



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tarih Anabilim Dalı

BALKANLAR'DA MELÂMÎLİK VE OSMANLI YÖNETİMİ
(XVI.-XVII. YÜZYILLAR)

Selim SABİTOĞULLARI

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2019

BALKANLAR'DA MELÂMİLİK VE OSMANLI YÖNETİMİ
(XVI.-XVII. YÜZYILLAR)

Selim SABİTOĞULLARI

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tarih Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

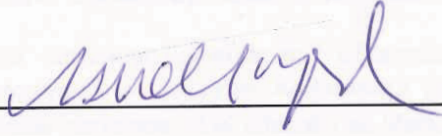
Ankara, 2019

KABUL VE ONAY

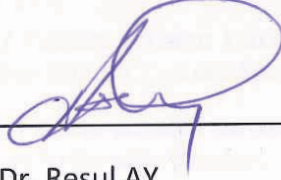
Selim Sabitoğulları tarafından hazırlanan "Balkanlar'da Melâmîlik ve Osmanlı Yönetimi (XVI.-XVII. Yüzyıllar)" başlıklı bu çalışma 17 Ocak 2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Rüya KILIÇ (Danışman)



Yrd. Doç. Dr. Ayşe Asude SOYSAL DOĞAN



Doç. Dr. Resul AY

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

15.02.2019


Selim Sabitoğulları

¹“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ay aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Rüya Kılıç** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.


Selim Sabitoğulları

TEŞEKKÜR

Yüksek Lisans süresince önerileri ve yardımları için değerli hocalarım Prof. Dr. Rüya Kılıç, Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak, Yrd. Doç. Dr. Ayşe Asude Soysal Dođan, Doç. Dr. Resul Ay ve Doç. Dr. Slobodan Ilić'e; Boşnakça'dan tercümelere için Amila Becirović Lukarcanin'e ve Ali Ceman'a; Almanca'dan tercümelere için Hasan İleri'ye; bölümümüz sekreteri Serpil Dođan Okumuş'a; Yüksek Lisans döneminde iki buçuk yıl boyunca burs vererek beni destekleyen Türk Tarih Kurumu'na; Süleymaniye, Millet, Bilkent Üniversitesi ve Türk Tarih Kurumu kütüphanelerinin çalışanlarına ve her zaman yanımda olan sevgili dostlarıma teşekkürlerimi sunarım.



ÖZET

SABİTOĞULLARI, Selim. *Balkanlar'da Melâmîlik ve Osmanlı Yönetimi (XVI.-XVII. Yüzyıllar)*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019.

Melâmî hareketi, Osmanlı tasavvuf tarihinin en problemlî konularından birini teşkil etmektedir. Bayramî-Melâmîliği, Osmanlı Devleti'nde XV. yüzyılın ikinci yarısında Hacı Bayram-ı Velî tarafından tesis edilmiştir. Ondan sonra gelen ve *Melâmet* anlayışını daha da canlandırıp coşkulu bir ilâhî cezbe ve Hurûfliğin de etkisiyle ileri bir *vahdet-i vücûd* anlayışıyla geliştiren Dede Ömer, tarikatı Osmanlı devlet ve toplum düzeni karşısında eleştirici ve aktif bir konuma getirmiştir. Doktrinlerinde bulunan *kutb-Mehdî* inancı ise Melâmîler'i, Osmanlı yönetimi de dâhil olmak üzere kendilerinden başka bir otorite tanımamaya yöneltmiştir. Böylece, Bayramî-Melâmîleri ile Osmanlı merkezî yönetiminin ilişkileri yeni bir dönüm noktasına gelmiştir. Özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Bayramî-Melâmîleri, merkezî yönetim nazarında kuşku ve endişe ile takip edilen, genel düzeni her an sarsabilecek bir çevre olarak görülmeye başlamıştır. İsmail-i Ma'sukî, Hamza Bâlî ve Beşir Ağa gibi önde gelen şeyhlerinin idamı ise hareketin yeraltına çekilmesine ve Balkan sahasına kaymasına sebep olmuştur. İşte bu araştırmada, XVI. yüzyıldan XVII. yüzyıla uzanan iki yüz yıllık bir dönem içinde, özellikle Balkan topraklarındaki Bayramî-Melâmîleri'nin, merkezî iktidarla ilişkilerinden doğan bazı problemler, tarihî bir perspektifle ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler:

Balkanlar, Melâmîlik, Hamzavîlik, Osmanlı Yönetimi, Vahdet-i Vücûd, Kutb, Tasavvuf

ABSTRACT

SABİTOĞULLARI, Selim. *The Melâmî Movement and Ottoman Rule in the Balkans (16th.-17th. Centuries)*, Master's Thesis, Ankara, 2019.

Melâmî movement is one of the most problematic issues of Ottoman mystical history. Bayramî-Melâmî order was established by Hacı Bayram-ı Velî at the second half of 15th century. Dede Ömer, successor of him developed Malâmatîyya perception with the sense of *wahdat al-wujûd* meaning “unity of being” under the effect of Hurûfîsm and brought the movement into an active position against Ottoman state and social order. One of its doctrines, *kutb-Mehdî* concept leded Melâmîs not to recognize any authority including Ottoman government beyond itself. Therefore the relations between Bayramî-Melâmîs and Ottoman administration entered into a new turning point. Especially from 16th century Bayramî-Melâmîs were regarded as a potential danger against existing order and followed by political authority. Execution of pioneering sheiks of it as İsmal-i Ma'şûkî, Hamza Bâlî and Beşir Ağa caused the movement to go underground and move to the Balkans. In this study, several problems of Bayramî-Melâmîs particularly in the Balkans originating from their relations with political authority beginning from 16th until the end of 17th century will be handled within the historical perspective.

Keywords:

Balkans, Melamis, Hamzavis, Ottoman Rule, Wahdat al-Wujud, Kutb, Mystics

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR DİZİNİ.....	x
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM I: BALKANLAR'DA MELÂMÎ HAREKETİ.....	14
1.1. Hareketin Balkanlar'a Kayması ve Sebepleri.....	14
1.2. Bosna'da Melâmî Hareketi ve Şeyh Hamza Bâfî.....	21
1.3. Hareketin Dinî, İdeolojik ve Toplumsal Zemini.....	27
1.3.1. İslâm Öncesi Dinî Zemin.....	27
1.3.2. Hurûfilik.....	32
1.3.3. <i>Vahdet-i Vücûd</i> Anlayışı.....	36
1.3.4. <i>Kutb-Mehdî</i> İnancı.....	41
BÖLÜM II: BALKAN MELÂMÎLERİ'NİN OSMANLI İKTİDARINA BAKIŞI: YORUM VE PROBLEMLER.....	48
2.1. Melâmîler'in Nazarında Osmanlı İktidarının Hukukî Meşrûiyeti.....	48
2.2. Bir Rekabet unsuru olarak Politik Mesîyanizm.....	56

2.3. Hareketin Devamlılığı Yönünde Alınan Bazı Önlemler.....	65
2.3.1. Gizlenme ve Takiyye.....	65
2.3.2. Silsile ve Miras.....	71
BÖLÜM III: OSMANLI İKTİDARININ BALKAN MELÂMİLERİ'NE BAKIŞI: YORUM VE PROBLEMLER.....	76
3.1. Osmanlı Resmî İdeolojisi ve Bayramî Melâmîleri.....	76
3.1.1. Merkezîyetçi Devlet Anlayışı ve <i>Nizâm-ı Âlem</i> Prensibi.....	76
3.1.2. Şîî-Safevî Propagandasına Karşı Sünnîleştirme Politikası.....	80
3.1.3. Osmanlı Sûfliği ve Tarihî Altyapısı.....	85
3.2. Osmanlı İktidarı Nazarında Potansiyel Bir Tehlike Olarak Melâmîler.....	90
3.3. Ulema ve Sûfî Çevrelerde Melâmîler'e Karşı Oluşan Tepkisellik ve Bunun Siyasal Alandaki Rolü.....	95
SONUÇ (DEĞERLENDİRME VE TAHLİL).....	104
KAYNAKÇA.....	107
EKLER.....	127
EK 1: Melâmî Şeyhi Oğlan Şeyh İsmail-i Ma'sukî'nin Sicil Kaydı.....	128
EK 2: Melâmî Takibatına Dair 19 Zilhicce 980/22 Nisan 1573 Tarihli <i>Mühimme</i> Kaydı.....	129
EK 3: Melâmî Takibatına Dair 26 Rebiülahir 981/25 Ağustos 1573 Tarihli <i>Mühimme</i> Kaydı.....	130
EK 4: Melâmî Takibatına Dair 1 Cemâziyelâhir 990/23 Haziran 1582 Tarihli <i>Mühimme</i> Kaydı.....	131
EK 5: Melâmî Takibatına Dair 8 Cemâziyelâhir 990/30 Haziran 1582 Tarihli <i>Mühimme</i> Kaydı.....	132

EK 6: Melâmî Takibatına Dair 24 Ramazan 990/22 Ekim 1582 Tarihli <i>Mühimme</i> Kaydı.....	133
EK 7: Melâmî Takibatına Dair 6 Şevval 990/3 Kasım 1582 Tarihli <i>Mühimme</i> Kaydı.....	134
EK 8: Melâmî Takibatına Dair Şaban 990/Ağustos-Eylül 1582 Tarihli <i>Baş Mukataa Kalemî</i> Kaydı.....	135
EK 9: Melâmî Şeyhi Ahmed Sârbân'ın Hüsamedîn-i Ankaravî'ye Gönderdiği Mektup.....	137
EK 10: Melâmî Şeyhi Sütçü Beşir Ağa'nın Bir Mürîdine Gönderdiği Mektup...139	
EK 11: Melâmî Şeyhi İsmail-i Ma'sukî'nin Meşhed Makamı.....	140
EK 12: Melâmî Şeyhi Ahmed Sârbân'ın Türbesi.....	141
EK 13: Melâmî Şeyhi Pîr Ahmed Edirnevî'nin Türbesi.....	142
EK 14: Melâmî Şeyhi Hamza Bâlî'nin Deveoğlu Yokuşu'nda Bulunan Makam Taşı.....	143
EK 15: Melâmî Şeyhi Hamza Bâlî'nin Mezarı.....	144
EK 16: Melâmî Şeyhi İdris-i Muhtefî'nin Mezarı.....	145
EK 17: Melâmî Şeyhi Hüseyin Lâmekânî'nin Mezarı.....	146
EK 18: Melâmî Şeyhi Abdullah Bosnevî'nin Mezarı.....	147
EK 19: Bayramî-Melâmî Silsilesi.....	148
EK 20: Harita 1 - XVI. Yüzyılda Doğu Avrupa.....	150
EK 21: Harita 2 – Balkanlar.....	151
EK 22: Orijinallik Raporu.....	152
EK 23: Etik Kurul İzin Muafiyeti Formu.....	153

KISALTMALAR

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara.

BOA: Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul.

c.: Cilt.

çev.: Çeviren.

DBİA: Düünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul.

ed.: Editör.

EI¹-EI²: Encyclopédie de l'İslâm, 1. ve 2. Baskı, Leiden, 1954.

Eİr: Encyclopedia Iranica, Londra, 1985.

İA: İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1940-1988.

İÜEF: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

İŞSA: İstanbul Şeriye Siçilleri Arşivi.

JA: Journal Asiatique.

MEB: Milli Eğitim Bakanlığı.

MD: Mühimme Defteri.

s.: Sayfa.

TDVİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul.

vd. : ve devamı.

GİRİŞ

Bu çalışmanın konusu, XVI.-XVII. yüzyıllarda Balkanlar'da şekillenen Bayramî-Melâmîliği hareketinin siyasî iktidar ile ilişkilerini incelemektir. Bu kapsamda ele aldığımız meseleler, Melâmîlik özelinde, teolojik alandan politik sahaya taşınan düşünceler, örgütlülüğe dayalı muhalif yapılanmalar, devlet yapısının dönüşüm geçirmesine bağlı yaşanan sosyal sıkıntılar, dolayısıyla toplumdaki ayrışma ve farklı kesimlerin birbirlerini tolere etme alanlarıdır. Birbiriyle mücadele eden siyasî ve dinî aktörlerden meydana gelen karmaşık sahneyi yansıtan bu süreçlerin, Osmanlı hâkimiyet anlayışını açıklamak bakımından kritik seviyede öneme sahip olduğunu düşünüyoruz. Bununla birlikte söz konusu hususlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun en belirgin özelliği olan farklı kesimleri bir arada yönetme iddiasının, aynı zamanda toplumda yaşanan kriz ve çözülmenin kaynağı hâline geldiğini göstermesi açısından da önemlidir.¹

Belirgin bir biçimde XVI.-XVII. yüzyıllarda yoğunlaştığı görünen muhalif hareketlerin, Osmanlı İmparatorluğu tarihinin en dikkate değer konularından biri olduğu açıktır. Büyük oranda Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 1241) *vahdet-i vücûd* öğretisine bağlı sûfî çevrelerde, bilhassa siyasal iktidara muhalefet eden kesimlerde toplumsal reaksiyona dönüşecek biçimde gelişen bu hareketlerin, söz edilen yüzyıllarda imparatorluğun içinde bulunduğu dönüşüm ve çözülme süreci ile çok yakın bir ilişkisinin bulunduğu muhakkaktır.²

Nitekim Melâmî hareketinin uzun bir döneme yayılması, birbirinden oldukça farklı sosyal çevrelerce sergilenmesi, Osmanlı iktidarının ideolojisine karşı bir ideolojiye sahip olması, bizi merkeze karşı ciddi bir muhalefet olgusuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu muhalefetin Anadolu'daki ve Osmanlı başkentindeki kısmı bugüne kadar bazı çalışmalarda ele alınmakla beraber, özellikle Bosna ve yakın çevresi ile Balkanlar'ın diğer bazı kent ve kasabalarındaki Melâmî çevreleri üzerinde çok fazla durulmamıştır. Bu çerçevede hareketin münhasıran Balkan topraklarında daha geniş ve köklü bir çevrede gelişmesi, üstelik Bayramî-Melâmîliği'nin Üçüncü Devresi olarak

¹ Karen Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar: Bir Karşılaştırmalı Tarih Perspektifi*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, Versus Yayınları, 2011, s. 43.

² Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2011, s. 128.

kabul edilen XIX. yüzyıldan günümüze kadar uzanan devresinin Anadolu’da değil, Balkanlar’da baş göstermesi, önemli bir diğer husustur.

Buradan hareketle öncelikle Melâmîliğin, Balkanlar’da yayılmasının sebebi/sebepleri üzerinde durulacaktır. Başlangıçta hareketin, merkezle ilişkisi uyum içindeyken daha sonra takibata uğramalarını, Osmanlı iktidar anlayışının değişiminde mi, hareketin radikalleşmesinde mi aramak gerekir? Yahut sosyo-ekonomik durumun değişkenlik göstermesi mi statik ilerleyen ilişkilerin bozulmasına etki ederek, tarikatı muhalif bir cephe oluşturmaya itmişti? Osmanlı siyasal otoritesi, bu harekete karşı nasıl bir politika izlemiş, yaptırımları nasıl olmuştur? tez kapsamında cevap aranacak sorulardan bazılarıdır.

Bilindiği üzere “*sapkınlık*” suçlamalarıyla karşı karşıya kalan ve önde gelen şeyhleri idam edilen Melâmîler, Osmanlı yönetimi tarafından potansiyel bir tehlike olarak görülmüştür. Melâmî hareketinin maruz kaldığı bu muamele ise, büyük ölçüde sahip oldukları tasavvuf doktrininde yatmaktadır. İşte bu noktada, özellikle tarikatın kapalılığını ve merkezin *nizam-ı âlem* anlayışı ile Melâmîler’deki *vahdet-i vücûd* telâkkîsi ve onunla doğrudan alâkalı *kutb-Mehdî* görüşü altında yatan doktrin uyumsuzluğunu göz önünde bulundurmanız gerekiyor.³ Peki, *vahdet-i vücûd* ve *kutb-Mehdî* inancı nedir, Bayramî-Melâmîleri’nde nasıldır ve bu görüş, siyasî otoriteyi neden rahatsız etmiştir?

Tarikatın *vahdet-i vücûd* anlayışı, Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin düşüncelerine dayanmakla birlikte Hurûfilîğin de etkilerini taşımaktadır.⁴ Melâmîler, *vahdet-i vücûdun Ehl-i Sünnet*’e yakın yumuşak biçimini değil *hulûlcü* ve daha aşırıya kayan bir biçimini benimsemiştir. *Vahdet-i vücûdun* bu yorumu ayrıca, dinî ve dünyevî bir misyona sahip olan çok güçlü bir *kutb* anlayışıyla da yakından ilgilidir ki; siyasal iktidar ile Melâmîler arasındaki sorunların sebebi, ancak bu *kutb* ve *Mehdîlik* anlayışıyla açıklanabilir.⁵

Osmanlı Devleti’nin, kuruluşundan itibaren tarikat çevreleriyle sıkı bir münasebet geliştirdiğini ve onları maddî ve manevî yönden desteklediğini biliyoruz. Bununla

³ Colin Imber, *Studies in Ottoman History and Law*, İstanbul, Les Éditions Isis, 1996, s. 141-142.

⁴ Colin Imber, “Malâmatîyya”, *EP*, vol. 6, Leiden, Brill, 1991, s. 228; Hamid Algar, “The Hamzaviyye: A Deviant Movement in Bosnia”, *Islamic Studies*, vol. 36, no. 2-3, 1997, s. 253.

⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, (1. Basım: 1998), İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013, s. 305-307.

birlikte ileri gelen bazı Bayramî-Melâmî şeyhlerinin, bizzat merkezî otorite tarafından idam edildiği düşünüldüğünde, devlet ile tarikatlar arasındaki ilişkiler bakımından bir çelişki gibi görünen bu durum, aynı zamanda Osmanlı'nın tarikat çevrelerine karşı gösterdiği tutumun neye göre değiştiği meselesini de tartışmaya açmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin, şeriat çerçevesi dışına çıkan ya da devlet düzenine karşı gelen çevreleri, ulema-meşâyih, Sünnî-gayri Sünnî ayrımı yapmaksızın cezalandırdığını söylemek mümkündür.⁶ Nitekim idam edilen Bayramî-Melâmî şeyhlerinin de şeriata aykırı davrandıkları gerekçesiyle *zendaka* ve *ilhâd*'la yani dinden çıkmış olmakla suçlandıkları görülüyor.⁷ Yönetimin, devlete karşı oluşan tehditle ilgilenmesine rağmen, Melâmîler'i ve diğer heterodoks sûfî çevreleri mahkûm ederken dini ön plana çıkarmasının altında yatan sebep, üzerinde duracağımız bir diğer önemli mesele olacak. Bunun, karşı tarafın kendilerini dinî söylemlerle ifade etmesi ile ilgili olduğu açıktır.⁸ Öte yandan dönemin mahkeme sicillerine bakıldığında, idam edilen Melâmî şeyhleri hakkındaki iddiaların bizzat onlar tarafından söylendiğine dair elimizde kesin veriler bulunmamaktadır.

Merkezî otoritenin verdiği idam kararlarında şeyhlerin, siyasal iktidar için potansiyel bir tehlike arz edip etmediğinin son derece etkili olduğu unutulmamalıdır. Hacı Bayram-ı Velî (ö. 1429) de dâhil, yine Melâmî şeyhlerinden Pîr Ali Aksarayî (ö. 1539) ve Gazanfer Dede'nin (ö. 1566) de buna benzer suçlamalar sebebiyle merkez tarafından sorgulandıkları fakat suçsuz oldukları kanaatine varılarak serbest bırakıldıkları bilinmektedir.⁹ Bu itibarla, yönetim - tarikat münasebetleri tarihi boyunca görülen, zaman zaman bazı tarikatlara karşı sert bir tutum izlenmesinin, *nizâm-ı âlem* prensibinin bozulması ile bağlantılı olduğu söylenebilir.¹⁰

Bu ortamda Melâmîler'e tepki gösterenlerin, sadece yönetim çevreleri olduğunu söyleyemeyiz. Şeriata aykırı tasavvuf anlayışları sebebiyle ulema ve bazı sûfî çevrelerin de tepkisini çekiyorlardı. Melâmîler'e gelen tepkiler, özellikle coşkun *vahdet-i vücûd* fikirleri savunan İsmail-i Ma'sukî'den (ö. 1539) itibaren başlamış Hamza Bâlî (ö. 1573)

⁶ Ahmet Yaşar Ocak, "XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Bayramî (Hamzavî) Melâmîleri ve Osmanlı Yönetimi", *Bellekten*, cilt: 61, sayı: 230, Nisan 1997 s. 104.

⁷ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 315.

⁸ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 386.

⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul, Milenyum Yayınları, 2011, s. 34, 43-44, 68.

¹⁰ Ocak, "Bayramî (Hamzavî) Melâmîleri", s. 108.

sonrasında artarak devam etmiş, yine aynı çevrelerce Melâmîler'in *vahdet-i vücûda* ilişkin görüşlerine karşı çıkan ve bu görüşleri sebebiyle *Ehl-i Sünnet* dışı olduklarını iddia eden eserler yazılmıştır.¹¹ Tepkileri bertaraf etmek isteyen Melâmîler ise, yeraltına çekilmek zorunda kalmış ve kendilerinin, şeriata bağlı olduğunu ispatlama gayreti içerisine girmişlerdir. Ancak kapanma dönemlerinde bile Melâmî hareketi herhangi bir kesintiye uğramadan devam edebilmiştir.¹² Özellikle İsmail-i Ma'sukî, Hamza Bâlî ve Beşir Ağa (ö. 1661) gibi önde gelen şeyhlerinin idam edilmelerinden sonraki bu gizlenme dönemi, Melâmîler için önemli bir dönüm noktasıdır. Öyle ki *Kadzâdeliler* döneminde *kutb* Hasan Kabâdûz (ö. 1601) ve Balkanlı müridleri Hüseyin Lâmekânî (ö. 1625) ve Abdullah Bosnevî (ö. 1645) gibi Bayramî-Melâmîler'in önde gelen kişileri, devlet erkânı ve dönemin din otoriteleri diğer tarafta, Melâmîler'in tabanı arasında bir yumuşak siper rolünü üstlenmişler, yönetimin gözünde fazla sivrilmemişlerdir. Nitekim aynı dönemin *kutblar* silsilesine bakılırsa senelerin tam uyuşmadığı görülüyor ki bu da Melâmî hareketinin araştırmaya değer bir diğer sorunsalı olarak karşımızda durmaktadır.

Osmanlı dönemi tarikat ve sûfî çevrelerinin tarihi, sadece Osmanlı Devleti'nin değil, genel olarak İslâm medeniyetinin tümü açısından hayli öneme sahiptir. Osmanlı sosyal yaşantısının belirlenmesinde son derece önemli olan tasavvuf akımları ve tarikatlarını yalnızca siyasal otorite ile olan ilişkilerle sınırlandırmak yeterli olmayacaktır. Bu ilişkilerin halka yansımış şekli de çok önemlidir. Çünkü halkın siyasal otorite ile olan ilişkileri üzerinde, Melâmî çevrelerinin hiç şüphesiz etkisi olmuştur. Ayrıca özellikle Ahmet Yaşar Ocak'ın üzerinde durduğu gibi Hamzavî-Melâmî ve diğer benzer heterodoks hareketler, dönemin sosyal ve ekonomik şartlarıyla doğrudan ilişkilidir.¹³ Bu bağlamda üzerinde duracağımız tektanrılı inanca mensup toplumların *mesiyani* beklentileri, *hicrî milenyumun* sonunda kıyamet beklentileri (*binyıl beklentisi*) ve bu düşüncelerin yönetim çevrelerince nasıl karşılandığı meselesi, çalışmamızın bir başka problemli ayağını oluşturmaktadır. İlgili bölümde aktaracağımız verilerin gösterdiği gibi, kıyametin yakın zamanda kopacağı beklentisi, Osmanlı yönetici sınıfı, ulema, sûfî çevreler, Şiîler, hattâ Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi toplumda farklı sosyal statülere

¹¹ Algar, "The Hamzaviyye", s. 252.

¹² Rüya Kılıç, "Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayrami Melamileri veya Hamzaviler", *Tasavvuf*, cilt: 4, sayı: 10, Ocak-Haziran 2003, s. 251-252.

¹³ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 298-299.

sahip çeşitli kesimlerin *Mesih/Mehdi*'nin hüviyeti ve *binyılcılık*¹⁴ ilgili bazı inançlarının yorumlanışını derinden etkilemiş, taraflar arasında bir rekabetin oluşmasına zemin hazırlamıştır.¹⁵ Son olarak tez kapsamında ele alınacak bütün bu meselelerin, Balkan coğrafyasında Osmanlı hâkimiyetinin daha iyi değerlendirilmesine önemli bir katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Bununla birlikte çalışmamızda Melâmîlik ve siyasal iktidar ilişkileri üzerinde durmamıza rağmen, meselenin sadece ana hatlarına temas edebildiğimizi itiraf etmeliyiz. Osmanlı'da yaşanan toplumsal krizin mâhiyeti ve imparatorluk düzenini sağlamak için alınan tedbirlere karşı gösterilen çok sayıda dinî-politik hareket, elbette daha ayrıntılı bir incelemeyi gerektiriyor. Dolayısıyla çalışma, XVI.-XVII. yüzyıllardaki Melâmîlik - merkezî iktidar ilişkilerinin tarihî gelişim sürecine kısa bir genel bakış niteliğinde olup, konu hakkında ortaya koyulan tarihsel ve politik bağlamların bir özetini sunmaktadır. Bugüne kadar tarikatların tarihi, genelde din tarihi çerçevesinde incelendiği için, tüm bu konuları sosyal-politik bir vâkıa olarak değerlendirip, tarihsel bir yaklaşım içinde anlayabilmek bizim için ayrı bir önem arz etmektedir. Bu sebeple amacımız, iki taraf arasındaki mücadelenin toplumsal hayatı şekillendiren son derece canlı yapılar olduğunu göstererek, sürekli değişen, evrilen ilişkilere ve süreçlere odaklanan tarihsel bir değerlendirme ortaya koymaktır.

Kaynak ve Araştırmalar

Osmanlı Devleti'nde Melâmî hareketinin değerlendirilebilmesi için öncelikle onlardan kalan çeşitli eser ya da kayıtların, diğer tarihî kaynaklarla birlikte ele alınarak incelenmesi gerekiyor. Fakat gizli bir tarikat olan Bayramî-Melâmîleri'nin tarihi hakkındaki bilgiler, sınırlı sayıda kaynaktan elde edilebilmektedir. Tarikatla ilgili olarak önemli bir kaynak grubu *mühimme* defterleri ve *şer'îye sicilleri* gibi resmî kayıtlarda,

¹⁴ *Binyılcılık*, yakın gelecekte yeni bir çağın gelişini gösterecek olan yıkıcı gelişmelerin gerçekleşeceğine dair inançlar bütünüdür. Bu dinsel hareketin mensupları, kıyamet gelmeden önce adalet, barış ve mutluluğun hüküm süreceği düşünülen bin yıllık bir dönemin geleceğine inanırlar.

¹⁵ Cornell H. Fleischer, "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman", *Soliman le Magnifique et son temps*, ed. Gilles Veinstein, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990, s. 160-167; Tijana Krstić, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2015, s. 117-118.

idam edilen Melâmî *kutbları* ve müridleri dışında bilgi bulunmamaktadır. Aslında Bayramî-Melâmîleri'yle ilgili verileri, büyük ölçüde tarikat mensuplarının yazdığı sınırlı sayıda eserler ile diğer tarikatların ve biyografların oluşturduğu kayıtlardan alabilmekteyiz. Bu kaynaklar ise, tarikatın kendini gizlemeye çalışmasından ileri geldiği düşünülen üstü kapalı bir anlatımla ve kendi ideolojik görüşlerine göre yazıldıkları için yanlış bir üsluba sahiptir. Hattâ bazı müelliflerin zaman zaman, ihtiyatlı davranmak adına asıl düşüncelerini gizlediğini ve resmî otoriteye karşı gelmeyen düşüncelere sahip olduklarını kanıtlayacak türde risâleler yazdığını görmekteyiz. Nitekim bu eksiklikler, Bayramî-Melâmîliği hareketinin araştırılması ve tahlil edilmesi konusunda karşımıza büyük güçlükler çıkarmaktadır.

Bayramî-Melâmî çevrelerine ait elimizde bulunan eserlerden en eskisi, Abdurrahman el-Askerî'nin 957/1550'de kaleme aldığı *Mir'âtü'l-Işk*'ıdır. Bu özelliğinden başka eser, yazarı Abdurrahman el-Askerî'nin, ileri gelen Melâmî *kutblarından* biri olan Pîr Ali Aksarayî, oğlu Şeyh İsmail-i Ma'sukî ve Aksarayî'nin meşrû halifesi olduğunu ileri sürdüğü Pîr Ahmed Edirnevî'nin (ö. 1591) yakından tanıdığı kişiler olması sebebiyle de verdiği bilgiler bakımından büyük öneme sahiptir. Bayramî-Melâmîliği'nin fikir yapısı ve düşünce sistemini ortaya koyan bu eser, aynı zamanda tarikatın belli bir tarihten sonra nasıl farklı bir mâhiyete büründüğünü gözler önüne sermektedir. Eser, İsmail Erünsal tarafından ortaya çıkartılarak basılmıştır.¹⁶ Bundan başka yine Askerî'ye ait *Esrârü'l-ârifîn irşâdü'l-âşikîn güftârü'l-vâsilîn tenbihü'l-ğâfilîn* adlı küçük bir risâlesi, bizim için önemlidir.¹⁷

Diğer bir Bayramî-Melâmî kaynağı ise Melâmî çevrelerinden olan Hakîkî'nin (ö. 1640) *İrşâd-nâme* isimli eseridir.¹⁸ Bayramî-Melâmîleri hakkında bilgi veren en eski kaynaklar arasında bulunan bu eser 1009/1600-1601 tarihinde yazılmıştır. Tarikatın tarihi gelişimi hakkında pek bilgi alamadığımız *İrşâd-nâme*'de genellikle Melâmîliğin esasları hakkında bilgi verilmektedir.

¹⁶ İsmail Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Akerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

¹⁷ Bu eserden ilk defa Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlanadan Sonra Mevlevîlik* adlı çalışmasında bahsetmiş ve Mevlevîlik ile Melâmîliği karşılaştırırken bundan birkaç satır nakletmiştir. (Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1953, s. 189)

¹⁸ Hakîkî Bey, *İrşâd-nâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 203/7.

Sarı Abdullah Efendi'nin (ö. 1661) kaleme aldığı *Semerâtü'l-Fuâd fi'l Mebde-i ve'l-Meâd* isimli eserini, şüphesiz Bayramî-Melâmîleri hakkında bilgi veren önemli kaynaklar arasında sayabiliriz. Beş bölümden oluşan eserde “insan”, “kutb”, “tarikat” gibi konular üzerinde durulduktan sonra Melâmî tâifesinin ileri gelenlerinin biyografileri sunulmuştur. Melâmî şeyhleri hakkında verdiği kıymetli bilgiler sebebiyle söz konusu eser, aynı zamanda Lâ'lîzâde ve Müstakimzâde'nin eserlerine kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada hem eserin 1288 İstanbul basımı hem de Millet Kütüphanesi'nde bulunan ayrı bir nüshası birbirleriyle karşılaştırılarak kullanılmıştır.¹⁹

Sarı Abdullah'ın soyundan gelen Lâ'lîzâde Abdülbâkî Efendi'nin (ö. 1746) kısaca *Sergüzeşt* olarak bilinen *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Bayramîyye* adlı eseri de Bayramî-Melâmîliği tarihini aydınlatan mühim eserlerdendir.²⁰ Eser, tarikatın kuruluşundan başlayarak Bayramî-Melâmî şeyhlerinin biyografilerini vermiş, Melâmî doktrini konusu üzerinde sıklıkla durmuştur. Müellif, eserin sonuna ayrıca Sarı Abdullah Efendi'nin *Meslekü'l-Uşşâk* manzumesini ve kendisinin yazdığı zeyli eklemiştir. Bu manzume kısmı daha sonra Lâ'lîzâde tarafından ayrıca şerh edilmiştir.²¹

Yine Melâmî olduğu kesin olarak bilinmeyen, fakat Melâmî çevreleriyle yakından ilgisi bulunan Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi'nin (ö. 1787) *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmîyye* isimli eseri, Bayramî-Melâmîleri hakkında bilgi toplayabileceğimiz kaynaklar arasındadır. Hacı Bayram-ı Velî'den başlayarak XVIII. yüzyıl dâhil, Melâmî *kutb*larının hayatlarıyla ilgili önemli bilgiler veren eser, Sarı Abdullah ve özellikle Lâ'lîzâde'nin eserlerinden yararlanarak yazılmıştır. Süleymaniye ve Millet kütüphanelerinde ayrı iki nüshası bulunmaktadır.²²

XVII. yüzyıl Melâmîliği'nin önemli isimlerinden biri olan, aynı zamanda Halvetî tarikatına da intisap ettiğini bildiğimiz Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin (ö. 1655) *Kutbiye-i Dil-i Dânâ*, *Dîvan*, *Vahdetnâme* ve *Müfîd ü Muhtasar* isimli eserleri, hem Melâmîler hem diğer tarikatlarla ilgili bilgi vermesi bakımından bizim için oldukça

¹⁹ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd fi'l Mebde-i ve'l-Meâd*, İstanbul, Matbaa-ı Amire, 1288.

