ləşkəri hamun-hamun,

Qara baydağlı ələmlər ucu gülgün-gülgün.

Çağırırdım qatı avaz ilə: -Leyli-Leyli!

Dağ səs verdi cavabında ki:- Məcnun, Məcnun.

Gözlərimdən yana od tutladı duzəx-duzəx,

Cigərimdən yana qan qaynadı Ceyhun-Ceyhun,

Bu nə viranə könüldür, Səfi, ey vay, ey vay!

Sərvlər var idi bu bağidə mövzun-mövzun (3, 14)

Şeir müasir oxucunun tam anlayacağı bir dildə yazılmışdır. Şeirin sonundakı təkrarlar ona xüsusi bir ahəng verir, onda bir oynaqlıq, ritm yaradır. Biz belə şeir nümunələrinə Qazi Bürhanəddin divanında rast gəlmişik. Şeirlərinin dili o qədər sağlam, axıcı və danışıq dilinə yaxındır ki, bugün çağdaş şeirimizdə dil teorisinin hədəflərindən sayılan kütlə danışığına yaxınlıq mərtəbəsində hesab oluna bilər.

Şeyx Səfi yaradıcılığı haqqında danışan Y. Babayev yazır: "Qara məcmuə" xaraktercə elmi-fəlsəfi əsər olsa da, burada bədii ovqat daha güclüdür. Başqa sözlə bu, Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində elm və bədii təfəkkürün qovşaq təzahüründən ibarət mükəmməl ibarət elmi- bədii janr nümunələrindən biridir. (18, 8)

Təsəvvüfi baxımdan eyni mənbədən yararlanan təriqət şairlərinin eyni qaynaqdan bəhrələnməsi onların yaradıcılığında özünü göstərməkdədir. Yaradıcılığından bizə çatan şeirlərinin dilinin sadəliyi, bədii ifadə vasitələrindən olan anafora və epiforadan istifadə o dövr şeir yaratmaq texnikasının əsas prinsiplərindən idi ki, bu istifadəyə hər iki şairin yaradıcılığında rast gəlmək mümkündür. Şeirdə söz və ifadələrin təkrar yaratmaq ənənəsi bu sənətkarları birləşdirən xüsusiyyət kimi göstərilə bilər

Təsəvvüf terminlərin formalaşmasında digər önəmli səbəblərdən biri də böyük sufi şairlər tərəfindən son dərəcə təsirli və güclü tərzdə tərənnüm edilən ilahi eşqin ədəbiyyatda özünə yer tapması ilə bağlıdır. Bu mövzudakı ədəbiyyatda ilahi həqiqətləri və təsəvvüfi halları istiarəli və məcazlı sözlərlə ifadə etmək vacib şərtlərdən olmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

Gölpınarlı A. 100 Soruda Türkiyede Mezhepler və Tarikatler. Kum: Ensariyan Yayınevi, 1969, 304

Köprülü M.F. "Ahmet Yesevi" / İslam Ansiklopedisi,cilt I,İstanbul,1941,212 s.

Şeyx Səfiəddin Ərdəbili. Qara məcmuə. İslam Qəribli (Ön söz). Bakı: Elm, 2004, 138 s

Şeyx Səfi Təzkirəsi. "Səfvətüs-səfa"nın XVI əsr türkcə tərcüməsi. Tərtibçilər və nəşrə hazırlayanlar. Möhsün Nağısoy, Sevər Cabbarlı, Rauf Şeyxzamanlı. Bakı: Nurlan.2006. s.930

İsgəndər bəy Türkiman. Tarixi Aləmaraye-Abbasi.üəllife müqaddeme Avərənde İrac Əfşar. Celde əvvəli.Tehran.Golşən 1350,s.607.

Xacə Əhməd Yəsəvi. Divani- Hikmət. Rəsul İsmayılzadə.Tehran.2000. s.1854-185.

Şeyx Hüseyn Pesər Abdul Pirzadə Zahidi. Selseleyi əlnəsəbül Səfəviyyə Berlin: İran nəşri.1343, s.112.

Abbaslı M. Safevilerin kökenine dair //TTK Basımevi, "Belleten" №158, Ankara: 1976, s. 287-329.

Şeyx Səfiəddin Ərdəbili. Qara məcmuə, Tədvin edən dok. Hüseyn Düzgün, Tehran: Pəyam, 1380, 178 s.

Qubadov Q. Qaynaqlar Şeyx Səfi poeziyası haqqında. AMEA-nın Xəbərlər // Humanitar Elmlər Seriyası, №2, Bakı, 2004, s.32-39

Sadıqoğlu Ç. Azərbaycan təsəvvüfü tarixində "Səfəviyyə» və onun Xətai yaradıcılığında yeri //Ş.İ.Xətai (Məqalələr toplusu) Bakı: 1988, səh. 58-70. Əhməd Kəsrəvi.Azərbaycan basitan Azərbaygan. Tehran.*Şurevi.1304, s.52*

Köprülü F. Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul: Şəfiq matbaası, 1986, 437 s.

Togan Z.V. Sur l'origines des Safawides Melanges Louis Massignon, tome 3. Damascus, 1957, p. 345-357

Tarix, cilde evvel: Bəhmən, 1353, 501 s. Baba Səfəvi. Ərdəbil dər- gozərgah.

Baba Səfəvi. Ərdəbil -dər gozargahe-tarix. Celde əvvəl. Tehran.Bəhmən 1353. S. 501.

Refik Turan, Fatma Turan, Abdulkerim Erdogan, Horasanı Anadoluya,Anadolunu Balkanlara bağlayan menevi önder Hacı Bayram Veli. Ankara, Böyükşeher Belediyyesi, 2011

Babayev Y. Təriqət ədəbiyyatı: sufizm, hürufizm. Ali məktəblərin filoloji fakültələri üçün dərs vəsaiti. Bakı: Nurlan, 2007, 142 s.

A CRITICAL APPRECIATION OF MU'IN AL-DIN CHISHTI'S READING OF SUFISM IN INDIAN SUBCONTINENT: A CASE OF CHISHTI TARIQA

PROF. DR. ABU JAMAL MD. QUTUBUL ISLAM NUMANİ
Dhaka University, Faculty of Arts
ajmqutub@yahoo.com

PH.D. CANDİDATE SAEYD RASHED HASAN CHOWDURY
Ankara University, School of Social Sciences
saeydrashed.du1991@gmail.com

PH.D. CANDİDATE ABU TAYUB MD NAZMUSSAKİB BHUYAN
Ankara University, School of Social Sciences
nazmussakib@is.jnu.ac.bd

Introduction

The Chishti tariqa originated around 930 in Chishti, a small town near Herat, Afghanistan, emphasising love, tolerance, and generosity. Mu'in al-Din Chishti brought this order to Lahore and Ajmer in India in the middle of the 12th century. He is the eighth person of this tariqa after Abu Ishaq Shamir, the founder of the Chishti tariqa. Mu'in al-Din Chishti made this Chishti order an established order in his own time. Mu'in al-Din Chishti was a muballig, mufakkir, generous, compassionate, universally minded and deeply humanitarian. As a result of his piety, piety and self-sacrifice, the kingdom of Kufr and Shirk became the home of Islamic

knowledge. Only through the efforts and influence of Mu'in al-Din Chishti did mosques and pulpits become visible where the darkness of shirk prevailed. Allahu Akbar began to resound where the poisonous fumes of idolatry and shirk abounded.

Helpless, sheltered, and poor people used to stay in his dargah. Millions of non-Muslims accepted Islam at his hands, not as a result of any war but impressed by the sweetness of his character. He introduced the spiritual silsila in the Indian subcontinent through the Chishti sect; later, his followers like Qutbuddin Bakhtiar Kaki, Baba Farid, and Nizamuddin Auliya took the Sufi sect to a unique height in the history of the Indian subcontinent. This cult practice has spread beyond Asia and Europe in the last century. Currently, this sect has several branches. [1]

This article attempts to show how Mu'inuddin Chishti established the Chishti Tariqa in the Indian subcontinent and how this tariqa has influenced Muslims today. While writing this article, help was taken from various libraries in India, Pakistan, and Bangladesh. Besides, books and articles related to Mu'in al-Din Chishti and Chishti Tariqa in different languages have been reviewed in depth.

Brief Review of Mu'in al-Din Chishti's Life and Philosophy

Islam and Muslims arrived in the Indian subcontinent long before Mu'in al-Din Chishti arrived in the Indian subcontinent. Many Sufi saints devoted themselves to spreading Islam in the Indian subcontinent. But with the arrival of Mu'in al-Din, there was a revolution in the propagation of Islam, which was transformed into a social revolution. In the 11th and 12th centuries AD, discrimination between people in the Indian subcontinent reached its peak. The upper-caste Hindu society looked down upon the

1 Vahit Göktaş, Mohammad Mahmudul Hasan, Saeyd Rashed Hasan Chowdury, and Murat İsmailoğlu. "Spirituality in the Context of Tablighi Jamaat and its Implication on Muslim Society: The Sufi Perspective." *International Journal of Social, Political and Economic Research* 9, no. 1 (2022): 49-66.

lower castes of their religion with great disdain. Abu Rayhan al-Biruni's Kitabul Hind describes how the upper castes oppressed ordinary people. At that time, Mu'in al-Din Chishti broke the barriers of caste and untouchability and propagated the philosophy of Tawhid. Responding to his call, people started accepting Islam in groups and taking shelter under the cool shade of Islam.

Birth and Ancestry

Mu'in al-Din Chishti is the most famous Sufi saint of the Indian subcontinent of the Chishti school. He was born in 1138 in the village of Sanjar in the Sistan state of Khorasan in Central Asia. His father's name is Syed Khwaja Ghiyas Uddin, mother's name is Syeda Ummul Wara Mahenur. On his father's side, he was the fourteenth descendant of Hazrat Ali; on his mother's side, he was the twelfth descendant of Hazrat Fatima.[2] Besides, he was a descendant of Abdul Kader Jilani. Later, his family migrated to the city of Khorasan in present-day Afghanistan. The word Chishti is added to the end of Khwaja Mu'in al-Din Chishti's name due to his initiation into and representation of the Chishti Tariqa. Chishti is the name of a village. His seventh senior, Pir Khwaja Ishaq Chishti, lived in this village. He spread Islam with the name of Chishti Tariqa. Chishti's father died when he was fifteen, and his mother died a few days later.[3] He inherited an orchard; he continues to make a living through income.

Early Life and Educational Achievement

Hazrat Khwaja Mu'in al-Din Chishti first received his religious education from his father. Khwaja Mu'in al-Din Chishti's father was a devotee of Allah and a wealthy man. He always tried to lead his life according to the rules of the Quran and Hadith. Mu'in al-Din Chishti was brought up with great care and affection during

2 Fariduddin Attar, *Tazkeratul Awliya,* Dhaka: Emdadia Library, V. 4, p. 271
3 Fariduddin Attar, *Tazkeratul Awliya,* p. 271

childhood. The highly developed character qualities of a perfect human being are revealed in him. When Mu'in al-Din Chishti reached the age of seven years, he used to pray five times regularly. He did not stop at just offering prayers; at this young age, he used to fast regularly and attend the dhikr program. When he reached the age of nine, he memorised the Quran. After that, under the overall supervision of his father for 13 years, he gained knowledge about the Quran, Hadith, Fiqh, Usul fiqh, Tafsir, Arabic Literature, Ethics, Philosophy of Wisdom etc. In addition, he learned from the famous Hadith scholar Abul Ma'ali on various matters of Shari'ah. Later, he studied for five years under the famous scholar Hazrat Sharfuddin of Samārkand and the famous muhaddith Hazrat Husamuddin of Bokhara.

Acquiring The Knowledge of Ilm Ma'refat and Taking Bai'at

He inherited an orchard from his father. One day he was watering his orchard when the famous Sufi Sheikh Ibrahim Kunduji came to his orchard. Mu'in al-Din was surprised to see him and entertained Kunduji with some fruits. Kunduji gave Mu'in al-Din a piece of bread and asked him to eat it. Ibrahim Kunduji influenced him. Later he distributed his property and other belongings among the poor.

A deep attraction toward Islam was born in his mind. He gave away all his wealth to the poor, left the world's illusion, and migrated to Samārkand in Bukhara for enlightenment and higher education. Then he accepted the discipleship of Maulana Sharfuddin and Maulana Hasan Uddin there. Khwaja Mu'in al-Din Chishti started travelling from Bokhara to Iraq in search of spiritual enlightenment and murshids. On the way to Harun in Nishapur, he met the famous Pir of the Chishtia Tariqa Usman Haruni. He was the great spiritual scholar of that time. Hazrat Osman Haruni lived in a small town called Harun near Nishapur. He was the murid and chief caliph of Sharif Jilani. Khwaja Mu'in al-Din became a murid to him on Wednesday, 11 Shawwal 560 AH, after Zohr

prayer. After two and half years of becoming a murid, Hazrat Osman Haruni gave him the Caliphate of the Chishti Tariqa.