²⁰ Lâ'lîzâde Abdülbâkî Efendi, *Sergüzeşt*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Şer'iyye, nr. 1052.

²¹ Lâ'lîzâde Abdülbâkî, *Şerh-i Kasîde-i Meslekü'l-Uşşâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636.

²² Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, nr. 1164; Aynı eser, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Şer'iyye, nr. 1051.

önemlidir.²³ Eserlerinde özellikle *vahdet-i vücûd* anlayışının ön planda olduğunu gördüğümüz müellif, zikrettiği isimlerle, Melâmîliğin tarihî gelişiminin belirlenmesinde oldukça fayda sağlamaktadır. Yine İbrahim Efendi'nin halifesi Sunullah Gaybî Efendi'nin (ö. 1676) eserleri, kullandığımız önemli kaynaklar arasındadır. *Sohbetnâme* ve *Bî'atnâme*'sinde Melâmî zümreleri ve doktrinine dair ilginç bilgiler vermektedir.²⁴ Her iki müellifin, yazdıklarından ötürü çevrelerinin tepkisini çektiği, *zındıklık* ve *mülhidlik*le suçlanarak takibata uğradıkları bilinmektedir. Bu söylentilere son vermek isteyen Sunullah Gaybî, *Risâle-i Halvetîyye ve Bayramîyye*, *Akâidnâme* ve *Risâle-i Redd-i Hulûl* gibi eserler kaleme alarak *hulûl* ve *tenâsühü* reddetmiş, şeriata bağlı olduğunu ispat etme çabasına girmiştir.

Yine İbrahim Efendi ile çağdaş, Melâmî tâifesinden Tıflî Ahmed Çelebi'nin (ö. 1660) *Sâkinâme* isimli eseri, kullandığımız değerli kaynaklar arasında yer almaktadır.²⁵

Malâmî çevreleri dışında başka tarikat çevrelerince yazılan eserler de Bayrâmî-Melâmîleri ile ilgili mühim bilgiler vermektedir. Örneğin Melâmî Şeyhi Hamza Bâlî'nin yargılanıp idam edilmesi meselesi hakkında ayrıntılı bilgiler veren Halvetî şeyhi Seyyid Seyfullah Nizâmoğlu'nun (ö. 1601) kaleme aldığı *Câmiü'l-Avârif* isimli eseri²⁶ ve Celvetîyye tarikatının Hâşimîyye kolunu kuran Üsküdarlı Hâşim Baba'nın (ö. 1783), dönemindeki Melâmî anlayışını işlediği *Esrâru'l-Îlâhiyyîn ve Etvâru'l-Melâmiyyîn* adındaki risâlesi çalışmamızda kullandığımız diğer eserlerdir.²⁷

Halvetî şeyhi Münîrî-i Belgradî'nin (ö. 1617) eserlerinden *Silsiletü'l-Mukarrebîn ve Menâkıbu'l-Müttekîn*'de Bayramî-Melâmîleri hakkında başka kaynaklarda verilmeyen bilgiler bulunmaktadır.²⁸ Müellif, bilgileri sunan kişilerin ya kendileriyle ya da onları

²³ İbrahim Efendi, *Kutbiye-i Dil-i Dâna*, Süleymaniye Kütüphanesi, Zühdi Bey, nr. 154/1; Aynı yazar, *Dîvan*, Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba, nr. 224; Aynı yazar, *Vahdetnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 59/2; Aynı yazar, *Müfîd ü Muhtasar*, Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizade, nr. 354/2.

²⁴ Sunullah Gaybî, *Sohbetnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3137; Aynı yazar *Bî'atnâme*, Milli Kütüphane, Yz. A. 364/2.

²⁵ Tıflî Ahmed Çelebi, *Sâkinâme*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Manzum, nr. 624.

²⁶ Seyyid Seyfullah Nizâmoğlu, *Câmiü'l-Avârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2335.

²⁷ Üsküdarlı Hâşim Baba, *Esrâru'l-Îlâhiyyîn ve Etvâru'l-Melâmiyyîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 784.

²⁸ Münîrî-i Belgradî, *Silsiletü'l-Mukarrebîn ve Menâkıbu'l-Müttekîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2819.

yakından tanıyanlarla görüşmüştür. Bundan dolayı eserde menkıbeleri verilen kişiler hakkındaki veriler son derece kıymetlidir.²⁹

Halvetî tarikatının Sivasî koluna bağlı şeyhlerinden Muhammed Nazmî Efendi'nin (ö. 1700) *Hediyyetü'l-İhvân*'ı, Bayramî-Melâmîleri hakkında bilgi vermesi açısından dikkate değerdir.³⁰ Esasında bu eser, kendi tarikatına mensup yedi şeyhin hayatlarını ve menkıbelerini anlatmak amacıyla yazılmış, fakat İdris-i Muhtefî (ö. 1615), *Kadızedeliler* hareketi gibi devrin olaylarından da bahsetmiştir.

Tüm bunların yanında çalışmada ayrıca Bayramî-Melâmîliği'ne tepki mâhiyetinde kaleme alınan birkaç risâleye de yer verilmiştir. Bunlardan ilki Sünbülîyye (Halvetîyye) şeyhi Yusuf Sinan Efendi (ö. 1529) tarafından yazılan *İbtâl-i Rûsûhî (Tadlîlü't-Te'vil)* adlı risâlesidir.³¹ Diğerisi ise, Halvetî şeyhi Abdülmecid-i Sivasî'nin (ö. 1639) yazdığı *Dürerü'l-Akâid*'dir.³² Sivasî, bu eserde aynı dönemde yaşadığı Melâmî şeyhi İdris-i Muhtefî'yi, *zındıklık* ve *mülhidlik*le suçlamış ve *Ehl-i Sünnet* dışı oldukları için Melâmîler'e tepki göstermiştir. Kullandığımız reddiye mâhiyetinde yazılan bir diğer önemli risâle, Mehmed Amîkî'nin her bahse "*eyyühe'l-veled*" diye başladığı için bu isimle de anılan *Risâle-i Beyân-ı Hamzavîyye* isimli eseridir.³³

Bayramî-Melâmîleri'yle ilgili biyografik bir kaynak olan, Nev'îzâde Atâî (ö. 1635) tarafından Taşköprülüzâde'nin *Şakâik-ı Nu'mâniyye*'sine yazılan *Hadâikü'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şakâik* adlı zeylini yine kullanılan eserler arasında zikredebiliriz. Eser, Taşköprülüzâde'nin eserinin geldiği Kanunî döneminin son yıllarından, 1044/1634 senesine kadar yaşayan ulema ve meşâyihin hâl tercümelerini içermektedir. Bunlar arasında Melâmî tarikatına mensup birçok kişi bulunmaktadır.³⁴

²⁹ Bu sebeple Clayer, bir makalesinde söz konusu kaynak üzerinde durmuştur. (Nathalie Clayer, "L'æil d'un savant de Belgrade sur les Melâmis-Bayrâmis à la fin du XVIe-début du XVIIe siècle", *Melâmis-Bayrâmis: Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, eds. Nathalie Clayer - Alexandre Popovic - Thierry Zarcone, İstanbul, Les Éditions Isis, 1998)

³⁰ Muhammed Nazmî Efendi, *Hediyyetü'l-İhvân*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Şer'iyye, nr. 1128.

³¹ Yusuf Sinan Efendi, *İbtâl-i Rûsûhî (Tadlîlü't-Te'vil)*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3689/1.

³² Abdülmecid-i Sivasî, *Dürerü'l-Akâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 300/1.

³³ Mehmed Amîkî, *Risâle-i Beyân-ı Hamzavîyye (Eyyühe'l Veled)*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 764/3.

³⁴ Nev'îzâde Atâî, *Şakâik-i Nu'mâniyye ve Zeyilleri Hadâikü'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şakâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul, 1989.

Hüseyin Vassaf Bey'in *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrar Şerh-i Esmâr-ı Esrâr* isimindeki eserinin de önemini burada vurgulamak gerekir. Beş ciltten oluşan eserin, Melâmî tarikatının ileri gelenlerini içine aldığı bölüm II. cilttedir. Eserin mevcut tek nüshası bugün Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.³⁵

Bunun dışında, çalışmamızda yararlandığımız eserler arasında tarih kaynakları da yer almaktadır. Bunlardan ilki Peçevî İbrahim Efendi'nin (ö. 1649) *Târih-i Peçevî*'sidir.³⁶ Müellifin, bizzat tanığı olduğu olayları anlatması ve mutasavvıflardan bahsetmesi, eserin değerini artırmaktadır.

XVII. yüzyılın en önemli vakânüvislerinden Na'imâ Mustafa Efendi'nin (ö. 1716) kaleme aldığı, 1592-1659 tarihleri arasında geçen vakaları içeren *Târîh-i Na'imâ* adlı eserini, mühim veriler sunan kaynaklar arasında gösterebiliriz.³⁷

Son olarak Evliyâ Çelebi'nin (ö. 1684?) seyahatnâmesinden bahsetmek gerekiyor.³⁸ Özellikle Balkan coğrafyası hakkında yaptığı açıklamalar, kayda değer veriler içermektedir.

Konu üzerine yapılmış araştırmalara gelecek olursak, Balkanlar'da Melâmîlik ile ilgili yapılan müstakil bir eser bulunmamakla birlikte, genel olarak Bayramî-Melâmîleri ve bunların Osmanlı siyasal iktidarı ile münâsebetlerine ilişkin dikkate değer çalışmalar mevcuttur.

Ebû Rıdvân Sadık Vicdânî'nin *Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye: Melâmîlik* adlı eserini Bayramî-Melâmîleri ile ilgili bilgi veren en eski araştırmalar arasında gösterebiliriz.³⁹ Eserin tamamı, tarikatlar, silsileleri ve şubeleri hakkında yazılan dört kitaptan oluşmaktadır. (*Melâmîlik*, İstanbul 1338-1340; *Kâdiriyye*, İstanbul 1338-1340; *Halvetiyye*, İstanbul 1338-1340; *Sûfî ve Tasavvuf*, İstanbul 1340-1342)

³⁵ Hüseyin Vassaf Bey, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, müellif nüshası, cilt: 2, 1923.

³⁶ Peçevî İbrahim Efendi, *Târih-i Peçevî*, haz. Fahri Derin, Vahid Çabuk, cilt: 1-2, İstanbul, Enderun Yayınları, 1994.

³⁷ Na'imâ Mustafa Efendi, *Târîh-i Na'imâ*, cilt: 1-2-3, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1280.

³⁸ Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Yücel Dağlı - Seyit Ali Kahraman, cilt: 1-2, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.

³⁹ Sadık Vicdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye*, İstanbul, 1338-1340. Eser, İrfan Gündüz tarafından sadeleştirilip *Tarikatlar ve Silsileleri* ismiyle neşredilmiştir. (Sadık Vicdânî, *Tarikatlar ve Silsileleri*, haz. İrfan Gündüz, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1995)

Melâmîler'e dair yapılmış en önemli inceleme şüphesiz Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Melâmîlik ve Melâmîler* adlı eseridir. İlk basımı 1931 yılında yapılan eserde, Melâmîler'le ilgili o güne kadar hiç kullanılmamış değerli belgelere yer verilmiştir. İlk devre Melâmîliği, ikinci devre Melâmîliği (Bayramî Melâmîliği) ve Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1887) ile başlayan üçüncü devre Melâmîliği hakkında bilgiler veren ve aynı zamanda Melâmî şeyhleri üzerine bir biyografi olma özelliği taşıyan eserin, o döneme kadar Melâmîlik hakkında özel bir çalışmanın olmadığını düşünürsek, alanında büyük bir boşluğu doldurduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Melâmî tâifesinden Kaygusuz Vizeli Alâeddîn (ö. 1562) hakkında yazdığı eseri de bizim için önemlidir.⁴⁰

Gerek muhtevası gerekse konuya yaklaşım biçimiyle büyük önem arz eden Ahmet Yaşar Ocak'ın *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)* adlı eseri yararlandığımız çalışmaların başında gelmektedir. Eserde, XV-XVII. yüzyıllar arasında yoğunlaşan ve dinî nitelikli özellikleriyle öne çıkan bir dizi bireysel ve toplumsal hareket ele alınmakla birlikte Bayramî-Melâmîleri üzerinde özellikle durulmuştur. Bu toplumsal hareketlerin halk üzerindeki etkileri ve siyasî iktidara yansımasını bütün boyutlarıyla ele alan eser, bu alanda çalışma yapanların başvurduğu temel eserlerden biridir. Yazarın, Melâmîler'le ilgili bunun dışında ulusal ve uluslararası kitap veya dergilerde yayınlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır. "XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Bayramî (Hamzavî) Melâmîleri ve Osmanlı Yönetimi"⁴¹ ve "Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmail-i Mâşukî"⁴² adlı makalelerini iyi birer örnek olarak verebiliriz.

Nathalie Clayer, Alexandre Popovic ve Thierry Zarcone editörlüğünde yayınlanan *Melâmîs-Bayrâmîs: Études sur Trois Mouvements Mystiques Musulmans* ise Melâmîliğin birinci, ikinci ve üçüncü devresi tarihi seyri ile alâkalı bir eser olup bu alanda çalışma yapan araştırmacıların makalelerinden oluşmaktadır.⁴³ Bundan başka, Alexandre Popovic'in *Balkanlar'da İslam, Les Derviches Balkaniques Hier et*

⁴⁰ Gölpınarlı, *Kaygusuz Vizeli Alâeddîn, Hayatı, Şiirleri*, İstanbul, Remzi Kitaphanesi, 1933.

⁴¹ Ahmet Yaşar Ocak, "Bayrâmî (Hamzavî) Melâmîleri ve Osmanlı Yönetimi", ss. 93-110. Makalenin Fransızca'sı için bkz. "Les Melâmî-Bayrâmî (Hamzavî) et l'Administration Ottomane aux XVIe-XVIIe Siècle", *Melâmîs-Bayrâmîs: Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, eds. Nathalie Clayer - Alexandre Popovic - Thierry Zarcone, İstanbul, Les Éditions Isis, 1998, ss. 99-114.

⁴² Ahmet Yaşar Ocak, "Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmail-i Mâşukî", *Osmanlı Araştırmaları*, cilt: 10, 1990, ss. 49-58.

⁴³ Nathalie Clayer - Alexandre Popovic - Thierry Zarcone, *Melâmîs-Bayrâmîs: Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, İstanbul, Les Éditions Isis, 1998.

Aujourd'hui ve *Cultures Musulmane Balkaniques* isimli eserlerinin de Balkanlar'da İslâm kültürünü anlamamız bakımından öneminin büyük olduğunu burada belirtmek gerekiyor.⁴⁴

Bundan başka Bayramî-Melâmîliği hakkında Slobodan Ilić'in *Hüseyn Lamekani: Ein osmanischer Dichter und Mystiker und sein literarisches Werk* adlı monografik eserini zikretmeliyiz.⁴⁵ Eser, Melâmî Şeyhi Hüseyn Lâmekânî hakkında bilgi vermekle beraber esas olarak onun *Dîvan*'ı üzerine yoğunlaşmıştır. *Divân*'ın hem Süleymaniye Kütüphanesi hem de Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ndeki nüshaları kullanılarak oluşturulan çalışma şüphesiz Bayramî-Melâmî tarihine büyük katkı sağlamaktadır. *Dîvan*'dan elde edilen veriler ışığında Melâmîler'in dünya görüşündeki değişim ve merkezî otorite ile aralarındaki ilişkilerin tarihî seyri daha iyi analiz edilebilmektedir. Ayrıca Ilić, Bayramî-Melâmî hareketi, İbnü'l-Arabî ve Hurûfilik ile ilgili olarak, çeşitli dergi ve konferanslarda çok sayıda makale-bildiri yayınlamıştır.

Ayşe Asude Soysal'ın *XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*, ismindeki doktora tezi istifâde ettiğimiz bir başka mühim araştırmadır.⁴⁶ Burada, Oğlan Şeyh İbrahim Efendi üzerinde durulmakla birlikte, Bayramî-Melâmîliği tarihi ve mensuplarının düşünceleri hakkında da ayrıntılı bilgi mevcuttur.

Yine Paul Ballanfat'ın Bayramî-Melâmîleri'yle ilgili eserini, konu hakkında bilgi veren yeni çalışmalar arasına ekleyebiliriz.⁴⁷ Eser, Melâmî hareketi, ideolojisi ve Melâmîler'in Osmanlı yönetimiyle ilişkilerini ele almaktadır. Ayrıca Mustafa Akdağ'ın *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimâî Tarihi* adlı eserinde Bayramî-Melâmîliği'nden bahsedilmektedir.⁴⁸ Bizzat Akdağ tarafından bulunan, yargılanarak idama mahkûm edilen Oğlan Şeyh İsmail-i Ma'sukî'nin sicil kaydı, Bayramî-Melâmîleri'nin tarihini aydınlatması

⁴⁴ Alexandre Popovic, *Balkanlarda İslam*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995; Aynı yazar, *Les Derviches Balkaniques Hier et Aujourd'hui*, İstanbul, Les Éditions Isis, 1994; Aynı yazar, *Cultures Musulmane Balkaniques*, İstanbul, Les Éditions Isis, 1994.

⁴⁵ Slobodan Ilić, *Hüseyn Lamekani: Ein osmanischer Dichter und Mystiker und sein Literarisches Werk*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1999.

⁴⁶ Ayşe Asude Soysal, *XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melami Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*, Yayımlanmamış Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Ankara, 2005.

⁴⁷ Paul Ballanfat, *Unité et spiritualité: Le courant Melâmî-Hamzevî dans l'Empire otoman*, Paris, L'Harmattan, 2013.

⁴⁸ Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimâî Tarihi*, İstanbul, Tekin Yayınları, 1979.

bakımından önemlidir. Ayrıca Hamid Algar tarafından, “The Hamzaviyye: A Deviant Movement in Bosnia” ismiyle yayımlanan makalenin, çalışmamıza büyük ölçüde katkı sağladığını burada belirtmeliyiz.⁴⁹

Tüm bu araştırmalardan başka Yusuf Ziya İnan, Ömer Rıza Doğrul, Ekrem Işın, Ali Bolat ve Bilal Kemikli gibi araştırmacıların da Melâmîlik’le ilgili eserleri bulunmaktadır. Ayrıca İslâm dini ve tasavvufunun Balkanlar’daki durumu ve Melâmîlik ile alakalı Safvet Başıagić, Adem Handžić, Muhamed Hadžijahić, Fehim Nametak gibi araştırmacıların genellikle Boşnakça yayınlanmış eserlerine bakılması gerektiğini eklemeliyiz.



⁴⁹ Hamid Algar, “The Hamzaviyye”, ss. 243-261.

BÖLÜM I

BALKANLAR'DA MELÂMÎ HAREKETİ

1.1. HAREKETİN BALKANLAR'A KAYMASI VE SEBEPLERİ

Balkanlar'da Melâmîliğe geçmeden evvel, konuyu daha iyi kavramamız açısından tarikatın doğuşu ve gelişimi üzerinde kısaca durmak yararlı olacaktır. Dine farklı bir yorum getirme ve onu daha içten ve derin yaşama amacıyla ortaya çıkan tasavvuf ve mistik öğretilerin, İslâm'ın daha ilk yüzyıllarında Horasan, Bağdat, Şam ve Mısır'da yoğunlaşmaya, bu bölgelerde kendine has birer akım hâline dönüşmeye başladığı görülmektedir.⁵⁰ Tasavvuf düşüncesinin kuruluş dönemini oluşturan bu dönemde, İran'ın Horasan bölgesindeki esnaf tabakası arasında gelişen, ağır *zühd* anlayışına dayalı şekilci sûfî anlayışını (Kerrâmîlik) kınayan, gösteriştenden uzak kalmayı kendisine amaç edinen bir tasavvuf akımı doğmuştur.⁵¹ Kaynaklar, "Melâmîtiyye" denilen bu düşünce sisteminin, IX. yüzyılda Hamdûn el-Kassâr (ö. 885) tarafından geliştirilip sistemli bir tarikata dönüştürüldüğü üzerinde yoğunlaşmaktadır.⁵²

Tasavvufun artık sistemleşip tarikatlar şeklinde örgütlenmeye başladığı XII. yüzyıldan itibaren, daha çok bir "düşünce" şeklinde varlığını sürdüren Melâmîtiliğin, yine bu dönemde ortaya çıkan Kalenderîlik, Nakşibendîlik, Kübrevîlik ve Mevlevîlik başta olmak üzere çeşitli tarikatlar üzerinde büyük etki bıraktığını görüyoruz.⁵³ Ardından bir sükûn dönemine giren söz konusu tasavvuf akımı, Türk tasavvuf kültürü içindeki asıl oluşumunu, XV. yüzyılda Hacı Bayram-ı Velî tarafından kurulan Bayramî tarikatı bünyesinde gerçekleştirir.⁵⁴

⁵⁰ Tasavvufun ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında bkz. Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden-Boston, Brill, 2000; Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Bloomington, Ind., World Wisdom, 2002; Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2001; Ahmet T. Karamustafa, *Sufizm: The Formative Period*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.

⁵¹ Ahmet T. Karamustafa, "Antinomian Sufis", *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, s. 101-102.

⁵² Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 3-4; Frederick de Jong, "Malâmâtiyya", *EI²*, vol. 6, Leiden, Brill, 1991 s. 123; Nihat Azamat, "Melâmîtiyye" *TDVİA*, cilt: 29, İstanbul, 2004, s. 25, Mustafa Kara, "Hamdûn el-Kassâr", *TDVİA*, cilt: 15, İstanbul, 1997, s. 455.

⁵³ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 9-16.

⁵⁴ Ekrem Işın, "Melâmîlik", *DBİA*, cilt: 5, İstanbul, Kültür Bakanlığı-Tarih Vakfı, 1994, s. 380.

Genellikle Osmanlı reayasının büyük çoğunluğunu oluşturan ve vergi yükünü çeken köylü, çiftçi ve zanaatkâr orta tabaya hitap eden Bayramî tarikatının, kısa zamanda Anadolu'da çok sayıda mürid topladığı anlaşılmaktadır.⁵⁵ Daha bu dönemde yaşanan bazı olaylar bile, devletin onlara karşı takip edeceği siyaseti haber verir niteliktedir. *Semerâtü'l-Fuâd*'ın aktardığına göre, tarikatın bu kadar ilgi görmesi ve genişlemesi, devleti rahatsız edecek kadar büyük boyutlara ulaşmış, II. Murad (1421-1451) da gelen şikâyetler üzerine, yakından tanımak ve hakkında bir karara varmak maksadıyla şeyhi Edirne'ye çağırmıştır. Fakat II. Murad, Edirne'ye getirilen Hacı Bayram ile yaptığı mülâkat sonucunda, hakkındaki söylentilerin doğru olmadığını anlamış ve Ankara'ya dönmesine izin vermiştir.⁵⁶ Gelen şikâyetler genellikle onun halkı dalâlete sevk ettiği, saltanat davasına kalkışma ihtimali bulunduğu yönündedir.⁵⁷

Hacı Bayram-ı Velî'nin 1429 tarihinde vefat etmesinin ardından Bayramîyye tarikatı ikiye ayrılmış ve bu ayrılışla birlikte tarikat içinde iki farklı eğilim ortaya çıkmıştır. Müridlerin bir kısmı zühd, takva ve riyâzeti öne çıkararak ve merkezî iktidara yakınlığıyla bilinen Akşemseddîn'e (ö. 1459); ilâhî aşk, cezbe ve melâmete temayülü olanlar da yerleşik dogmalara aykırı eğilimler gösteren Dede Ömer'e (ö. 1475) tâbi olmuşlardır. Akşemseddîn'in devam ettirdiği kola Şemsiyye-i Bayramîyye, Dede Ömer'inkine ise Melâmîyye-i Bayramîyye adı verilmiştir.⁵⁸ Bu kol, *vahdet-i vücûd* görüşünü ön plana çıkarmış, buna ilâveten resmî-Sünnî düşünceye karşı *kutb-Mehdî* ideolojisi sebebiyle başından beri merkezin takibatına maruz kalmıştır.⁵⁹

Bununla birlikte Bayramîlik'ten Bayramî-Melâmîliği'ne geçiş sürecinde yalnızca fikrî ayırmadan bahsetmek yeterli olmayacaktır. Bunda dönemin siyasî, toplumsal ve ekonomik krizlerinin, 1402 Ankara Savaşı'ndan sonra oluşan otorite boşluğunun, Fatih'le birlikte başlayan merkezîyetçi yönetim anlayışının yol açtığı sıkıntıların ve

⁵⁵ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 299.

⁵⁶ Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, s. 235; Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 34.

⁵⁷ Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, s. 235.

⁵⁸ Sadık Vicdanî, *Tomâr-ı Turuk*, s. 34-36; Gölpınarlı, "Bayramîyye", *İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 2, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997, s. 424. Enisi'nin *Menâkıb-ı Akşemseddîn*'inde ve bununla ilgili birçok kaynakta Hacı Bayram-ı Velî'nin halifesi olarak Akşemseddîn gösterilmiştir. (Enisi, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, haz. A. İhsan Yurd-Mustafa S. Kaçalın, İstanbul, 1994, s. 140-142) Kefevî'nin eseri ve diğer Bayramî-Melâmî çevrelerinin kaynaklarında ise Hacı Bayram'ın gerçek halifesinin Dede Ömer olduğu söylenmiş ve bunu ispatlamaya çalışan bir takım rivâyetlere yer verilmiştir. (Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 40)

⁵⁹ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 299.

şehzadeler arasındaki taht mücadelelerinin, Safevî propagandasının Anadolu’da ve Rumeli’de yarattığı tedirginliklerin büyük etkisi olduğunu da kabul etmek gerekir.⁶⁰

Dede Ömer’in 1475 yılında vefat etmesiyle birlikte *kutbluk* makamına önce Bünyâmin-i Ayâşî (ö. 1520?), ardından da Pîr Ali Aksarayî geçmiştir. Melâmîliğin İstanbul’a girmeden önceki dönemde faaliyetleri bu iki şeyh vasıtasıyla yürütülmüştür.⁶¹ Özellikle Pîr Ali Aksarayî, Anadolu Melâmîliği’nin en önemli ayağını oluşturmaktadır. Bu şeyhin, *Mehdîlik* iddia ettiği ve bu yüzden faaliyetlerinin merkez tarafından sıkı bir şekilde takip edildiği bilinmektedir.⁶² Ancak Melâmî hareketinin bundan sonraki gidişatını tayin eden en önemli gelişme, oğlu İsmail-i Ma’sukî’nin İstanbul’a giderek burada tarikatın yaygınlaşmasını sağlaması olmuştur. Nitekim İsmail-i Ma’sukî’nin oldukça kısa süren İstanbul’daki faaliyetleri, tepkilere yol açmış, hakkında çıkarılan *zındıklık* ve *mülhidlik* suçlamaları dikkate alınarak 9 Mayıs 1539’da sorguya çekilerek Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi’nin verdiği fetva üzerine on iki müridiyle birlikte Atmeydanı’nda idam edilmiştir.⁶³ Melâmî tarihinde bir dönüm noktası olarak gösterebileceğimiz Oğlan Şeyh’in bu trajik ölümü, bir taraftan Melâmîler’in daha fazla taraftar toplamasını sağlamış diğer taraftan da Osmanlı yönetiminin bu tür olaylar karşısında nasıl bir tutum sergileyeceğinin çerçevesini çizmiştir. Çünkü bundan sonraki *zındıklık* ve *mülhidlik* hareketlerinin yargılanışı ve bunun sonucunda verilen cezalar İsmail-i Ma’sukî’nin düşüncelerinin içeriğiyle doğrudan ilgilidir.⁶⁴

Pîr Ali Aksarayî’nin yetiştirdiği halifelerden Nalıncı Mehmed Dede ve Ahmed Edirnevî, XVI. yüzyılda Melâmîliğin gelişmesine büyük ölçüde katkı sağlamışlar, Şeyh Yakub Efendi (ö. 1588) ile Şeyh Hasan Efendi ise Helvaî Tekkesi’ni kurmuşlardır.⁶⁵

⁶⁰ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 298-299.

⁶¹ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 42.

⁶² Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, s. 246-248; Lâ’lîzâde, *Sergüzeşt*, v. 7a.

⁶³ İsmail Erünsal, kaynaklarda daha önce 935/1528 olarak verilen İsmail-i Ma’sukî’nin idam tarihinin yanlış olduğunu iddia ederek, Pîr Ali Aksarayî’nin vefatının 945/1539 tarihinde gerçekleştiğine, oğlunun da ondan altı ay sonra idam edildiğine ve idam fetvasının İbn Kemal değil Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi tarafından verildiğine dikkati çekmektedir. (İsmail Erünsal, “XV-XVI. Asır Osmanlı Zendeke ve İlhad Tarihine Bir Katkı”, *Osmanlı Araştırmaları*, sayı: 24, 2004, s. 140-142); Mustafa Akdağ ve Abdülbaki Gölpınarlı da mahkeme sicilindeki tarihi 945 olarak düzeltmiştir. (Akdağ, *Türkiye’nin İktisadî ve İctimai Tarihi*, s. 64-65; Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 49); Ahmet Yaşar Ocak da ikinci tarihi yani 945 tarihini doğru kabul eder. (Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 327) İsmail-i Ma’sukî’nin sicil kaydı için bkz. Ek 1.

⁶⁴ Imber, “Malâmatîyya”, s. 227; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları*, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1972, s. 196.

⁶⁵ Işın, “Melâmîlik”, s. 381.

1548-1555 yılları arasında Bozdoğan Kemerî'nde İstanbul'un ilk Melâmî merkezini faaliyete geçiren Yakub Efendi, tarikatını gizlemiş ve çevresinde Bayramî şeyhi olarak bilinmiştir. Tekke, aynı zamanda faaliyetlerini şehir dışında devam ettirmek zorunda kalan Hüsameddîn-i Ankaravî (ö. 1556), Hamza Bâlî ve Hasan Kabâdûz gibi Melâmî-Hamzavî şeyhlerinin İstanbul'daki temsilciliğini yapmış, tarikat içi haberleşmede kilit noktalardan birini oluşturmuştur.⁶⁶

İsmail-i Ma'sukî'nin 1539 senesinde katledilmesinden sonra Bayramî-Melâmîliği İstanbul dışına taşarak, özellikle Balkanlar'da yaygınlaşmış ve tarikatın yaşadığı bu sosyo-kültürel oluşum XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı tasavvuf hayatında oldukça etkili olmuştur. Hareketin Balkanlar'a yönelişinin ardında, İsmail-i Ma'sukî'nin idamından sonra kendilerini gizlemek ve merkezin denetiminden uzaklaşmak olduğu ileri sürülebilir.⁶⁷

Nitekim Melâmîler üzerindeki bu yoğun baskı sebebiyle tarikatı Hayrabolu'dan yönetmek zorunda kalan İsmail-i Ma'sukî'nin halifesi Ahmed Sârbân (ö. 1545), yetiştirdiği halifeleri aracılığıyla özellikle Rumeli Melâmîliği'nin şehir hayatında kökleşmesini sağlamıştır.⁶⁸ Ahmed Sârbân'ın faaliyetlerine zemin oluşturan ve Melâmîliğin Balkanlar'da yayılmasını sağlayan mistik etkilerin kökenini, İsmail-i Ma'sukî'nin XVI. yüzyılın başlarında gerçekleştirdiği Edirne seyahatine kadar geri götürebiliriz. Pîr Ali Aksarayî'nin halifelerinden Ahmed Edirnevî'nin İsmail-i Ma'sukî ile ters düşerek Edirne'ye gittiği ve orada Melâmîliği yayarak pek çok mürid edindiği bilinmektedir.⁶⁹ Bunun üzerine İsmail-i Ma'sukî, onun arkasından Edirne'ye gitmiş ve müridlerini kendi tarafına çekmeye çalışmıştır.⁷⁰ İşte Ahmed Sârbân, bu sırada İsmail-i Ma'sukî'ye intisap etmiş ve daha sonraki dönemlerde tarikatı esnaf ve Sipahi Ocağı mensuplarından oluşan bir grup arasında yaygınlaştırmıştır.⁷¹

Balkan Melâmîliği'nin, Ahmed Sârbân'ın yetiştirdiği halifeler vasıtasıyla iyice teşkilatlandığını görüyoruz. İki kuşak hâlinde faaliyet gösterdiklerine şahit olduğumuz bu halifelerden "Taptap" lakaplı Şah Ali ve Vizeli Alaeddîn (ö. 1562), daha sonraki

⁶⁶ Ekrem Işın, "Helvaî Tekkesi", *DBİA*, cilt: 4, İstanbul, Kültür Bakanlığı Vakfı, 1994, s. 49.

⁶⁷ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 360.

⁶⁸ Işın, "Melamîlik", s. 382.

⁶⁹ Erünsal, *Mir'âtü'l-Işk*, s. 219-220.

⁷⁰ Erünsal, *Mir'âtü'l-Işk*, s. 223-224.