Mu'in al-Din Chishti served Usman Haruni for twenty years. Taking leave of Usman Haruni, he reached Makkah through Damascus and Hejaz to perform Hajj, then went to Madinah and visited the grave of the Prophet (Pbuh). He then travelled towards Baghdad and met many Ulama-Mashaikhs on the way; Nazimuddin Cobra is notable among them. Al-Mustansir Billah was the caliph of Baghdad at that time. Mu'in al-Din Chishti met Shaikh Abdul Qader Jilani and spent fifty-seven days in his presence. Abdul Qadir Jilani taught him Shari'at, Maarifat, Tariqat and Batini Ilm of Haqiqat. Khwaja Mu'in al-Din Chishti resumed his journey from Baghdad. He reached Lahore in Pakistan via Syria, Kirman, Hamadan, Tabriz, Herat, Isfahan, Astarabad, Sab jawar, Mihna, Balkh and Ghazni. He visited the shrine of Shaikh Ali Huzbiri in Lahore and proceeded to Delhi.

Arriving in India

He eventually came to India under the guidance of the famous scholar Hazrat Usman Haruni. At that time, all of India was full of kufr and shirk. There was the rule of tyrannical rulers. So, he first went to Delhi to spread Islam. Mu'inuddin Chishti reached Ajmer from Delhi with forty followers on 10 Muharram 561 AH. There he established mosques, madrasas and khanqahs. There he devoted himself extensively to the propagation of Islam. At his call, non-Muslims accepted Islam in droves. Fearing the loss of the kingdom, the Hindu king started to persecute Mu'in al-Din Chishti and his followers in various ways. But none of the statesside strategies was successful for Mu'in al-Din Chishti's policy and Karamat. Instead, the number of his followers is increasing day by day. After that, he started spreading Islam independently, and millions of people were initiated into Islam.

Khwaja Mu'inuddin Chishti's selection of Ajmer for Dawat, Tabligh and Tajkiya was a spiritual victory. Due to his unwavering determination, high morale and boldness of faith, the light of

Tawhid spread in the land devoid of true religion. As a result of his Taqwa, piety and self-sacrifice, the kingdom of kufr and shirk became the abode of Islamic knowledge and ulema.[4] Only through the efforts and influence of Khwaja Mu'inuddin that mosques and pulpits become visible where the darkness of shirk prevailed. Allahu Akbar resounded everywhere, filled with the poisonous vapour of idolatry and shirk. Khwaja Mu'in al-Din Chishti spent the rest of his life in Ajmer the work spreading Islam, training, and teaching.[5] He appointed Khwaja Qutbuddin Bakhtiar as his successor in Delhi. On the other hand, Sultan Shamsuddin Altamash, his murid, was engaged in expanding the empire, strengthening the foundation, and establishing justice.

His Books

Mu'in al-Din Chishti, at the age of 15, wrote a valuable book on Ilme Tasawwuf. He aspired to acquire deep knowledge in Tasawwuf and learned various subjects from world-famous Sufis and scholars. Later he wrote various books. Notable books written by him include (1) Anisul Arwaah, (2) Ganjul Asrar, (3) Hadisul Marif, (4) Risalaye Ayudia, (5) Diwane Khawaja, (6) Risalaye Dar Qasbe Lafus (7) Khairul Majalis (8) Fawaeduch Salekin (9) Rahatil Muhebbin (10) Fawaedul Fuad etc.

Death

Hazrat Khwaja Mu'in al-Din Chishti passed away on the night of the 5th Rajab 633 Hijri. He was then 97 years old. His eldest son Khwaja Fakhruddin Chishti led his funeral prayers. Mu'in al-Din is buried in Ajmer, India. Mughal Emperor Akbar built a beautiful mausoleum around his grave. In 978 Hijri, King Akbar built a mosque adjacent to the shrine of Mu'in al-Din. Ors, an Islamic

4 Shaykh Syed Abul Hasan Ali Nadbi, *Tareekh e Dawat o Azeemat,* Lucknow: Nadwatul Ulama, V.4. 1997, pp. 11-108

5 Islamic Foundation Bangladesh, *Islamic Encyclopaedia,* Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh Publication, 1996, p. 727.

program, is held annually from the 1st Rajab to the 6th Rajab at his tomb in Ajmer Sharif. The mosque is built of white and red marble. People of different religions, races and tribes gather from different countries. Ajmer Sharif has, become a beautiful visit place for people from all walks of life, irrespective of caste and religion. Hindus, Muslims, Sikhs, Buddhists, and Christians come here as visitors. The famous scholar of the subcontinent, Abdul Haque Muhaddith Dehlavi, in his well-known book Akhbarul Akhiyar, mentions that Hazrat Mu'in al-Din Chishti was one of the greatest Sufis of the Indian subcontinents. After his death, Muhaddith said, "Habibullah Mata fi Hubbillah" which means Allah's Habib (beloved) died in love with Allah. [6]

Re-founder of the Chishti Tariqa

Chishti Tariqa is a prevalent and influential Sufi order in various parts of the Muslim world, including the Indian subcontinent. There is disagreement about the founder of the Chishti sect. According to some, Abu Ishaq, the ninth male subordinate of Hazrat Ali, was the founder of the Chishti sect. According to some, Khwaja Abdal Chishti is the founder of the Chishti sect. Love, tolerance, and generosity are emphasised in Chishti Tariqa. This tradition originated around 930 in Chishti, a small town near Herat, Afghanistan. After Abu Ishaq Shami, the founder of the Chishti Tariqa, Mu'in al-Din Chishti is the eighth person in this sect. Therefore, Mu'in al-Din Chishti brought this tariqa to Lahore and Ajmer in India in the middle of the 12th century. He became famous as one of the greatest Sufis on the Indian Subcontinent. [7]Mu'in al-Din Chishti transformed this Chishti Tariqa into an established Tariqa in his time. Due to this, Mu'in al-Din Chishti is considered the re-founder of the Chishti sect in the Indian subcontinent. Currently, there are several branches of this sect.

---

6 Sayyid Muhammad bin Mubarak Kirmani, *Siyar-ul-Auliya,* Urdu Translator. Ghulam Ahmed Biryan, Lahore: Mushtaq Book Corner, 2012. p.47

7 Aksöz Abdulkadir, *Hindistan'ın En Yaygın Tarikatı,* Çiştiyye, GZT.com 12 MAYIS 2022,

Later his followers like Qutbuddin Bakhtiar Kaki, Farid Uddin Ganjshekar, Nizamuddin Auliya and many others took the Sufi movement to a unique height in the history of the Indian subcontinent. However, among them, he assigned the responsibility of the caliphate to Qutbuddin Bakhtiar Kaki and continued the continuity of this tariqa. The two sub-sects of this sect are 'Nizamiya', named after the main caliph Sultanul Mashayekh Hazrat Nizam Uddin, and 'Saberiya', named after one of the caliphs Hazrat Makhdoom Ali Kaliari, still exist in the world. In the last century, the sect spread beyond Afghanistan and South Asia. Chishti Pirs and Murids have established their centres in the UK, USA, Australia, and South Africa.

Most widespread sect in the Indian subcontinent: Chishti Tariqa

Currently, there are four sub-branches of the Chishti Tariqa. It is worth noting that the Chishti Tariqa, in principle, does not allow members of the tariqa to encounter the state. The Chishti Tariqa attaches great importance to one thing to its followers the purpose of man on earth is to live only for Allah and to worship Him. The Chishti sect is one of India's oldest and most established sects. It is best known for its contribution to the spread of Islam in the region. The Chishtīyah sect, refounded by Mu'inuddin Hasan al-Chishti, is the first Islamic movement to emerge in the Indian subcontinent. This growing and expanding sect, under the leadership of Hasan al-Chishti, established itself at the centre of the Islamic orbit of the whole of India within a short time. This tariqa succeeded in Islamizing India, Pakistan, and Bangladesh.[8]

Wahdatul Wujud's theory (the concept of the unity of existence) is seen in the intellectual infrastructure of the Chishti community. The tariqa places great importance on matters such as murakaba and samāʿ. Chishtīyah disciples were influential in the spread of

8 Saeyd Rashed Hasan Chowdury, *"Bangladeş'te Tasavvufun ve Tarikatların Değerlendirilmesi, Sosyal Gelişimleri ve Oynadıkları rol: Yirmi Birinci Yüzyılda bir vak'a Incelemesi"*. Ankara: Ankara University, 2019.

Islam in various parts of the provincial areas of India. The Chishtīyah sect opposes private property, fearing it may alienate people from Allah. Members of the Tariqa do not value material things that give people pleasure. They stay away from violence and conflict. The Chishtīyah movement emphasises the importance of friendship and brotherhood. They strive to eradicate the feeling of revenge from people. They work to establish an orderly society free from corruption, strife and lies. It is worth noting that the Chishtīyah community, in principle, does not allow community members to meet the state. Akbar Shah, one of the greatest rulers in Indian history, was closely interested in the Chishtīyah sect. He showed respect to the Chishtīyah Pirs and Sheikhs of his time.

Khwaja Mu'in al-Din Chishti was consistently vigilant in observing Shariat's rules. He did not tolerate any violation of Shariat, directly or indirectly. He strictly instructed his devotees to abide by the shariah. Even Qutbuddin Bakhtiar Kaki wrote a book to be followed by Ahle Chishti and mentioned that the followers of Chishtīyah Tariqa could never violate the Shari'ah. Qutbuddin Bakhtiar Kaki's self-authored 'Dalilul Arefin's book, the eighth chapter, deals with this issue. [9]

His chief caliph was Khwaja Qutbuddin Bakhtiar Kaki (d. 633 AH), who lived in Delhi. Iltutmish, the Muslim king of India, respected Qutbuddin Bakhtiar Kaki very much. He was buried near the Qutub Minar in Delhi, and it became a tourist site. The following famous Chishti Sufi of Delhi is Khwaja Nizam Uddin Auliya (d. 725 AH), whose shrine is in Delhi. Sheikh Ankhi Siraj was the leading disciple who popularised Chishtīyah Tariqa in Bangladesh. Another world-renowned scholar of the Chishtīyah sect is Fariduddin Masud Ganjeshkar (d. 668 AH), whose shrine is located at Pakpattan in Punjab. Some other world-renowned saints of the Chishtīyah Tariqa are Hazrat Shah Nasiruddin Cherage Delhi (d.781 AH), Khwaja Alauddin Sabir Kaliari (d. 690 AH),

9 Saeyd Rashed Hasan Chowdury, "Bangladeş'te Tasavvuf Kültürü ve Temsilcileri", in Ahmet Cahid Haksever, *Tematik Tasavvuf Toplantıları Fikriyat Kişiler Kurumlar*, Vol. 2. Ankara: Sonçağ, 2019

Shaikh Shamsuddin Turk Panipati (d.718 AH), Khwaja Jalaluddin Qulbir Awliya (d. 765 AH)), Khwaja Abdul Haq Radlabi (d. 837 AH), Khwaja Arif (d. 882 AH), Shah Abdul Quddus Ganguhi (d. 944 AH), Shaikh Jalaluddin Thaneswari (d. 989 AH), Shaikh Nizamuddin Thaneswari (d. 1024 AH), Khwaja Muhibullah Ilahabadi (d. 1058), Shah Abdul Bari Siddiqui (d.1226 AH), Miazi Noor Muhammad Jhanjhanabi (d.1259 AH), Haji Imdadullah Muhajir Makki (d.1346 AH); Hakimul Ummat Maulana Ashraf Ali Thanabi (d. 1342 AH), Qutbul Alam Maulana Rashid Ahmad Ganguhi (d.1323 AH), Shaikhul Hind Maulana Mahmud Hasan Deobandi (d. 1920) and Shaikhul Islam Maulana Hussain Ahmad Madani (d.1957 AD).

Mu'in Al-Din Chishti's Contribution to The Spread of Islam

The rich and the poor were equally welcome in the Hazrat Khwaja Mu'in al-Din Chishti's dargah. He loved impoverished people very much. That is why his widespread title is Garibe Nawaz. Such many people accepted Islam under the guidance of Mu'in Aldin Chishti. No other sage in history has recorded that so many people accepted Islam. The famous historian and religious leader Khwaja Hasan Nizami reviewed various historical books and mentioned in his famous book Nizami Bansari that about one crore people accepted Islam at the hands of Mu'in Al-Din Chishti, and this is how Islam spread widely throughout the Indian subcontinent.[10] Today more than five hundred million Muslims live in this subcontinent. Mu'in Al-Din Chishti has been established as its primary foundation.

Hazrat Khwaja Mu'in al-Din Chishti visited many countries. Before the visit, strict worship was performed by Murāqabah and Mushahada. During his travels, Hazrat Mu'in al-Din Chishti had the meet many Pirs. Even he met with Abdul Kader Jilani, who

10 Khwaja Hasan Nizami, *Nizami Bansari,* Islamabad, Mushtaq Book Corner, 2015, pp.88-98

stayed with him for 57 days.[11] Abdul Kader Jilani told him, Belayat of Iraq has been given to Shihab al-Din 'Umar al Suhrawardi, and you have been given the belayat of Hindu places. Hazrat Mu'in al-Din Chishti came to India in 586 with only 40 travelling companions. After that, he invited Islam to the followers of different religions without interruption. He came from Arabia through Iraq, Iran, and Afghanistan, first to Lahore and then to Ajmer via Delhi.

At that time, Ajmer in India was the main centre of Hindu religion and spirituality and imperial and Rajput power. On 10 Muharram 561 Hijri, Khwaja Mu'in al-Din Chishti arrived in Ajmer from Delhi with forty dervishes. As a result of Mu'in al-Din's arrival in Ajmer, people started coming to his dargah in droves. At that time, the ruler of Ajmer was Prithviraj or Roy Pathura. At this, Prithviraj became very angry with Mu'in al-Din Chishti and started misbehaving with his murids and devotees. Prithviraj sent the famous sorcerer Ramedeo to overthrow Khwaja Mu'in al-Din Chishti. However, the sorcerer Ramedeo also succumbed to the overwhelming power of the Khwaja and took the name of Muhammad Satafi as a Muslim. King Prithviraj used to torture and humiliated a member of his court who was a follower of Mu'in al-Din Chishti. Mu'in al-Din Chishti wrote to Prithviraj seeking a remedy for Chishti. Prithviraj responded to the letter insultingly, saying that this man speaks big things that no one has ever said or heard after coming here. Khwaja Sahib was deeply offended by this behaviour of Prithviraj. The following quote came from his speech "Pithra zindah gereftam, wa Musalmanan dadem (I captured Prithviraj alive and gave it to the Muslims)". It is a historical fact that this statement of Mu'in al-Din became true.

The ruler of Afghanistan's Ghor province was Moimuddin Muhammad bin Sam, also known as Shahabuddin Muhammad Ghori. According to historical accounts, Sultan Shihabuddin Mu-

11 Gürer, Dilaver, *Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.

hammad Ghuri initially limited his campaign to North-West India. Muhammad Ghuri attacked India on the orders of Mu'in al-Din Chishti. In a fierce battle between the two near Delhi, 150 Indian nobles took Prithviraj's side. However, Ghori crushed all their resistance and Prithviraj was captured alive and killed on the Sultan's orders. In this way, the ordinary people, irrespective of caste and religion, were spared from the hands of this tyrant through the prayers of this great saint.

Khwaja Mu'inuddin Chishti's selection of Ajmer for Dawat, Tabligh and Tazqiya was a spiritual victory. Due to his unwavering determination, high morale and boldness of faith, the light of Tawheed spread in the land devoid of true religion. The more the number of Muslims in India increases till doomsday, and the more the spread of Islam continues, the more its reward will reach the soul of Shaikhul Islam Khwaja Mu'in al-Din Hasan Chishti.[12] Undoubtedly, the great sages of the Chishtia Silsila have an eternal claim and right over the Indian subcontinent.

During Mu'in al-Din Chishti's lifetime, India's political centre shifted from Ajmer to Delhi, and Ajmer lost its importance. Khwaja Mu'in al-Din Chishti appointed Khwaja Qutbuddin Bakhtiar as his successor in Delhi. On the other hand, Khadem Sultan Shamsuddin Altamash, his private devotee, was engaged in expanding the empire, strengthening the foundation, and establishing justice.

Mu'in al-Din Chishti's doctrines and perspective on Sufism

Mu'inuddin Chishti focused on the propagation and tabligh of Sufism rather than the philosophical dimension of Sufism. So, he did Dawah's work in Sufism rather than theory. However, he used terminology related to Sufism during the dawah work in his books. According to Islam, faith and morality are two essential elements of religion. From the beginning of the world to the end, Allah sent the Prophet to save humankind from deviation from the

12 Sayyid Muhammad bin Mubarak Kirmani, *Siyar-ul-Auliya,* p.47

faith of Tawheed and moral degradation. The Sufis have always exalted moral virtues after Muhammad (pbuh) and his companions. This is because the Sufis gave spiritual initiation to people according to their moral level. In Sufism, more emphasis is placed on the practical side of character and morality than on other scientific approaches. For this reason, life practices of exemplary personalities were considered rather than theories of morality.[13]

The Sufis say that moral activities and virtues are as crucial as worship and dhikr in the Sufi life. Many Sufis began defining the term Sufism by pointing out its relationship to morality. For example, according to Abul-Husayn an-Nuri (d. 908), Sufism is not a ceremony or a body of knowledge; In contrast, Sufism is limited to ethics only. If Sufism were only a science, it would be acquired through learning. Hence, he developed a distinct definition of Sufism. Mu'inuddin Chishti mentions Sufism as a similar subject. According to him, Sufism is neither a form nor a science; On the contrary, Sufism is an excellent and good morality.[14] Also, Abu Muhammad Serri (d. 923), Abu Bakr Kettani (d. 933) and Abu Muhammad Murtaish (d. 939) defined Sufism as good morals and ethics. Mu'inuddin Chishti says that the hal (status) revealed by famous Sufis cannot be explained by apparent knowledge or rituals. Instead, through spirituality, people can gradually gain knowledge about these aspects.

According to Mu'inuddin Chishti, a person does not become a Sufi merely by studying mysticism. The inner way of life gradually identifies one as a Sufi. A Sufi must have a proper understanding of the divine. The Sufi must surrender his will to the will of Allah. He should be kind, hospitable and courteous. He must have no arrogance and must be without any trace of superiority. He should be content, humble, and gentle. A Sufi should have the utmost trust in Allah.[15]

---

13 Ali b. Osman Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb,* [Truth Knowledge], (Trans. Süleyman Uludağ), Dergah Publications, Istanbul 2018, 234

14 Mu'in al-Din Chishti, *Anisul Arwah*, Translation: Kafiluddin Ahmad Chishti, Dhaka: Chishtia Publications and Rashid Book House, 1993, p. 111.

15 Mu'in al-Din Chishti, *Anisul Arwah,* p. 111.

Mu'inuddin Chishti says Tasawwuf is not a piece of general knowledge or rasam (conduct). Tasawwuf imbues man with a character comparable only to that of Redwan, the Guardian Angel of Heaven. It is a teaching by the Murshid in the way of Allah, leading to the annihilation of the self and reaching the Manzil (desired place). Tasawwuf is concerned with Allah's pleasure, which is not achieved through common sense or custom. Knowledge or manners do not help to form a disposition or character beloved of God and belonging to an entirely different world.[16]

Al 'Arif (The knower of Allah)

The word "Arif" is an Arabic word. This word means "one who knows". It is a term used in Sufism. The term Arif is used for Sufis who have reached the level of knowledge and truth with their spiritual experience. Arif is a person who learns and understands with the power of insight and profound experience for moral and spiritual refinement. The opposite of Alim is ignorant, and the opposite of Arif is a denier. Arif is a perfect man. 'Arif is gifted with divine knowledge (ma'rifa). 'Marifa is a light which Allah casts into the heart of whomsoever he wills.

Arifs are enemies of the world. They hate the mortal world and want a good relationship with Allah. They are free from the love of the world and repelled by the attraction of the world. The Arifs fell into many sorrows and shed many tears. Mu'in al-Din Chishti said the nearest God erases all their sorrows. Among the lovers of God, there is a group that rejoices significantly in the friendship of God. They do not care about any wealth in the world. They waste their lives only in the love of Allah. Then Mu'in al-Din Chishti said, Dawood Tayi came out of the mosque with his eyes closed and stood in the congregation. A dervish asked Shaikh if there was anything to be learned in this situation. He replied, today, it has been 45 years since I closed these two eyes because I will not see

[16] Mu'in al-Din Chishti, *Anisul Arwah,* p. 111.

anyone other than Allah. Because loving God and seeing others is contrary to love.[17]

Khwaja Abu Saeed Abul Khair said Allah establishes His love in the heart of His servant whom He has allowed seeing or getting close to in such a way that its perfection will last until the Day of Resurrection and will not be destroyed. Arif dissolves in Allah; he has no consciousness. Suppose he is asked where he has been or what he wants and will reply that he does not understand anything except the Great Creator alone. In this context, Allah says, أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ ۚ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ those whose hearts Allah has widened for Islam rest on the light of Allah.[18] If someone asks the meaning of this verse, the answer will be that Allah has developed the dignity of Arif through this verse. When Arif reached the level of wahdaniyat (belief in the oneness of God) and Jalal Rabubiyat, he became blind and did not pay attention to anything.

Mu'in al-Din Chishti said a lover should be conscientious about four things in love. First: Always be immersed in Allah's remembrance and be contented. Secondly, the level of perfection of dhikr should be reached. Third: Meditate so that the love of the world is removed. Fourthly, to always cry, i.e. to maintain the state in which the mind dissolves in tears. Then there are four manjils for lovers, namely Mohabbat (love), Ilmiat (acquisition of knowledge), Haya (shame), and Tajim (respect). A true lover (Mohabbat Sadiq) puts the Creator above all else and abides in His love.[19]

Hasan Basri was asked who Arif was. He replied that Arif is a person who has detached himself from the world and has spent all his wealth in the way of Allah. The purity of love is the nature of Arif. To sit with a pir or dervish and discuss the holy mind is the best thing in the world. Arif is perfect only when he has no desire to act according to his own will or does not wake up. Only the

17 Mu'in al-Din Chishti, *Anisul Arwah*, pp. 112-113

18 Al Quran, 39: 22

19 Mu'in al-Din Chishti, *Anisul Arwah,* p. 113

remembrance of Allah sustains him. A true Arif has no possessions or wealth.[20]

Murāqabah (Sufi meditation)

In the Chishtīyah Tariqa, self-knowledge or training in body theory is emphasised. It is not possible for one to attain the perfection of this tariqa or to reach the stage of Sufi-Dervish until he has advanced to the final stage of this training. Similarly, in the Chishtīyah Tariqa, there is a provision for the special training of these twelve letters without nukta (dot), Kalema Tayyyaba 'La-Ilaha Illallah', namely: Lam, Alif, Alif, Lam, Ha, Alif, Lam, Alif, Alif, Lam, Lam, and Ha. The Chishtīyah Tariqa are instructed to perform dhikr and Murāqabah with extreme caution. And on the path of tariqa, it is essential to follow every instruction of one's Shaykh or Murshid. If someone wants to become a murid, he must first pray two rakat prayers and follow the instructions on various matters. Then the murid must recite the 99 names of Allah by the Pir. Otherwise, no Sālik (a follower of Sufism) can reach the ultimate path of Sufism.

The murid is ordered to go to any dargah and fast for 40 days. Eventually, he was considered a murid of the tariqa. There are specific rules to be followed in Chishtīyah Tariqa to do Murakaba. First, he has to recite Fateha and Sawab Resani. Then one Zarbi, two Zarbi, Isme Jaat, and thirteen Tasbeeh should be recited. Then the Murāqabah (meditation) will begin. Usually, Latifah must do Murāqabah.

> *According to the Chishtīyah Tariqa, the human body has ten Latifa. These are 1. Kalb: two fingers below the left breast, slightly towards the chest; 2. Ruh: two fingers below the right breast, slightly towards the chest; 3. Sir: two fingers above the left breast, slightly towards the chest; 4. Khafi:*

20 Mu'in al-Din Chishti, *Anisul Arwah*, pp. 113-115

> *in the place of prostration between the forehead; 5. Akhfa: middle of the scalp; 6. Nafs: Located in the navel; 7. water; 8. fire; 9. soil; and 10. the wind. The latter four are present everywhere in the body.*[21]

These ten lata'if have different uses while performing Murāqabah in the Chishtīyah Tariqa.

Suluk, Kashf and Karamat

The literal meaning of the word Suluk is way, manners, exchange, customs etc. In Tasawwuf terms, it refers to the path or level of spiritual education. The path or road on which the ascetic devotee or spiritual person can attain nearness to God is divided into many levels. Salik must pass one level after another to reach the destination or the desired place. The aggregate of these layers is called suluk.[22]

Many shaykhs (pirs) and auliya of tariqa have prescribed 180 levels or steps of Suluk. The pirs of the Jonaidiya and Qadiriyya sects fixed the number of suluks to a hundred. The guardians of Dhul-Nun tariqa say that the number of this level is seven. The Mashaikh of Tabqatiya, Ibrahim and Bashrehani tariqas fixed the number of these levels at fifty. Bayazid Bastami, Abdullah Ibn Mubarak and Sufyan al-Thawri state that the total number of suluk is 45. There are 20 levels of suluk in the order of Shahsoja Kirmani, Samnun Muhebba and Khwaja Miratish. According to Mu'in al-Din Chishti, the total number of levels of Suluk is 15. Then he said that between these levels, there is a level of Kashf and Karamat. Everyone should keep their secret at this level. A person who exposes himself to the level of Kashf and Karamat will be deprived of the front level. In those tariqas with a total of 180

21 Saeyd Rashed Hasan Chowdury, and Vahit Göktaş. "A Critical Analysis of Imam Rabbani Ahmad Sirhindi's Doctrines on Sufism." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 11, no. 1 (2021): 93-121.