⁷¹ Işın, "Melamîlik", s. 382.

kuşağın temsilcilerinden Gazanfer Efendi (ö. 1566) ile Osman Haşimî Efendi'nin (ö. 1594) yetişmesini sağlayanlar olarak bilinirler. Böylece Rumeli Melâmîliği, ona intisap eden Osman Haşimî Efendi ile İstanbul'da sıkı bir örgütlenme ve tekke organizasyonu kurmuştur.⁷²

Ahmed Sârbân'ın girişimleriyle tesis edilen Rumeli Melâmîliği Hamza Bâlî tarafından Balkanlar'a doğru iyice genişletilmiş ve özellikle Bosna havâlisinde hareket oldukça ilgi görmüştür. Bizzat kendisi de Bosnalı olan *kutb*, artık faaliyetlerini Bosna'dan yürütmeye başlamış, böylelikle tarikatın merkezi Balkanlar'a taşınmıştır.⁷³

Melâmî hareketinin, faaliyet alanı olarak Balkan sahasını tercih etmesinde Balkan toplumunun özelliği etkili olmalıdır. Nitekim Balkanlar'ın hâlâ, XV. yüzyılın en geniş dinî-siyasî toplumsal hareketi olan Şeyh Bedreddin İsyanı'nın etkisinde olmasını, Melâmîler'in burayı faaliyet alanı olarak seçmesinin arkasındaki en büyük etkenlerden biri olarak düşünebiliriz. Nitekim yukarıda da bahsettiğimiz gibi Ahmed Sârbân, Balkanlar'da bulunan *Bedreddinî* grupları arasındaki heterodoks eğilimler ile Kalenderî-Bektaşî felsefesini, kendi Şîî-Batınî tasavvuf düşüncesiyle birleştirerek Rumeli Melâmîliği'nin temellerini atmıştır.⁷⁴

Balkanlar'daki Hıristiyan heretik mezhepler ile daha sonra Anadolu'dan gelen heterodoks grupların oluşturduğu bu dinsel ortamın, Dimetoka yakınlarında Simavna köyünde doğan Şeyh Bedreddin'in öğretilerine iyi bir temel oluşturduğunu söyleyebiliriz. Kendi düşüncelerini Hıristiyan ve İslâm heterodoksisinin hâkim olduğu Balkan sahasında daha rahat yayabileceğinin farkında olan şeyhin ilk icraatı, kendisine destek sağlayacağını düşündüğü Dobruca'da bulunan, Balkanlar'da ilk İslâmlaşma hareketini başlatan Sarı Saltık Tekkesi'ne gitmekti.⁷⁵ Bu tekkenin, XIII. yüzyılda Sarı Saltık (ö. 1297) tarafından kurulduğu ve 1263 yılında Bizans İmparatoru VIII. Mihail'in izni ile Anadolu'dan onunla birlikte gelen Babaî hareketine mensup Kalenderî dervişlerine ait olduğu bilinmektedir.⁷⁶ Fakat kaynaklardaki birtakım kayıtlardan,

⁷² Vicedanî, *Tomâr-ı Turuk*, s. 39; Ekrem Işın, "Saçlı Emir Tekkesi", *DBİA*, cilt: 6, İstanbul, Kültür Bakanlığı Vakfı, 1994, s. 383.

⁷³ Lâ'lizâde *Sergüzeşt*, v. 10a-b.

⁷⁴ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 344-345.

⁷⁵ Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, s. 87.

⁷⁶ Ernst Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481) 2: Halk Ayaklanmaları ve Askerî Feodalizm*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Alan Yayınları, 1988, s. 35.

Balkanlar'daki ilk Müslüman yerleşmesinin XI. yüzyıl dolaylarında Arap tüccarlar ile İsmailî Başkırt tüccarlar tarafından oluşturulduğunu anlıyoruz. Kayıtlar doğrultusunda, buradaki İsmailî propagandasının, yani heterodoks İslâm geleneğinin XIII. yüzyıldan daha eskilere gittiği iddia edilebilir. Söz edilen Müslüman varlığın zamanla asimile olduğu bilirse de Sarı Saltık'ın bölgedeki faaliyetleri ile birlikte tekrar gün yüzüne çıktığını söyleyebiliriz ki Sarı Saltık'ın başında bulunduğu Çepni boyuna mensup Türkmen aşiretinin, Suriye İsmailîleri ile bağlantısı bulunan Babaîler ortamından geldikleri düşünüldüğünde bu yaklaşım oldukça mantıklı görünmektedir.⁷⁷

1416 tarihinde, kaynaklarda “Ağaçdenizi” olarak geçen, bugün Bulgaristan'da “Deliorman” ismiyle bilinen bölgede, Osmanlı yönetimine karşı meydana gelen bu geniş çaplı isyanın bizi ilgilendiren kısmı, Şeyh Bedreddin'in de *Mehdîlik* iddiasında bulunmasıdır.⁷⁸ Benzeri hareketlerin örneklerine, gerek Şeyh Bedreddin'den önce gerekse sonraki dönemlerde sıklıkla rastlamaktayız. En belirgin özellikleri, eşitlikçi ve paylaşımcı bir ideoloji kullanmak olan bu gibi hareketlerin önderleri, Hıristiyan dünyasında *Mesih*, İslâm dünyasında *Mehdî* kimliğiyle ortaya çıkmışlardır. İşte Şeyh Bedreddin'in *Mehdî* kimliğini, Melâmîler'deki siyasal fonksiyonları da üstlenen *kutb* telâkkîsiyle ilişkilendirebiliriz. Diğer bir deyişle Şeyh Bedreddin, Melâmîler'de açık olarak görülen *kutb-Mehdî* anlayışıyla harekete geçmiştir.⁷⁹ Şeyh Bedreddin'in kaleme aldığı *Vârîdat*'ta böyle bir ifade geçmemektedir. Fakat Şeyh Bedreddin'in torunu tarafından yazılan menâkıbnâmeye göre Bedreddin, tesir ettiği Müslüman ve Hıristiyanlar tarafından “*ikinci Mesih*” olarak görülmekteydi. Yine şeyhin, *Mehdîlik* hüviyetiyle hareket ettiği, Kissling ve Werner tarafından da iddia edilmektedir.⁸⁰

Şeyh Bedreddin'in, *binyılcı* beklentilerden, dünya üzerindeki siyasal düzenden kaynaklanan zulmü ortadan kaldıracak bir dinî şahsiyetin geleceği beklentisinden

⁷⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltık: Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destanı Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 25-33; Ferhad Daftary, *İsmailîler, Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Ankara, Rastlantı Yayınları, 2001, s. 163, 241; Ahmet Yaşar Ocak, “Balkanlar'da Popüler İslam'ın Mahiyet ve Temelleri Meselesine Dair”, *IX. International Congress of Economic and Social History of Turkey*, Dubrovnik-Croatia, 20-23 August, 2002, s. 119-121.

⁷⁸ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 196-197.

⁷⁹ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 198-199, 345.

⁸⁰ Hans Joachim Kissling, “Zur Geschichte des Derwischordens der Bajrâmîje”, *Südost Forschungen*, vol. 15, München, 1956, s. 241-243; Ernst Werner, *Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa, İstanbul, Kaynak Yayınları*, 2006, s. 67; Aynı yazar, *Büyük Bir Devletin Doğuşu*, s. 39.

faýdalandyđy söylenebilir.⁸¹ Őu açıktır ki onlar, Őeyh Bedreddin'i kendilerine bir dünya cenneti sunan mukaddes bir *Mehdî* olarak görüyorlardı. Daha sonraki dönemlerde âdeta Őeyhin gerçek Őahsiyeti unutulmuŐ ve insanlar onu kendi değerler sisteminin canlı bir temsilcisi olarak inançlarının merkezine yerleŐtirmiŐtir. Nitekim zaman içerisinde daha önce onunla ilgisi bulunmayan farklı Müslüman heterodoks gruplar da Őeyh Bedreddin akımına dâhil olmuŐlardır.⁸²

Zaten isyandan sonra Şeyh Bedreddin'in düşünceleri kaybolmamış, aksine o dönemde *Bedreddn Sfileri*, *Simven Tifesi* veya Şeyh Bedreddin'in müridleri diyebileceğimiz bir topluluk oluşmuştur ki bunlar, Bulgaristan'da özellikle *Deliorman* bölgesinde ve Trakya'da yaşayan Balkan Alevileri'dir. Özellikle *Deliorman* yöresi ve vresi, heterodoks zümrelerin merkezi olması bakımından önemlidir. Burada oluşan zümrede günümüzde de canlılığını koruyan *hulûl* ve *tenâsüh* merkezli İslâm inançlarının temeli, Şüphesiz ki İsmailî telkksiyle, Sarı Saltık ve Şeyh Bedreddin kültüyle birlikte atılmış ve XVI. yüzyılda Safevî propagandasıyla gelişmiştir. Dikkatle incelendiğinde, bu zümrelerin inanç merkezlerindeki bağlantıyı takip edebilmek mümkündür.⁸³

Kısaca Balkan topraklarının, muhtelif heterodoks cemaatleri, İsmailî-Hurûfî ğretileri bünyesinde barındırdığını görüyoruz. İŞte zamanında Şeyh Bedreddin'i çeken Balkanlar'ın bu yapısı, aynı sebeplerden ötürü Melâmîler'in de ilgisini çekmiş ve onları, faaliyetlerini devam ettirmek üzere buraya yöneltmiştir.

⁸¹ Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu*, s. 48-49.

⁸² Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 228-229.

⁸³ Tadeusz Kowalski, "Les lments ethniques turcs de la Dobroudja", *Rocznik Orientalistyczny*, vol. 14, 1938, s. 70-73; Frederick de Jong, "The Kızılbaş sects in Bulgaria: Remnants of Safavi Islam", *The Turkish Studies Association Bulletin*, vol. 9/1, 1985, s. 30-31; S. S. Bobcev, "Deliorman Trkleri'nin Kkeni", ev. Türker Acaroğlu, *Belleten*, sayı: 203, 1988, s. 705-706; Yuri Stoyanov, "On Some Parallels Between Anatolian and Balkan Heterodox Islamic and Christian Traditions and the Problem of Their Coexistence and Interaction in the Ottoman Period", *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et otoman (XIV-XVIII sicle)*, (Actes du Colloque du Collge de France, Octobre 2001), Collection Turcica, vol. 9, Paris: Peeters, 2005, s. 114-118; Müfid Yüksel, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul, Bakış Yayınları, 2002, s. 133-135; İrene Mlikoff, "Bulgaristan'da Deliorman Kızılbaş Topluluğu", *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik Bektaşîlik Araştırmaları*, ev. Turan Alptekin, İstanbul, Demos Yayınları, 2009, s. 129-139.

1.2. BOSNA'DA MELÂMÎ HAREKETİ VE ŞEYH HAMZA BÂLÎ

Genelde Sünnî sûfî yorumun hâkim olduğu Bosna bölgesinde, Melâmîlik ilginç bir istisna olarak karşımıza çıkıyor.⁸⁴ Melâmî hareketinin Bosna'daki takipçileri ve onların faaliyetleriyle ilgili en erken kayıtlar, XVI. yüzyılın ikinci yarısında mensuplarına yönelik takibatın başlangıcıyla örtüşmektedir. Bu, hareketin en zirvede olduğu dönem olmakla birlikte, aynı zamanda, etkisinin tam olarak ortadan kaldırılmasa bile oldukça kısıtlandığı bir dönemdir.⁸⁵

Sadece Bosna'da değil, Sırbistan ve Macaristan'ın Osmanlı yönetimindeki bazı bölgelerinde geniş bir alanda etkili olan Melâmî hareketinin, XVI. yüzyılda Hamza Bâlî ile birlikte Osmanlı Devleti'nin siyasî ve dinî bütünlüğüne karşı yerel ve nispeten küçük bir tehdit olarak ortaya çıktığı görülüyor.⁸⁶ Hamza Bâlî, Melâmîliği Orta Anadolu'dan Balkan topraklarına taşıyan lider olarak nitelendirilebileceği gibi Osmanlı tarihinin mistik bir düşünceye dayalı önemli sosyal-siyasal hareketlerinden birinin temsilcisi olarak da düşünülebilir. Nitekim ondan sonra Melâmîler, *Hamzavî* ismiyle anılmaya başlanmış ve bu isimlendirme oldukça geniş bir kullanıma sahip olmuştur.⁸⁷

Tarikatın kendisi hakkında olduğu gibi, Hamza Bâlî'ye dair bildiklerimiz oldukça sınırlı. Yapılan araştırmalar Boşnak kökenli olduğu bilinen bu şeyhin, Bosna'nın kuzeydoğusunda yer alan Vlasenica ve Zvornik arasındaki Orlovići Köyü'nde dünyaya geldiğini söylüyor.⁸⁸ Hayatının bir noktasında şeyhi Hüsameddin-i Ankaravî'ye intisap ettiği, onun ileri gelen halifelerinden biri olduğu ve muhtemelen Ankaravî'nin idamı ile Bosna'ya dönüp Melâmîliği yaymaya başladığı bilinenler arasındadır.⁸⁹ *Sergüzeşt*'te "Hamza" isminin kendisine Hüsameddin-i Ankaravî tarafından, ileride şehit edileceği

⁸⁴ Mitja Velikonja, *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*, çev. Rang'ichi Ng'inja, Texas, Texas A&M University Press, 2003, s. 64, 70.

⁸⁵ Ines Aščerić-Todd, *Dervishes and Islam in Bosnia: Sufi Dimensions to the Formation of Bosnian Muslim Society*, Leiden-Boston, Brill, 2015, s. 161.

⁸⁶ Algar, "The Hamzeviyye", s. 243.

⁸⁷ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 74; Ocak, *Zındıklar*, s. 341; Kılıç, "Bir Tarikatın Gizli Direnişi", s. 253.

⁸⁸ Safvet Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, Svjetlost, Oour Izdavačka Djelatnost, Sarejevo, 1912, s. 25; Adem Handžić–Muhamed Hadžijahić, "O Progunu Hamzeviija u Bosni 1573 Godine", *Prilozi*, vol. 20-21, Sarajevo, 1970-71, s. 68; Tayyib Okiç, "Quelques document inédits concernant les Hamzawites", *Proceedings of the Twenty-second Congress of Orientalistes*, (15-22 Eylül 1951, İstanbul), Leiden, 1957, s. 280.

⁸⁹ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 71.

öngörülerek Peygamber'in amcası Hz. Hamza'ya ithafen verildiği yazılırken⁹⁰ Safvet Bašagić ve diğer bazı Boşnak araştırmacılar, Hamza Bâlî ile yine Orlovići Köyü'nde padişahın bağışladığı toprak üzerine inşa ettiği zaviyede 1519-1533 tarihleri arasında faaliyet gösteren bir başka Şeyh Hamza Dede arasında bağ kurarak Hamza ismini bu şeyhten aldığı varsayımı üzerinde durur.⁹¹ Alexandre Lopasic ise, daha ileri giderek, Hamza Bâlî'nin Hamza Dede'nin kızından torunu veya azatlı kölesi Hasan b. Abdullah'ın oğlu olabileceğini iddia eder.⁹² Hamza Bâlî'nin, kendisinden yarım asır daha yaşlı Şeyh Hamza Dede'nin soyundan geldiğine dair kesin bir delil yoksa da Melâmîliğin temellerinin, Bosna'da Hamza Bâlî'den önce bu tekke tarafından atılmış olabileceğine dair elimizde bazı ipuçları vardır.

Ne yazık ki Hamza Dede'nin 1519 tarihinde kurduğu tekke ile ilgili tarihsel veriler, sadece tekke hakkındaki idarî ve malî kayıtlardan gelmektedir. Tekkenin dinî faaliyetleri hakkında yazılı herhangi bir bilgi yoktur. Dahası tekke, yakın zamana kadar aktif olmasına rağmen (1954'te kapatılmıştır), buraya gelen dervişlerin dinî pratikleri gizemini korumuştur. Dervişlerin uygulamalarını çevreleyen gizlilik ve şeyhlerinin düzenli bir silsileye sahip olmayışı, ayrıca Hamza Dede'nin başlangıçta tekkeyi vakıf geliriyle değil kendi parasıyla finanse etmesi, başta Muhamed Hadžijahić olmak üzere bir takım araştırmacılar tarafından, aralarında Melâmî geleneğinin var olabileceği şeklinde yorumlanmıştır.⁹³ Ayrıca tekkede hiçbir zaman *semah* yapılmaması, toplu hâlde *zikr* ya da herhangi bir müzikli ritüelin icrâ edilmemesi de bu savı destekler niteliktedir.⁹⁴ Bu bilgiler doğrultusunda Hadžijahić, Hamza Dede'nin tekkesindeki öğretilerin Hamzavîler'inkiyle az da olsa benzer olduğu, dolayısıyla tekkenin Hamzavî hareketi ile bağlantılı olması gerektiği sonucuna varmıştır.⁹⁵ Hamid Algar ise, Hamza

⁹⁰ Lâ'îzâde, *Sergüzeşt*, v. 10a.

⁹¹ Safvet Bašagić, *Bošnjaci*, s. 25; Adem Handžić, "Jedan savremeni dokument o šejhu Hamzi iz Orlovića", *Prilozi*, vol. 18-19, Sarajevo, 1968-69, s. 205-206; Džemal Čehajić, *Derviški redovi u Jugoslovenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*, Orijentalni Institut u Sarajevu, Sarajevo, 1986, s. 192.

⁹² Alexandre Lopašić, "Islamisation of the Balkans with Special Reference to Bosnia", *Journal of Islamic Studies*, vol. 5/2, 1994, s. 169.

⁹³ Muhamed Hadžijahić, "Tekija kraj Zvornika – postojbina bosanskih Hamzevija?", *Prilozi*, 10-11/1960-61, Sarajevo, 1961, s. 201-202'den naklen Aščerić-Todd, *Dervishes*, s. 175-176.

⁹⁴ Čehajić, *Derviški redovi*, s. 201.

⁹⁵ Muhamed Hadžijahić, "Tekija", s. 201-202.

Dede Tekkesi ile Hamza Bâlî arasında bir bağlantının kurulabilmesi için yeterli kanıt olmadığını öne sürerek, bunları spekülâtif yorumlar olarak değerlendirmiştir.⁹⁶

Durum ne olursa olsun, Melâmî geleneğinin XVI. yüzyılın ikinci yarısında kuzeydoğu Bosna'daki varlığının tesadüfi olmadığını ve bu öğretilerin temelini, Melâmîliği yalnızca tekkesinde değil, tüm çevre bölgelerde temsil eden Hamza Dede'ye kadar uzandığını varsayabiliriz. Diğer yandan, kaynaklardan Hamza Dede'nin tekkesini inşa ettiği dönemde bölgede İslâmlaşma sürecinin oldukça erken bir safhada olduğunu da anlıyoruz. 1533'te bile Konjeviçi kasabasında toplam 21 hânedan yalnızca 6'sının Müslüman olduğunu göz önüne aldığımızda, tekkenin, bölgenin İslâmlaşmasında önemli bir rol üstlendiği açıkça görülüyor.⁹⁷ Bu da bize oradaki ilk Müslüman topluluğun derviş geleneklerinin hangi kanaldan beslendiğini açıklıyor. O hâlde, Hamza Dede ve tekkesinin tam olarak benzer olmasa bile, Melâmî ideolojisine olan duyarlılığının, daha sonra Hamza Bâlî'nin, aynı bölgedeki topluluğa kolayca nüfuz etmesini sağladığını ileri sürebiliriz.

Diğer taraftan, Melâmî düşüncesinin, Hamza Bâlî'den önce İsmail-i Ma'şukî ve Ahmed Sârbân döneminde Bosna bölgesi başta olmak üzere, Rumeli coğrafyasında yayılmaya başladığı zaten biliniyor.⁹⁸ Muhtemelen Hamza Bâlî de ilk olarak memleketi Bosna'da Melâmîliğe ilgi duydu ve daha sonra İstanbul'a giderek bazı vezirlerin hizmetinde bulundu.⁹⁹ Şeyh, Ankaravî'nin 1568'de idam edilmesinin ardından *kutbluk* makamına geçti ve kendi propagandasını yapmak için en uygun yer olarak gördüğü Bosna'ya dönerek Melâmîliği yaymaya çalıştı. İşte merkezî iktidarla Melâmîler arasındaki ipleri tamamen koparan olaylar, asıl olarak bundan sonra başladı.¹⁰⁰

Nitekim beklenen olur, Hamza Bâlî'nin çevresinde oluşan geniş takipçi ağından rahatsız olan Bosna'daki ulema ve diğer tarikat şeyhleri, onun davranışlarını istidrâca yorarak,

⁹⁶ Algar, "The Hamzeviyye", s. 246.

⁹⁷ Adem Handžić, "Jedan", s. 212; Aščerić-Todd, *Dervishes*, s. 178-179. Hamza Dede'nin tekkesini kurduğu 1519'da bölgede neredeyse hiç Müslüman yokken, 1533'te Orloviçi Köyü'nde 5 "bekâr" olmak üzere 3 Müslüman hâne bulunuyordu. 1548'de Konjeviçi nâhiyesindeki iki köyde 5 "bekâr", 20 hâne vardı; bunlardan sadece 9'u Hristiyan geri kalanı Müslüman idi. XVII. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise 1664'te burada olan Evliyâ Çelebi'nin belirttiğine göre Konjeviçi artık yüzlerce hânenin bulunduğu tamamıyla Müslüman bir kasabaydı. (Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, s. 293)

⁹⁸ Harry Norris, *Islam in the Balkans*, London, C. Hurst&Co Ltd, 1993, s. 116.

⁹⁹ Okiç, "Quelques document", s. 280-281. Yazarın Hammer'den aktardığına göre Hamza Bâlî'nin, mâiyetinde çalıştıklarından biri de Kanunî devri vezirlerinden Pertev Paşa idi.

¹⁰⁰ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 343.

ümmî olduğunu ve irşad vazifesi için uygun olmadığını iddia ederler. Sonunda da “*fitne ve fesad*” çıkartabileceği konusunda kadıyı iknâ eder ve İstanbul’a şikâyet ettirirler.¹⁰¹

Bu şikâyet doğrultusunda merkezden gelen ilk ferman 19 Zilhicce 980/22 Nisan 1573 tarihine aittir. Zvornik sancakbeyi ve kadısına yazılan fermanda, Yukarı Tuzla’da (Gornja Tuzla) yaşayan Hamza ismindeki şahsın yakalanması, çavuşlardan Mustafa’ya teslim edilerek derhal İstanbul’a getirilmesi emredilir.¹⁰² Aynı tarihli ikinci fermanda Bosna ve Hersek sancakbeyine hitap edilir ve aynı şekilde Hamza’nın ve takipçilerinin tutuklanıp başkente transfer edilmesi istenir.¹⁰³ Bundan dört ay sonra Hersek sancakbeyine gönderilen 26 Rebiülahir 981/25 Ağustos 1573 tarihli fermanda ise, şüpheli Hamzavîler’in tutuklanıp, *mülhidliği* sabit olanların hapsedilmesi ve fermanın birer nüshasının Bosna ve Požeškom (Požega) sancakbeylerine, bir diğer nüshasının ise Macaristan’daki Budin beylerbeyine gönderilmesi için çağrıda bulunulur.¹⁰⁴

Hamza Bâlî, gerçekten de ilk femandaki emre göre tutuklanarak İstanbul’a getirilir ve dönemin şeyhülislâmı Ebussuud Efendi (ö. 1574) tarafından yargılanır. Ebussuud Efendi, hem Bosna’daki hem de İstanbul’daki şeyhlerin görüşünü alır ve onu Oğlan Şeyh İsmail’in tarikinde olmakla suçlayıp, katli için fetva verir. Hamza Bâlî, bu fetva üzerine 6 Haziran 1573’te Deveoğlu Yokuşu’nda idam edilir.¹⁰⁵

Her ne kadar Hamza Bâlî ve destekçileri “*mülhidlik*”le suçlanmış olsalar da kovuşturmaya ilişkin resmî belgeler, Hamzavîler’in “*sapkınlığı*”nın niteliği hakkında herhangi bir ayrıntı içermez ve kendilerine yöneltilen suçlamaların nasıl kanıtlandığına dair delil sunmaz. İdamın gerekçelerini biraz daha farklı şekilde yansıtan Münîrî-i Belgrâdî, Hamza Bâlî hakkında pek çok farklı şeyin konuşulduğunu, onun sihire

¹⁰¹ Lâ’lîzâde, *Sergüzeşt*, v. 12a.

¹⁰² BOA, 21 numaralı *Mühimme Defteri*, belge no: 585, s. 242 19 Zilhicce 980/22 Nisan 1573. Belge için bkz. Ek 2.

¹⁰³ BOA, 21 numaralı *Mühimme Defteri*, belge no: 586, s. 242, 19 Zilhicce 980/22 Nisan 1573. Belge için bkz. Ek 2.

¹⁰⁴ BOA, 22 numaralı *Mühimme Defteri*, belge no: 374, s. 194, 26 Rebiülahir 981/25 Ağustos 1573. Belge için bkz. Ek 3.

¹⁰⁵ Gölpınarlı, *Melâmilik*, s. 71. Atâî idam tarihini 969/1561-62 olarak vermiş, daha sonraki müellifler de bunu esas almıştır. (Atâî, *Şakaik*, s. 71) Ancak *mühimme* defterlerindeki kayıtlar idamın 980/1573’te uygulandığını göstermektedir. Hattâ Hamza Bâlî’nin idam edildiği Deveoğlu Yokuşu yakınlarındaki adına yaptırılan meşhedi üzerindeki ölüm tarihi de 969/1561-62’dir. (bkz. Ek 14) Muhtemelen bu makam taşı, Atâî’nin vermiş olduğu yanlış tarihi esas alan Melâmiler tarafından idamdan sonraki süreçte koyulmuştur. Hamza Bâlî’nin naaşı ise müridleri tarafından gizlice alınıp götürülmüş ve Zeytinburnu’nda bir mezarlığa defnedilmiştir. (bkz. Ek 15)

yorulan, “*diledikleri takdirde İstanbul’dan taunu (veba) anında def edebileceği*” iddiasının olsa bile bunun *zendeka* ve *ilhada* delil teşkil etmediğini, yoktan var edebilmek gibi birçok kerametinin ise herhangi bir kanıtının olmadığını söyler. Müellife göre idamın asıl sebebi, çok sayıda müridinin olmasından dolayı, merkeze karşı bir ayaklanma girişiminden korkulmasıdır.¹⁰⁶ Atâî’ye bakılırsa, Hamza Bâlî’nin infazının sebebi, Bosna’da insanlara şeriat hükümlerinin dar ve yetersiz olduğunu göstermesi, fikirleriyle onları yoldan çıkarmasıdır.¹⁰⁷

Görünen o ki Hamza Bâlî’nin idamı, tarikatın sonunu getirmemiş, aksine takipçileri üzerinde büyük bir etki bırakarak onu daha isyankâr bir harekete dönüştürmüştür.¹⁰⁸ Özellikle 1573 sonrası *mühimme* kayıtlarına bakıldığında Hamzavîler’in, teori seviyesindeki düşüncelerini daha ileri bir safhaya taşıyarak yalnızca tasavvuf sınırları içerisinde değil, daha çok sosyal bağlamda değerlendirilebilecek bir pratiğe döktükleri açıkça görülüyor. Hattâ bazı araştırmacılar, Balkan kökenli olan Veziriazam Sokollu Mehmed Paşa’nın 1589 yılındaki suikastında bile Hamzavîler’in parmağının olduğunu iddia ederler.¹⁰⁹

1582 yılına ait bir dizi *mühimme* kaydından elde ettiğimiz veriler, Bosna’da sükûnetin sağlanamadığını gösteriyor. Hamza Bâlî’nin idamının yaklaşık on yıl sonrasına tarihlenen ilk iki fermanda Zvornik, Gračanica ve Tuzla bölgelerinin kadılarına hitap edilir ve Yukarı Tuzla kazasında on yedi kadar Hamzavî’nin, kendisinin Hamza Bâlî’nin yerine “*Sultan*” olduğunu iddia eden Mehmed b. Hasan isimli şahsın etrafında toplandıkları, teftişin ardından suçlarının ispatı hâlinde idam edilmeleri istenir.¹¹⁰

Yine 24 Ramazan 990/22 Ekim 1582 tarihli *mühimme* kaydında Saraybosna’da harekete geçen bir takım Melâmî’nin idam edildiği, geriye kalanların da yakalanıp gerekli cezanın verilmesi gerektiği belirtilirken, 6 Şevval 990/3 Kasım 1582 tarihli bir diğer

¹⁰⁶ Münîrî-i Belgrâdî, *Silsiletü’l-Mukarrebîn*, v. 140a.

¹⁰⁷ Atâî, *Şakaik*, s. 70.

¹⁰⁸ Algar, “The Hamzeviyye”, s. 248.

¹⁰⁹ Muhamed Hadžijahić, “Udio Hamzevija u atentatu na Mehmed-Pašu Sokolovića”, *Prilozi*, vol. 5, 1954-55, ss. 325-330.

¹¹⁰ BOA, 47 numaralı *Mühimme Defteri*, belge no: 419, s. 177, 1 Cemâziyelâhir 990/23 Haziran 1582; BOA, 47 numaralı *Mühimme Defteri*, belge no: 435, s. 185, 8 Cemâziyelâhir 990/30 Haziran 1582. Aralarında bir haftalık bir süre bulunan her iki belgede de aynı olay anlatılmaktadır. Belgeler için bkz. Ek 4 ve Ek 5.

belgede, Mehmed b. Hasan'ın, önemli devlet görevlerine kendi adamlarını yerleştirmek suretiyle tekrar ayaklandığı kaydedilir.¹¹¹

Şaban 990/Ağustos-Eylül 1582 tarihli bir diğer kayıttan ise, merkez tarafından meselenin araştırılması için görevlendirilen Saraybosna Kadısı Bâlî Efendi'nin başkanlığında oluşturulan heyetin, Hamzavîler'in yakalanmasında gösterdikleri gayretin mükâfatlandırılmasını istemelerinden, 1582 yılı boyunca sürdürülen takibatın, Melâmîler'in isyan potansiyelini başarılı bir şekilde yok ettiği anlaşılıyor.¹¹² Zaten bu fermanların, Saraybosna'ya gönderilen bir belge hariç sadece Kuzeydoğu Bosna bölgesine gönderilmesi, geçen on yıllık süreçte diğer bölgelerdeki Melâmîler'in temizlendiğini; Zvornik ve Tuzla mıntıkası dışında geniş çaplı bir takibata artık ihtiyaç duyulmadığını gösteriyor.

1582 tarihli belgeler ayrıca hareketin Bosna'daki esnaf teşkilatıyla olan ilişkisine dair ilginç ipuçları sunuyor. 30 Haziran 1582'de Zvornik, Gračanica ve Tuzla kadılarına gönderilen hükümde, yargılanıp suçlu bulunanlar arasında “*çarkcı Behram*” ve “*tâcir Yusuf*” şeklinde belirtilen iki tüccar da yer alır.¹¹³ Başka bir belgede, bunlara “*çarkcı Husrev*” diye başka birisi eklenir.¹¹⁴ Bununla beraber, belgelerde adı geçen başkalarının da zanaatkâr olması fakat bunun yazılmamış olması mümkün. Dolayısıyla 1582 takibatıyla ilgili kayıtlar, aynı zamanda geçen on yıllık sürede yok edilmeye çalışılan Melâmîler arasında zanaatkârların olduğunu teyit ediyor. Bu da *fütüvvet* ve *melâmet* arasındaki tarihsel bağın, Hamzavî hareketinde ne kadar önemli bir rol oynadığının işareti olarak yorumlanabilir.¹¹⁵

Ahî teşkilatının Bosna'da oldukça güçlü şekilde temsil edildiği düşünüldüğünde, Hamza Bâlî ve ardıllarının esnaf arasındaki nüfuzunun, harekete nasıl fayda sağladığını tahmin etmek zor değil. Melâmîliğin bu pozisyonunun, bölgede güçlü ekonomik ve siyasî

¹¹¹ BOA, 48 numaralı Mühimme Defteri, belge no: 375, s. 137, 24 Ramazan 990/22 Ekim 1582; BOA, 48 numaralı Mühimme Defteri, belge no: 419, s. 151, 6 Şevval 990/3 Kasım 1582. Belgeler için bkz. Ek 6 ve Ek 7.

¹¹² BOA, *Baş Mukataa Kalemi*, belge no: 5000/13, v. 15a-b, Şaban 990/Ağustos-Eylül 1582. Belge için bkz. Ek 8.

¹¹³ BOA, 47 numaralı Mühimme Defteri, belge no: 435, s. 185, 8 Cemâziyelâhir 990/30 Haziran 1582. Belge için bkz. Ek 5.

¹¹⁴ BOA, 48 numaralı Mühimme Defteri, belge no: 419, s. 151, 6 Şevval 990/3 Kasım 1582. Belge için bkz. Ek 7.

¹¹⁵ Imber, “Malâmatıyya”, s. 228.

etkilere sahip olabileceği gerçeği, Osmanlı yönetiminin gözünden kaçmamış olacak ki yakalananların hepsi idam cezasına çarptırılır. Her hâlükârda hareketin oluşturduğu mevcut tehdit, fazla abartılmış olsa da ulema ve siyasal otoritenin korkularının tamamen yersiz olmadığını gösteriyor.¹¹⁶

Sonuç olarak 1582'deki takibat, Hamzavî hareketinin siyasî mâhiyetini sonlandırmış izlenimi verir. Bu tarihten sonra Melâmî tarikat silsilesi teknik olarak kesintiye uğramadan devam etmesine rağmen, mensuplarının politik bir aktiviteye karışıklarına dair herhangi bir kayda rastlanmıyor. Zaten hareketin bundan sonraki faaliyetleri, daha ziyâde Bosna dışında gerçekleşir. Hamza Bâlî'nin ardından *kutbluk* makamına geçen Hasan Kabâdûz da dâhil, iki halifesi Hüseyin Lâmekânî ve Abdullah Bosnevî, Balkan kökenli olmalarına rağmen tarikatı başka yerlerde temsil etmek zorunda kalmışlardır. Tabii ki düşüncelerini her yerde ifşa etmemeye, gizlilik içerisinde yaşamaya bilhassa özen göstererek bunu başarabilirler. Ancak merkezin Melâmî korkusu sürekli devam eder, takipçileri de yine baskıya maruz kalmaktan kurtulamazlar.¹¹⁷ Öyleyse, Bayramî-Melâmî geleneğinin isyancı özelliğinin, muhtemelen Hamza Bâlî'nin kişisel etkisinin bir sonucu olarak, yalnızca Bosna ve yakın çevresiyle sınırlı kaldığı iddia edilebilir.