22 Mu'in al-Din Chishti, *Anisul Arwah*, p. 100

levels, the level of Kashf and Karamat is the 80th. This level is 70 in Jonaidiya Tariqa. The status of Kashf and Karamat in Basharia Tariqa is at number 30. This level is number twenty-five in Dhul-Nun Misri tariqa.[23]

This level is number ten near Shah Soza Kirmani. Kashf and Karamat are in the fifth position in Chishtīyah Tariqa. So, he will be successful and attains all the levels without exposing himself to the level of Kashf and Karamat. Revealing Kashf and Karamat at this level will result in disqualification from the remaining levels. Ahle Suluks have kept these layers so that it is easier for the Suluks to follow different paths.[24]

Moreover, the Suluks should also understand what level they are in due to their situation and try to circumnavigate the levels accordingly. After passing through these prescribed levels, a person attains further higher levels and passes into the transcendental unconscious, absorbed in God's meditation. His separation is transformed into a union. Mu'in al-Din Chishti also said that among the Ummah of Muhammad (pbuh), extraordinary and incomparable personalities appeared, many of whom have died. Many are still present who, after passing through those prescribed levels of Suluk, have passed through thousands of higher levels. But they never revealed its secret. They never even noticed who and what I was.

Dhikr (Remembrance of Allah)

There are thirteen types of Dhikrs in the Chishtīyah Tariqa. Through this high-level dhikr, first 'La-Ilaha Illallah', then 'Illallah', then 'Allahu Allah' and finally 'Allah' is recited. It is called dhikr of thirteen tasbeeh because it must be recited thirteen hundred times. They used to wear colourful clothes during dhikr. A characteristic of the Chishtīyah Tariqa is the predominance of love

23 Mu'in al-Din Chishti, *Anisul Arwah,* p. 101
24 Mu'in al-Din Chishti, *Anisul Arwah,* p. 143

of Allah. Therefore, high status is observed among the pirs of this sect. They do not allow the words of Allah to be read from their tongues.

Samāʿ (Spiritual concert)

As a word, samāʿ means hearing. On the other hand, in Sufi literature, it means to run and bend under the influence of music or any rhythmic sound. Also, samāʿ means reciting the Qur'an or hymns in a beautiful voice. Those who strictly adhere to the Shariah perspective that samāʿ" is not haram in the total sense. They state that Samāʿ music can be used as vigilance and spiritual therapy under certain conditions. Chishti Sufis usually begin and end their samāʿ program by reciting the Qur'an. They have laid down some etiquette and manners for the Samāʿ programme.

Abu Ishaq-i Shami is considered the founder of the Chishtīyah sect. He participated in the Samāʿ program when he came to Chishat City. Mu'in al-Din Chishti's Pir Osman Haruni continued to practice Samāʿ. This tradition continued and became more widespread after the migration of the Chishtia community to the Indian subcontinent by Mu'inuddin-i Chishti. Mu'inuddin-e Chishti enjoyed performing Samāʿ, and sometimes he was influenced by Samāʿ music. His samāʿ program was also attended by his caliph Qutbuddin Bakhtiar Kaki, Shahabuddin as-Suhrawardi, Khawaja Imaduddin Ali Faqeeh Kirmani and prominent Sufis of Baghdad. Mu'in al-Din Chishti's Khalifa Qutbuddin Bakhtiar passed away in Samāʿ's programme.

Mu'inuddin Chishti quotes this Qur'anic verse regarding the legitimacy of Samāʿ: الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ There are those who listen to the word and follow the best of it, these are the people whom Allah has guided. These are the people of intelligence themselves.[25] He argues that the word al-qawl (the word) is used in a general sense in this verse,

25 Al Qu'ran, 39: 18.

so the Samāʿ is valid from the perspective of the Shari'ah. He says that the animal characteristics in man prevent the emergence of love and mystery, so there is no enthusiasm or joy in a man's heart. Therefore, through Samāʿ, the human mind can be engrossed in the love of Allah.

The Samāʿ tradition of the Chishtīyah sect has continued in sequence since the beginning. Nizamuddin Awliya showed great passion for Samāʿ music. The love of Allah is increased by Samāʿ music. Hence the Mashaikhs of the Chishtīyah sect call Samāʿ the food of the soul. The 'Samāʿ' or Ma'rifati song is prevalent among the Masaikhs of the Chishtīyah Tariqa. The samāʿ programs of the Chishtia community are held not only in dargahs and khankas but also at homes. After the samāʿ program, gifts and food are distributed. The Chishti community open their samāʿ program with Quran and end with Quran. This tradition is inherited from Chishtia Pir Mimshad Ilvi Dinhini. According to the Chishtīyah, samāʿ is not just music; through it, one can realise spiritual secrets and truths. The Chishti community in the Indian subcontinent still emphasises Samāʿ. Samāʿ has not disappeared in the Chishti community to date as they consider it as one of their traditions which has remained only from their ancestors.

Nizamuddin Auliya shed light on the rules and procedures of the samāʿ program. He follows Imam Ghazali in saying about Sama that eight rules should be followed in the samāʿ program by which the samāʿ program will be observed perfectly.

i. When Sufis want to perform samāʿ, they must sincerely intend to perform the ceremony.
ii. The area where the samāʿ program will be executed must be clear.
iii. Only those who like samāʿ will be in the program.
iv. All must wear perfume and nice clothes to attend the samāʿ program.
v. Everyone should listen to the words of samāʿ.
vi. Participants should not look too far to the right and left.

They should think while listening to the samāʿ and be interested in the movements of the samāʿ.

vii. The person in the samāʿ assembly must follow the Sama community.

viii. Screaming should not be done while doing samāʿ. However, wailing may be done and involuntarily dancing or spinning is permissible in a way that does not enter the Riya. Because crying alleviates sorrow and dancing evokes joy.[26]

A review of the procedure for conducting the samāʿ program reveals that the Chishti observe samāʿ in the same manner as the Mevlevis. The reason is that Sheikh Fariduddin Ganj of the Chishtīyah tariqa put his hand on his shoulder while standing for samāʿ.[27]

Tawba (Repentance)

Sufis say that three conditions are necessary for repentance. The first condition is to be sincerely repentant after sinning. The second condition is to renounce sin, and the last is to resolve not to do all the sins committed in the past. Mu'in al-Din Chishti also mentions a few other conditions. The first is to stay away from the ignorant, the second is to abandon sin, and the third is to act according to Allah's orders and do more good deeds.[28]

Mu'inuddin Chishti gave three pieces of advice to people to avoid sin. These are eating less, sleeping less, and talking less. He says that eating less, which is the first of these, corresponds to khawf (Fear) maqām in Sufism. Because with a bit of food, one can eliminate many sins and stay away from hellfire. He said the second symptom is lack of sleep which corresponds to riḍā (اضر) maqām in Sufism. Less sleep led to greater diligence and increased devo-

26 Ebû Hamîd Muhammed Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1975), p. 744-750

27 Muhammed b. Mübârek b. Muhammed Alevî Kirmânî Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ'* (Lahor: Müştâk Ahmed Yayınları, 1885), p. 504

28 Kutbeddin Bahtiyar Kaki b. Kemaleddin Ahmed b. Mûsâ al-Ûşî, Delîlü'l-ʿÂrifîn (Melfûẓât-ı Mu'înüddîn Çiştî), Diyaü'l-Kuran, Lahor 1999.

tion and, consequently, closer to Paradise. He said that speaking less, the third and last sign corresponds to muhabbat maqām.[29] The depth of ijtihad and contemplation is achieved by speaking less. One becomes closer to Allah by continuing this state. Mu'inuddin Chishti gave great importance to repentance for true struggle with self. According to him, the Saalikeen
should stay away from the haram with his nafs and engage in the struggle to fulfil the obligation of shariah. According to Mu'inuddin Chishti, the Saalikeen and disciple should never commit sins, but he should be sensitive in committing sins. One should turn to Allah in repentance if one sins.[30]

Zuhd (Asceticism)

Each of the Sufis interpreted zuhd in different ways based on their spiritual experience. Some have said that zuhd means avoiding what is forbidden. Others said to abandon the part of halal and mubah that is more than necessary. Mu'in al-Din Chishti accepted the world's love as the beginning of heresy. He felt one should flee from the world's love as the Sufis fled from hell. According to him, although people collect worldly goods with love and enthusiasm in the early years of their youth, they should give up this love of accumulation as they grow older. He said that Saalikeen should spend his accumulated worldly goods in the way of Allah. It is not for a Saalikeen to overthink worldly wealth. Because according to him, the more the Sufi values the world, the more he alienates himself from Almighty Allah.[31]

Dhul-Nun al-Misri was once asked about the characteristics of a true Sufi, and he gave a beautiful answer. He said a true Sufi is a person who has lost his heart for the pursuit of humanity and the love of the world. Mu'in al-Din Chishti believed that a Sufi must shed his human garb and turn away from the world to reach heaven's realm. As a result, Mu'in al-Din Chishti preferred to live a

29 Muînüddîn-i Çiştî, *Divân-ı Hâce Muînüddîn-i Çiştî,* pp.74-108.

30 Muînüddîn-i Çiştî, *Divân-ı Hâce Muînüddîn-i Çiştî,* p.74.

31 Muînüddîn-i Çiştî, *Enîsü'l-Ervâh,* (Trans.: Hakîm Mutîü'r-rahmân), Diyau'l-Kur'an, Lahor 1999. pp. 15-34.

poor life. He did not care about worldly accumulation and preferred the spiritual life both outwardly and inwardly. He advised his followers to work more, earn by their efforts and go on with their lives and try their best not to be a burden to others. He wanted them to be ascetics, not in body but in their hearts. [32]

Sabr (Patience)

Patience is a maqām that facilitates Sufi's path and helps him reach his goal. Patience means not being hasty to react and tolerating trouble or danger in people's way. The word patience is used more than a hundred times in the Quran.[33] It is considered one of the signs of piety in Sufism. Abdullah Ibn Abbas (ra) said there are three types of patience based on the Quranic verses. The first type is to be patient in fulfilling Allah's obligatory things. The second is to be patient to avoid engaging in what Allah has prohibited. The third is to be patient when faced with adversity.[34]

Mu'in al-Din Chishti describes patience as an essential maqām (position). He identified the servant's shouting and displeasure in times of distress as a rebellion against Allah. According to him, the servant who does this will be cursed by Allah, his worship will be destroyed, and Allah will not look upon him with mercy. Mu'inuddin Chishti did not only ask for abundance from Allah as ordinary people demand abundance. He did not see any difference between blessings and hardships from Allah. But he used to ask Allah for strength to persevere in times of trouble.[35]

32 Muînüddîn-i Çiştî, *Divan-ı Hâce Muînüddîn-i Çişti,* (Trans.: Âreş Gûderzî), Çâphane Huaşe, Pakistan 1944.

33 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'fî Tarihi't-Tasawwufi'l-Islami,* Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, Beirut 2001, p. 49

34 Muînüddîn-i Çiştî, *Divân-ı Hâce Muînüddîn-i Çiştî,* pp.58-74.

35 Muînüddîn-i Çiştî, *Divân-ı Hâce Muînüddîn-i Çiştî,* 74.

Ma'rifat (The Divine Gnosis)

Mu'in al-Din Chishti quotes a verse from the Quran. Allah says (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) I have created the jinn and humankind so they may worship Me.[36] The famous commentator Mujahidin (d. 722) and one of the early Sufis, Abu'l-Nuri (d. 908), interpreted the word لِيَعْبُدُونِ as لِيَعْرفون, meaning to recognise and know Allah. Mu'inuddin Chishti uses this verse to refer to the terms Arif and Ma'rifat in Sufism. According to him, an Arif is a person in constant contact with Allah and sees all things with contemplation.[37]

Arif must be calm and dignified so that Allah fulfils his will. He must be knowledgeable and properly understand the various maqāms of Sufism. He must always be prepared for death. In Sufism, the position of Ma'rifat is so high that when a Saalikeen reaches this position, he becomes closer to Allah. According to Mu'inuddin Chishti, a Saalikeen must acquire certain qualities to attain Ma'rifat. The first is that Arif must possess certain qualities so that divine revelation and light will flow upon him. His heart is always directed towards Allah, and Allah fulfils his will.[38]

Tawakkul (Reliance)

One of the good qualities and status that a Sufi should acquire in himself is Tawakkul. Sufis will make every effort necessary to achieve the desired goal in any work. After that, leaving the responsibility of the work to Almighty Allah is understood as Tawakkul. Tawakkul means trusting in what is in the sight of Almighty Allah and not placing hope in what is in the hands of man.[39] The Tawakkul of the Sufis is gratitude for what Allah has given and obedience to what is destined. The people of Tawakkul attain pe-

36 Al Quran, 51: 56

37 Kâkî, *Delîlü'l-ʿÂrifîn*, 39; Zübeyrî, *Muînü'l-Ervâh,* 133; Serrâc, *el-Lüma'*, 37

38 Muînüddîn-i Çiştî, *Enîsü'l-Ervâh,* pp.10-28.

39 Sarraj, *al-Luma'*, 49; Kelabazi, *Ta'arruf,* 151-152; Kuşeyrî, er-Risâle, 162; *Selçuk Eraydın, Sufism and Sects,* Marmara University Faculty of Theology Publications, Istanbul 2000, 166; Yilmaz, Sufism and Sects, 181.

ace of heart without any hope. His heart is attached to Almighty Allah. The people of Tawakkul do not want to get any results with their general knowledge. They always trust Almighty Allah to get results.

According to Mu'inuddin Chishti, a true Sufi does not tell anyone about the persecution and suffering he has suffered from the public. He is patient when Allah tests him. He does not doubt or object with his heart or tongue. Surrender to Allah Almighty in all his affairs. Mu'inuddin Chishti defines the Tawakkul of the Sufis as not praising anything other than Almighty Allah. The higher the knowledge and status of the person, the higher the level of tawakkul.[40] Mu'inuddin Chishti shares the same thoughts as Junaid Baghdadi about tawakkul. He felt that a Sufi must be purified from envy and pride in his heart to attain the status of Tawakkul. Otherwise, it will not be possible to reach the maqām of Tawakkul.[41]

Conclusion

After the time of Prophet Muhammad (Pbuh) and his companions, the Sufi saints were responsible for spreading his preached Islam to the world. They travelled far, risking their lives, and established Islam properly. One such great saint is Khwaja Mu'in al-Din Chishti. He was a historical Sufi figure legendary in the spread of Islam in the Indian subcontinent. He invited people to Islam, and through him, many people accepted Islam. He was a kind-hearted man, and his character and character were great strength. That is why all, irrespective of caste and religion, were drawn to his company and had sincere devotion and respect for him. He introduced the spiritual movement or Silsila through the Chishti movement in India; Later, his followers took the Sufi movement to unique heights in Indian history. The contribution of this Chishti Tariqa to the spread of Islam in the Indian subcontinent, in the field of

40 Kâkî, *Delîlü'l-ʿÂrifîn*, 39, 52; Zübeyrî, *Muînü'l-Ervâh,* 133, 140.

41 Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, III, 25-26.

Dawat-Tajdid and in building the foundation and structure of Islamic civilisation and culture is undeniable. Most of the followers of Sufism in the Indian subcontinent are claimants of the Chishti Tariqa. Some believe that many of Allah's commands and prohibitions are forgiven if they become disciples. But they do not know that the law rules are the means of sustaining their existence. So, excluding these is a far cry from being Tasawwuf; Getting the right to enter the world of Sufism is impossible.

References

Attar, Fariduddin, *Tazkeratul Awliya,* Dhaka: Emdadia Library, V. 4, p. 271

Aksöz Abdulkadir, Hindistan'ın en yaygın tarikatı: Çiştiyye, GZT.com 12 MAYIS 2022, https://www.gzt.com/mecra/hindistanin-en-yaygin-tarikati-cistiyye-3137297

Ahmad, Abush Joha Noor, Khaja Muinuddin Chishti, Dhaka: Ahmad Publishing House, 1979

Battuta, Ibn, Abu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Levâtî et-Tancî, Ibn Battuta Travel Book, (Trans.: A. Sait Aykut), Yapı Kredi Publications, Istanbul 2000.

Biryan, Ahmed, Lahore: Mushtaq Book Corner, 2012.

Cebecioğlu, Ethem, "Güney Asya'da İslâm'ın Yayılmasında Sufilerin Rolü", *Ankara*

Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmalar Merkezi Kütüphanesi, 33(1), 1994, 158-178.

Chowdury, Saeyd Rashed Hasan, and Vahit Göktaş. "A Critical Analysis of Imam Rabbani Ahmad Sirhindi's Doctrines on Sufism." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 11, no. 1 (2021): 93-121.

Chowdury, Saeyd Raashed Hasan. "Bangladeş'te Tasavvuf Kültürü ve Temsilcileri", in Ahmet Cahid Haksever, *Tematik Tasavvuf Toplantıları Fikriyat Kişiler Kurumlar*, Vol. 2. Ankara: Sonçağ, 2019

Chowdury, Saeyd Rashed Hasan. "Bangladeş'te Tasavvufun ve Tarikatların Değerlendirilmesi, Sosyal Gelişimleri ve Oynadıkları rol: Yirmi Birinci Yüzyılda bir vak'a Incelemesi". Ankara: Ankara University, 2019.

Chishti, Mu'in al-Din, *Anisul Arwah,* Translation: Kafiluddin Ahmad Chishti, Dhaka: Chishtia Publications and Rashid Book House.

Çiştî, Muînüddîn-i, *Enîsü'l-Ervâh,* (Trans.: Hakîm Mutîü'r-rahmân), Diyau'l-Kur'an, Lahor 1999.

Çiştî, Muînüddîn-i Çiştî, *Divan-ı Hâce Muînüddîn-i Çişti,* (Trans.: Âreş Gûderzî), Çâphane Huaşe, Pakistan 1944.

Dihlavi, Abdulhak Muhaddis, *Ahbârü'l-Ahyâr fi Esrâri'l-Ebrâr, Encümen-i Âsâr-ı Mefâhir-i Ferhengî,* Tehran 1963.

Et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'fî Tarihi't-Tasawwufî'l-Islami,* Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, Beirut 2001, 49

Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn.* Trc. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.

Göktaş, Vahit, Mohammad Mahmudul Hasan, Saeyd Rashed Hasan Chowdury, and Murat İsmailoğlu. "Spirituality in the Context of Tablighi Jamaat and its Implication on Muslim Society: The Sufi Perspective." *International Journal of Social, Political and Economic Research* 9, no. 1 (2022): 49-66.

Gürer, Dilaver, *Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri,* İnsan Yayınları, İstanbul 2013.

Hücvîrî, Ali b. Osman, Keşfü'l-Mahcûb, [Truth Knowledge], (Trans. Süleyman Uludağ), Dergah Publications, Istanbul 2018, 234

Kaki, Kutbeddin Bahtiyar b. Kemaleddin Ahmed b. Mûsâ al-Ûşî, Delîlü'l-ʿÂrifîn (Melfûẓât-ı Mu'înüddîn Çiştî), Diyaü'l-Kuran, Lahor 1999.

Kakî, Kutbeddin Bahtiyar, Esrâr-i Hakîkî (Mektûbât-ı Muînüddîn-i Çiştî), (Trans.: Muhammed Ekber Kâdirî), Ekber Beg Sîlrez Publications, Lahor 2004.

Kirmani, Sayyid Muhammad bin Mubarak, *Siyar-ul-Auliya,* Urdu Translator. Ghulam

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk Buhârî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf,* Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2001.

Kuşeyrî, Abdu'l-Kerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuseyriyye fî İlmi't-Tasawwuf,* Dâru'l-Cîl, Beirut 1990.

Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-Mahbûb,* Mısır 1306.

Mîrhord, Muhammed b. Mübârek b. Muhammed Alevî Kirmânî. *Siyerü'l-Evliyâ'.* Lahor: Müştâk Ahmed Yayınları, 1885.

Nadbi, Shaykh Syed Abul Hasan Ali, *Tareekh e Dawat o Azeemat,* Lucknow: Nadwatul Ulama, V.4. 1997, pp. 11-108

Nizami, Khwaja, Hasan, *Nizami Bansari,* Islamabad, Mushtaq Book Corner, 2015, pp.88-98

Nishan, Muhammad Arifur Rahman, Khwaja Garibe Nawaz, Muhammadi Qutubkhana, Chittagong, Pantone Press, 2008.

Özcan, Azmi, "Bengal", DIA, Istanbul 1992, V, 436-437.

Özcan, Azmi, "Muhammed Bahtiyar Halacî", DIA, Istanbul 2005, XXX, 505-506.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer, 'Avârifü'l-Ma'ârif [Basics of Sufism], (Haz. Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz), Erkam Publications, Istanbul 1990.

Rashid, Mohammad Mamunur, *Cherage Chishti,* Narayanganj: Hakimabad Khankaye Mozaddediya, 1989

Siyâlvî, Ahmed Fârûkî, Tezkire-i Evliyâ-i Çişt, Sadr Bâzâr, Lahor ty.

Schimmel, Annemarie, Mystical Dimensions of Islam, (Trans.: Ergün Kocabıyık), Kabalcı Publications, Istanbul, 2016.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'fî Tarihi't-Tasavvufî'l-İslâmî,* Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

T.W. Arnold, History of İntişar-ı Islam, (Trans.: Hasan Gündüzler), Akçağ Publications, Ankara 1971.

Zübeyrî, Hâdim Hasan Shah, *Muînü'l-Ervâh,* Mühyi'l-Evkâf, Ecmîr 1983.

TÜRK-İSLAM MEDENİYETİNDE ŞEHİR FELSEFESİ

PROF.DR. NUMAN ARUÇ
MANU-MAKEDONYA BİLİMLER VE SANATLAR AKADEMİSİ
ÜSKÜP

Şehir insan hayatının tezahürüdür. Hayatın kendisini oluşturduğu, kendisini ifade ettiği ve devamlılığını sağladığı hayat ortamıdır. Şehir hayatın varlık sonucu ve sebebidir. İnsan yaşamının, yaşama imkanının ve yaşam kalitesinin arenasıdır.

Şehirler insanoğlunun en büyük eseridir. İlk insandan günümüze kadar insanlığın oluşturduğu en büyük, canlı ve yaşayan eserdir. İnsanlığın nesilden nesile hiç istisnasız ve devamlı tevarrüs ettiği en büyük insanlık yuvası şehirlerdir.

Şehir, ictimai hayatı oluşturan değerlerin müesseseleştiği ve bu kurumların oluşturduğu en büyük sosyal müessesedir. İnsani değerlerin şekil aldığı, farklı farklı formlara büründüğü ve boyutlaştığı toplumsal kurumdur. Şehirler değerlerden kurulurken aynı zamanda değerleri de oluşturan ve kuran toplumsal müessesedir.

Şehirlere hayat veren, ayakta tutan ve devamlılığını sağlayan değerlerdir. Şehir hem değer üreten hem de değerlerden oluştuğu gibi

değerlerin devamlılığını sağlayan canlı ve kendini yenileyen toplumsal değerler bütünüdür.

İnsan varlığının toplumsal manada veya bireysel manada yaşayabilmek için değerlere ihtiyacı var ve insan toplulukları değerler ile yaşar. İnsanlar değerler dediğimiz bir sisteme göre davranır ve hareket eder. İşte bu değerler sistemi şehirlerin özünü oluşturur, şehirlere nizam verir ve devamlılığını sağlar.

Şehirleri şehir yapan şehirlerin en büyük değeri geleneksel şehir yapısıdır. Bu geleneksel değerler sistemini toplum bilir, idrak eder, benimser ve sever. Böylece davranış biçimleri ortaya çıkar, müesseseleşir ve toplumsal değerlerin geleneksel halinin şekillenmesinden şehir meydana gelir. Şehir hayatının devamlılığı değerler sisteminin sonraki nesillere aktarılması amacı ve gayesine bağlıdır. Her şehir ferdi ve ailesi daha sonraki nesillere kendi değerler sistemini aktarır ve kendi değerler sistemine göre davranış biçimlerini öğretir.

Şehir aklı ve tasavvuru değerler sisteminin uygulanması ile yaşar. İşte değerler sisteminin devamlılığının en büyük değeri gelenektir. Gelenekler insanoğlunun oluşturduğu değerler manzumesinin insani bir hayatın yaşanmasını mümkün kılan, bunu kolaylaştıran, buna imkan veren ve buna nesilden nesile yol açan bir şehirsel düzenlemedir.

Bugünkü şehirlerde kaybolmaya yüz tutan en büyük değer gelenekselliği kaybetmemizdir. Bir önceki neslin sahip olduğu birikim ve deneyim malesef değer görmüyor ve devamlılığı sağlanmıyor. Birikim dediğimiz zaman bunun içinde bilgi ve beceri, deneyim dediğimiz zaman da bunun içinde hikmet ve duygu var. Bunlar sadece öğretmekle elde edilmiyor, şehir ortamının eğitimiyle ve terbiyesi ile gerçekleşir. Eski ve daha önceki geleneğimiz şehrin ömrünü sağlıyor ve uzatıyor.

Toplumsal hayatın en küçük müessesesi aile olduğu gibi Şehrin en küçük birimi de mahalledir. Mahalle en küçük sosyal devlettir. Mahllenin kendi geleneği, adeti, teamülü, hukuku, sistemi ve yönetimi vardır. Birbirini tanıyan, birbirlerinin davranışlarından mesul ve birbiriyle dayanışma içinde insanların yaşadıkları yerdir.