1.3. HAREKETİN DİNÎ, İDEOLOJİK VE TOPLUMSAL ZEMİNİ

1.3.1. İslâm Öncesi Dinî Zemin

Melâmî hareketnin, nasıl bir zeminde geliştiğini daha iyi anlayabilmemiz için *Bati Trakya* ve *Balkan* bölgelerindeki halkların nasıl bir anlayışa sahip olduğunu, temsil ettikleri inançların mâhiyetini ortaya koymamız gerekiyor. Özellikle Bosna ve çevresi olmak üzere tüm Balkanlar'ın, yaklaşık VI.-IX. yüzyıllardan beri “düalist” karakterli iki heterodoks Hıristiyan mezhebi olan Bulgaristan kökenli Bogomilizm ve Fransa ve İspanya'ya kadar izleri takip edilebilen Katharizm'in kuvvetle hâkim olduğu merkezlerden biri olduğu dikkat çekmektedir.¹¹⁸

¹¹⁶ Aščerić-Todd, *Dervishes*, s. 172-173.

¹¹⁷ Algar, “The Hamzeviyye”, s. 255.

¹¹⁸ Imber, “Malâmatîyya”, s. 227; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 213.

Bogomilizm, esasında VII. yüzyılda Ermenistan bölgesi ve Bizans İmparatorluğu'nun Doğu eyaletlerinde muhalif bir hareket olarak ortaya çıkmış olan Paulosçu (Paulician) hareketin Balkanlar'daki uzantısıdır. Maniheizm'den bir hayli etkilenmiş olan bu akıma, Doğu Hıristiyanlığı'nın düalist bir yorumu da denebilir. Paulosçuluğun temel doktrini, "iyilik" ve "kötülük" güçlerinin mücadelesine dayanmakta olup, *Semâvî Peder*'in dünyadaki kötülüğü ve zulmü ortadan kaldırmak üzere günün birinde bir kurtarıcı göndereceğine inanmaktan ibaretti.¹¹⁹ Bizans merkezî yönetimince hoş karşılanmayan Paulosçu hareket, IX. yüzyılda Balkanlar'a sürülmüş ve bunlar, daha sonra Bogomillğin kaynağını oluşturmuşlardır.¹²⁰

950'lerde günümüzdeki Bulgaristan topraklarındaki Paulosçular arasından, Bogomil isimli bir papaz çıkararak yeni bir mezhep kurmuştur. Bu inanç, özellikle yüksek tabaka mensuplarına karşı çıkan Slav köylüleri arasında yayılmaya başladı ki bu durum, Bogomilizm'in ihtilâlcî bir toplumsal tepki hareketi olarak ortaya çıktığını gösteriyor. İlimli düalist olarak yorumlanan Bogomiller, yüksek Ortodoks ruhban sınıfına tümüyle karşı çıkıyor, özel mülkiyeti, cinsel ilişkiyi, evliliği ve hayvanî gıdaları reddediyor, ikonları ve Haç'ı ön plana çıkarmıyorlardı. Her türlü şekilciliğe muhalefet eden hareket mensupları, aslında tek bir Tanrı kabul etmekte ve Baba ile Oğul'u, bunun iki ayrı gücü saymaktaydılar. Böylece *teslisi* de reddetmekteydiler.¹²¹

Yapılan araştırmalar, böyle bir inancın ne Paulosçuluk'ta ne de Maniheizm'de görüldüğünü, bunun İran kaynaklı Zerdüştiliğin bir kolu olan *Ahura Mazda* ve *Ehrimen* inancına dayalı *Zürvanizm*'e yakın olduğunu ortaya koymaktadır. Yani buradaki düalist

¹¹⁹ Paulosçuluk hakkında geniş bilgi için bkz. Leon Arpee, *A History of Armenian Christianity*, New York, Armenian Missionary Association of America, 1946; Nina G. Garsoyan, *The Paulician Heresy: A Study of the Origin and Development Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Paris, Mouton & Co., 1967; Yuri Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions From Antiquity to the Cathar Heresy*, New Haven, Yale University Press, 2000; Janet Hamilton-Bernard Hamilton-Yuri Stoyanov, *Bizans Döneminde (650-1405) Hristiyan Düalist Heretikler*, çev. Leyla Kuzucular, Ankara, Yurt Kitap Yayınları, 2011.

¹²⁰ Dmitri Obolensky, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948, s. 44-47; Harry J. Magoulias, *Byzantine Christianity: Emperor, Church and the West*, Chicago, Rand McNally, 1970, s. 57-58; Yuri Stoyanov, "The Interchange Between Religious Heterodoxies in the in the Balkans and Caucasus: The Case of the Paulicians", *The Balkans and Caucasus: Paralel Processes on the Opposite Sides of the Black Sea*, eds. I. Biliarsky - O. Cristea - A. Oroveanu, Cambridge Scholars, 2012, s. 108-113.

¹²¹ Steven Runciman, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, Eng. University Press, 1947, s. 66-68, 74-75; Obolensky, *The Bogomils*, s. 110; Stoyanov, "On Some Parallels", s. 76-79; Kadir Albayrak, *Bogomilizm ve Bosna Kilisesi*, İstanbul, Emre Yayınları, 2005, s. 96-97.

elementler, direkt veya dolaylı bir şekilde İlkçağ sonları ve Ortaçağ başlangıcındaki Doğu'nun dinî dünyasında var olan Zerdüşîizm'den, Hıristiyan heterodoksluktan ve Gnostik bağlantılı kalınlardan etkilenmiştir.¹²²

Bogomiller ve Batı Avrupa'daki ilk Kathar toplulukları arasındaki ilişkinin detayları pek bilinmemekle birlikte elimizdeki kanıtlar, Balkan-Bizans Hıristiyan düalizminin Bogomil versiyonunun erken Katharlık üzerindeki teolojik etkisini doğrulamaktadır.¹²³ XI. yüzyıl başlarında Katharizm'in, Balkanlar'da etkin hâle gelmesiyle birlikte bu Hıristiyan heretik akımlar, Bizans hâkimiyetindeki Anadolu toprakları, Balkanlar'ın batı kıyıları ve Bosna sahasında oldukça taraftar toplamışlardır.¹²⁴ Genel kiliseye aykırı düşen inançlarından ve hızlı bir şekilde yayılmalarından endişelenildiği için Hıristiyanlık içindeki heterodoks mezhepler, takibata uğramış, yok edilmek istenmiştir. Yapılan baskılar, bu inanç mensuplarının yeraltına çekilmelerine sebep olmuştur.¹²⁵

Hıristiyanlığın heterodoks yorumunu temsil eden Bogomilizm, Katharizm gibi mezheplerin savunucuları, Katolik ve Ortodoks Hıristiyanlığın baskılarından kurtulmak için, artık yeni bir güç olarak gördükleri Osmanlılar'a yaklaşmışlar ve yavaş yavaş Müslümanlığı kabul etmeye başlamışlardır. Müslümanlığı kabul etmelerinin altında yatan asıl sebep, muhtelif kaynaklarda öne sürülen Bogomilizm ve Katharizm doktrininin İslâm'a yakınlığından ziyâde,¹²⁶ kendi varlıklarını ve sosyal konumlarını muhafaza etmek istemeleriydi. Böylece hem bölgedeki Avusturya-Macaristan'ın oluşturduğu tehlikeyi hem de Katolik Bosna Krallığı'nın ve Ortodoks Kilisesi'nin heretik gruplar üzerindeki baskısını bertaraf edip, kendilerini meşrû olarak gösterebileceklerdi.¹²⁷

¹²² Stoyanov, *The Other God*, s. 141-146.

¹²³ Mine G. Saulnier, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine*, İstanbul, AD Yayınları, 1996, s. 15-23; Malcolm Lambert, *The Cathars*, Oxford, Malden, Mass, USA, Blackwell Publishers, 1998, s. 297-314; Stoyanov, *The Other God*, s. 1-6; Sean Martin, *The Cathars: The Most Successful Heresy of the Middle Ages*, Harpenden, Pocket Essentials, 2005, s. 15-40.

¹²⁴ Mehmed Handžić, *İslamizacija Bosne i Hercegovine: I Porijeklo Bosansko-Hercegovackih Muslimana*, Sarajevo, Islamska Dionička Štamparija, 1940, s. 6-7; Stoyanov, "On Some Parallels", s. 81-82.

¹²⁵ Albayrak, *Bogomilizm*, s. 98-99.

¹²⁶ Aleksandar Solovjev, "Nestanak bogumilstva i islamizacija Bosne", *Godisnjak Durustva istoricara BiH*, Sarajevo, 1949.

¹²⁷ Safvet Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci*, s. 14-16; Handžić, *İslamizacija Bosne i Hercegovine*, s. 31; Alexandre Popovic, *Balkanlar'da İslam*, s. 186; Philippe Gelez, *Petit Guide pour Servir a l'etude de L'Islamisation en Bosnie et en Hercegovine*, İstanbul, Les Éditions Isis, 2005, s. 201-215.

Hıristiyan heterodoks grupların İslâmlaşma süreci, birbiriyle uyuşmayan ve biraz da ideoloji hâline gelmiş bilimsel ve popüler yaklaşımların bulunduğu bir alandır. Michel Balivet, bölgede Türk hâkimiyetinden önce azınlık olarak yaşayan Yahudiler'in varlığına dikkat çekerek bunların, zamanla Bogomilizm ve Katharizm gibi heterodoks Hıristiyan mezheplerine tâbi olduklarını fakat Hıristiyanlığın etkisinin zayıflamasıyla birlikte imtiyaz kazanmak için Müslümanlığı kabul ettiklerini söyler.¹²⁸ Ancak Tayyip Okiç'in Osmanlı arşiv belgeleri üzerine yaptığı araştırmadan, bölgede Osmanlı hâkimiyeti sonrasında bile henüz Müslümanlığı kabul etmemiş çok sayıda Bogomil'in bulunduğunu anlıyoruz.¹²⁹ Bu İslâm'a geçenlerin sayısının çok abartılmaması gerektiğini söyleyen Slobodan Ilić ise, Nedim Filipovic'in yayınladığı 1468/9 tarihli Bosna sancağının en eski *icmâl* defterine dayanarak, XV. yüzyılda Bosna'da herhangi bir kitlevî İslâmlaşmanın olmadığına, ilk on sene içerisinde İslâmlaşmanın %3 olduğuna ve nitekim XVI. yüzyılın ikinci yarısından önce bir kitlesel İslâmlaşmadan söz edilemeyeceğine dikkat çekmektedir.¹³⁰ Oranlardan anlaşıldığı gibi Balkanlar'daki İslâmlaşma sürecinin oldukça yavaş ilerlediği, ancak yine de onların bir kısmının İslâm'a döndüğü görülür.¹³¹ Tayyip Okiç, Osmanlılar'ın, *tahrir* defterlerinde genel olarak Hıristiyanlar için kullandığı "*kâfir*" ifadesinden farklı olarak başka bir grubun "*Kristian*" şeklinde kaydedilmesine işaret ederek, İslâm'a ilk dönen bu az sayıdaki insanın Bosna Kilisesi'ne bağlı Hıristiyan heretikler olduğunu söyler.¹³² Nitekim Bosna bölgesindeki halkın büyük bir kısmının Bosna Kilisesi'ne bağlı olduğu ve bölgenin İslâmlaşmasında bu kilisenin oldukça etkili olduğu bilinmektedir.¹³³

¹²⁸ Michel Balivet, "Byzantins judaisants et Juifs Islamises: Des Kûnhân (Kâhin) aux Xionai (Xionioä)" *Byzantion*, vol. 52, 1982, s. 42-47.

¹²⁹ Tayyip Okiç, "Les Kristians (Bogomiles Parfaits) de Bosnie d'après des documents turcs inédits", *Südstofforschungen*, sayı: 14, R. Oldenbourg, München, 1960, s. 122-133.

¹³⁰ Slobodan Ilić, "Bosna Bogomilleri ve İslâmlaşma: Bilimsel Bir Yanılgıdan Ulusal Bir Mito's'a", *Tarih ve Milliyetçilik: I. Ulusal Tarih Kongresi (Bildirimler)*, (30.04-02.05 1997, Mersin), Mersin, 1999, s. 223-224.

¹³¹ Obolensky, *The Bogomils*, s. 265-266; Antonina Zhelyazkova, "Bir Tarih Yazımı Sorunsalı Olarak Balkanlar'da İslâmlaşma: Güneydoğu Avrupa Perspektifi", *Osmanlı ve Balkanlar: Bir Tarih Yazımı Tartışması*, eds. Fikret Adanır-Suraiya Faroqhi, çev. Beril İdemem, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 284-285.

¹³² Okiç, "Les Kristians", s. 115-116.

¹³³ John V. A. Fine, *The Bosnian Church: a New Interpretation, a Study of the Bosnian Church and Its Place in State and Society from the 13th to the 15th Centuries*, New York, Columbia University Press, 1975, s. 385-386; Noel Malcolm, *Bosnia: A Short History*, New York, New York University Press, 1994, s. 27-58.

Elbette inanç sistemlerinde farklılıklar bulunmakla birlikte Hıristiyan heretik zümreler arasındaki en belirgin ortak nokta, hepsinin düalist olmaları ve İlâhî bir kurtarıcının geleceğine (*Mesihçilik*) inanmalarıydı.¹³⁴ Fakat söz konusu heretik zümrelerdeki *Mesih* inancı, ne Katolikler ya da Ortodokslar'daki *Mesih* inancına ne de Müslümanlar'daki *Mehdî* inancına benziyordu. Onlar, *Mesih*'in gerçekten değil, manevî olarak vücut bulacağına inanıyorlardı. İlâhî kurtarıcı beklentisinin, Melâmîliğin en belirgin vasfını oluşturduğunu dikkate alırsak Bogomilizm, Katharizm gibi grupların bu karakteristiğine özellikle dikkat çekmemiz gerekir. Bazı araştırmacılar, aralarındaki yakınlaşmayı daha ileriye götürerek Hamzavî hareketini, İslâm ve Hıristiyanlığın senteziymiş gibi göstermeler de bu yaklaşım pek gerçeği yansıtmaz.¹³⁵ Biz, İslâm ve Hıristiyan heterodoksisinin inanç yönünden birbirine benzer olmalarından ziyâde, her iki grubun iktidar ve mevcut diğer otoriteler tarafından baskı görmeleri ve ötekileştirilmelerinin getirdiği ortak psikolojiyi ve iktidara karşı duruş yöntemlerini paylaşmalarının daha muhtemel olduğu kanaatindeyiz. Üstelik Hamzavî-Melâmî ideolojisinde Bosna Kilisesi veya Hıristiyan heterodoksisine dair belirgin herhangi bir ize rastlanmaz. Hamza Bâlî'nin, öğretilerini oluştururken Bayramî-Melâmî geleneğinin dışında bir ekleme ile ilgili bir kanıt olmamakla birlikte, taşıdığı heterodoks unsurların Türk-İran kökenli olduğu görülür.¹³⁶

Ancak yine de Hamza Bâlî'nin, Balkan coğrafyasında kendisini *kutb-Mehdî* olarak sunmasının çevresindeki topluluklara yabancı gelmediği, İslâm'ı seçmiş olsalar bile hafızalarında hâlâ yaşayan “*ilâhî kurtarıcı*” beklentilerinin, böylelikle bir şekilde karşılandığı iddia edilebilir. Bu itibarla Hamza Bâlî'nin, Melâmîliği Bosna-Hersek bölgesine çekmesini ve Melâmîliğin Balkan coğrafyasında kuvvetle yerleşmesini, bu toprakların çok önceden beri düalist heretik akımların etkisinde olmasına bağlayabiliriz. Nitekim Bosna-Hersek havâlisinde Hamza Bâlî ile birlikte başlayan olayların bu meseleyle yakından ilgili olduğu açıktır.¹³⁷

¹³⁴ Balivet, “Byzantins judaisants” s. 51-53.

¹³⁵ Ćehajić, *Derviški redovi*, s. 204-205.

¹³⁶ Hamid Algar, “The Hamzeviyye”, s. 257.

¹³⁷ Norris, *Islam in the Balkans*, s. 345.

1.2.2. Hurûfilik

Osmanlı İmparatorluğu'nda Melâmî hareketinin dinî ve ideolojik boyutunu anlayabilmek için, neredeyse bütün heterodoks çevreleri ciddi ölçüde tesiri altına alan Hurûfliğin yaklaşık XV.-XVII. yüzyıllar boyunca Anadolu ve Balkanlar dâhil, Osmanlı topraklarındaki etkilerini muhakkak incelemek gerekir. Çünkü dikkatle bakıldığında Hurûfliğin, Melâmîler'de var olan *vahdet-i vücûd* ve *kutb-Mehdî* anlayışıyla sıkı bir bağlantısının olduğu fark edilebilir.

Fazlullah Esterâbâdî tarafından XIV. yüzyıl'da İran'da kurulan Hurûfilik, izleri XVII. yüzyıla kadar Anadolu ve Balkanlar'da görülebilen, bir çeşit senkretik, mistik bir mezhep ve felsefî bir akımdır. Hurûfî öğretisinin esası, eski dönemlerden gelen ve harfler ile sayıların kutsallığını kabul ederek, bunlara farklı anlamlar atfeden bir görüşe dayanmaktadır diyebiliriz.¹³⁸

Timur Devleti'nin en güçlü döneminde ortaya çıkan Fazlullah Esterâbâdî, batınî yorumları sebebiyle idam edildikten sonra, Hurûfî olarak anılan taraftarları, sıkı bir takibata uğramışlardır.¹³⁹ Bu sıkı takibat sonrasında Hurûfîler'in büyük kısmının Anadolu topraklarına sığındıkları bilinmektedir. Hurûfîler, buradan, fikirlerini rahatça yayabilecekleri Balkanlar'a geçerek Arnavutluk başta olmak üzere Filibe, Varna gibi önemli şehirlerde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.¹⁴⁰

Aynı şekilde bu topraklarda da Hurûfîler, XVI. yüzyıl boyunca sürececek olan bir dizi takibata maruz kalmışlar, ölüm cezalarına çarptırılmışlardır. Merkezin bu sertleşen tutumuna karşı Hurûfî daîleri, Balkanlar'da hâlâ var olan Bedreddînliler ve Bektaşîler'le birleşmişlerdir. Ahmed Refik'in XVI. yüzyıla ait yayımladığı bazı *mühimme* kayıtlarından, Balkanlar'da özellikle Filibe, Tatarpazarı ve çevresinde sık sık Hurûfî takibatının yapıldığını, yakalananların idam edilerek yakıldığını anlıyoruz.¹⁴¹ Hurûfî

¹³⁸ Clement Huart, "Hurûfî", *EI*, vol. 8, Leiden, Brill, 1987, s. 339; Hamid Algar, "Hurûfîsm", *EIr*, vol. 12, 2004, s. 483.

¹³⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1973, s. 28; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 153; Hüsamettin Aksu, "Hurûfilik", *TDVİA*, cilt: 18, İstanbul, 1998, s. 409.

¹⁴⁰ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 153-154.

¹⁴¹ Ahmed Refik, "Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik", *DEFM*, sayı: 9/2, 1932, s. 49.

olmasalar bile, onların inançlarından oldukça etkilendikleri görülen Kalenderî zümreleri de bu takibata tâbi tutulanlar arasındadır.¹⁴²

Hurûfîlik öğretisinin harfler ve sayılarla olan ilgisine gelince, zaten *Hurûf* sözcüğü Arapça'da "harfler" anlamına gelmektedir; *Hurûfî* ise harflere mensup olanlar, yani "*harfçiler*" demektir. Bu akımın taraftarları felsefelerini, harflerin ontolojik önceliğinden hareketle temellendirmişlerdir.¹⁴³ İnanışa göre yaratılış, harflerden oluşan sesle birlikte başlamıştır. İşte bu sesler en fazla 32 tanedir ki bu, 32 harfe karşılık gelir. Söz konusu 32 harf, varlığın temelidir. Hurûfîler, harfleri özellikle Kuran'ın 28 harfi, Fazlullah Esterâbâdî'nin eserinde kullandığı 32 harfi ve bunların tümünü ifade eden "insan"ı, felsefelerinin temeline almışlardır; peygamberden Kuran'a, ibâdetlerden âhirete kısaca İslâm dininin konusu olan her şeyde 28 ve 32 harfin varlığını vurgulamaya çalışmışlardır.¹⁴⁴

Hurûfî felsefesinin, harflerden sonra vurgu yaptığı bir diğer temel husus "insan"dır. Allah, Hurûfîler'ce *insan-ı kâmil*'in yüzünde tecellî etmiştir. Bu sebeple *insan-ı kâmil*'e secde, Allah'a secde anlamına gelmektedir. Yaradılış, insanla kemâle ermiştir, aslında o her şeyin başı ve nihâyetidir. Yaratan da kendisidir, yaratılan da. Ölümünden sonra insanın ruhu *vücut-ı mutlakla* birleşir, harf ortadan kalkar, sese dönüşerek görünmez olur. Nitekim mevcut kıyamet düşünceleri, Hurûfizm tarafından kabul edilmemiş ve Kuranî antropomorfizm, Tanrı'nın yalnızca insanın içinde temsil edilebileceği görüşüyle açıklanmıştır. Kısacası Hurûfîlik, aslında insanın Tanrı olduğu fikrini savunmaktadır.¹⁴⁵

İşte Melâmîler'i asıl ilgilendiren mesele, Hurûfîliğin harflerle ilgili görüşlerinden çok, *hulûl* ve *Mehdîlik* inancıyla olan bağlantısıdır. Hurûfîliğin temel inancı, Fazlullah'ın

¹⁴² Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992, s. 154-155; Irène Mélikoff, "Astar-âbâd'lı Fazlullah ve Hurûfîliğin Azerbaycan'da, Anadolu'da, Rumeli'de Gelişmesi", *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik Bektaşîlik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin, İstanbul, Demos Yayınları, 2009, s. 179.

¹⁴³ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 155.

¹⁴⁴ Fatih Usluer, *Hurûfîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2009, s. 125-126; Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1997, s. 148.

¹⁴⁵ Irène Mélikoff, "Le gnosticisme chez les Bektachis/Alévis et les interférences avec d'autres mouvement gnostiques", *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV-XVIII siècle)*, (Actes du Colloque du Collège de France, Octobre 2001), Collection Turcica, vol. 9, Paris: Peeters, 2005, s. 66; A. Bausani, "Hurufiyya" *EP*, vol. 3, Leiden, Brill, 1971, s. 601. Gölpınarlı, *Mezhepler ve Tarikatlar*, s. 152.

Allah'ın sûreti olduğu, yani Allah'ın Fazlullah'ın vücudunda görüldüğü ve onun kıyamet günü yaklaştığında, Müslümanlar'ı, Hıristiyanlar'ı ve Musevîler'i kurtarmak için gelecek *Mehdî* olduğu biçiminde özetlenebilir. Allah'ın insan bedenine *hulûl* ettiğini (*incarnation*) kabul eden bu güçlü inanç yoluyla Hurûfîlik, Anadolu ve Balkanlar'da yayılışı sırasında başta Melâmîler olmak üzere Kalenderî, Bektaşî, Halvetî çevrelerinde ve genel mânâda Kızılbaşlılık'ta olan söz konusu inancı daha fazla derinleştirmiştir. Hurûfî inancının derin etkisi, Osmanlı topraklarında gizli, fakat yaygın bir şekilde yüzyıllarca sürebilmiştir.¹⁴⁶ Fazlullah Astarâbâdî'nin Hurûfî öğretilerinin Melâmî çevrelerinde önemli bir yere sahip olduğunu, muhtelif kaynaklarda Fazlullah'a yapılan atıflardan anlayabiliyoruz. Meselâ, Gaybî *Sohbetnâme*'sinde Melâmîler'in kendi aralarında Fazlullah'a ait beyitler okuduğunu söylemektedir:

“Âdem'in hakîkatinin Hakk ehli katında neden ibâret olduğunun delili olarak Fazl'ı
Yezdan'ın [Fazlullah-ı Astarâbâdî] şu güzel beytini okurlardı:

Mâ Hüdâ-yı âlem u âdem yâftim [Biz âlemin ve Âdemin Tanrı'sını bulduk]
İncünün âdem velî kem yâftim [Ondan âdemin konumunu aşağıda bulduk]¹⁴⁷

Melâmîler'in Hurûfîliğin tam mânâda takipçisi olduğunu söylemek mümkün olmasa da, “Allah”, “insan” ve “âlem” hakkındaki görüşlerinin oluşumunda bu inanç sisteminin mühim bir yeri olmuştur.¹⁴⁸ Nitekim Oğlan Şeyh İsmail'e atfedilen bazı dizelerde, Allah'ın insan yüzündeki görünüşüyle ilgili birtakım işaretlere rastlıyoruz: “*İmdi, yaradanın özü, yârin yüzünün güzelliğinde göründü*”.¹⁴⁹ İdris-i Muhtefî'ye ait bir gazelin son mısrasında geçen “*sûret-i rahmân*”, “*fazl-ı vedûd*” gibi terkipler, şeyhteki Hurûfî telâkkîleri açık sûretle göstermektedir: “*Secde eder sûret-i rahmana İdris her nefes / Kible-i tahkîke erdi erişip fazl-ı vedûd*”. Hurûfîliğin Melâmîler üzerindeki etkisini özellikle, yine Melâmî şeyhi olan Hüseyin Lâmekânî'nin müridi Oğlan Şeyh İbrahim'in edebiyatında daha net görmekteyiz:

“Hakkın feyzi âleme dümdüzdür anlar isen
Bu görünen mevcûdat bir yüzdür anlar isen

¹⁴⁶ Irène Mélikoff, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 1998, s. 162; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 156.

¹⁴⁷ Sunullah Gaybî, *Sohbetnâme*, v. 3a.

¹⁴⁸ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 128.

¹⁴⁹ Imber, “Malamatiyya”, s. 226.

Enbiyânın geldiği, dört kitabın indiği
Her lîsânın dediği bir sözdür anlar isen

Hak vechini görmeye gözgü (ayna) düşmüş âdeme
Bu âyinede âlem bir tozdur anlar isen

Ârife bir söz iyan: bozulup bozudulan
Dost ile bâki kalan bir gözdür anlar isen

İbrahim'in yüzünden âdem kimdir bilmeğe
Bu muamma bir özge rumuzdur anlar isen"¹⁵⁰

Melâmîler'e göre Allah'ın cemâli en açık hâliyle insanda tecellî etmektedir. Nitekim Allah, gerçek olgunluğu ile insanda görülebilmektedir. İnsanın, Allah'ın yarattığı bir eseri olduğuna inanan Melâmîler, bu ilâhî gücün cemâlinin yine insanın kendisinde olduğunu eserlerinde çok açık bir şekilde dile getirmektedirler:

“Hakk kemâliyle cemâlün eyledi sende ‘ıyan
Sensin ol sun’-ı ilâhî Hakk cemâli sendedür”¹⁵¹

“Hakk cemâlidür cemâlün Hakk kelâmıdır sözün
Âşık-ı billâh isen bilmeğe sa’y it kendözün”¹⁵²

Yine Melâmî tâifesinden olduğunu bildiğimiz Tıflî'nin *Sâkî-nâme* isimli eserinde de buna benzer ifadeler geçmektedir:

“Âdem'dir olan cemâle mir'at
Âdem'dir olan müfiz-i âyât
Âdem mihr-i cihân-ı candır
Mir'at-ı zemîn ü âsmândır
Âdem'dir o zât-ı pâk-ı kevneyn
Sultan-ı serîr-i kâbe kevseyn”¹⁵³

Bahsi geçen düşünceler, elbette Hurûfilik öncesinde İslâm tasavvufu içerisinde belli kesimlerce temsil edilmişti. Colin Imber ve Ahmet Yaşar Ocak, Hurûfilik'te var olan bu

¹⁵⁰ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 100.

¹⁵¹ Sunullah Gaybî, *Dîvan*, v. 20b.

¹⁵² Sunullah Gaybî, *Dîvan*, v. 35a.

¹⁵³ Tıflî, *Sâkî-nâme*, v. 4b.

hulûl inancını, büyük ölçüde *vahdet-i vücûd*cu doktrinin temelindeki Hallâc-ı Mansûr (ö. 922) geleneğiyle ilgili gören yorumların doğru olduğu konusunda hemfikirdir. Bunun en açık göstergesi, Bayramî-Melâmîliği, Mevlevîlik, Kalenderîlik, Bektaşîlik gibi *vahdet-i vücûd*cu çevrelerin edebiyatlarında Hallâc-ı Mansûr ve meşhur *Ene'l-Hakk* inancının hâkimiyetidir.¹⁵⁴ Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin, hemen bütün şiirlerinde *vahdet* teması ile birlikte “*üstün insan*”ı yazdığı ve birçok yerde “*Ene'l-Hakk*” lafzını telaffuz ettiği görülür:¹⁵⁵

“Hakikat âdem isen sen *Hüve'l-Hak* di *Ene'l-Hakk* di
Bu mânâyı bilenler bildiler şuhd-ı şükür bir bir”¹⁵⁶

“Gözün açub gördüğün sensin, arayıp bulduğun sensin
Ene'l-Hakk didiğün sensin, hakikatde kerem bahşâ”¹⁵⁷

İşte Bayramî-Melâmîleri ve siyasî otorite arasında problemlere sebep olan önemli itici güce sahip ideolojiyi irdelerken, Hurûfî doktrininin bahsi geçen bu kendine has inançlarının güçlü etkilerini de dikkate almak, konunun esasını kavramak açısından bir hayli önemlidir.

1.2.3. *Vahdet-i Vücûd* Anlayışı

Melâmîler'in neden Osmanlı siyasî iktidarının takibatına uğradığını iyi anlayabilmek için Melâmî doktrininin arka planına iyi bakmak ve irdelemek gerekir. İşte burada karşımıza Melâmîler'in doktrinlerinin temelini oluşturan *vahdet-i vücûd* (*varlığın birliği*) düşüncesi ve bu bağlamda onunla direkt ilgisi bulunan *kutb-Mehdîlik* anlayışı çıkmaktadır. Eldeki veriler, bu düşüncelerin Bayramî-Melâmîleri'nce oldukça kuvvetli bir biçimde savunulduğunu gösteriyor. Dolayısıyla sözü edilen bu üç kavramın iyi bilinmesi, Bayramî-Melâmîleri'nin tavırlarını anlamamıza büyük ölçüde katkı sağlayacaktır.

¹⁵⁴ Imber, “Melamatiyya”, s. 226; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 157-158.

¹⁵⁵ Ayşe Asude Soysal, *Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*, s. 185-186; Bilal Kemikli, *Oğlanlar Şeyhi İbrahim: Müfîd-i Muhtasar*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2003.

¹⁵⁶ İbrahim Efendi, *Dîvan*, v. 71a.

¹⁵⁷ İbrahim Efendi, *Dîvan*, v. 47a.

XIII. yüzyılın önemli mutasavvıflarından Muhyiddîn ibnü'l-Arabî'nin geliştirdiği “*vahdet-i vücûd*”a, kısaca yaratıcının varlığını, kuvvetini, sıfatlarının tecellisini mevcut her şeyde gören, bütün yaratılmışların ona bağlı olarak var olduklarına, ancak bu varlığın, onun ezeli ve ebediliğinin yanında bir yansımadan ibaret olduğuna inanan bir düşünce sistemidir diyebiliriz.¹⁵⁸ Yine bu düşünceye göre Tanrı, *çokluk* mertebesine nazaran türlü türlü, *vahdet* mertebesine nazaran birdir. Âlem, bir tek hakikat ve vücûddan meydana gelir. Tanrı, mutlak ve tek varlıktır; bütün zamanları ve mekânları kaplayan bir ışıktır. Âlem, O'nun tecellî ve zuhurundan ibarettir.¹⁵⁹

Vahdet-i vücûd inancı, ibnü'l-Arabî ile özdeşleşmiş olmasına rağmen ibnü'l-Arabî, oluşturduğu sistem için *vahdet-i vücûd* kavramını hiçbir zaman kullanmamıştır. Bu kavram, ibnü'l-Arabî'den sonra, daha çok onun görüşlerini inceleyenler tarafından ortaya atılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki asıl kavram “*vahdet*”tir; fakat ona karşı gelen eleştirilerde *vahdet-i vücûd* öne çıkartılmıştır. Çünkü özellikle Nakşîler tarafından, muhtemelen *vahdet-i vücûd* gelen saldırılardan kurtulmak amacıyla bir *vahdet-i şuhûd*¹⁶⁰ kavramı yaratılarak, ibnü'l-Arabî'nin düşünceleri sanki bir *Panteizm* gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Hemen hemen bütün tarikatlarda *vahdet-i vücûd* görüşü olduğundan, ibnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin aşırı yorumunu savunan takipçilerini de *vahdet-i mevcûd*cu olarak tanımlamışlardır. Gerçekte Anadolu tasavvufunda böyle bir ayırım yoktur. Bu yüzden Paul Ballanfat, Melâmîler ve Hallâc-ı Mansûr, Yunus Emre gibi Anadolu'daki bağımsız dervişler de dâhil diğer tasavvuf gruplarının tümünü, dinler tarihine göre kolayca kategorize edeceğinden, söz konusu kavramları kullanarak yapılan ayrımların yanlış olduğu kanaatindedir.¹⁶¹ Ballanfat'ın görüşlerini paylaşmakla birlikte bu kavramların Sadreddin Konevî'den (ö. 1274) itibaren kullanıldığını da unutmamalıyız.

¹⁵⁸ Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, çev. Atilla Ataman, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2003, s. 23-24.

¹⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, çev. M. Nuri Gençosman, Ankara, MEB Yayınları, 1964, s. 51-56; Mehmet Ali Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?*, haz. İsmail Kara, İstanbul, İnsan Yayınları, 1992, s. 234; Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Y. Özemre, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1999, s. 75.

¹⁶⁰ Nakşibendî şeyhi İmâm-ı Rabbânî'nin (ö. 1624) geliştirdiği *vahdet-i şuhûd* teorisine göre, varlık âleminde Tanrı'dan başka görülen bir şey yoktur, görülen her şey Tanrı'dır. *Vahdet-i vücûd*, Tanrı ile âlemi, asıl ile gölgeyi birbirinin aynısı olarak görürken, *vahdet-i şuhûd*, gölgeyi asıldan, âlemi Tanrı'dan farklı kabul eder. Bir şeyin gölgesi onun aslı olamaz. Yani âlem ile Tanrı'yı, yaratıcı ve yaratılmışı birbirinden ayırır. (Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 81-82)

¹⁶¹ Ballanfat, *Unité et spiritualité*, s. 188-189.

Konu hakkındaki tartışmaların bir diğer yönünü, *vahdet-i vücûd*un bir “*Panteizm*” olup olmadığı meselesi oluşturur. Meselâ Afîfi, her iki kavramın aynı şey olduğunu savunurken¹⁶² Erdem, “Tanrı-âlem” münasebeti olarak ele aldığı *vahdet-i vücûd* ve *Panteizm*’in çok farklı şeyler olduğunu söyleyerek birbirlerinin yerine kullanılmalarına karşı çıkar. Erdem’e göre, *Panteizm*’de Tanrı ve âlem bir ve aynı şeydir; *vahdet-i vücûd*da ise Tanrı bir olmakla birlikte, Tanrı’nın isim ve sıfatlarının tezâhürü, tecellisi söz konusudur.¹⁶³ Bu yaklaşım, İbnü’l-Arabî ve erken dönem Anadolu tasavvufu için doğrudur; fakat *vahdet-i vücûd*un sûfi kesimler arasındaki yorumu birbirinden oldukça farklıdır. Genelde merkezî iktidar, ulema ve diğer bazı tarikatlardan gelen tepkilerle, *vahdet-i vücûd*un aşırı yorumuna sahip sûfi çevreler karşı karşıya kalmışlardır.

Vahdet-i vücûd anlayışının bu hâli, özellikle Balkan sahasında yayılarak Kalenderîler, Bektaşîler, Kızılbaşlar ve önemli ölçüde Melâmîler’i etkisi altına almıştır.¹⁶⁴ Melâmîler’de en belirgin örneklerini İsmail-i Ma’sukî, Oğlan Şeyh İbrahim gibi *kutblarda* rastladığımız *vahdet-i vücûd* inancının aşırı yorumunu Osmanlı’da güçlü bir biçimde savunan ilk şahsın, Şeyh Bedreddin olduğuna yukarıda değinmiştik.¹⁶⁵ Şeyhin söz konusu anlayışının, XVI. yüzyılda özellikle Bayramî-Melâmîliği ve Halvetîyye’nin bazı şubeleri tarafından benzer bir yorumla devam ettirildiğini görmekteyiz. Bu itibarla her iki zümreyi de Şeyh Bedreddin’in görüşlerinin gerçek birer takipçisi sayabiliriz.¹⁶⁶ Nitekim Bayramî-Melâmî tasavvurunun oluşmasında ve onları siyasal yönetimin gözünde marjinalleşmesinde Şeyh Bedreddin’in *vahdet-i vücûd* yorumunun hayli etkili olduğunu görüyoruz.

O hâlde burada Şeyh Bedreddin’deki *vahdet-i vücûd* görüşüne bakmak yararlı olacaktır. Şeyh Bedreddin’e göre Tanrı, *mutlak vücûddan* ibarettir. Bütün fiiller her türlü kemâlâtı kendisinde toplayan bu zattan zuhur ettiği için O, Tanrı şeklinde isimlendirilmiştir. İşte Şeyh Bedreddin, birçok meseleyi buradan hareketle izah etmeye çalışmıştır. Fikirlerinin asıl zeminini oluşturan itici gücü anlamamız için kendi kaleminden devam edecek olursak: Bir tohumda bir ağacın tamamı mevcut ve saklı olduğu gibi her zerrede bütün

¹⁶² Ebu’l-Alâ Afîfi, *Muhyiddin İbn Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975, s.

¹⁶³ Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, s. 93.

¹⁶⁴ Norris, *Islam in the Balkans*, s. 116.

¹⁶⁵ Werner, *Şeyh Bedreddin*, s. 67.

¹⁶⁶ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 151-152.

varlıklar mevcuttur.¹⁶⁷ Allah, bütün görünen şeylere tecellî etmiş aslı bir vücut ve batını bir cevher olduğu için görünen şeylerden her biri diğerine sûret hasebiyle aykırı ise de hakikat sebebiyle hepsi birdir. Bu sebeple tecellîye mazhâr olanlardan birisi “*ben Allah'im*” derse, bu söz gerçeğe uygun olduğu için doğrudur. Çünkü gerçekte bütün eşya, o mazhârın asıl ve hakikatinden zuhur etmiştir. Bu İlâh'ın çokluğu mânâsına gelmez zîra çokluk asılda değil sûrettedir. Her şeyde görünen birdir, ondan gayrisi görünmez.¹⁶⁸ Şeyhin, bu doğrultuda İbnü'l-Arabî'yi Hallâc'la tamamladığı görülüyor. Dolayısıyla bu anlayışın, Hallâc-ı Mansûr geleneğine ait *Ene'l-Hakk'*çı düşüncüyü yansıttığı açıktır.¹⁶⁹ Söz konusu yorum, aynı zamanda *zühdcü* bir anlayış olmayıp, İsmail-i Ma'sukî'deki gibi Tanrı'nın insanda zuhur ettiğini kabul eden *cezbeci* anlayış biçimine dönüşmüştür denebilir. Nitekim çoğu ulema ve diğer bazı tarikatlar, bu ekolün öğretilerine her yerde tepki göstermişlerdir. İşte bu noktada Şeyh Bedreddin'in isyankâr kişiliğiyle birleşen coşkun *vahdet-i vücûd* anlayışı, artık tasavvuf içerisinde değilse de iktidarın nazarında siyasal bir nitelik kazanmaya başlamıştır.

Şeyh Bedreddin'in üstlendiği bu siyasî/isyankâr misyon, İslâm topraklarında mistik düşüncenin, toplumsal-politik hareketler için ne ifade ettiğini göstermesi bakımından iyi bir örnek teşkil eder.¹⁷⁰ Nitekim birçok bakımdan benzer olmaları sebebiyle Melâmîler'in, Bedreddin'in düşüncelerini takip ettikleri söylenebilir.¹⁷¹ Meselâ, Üsküdarlı Hâşim Baba'nın eserinde geçen Melâmîler'deki *vahdet-i vücûd* düşüncesinin Şeyh Bedreddin'in yukarıda aktardığımız düşünceleriyle örtüştüğü görülüyor:

“Gördükleri bir sıfattır ve işittikleri bir sözdür ve hakikatte mevcûd sem', basar, râ'î, mer'î, mir'at birdir. (...) Mutlak, bâtın, zâhir, evvel, âhir birdir. Sen görmemek ile olmamak lâzım gelmez ve sen görmek ile sonradan olmak lâzım gelmez. Hemân evvel, âhir, zâhir bâtın O'dur. Delîlim, ve hüve'l-evvelü ve hüve'l-âhirü ve hüve'z-zâhirü ve hüve'l-bâtınü cümlede zamir, Allah'a râci'dir. Vav işbâ' içindir mânâ demek olur ki, evvel de âhir de zâhir de bâtın da “hüve”dir ki, Allah'tır. Her bir eşya zamirin mercîi oldur.”¹⁷²

¹⁶⁷ Vecihi Timuroğlu, *Şeyh Bedreddin, Vâridat*, Ankara, Türkiye Yazıları Yayınları, 1979, s. 88.

¹⁶⁸ Timuroğlu, *Şeyh Bedreddin*, s. 98-99.

¹⁶⁹ Afifi, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 167; Resul Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*, İstanbul, Kitap Yayınları, 2014, s. 56.

¹⁷⁰ İnalçık, *Klâsik Çağ*, s. 197.

¹⁷¹ Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 117.

¹⁷² Üsküdarlı Hâşim Baba, *Esrâru'l-İlâhiyyîn*, v. 112b.

Oğlan Şeyh İbrahim'in hemen bütün eserlerinde değişik mısralarla ifade edilen bu *vahdet-i vücûd* anlayışı yansıtan en çarpıcı örneklerden bazılarını buraya nakletmek yararlı olacaktır. Aşağıdaki beyitlerde İbrahim Efendi, Tanrı'nın zâtının eşyaya yansıdığını, her bir nefesin bin tecellinin gerçekleşmesine vesile olduğunu, O'nun nûrunun bütün eşyada görüldüğü ve eşyanın o nûrun âşikâr olması için var olduğunu, görünen her şeyin Tanrı'nın nûruna ayna teşkil ettiğini ve onun yüzünü yansıttığını belirtmektedir:

“Kamu eşyâya zâtındır müsemmâ
İdersin bir nefesde bin tecellâ

Kemâl-i hikmetin ânen fe ânen
Zuhur itmekte daim âşikâra

Cemi' eşyâda nûrun oldu zâhir
Kâmusı nûruna oldu müzâhir

Müzâhir nûruna mir'at olupdur
Görünen vechine âyât olupdur.”¹⁷³

Kutbiyye-i Dil-i Dâna ve *Dîvan*'daki diğer kasidelerde ise Tanrı'nın zâtının “Âdem”de tecellî ettiğine dair düşünceler belirginleşmiş, coşkunun bir söyleşiyle dile getirilmiştir:

“*Ayn-ı Vâhid* denilen bu kâinatın özüdür
Cümlede devr eyleyen söz '*ayn-ı Vâhid* sözüdür

Bu cem'iyette zâhir oldu vech-i pâk-i Zât-ı Hakk
Göründü vech-i âdemden Hudâ-yı bî-misl ü bî-hemtâ”¹⁷⁴

“Ne hâletdir ne hikmetdir ne gayretdir ne kudretdir
Nebî dir: Hakk bana âdem göründü *Leyle-i Esrâ*

Nebî mi'râcda Rabbim sûret-i âdemde gördüm dir
Hakk'ı âdemde isbât eyle gezme serseri sahrâ”¹⁷⁵

¹⁷³ İbrahim Efendi, *Vahdetnâme*, v. 46b.

¹⁷⁴ İbrahim Efendi, *Kutbiyye-i Dil-i Dâna*, s. 98.

¹⁷⁵ İbrahim Efendi, *Dîvan*, v. 37a.

Yukarıda işaret edildiği gibi, Melâmîler'in *vahdet-i vücûd* düşüncesi, genel olarak mevcûd her şeyi, daha da önemlisi "insan"ı Tanrı'laştırma fikri üzerine temellendirilmiştir. Her nereye bakılırsa Tanrı'nın vechinin görüleceğine, tek hakîki varlığın Tanrı olup, O'nun zâtında bir araya geldiğine, görünürde çok olan şeylerin, gerçekte tek (*vahdet*) olduğuna ve görülen âlemin, aslında izâfî olup *Mutlak Varlık*'ın yansımından ibaret olduğuna inanmışlardır.¹⁷⁶ Melâmî çevrelerinden hemen her müellifin, bu düşüncelerini çok net olarak ortaya koymaktan çekinmediklerini söyleyebiliriz.

Görüldüğü gibi, ılımlı tasavvuf çevreleri, bu yoruma oldukça uzak, *Ehl-i Sünnet* inancına uygun bir *vahdet-i vücûd* anlayışını benimsemişken, Melâmî düşüncesinin temelini oluşturan Eski Hind, Yunan, *Yeni Eflatuncu* felsefe ekolü ile birçok Şîâ fırkasının ve İsmailîliğin geniş ölçüde tesirini taşıyan *vahdet-i vücûd* telâkkîsi, özellikle Hallâc-ı Mansûr ile simgeleşen bir tasavvuf meşrebi yaratmıştır.¹⁷⁷ Siyasal iktidar ve ulema ile karşı karşıya gelen çevreler, genellikle *vahdet-i vücûd* doktrininin aşırı yorumunu kabul etmiş tarikatlardır. Osmanlı merkezî yönetiminin Melâmîler'e uyguladığı sıkı takibatın ve şeyhleri hakkında verilen idam cezalarının bir sebebinin de bu olduğunu düşünebiliriz. Çünkü söz konusu topluluklarda oluşan muhalefet ortamı, Şeyh Bedreddin örneğini göz önüne aldığımızda, merkezi rahatsız etmeye yetiyordu. Esasında Osmanlı iktidarının, *vahdet-i vücûd* inancıyla herhangi bir sıkıntısı yoktu. Nitekim Osmanlı'nın gösterdiği tepkiyi, *vahdet-i vücûd* telâkkîsine karşı bir tavır olarak değil, söz konusu muhalefet ortamını yok etmek maksadı çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.¹⁷⁸

1.2.4. *Kutb-Mehdî* İnancı

Vahdet-i vücûd görüşü ile doğrudan alâka kurabileceğimiz *kutb-Mehdî* anlayışı da yine Melâmî doktrininin temelini oluşturması bakımından bir hayli önemlidir. Tasavvuftaki *velâyet* teorisiyle sıkı bir bağa sahip olan *kutb* telâkkîsini kısaca, velîler zümresinin

¹⁷⁶ Ferit Kam - Mehmet Ali Aynî, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1992, s. 94.

¹⁷⁷ Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, s. 35, 41; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 37.

¹⁷⁸ Ocak, "Bayramî (Hamzavî) Melâmîleri", s. 109.

başındaki kişi, Tanrı adına kâinatı yönettiğine inanılan en büyük velî olarak tanımlayabiliriz. XI. yüzyıl sûfî müelliflerinden Hucvîrî'nin *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eseri, *kutb* kavramını ilk kez ele alan yerlerden biri olarak gösterilir.¹⁷⁹ Hucvîrî burada, velî hiyerarşisinin başındaki kişi olarak *kutb* kavramını, Hakîm el-Tirmizî'nin (ö. 908) görüşleri doğrultusunda açıklamaya çalışmıştır.¹⁸⁰ Buna göre *kutb*, maddî-manevî bütün varlıkların merkezinde yer alır, her şey onun çevresinde döner. Âlemdeki düzeni devam ettirmesi için Tanrı tarafından görevlendirilmiştir.¹⁸¹ Bunların kendi aralarında aşağıdan yukarıya doğru azalan ve mertebeler silsilesi oluşturan bir hiyerarşisi vardır. Bu hiyerarşinin en yukarısında da kâinatı yönetmekle görevlendirilen *kutb* bulunur.¹⁸²

Çeşitli yerlerde *kutb-ı âlem*, *kutb-ı ekber*, *sâhibü'z-zaman*, *sâhibü'l-vakt* veya *Gavs* kelimeleriyle ifade edilen ve *insan-ı kâmil* terimiyle aynı anlamda kullanılan *kutb* kavramının, kökleri çok eskiye dayanan bir felsefî görüş olduğu bilinmektedir. Bu anlayışın, İslâm tasavvuf düşüncesine, muhtemelen İslâm öncesi eski mistik İran kültürü, özellikle *Yeni Platoncu* telâkkîler ve erken dönem Hıristiyan düşüncesi vasıtasıyla girdiği tahmin edilmekle birlikte bazı kaynaklar *kutb* düşüncesini, Şîî inancındaki On iki İmam ve İsmailîler'deki *velâyet* nazâriyeleri ile ilişkilendirmiştir.¹⁸³ Hattâ Henry Corbin, *velî* hiyerarşisinin başındaki *kutbu*, temel olarak Sünnî mistisizmde de kabul görmüş bir Şîî düşüncesi olarak tanımlamaktadır.¹⁸⁴ İbn Haldûn ise *kutb* kavramının, diğer pek çok düşünce akımını içinde barındıran İsmailî inancından ve Rafizîlerden alındığını kaydeder.¹⁸⁵

Kutb telâkkîsinin en geniş kapsamlı yorumunu yine Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve onun takipçilerinde bulmaktayız. Ona göre, her eksen, etrafında dönen şeylerin *kutbudur*. Bu bakımdan kabile şefi ve aşiret reisi, kabilesinin ve aşiretinin *kutbudur*. Çünkü idare

¹⁷⁹ Hucvîrî'den önce "*kutb*" kavramına ilk defa Muhammed b. Ali el-Kettanî'de (ö.934) rastlanır; fakat Kettanî'nin "*kutb*" hakkında verdiği mâlumat Hucvîrî'ninkine göre çok daha dar kapsamlı ve kısadır. (Süleyman Ateş, "Kutup", *TDVİA*, cilt: 26, İstanbul, 2006, s. 498)

¹⁸⁰ Frederick de Jong, "Kutb", *EP*, vol. 5, Leiden, Brill, 1960, s. 543; Hâkim el-Tirmizî *velâyet* kavramına dayalı bir tasavvufî sistem oluşturmuştur. Eserlerinden, *imâmet* kavramından ayrılmış bir velâyet teorisinin nasıl bir sürecin sonunda oluştuğunu anlamak mümkündür. Tirmizî'nin bu teorisine göre, bu mertebeye yalnızca Allah dostları, manevî açıdan seçkin kişiler, aşkın bir tasavvufî tecrübe yaşayanlar erişebilir. (Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 344; Bernd Radtke - John O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by Al-Hâkîm Al-Tirmidhî*, Richmond, Curzon Press, 1996, s. 7-9)

¹⁸¹ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1982, s. 56-57.

¹⁸² Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 69.

¹⁸³ de Jong, "Kutb", s. 543; Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum*, s. 56.

¹⁸⁴ Corbin, "Malamiyya", 229.

¹⁸⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir K. Ugan, İstanbul, MEB Yayınları, 1991, s. 554-555.

ettiği toplum ona dayanır, onun çevresinde döner. Mistik anlamdaki *kutb* da buna benzer. İbnü'l-Arabî, *kutbu*, evrensel aklî ilkenin (*hakikat-i Muhammediyye*) tam bir cisimleşmiş hâli olarak görür. Bir devirde en mükemmel insan kim ise o devirde insanların *kutbu* odur. Buna göre *kutb*, bir tür prototiptir. O, bir grubun ideal temsilcisi ve pîridir.¹⁸⁶

İbnü'l-Arabî'ye nazaran *kutbun* adı Abdullah'dır. Kendisine sığınmıldığına *gavsü'l-âzam* ismini alır.¹⁸⁷ Bunun dışında her devirde bir kişi olan *Hatemü'l-evliyâ* vardır ki, o da Hz. İsa'dır. Ona göre Hz. İsa, saf kutsallığa ve ruha sahip kâmil bir insandır ve kıyametten önce cenneten bu dünyaya gelecek olandır. İbnü'l-Arabî'nin metafizik dünyasında, Hz İsa tarih üstü ve dinler ötesi bir yere sahiptir.¹⁸⁸

İbnü'l-Arabî, *kutb* inancını *insan-ı kâmil* kavramıyla temellendirmeye çalışmış ve bu terim daha sonraki tasavvuf kaynaklarının, önemle üzerinde durduğu bir konu hâline gelmiştir. Buna göre, asıl yaratma fiili *insan-ı kâmil* aşamasından sonra gerçekleşmiş, bütün her şey ondan yaratılmıştır. Tanrı, onun âlemde kendisinin halifesi olduğunu bildirmiş, böylelikle Tanrı'nın kâinattaki hükmü *insan-ı kâmil* ile vücut bulmuştur. Yine İbnü'l-Arabî'ye göre bu ilâhî kudreti en doğru mânâsıyla anlayabilecek potansiyele sahip olduğu için, âlemin var oluşunun sebebi ve koruyucusu *insan-ı kâmil*dir. Tanrı, yalnızca *insan-ı kâmil* ile anlaşılabilir; çünkü O, Tanrı'nın mazhârıdır.¹⁸⁹ Yaratılmışların en mükemmelinin *insan-ı kâmil* olduğuna inanıldığı için bu anlamda Hz. Muhammed olarak da görülen bu makam, ondan sonra enbiyâda ve evliyâda tezahür eder. Daha açık bir ifadeyle, Tanrı'nın ilk yarattığı varlık olan *hakikat-i Muhammedî*, son peygamber olarak görülen Hz. Muhammed'in bizzat kendi şahsıdır.¹⁹⁰ İbnü'l-Arabî'nin burada kastettiği, Hz. Muhammed'in sûreti değil, yaratılış mertebelerindeki aslıdır.

Melâmî doktrininin önemli ölçüde İbnü'l-Arabî teozofisinden etkilendiği açıktır. Nitekim hemen bütün Melâmî kaynaklarının *insan-ı kâmil* kavramı üzerinde durduklarını ve hakkında geniş mâlumat verdiklerini görüyoruz. Meselâ, *Mir'atü'l-*

¹⁸⁶ de Jong, "Kutb", s. 543-544.

¹⁸⁷ Ahmet Ögke, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-Gayb: İbn Arabî'nin Görüşleri", *Tasavvuf*, 2, 5, 2001, s. 173.

¹⁸⁸ Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 67-68.

¹⁸⁹ İbn Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, s. 401; James W. Morris, "Ibn 'Arabi's 'Esotericism': The Problem of Spiritual Authority", *Studia Islamica*, vol. 71, 1990, s. 41-43.

¹⁹⁰ İbn Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, s. 441; Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993, s. 47-48.

Işk'ta geçen *hakikat-ı Muhammediyye* ile ilgili ifadeler bize, Melâmîler'deki *insan-ı kâmil* anlayışının güzel bir örneğini sunmaktadır:

“*İnsân-ı kâmil*, kâbe-i ikbâl, kible-i iclâl, arş-ı âzam, kitâb-ı mübîn, ümmü'l-kitâb, levh-i mahfûz, künc-hâne-i vahdet, mirât-ı İlâhî, gencîne-i esrâr-ı şâhî, ma'ni-i şâh-ı ışk, Hızr-ı ledünnî, matla'u'l-envâr, mahzenü'l-esrâr, kâmil-i mükemmel, *kutb-ı âlem*, sâhib-i tasarruf, sâhib-i nefesdürler. Tarik-i ışk içinde evliyâ ismiyle itlâk iderler. Her devirde bir ism ile müsemmâ olmuştur. Anun-çün ta'rifat-ı elkâb çoğalmıştır. Hakikat budur kim cümle evsâf ile mevsûfdur (...) *İnsân-ı kâmil* ki mecma'-ı kemâlât-ı İlâhiyye ve gencîne-i esrâr-ı pâdişâhiyyedir, sultan-ı serîr-i hilâfetdür, emr-i irşâda me'mûr olur. Zulmet-âbâd-ı fisk u fücûrda mütehayyir olan perişân dilleri ve beyâbân-ı vücûd-ı hayvânide sevdâ-yı shevât-ı nefsanî ile ser-gerdân olan ervâh-ı bî-nûr-ı yakîne delîl olub iradet-i Hakkıla velîlere havâle iderler. Cezevât-ı mevâcid ve cezebât-ı cezbetün min cezebâti'r-Rahman ile müşerref idüp kulûbda olan şübühâtı ref' idüp tecelliyât-ı envâr-ı ilâhî ile pür-nûr iderler”¹⁹¹ “*İnsân-ı kâmil* ki mirât-ı İlâhidür tecelliyat-ı Zâtdan eyle hayrândur ki vücûdından feyz olan ma'nânun lezzatından âgâh değüldür dimişler (...) *İnsân-ı kâmil* dahi âyine-i Zâtdur. Tecelliden nûr-ı mahz ve mutlakdur”¹⁹² “(...) *kâmil-i mükemmel*, *kutb-ı âlem*den ibâretdür ve lafz-ı evliyâ *insân-ı kâmil*den kinâyedür.”¹⁹³

Görüldüğü gibi kâinatı yönetmekle görevlendirilen ve velâyet teorisine göre velî hiyerarşisinin en üst noktasında bulunan *kutb*, *hakikat-ı Muhammediyye*'nin mazharı olarak kabul edilmiştir. Çünkü o Tanrı'nın tam mânâsıyla fiilleşmiş, bütün ilâhî sıfatları kendisinde toplayan ve temsil eden sûretidir. Tanrı, ona tüm sıfatlarıyla tecellî ettiği için her zaman ve yerde istediği biçim ile görünür.¹⁹⁴ Her velî hiyerarşisinin, kendisine ait bir *kutbu* vardır ve her biri sonuçta *kutbü'l akitab* denilen bir tek *kutba* tâbidir. Tarikatların, XI. yüzyıldan itibaren etki alanlarını iyice genişletmesinin ardından, her tarikat çevresi kendi şeyhini *kutb* kabul etmeye başlamıştır. Nitekim Bayramî-Melâmîleri'nde de aynı durum olmuş ve Melâmî şeyhleri, bir öncekinden hilâfet olarak sırasıyla *kutb* kabul edilmişlerdir.¹⁹⁵

Hemen bütün Melâmî kaynaklarında, *kutb* inancıyla ilgili çok iddialı ifadeler geçmektedir. Hakîkî, *İrşad-nâme*'sinde *kutb* meselesini şu şekilde ele almaktadır:

¹⁹¹ Erünsal, *Mir'âtü'l-Işk*, s. 176-177.

¹⁹² Erünsal, *Mir'âtü'l-Işk*, s. 151.

¹⁹³ Erünsal, *Mir'âtü'l-Işk*, s. 47.

¹⁹⁴ de Jong, “Kutb”, s. 544; M. Edgar Blochet, “Etudes sur l'ésotérisme musulman”, *JA*, 20/2, Temmuz-Ağustos 1902, s. 61-63.

¹⁹⁵ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 309-310.

“Pes sâlik olan kişi küfür ve dalâlette ve bahr-ı zulmette müstağrak iken râh-ı maksûdu müşahede edemez. Pes tecelliyât-ı ilâhîdir ki nûr-ı nübüvvet ve sırrı velâyettir ki *Hakikat-ı Muhammediyye*, Hazret-i Adem aleyhi's-selâmdan bu âlemin intihâsına varınca bire nakleder ki makâm-ı *kutbu'l-aktâb*dir (...) İmdi ol kişinin vücûd-ı şerîfi kıble-i hakîkî ve kâbe-i ma'nevîdir. Leyl ü nehâr göklerde cemi'-i melâike-i kirâm ve yerlerde medeniyât ve nebâtat ve hayvanat ve ins ü cin ve cemi'-i mahlûkat hâl diliyle cümlesi ol kişiye sücûd üzerinedir. Ve kaçan ki ol kişinin müddet-i ömrü tamam olub âhire erişe, onun hâli ve sırrı ki nûr-ı Ahmed ve *Hakikat-ı Muhammediyye*'dir, bir bedenden dahi tecellî eder. Bir an bu âlemde eksik olmaz. Nitekim güneş bir burçtan bir burca nakledip tulû' eder, zemin ü âsmân ve dehr-i zamandan eksik olmaz. Kezâlik ol nûr-ı ilâhî ve şems-i ma'nevî dahi bir burçtan yani bir bedenden gerçi gurûb eder, amma bir bedenden dahi tecellî etmekle bir an bu âlemden eksik olmaz. Zîra şöyle ki bir an eksik olsa on sekiz bin âlem zîr ü zeber olurdu. [Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım] hadisin mazmûnu dahi bu mânâyâ işâret eder ki cümle cihân ol kişinin vücûd-ı şerîfiyle can bulup zindedir. Eğer *hakikat-ı Muhammediyye* olmasa hiçbir şeyin vücûdu olmazdı. Pes cemi'-i ervâh *hakikat-ı Muhammediyye* sebebiyle vücûd bulup sûret-i insana gelirler. Ve sûret-i insana geldikten sonra hidâyet-i Hakk'a mazhar düşüp imân-ı kâmil bulanlar *hakikat-ı Muhammediyye* sebebiyle budular.”¹⁹⁶

Sunullah Gaybî ise *Sohbetnâme*'sinde *kutb* düşüncesine şöyle yer vermiştir:

“Dânânın ulûhiyet iddiası sûretinde görünen kudsî sözlerinden murad, hakikat üzerine değildir. Belki dâna “*Âlem heme ust [Âlem ancak O'dur]*” der işin sonunda. Evliyâ istilâhında *kutub* denilen, başlangıçta dâna sevgisini, nihâyette her bir zerreyi *mürşid-i kâmil* ve *ârif-i dâna* bilmekten ibârettir. Ve *Gavs* denilen öyle kapsamlı bir varlıktan ibârettir ki bütün mevcûd hakikatleri vukûfunda toplar, cümle sırlar ve incelikler onda parlar, en mükemmel mazhar ve en şumûllü masdardır ki onun fevkinde bir kâmil daha bulunması ihtimali yoktur.¹⁹⁷ (...) *İnsan-ı kamil* hüviyettir. Kâbiliyetli tâlib, dânanın defteridir ki bütün âlemde her ne zuhura gelecekte ona açılır. O da dânâya arz eder. Nitekim padişah saltanatında müstağraktır. Memleketin hallerinden haberdâr olan nâmlı veziridir. Sonra onun bildirmesiyle padişah-ı âlem penâh hazretlerinin dahi mâlumu olur.”¹⁹⁸

Yukarıdaki metinlerden de anlaşılacağı üzere *kutb*, *âlem* ile *âdem* üzerinde her türlü tasarrufa sahiptir. Bütün varlıklar, onun vücuduyla hayat bulduğu için âlem, bir an bile onsuz var olamaz. Bütün ruhlar *hakikat-ı Muhammediyye* sebebiyle var olup, insan

¹⁹⁶ Hakîkî Bey, *İrşâd-nâme*, v. 25a.

¹⁹⁷ Sunullah Gaybî, *Sohbetnâme*, v. 31a.

¹⁹⁸ Sunullah Gaybî, *Sohbetnâme*, v. 32b.

sûretine geldikten sonra Tanrı'nın hidâyetine mazhar olarak kâmil imana erişir. Ayrıca *hakikat-ı Muhammediyye*'yi tanımayan, onu görmeyen kişinin âhirete kâmil imanla gidemeyeceğini düşünen Melâmîler'e göre, devrin *kutbu*nu bulup ona teslim olmadıkça kâmil imana erişmek mümkün değildir:

“(…) bir kişi hakikat-ı Muhammediyye ne hakîktir ve ne nesnedir, bilip bulmasa ve bulup bilmese ve dahi hâl-i hayâtında ol hâl ne hâldir ve ne mânâdır, müşâhede eylemese îmânı dürüst değildir. Dünyadan âhirete îmân-ı kâmil ile gitmez diye tahkik itmişlerdir.”¹⁹⁹

Tüm bu nakledilenler, Melâmîler'de *kutb* anlayışının var olduğunu açık bir biçimde gözler önüne sermektedir. Anlaşılan Melâmîler, *kutbu*, insanüstü kutsal bir varlık olarak görüyor, Tanrı'nın, ona bütün sıfatlarıyla tecellî ettiğine inanıyor ve bütün Melâmî şeyhlerine, *kutb* nazarıyla bakıyorlardı. Yani bir anlamda *kutb*, kâinattaki tüm işleri hak ve adaletle yönetmek üzere Tanrı tarafından kendilerine gönderilen halife ve hakem; âdeta Tanrı'nın kendisidir. Bu yönüyle *kutb*, yalnızca manevî değil özellikle dünyevî gücü ele alarak dünya düzenini yeniden tesis edecek *Mehdî (sâhibü'z-zaman)* ile özdeşleştirilmiştir.²⁰⁰

Sahip oldukları bu öğretiyi, dolaylı olarak kişilere “Tanrı'yla bir olma” özelliği yükleyerek, yeni bir siyasî düzen için temel teşkil ediyordu. Dolayısıyla toplumun belli kesimleri, bu yeni siyasî görüşe göre dünya ile öteki âlem arasında aracılık yapabilecek karizmatik önder arayışı içindeydi.²⁰¹ Nitekim sorunlara yeni ve yaratıcı çözümler bulma ihtiyacı, Osmanlı toplumundaki dinî-siyasî yaklaşıma doğrudan etki yapacak, belki de iktidara yönelik bazı alternatif çözüm önerilerinin odak noktasını oluşturacak olan Melâmî hareketinin, özellikle Balkan sahasında hızla yayılıp muazzam rağbet görmesiyle sonuçlandı.