Hem asayiş, hem de sosyal hayat açısından kolektif bir tasavvura sahiptir. Hayır ve şerde mahallenin kolektif şuuru sayesinde ortam huzuru ve hakkını bulmaktadır.

Bugün şehirlerde yer almamaya başlayan ve kaybolmaya yüz tutan ortam mahalle ortamıdır. Yeni nesil, mahalle nedir bilmemeye başladı. İnsanlar birbirini tanımaması bir yana, mahalle havası, mahalle bekçisi, mahalle bakkalı ve mahalle imamı gibi kavramlar yeni neslin kafasında yer etmemeye başladı. Mahalle hayatı kaybolurken mahalle değerleri de kaybolmaya başladı. İnsani değerlerin inkübatörü ve beşiği mahalledir. Mahalle değerleri kaybolurken insani değerler de yok olmaya başladı.

Mabedler manevi ve ruhani dünyanın hayat ve dünyevi boyuta geçtiği müesseselerdir. Dini düşüncenin ve tasavvurun şekil aldığı dünyevi eserlerdir. Din ve manevi hayat insanın zihninde ve kalbinde yar alırken mabedler de şehrin merkezinde ve en önemli kavşağında yer almaktadır. Dünyadaki bütün şehirler birer mabed müzesi ve sergihanesidir. Şehirler mabedlere kucak açmış onlarla kimlik bulmuş dini ve manevi merkezlerdir. Sadece bir ve birkaç değil birçok mabede yer veren şehirler birer mabedgahdırlar. Şehirlere kıymet veren ve değer addeden en büyük sosyal müesseseler mabedlerdir. Hangi dinin mabedi olursa olsun her dini mabede yer bulan yegane merkezler şehirlerdir. Dünyadaki bütün şehirler mabedler etrafında şekil almışlar, kendi planını ve nizamını kurmuşlar. Her şehrin merkezinde birer veya daha fazla mabed vardır.

Ancak malesef bugün bu yüzyılda şehirlerin kaybettiği en büyük değerlerden ve müesseselerden biri mabedlerdir. Yeni nesil şehirler mabedsiz şekillenmeye başladı. Mabedsiz şehirler peyda olmaya başladı. Ruhsuz ve manasız şehirler inşa ediliyor. Mabedin yerini başka bir sosyal müessese yerine getiremediği için merkeze mabedi değiştirecek bir başka çekim merkezi koyulamadığı için çekim merkezsiz şehirler kuruluyor. Gravitasyonsuz kurulan şehirler de dengesiz ve çarpık bir şekilde genişlemektedirler. Ruhsuz ve maneviyatsız şehirler manasız mekanlardır. Şehirlerin yerçekimi fonksiyonunu mabedler yapmaktadır.

Çarşılar şehrin en merkezi mekanlarından biridir. Şehir denildiği zaman ilk akla gelen şehir müessesesi çarşıdır. Mabedsiz şehir

olmadığı gibi çarşısız da şehir yoktur. İster kapalı ister açık olmak müzere şehrin nabzının attığı mekanlar çarşılardır. Toplumun günlük yaşamın en hareketli olduğu ve hayatın nabzının takip edilebileceği merkezi sosyal yapılardır. Sosyal ve ekonomik hayatın sahnelendiği, toplumsal hayata dinamizm veren ve herkesin kendisine yer bulduğu toplumsal müesseselerdir.

Bu müesseselerin kendine has yapılanması, hukuku ve sistemi vardır. Asırlar boyu insanoğlu bu hayat dolu ve hayat veren müesseseleri esnaflık dediğimiz çarşı değeri ile kurmuş, yönetmiş ve nesilden nesile aktarmış. Esnaflık değeri çarşıyı çalıştıran ve çarşı yöneticileri olan esnafları ortaya çıkarmıştır. Esnaf belli bir sistem ve düzene göre çarşı ticaretini sağlamaktadır. Bu teşkilat satış ve üretimle alakalı bazı esnaf ahlak kuralları ve sistemi oluşturmuştur. Esnaf çarşıya disiplin katar, dükkan açma ve kapatmanın belli kuralları vardır.

İşte bugün şehirlerin kaybettiği kendine has en büyük değeri çarşı ve esnaflık değeridir. Yeni şehirler çarşısız kurulmaktadır. Pek çok semt var ki, çarşısı yok. Çağdaş insan, en tabii yaşamsal ihtiyaçlarını giderecek şeyleri almak için yaşadığı yerden çok uzaklara gitmesi gerek. Eskiden kalmış çarşılı semptlerde ise Esnaflık değeri kalkmış. Esnaf dediğimiz şahsiyetler ve kişiliklerin sayısı günden güne azalmaktadır. Esnaflık sistemine binaen artık kimse ticaret ve üretim yapamaz hale geldi. Esnaflığın olduğu yerde insanlık da vardı, esnafın olmadığı yerde insanlığı aramamız artık mümkün değildir.

Şehirler ortak yaşamın ve iletişimin merkezleridir. İnsanlar karşılıklı iletişime ve diyaloğa ortak dille geçmektedirler. Şehir ahalisinin kurduğu en büyük ortak değer ortak şehir dilidir. Her şehrin bir dili vardır. Şehirler dilleri oluşturmakta, geliştirmekte ve korumaktadır. Şehirde ortak arayışta bulunan kimseler iletişime geçmektedirler. Şehirler dilin en yüksek seviyede kullanıldığı mekanlardır. İnsanın şehirli olduğunu şehrin özgün dilinden anlayabilirsiniz. İnsan yaşadığı şehir dili sayesinde bir değer kazanıyordu, şehirli olma statüsünü koruyordu. Mesela İstanbul Türkçesi ve İstanbullu olma olgusu bunun en büyük örneğidir.

Ancak malesef bugünlerde insanlığın şehirlerde kaybettiği en büyük değer kendi ana dilidir. Kendi ana dilinde en güzel ifade etme şansını bulamıyor. Şehir kozmopolitleştiği gibi dili de kozmopolitleşmektedir. Şehir kendi tabii konumunun ekseninden uzaklaşırken otantik şehir dilini de oluşturma rölünü ve fonksiyonunu kaybetmektedir.

Yaşadığımız çağdaş dünyada şehirlerin değerleri ve kaybettiği değerleri yazmaya çalışırsak sadece başlık olarak sayarsak her başlık bu konudaki birçok makaleyi ortaya koyabilir. Bu makalemizi Türk-İslam tarihinin en büyük düşünürü ve filozofu Fârâbî'nin "Faziletli Şehir" ve "Erdemli Şehir" kavramı ve ruyası ile bitiriyoruz. Bu asırda ve gelecek asırlarda insanlık erdemli şehir peşinde olmalıdır. Birileri buna utopya birileri ise ulaşılamıyan kızıl elma diye yorumlayabilir. İnsanlık buna ulaşsın yada ulaşamasın her şehri faziletli şehir yapma peşinde ve gayaesinde olmalıdır. İnsanlığın en kutsi ve evrensel görevi budur ve bu olmalıdır. Şehrin Faizletli Şehir olmasını engelleyen bütün engelleri şehirden uzaklaştırmalıdır. Fârâbî erdemsiz bir şehirde erdemli bir insanın bulunabilme ihtimalini kabul eder, onun bu insana tavsiyesi orada zaman kaybetmeden erdemli şehre göçmesidir. Erdemli şehirler oluşturmasıdır.

Kaynakça

Fârâbî, el-Medinetu'l-Fadila, Beyrut, 1968

İlber Ortaylı, İmperatorluğun Enuzun Yüzyılı, 1995, İstanbul

İlhan Kutluer, *Erdemli toplum ve düşmanları*, İstanbul, 1996

Atilla Özbey, *Dünden Bugüne Kapalıçarşı*, İstanbul, 2009

İsmail Doğan, Osmanlı Aile Yapısı, Ankara, 2001

Ahmet Kala, Esnaf, İslam Ansiklopedisi, İSAM, C.11, s. 423-230

Ali Murat Yel, Mahalle, İslam Ansiklopedisi, İSAM, C.27, s.323-326

Mahmut Kaya, el'Medinetu'l-Fadila, İslam Ansiklopedisi, C.28, s.318-320

ŞEMSİYYE-İ BAYRAMİYYE'NİN İSTANBUL'DAKİ İLK TEMSİLCİSİ: ŞEYHOĞLU BABA YUSUF SİVRİHİSARÎ

DR. Harun ALKAN
orcid.org/0000-0002-2101-081X
alkan.harun@hotmail.com

Giriş

Şeyhoğlu Baba Yusuf Sivrihisarî (ö.918/1512), Akşemseddin Muhammed b. Hamza'nın (ö.863/1459) halifesi olarak Şemsiyye-i Bayramiyye'yi devletin başkentinde temsil etmesine ve devrin padişahı II. Bayezid (1481-1512) ile yakın ilişkiler kurmuş olmasına rağmen hayatıyla ilgili günümüze ulaşan bilgiler çok sınırlıdır. Cumhuriyet döneminde onun biyografisiyle ilgili yapılan çalışmalar da tabakat kitaplarındaki bilgilerin tekrarından öteye geçmemektedir. Bu çalışmadaki amacımız, tarihi kaynaklardaki bilgilerle, kendi eserlerinde verdiği işaretlerden hareketle onun hayatını kronolojik olarak tespit etmeye çalışmaktır.

Şeyhoğlu'nun hayatı hakkında bilgi veren erken dönem tabakat kaynaklarının ilki ve en önemlisi, Taşköprîzâde'nin (ö. 968/1561) *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*'sidir. Bu eserin önemi, telif tarihinin Şeyhoğlu'nun vefatına yakın bir tarihte, 1550'lerde kaleme alınmış, olması dolayısıyla

Şeyhoğlu hakkındaki bilgilerin henüz tazeliğini yitirmemiş ve belki de bizzat şahitlerinden alınmış olma ihtimalinden kaynaklanır. Fakat eserde anlatılan olayların sıralanışı kronolojiye uygun görünmemektedir.

Şeyhoğlu'nun hayatı konusundaki diğer bir önemli eser de Molla Mehmed Emin Efendi'nin (ö. 1275/1859), *el-Âsâru'l-Mecîdiyye fi'l-menâkıbi'l-Hâlidiyye*'sidir. Eyyüp el-Ensarî'nin hayatı, menkıbeleri, kabrinin keşfi, türbenin inşası ve görevlileri hakkında bilgiler veren eserin önemi, müellifinin babasıyla birlikte Eyüp Sultan görevlisi olarak mekânın kültürü içerisinde yetişmiş olması dolayısıyla türbenin tarihine ve görevliler silsilesine vukufiyetinin daha fazla olabileceği ihtimali ve Şeyhoğlu ile mürşidi Akşemseddin hakkında diğer kaynaklardan farklı bilgiler vermesidir.

Şeyhoğlu'nun hayatıyla ilgili bilgi veren diğer tabakat kitapları Hoca Sâdeddin'in (ö. 1008/1599) *Tâcü't-Tevârîh*'i, Mustafa Âlî'nin (ö. 1008/1600) *Künhü'l-Ahbâr*'ı, Hüseyin Ayvansarayî'nin (ö. 1201/1787) *Hadîkatü'l-cevâmi'* ve *Mecmuâ-i Tevârih*'i, Mehmed Süreyyâ'nın (ö. 1909) *Sicill-i Osmânî*'si, Bursalı Mehmet Tahir'in (ö. 1925) *Osmanlı Müellifleri*'dir. Bu eserlerin çoğu Şeyhoğlu'nun hayatı konusunda, Taşköprîzâde'nin tekrarı mahiyetindedir. Taşköprîzâde'den farklı olarak Mustafa Âlî, Şeyhoğlu'nun müfessir olduğunu kaydeder, Ayvansarayî de Eyüp Sultan türbedarı olduğunu bildirir.

Şeyhoğlu Baba Yusuf Sivrihisarî'nin Hayatı

Şeyhoğlu'nun ismi kaynaklarda farklı şekillerde kaydedilmiştir. Bu kayıtların tamamını tevfik ettiğimizde onun tam ismini "Şeyh Baba Yusuf bin Halil Sivrihisarî Bayramî" olarak tespit edebiliriz.[1]

1 Baba Yusuf, *Mevhûb-ı Mahbûb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, İstanbul, d.no: 6594, 201b; Baba Yusuf b. Halil Sivrihisarî, *Risâletü'n-nûriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 00801, İstanbul, 11b; Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, eş-Şekâiku'n-*nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmaniyye*, tahk. Ahmed Subhi Fırat, (İstanbul: yy. 1405) 375; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, Şevket Rado Yazmaları, d.no: SR_000294, 215b; Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, haz.: Mehmet Akkuş, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006) 2/457.