Bu bağlamda, söz konusu görüşlerin Balkan toplumu tarafından nasıl anlaşıldığı ve temsil edildiğine daha yakından bakmak gerekiyor. William Chittick'in de ifade ettiği gibi, İbnü'l-Arabî'nin toplumdaki tanınırlığı onun eserlerinin okunduğu mânâsına gelmemelidir. Takipçilerinin hepsi onun yazdıklarını anlayabilecek yeterliliğe sahip değildi. Fakat genelde bu türden fikirlere yatkınlığı bulunanlar, İbnü'l-Arabî ve

¹⁹⁹ Hakîkî, *İrşad-nâme*, v. 13a.

²⁰⁰ M. Edgar Blochet, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmana*, Paris, Librairie Orientale et Américaine, 1903, s. 129. Ocak, *Zındıklar ve Mühlidler*, s.309; Azamat, “Melâmiyye”, s. 33.

²⁰¹ Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, s. 47-59.

tarafklararının meydana getirdiği bir üslubu takip ediyorlar ve daha çok sözlü gelenekten besleniyorlardı.²⁰² Bu öğretiler bazı zümrelerde daha ılımlı bir yorum kazanırken, uzlaşmaz *binyılcı* inanışlara sahip diğer zümrelerde âdeta devrimci bir kimliğe bürünüyordu. Nitekim Melâmî hareketi, İbnü'l-Arabî mirasının, Balkanlar'da İslâm'ın bu tarz yorumunun yerleşmesine nasıl katkı sağladığını ve Osmanlı Müslüman kesim içindeki tartışmalara ne ölçüde yön verdiğini göstermesi bakımından iyi bir örnektir.²⁰³



²⁰² William Chittick, *Ibn Arabi: Heir to the Prophets*, Oxford, Oneworld, 2005, s. 3.

²⁰³ Michel Chodkiewicz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılması", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2005, s. 101-102.

BÖLÜM II

BALKAN MELÂMÎLERİ'NİN OSMANLI İKTİDARINA BAKIŞI: YORUM VE PROBLEMLER

2.1. MELÂMÎLER'İN NAZARINDA OSMANLI İKTİDARININ HUKUKÎ MEŞRÛİYETİ

Osmanlı Devleti'nin XV.-XVI. yüzyılları içine alan klâsik dönemi, yönetimin kurumsal bir kimlik kazanması bakımından önemli bir safhadır. Bu dönemde devlet, kendine özgü bir yapı oluşturmuş, dünya görüşü, ideolojik yaklaşım ve iktidara meşrûiyet kazandıran görüşler belirginleşmiştir. Osmanlı iktidarının meşrûiyet sağlama çabası genelde din, ya da bağlı bulunulan soy gibi unsurlar ile desteklenmeye çalışılmıştır. Söz konusu unsurlar, bir taraftan devletin yönetim tarzını yansıtırken diğer taraftan iktidarın meşrûluğunu güçlendirecek değer yargıları hâline gelmiştir.²⁰⁴ Fakat “meşrûiyet”, tanımlanması hiç de kolay olmayan son derece karmaşık bir kavramdır. Burada soracağımız bir dizi soru, bu başlık altında Osmanlı yönetiminin hukûkî meşrûiyetini hangi yönüyle ele alacağımızı göstermesi bakımından önemlidir. Melâmî hareketinin Osmanlı hukukî meşrûiyetiyle ilgisi nedir? Bu hareketi, gerçekten Osmanlı siyasal iktidarına karşı meydana gelen bir hareket olarak mı algılamak gerekir, yoksa tasavvuf düşüncesinin kendi iç dinamikleri içinde değerlendirmek mi daha uygundur?

Siyasî meşrûiyet, tebaanın bir kural koyucu olarak devletin otoritesini tanıması ve onun doğruluğuna içtenlikle inanması şeklinde tarif edilebilir. Bu yüzden meşrûiyet, siyasal iktidarın yönetimde hak iddia etmesi, dahası otoritesini kimin üzerine kurmuşsa, onlar tarafından kabul görmesi şeklinde tanımlanmaktadır.²⁰⁵ Daha açık bir ifadeyle eğer halk, iktidarın emirlerine uymaya ve yöneticilerinin sözlerine kulak vermeleri gerektiğine kanaat getirirse meşrûiyet vardır. Bağlılık, zorla veya belirli bir grubun çıkarları gözetilerek sağlanırsa, orada meşrûiyet yoktur. Yani bu kavram, yönetim ve halk arasındaki karşılıklı ilişkiden meydana gelir. Meşrû yönetici, siyasette hak iddia eder, halk ise onun iddiasını kabul eder. Dolayısıyla meşrûiyeti, tek taraflı bir bakış açısıyla

²⁰⁴ Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Ali: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013, s. 299-300.

²⁰⁵ Rodney Barker, *Legitimizing Identities: The Self-Presentation of Rules and Subjects*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 16.

sunmak çok doğru değildir. Tebaanın inanç seviyesi ve ideolojik yönelimleri, otoritenin koyduğu kurallara uyma sorumluluğu gibi unsurlar, rejimin meşrûyetinin az veya çok somut bir göstergesidir. Bu itibarla siyasal iktidarın varlığı, hükmetme tutumuyla son derecede ilintilidir.²⁰⁶

Max Weber'e göre, her hükmetme şekli, “kendisinin meşrû olduğuna inandırmak ve onu geliştirmek zorundadır”.²⁰⁷ Bu sınırlamadan, meşrûyet vardır, çünkü var olduğuna inanılır şeklinde bir sonuç çıkarmak mümkün. Dolayısıyla kavram, bir iknâ meselesi hâlini almaktadır.²⁰⁸ Nitekim siyasal iktidar, bu amaçla popülerlik kazanmak için çeşitli stratejiler uygulama yoluna gider. Söz konusu stratejiler, siyasal otoritenin değer yargılarına, onun “tebaa” olgusuna bakış açısına ve pek çok diğer faktörlere bağlı olarak değişir. Meşrûlaştırma, adaleti hâkim kılma, düzen ve refah getirme gibi iç ilişkilerle ilgili birçok faktöre bağlı olduğu gibi, yöneticinin ve iktidarının misyonuyla ilgili ulus üstü anlayışlara bağlayan daha geniş kapsamlı bir söylemi de içerir.²⁰⁹

Meşrûlaştırma süreci oldukça devingendir, sürekli kendi kendini yeniler ve evrilir. Bu süreçte siyasal otorite, genellikle meşrûluk iddialarını, kendisini ve “öteki”ni tanımlayarak inşa eder. Bir düşman ya da bir rakip olarak “öteki” tanımı, bir kültürün kendi imajının sınırlarını çizmesine ve kendisini “öteki”den ayırt etmesine olanak sağlar.²¹⁰ Yani “öteki”yi tanımlamaya çalışmak, bir nevî kendini tanımlama yöntemidir. Yürütülen bu propagandayla, “öteki”, yabancılaştırılıp küçük düşürülürken, toplum nezdinde bir kural koyucu olarak özellikle yönetimin imajı da yüceltilir. Böylece dışarıdaki rakipler ya da mevcut rejime karşı muhalefet, amaca uygun olarak düşmanlaştırılmış olur. Başka bir deyişle “Öteki”, devletin inşâ etmeye çalıştığı

²⁰⁶ Hakan Karateke, “Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis”, *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, eds. Hakan Karateke - Maurus Reinkowski, Leiden-Boston, Brill, 2005, s. 15-16.

²⁰⁷ Max Weber, *Economy and Society: An Outline Interpretive Sociology*, eds. Guenther Roth - Claus Wittich, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1978, s. 213.

²⁰⁸ İpek Yosmaoğlu, “Kanun, Yasallık ve Meşruiyet: Osmanlı’da Meşruiyet Meselesi Hakkında Bir Deneme”, *Oral Sender’e Armağan*, Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1997, s. 508.

²⁰⁹ Colin Imber, “Ideals and Legitimation in Early Ottoman History”, *Süleyman the Magnificent and His Age*, eds. Metin Kunt - Christine Woodhead, London-New York, Longman, 1995, s. 13; Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu*, s. 136.

²¹⁰ Stephanie Lawler, *Identity: Sociological Perspectives*, Cambridge-Malden, Polity Press, 2008, s. 2.

özkipliğin tam zıddını temsil eder. Dolayısıyla bu kimlik inşası, iktidarın elinde bir propaganda biçimi olarak kullanıldığında meşrûlaştırma girişimi olarak görülebilir.²¹¹

Fakat bir otorite, meşrûyetini sağlama konusunda başarılı olsa bile toplumun pek çok farklı kesimini tam olarak memnun edemez. Diğer bir deyişle, mutlak meşrûyet asla gerçekleşemez.²¹² Tabii ki otoritenin görevi, meşrûyetinin dayandığı unsurları bir temele oturtmak ve onu korumaktır, fakat buradaki amacımız bunu tebaanın yani Melâmîler'in nazarından sunmaktır. İşte Osmanlı hukukî meşrûyetinin Melâmîler'deki tekâmülünü değerlendirirken böyle bir bakış açısıyla bakmak, meseleyi daha doğru anlamamıza yardımcı olacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda meşrûyet, iktidar ile halk arasında somut ve yenilenebilen ilişkilerden meydana gelen normatif bir düzene dayanıyordu. Dolayısıyla yönetime rıza göstermeye ve onu reddetmeye yer olmakla birlikte, bunlar iki taraf arasında çatışmaya da yol açıyordu. İmparatorlukta, muhalefetin merkezini daha çok Müslüman mistik tarikatlar oluşturuyordu. Yönetim, özellikle XVI.-XVII. yüzyıllar boyunca heterodoks ve mezhepçi bir muhalefetle karşı karşıya kalmış ve bu muhalefeti şiddete başvurarak yok etmeye çalışmıştı. İknâ edemediklerini takibata tâbi tutmuş, iknâ edebildiği ılımlı grupları ise asimile etme yoluna gitmişti. Heterodoks gruplar, Osmanlı yönetimini tıpkı devletin kuruluş devrinde olduğu gibi, farklı unsurları bir araya getiren bir dinî anlayış benimsenmesi ve merkezîleşmenin azaltılması yönünde baskılarken, siyasal iktidar daha sıkı ve radikal bir yönetim tesis etmeye çalışıyordu. Bir diğer deyişle tarikat mensupları, onları rahat ortamlarından eden sarsıntılara karşı mücadele veriyorlardı.²¹³ İşte iknâ edilemeyen gruplar arasında bulunan Melâmîler de toplumdaki bu hoşnutsuzluğun merkezinde yer alıyordu. Zaten gerek Melâmî öğretisinin muhalif bir karaktere sahip olması gerekse *kutba* yüklenen güçlü manevî misyon, meşrû otoriteye boyun eğmemeyi zorunlu kılıyordu.

Nitekim Melâmî hareketinin önde gelen şeyhleri İsmail-i Ma'sukî, Hamza Bâlî ve Sütçü Beşir Ağa, şeriata karşı geldikleri gerekçesiyle idam edilmişlerdir; fakat asıl mesele Osmanlı iktidarının, Melâmîler'i devletin bütünlüğü için bir tehdit unsuru olarak

²¹¹ Henri J. M. Claessen, "Changing Legitimacy", *State Formation and Political Legitimacy*, eds. Ronald Cohen - Judith D. Toland, New Brunswick, Transaction Publishers, 1988, s. 23.

²¹² Karateke, "Legitimizing", s. 16.

²¹³ Karen Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu*, s. 208-209.

görmesidir. Dolayısıyla Melâmîler, şer'î hükümlere riayet etmemişler, âlemin asıl sahibinin kendi *kutbları* olduğuna; dünyayı asıl yönetmesi gereken otoritenin, *kutbun* bizzat kendisi olduğuna inanmışlardır.²¹⁴ Yani tarikat mensupları, meşrû otorite olarak şeyhlerini görüyorlardı. Gerçekten de Melâmîler'in yeryüzündeki hiçbir iktidarı meşrû görmedikleri, şer'i suçların cezalarını kendi aralarında vermelerinden, açık bir biçimde anlaşılabilir. Ayrıca siyasî iktidar tarafından uygulanan takibatın ve şeyhlerinin idamının, Melâmîler nezdinde yönetimin gayrimeşrûluğunu artıran çok önemli bir etken olduğunun da göz ardı edilmemesi gerekir.

Zaten Melâmîler'in şeriata bakış açıları, oldukça farklıdır. Eserlerinde, bir yandan tarikatın, şeriatsız olamayacağına vurgu yaparlarken, diğer yandan şeriata, tek başına gerçeğin anlaşılmasına imkân vermediği fikri üzerinde dururlar. Meselâ, Sunullah Gaybî'nin *Sohbetnâme*'sinin bir yerinde geçen, “*Umarım ki sana şeriataın zâhiri örtülmüş ve küfrün hakîkati açılmıştır. Zîra şeriataın zâhiri gizli küfürdür, küfrün hakîkati, açık mârifettir.*”²¹⁵ şeklindeki ifade, Melâmîler'deki şeriat mefhumunu çok iyi açıklar. Burada küfür örtü anlamındadır. Buna göre, şeriataın dış görünüşü, özündeki hakîkati gizleyen bir örtüdür. Örtünün hakîkati ise, gizlediği hakîkatin anlaşılmasıdır. Örtülmüş gerçeği, ancak bilgi sahibi olan devrin *kutbu* görür. *Kutbun* söylediklerinde de sözlerin dış anlamı değil, gerçek anlamı yatar. Öyleyse devrin *kutbunu* tanıyıp tarikata girmedikçe, kişinin gerçeği görmesinin imkânı yoktur. Gaybî, *Dîvân*'ında ise, bu hususu şu şekilde ele almaktadır:

“Eylesen Mûsâ kadar ilm-i şerî'atde kemâl
Hızr-ı vakte ırmeyince cümlesi olur hayâl

Ko hayali özüne gel keşf ola 'ayn-ı cemâl
Kendözini bilmez isen 'âlimem dime sakın”²¹⁶

Ancak burada Melâmî hareketinin, tümüyle politik bir mâhiyeti olmadığını altını çizmek gerekir. Melâmîler, silahlı bir direnişe yeltenme ya da kendi hukuk sistemlerine dayalı yeni bir devlet kurma isteği içerisinde olmamışlardır. Tarikat mensupları, çoğunlukla merkezîleştirici Osmanlı Devleti ile ideolojik ve kültürel bir çatışma

²¹⁴ Imber, *Studies in Ottoman History and Law*, s. 141-142.

²¹⁵ Gaybî, *Sohbetnâme*, v. 17a.

²¹⁶ Bilal Kemikli, *Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvanı: İnceleme-Metin*, Yayımlanmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Ankara, 1988, s. 366.

içerisindedirler ve mevcut sistemden doğan bozuklukları mistik/manevî yollarla çözüme kavuşturma çabasındadırlar. Onları, Osmanlı kanunlarını - dolayısıyla hukukî meşrûiyetini - tanımamaya iten, doğrudan tasavvuf doktrinleriyle ilgilidir. Melâmîler'e göre hukukun kaynağı *kutbun* bizzat kendisidir. Onun eylemleri, hukukî mânâda bizzat kanun niteliği taşır. Şöyle ki *kutb, hakikat-ı Muhammediyye*'de tezâhür ettiğine göre, onun her iddiası aynı zamanda Hz. Muhammed'in emirleri olarak algılanır. İslâm hukukunu oluşturan tüm kurallar, hukukun kaynağı olduğu düşünülen Tanrı'nın üstünlüğünün inşası için koyulur. Hukukun tek uygulayıcısı Tanrı'nın bizzat kendisidir ve O, bir kanun koyucu sıfatıyla *hakikat-ı Muhammediyye*'de yani devrin *kutbunda* tecellî eder.²¹⁷ Bu yönüyle *kutb, Nübüvvet* ve *Velâyet*'i üzerinde taşır; kâinattaki bütün işleri hak ve adaletle yönetmek için Tanrı tarafından görevlendirilmiştir. Devrin *kutbunu* bulup, ona teslim olmayanın kâmil bir imana ulaşması imkânsızdır. İşte Melâmîler'in, Osmanlı yöneticilerinin hem dinî hem dünyevî otoritesini tanımamalarının ve Osmanlı iktidarına muhalif bir tavır takınmalarının asıl sebebi budur.²¹⁸

Buna ilâveten Melâmî şeyhlerinin kendilerini “*lâmekân*”, “*lâ-zamân*”, “*bî-nişân*” gibi sıfatlarla nitelendirmeleri, konularını mümkün olduğunca açık bir şekilde özetler. “*Zaman*” soyut bir kavramdır. Tanrı'nın zuhurundan dolayı varmış gibi görülür. “*Mekân*” da öyledir; “*Âlem*” ile ilgili bir mefhumdur. “*Âlem*” ve “*Zuhur*” *Vahdet*'e erince, zaman ve mekân kaydı kalkar ve ortada ancak “*Ân-i dâim*” kalır.²¹⁹ Bu görüş, Melâmîler'in varlığıyla ya da yokluğuyla ilgili olmadığı gibi, onların pozisyonunu tayin eden bir şey de değildir. O, yok olmaktır, bir harekettir. Bizim teşhis edebileceğimiz bir yer ve zamanda değildir. Dolayısıyla istedikleri yer ve zamanda bulunabilirler.²²⁰ Meselâ, Balkan Melâmî *kutb*larından Hüseyin Lâmekânî'nin *Dîvan*'ında bu anlayışın tezâhürünü görmek mümkün:

“Biz câm-ı cihân-nümâ-yı dâtız	Biz mazhar-i cümle-i sıfatız
Biz nüsha-i nâme-i ilâhız	Biz genc-i tılsım-ı kâ'inâtız
Hem-sûret-i vâcibü'l-vücûdız	Hem-ma'nâ-i cân-ı mümkünâtız
Sûretâ ger çi mücmel-gûnız	Tafsîl-i cemî'-i mücmelâtız

²¹⁷ Ballanfat, *Unité et spiritualité*, s. 303-304.

²¹⁸ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 312.

²¹⁹ Gölpınarlı, *Kaygusuz*, s. 112.

²²⁰ Paul Ballanfat, “L'idéologie d'État concurrencée par son interprétation: les Melami-Hamzevi dans l'empire ottoman”, *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, ed. Orkhan Mir-Kasimov, Leiden-Boston, Brill, 2014, s. 323.

A'lâ her mekândandur mekânız	Taşra her cihâtdandur cihâtız
Biz hâvî-i cümle-i 'ulûmız	Keşşâf-i cemî'-i müşkilâtız
Her hasta-i da'îfe şifayız	Her mahbûs-ı nahife necâtız
Şol mürde kanî ki rûh-bâhşız	Şol teşne kanî ki biz Fırâtız
Fâriğ mekândan biz <i>Lâmekân-ız</i>	Mü'mine îmân kâfire <i>Lâtız</i> " ²²¹

Yukarıdaki yorumlar dikkate alındığında Melâmî düşüncesinin siyaset üstü, mistik bir algı olduğu, dolayısıyla yönetim alanında herhangi bir iddiasının olamayacağı düşünülebilir. Nitekim Ballanfat, Gölpınarlı ile benzer fikirleri paylaşarak Melâmîler'in düşüncelerinde politik bir dava aranmaması gerektiğini, eğer politik olduğu düşünülürse şeyhlerini idam edenlerin mantığının hiç sorgulanmadan kabul edileceğini, her şeyi siyasete göre anlamının çok zararlı bir önyargı olduğunu savunur.²²² Fakat öyle olsa bile bu, Melâmîler'i siyasî mecradan soyutlayacağımız anlamına gelmemelidir. Çünkü doktrinlerinde bulunan düşünceler doğrultusunda kendilerinden başka otorite tanımamaları, gerek siyasî otorite gerekse ulema ve diğer sûfî çevreler tarafından yönlendirilen çeşitli manevralarla Melâmîler'i, isteseler de istemeseler de siyasî sahaya çekmekteydi. Bu itibarla Imber, Algar ve Ocak gibi araştırmacılar Melâmîliğe ait düşüncelerinin zamanla politikleştiği, özellikle Bosna'da hareketin isyankârlık potansiyelinin ortaya çıktığı konusunda hemfikirdirler.²²³

Öte yandan, Melâmî kaynaklarında geçen bazı ifadeler, onların siyasal iktidardan ziyâde kendi *kutblarının* meşrûiyetini tanıdıklarına dair yorumlamalara oldukça müsait gözüküyor. Meselâ, Hüseyin Lâmekânî, *Dîvan*'ının başka bir yerinde "*Lâmekânun kelâmın anlarsan / İki âlemde sana devletdür*"²²⁴ der. Elbette Lâmekânî'nin burada siyasî bir amacı yoktur; fakat ister tasavvuf ister siyasî çerçeve içerisinde düşünülün, Osmanlı iktidarının böyle bir yoruma sert tepki göstereceği açıktır.

Rumeli Melâmîliği'nin önemli isimlerinden Kaygusuz Vizeli Alâeddîn'in, şeyhi Ahmed Sârbân'a yazdığı bir methiyede yine Melâmîler'in *kutblarına* ne kadar büyük önem atfettiklerini görüyoruz:

²²¹ Ilić, Hüseyin Lamekani, s. 100-101.

²²² Ballanfat, "L'idéologie d'État", s. 325-326.

²²³ Imber, "Malâmatıyya", s. 228; Algar, "The Hamzaviyye", s. 248; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 350-351.

²²⁴ Ilić, Hüseyin Lamekani, s. 75.

“Bihamdillâh ki erdi bize devlet Anunla zâhir oldu Hakk’a vuslet	Çü doğdu üstümüze nûr-ı rahmet Zamânın <i>kutbu</i> , pîri, pîrim Ahmed
Hakikat <i>Mehdî-i sâhib-zaman</i> ol Nişân-ı bî işan olan hemen ol	Nihan içre iyân olan beyân ol Zamânın <i>kutbu</i> , pîri, pîrim Ahmed
Göz uciyla uyarır dü cihânı Anın yüzün gören bulur imânı	Salar âlemlere emn-ü amânı Zamânın <i>kutbu</i> , pîri, pîrim Ahmed
Çeken Hakk’a elin kudret elidir Yaratılmış kamu anın kuludur	Anın gönlü Hakk’ın doğru yoludur Zamânın <i>kutbu</i> , pîri, pîrim Ahmed
Anın derdiyle bir gez âh-u vâhı Reis-i evliyânın pâdşâhı	Yakar yerleri, kökleri Kemâhî Zamânın <i>kutbu</i> , pîri, pîrim Ahmed
Cihân içre Hakk’ın hükmün süren ol Alub senden seni sana veren ol	Seni senlik hicâbından iren [ayıran] ol Zamânın <i>kutbu</i> , pîri, pîrim Ahmed” ²²⁵

Görüldüğü gibi, Tanrı’nın bütün sıfatlarıyla tecellî ettiği beden olarak kabul edilen *kutb*, zaman ve mekânda istediği gibi dolaşabilen, sadece manevî değil aynı zamanda dünyevî yetkisi ile adaleti hâkim kılacak olan *Mehdî* yani *sâhibü’z-zaman*’dır.²²⁶ Böylece *kutb*, hem dinî hem dünyevî misyonu elinde bulundurmaktadır. Osmanlı sultanlarının da aynı misyonla hareket ettiği düşünülürse, onların neden Osmanlı iktidarını meşrû görmedikleri ancak bu şekilde netlik kazanır.²²⁷

Nitekim Lâ’lîzâde Abdülbâkî’nin *hilâfet* ve *kutbiyet* hakkındaki düşünceleri, Melâmîler’in Osmanlı saltanat ve hilâfetini nasıl değerlendirdiğini anlamamız açısından önemlidir. “*Hilâfet-i zâhire*” (ilk üç halife) ve “*hilâfet-i velâyet*” (Hz. Ali) olmak üzere iki çeşit hilâfet olduğunu söyleyen müellif, kutbiyeti, Hz. Ali’den sonra verilen silsile ile Melâmî şeyhlerinde devam ettirmiştir.²²⁸ Ona göre *kutb*, “*İmâmü’l-müminîn*” ve “*Halîfe-i Seyyidü’l-mürselîn*”dir.²²⁹ Bu, Osmanlı saltanat ve hilâfetini kabul etmedikleri anlamına gelir ki *Sohbetnâme*’de de buna benzer ifadeler görüyoruz. Gaybî, burada

²²⁵ Gölpınarlı, *Kaygusuz*, s. 44.

²²⁶ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 312.

²²⁷ Algar, “The Hamzeviye”, s. 254.

²²⁸ Lâ’lîzâde, *Sergüzeşt*, v. 20a; Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 198-199.

²²⁹ Lâ’lîzâde, *Sergüzeşt*, v. 19b.

Osmanlı saltanatının methedildiği bir mecliste Melâmî *kutbu* İbrahim Efendi'nin ağzından:

“(…) ve dahi bir mecliste vekil-i saltanatı medh eylediler. O takrîble buyurdular ki: Vezir ve padişah oldur ki *Üçler*'e ve *Yediler*'e ve *Kırklar*'a ve *Ricâl-i Gayb*'e rahat irişdire. Tâ ehl-i Hakk gönüle girüp işleri âsân ola. Hâlâ bunlar [Osmanlı sultanları] ehl-i Hakk'ın [Melâmîler] adüvv-i canlarıdır [can düşmanlarıdır].”²³⁰

sözlerini yazar ve ardından Pîr Ali Aksarayî'nin bir duasını nakleder:

“Ey zât-ı pâk! Padişahların ayağın üzengiden çıkarma ve vükelâ-yı saltanat olanların elleriyle başlarını kaşımalarına mecal virme! Tâ ehl-i Hakk huzur-ı rahatda olub kendi âlemlerinde olalar.”²³¹

Açıkça görülüyor ki İbrahim Efendi, saltanatın yalnızca vekili olarak gördüğü padişahların ve vezirlerin methedilmesine karşı çıkmakta ve onların, “*Ricâl-i Gayb*” olarak nitelendirdiği kendi çevrelerini rahat bırakması gerektiğini belirtmektedir. Fakat Osmanlı saltanatı, bunun tam tersi davrandığı için kendilerinin can düşmanları olduğunu, sözlerine eklemektedir. Ardından aktarılan Pîr Ali Aksarayî'nin duası da aynı doğrultudadır.

Kısaca Melâmî-Hamzavî hareketi meselesinde Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya kaldığı şey, çeşitli kesimler tarafından marjinal addedilen, ötekileştirilen, devletin merkezîleştirme çabalarına direnenlerin oluşturduğu muhalefetti. Melâmîler ve diğer heterodoks derviş tarikatlarının ileri gelenleri, toplum üzerindeki nüfuzlarını kullanarak Osmanlı yönetimine karşı bir memnuniyetsizlik dile getiriyorlar ve mevcut sistemin öne sürdüğü meşrûiyet unsurlarını tanımak istemiyorlardı. Fakat bu, devlet ile devlet müesseselerinin sınırları içinde kalan bir memnuniyetsizlikti. Dolayısıyla Melâmîler'in oluşturduğu muhalefet, sistemi yıkmaya amacı taşımaktan ziyâde, onun içinde kalarak kendi dünya görüşü çerçevesinde bir yarar sağlamaya çalışma amacı taşıması açısından oldukça önemliydi.²³²

²³⁰ Sunullah Gaybî, *Sohbetnâme*, v. 31a.

²³¹ Sunullah Gaybî, *Sohbetnâme*, v. 31a.

²³² Karen Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu*, s. 242-243.

2.2. BİR REKABET UNSURU OLARAK POLİTİK MESİYANİZM

Düzenin ve adaletin yeniden tesisi için Tanrı tarafından gönderileceğine inanılan “ilâhî bir kurtarıcı” düşüncesi ile ortaya çıkan *Mesiyанизm*’in, çok eski çağlardan beri Ortadoğu toplumları arasında yaygın bir inanç olduğu bilinmektedir.²³³ Eski Mezopotamya mitolojisinden Yahudi ve Hıristiyan toplumlarına geçmiş olan bu inanç, *Mehdîlik* kavramı ile İslâm’da da yerini almıştır. *Mehdîlik* telâkkîsi ise daha önce bahsettiğimiz üzere *kutb* inancıyla çok yakından ilgilidir. Yani *Mehdî* olarak ortaya atılan bütün sûfî hüviyetli tarikat liderleri, aynı zamanda kendilerini *kutb* olarak görmüş ve mensuplarına bunu kabul ettirmişlerdir.²³⁴ İşte Tanrı’dan aldığı mesajla hareket ettiğine inanılan, dünya üzerindeki bozuk düzeni sona erdirip adaleti sağlayacak olan, *Mehdî* hüviyetine sahip bu kişiler, tasavvufun *velâyet* teorisi içindeki *kutb* inancının etkisiyle geniş kitlelere ulaşabilmişlerdir. Bu etkisinden dolayı devlet yöneticilerinin de meşrûiyet sağlamak amacıyla kullandıkları *kutb/Mehdî* kavramı, mânevî-metafizik misyonundan soyutlanıp dünyevî-siyasî alana taşınmıştır.²³⁵

Mesih/Mehdî beklentisi, Müslümanlar’ın Hicrî X. yüzyılı yaşadığı bir dönemde yani XVI. yüzyılın başlarında tüm dünyayı etkileyen “*binyıl beklentisi*” ile daha çok şiddetlenmiştir. Habsburglar, Safevîler ve Osmanlılar arasında kıyasıya rekabetin yaşandığı bu çağda Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler kısaca tüm tek tanrılı inanışlara mensup toplumlar, adaleti sağlayacak, zulmü ortadan kaldıracak, kıyametin kopmasına öncülük edecek *Mesih* beklentisi içerisine girmişlerdir.²³⁶ Daha çok astrolojik öngörülere dayanan bu beklenti, yaklaştığına inanılan kıyamet gününde hangi dinin insanı kurtuluşa eriştireceği ve *Mesih*’in kim olacağı konusunda yalnızca evrensel bir tartışmaya yol açmakla kalmamış, aynı zamanda taraflar arasında bir rekabetin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu, söz konusu beklentiyi, hem toprakları dâhilindeki Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi tebaa üzerinde meşrûiyetini artırmak için kullanmış hem de

²³³ Ocak, “Kutb ve İsyân: Osmanlı Mehdici (Mesiyanic), Hareketlerinin İdeolojik Arkaplanı Üzerine Bazı Düşünceler”, *Toplum ve Bilim*, sayı: 83, (kış 1999-2000), 2000.

²³⁴ Wilfred Madelung, “al-Mahdi”, *EI²*; vol. 5, Leiden, Brill, 1986, s. 1234-1235.

²³⁵ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 309-310.

²³⁶ Fleischer, “Lawgiver”, s. 160-167.

Habsburglar ve Safevîler ile olan dinî-siyasî mücadelede ön plana çıkarmıştır. Çünkü Katolik Habsburg Kralı V. Karl (Şarlken) ve Şîf Safevî Devleti'nin lideri Şah İsmail de aynı iddiayla ortaya atılmışlardı.²³⁷ V. Karl, Hıristiyan *apokaliptik* yazımının ilk ürünlerinden olan *Methodius Kehaneti*'nde²³⁸ zuhur edeceği söylenen "son imparator" olduğu iddiasıyla daha çok Germen topraklarındaki reform yanlısı çevreler arasında güç kazanırken,²³⁹ Şah İsmail, kendi şahsında ruhanî ve siyasî yetkileri birleştirip kendisini *Mehdî* ilân ederek Şîfler'le birlikte Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenler'in bağlılığını kazanmıştı.²⁴⁰ İzmir'de ortaya çıkan Sabetay Sevi ise, tam bu mücadeleler sırasında kendisini *Mesih* ilân ederek Osmanlı'daki Yahudiler'e ve Avrupa'da ziyaret ettiği Yahudi cemaatlerine daha iyi bir hayat vaadinde bulunmuştu.²⁴¹ Bu çeşitlilik, hem *Methodius Kehaneti* gibi eserlere ve Yahudi-Hıristiyan eskatoloji geleneğine hem de özellikle İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinden gelen mistik yapılı İslâm geleneğine dayanan XVI. yüzyıl *binyılcı* söylemlerinin nasıl iç içe geçtiğini gösterir niteliktedir.²⁴² Nitekim Osmanlı yönetimi ile Melâmîler ve diğer bazı tarikat çevreleri arasında yaşanan sorunların, teolojik alandaki bu üstünlük mücadelesiyle doğrudan ilgili olduğu şüphesizdir.

Çünkü Osmanlı yöneticilerinin *mesiyanik* hükümdar olduğu iddiasına gelen en ciddi itirazlardan biri, *mesiyanizmle* ilgili radikal görüşleri olan Melâmî tarikatı şeyhlerine aitti. Öyle görünüyor ki siyasal ve sosyal krizlerin yaşandığı, dünyanın sonunun geldiği inancının giderek kuvvetlendiği bir ortamda Bayramî Melâmîliği, olaylar karşısında çözüm arayışına girişmiş ve doktrininde bulunan *kutb-Mehdîci* yaklaşımı ile bu mistik

²³⁷ Andrew J. Newman, *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, Londra-New York, I. B. Tauris, 2006, s. 19-20; Kaya Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*, New York, Cambridge University Press, 2013, s. 191.

²³⁸ *Methodius Kehaneti*'ne göre "son imparator", İsmailoğulları'na karşı Roma İmparatorluğu'nu kurtaracak ve canlandıracaktı. Herkesi Hıristiyanlığa çağırarak, buna yanaşmayanları ise cezalandıracaktı. Sıralanan bu ve benzeri kehanetler, nispeten Fioreli Joachim'in öğretilerine dayandırılmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Paul J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. Dorothy de F. Abrahamse, Berkeley, University of California Press, 1985.

²³⁹ Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 1969, s. 359-376; John M. Headley, "Rhetoric and Reality: Messianic, Humanist and Civilian Themes in the Imperial Ethos of Gattinara", *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, ed. Marjorie Reeves, Oxford, Clarendon Press, 1992, s. 241-270.

²⁴⁰ Marcus Dressler, "Inventing Ortodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict", *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, eds. Hakan Karateke – Maurus Reinkowski, Leiden, Brill, 2005, s. 155-156.

²⁴¹ Marc D. Baer, "The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul" *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 36, 2004, s. 162-163.

²⁴² Fleischer, "Shadows of Shadows: Prophecy and Politics in 1530s Istanbul", *International Journal of Turkish Studies*, vol. 13/1-2, 2007, s. 56.

ihtiyacı karşılamaya çalışmıştır.²⁴³ Osmanlı Devleti'nin de dünya üzerinde adalet tesis etme iddiasıyla hareket ettiği düşünülürse, bunun Melâmîler ile aralarında bir polemik yarattığı öne sürülebilir.

Muhtelif kaynaklarda Melâmî tâifesinin, irşad makamındaki *kutblarını* aynı zamanda *Mehdî* olarak gördükleriyle ilgili kayıtlara rastlamak mümkündür. Melâmîler, adaleti hâkim kılacak olan *Mehdî* kavramıyla birleştirdikleri *kutblarını sâhibü'z-zaman* (*zamanın gerçek sahibi*) ve *sûret-i Rahman* (*Tanrı'nın görüntüsü*) olarak görüyorlardı:

“Ve her kim ki bu mertebe-i a'lâ ve makâm-ı muntehâ müyesser ola, on sekiz bin âlemde ol kişinin vücûd-ı şerîf-i cân-ı cihân ve mübârek nefesi âb-ı hayvan ve kendisi *Hızır-ı zamân* ve mazhâr-ı nûr-ı yezdândır ki yerler ve gökler ve cümle eşyâ ki onunla kâim ve dâim olduğuçün ona, *kutb-ı devrân* ve *sahib-i zaman* derler. Mısra:

Nevbet-i *sâhib-i zaman* kâim olur
Çün zaman onunla devr-i dâim olur”²⁴⁴

“Hakk'ın tecellisinin keyfiyeti mazhârlardan herhangi bir mazhârda zuhûr etmez, ancak tecelli yerlerinin en büyüğü ve en cilâlı aynası olan devrin *Hâdî*'si, zamanın *Mehdî*'sinde eder.”²⁴⁵

“*Mehdî sâhib-i zaman*, mâlik-i mülk-i cihân
Âleme rûh-ı revân şâh selâmün 'aleyk”²⁴⁶

Osmanlılar ise, yukarıda değinildiği üzere resmî ideolojisini devlet-din temeline dayandırmış ve bunun sonucu olarak saltanat kurumuna kutsallık kazandırmıştır. Osmanlı sultanına kazandırılmak istenen kutsallığın ve dolayısıyla meşrûiyetin teorik çerçevesi, özellikle XVI. yüzyıl başlarında kaleme alınan klasik Osmanlı kronikleriyle pekiştirilmeye çalışılmıştır.²⁴⁷ Tursun Beğ, İbn Kemal, Lûtfî Paşa gibi müellifler, eserlerinde Osmanlı hükümdarlarını *sahib-kıran*, *müeyyed min 'ind-Allah* (*Tanrı tarafından desteklenmiş hükümdar*) ve *zillullah* (*Tanrı'nın gölgesi*) kavramlarıyla anmışlardır.²⁴⁸ Bu tanımlar, evrensel hükümlanlık, en yüksek hükümdarlık biçimi

²⁴³ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 312.

²⁴⁴ Hakîkî, *İrşad-nâme*, v. 24b.

²⁴⁵ Sunullah Gaybî, *Sohbetnâme*, v. 14b.

²⁴⁶ Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye*, v. 65a.

²⁴⁷ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 96.

²⁴⁸ Fleischer, “The Lawgiver”, s. 162-163.

olarak düşünölmekle birlikte, böylesine bir başarı, Tanrı iradesinin elle tutulur kanıtını oluşturduğu için elbette meşrûiyeti yadsınamazdı. Hükümdar, hükmetmek için Tanrı tarafından görevlendirilmişti. Tanrı, dünyevî bir yönetici seçerek aynı zamanda bu dünyada adalet dağıtacak bir yargıç seçmişti.²⁴⁹

Soya dayalı bir meşrûiyet sağlayamadıkları için, adalet temelli bir hanedan geleneğini güçlü bir şekilde kullanarak giderme eğiliminde olan Osmanlılar'ın “adalet” kavramına ayrı bir önem verdiğiğini biliyoruz. Türk kökenli hükümdarların aynı zamanda adaleti ve şeriatı gözetmekle yükümlü birer Müslüman oldukları, XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde hilâfetin Osmanlılar'ın eline geçmesiyle yeni bir dayanak daha kazanmıştı. Zaten *zillullah* ünvanı da evrensel İslâm halifeliği anılarını canlandıran ve İslâm dünyasında Tanrı'nın yardımıyla hüküm sürme çağrışımını taşıyan bir terim olarak Moğol sonrası dönemden beri kullanılmaktaydı. İnsanları bozuk düzenden kurtarmak ve adalet sağlamak ise, ancak hükümdarın bilgeliğiyle mümkündü. Bu sebeple ideal hükümdar, şahsında bir yöneticinin siyasal zekâsını ve dünyevî bilgilerini, bir mutasavvıf ya da filozofun tinsel kavrayışını ve geniş görüşlölüğünü toplamak zorundaydı. Kısacası “*kâmil insan*” modeline yaklaşmalıydı.²⁵⁰ Dahası söz konusu eserlerde Fatih Mehmed, Yavuz Selim ve Kanunî Süleyman açık bir şekilde *Mehdî-yi sâhib-zaman* olarak adlandırılmışlardı.²⁵¹ Bu, Melâmîler'deki *Mehdîlik* anlayışı ve *kutba* yüklenen misyon ile birebir örtüşmekteydi.

XVI. yüzyılda kullanılan bir başka unvan, yine İslâmî nitelikte olan ve halifelik düzeninden kaynaklanan “*sultan*”dır. Osmanlı padişahının, iktidar ve hâkimiyetinin İslâmî temelde meşrûlaştırılmasının bir göstergesi olan *sultan* ünvanı, İslâm düşünürleri tarafından daha XI. yüzyıldan itibaren İslâmî bir temele oturtularak öne sürölmüştür. Böylece Tanrı iradesini temsil eden sultana boyun eğmenin ilâhî bir emir telâkkî edilmesi telkin ve kabul ettirilmek istenmiştir.²⁵² Taşıdığı bu İslâmî nitelik dolayısıyla *sultan* ünvanı, tasavvuf çevrelerince şeyhlerine ithafen kullanılagelmiştir. Ballanfat'ın da ısrarla altını çizdiği üzere *sultan* kavramı tasavvuf içerisinde vâhidiyetin tecellisi olarak tasavvur edilir; Tanrı, “*Sultan*” olarak en mükemmel şekilde *insan-ı kâmilde*

²⁴⁹ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Ali*, s. 290.

²⁵⁰ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Ali*, s. 302; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 101-103.

²⁵¹ Fleischer, “Lawgiver”, s. 164.

²⁵² Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 99-100.

zuhur eder. Bir derviş için siyaset katında *sultan* kavramının yeri yoktur. Bu kavramların hepsi tarikat mertebesini inşa etmek için kullanılır.²⁵³ Dolayısıyla Melâmîler de şeyhleri için *sultan* kavramını sık sık kullanmışlardır. Buna, Melâmî çevrelerinin yazdığı neredeyse tüm eserlerde rastlanır.

Ancak bizzat Melâmî tarikatı mensuplarının kayıtlarından anladığımıza göre Hamza Bâlî'ye takipçileri tarafından isnat edilen *sultan* ünvanı, açık bir şekilde tehlike sinyali olarak algılanmıştı.²⁵⁴ Hamza Bâlî'nin faaliyetleri döneminde Bosna ve çevresinde bulunan ve aynı zamanda Melâmîliğe intisap etmiş bir müellif olan Münîrî-i Belgrâdî *Silsiletü'l-Mukarrebîn* isimli eserinde, Hamza Bâlî'nin müridleri arasında "*Sultan Hamza*" olarak anılmasının basit bir sevgi ve bağlılık ifadesi olduğunu, politik bir mânâsının olmadığını ileri sürmüş, fakat bunun yanlış anlaşılmalara yol açtığını belirtmiştir.²⁵⁵ Böylece müellif, Hamza Bâlî hakkında bir "*saltanat iddiası*" suçlamasının olduğunu gözler önüne sermiştir. Bu itibarla Algar ve Ocak, Şeyh Hamza'nın, Bosna ve Hersek bölgesinde giriştiği propagandayı, *mesiyanik* bir temele dayandırdığı ve müridlerinin ona "*Sultan*" demelerinin, bu meseleyle alakalı olabileceği görüşündedir.²⁵⁶ Nitekim yukarıda ilgili bölümde Hamza Bâlî'nin katlinden yaklaşık on yıl sonra Yukarı Tuzla kazasında yaklaşık on yedi kadar Hamzavî ile harekete geçen Mehmed b. Hasan'ın, *sultan* ünvanını saltanat iddiasıyla kullanmakla suçlandığına değinmiştik.²⁵⁷ Gerçekten de Melâmî *mesiyanizminin* özellikle Hamza Bâlî ve sonrasındaki on yıllık süreçte kabul edilebilir bir politikal yapı sergilediği görülmektedir.

Öte yandan, XVI. yüzyılın dinî-siyasî gündemine damga vuran *binyıl* tartışmaları, farklı sosyal statülere sahip olan Hıristiyan ve Müslümanlar'ın kıyamet öncesi gerçekleşecek olaylarda Hz. İsa'ya ve Hz. Muhammed'e düşen roller gibi temel bazı inançların yorumlanışını, oldukça etkiledi. Bu devirde hayli önem kazanan *Mesih*'in kim olduğu meselesi, gerek Hıristiyan ve Müslüman *mesiyanik* geleneklerindeki merkezî konumu gerekse Hz. Muhammed'le aralarındaki bağlantı sebebiyle Hz. İsa'nın öne çıkmasına

²⁵³ Ballanfat, *Unité et spiritualité*, s. 279.

²⁵⁴ Algar, "The Hamzeviye", s. 254.

²⁵⁵ Münîrî-i Belgrâdî, *Silsiletü'l-Mukarrebîn*, v. 140a; Clayer, "L'æil d'un savant de Belgrade", s. 159.

²⁵⁶ Algar, "The Hamzeviye", s. 249; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 347.

²⁵⁷ BOA, *47 numaralı Mühimme Defteri*, belge no: 419, s. 177, 1 Cemâziyelâhir 990/23 Haziran 1582. Belge için bkz. Ek 4; Okiç, "Quelques documents", s. 283-284.

yol açtı.²⁵⁸ İlginç bir biçimde İspanya ve Kuzey Afrika'daki Müslümanlar'la Osmanlı İmparatorluğundaki Müslümanlar'ın meseleye yaklaşımı farklı oldu. Meselâ, baskılar sonucunda dinlerini değiştirmek zorunda kalan İspanya'daki Moriskolar, Hz. İsa'dan ziyâde Hz. Muhammed'in ve Osmanlı padişahının *Mesih* rolünü yücelten eserler yazarken, Osmanlı İmparatorluğu'nda Molla Kâbız ile Hakîm İshak örneğinde olduğu gibi birkaç ulema üyesi ve bazı dervişler, Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu iddia ettiler.²⁵⁹ İsevî dindarlığın tebârüz ettiği bu ortamda, Balkanlar'dan Anadolu'ya kadar *binyılcı* geleneğe sahip olan çok sayıda derviş kendilerini *Mehdî* ilân ederek, benzer bir misyonla ortaya atılan Osmanlı padişahlarını karşılarına aldı. Dolayısıyla İslâm inancındaki bu tarz yaklaşımlar, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'le ilgili kendi görüşlerini biçimlendirmeye çalışan Melâmîler'in de öğretilerini etkilemiş olmalıydı.

Bu etkilerin açık olarak ifade edildiği yer ise, Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin eserleridir. Eserlerinin pek çok yerinde kendisi için *İsâ-yı vakt*, *Hızır*, *Mehdî* gibi sıfatlar kullandığını görüyoruz. Biliyoruz ki *Hızır-ı zaman* terimi, o dönemdeki en büyük mürşidi işaret etmektedir:

“Benim Allah'lığım ‘abdiyyetim ile olur hâsıl
Allah'ım olmasa kalde zuhûrum eylerim ihfâ

Ben ol zâtım ki İsâ'lık Muhammed'lik sıfatımdır
Sıfatımdan görünür zât-ı pâkim nûr-ı bî-hemtâ”²⁶⁰

“*Hızır* dedikleri *kutb-ı zamandır* her zaman içre
Zamanda *ân-ı dâim* bil tasarruf içredir dâima”²⁶¹

Sohbetnâme'nin son kısmında geçen bir anekdotta ise Sunullah Gaybî, şeyhi İbrahim Efendi'nin *İsâ-yı vakt* olduğunu imâ etmektedir:

“Mükşîfinden bir tâlib-i Hakk Hazret-i Pîr âlem-i bekâya pervâz etmezden beş gün mukaddem hâlet-i müşâhedelerinde görür ki, “*İsâ-yı vakt* dünyâdan gitmek üzeredir,

²⁵⁸ Madelung, “al-Mahdi”, s. 1234-1235.

²⁵⁹ Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 141-142; Molla Kâbız ve Hakîm İshak ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 270-285.

²⁶⁰ İbrahim Efendi, *Dîvan*, v. 48b.

²⁶¹ İbrahim Efendi, *Dîvan*, v. 53a.

ziyâretine var dirlir.” Ol kimse dahi “Sultanım, İsâ aleyhisselâm dünyâda mıydı?” didik de, “Aksaray’da Hazret-i İbrahim Efendi *İsâ-yı vakt* ve *Mehdî-yi devrân* değil midir?” dinildik de mükâşif mezbûr âgah olup ziyâretine mübârek hâk-ı pâyine yüz sürüp bin altmış beş senesinin Rebiülahirinin yirmi ikinci Çarşamba günü sabah vakti hakikat güneşleri cisim burçlarından gurûb eyledi.”²⁶²

Görünen o ki hem Osmanlı topraklarında hem de Akdeniz’in diğer bölümlerinde rağbet gören kıyamet beklentileri sebebiyle, “heresi” kavramı, Hz. İsa’nın konumuna dair tartışmaların çevresinde dönmeye başladı. Nasıl Balkanlar’daki Bogomiller ve diğer *teslis* karşıtları, Hz. İsa’nın Tanrı’nın tecessümü değil, ilâhî vasıflara sahip bir *insan-ı kâmil* olduğunu iddia ederek, onun rolünü yeniden tanımlayan bir inanış meydana getirdilerse, Osmanlı’daki âlimler, dervişler ve diğer bazı kesimler de Hz. İsa’yı *Mesih* ve *insan-ı kâmil* olarak benimsemeye başladılar.²⁶³ Biliyoruz ki Hz. İsa’nın *Mesih* olduğu ve insanları zulümden kurtarmak üzere dünyaya geri geleceği inancı, güçlü bir inanç olarak Balkan halkları arasında yaygındı.²⁶⁴ Bazı müelliflere göre muhtemelen Hamza Bâlî de bu ortamdan yararlanıp Bosna ve Hersek bölgesinde, temelde siyasî iktidara karşı, Melâmî inancıyla örtüşen *Mehdîci* bir hareket tertip etmek istemiştir.²⁶⁵ Stephan Gerlach, eserinde İsmail-i Ma’sukî’nin Hıristiyanlığı yaymaya çalıştığından, öğretisinde Hıristiyanlığa ait izler olduğundan ve aynı dönemde tartışılan Molla Kâbız’dan bahsetmiştir. Ayrıca Hamza Bâlî’nin, aynı tarikata mensup olduğundan ve onun Hıristiyanlık’tan etkilenmiş olabileceğini dile getirmiştir.²⁶⁶ Hammer’ın Hungnad isimli çağdaş bir yazarın 1575 tarihli eserinden aktardığına göre ise, Hamza Bâlî tıpkı Molla Kâbız ve Hakîm İshak gibi öğretisinde Hz. İsa’ya çok önem vermiş, Hz. İsa’nın Hz. Muhammed’den üstün olduğunu iddia etmiştir.²⁶⁷

Fakat Melâmî öğretisindeki bu Hıristiyanî motifleri, Hıristiyanlığın İsa kültüründen farklı olarak değerlendirmek gerekir. Yukarıda da değinildiği üzere Melâmîlik’teki Hıristiyanlığa ait izler, büyük ölçüde İbnü’l-Arabî öğretilerinin ve Hurûfliğin Balkan

²⁶² Sunullah Gaybî, *Sohbetnâme*, v. 40a.

²⁶³ Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 144-145.

²⁶⁴ Obolensky, *The Bogomils*, s. 110; Imber, *Studies in Ottoman History and Law*, s. 149.

²⁶⁵ Norris, *Islam in the Balkans*, s. 117, Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 345.

²⁶⁶ Stephan Gerlach, *Türkiye Günlüğü*, cilt: 1, ed. Kemal Beydilli, çev. Türkis Noyan, İstanbul, Kitap Yayınları, 2006, s. 78-80.

²⁶⁷ Okiç, “Quelques documents”, s. 282.

sahası üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır.²⁶⁸ İbnü'l-Arabî'nin Osmanlı dinî söylemini her yönüyle etkilemiş metafizik düşüncelerinde Hz. İsa, saf bir ilâhî fazilete ve ruha sahip *kâmil* bir insandı ve tüm peygamberlerin en mukaddesiydi. Ayrıca İbnü'l-Arabî, tasavvuf yoluna, mutasavvıf geleneklerinde ve mistik *hurûf* ilminde güçlü bir ahlâkî temaya yön veren Hz. İsa'nın ellerinde girdiğini söylüyordu.²⁶⁹ Bazı sûfî ve dervişlerin eserlerinde Hz. İsa'ya yüklenen yüksek itibar, *âhir zaman* bekleyişi içerisindeki bazı Müslümanlar'ı, Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu düşünmeye sevk etmiş olabilir.

Bunun dışında Hurûfî doktrininde Hz. İsa'ya verilen önem, Hurûfliği Anadolu'ya ve Balkanlar'a taşıyan takipçileri sayesinde Melâmîler, diğer başka tarikatlar ve hattâ ulemâ üzerinde bile etkili olmuştur.²⁷⁰ Slobodan Ilić, Hüseyin Lâmekânî'nin *Divân*'ındaki Hurûfî görüşlerin Hamzavî öğretilerindekiyle karşılaştırıldığında “*heretik*” olarak nitelendirilemeyeceğini, Hamzavîler'de bunun daha ağır bastığını söylemiştir. Fakat Hamza Bâlî'deki Hıristiyanî izlere gelince, ne Osmanlı kaynaklarında ne de Melâmîler'e düşmanlık besleyen ulemâ tarafından yazılmış kayıtlarda böyle bir şeyin geçmediğini eklemiştir. Buna ek olarak Hamzavîlik'teki Hıristiyanî etkinin kaynağının, Batılı araştırmacıların Hamza Bâlî hakkındaki peşin hükümlerinin ve Hamza'nın öğretileriyle Molla Kâbız meselesini birbirine karıştırmalarının bir sonucu olabileceğinin altı çizilmiştir.²⁷¹ Nasıl düşünülürse düşünülün, çok farklı bile olsa Melâmîler'deki Hıristiyanî vurgunun varlığı net bir biçimde gözükmemektedir. Öyle görünüyor ki, bu kesişme Balkan toplumunun beklediği *Mesih* rolüne katkıda bulunmuş, Şeyh Hamza'ya, hareketinde gerekli motivasyonu sağlamıştır. Böylece *Mesih* rolünün, dünyevî-siyasî alanda yaratacağı etkinin önü açılmış ve Osmanlı yönetimini de söz konusu düzleme dâhil etmiştir.²⁷²

Elbette Osmanlı hükümdarları, *Mesih/Mehdî* inancının politik açıdan insanlar üzerindeki etkisini görmezden gelememiş, bizzat kendilerine *Mehdî* rolü biçmişlerdi. Bu itibarla dünyanın sonunun geldiği inancının iyice hâkim olduğu *hicrî milenyumda* tahtta

²⁶⁸ Harry Norris, *Popular Sufism in Eastern Europe: Sufi Brotherhoods and the Dialogue with Christianity and 'Heterodoxy'*, London-New York, Routledge, 2006, s. 34, 48-49.

²⁶⁹ Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, s. 99.

²⁷⁰ Mélikoff, “Astar-âbâdlı Fazlullah”, s. 183-198.

²⁷¹ Ilić, “Hamzevijska i Hurufijska jeres”, s. 331-334; Ayrıca bkz. Handžić – Hadžijahić, “O Progonu” s. 66.

²⁷² Algar, “The Hamzeviye”, s. 256-257.

bulunan Sultan I. Süleyman'ın (1520-1566), herkesi kurtaracak *Mehdî* olduğuna dair düşüncenin halk arasında oldukça kuvvetli olduğunu söyleyebiliriz. Bunda Süleyman'ın adaleti temin eden hükümdar olarak anılmasının payı oldukça büyüktür. Fakat tüm bunlara rağmen hicrî 1000 yılına ulaşmadan ölmesi, Sultan Süleyman'ın *Mehdî* olduğu inancını sarsmış ve takipçilerini hayal kırıklığına uğratmıştır.²⁷³ Zaten 1532 Viyana Kuşatması'ndan sonra hem Sultan Süleyman'ın hem de V. Karl'ın birbirleri üzerinde siyasî üstünlük kuramayacaklarının anlaşılması üzerine bu kıyametçi hava yavaş yavaş dağılmaya başlamıştır. Bununla birlikte Osmanlı, Habsburg ve Safevî yöneticilerinin *mesiyani* yönü üzerindeki tartışmalar tamamen ortadan kaybolmamış; gerçek *Mehdî*'nin onlar olmadığı anlaşılmasına rağmen toplumun kıyamet beklentileri, yaşanan siyasî gelişmeler ışığında devam ederek ancak XVII. yüzyılın sonuna doğru dinebilmiştir.²⁷⁴

Melâmîliğe gelecek olursak, meselâ *Sohbetnâme*'den anladığımıza göre Oğlan Şeyh İbrahim, hicrî 1000 yılında dünyaya gelmiş ve bunu, konuşmalarında özellikle vurgulamıştır. Büyük olasılıkla bu tarihi kullanarak kendisinin *Mehdî* olduğunu işaret etmek istemişti.²⁷⁵ Zaten yukarıdaki örneklerde de kendisinin *Mesih/Mehdî* olduğunu çekinmeden ifade ettiği görülmektedir.

Bilindiği gibi bir yandan XVI. yüzyıl boyunca art arda çıkan isyanlar, diğer taraftan Osmanlı topraklarında yaşayan Türkmenler üzerindeki Safevî propagandası, imparatorluğun merkezî gücünü oldukça sarsmıştır. Buna toprak sisteminden doğan ekonomik krizler de eklenince tebaanın hoşnutsuzluğu iyice artmıştır. Bu koşullar altında halkın dünyanın sonunun geldiğine inanması ve dünyada adaleti sağlayacak *Mesih/Mehdî* beklentisine girmesi anlaşılabilir gözükmektedir.²⁷⁶ İşte Tanrı'dan aldığı mesajla hareket ettiğine inanılan, farklı iktidar konumlarında ve farklı sosyal statülerde bulunan *Mehdî* hüviyetine sahip bu kişiler, tasavvufun *velâyet* teorisi içindeki *kutb* inancının sağladığı karizma sayesinde, geniş kitleleri etrafına toplamayı başarabilmiş ve âdeta birbirleriyle *mesiyani* liderlik yarışına girmişlerdir. İşte *mesiyani* lider düşüncesi

²⁷³ Fleischer, "Lawgiver", s. 174; Şahin, *Empire and Power*, s. 189.

²⁷⁴ Fleischer, "Shadows", s. 52.

²⁷⁵ Sunullah Gaybî, *Sohbetnâme*, v. 39b; Soysal, *Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*, s. 182-183.

²⁷⁶ Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu*, s. 244.

etrafında gelişen tüm bu olaylar, bir dizi siyasal ve sosyal krizi de beraberinde getirmiştir.

2.3. HAREKETİN DEVAMLILIĞI YÖNÜNDE ALINAN BAZI ÖNLEMLER

2.3.1. Gizlenme ve Takiyye

Önde gelen şeyhlerinin idamının ardından Melâmîler hızlı bir şekilde yeraltına çekilmiş ve uzun bir süre bu gizlenme dönemi devam etmiştir. Fakat kapanma dönemlerinde bile Melâmî silsilesi kesintiye uğramadan devam edebilmiştir. Bunda sahip oldukları yapısal özellikler kadar başarıyla uyguladıkları gizlenme yöntemlerinin etkisi oldukça büyüktür.²⁷⁷

Melâmîler'in kendilerini gizlemek amacıyla geliştirdikleri yöntemlerin ilki mekezden uzak bölgelere çekilmektir. İsmail-i Ma'sûkî'nin idam edilmesiyle dikkatleri üzerinde toplayan Melâmîlik, İstanbul dışına taşarak Ahmed Sârbân tarafından Hayrabolu'dan idare edilmeye başlanmıştır. Ondan sonra tarikat, halifeleri Alâeddin Efendi tarafından Vize'de, Hüsameddin-i Ankaravî tarafından ise Ankara'da temsil edilmiştir. Aynı tarzda bir çekilmeyi Hamza Bâlî'nin idamından sonra hareketi Bursa'da örgütlemeyi başaran Hasan Kabâdûz döneminde görmekteyiz. Hattâ Hasan Kabâdûz'dan sonra yine Balkan Melâmî *kutbları* olarak kabul edilen, Hüseyin Lâmekânî ve adından anlaşılacağı üzere Bosnalı olan Abdullah Bosnevî de daha çok İstanbul, Bursa gibi şehirlerde faaliyette bulunmuşlardır. Bu gizlenme dönemlerinde Melâmîler'in başkentle olan ilişkileri ise, hiçbir zaman kesintiye uğramamıştır. Zîra Hüseyin Lâmekânî'nin İstanbul'un mistik hayatında önemli rol oynadığı ve onun zamanında Melâmîliğin dönemin seçkin çevrelerinde kabul gördüğü bilinmektedir. Ancak Gazanfer Dede ve Hüsameddin-i Ankaravî'nin gözaltına alınmalarından, Melâmîler'in merkezden uzakta da olsalar takibata uğramaktan kurtulamadıklarını anlıyoruz. Elbette bu durum onları, kendilerini güvene alabilmek için başka tedbirler almaya yöneltiyordu.²⁷⁸

²⁷⁷ Kılıç, "Bir Tarikatın Gizli Direnişi", s. 258.

²⁷⁸ Ocak, "Bayramî (Hamzavî) Melâmîleri", s. 98-99.

Melâmî hareketinin, geniş tabanlı mistik bir esnaf hareketi olarak da değerlendirilebileceğini söylemiştik. Fütüvveteye dayalı bir yapı ortaya koyan hareket, tasavvufî düşüncede dünyaya bakış konusunda orijinal bir uslûba sahip olmuştur. Bir meslek sahibi olma, dolayısıyla kendi ekonomik özgürlüğünü elinde bulundurma, Melâmîlik'te önemli bir erkân olarak kabul edilmiştir. Şüphesiz bu erkân, bir yandan ahî teşkilatı içerisinde meslekî dayanışma yoluyla güçlü bir kaynaşma yaratırken, öte yandan devletle ilişki kurmamaları sebebiyle gizlenme ve takibattan kaçabilme imkânı sağlamıştır.²⁷⁹ Nitekim XV.-XVI. yüzyıllarda yazılan bazı *fütüvvetnâmelerden* hareketle ahî teşkilatının, Safevîler'in propagandacısı hâline geldiğini, bunun sonucunda da iktidarın teşkilata el atarak *ahîbabaları* tâyin etme lüzumunu duyduğunu, ancak içlerinden yalnızca Bayramî-Melâmîleri'nin başarılı gizlenme taktikleri sayesinde bağımsızlıklarını koruyabildiğini Abdülbaki Gölpınarlı aktarıyor.²⁸⁰ Bu yolla Melâmîler'in hâkim olduğu İstanbul peştemalcıları esnafı, iktidara karşı durabilmiş ve hareketin devamını sağlamıştır. Söz konusu gizlenme metodunun ne kadar büyük bir faydası olduğu, İdris-i Muhtefî örneğinde açık bir biçimde görülüyor.

Şeyh Hasan Kabâdûz'dan sonra *kutbluk* makamına geçen İdris-i Muhtefî²⁸¹ veya diğer adıyla Hacı Ali Bey ile Melâmîlik, tam mânâsıyla yer altına indi.²⁸² Hem şeyhi Hüsameddin-i Ankaravî hem de bir görüşe göre dedesi olan Hamza Bâlî'nin trajik ölümlerinden ders çıkaran İdris-i Muhtefî'nin, başka örneğine rastlanamayacak bir gizlenme yöntemi geliştirdiğini görüyoruz. Mesleği olan tacirlik, şüphesiz bunu uygulamakta ona mükemmel bir imkân sağlamıştı. Balkanlar'da Belgrad, Filibe, Sofya,

²⁷⁹ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 304; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmîlik*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001, s. 297.

²⁸⁰ Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler*, s. 250.

²⁸¹ Atâî, asıl adı Ali olan İdris-i Muhtefî'yi Tırhalalı bir şeyhin oğlu olarak gösterir. Atâî'ye bakılırsa Tırhalalı Ali, Kanunî Sultan Süleyman'ın veziriazamlarından Rüstem Paşa'nın terzisi olan amcası tarafından Bosna'dan alınıp İstanbul'a getirilmiş ve yanında yetiştirilmiştir. 1548'de İran üzerine düzenlenen bir sefer esnasında, amcası onu Kutluhan Köyü'ne götürerek Şeyh Hüsameddin-i Ankaravî ile tanıştırmıştır. Şeyh Hüsameddin, Ali'ye terzilik mesleğine ithafen, yine bu mesleği yapmış olan İdris Peygamberden ilhamla ona "İdris" ismini vermiş ve yanında alıkoymuştur. (Atâî, *Şakâik*, s. 602; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 364) Bu konuda, kaynak olarak Mısırlı Münavî'nin eserini kullanan Muhammed el-Muhibbî'nin yazdıkları ise oldukça ilginç bilgiler ihtiva eder. Buna göre asıl adı İbrahim olan İdris-i Muhtefî, Hamza Bâlî'nin, ölümden bir şekilde kurtulmayı başaran oğlu Timurhan'dan olma torunu olup, Bosnalı'dır ve orada dünyaya gelmiştir. (Muhammed el-Muhibbî'nin *Hülâsatü'l Asâr fi A'yânî'l-Hâdî Aşer* isimli eserinden naklen bkz. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 364) Bizim için oldukça önemli olan bu iddialar Hamza Bâlî'nin etkisinin hangi boyutlara ulaştığını göstermesi bakımından önemlidir.

²⁸² İdris-i Muhtefî hakkında bkz. Katip Çelebi, *Fezleke*, cilt: 1, İstanbul, Ceride-yi Havâdis Matbaası, 1286, s. 373; Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, s. 258; Vassaf, *Sefîne*, s. 542; Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 123-128.

Gelibolu'ya ve Arap ülkelerine yaptığı uzun ticarî gezilerle büyük bir servet sahibi olmuş ve Melâmîliği bu sayede daha geniş sahalara yayma imkânı bulabilmişti.

İdris-i Muhtefî, İstanbul'da Sultanselim'deki mahallesinde tüccar Hacı Ali Bey olarak tanınmasına rağmen Şeyh İdris olarak da çeşitli cami ve tekkelerde vaazlar vererek propaganda yapıyordu. Bu gizlenme taktiği öylesine başarılı oldu ki ikisinin aynı kişi olduğu hiçbir zaman anlaşılamadı. İşte Melâmî tâifesi arasında kendisinin idris-i Muhtefî (Gizlenmiş İdris) olarak anılmasının sebebi buydu.²⁸³ Ancak gizlenmeye çalışmasına rağmen dönemin uleması ve Şeyh Sivasî Efendi, Terceman Şeyhi Ömer Efendi gibi zâtlar, İdris-i Muhtefî'nin *zındık* ve *mülhid* olduğunu duyurmuşlardır. Şikâyetler üzerine, merkez tarafından hakkında idam fermanı çıkarılmış fakat bütün aramalara rağmen, kullandığı çifte kimlik sayesinde bulunamıştır.²⁸⁴

Osmanlı yönetimi ve ulemadan gelen tepkiler karşısında Melâmîler'in kimliklerini gizlemek amacıyla uyguladıkları bir diğer yöntem ise başka tarikatlara intisap etmektir. Bayramî-Melâmîliği'nin şeyhleri ve dervişlerinin görünürde genellikle Halvetî, Bayramî, Mevlevî, Bektaşî, Celvetî ve Nakşbendî gibi tarikatların içinde bulunduğunu görmekteyiz. Elbette bu sistem, Melâmîliğin yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmesini sağlayan en önemli etken olmuştur.²⁸⁵

Burada Rumeli Melâmîliği'nin mühim şahsiyetleriyle çok sıkı ilişkiler geliştiren Haşimî Osman Efendi yani Saçlı Emir'in İstanbul'da yürüttüğü faaliyetlere bakmak yerinde olacaktır. Hatırlanacağı gibi, Osman Efendi Vize'ye giderek önce Vizeli Alâeddîn ile görüşmüş, sonrasında ise Gazanfer Dede'den hilâfet almıştı.²⁸⁶ Kasımpaşa'da kurduğu tekkesi ile Rumeli Melâmîliği'ni İstanbul'da temsil etme fırsatı bulmuştu.²⁸⁷ Öte yandan Hâşimî tekkesinde postnişîn olan şeyhlerin hepsinin, kendilerini “Bayrâmî” olarak tanıttıkları görülüyor.²⁸⁸ İşte Osman Efendi de hakkında *zındık* ve *mülhid* olduğuna dair söylentiler çıkınca, ancak dönemin önde gelen Halvetî şeyhlerinden Filibeli

²⁸³ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 364-365; Takipçilerinden Tıflî Ahmed Çelebi de *Sâkinâme*'sinde İdris-i Muhtefî'ye “*kendi mahfî, kemâli peydâ*” yani “*kendi gizlenmiş fakat kemâli âşikâr olmuş*” demiştir. (Tıflî, *Sâkinâme*, v. 17a)

²⁸⁴ Kılıç, “Bir Tarikatın Gizli Direnişi”, s. 259-260; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 366.