Doğum yeri ise kendi eserlerindeki işaretlere ve tabakat kitaplarında verilen bilgilere göre günümüzde Eskişehir iline bağlı bir ilçe olan Sivrihisar'dır.[2] Doğum tarihiyle ilgili bir kayıt yoktur. Fakat onun İstanbul fethine katılmış olduğu bilgisinden[3] hareketle en geç 833-835/1430-1435 yılları arasında doğmuş olduğunu tahmin edebiliriz. Şeyhoğlu'nun eğitimiyle ilgili de kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat Arapça bir eser kaleme almış olması ve eserlerinde temel İslam bilimlerine ait pek çok esere yapmış olduğu atıflar onun iyi bir medrese eğitimi almış olduğunu göstermektedir. O dönemde cari olan eğitim uygulamalarını göz önünde bulundurduğumuzda onun ilk eğitimini babası Şeyh Halil Baba'dan almış ve medrese eğitimini de Sivrihisar'da bulunan Selçuklu Medresesi'nde tamamlamış olduğunu söyleyebiliriz.

Şeyhoğlu'nun Sivrihisar dışında gittiği ya da yaşadığı yerlerle ilgili kaynaklarda çok fazla bilgi yoktur. Taşköprizâde ve diğer tabakat müellifleri Şeyhoğlu'nun sadece İstanbul'da yaptığı açılış vaazı etrafında yaşanan olaylar ve Hicaz yolculuğuyla orada başından geçen bir olayı çok muhtasar ve kronolojik olmayan bir şekilde aktarırlar. Dolayısıyla Şeyhoğlu'nun seyahat ettiği yerleri, tarihî kaynaklarda ve kendi eserlerindeki işaretlerden yola çıkarak tespit etmeye çalışılacağız.

Şeyhoğlu'nun Sivrihisar dışına ilk çıkışı yirmili yaşlarında İstanbul'a olmuştur. Süheyl Ünver, onun, "ni'me'l-ceyş"ten olduğunu yani İstanbul fethine katılan övülmüş askerler arasında yer aldığını aktarır.[4] Dolayısıyla Ünver'in kaydettiği bu bilgiye göre Şeyhoğlu'nun ilk seyahati 1453 yılında İstanbul Muhasarasına katılmak amacıyla gerçekleşmiştir.

2 Baba Yusuf, *Mevhûb-ı Mahbûb*, 196b, 197a; Süreyyâ, Mehmed, *Sicill-i Osmânî*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, ts.) 4/653; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz.: M. A. Yekta Saraç, (Ankara: TÜBA Yayınları, 2016) 1/39; Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, 2/457.

3 Süheyl Ünver, *İstanbul'un Mutlu Askerleri ve Şehit Olanlar*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976) 12.

4 Ünver, İstanbul'un Mutlu Askerleri, 12; Ekrem Işın, "Bayramîlik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1993) 2/105.

İstanbul'un fethinden sonra Şeyhoğlu'nun ne yaptığı konusu kaynaklarda yine meçhuldür. Onun, fetihten hemen sonra Sivrihisar'a mı döndüğü yoksa bir müddet İstanbul'da mı kaldığı konusunda bir bilgi yoktur. Bu konuda Şeyhoğlu'nun, mürşidi Akşemseddin'le ilişkisi bağlamında iki durum ortaya çıkmaktadır. Birinci duruma göre Şeyhoğlu, İstanbul Muhasarası öncesi Akşemseddin'e tabi olmuş ve onunla birlikte müridi vasfıyla muhasaraya katılmıştır.[5] Ya da ikinci duruma göre muhasaraya gönüllü olarak katılmış ve fetihten sonra Akşemseddin'e tabi olmuştur. İkinci durum daha mümkün olmakla beraber her iki durumda da fetihten sonra Akşemseddin İstanbul'dan ayrılana kadar birkaç yıl, mürşidiyle ile birlikte orada kalmış olmalıdır.

Ayvansarayî ve Molla Mehmed Efendi, Şeyhoğlu'nun Eyüp Sultan Türbesi'nin ilk türbedârı olduğunu kaydeder.[6] Molla Mehmed Efendi buna ilaveten, Fatih Sultan Mehmed'in Hocası Akşemseddin'den müritleriyle Eyüp Camisinin avlusundaki hücrelerde iskan edip, camiyi de zaviyeleri olarak kabul etmesini rica ettiğini fakat Akşemseddin'in yerine Şeyhoğlu'nu halife ve zaviyedar olarak bırakıp Göynük'e dönmek için izin istediğini bildirir.[7] Binaenaleyh Hz. Halid'in türbesi 860/1455 yılında inşa edilmiştir. Akşemseddin'in İstanbul'dan ayrılışı da türbenin açılışının akabinde olmuştur. Dolayısıyla Şeyhoğlu, mürşidi Akşemseddin, Göynük'e döndüğünde, onun halifesi olarak İstanbul'da kalıp türbedarlık ve zaviyedarlık görevini ifa etmiştir. Bu görevde ne kadar kaldığına dair bir bilgi mevcut değildir. Fakat Reşat Öngören, Şeyhoğlu'nun, II. Bayezid'e (ö. 918/1512) kılıç kuşattığını kaydetmektedir.[8] Bu bilgiyi baz aldığımızda Şeyhoğlu'nun, II. Bayezid'in tahta çıktığı 886/1481 yılında hala İstanbul'da olduğu söylenebilir.

5 Enîsî'nin *Menâkıb-ı Akşemseddin* isimli eserinde Baba Yusuf Sivrihisarî'ye dair herhangi bir anekdot ya da bir işaret kaydetmemesi dolayısıyla bu olasılığın mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Bkz. Hüseyin Enisî, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, İBB Atatürk Kütüphanesi, Osman Ergin Yazmaları, Demirbaş No: OE_YZ_0601.

6 Hüseyin Ayvansarayî, *Mecmuâ-i Tevârih*, haz. Fahri Ç. Derin-Vahit Çubuk, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985) 86; Molla Mehmed Emin Efendi, *el-*Âsâru'l-*Mecîdiyye fi'l-menâkıbi'l-Hâlidiyye,* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası) 1314, 123.

7 Molla Mehmed Efendi, *el-*Âsâru'l-*Mecîdiyye,* 75, 123.

8 Reşat Öngören, "Osmanlılar", *DİA*, 33/541-548.

Şeyhoğlu, *Mevhûb-ı Mahbûb* isimli eserinin, memleketinden bahsettiği bölümünde Sivrihisar'da bir gece mescitte itikâfta iken içinde bulunduğu mescidi camiye dönüştürmesi için manevî bir işaret aldığını ve burada bir cami inşa ettirdiğini kaydeder.[9] Kurşunlu Camii olarak isimlendirilen bu mabedin kitabesine göre bânisi Şeyhoğlu olup, inşa tarihi 898/1492 yılıdır.[10] Cami inşasının bir-iki yıl sürmüş olduğu düşünülürse ve cami yapımı için gelen manevi işaretin daha önceki bir tarihte buradaki mescitte vaki olduğu da göz önünde bulundurulursa, Şeyhoğlu'nun 1489-1492 yıllarında kesin olarak Sivrihisar'da bulunduğu söylenebilir. Fakat İstanbul'un fethinden II. Bayezid'in tahta çıkışına kadar İstanbul'da türbedar olarak bulunduğunu bildiğimiz Şeyhoğlu'nun Sivrihisar'a tam olarak hangi tarihte geldiği ve inşaatın bitişinden sonra tekrar ne zaman İstanbul'a döndüğü hususunda herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Şeyhoğlu'nun İstanbul'da bulunduğu zamanla ilgili bir diğer kayıtta II. Bayezid Camii'nin açılış vaazını yaptığı bilgisidir. İlk dönem kaynaklarından *eş*-Şekâiku'n-*nu'mâniyye*, *Tâcü't-Tevârîh, Künhü'l-Ahbâr* ve *Sicill-i Osmânî*'de anlatıldığına göre II. Bayezid Camii, 13 Ekim 1505'te cuma günü Padişah II. Bayezid'in huzurunda Şeyhoğlu'nun vaazıyla ibadete açılmıştır.[11]

Kaynaklar, II. Bayezid Camii'nin açılışında yaşanan gelişmeleri şu şekilde aktarır: cami açılışının yapıldığı ilk Cuma nama-

9 Baba Yusuf, *Mevhûb-ı Mahbûb*, 197b.

10 Nizamettin Arslan, *Eskişehir Kitabeleri*, (Eskişehir: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2014) 75.

11 Taşköprizâde, *eş*-Şekâik, 374; Mehmed Mecdî, *Hadâiku'ş-Şekâik*, 376; Hüseyin Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281, 1/248; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-Tevârîh*, Tabhane-i Âmire, İstanbul 1280, 2/598-599; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, Şevket Rado Yazmaları, d.no: SR_000294, 215b; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî,* 4/653;

Molla Mehmed Efendi, *el*-Âsâru'l-*Mecîdiyye*, 123; Cahid Baltacı, Cami açılışından bir sene sonra inşasına başlanan Bayezid Medresesi'nin açılışını da Baba Yusuf'un yaptığını Hoca Sadeddin'in *Tâcü't-Tevârîh* isimli eserine dayandırarak ifade etmiştir. İlgili eseri incelediğimizde diğer kaynaklarda bildirilen Cami açılışıyla ilgili rivayetin dışında medrese açılışıyla ilgili bir bilgi bulunmamaktadır; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976) 164-165.

zında minbere Şeyhoğlu çıkar. Bütün kaynaklarda Şeyhoğlu'nun hitabetinin çok tesirli olduğu kaydedilir. Cami açılışında, Padişah dâhil bütün cemaat vaazın tesiriyle duygulanır ve gözyaşlarına boğulur. Hatta cami dışında açılışı görmek için gelen üç Hristiyan dahi onun tesirinde kalarak Şeyhoğlu'nun huzurunda ihtida eder. İnşa ettirdiği caminin ilk gününde böyle güzel bir olayın vuku bulmasına Padişah çok sevinir ve yeni Müslüman olan bu şahıslara hediyeler vererek taltif eder.[12] Bu olaydan sonra Padişah II. Bayezid ile Şeyhoğlu arasında büyük bir sevgi bağı oluşur ve ikisi hem arkadaşlık eder hem de babalık-oğulluk akdi yaparlar.[13] Padişah, Şeyhoğlu'ndan hacca gideceği vakit muhakkak yanına uğramasını rica eder. Sonra Şeyhoğlu memleketine gider. Bir müddet sonra Şeyhoğlu'na vakıasında, nazma kabiliyeti olmadığı halde, Mekke'de Hacer-i Esved'in yanında manzum bir kitap yazması işaret edilir. Bu rüyadan sonra kendisinde manaları manzum olarak ifade etme kabiliyeti ortaya çıkar. Bu işaret dolayısıyla hacca niyet eder ve anlaştıkları gibi Padişah'ın yanına uğrar.[14]

Kaynakların anlatımına göre sanki Şeyhoğlu ve II. Bayezid'in tanışmaları, aralarında muhabbet oluşması ve babalık-oğulluk akdi yapmaları bu vaazla birlikte meydana gelmiş gibidir. Bütün bunların yanında kaynaklar, Şeyhoğlu'nun cami açılışından sonra Sivrihisar'a gittiğini kaydetmiştir. Bu olaylar örgüsünde, hayatın olağan akış mantığına uymayan durumlar vardır. Bu konuda ilk akla gelen soru açılış vaazının Şeyhoğlu tarafından verilmesinin sebebinin ne olduğudur. Amasya'da şehzâdeliği zamanından beri gönül bağı bulunan ve Padişah olduktan sonra adına tekke yaptırıp İstanbul'a davet ettiği Muhyiddin Yavsî (ö. 920/1514) ya da Osmanlı'nın ilim merkezlerinden Bursa ve İstanbul'dan meşhur biri değil de vaazın Şeyhoğlu tarafından verilmesi kayıtlara geç-

12 Taşköprizâde, **eş-**Şekâik, 374; Mehmed Mecdî, *Hadâiku'ş-Şekâik*, 376; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-Tevârîh*, 2/599; Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, 215b; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/653; Molla Mehmed Efendi, *el-*Âsâru'l-*Mecîdiyye*, 124.

13 Taşköprizâde, *eş-*Şekâik, 374; Mehmed Mecdî, Hadâiku'ş-Şekâik, 376; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-Tevârîh*, 2/599; Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, 215b; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/653; Molla Mehmed Efendi, *el-*Âsâru'l-*Mecîdiyye,* 124.

14 Taşköprizâde, *eş-*Şekâik, 374; Mehmed Mecdî, *Hadâiku'ş-Şekâik*, 376; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-Tevârîh*, 2/599; Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, 215b; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/653; Molla Mehmed Efendi, *el-*Âsâru'l-*Mecîdiyye,* 125.

meyen farklı ilişki ve yakınlıkların olması gerektiğini düşündürmektedir.

Anladığımız kadarıyla kaynaklarda ifade edilen bu bilgiler kronolojiye uymamaktadır. Birbirleri arasında öncelik sonralık ilişkisi yoktur. Sanki tabakat müellifi olayların meydana geliş sıralamasına bakmadan Şeyhoğlu hakkında elde ettiği bilgileri alt alta sıralamış gibidir. Burada açılış vaazının Şeyhoğlu tarafından verilmesinin nedenlerini ele aldığımızda, ilk anda göze çarpan husus, onun güçlü ve tesirli bir hitabete sahip olmasıdır. Fakat bu neden tek başına yeterli değildir. Diğer önemli bir neden ise Şeyhoğlu'nun Eyüp Sultan türbedarı olması ve II. Bayezid'e saltanat kılıcını kuşatmış olmasıdır.[15] Taşköprîzâde ve diğer tabakat müelliflerinin aktarmadığı bu bilgi, durumun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu bilgiler ışığında akıl yürüttüğümüzde, muhtemelen Şeyhoğlu, Eyüp Sultan türbedarlığı ve zaviyedarlığı esnasında etkili vaazlarıyla meşhur olmuştur. Şeyhoğlu'yla II. Bayezid arasındaki tanışıklık da kılıç kuşanma (taklid-i seyf) törenine dayanmaktadır. Sonrasında aralarında bir muhabbet bağı kurulmuş ve aralarındaki babalık-oğulluk akdi de bu dönemde, cami açılışından önce gerçekleşmiş olmalıdır. Bütün bu bilgiler bağlamında II. Bayezid'in yaptırdığı caminin açılış vaazını muhabbet ve hürmet ettiği Şeyhoğlu'nun yapmasını istemesi mantığa daha uygun düşmektedir.

Şeyhoğlu'nun hacca gidişiyle ilgili anlatılan olay örgüsünde de hayatın olağan akış mantığına ters bir durum var gibidir. Öncelikle Padişahın Şeyhoğlu'ndan hacca gideceği zaman yanına uğramasını istemesi, planlanan bir hac yolculuğu olduğunu ve Padişahın bu bilgiye binaen yola çıkmadan önce görüşmek istediğini göstermektedir. Diğer yandan *Mevhûb-ı Mahbûb*'un Mekke'de yazılmaya başlanıp 913/1507 yılında tamamlandığı göz önünde

15 Molla Mehmed Efendi, *el-Âsâru'l-Mecîdiyye*, 75-76; Öngören, "Osmanlılar", 3/544; Son dönemde yapılmış çalışmalarda cami açılış vaazı için etkili bir vaiz arayışına girildiği ve Sivrihisar'dan Baba Yusuf'un çağrıldığı kaydedilir. Fakat İstanbul, Bursa, Edirne gibi ilim merkezleri dururken daha önceden bir tanışıklık olmadan Sivrihisar'dan bir vaiz çağrılması mantığa uygun düşmemektedir. Atmaca, *Sivrihisar'da Yetişen Ünlüler*, 6; Keskin, *Bütün Yönleriyle Sivrihisar*, 357.

bulundurulduğunda Bayezid Camii'nin açılışıyla (911/1505) kitabın tamamlanması arasında iki yıl gibi kısa bir süre vardır. Dolayısıyla Şeyhoğlu'nun açılıştan sonra Sivrihisar'a gidişi, bir "vatanına dönüş" değil, hac yolculuğu için hazırlık yapmak ve ailesi ile helalleşmek için olmalıdır. Nitekim Molla Mehmed Efendi de Şeyhoğlu'nun açılıştan bir müddet sonra Padişah'tan hac vazifesi için izin aldığını ve Padişah'ın da tekrar İstanbul'a dönmek şartıyla izin verdiğini kaydeder.[16] Ayrıca kaynaklarda kullanılan ibarelere dikkat ettiğimizde de, onun vatanına "döndüğü" değil "gittiği" kaydedilmiştir.[17] Bu da bize Şeyhoğlu'nun sırf cami açılışı için değil de daha öncesinde İstanbul'da bulunduğunu ve Sivrihisar'a hac hazırlığı yapmak için gittiğini düşündürmektedir.

Kaynaklarda aktardığı bilgilerin devamında Padişah II. Bayezid, hac yolculuğuna çıkan Şeyhoğlu'na bir miktar altın verir ve ona şöyle der: "Bu benim kendi el emeğim ve alın terimle helal yolla kazandığım malımdır. Ravza-i Mutahhara'nın kandilleri içi tasadduk edesin."[18] Şeyhoğlu'ndan, Hz. Peygamber'in (sav) kabrinin başına vardığında da şöyle tazarru etmesini ister: "Ey Allah'ın Rasulü, ümmetinin çobanı, günahkâr kul Bayezid sana selâm söyledi ve helâl yoldan kazandığı bu altını türbenin kandiline yağ almak için harcansın diye gönderdi. Sadakasını kabul buyurmanı diliyor."[19]

16 Molla Mehmed Efendi, *el-Âsâru'l-Mecîdiyye*, 124. Muhtemelen Baba Yusuf, kendisine Mekke'de manzum bir kitap yazması işaret olunan vakıayı da Sivrihisar'da Kurşunlu Camisini (898/1492) yaptırdığı tarihlerde görmüş olmalıdır. Zira tarihi kayıtlarda "bundan evvel nazma kabiliyeti yok idi" diyerek bundan önce manzum eser yazmadığına işaret edilmesine rağmen Baba Yusuf'un *Havâss-ı Esmâ-i Hüsnâ* isimli eserin yazım tarihi 901/1496 yani Bayezid Camisinin açılışından dokuz yıl önce, Sivrihisar Kurşunlu Camisinden 4 yıl sonradır. Bütün bu işaretler Baba Yusuf'un hac yolculuğunu müjdeleyen vakıanın Bayezid Camisinin açılışından önce olduğunu ve olması gerektiğini gösterir.

17 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 374; Mehmed Mecdî, *Hadâiku'ş-Şekâik*, 376; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-Tevârîh*, 2/599; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/653; Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, 1/248.

18 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 374; Mehmed Mecdî, *Hadâiku'ş-Şekâik*, 376; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-Tevârîh*, 2/599; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/653; Molla Mehmed Efendi, *el-Âsâru'l-Mecîdiyye*, 125.

19 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 374; Mehmed Mecdî, *Hadâiku'ş-Şekâik*, 376; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-Tevârîh*, 2/599; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/653; Molla Mehmed Efendi, *el-Âsâru'l-Mecîdiyye*, 125.

Şeyhoğlu, önce Mekke'ye giderek orada bir yıl mücavir olarak kalıp sonra Medine'ye geçmiştir. Şekâik'te onun Medine'ye binek üzerinde değil de yürüyerek gittiği vurgulanır ve Mescid-i Nebevî'ye girişi tasvir edilir. Şeyhoğlu, Medine'ye edep gereği, binek üzerinde değil de yürüyerek gider. Hz. Peygamber'in (sav) kabrine girerken ellerini arkadan bağlatır, yüz üstü yerde sürünerek ve ağlayarak, yalvarıp şefaat dileyerek girer. Medine'de Padişah'ın ricasını istediği şekilde yerine getirmiştir.

Kaynaklara göre Şeyhoğlu, Mekke'de bir yıl mücavir olarak kalmıştır. Bu bir yıllık süre zarfında o, vâkıasında yazması işaret edilen manzum eseri *Mevhûb-ı Mahbûb*'u Kâbe'de Hacerü'l-Esved'in karşısında kaleme almıştır.[20] Şeyhoğlu, bu kitabın bitiş tarihini *Tamam oldı kitab minnet Hüdâ'ya/Tokuz yüz on üçünde men gedaya*[21] beytiyle 913/1507 olarak kaydeder. Netice itibariyle Şeyhoğlu, 1506'nın sonları ve 1507'nin ilk aylarında olmak üzere yaklaşık bir yıl boyunca Mekke'de mücavir olmuştur.

Mekke'den sonra Medine'ye geçen Şeyhoğlu, Padişah'ın ricasını yerine getirir. Taşköprizâde, Şeyhoğlu'nun burada vakıasında Hz. Peygamber'den (sav), manevi bir işaret aldığını nakleder. Vakıaya göre Hz. Peygamber (sav), Şeyhoğlu'ndan kabrinin dışında duran -ravza görevlilerinin muhafaza ederek kimseyi yaklaştırmadığı- asayı alıp üç parçaya bölmesini ve parçanın birini Ankara'da Hacı Bayrâm-ı Velî türbesine, bir parçasını Bursa'da Emir Sultan türbesine ve diğer bir parçasını da Eyüp Sultan türbesine koymasını istemiştir. Taşköprizâde, Şeyhoğlu'nun Hz. Peygamber'in (sav) bu isteğini yerine getirdiğini ilave eder.[22] Dolayısıyla bu rivayete göre Şeyhoğlu'nun İstanbul ve Hicaz dışında hac dönüşü Ankara ve Bursa şehirlerine de gittiği anlaşılmaktadır.

---

20 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 374; Mehmed Mecdî, *Hadâiku'ş-Şekâik*, 376; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-Tevârîh*, 2/599; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/653; Molla Mehmed Efendi, *el-Âsâru'l-Mecîdiyye*, 125; Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr,* 215b; Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, 1/248.

21 Baba Yusuf, *Mevhûb-ı Mahbûb*, 196b; Molla Mehmed Efendi, *el-*Âsâru'l-*Mecîdiyye*, 125.

22 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 374; Mehmed Mecdî, *Hadâiku'ş-Şekâik*, 376; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-Tevârîh*, 2/600; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4/653; Molla Mehmed Efendi, *el-Âsâru'l-Mecîdiyye*, 125; Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, 215b.

1507 yılının sonları ya da 1508 yılının başlarında pâyitahta dönmüş olan Şeyhoğlu, 1513 yılında İstanbul'da vefat etmiş ve İstanbul, Eyüp Sultan'da Eyyüb el-Ensarî Türbesi'ne çok yakın bir konuma defnedilmiştir. Mezarının İstanbul'da olmasına dayanarak onun Hicaz'dan döndükten sonra vefat edene kadar İstanbul'da ikamet ederek türbedarlık görevine devam etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak bütün bu rivayetler değerlendirildiğinde Şeyhoğlu'nun 18-20'li yaşlarına kadar Sivrihisar'da ve ömrünün kalanını da -parça parça toplamda 5-10 yıllık bir kesinti hariç- İstanbul'da geçirdiği ve bu süre zarfında da ara ara Sivrihisar'a gittiği anlaşılmaktadır. Bu iki şehrin dışında hac vazifesini ifa için Hicaz'a ve hac dönüşü Ravza-i Mutahhara'dan aldığı emanetleri teslim etmek için Ankara ve Bursa'ya seyahat etmiştir. Şeyhoğlu'nun İstanbul'daki görevi Hz. Halid türbedarlığıdır. Yine burada Akşemseddin Muhammed b. Hamza'nın halifesi ve Eyüp zaviyedarı olarak Bayramiye Tarikatı'nın ilk temsilcilerinden biri olmuştur.

Kaynakça

Arslan, Nizamettin. *Eskişehir Kitabeleri*, Eskişehir: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2014.

Atmaca, Ahmet Bican. *Sivrihisar'da Yetişen Ünlüler ve Menkıbeleri*, Sivrihisar: yy. 1987.

Ayvansarayî, Hüseyin. *Mecmuâ-i Tevârih*, haz. Fahri Ç. Derin-Vahit Çubuk, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.

Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*, haz.: M. A. Yekta Saraç, Ankara: TÜBA Yayınları, 2016.

Gelibolulu Mustafa Âlî. *Künhü'l-Ahbâr*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, Şevket Rado Yazmaları, d.no: SR_000294.

Hoca Sâdeddin Efendi. *Tâcü't-Tevârîh*, İstanbul: Tabhane-i Âmire, 1280.

Hüseyin Enisî, Menâkıb-ı Akşemseddin, İBB Atatürk Kütüphanesi, Osman Ergin Yazmaları, Demirbaş No: OE_YZ_0601.

Işın, Ekrem. "Bayramîlik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1993.

Keskin, Orhan. *Bütün Yönleriyle Sivrihisar*, İstanbul: Bayrak Matbaası, 2001.

Mecdî, Mehmed. *Hadâiku'ş-Şekâik*, nşr. Mehmed Recai, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1269.

Molla Mehmed Emin Efendi, *el-Âsâru'l-Mecîdiyye fi'l-menâkıbi'l-Hâlidiyye*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1314.

Osmanzâde Hüseyin Vassaf. *Sefîne-i Evliya*, haz.: Mehmet Akkuş, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

Öngören, Reşat "Osmanlılar", DİA, 33/541-548.

Sivrihisarî, Baba Yusuf b. Halil. *Risâletü'n-nûriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, İstanbul: d.no: 00801.

Sivrihisarî, Baba Yusuf. *Mevhûb-ı Mahbûb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, İstanbul: d.no: 6594.

Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, ts. 4/653.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmaniyye*, tahk. Ahmed Subhi Fırat, İstanbul: yy. 1405.

Ünver, Süheyl. *İstanbul'un Mutlu Askerleri ve Şehit Olanlar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.