²⁸⁵ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 302.

²⁸⁶ Atâî, *Şakâik*, s. 463; Münîrî Belgradî, *Sisiletü'l-Mukarrebîn*, v. 141a; Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye*, v. 29a.

²⁸⁷ Işın, “Melâmîlik”, s. 383.

²⁸⁸ Nazmî, *Hediyyetü'l-İhvân*, v. 104a; Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 188.

Nureddinzâde'ye (ö. 1573) intisap ederek hayatını kurtarabilmiştir.²⁸⁹ Sık sık haksız suçlamalarla itham edilmeleri göz önüne alındığında Melâmîler'in, kendilerini başka tarikatların mensubuymuş gibi göstermeleri pek şaşırtıcı değildir.

Dönemin diğer tarikat çevreleriyle yakın ilişkisi olduğu bilinen bir diğer Melâmî şeyhi ise adını sıklıkla andığımız Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'dir. Ancak şeyh, Hamza Bâlî'nin akıbeti dolayısıyla kendilerine uygulanan takibat sebebiyle olabildiğince temkinli davranılan bir dönemde yaşadığı için Melâmî olduğunu gizlemek zorunda kalmıştır.²⁹⁰ Bu yüzden İbrahim Efendi, Hakîkîzâde Osman Efendi (ö. 1628-1629) sayesinde Halvetî tarikatına intisap etmiş ve daha sonra Aksaray'da Gavsî tekkesine şeyh olarak tayin edilmiştir. Şeyhin, başta Hüseyin Lâmekânî olmak üzere İdris-i Muhtefî, Hacı Kabâyî (ö. 1626) ve Beşir Ağa gibi Hamzavî *kutblarını* yakından tanıdığı bilinmektedir. Eserlerinde Melâmîliğe ait düşünceleri çok açık biçimde dile getirmesi, şahsı etrafında bir takım söylentileri beraberinde getirmiştir.²⁹¹ Şeyhin, Celvetîlik ile ilişkisi, bu bakımdan Melâmîliği ile ilgilidir denilebilir. Muhammed Nazmî'den aktarılanlara göre, IV. Murad (1623-1640), saltanat iddiasıyla harekete geçmelerinden korktuğu için geniş cemiyetleri olan şeyhleri öldürmek istemiş, İbrahim Efendi'nin öldürülmesi için de emir vermiştir. Fakat durumdan haberdar olan İbrahim Efendi, gizlenmek maksadıyla Aziz Mahmud Hüdayî tekkesine sığınmıştır. Bir süre sonra ise, yönetime karşı bir faaliyette bulunmayacağına kanaat getirilerek tekkesine dönmesine izin verilmiştir.²⁹² Dolayısıyla Oğlan Şeyh, hayatının tehlikeye girmesi karşısında Hakîkî Osman Efendi, Abdülahad Nûri, Hüdayî (ö. 1628) gibi şeyhlere bağlanarak Halvetî ve Celvetî olarak görünmüştür. Aziz Mahmud Hüdayî'ye sığınanlar arasında yine Melâmîler'den Sadrazam Halil Paşa ve Mesnevî Şârihi Abdullah Efendi'yi zikredebiliriz.²⁹³ İbrahim Efendi'nin halifesi Sunullâh Gaybî ise, aynı yöntemle başvurmuş ve Halvetîliğin Sinanîyye şubesinden Şeyh Muslihiddîn'e (ö. 1661) bağlanmıştır. Bununla birlikte Gaybî'nin eserlerine bakıldığında, Halvetîlik'ten ziyade Bayramî Melâmîliği'ne bağlı olduğu görülür.²⁹⁴

²⁸⁹ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 69.

²⁹⁰ Soysal, *Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*, s. 86.

²⁹¹ Soysal, *Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*, s. 74-76; Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 93-94.

²⁹² Nazmî, *Hediyyetü'l-İhvân*, v. 179b.

²⁹³ Vassaf, *Sefîne*, s. 314.

²⁹⁴ Sunullah Gaybî, *Sohbetnâme*, v. 2a, 10a; Sunullah Gaybî, *Bi'atnâme*, s. 60-61.

XVII. yüzyılın önemli Melâmî şahsiyetlerinden Sarı Abdullah ve Lâ'lîzâde Abdülbâki'nin de Bayramî-Melâmîliği dışında çeşitli tarikat çevreleriyle yakın ilişkisi olduğu bilinmektedir. Bunlardan Sarı Abdullah, kendisini eserlerinde Bayramî olarak gösterirken,²⁹⁵ Lâ'lîzâde, onun için “*el-Mevlevî*” ifadesini kullanmış ve Melâmî olduğundan sıklıkla bahsetmiştir.²⁹⁶ Lâ'lîzâde'nin ise, Melâmîlik'le beraber Nakşibendîlik'le bir bağı olmuştur. Melâmîlik'le Nakşîliği birleştirme çabasının, özellikle Lâle Devri'nden sonra şekillendiği söylenebilir.²⁹⁷

Melâmîliğin, Mevlevîlik üzerinde Sarı Abdullah'la başlayan etkisi XVIII. yüzyılda artarak devam etmiş, XIX. yüzyılda ise Beşiktaş, Bahariye ve Galata Mevlevîhaneleri'ni içine almıştır.²⁹⁸ Örneğin Müstakimzâde, Mevlevî şair Cevrî (ö. 1654) ve Neşâtî Ahmed Dede'yi (ö. 1674), Sarı Abdullah'ın müntesipleri arasında gösterir. Ayrıca Cevrî'nin mahalle halkından gördüğü tepkiye de değinir.²⁹⁹ Bu tepki muhtemelen Cevrî'nin Hamzavî çevrelerle ilişkisinden kaynaklanmıştı. Yine Mevlevî şair Fasih Ahmed Dede (ö. 1699) ile Nahîfî Süleyman Efendi'nin (ö. 1738) de aslında Melâmî meşrebe sahip olduğu, serpuş ve boyun kısmı olmayan, silindir tarzda yapılan Hamzavî mezar taşlarından anlaşılıyor.³⁰⁰ Böylece Melâmîler'in gizlenmekte ne kadar başarılı olduklarını bir kez daha görüyoruz. Bir bakıma yaşarken kendilerini gizleme ihtiyacı duyan Hamzâvîler, öldükten sonra mezar taşları ile kendilerini ifşa etmişlerdi.³⁰¹

XVI. yüzyıl sonu ve XVII. yüzyılda haklarındaki olumsuz kanaatleri tamamen silemeyen Hamzâvîler, düşüncelerini ifade etmede ve şeriata yaklaşım tarzlarında çok daha dikkatli olmaya çalışmışlar, her daim kendilerinin, *Ehl-i Sünnet* inancına bağlı olduklarını ispat etmek zorunda hissetmişlerdir.³⁰² Doktrinlerini açık bir biçimde ilân etmenin hayatlarına mâl olacağına bilincinde oldukları için, en açık sözlerinde bile

²⁹⁵ Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, nr. 2199, v. 2b-3a.

²⁹⁶ Lâ'lîzâde, *Sergüzeşt*, v. 13a-14a, 40a.

²⁹⁷ Lâ'lîzâde Abdülbâki, *el-Mebde ve'l-Mead*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 205, 1159, v. 63a-64a; Işın, “Melâmîlik”, s. 384; Ali Erken, *A Historical Analysis of Melami-Bayrami Hagiographies*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, İstanbul, 2009, s. 33.

²⁹⁸ Işın, “Melâmîlik”, s. 384.

²⁹⁹ Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i*, v. 63a; Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 148-149.

³⁰⁰ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 309.

³⁰¹ Kılıç, “Bir Tarikatın Gizli Direnişi”, s. 266.

³⁰² Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 300.

teville imkân bırakmaya dikkat etmişlerdir.³⁰³ Meselâ, Gaybî, *Sohbetnâme*'de Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin şeriata aykırı davranılmaması hususunda:

“Vahdet'e müteallik söz söylemek lâzım geldikte 'alâ tarîki'n-nakl söyleyin, nakl-i küfür, küfür olmaz meselesine binâen, tâ ki selâmet olasız”³⁰⁴

diyerek müridlerini uyardığını kaydeder.

Yine Ahmed Sârbân, Hüsameddin-i Ankaravî, Hasan Kabâdûz ve Sütçü Beşîr Ağa gibi Melâmî *kutblarının* müridlerine gönderdikleri mektuplarda *Ehl-i Sünnet* inancına, şeriata riayetkâr olmaya azamî dikkat sarfetmelerini, fıkıh ve hadis bilimlerini öğrenmelerini, özellikle *devir* ve benzeri konularda her yerde konuşmalarını öğütlediği görülmektedir. Üzerinde durulan bir başka konu ise şer'i hüccet ve sicillere isimlerini kaydettirecek davranışta bulunmamaları, yani kesinlikle mahkemeye düşmemeleridir. İmam ve müezzin olmalarına, tekkelerde bulunmalarına izin verilmemektedir.³⁰⁵ Hem mektuplardaki ifadeler hem de Abdullah Bosnevî ile Hüseyin Lâmekânî gibi *vahdet-i vücûd*cu iki Melâmî şeyhinin eserlerine baktığımızda coşkun olmayıp, temkin sahibi olduklarını görmekteyiz.³⁰⁶ Lâ'lîzâde'nin *Sergüzeşt*'inde ve Hakîkî'nin *İrşad-nâme*'sinde ise, tarikat mensuplarının suç işleyenlerin cezalarını bile kendi aralarında verdiklerinden ve resmî otoriteye kesinlikle müracaat etmediklerinden bahsedilmektedir. Bu bahislerde ayrıca tarikat içerisinden herhangi bir kişi kurallara riayet etmediği takdirde tarikattan kovulması gerektiğine değinilmiş, tövbe edip hatasını anladığı zaman ise kişinin tekrar cemaat bünyesine dâhil edildiği belirtilmiştir. Pişman olmadığı sürece kişinin tarikata kabul edilmesi kesinlikle yasaklanmıştır.³⁰⁷

³⁰³ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 106.

³⁰⁴ Sunullah Gaybî, *Sohbetnâme*, v. 7b.

³⁰⁵ Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye*, v. 12a, 13b, 79a-b; Lâ'lîzâde, *Sergüzeşt*, v. 15b. Ahmed Sârbân'ın Hüsameddin-i Ankaravî'ye gönderdiği mektubun tamamı için bkz. Ek 9; Sütçü Beşîr Ağa'nın bir müridine gönderdiği mektubun tamamı için bkz. Ek 10.

³⁰⁶ Bkz. Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, 1996; Ilić, *Hüseyin Lamekani*.

³⁰⁷ Lâ'lîzâde, *Sergüzeşt*, v. 32a; Hakîkî Bey, *İrşad-nâme*, v. 21a-22b; Hakîkî Bey burada, Melâmîlik'te suçlulara verilen cezaların birkaçından şöyle bahsetmektedir: “*Gelip girü yolun taleb ederse ol zamanda kâide-i tarikat üzere lâzım gelen cezasını bildireler ve yol göstereler. Ana göre her ne ise emre itâat edüp râzî olursa hükmü yerine getirüp hakkı icrâ edeler; yani eğer had urmak lâzım ise had uralar. Ve eğer hizmete koşup karakolluğa komak lâzım ise koyalar* (Peştamalıcılar hanının zemin katındaki bir odası uzun bir süre Melâmîler tarafından hapisane olarak kullanılmıştır.) *ve eğer kazan kaynadup tercemân akçasını almak lâzım ise alalar. Muhasseli kelâm her kişinin cürmüne göre her ne ceza lâzım ise mürşîdi kâmile ve ehl-i tarîka mâlûmdur. Mürşit emriyle ona göre cezasını çektireler ve tarîka koyalar.*”

Yukarıda özetlenen tüm bu kayıtlar, Melâmîler'in tam mânâsıyla gizli bir cemaat karakteristiğine sahip olduğunun delili olarak gösterilebilir. Bu konuda Gölpınarlı, aşırı *vahdet-i vücûd* oldukları hâlde Melâmîler'in Bâtınîyye'ye sapmadıklarını, Melâmî şeyhlerinin müridlerine yolladıkları mektuplarda şeriata aykırı herhangi bir şey bulunmadığını, hepsinin şeriata tatbik ettiklerini belirterek bunun takiyye olarak düşünülemeyeceğini iddia etmektedir.³⁰⁸ Buna karşın Ocak ise, Melâmîler'in hiç taviz vermeden, sadakatle şeriata uyma zorunluluğunun altında yatan sebebin kendi gerçek inanç ve yaşantılarının dışarıdan anlaşılmasından ileri gelebileceğini düşünmektedir.³⁰⁹ Bu yaklaşım Melâmîler'in nasıl bir yapıya sahip olduğuyla ilgili oldukça iyi ipuçları vermektedir. Melâmîler'de durum diğer tarikatlarda olduğundan biraz farklıdır. Kesinlikle mahkemeye düşmemelerinin, imam ve müezzin olmamalarının istenmesi, tekke inşâ etmemeleri ve bu gibi mekânlarda bulunmamaları hususunun altının ısrarla çizilmesi elbette sıra dışı bir oluşum sergilediğinin açık kanıtıdır. Bu itibarla Melâmîler'in uymak zorunda olduğu söz konusu kurallar, bir “*takiyye*” olarak nitelendirilmiş ve tarikat bünyesindeki müntesibleri bir arada tutma yöntemi olarak düşünülmüştür. Ayrıca tarikat mensupları arasındaki husumetin kesinlikle mahkemelere intikal ettirilmeyip tarikat içerisinde çözümlenmesi konusundaki ısrar ve kadı tarafından yargılanmaktan ve sicil kayıtlarına geçmekten kaçınma emri, tarikatın gizliliğini muhafaza etme amacına yönelik verilen mücadelenin kanıtı olarak gösterilebilir.³¹⁰

2.3.2. Silsile ve Miras

Tasavvuf içerisindeki şekilci düzenlemeleri reddetmesine rağmen Melâmîlik, XV. yüzyıldan itibaren kendine has bir yönetim mekanizması şekillendirmiş bir tarikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre yönetim, tarikatı temsil eden bir “*kutb*” ve onun etrafındaki “*kalbe bakıcı*” veya “*rehber*” adı verilen yardımcılardan oluşmuştur.³¹¹ Bayramî Melâmîleri, Hz. Muhammed'den, Hz. Ali yoluyla kendilerine uzanan bir silsile

³⁰⁸ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 204.

³⁰⁹ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 300-301.

³¹⁰ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 300-301.

³¹¹ Işın, “Melâmîlik”, s. 381.

içerisinde birbirini takip eden ve Allah'ın bütün sıfatlarıyla kendisine tecellî ettiği bir *kutb* tarafından yönetildiklerine inanıyorlardı.³¹² Kalbe bakıcıların irşatta bulunabilmeleri için ise, *kutbdan* mezun olmaları gerekiyordu. Yani, tarikatın içinde tekke hiyerarşisi üzerine temellenen geleneksel tarikatlardaki gibi bir “şeyhlik” statüsü bulunmuyordu. “Şeyh” kavramı, ancak XIX. yüzyıl'da Muhammed Nûru'l-Arabî ile birlikte tarikata girmiştir.³¹³

Kutbların riyâseti nasıl devraldıkları üzerine kesin bir şey söylemek mümkün değilse de birkaç örnekten, ölümlerine yaklaştığını hissettiklerinde yerlerine geçecek kişiye bunu haber verdiklerini anlayabiliyoruz. Müstakimzâde tarafından anlatılanlara göre, Hacı Kabâyî ölümünün hemen öncesinde Beşir Ağa'ya “*Karaoğlan tâifeyi sana sipariş eyledik*” der.³¹⁴ Elbette şeyh, burada vefatından sonra Melâmîler'in riyâsetine Beşir Ağa'yı tayin ettiğini kastetmektedir. Bu konuda daha net bir açıklamayı *Sohbetnâme*'de görmekteyiz:

“*İnsan-ı kâmil* son nefesinde hem “*hâlif [vekil]*” ve hem “*münhâlef [vekil olan]*”dir. O yerde o vakitte istidât sahiplerinden her hangisi hazır bulunursa *insan-ı kâmilde* zuhur eden zât ışığı o istidât sahibi tâlibde zuhur eyleyip halife olur. Netice olarak vahdet ehli katında *insan-ı kâmil* mâdemki hayattadır, kendisi halifedir; bekâya göçmeleri sırasında istidât sâhibi kim huzurda bulunursa halife o olur. Mûteaddit halifeler olmaz.”³¹⁵

Melâmî hareketinin, İstanbul, Bosna ve Ankara ile Bursa'yı içine alan Anadolu üçgeninde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu merkezler arasındaki ilişki, hiçbir zaman kopmamış ve takip eden silsilelerle birbirine bağlanmıştır. Ancak muhtelif kaynaklarda yer alan *kutblar* silsilesinde küçük farklılıkların olması, Melâmîler'in aynı anda farklı kişileri *kutb* olarak tanıdıklarını düşündürmektedir. Silsilelerdeki bu uyumsuzluk, oldukça homojen bir yapı sergileyen, üzerlerindeki baskılara rağmen hepsinin bir *kutbun* idaresinde birleştiğine inanılan Melâmî tâifesi içinde de zaman zaman ayrımların söz konusu olabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

Pîr Ahmed Edirnevî, bu konuda karşılaştığımız ilk örnektir. Hatırlanacağı gibi Abdurrahman el-Askerî, eserinde İsmail-i Ma'sukî'nin *kutbluk* iddiasını kabul

³¹² Ballanfat, *Unité et spiritualité*, s. 195.

³¹³ Işın, “Melâmîlik”, s. 381.

³¹⁴ Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye*, v. 78a.

³¹⁵ Sunullah Gaybî, *Sohbetnâme*, v. 18a.

etmeyerek, *kutbluğun* Pîr Ali Aksarayî tarafından kendi şeyhi Edirnevî'ye verildiğini ileri sürmüştür.³¹⁶ Fakat Rumeli'de geniş çevre yapan Ahmed Edirnevî'nin, diğer yerlerde *kutbluğu* pek kabul görmemiştir.³¹⁷

Diğer bir örnek ise, Ahmed Sârbân'ın halifesi Vizeli Alaeddin'den devam eden koludur. Atâyî ve Sarı Abdullah'ın iddiasına göre Ahmed Sârbân'dan sonra Melâmî silsilesi iki kola ayrılmış, bir kol Hüsameddin-i Ankaravî'den öteki kol ise, Vizeli Alaeddin'den devam etmiştir.³¹⁸ Gölpınarlı, Alaeddin Efendi'nin önce Pîr Ali Aksarayî, sonra İsmail-i Ma'şukî ve en sonunda da Ahmed Sârbân'a intisap ettiğini söylemiştir. Bununla birlikte kendisinden sonra gelen halefler, ayrı bir kol oluştursa da kendilerini Melâmî *kutbu* olarak kabul etmişlerdir.³¹⁹ Haşimî Osman Efendi'nin şiirlerinde Hüsameddin-i Ankaravî, Hamza Bâlî ve İdris-i Muhtefî'nin isimlerini hiç anmaması, bu kolun Alaeddin Efendi'yi ve ardından gelenleri *kutb* olarak kabul ettiğini kanıtlar niteliktedir.³²⁰

Melâmî *kutbu* olup olmadığı konusunda farklı görüşlerin olduğu bir diğer isim, Hasan Kabâdûz'dur. Sarı Abdullah, Hasan Kabâdûz'un uzun süre irşad ile ilgilendiğini belirtmiş fakat hilâfete geçtiğini kesin olarak ifade etmemiştir.³²¹ Lâ'lîzâde'nin *Sergüzeşt*'i ve Tıflî'nin *Sakinâme*'sinde de Hamza Bâlî'den sonra İdris-i Muhtefî'ye geçildiği görülmektedir. Ancak Atâyî ve Müstakimzâde, eserlerinde Hasan Kabâdûz'u *kutb* olarak kabul etmiş, onun oldukça temkinli davranarak tarikatı gizlemeye çalıştığından bahsetmişlerdir.³²² Kabâdûz hakkında diğer kaynaklara göre daha fazla bilgi sunan Münîrî-i Belgradî'ye göre şeyh, *setr-i hâl* ile seksen-doksan yaşına kadar ömür sürmüş, ticaretle uğraşıp asıl kimliğini saklamış, cezbeli ve zamanın en tesirli kişilerinden olarak “*Necmeddîn-i Kübrâ meşrebi üzere bir aziz*”dir. Ayrıca *kalplerdeki perdeyi izâle etmede* bu kadar başarılı başka bir tâifenin bulunmadığını söyleyen

³¹⁶ Erünsal, *Mir'atü'l-Işk*, s. 223-225.

³¹⁷ Atâyî, *Şakâik*, s. 65.

³¹⁸ Atâyî, *Şakâik*, s. 65.

³¹⁹ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 68.

³²⁰ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 68-69.

³²¹ Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, s. 256.

³²² Atâyî, *Şakâik*, s. 469; Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye*, v. 32b.

Belgradî, Melâmîliğe bağlı çok sayıda “âşık” ve dervişin var olduğunu, ancak rızâları olmadığı için isimlerini anamayacağını belirtir.³²³

Sütçü Beşir Ağa'nın damadı Osman Ağa'nın (ö. 1688) kendisinden fazla bahsedilmeyen bir şahsiyet olmasına rağmen, mezar taşında “*Kutbu'l-ârifin ve zubdetü'l-vâsılîn*” yazması oldukça dikkat çekicidir.³²⁴ Hâlbuki Lâ'lîzâde, o devirde *kutbiyetin* Seyyid Hâşim Efendi'de (ö. 1677) olduğunu ifade etmektedir.³²⁵ Dolayısıyla Melâmîler'de Beşir Ağa'nın ölümünden sonra *kutbun* kim olduğuna dair bir fikir ayrılığının yaşandığı düşünülebilir.

Beşir Ağa'nın idamından sonra yerine geçen Bursalı Seyyid Hâşim Efendi, yaşanan olaylardan dolayı kendisini gizleme gereği duymuş, hattâ tarikat mensuplarıyla bile görüşmeme kararı almıştır.³²⁶ Hâşim Efendi'den sonra ise Melâmîlik, birbirini tâkiben Şeyhülislâm Seyyid Ali Efendi (ö. 1712) ve Veziriazam Şehit Ali Paşa (ö. 1716) ile temsil edilmiştir. Mevkilerinin öneminden dolayı onlar da *kutbluklarını* gizleme mecburiyetinde kalmışlar, tarikat işlerine fazla zaman ayıramamışlardır.³²⁷ Yine de üzerlerindeki tüm baskılara rağmen *kutluğun* saraydaki bu temsiliyeti, bize Melâmîliğin yaygınlığı ve iktidara yaklaşımı hususunda önemli fikirler sunar.

Şehit Ali Paşa'dan sonraki Melâmî-Hamzavî silsilesi ise, yeraltına çekilmeleri sayesinde Osmanlı iktidarıyla bir sorun yaşamayarak Şeyh Abbas Efendi (ö. 1805), Hâfız Ali Efendi (ö. 1831), İbrahim Bâbâ-yi Velî (ö. 1847-1848), Seyyid Bekir Reşat Efendi (ö. 1875) ve Seyyid Abdülkadir Belhî (ö. 1923) ile devam etmiştir.

Bununla birlikte Melâmîlik aynı gizlilik içinde yayılmayı sürdürdü. Anadolu'da, özellikle Balkanlar'da Yanya, Serez ve Koçine bölgelerinden çok sayıda mürid edindi. Bu gizlenme dönemi, XIX. yüzyıla kadar devam etmiş ve bu yüzyılda Muhammed Nûru'l-Arabî ile üçüncü devre Melâmîliği başlamıştır.³²⁸

³²³ Münîrî-i Belgradî, *Silsiletü'l-Mukarrebîn*, v. 137b.

³²⁴ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 173.

³²⁵ Lâ'lîzâde, *Sergüzeşt*, v. 16a.

³²⁶ Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye*, v. 89a.

³²⁷ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 173.

³²⁸ Yusuf Ziya İnan, *İslâm'da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, İstanbul, Bayramşık Yayınevi, 1976, s. 118, 152; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 359.

Bayramî-Melâmîliği'nin Üçüncü Devresi olarak kabul edilen XIX. yüzyıldan günümüze kadar uzanan devresinin Anadolu'da değil, Balkanlar'da baş göstermesi bizim için önemlidir. Mısır'da Tanta'da doğan Muhammed Nûru'l-Arabî, daha sonra Makedonya'ya giderek bundan sonraki hayatının büyük bir kısmını “*Arap Hoca*” lâkabıyla tanındığı Üsküp'te geçirmiştir. Daha çok Üsküp, Koçane, Strumica, Bitolj (Manastır), Prizren'de gelişip yayılma imkânı bulan Melâmîliğin bu üçüncü kolu, Osmanlı sonrası dönemde ise sadece Kosova, Arnavutluk ve Yugoslavya'da görülmüştür.³²⁹ Böylece 1880'lerden itibaren Melâmî zümrelerinin faaliyetleri iki ayrı koldan yürütülmeye başlanmıştır. İkinci Devre'yi temsil eden Bayramî-Melâmîleri daha çok esnaf grubuna dayanırken, Üçüncü Devre Melâmîleri asker-sivil bürokrat çevrelerde taraftar bulmuştur.³³⁰

Fakat Üçüncü Devre Melâmîleri, doktrin olarak Hamzavî-Melâmîleri'ne oldukça uzaktır. Bu yüzden olsa gerek, siyasî otoriteyle herhangi bir sorun yaşamamışlardır. Daha çok Nakşîliğin etkisinde kalan Nûru'l-Arabî, kendisine *kutbiyet* verildiğini iddia ederek Üçüncü Devre Melâmîliği'ni kurmuş ve Melâmî düşüncesini farklı bir boyuta taşımıştır.³³¹ Zaten Hamzavî-Melâmî silsilesi, Melâmîliğin esaslarını kendilerinden farklı yorumlayan şeyhi, *kutb* olarak tanımamıştır.³³² Ayrıca Nakşîlik'le birlikte Halvetî, Ekberî ve Üveysîliğe de mensup olan Nûru'l-Arabî'nin bu tarikatlara ait silsilesi bilinmekle birlikte, Melâmîliği hususunda açık bir veri bulunmaz.³³³ Dolayısıyla daha sonraları benimsenen “*Üçüncü Devre Melâmîliği*” teorisinin gerçeği fazla yansıtmadığı söylenebilir; daha çok tarikat mensuplarınca, kendilerinin ait olduğu üçüncü kuşağın meşrûiyetini pekiştirmek için ortaya atılmış gibi görünüyor.

³²⁹ Alexandre Popovic - Gilles Veinstein, “Les ordres mystiques musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane” *Les Derviches Balkaniques Hier et Aujourd'hui*, ed. Alexandre Popovic, İstanbul, Les Éditions Isis, 1994, s. 47-48.

³³⁰ Rüya Kılıç, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Son Dönem Melâmîleri: Geleneğin Taşınması ve Uyum Meselesi”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, s. 547.

³³¹ Sadık Vicdanî, *Tomar*, s. 65; Işın, “Melâmîlik”, s. 386.

³³² Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 188-199.

³³³ Işın, “Melâmîlik”, s. 386.

BÖLÜM III

OSMANLI İKTİDARININ BALKAN MELÂMÎLERİ'NE BAKIŞI: YORUM VE PROBLEMLER

3.1. OSMANLI RESMÎ İDEOLOJİSİ VE BAYRAMÎ MELÂMÎLERİ

3.1.1. Merkezîyetçi Devlet Anlayışı ve *Nizâm-ı Âlem* Prensibi

Resmî ideoloji genel olarak bir devletin, egemenliği altındaki tebaasına bakışı, dünya görüşü ve inandığı değerler sistemi çerçevesinde oluşturduğu dinî, siyasî ve ideolojik duruşunu ifade eder.³³⁴ Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun da kendi bakış tarzını temsil eden bir resmî ideolojisi vardır. Bu bakımdan bazı muhalif çevrelerin niçin Osmanlı yönetimini meşrû görmediğini anlamanın, Osmanlı resmî ideolojisinin yapısal özelliklerini ve temel karakteristiklerini belli ölçüde tespit etmekle mümkün olabileceği kanaatindeyiz.

Osmanlı resmî ideolojisi, temelde merkezîyetçi ve devletçi bir karaktere sahiptir.³³⁵ Fakat devletin en başından beri böyle bir yapı sergilediğini iddia etmek yanlış olur. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti, konargöçer Türkmen *gaziler* tarafından kurulmuştu ve başlangıçta sıkı bir örgütlenme yoktu. Toprak kazanımları ve nüfus artışı, kabile geleneklerinin terk edilerek etkin bir siyasî yönetim kurma zorunluluğu doğurdu.³³⁶ Artan toprak miktarı yönetimi zorlaştırmakla kalmadı, aynı zamanda bir takım yeni kimlikler de getirdi. Osmanlı Devleti bu farklı etnik ve dinî zümreleri, kendi içinde eritip sindiren bir yol izlememiş, bunun yerine *re'âya* ve *berâyâ* kavramı ile bütünlendirici olmaya çalışmıştır. Karşılığında ise, tebaadan vergi vermelerini ve otoritesini kayıtsız şartsız tanımalarını istemiştir. Böylece Osmanlı Devleti, kendisine “*millet sistemi*” çerçevesi içinde, farklılıkları koruyan ve teminat altına alan bir misyon yüklemiştir. Bu sebeple, kendisini sadece Müslümanlar'ın değil, farklı etnik ve dinî

³³⁴ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 83; Karateke, “Legitimizing”, s. 14.

³³⁵ Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu*, s. 96.

³³⁶ Lowry, *Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, s. 131-133; Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, s. 203-208.

grupların bütününün temsilcisi olarak görmüştür.³³⁷ Kendisini, *Devlet-i 'Aliyye-i 'Osmaniyye* olarak tanımlaması bu yüzdendir.³³⁸

Diğer bir deyişle toprak genişlemesi, Osmanlı'yı zamanla bürokratik bir devlet hâline getirerek, yönetimde merkezîyetçi devlet ruhunu hâkim kılmıştır. Bu yapı özellikle Fatih Sultan Mehmed ile tam karakterini kazanmıştır. II. Mehmed'in 1453'te Bizans İmparatorluğu'nun başkenti Konstantinopolis'i fethetmesinden sonra, hükümeti kurumsallaştırma ihtiyacı daha da arttı. II. Mehmed, siyasî ve ekonomik durumu güçlendirmek için çeşitli merkezîyetçi politikalar izledi.³³⁹ Öncelikle bürokratik usuller içeren, merkezîyetçi zihniyetin ürünü bir *kanun-nâme* yürürlüğe koydu ki bu *kanun-nâme*, XVII. yüzyıla kadar uzanan sonraki Osmanlı kanunlarının temelini oluşturacaktı.³⁴⁰ Fatih'in hedefi, kanunu yani örfî hukuku, şeriatın üstünde tutmaktı. Kanunu kullanan güçlü bir merkezî otorite olmadan, şeriatın korunamayacağına inanıyordu. Fakat İslâm'ın ahlâkî ilkeleriyle yönetimin çıkarlarının çatıştığı noktada kanun ile şeriatın bir arada olması, hattâ kanunun şeriattan üstün olması, özellikle ulema çevrelerinde rahatsızlık yaratıyordu. Otoriter kimliğiyle ön plana çıkan Fatih, bu durumu, tüm ilmiye kurumunu kendine bağlayıp atayarak çözmeyi denerdi. Nitekim ulemanın siyasallaştırılması, ilmiye hiyerarşisinin devletin ayrılmaz bir parçası olarak kurumsallaştırılmasına sebebiyet verdi.³⁴¹

I. Selim'in Memlûk toprakları ve Mekke, Medine gibi kutsal şehirleri devlet bünyesine katmasıyla, hem halifelik Osmanlı'ya intikal etmiş oldu hem de imparatorluk bünyesinde Sünnî nüfus arttı.³⁴² Böylece Osmanlı sultanları, artık kendilerini İslâm'ın koruyucusu ve heresiye karşı ortodoks Sünnî geleneğinin temsilcisi olarak görmeye başladılar.³⁴³ Babası I. Selim'in yayılmacı politikasını devam ettiren I. Süleyman'ın uzun hükümranlık döneminde (1520-1566) ise, Osmanlı İmparatorluğu, şeriatı ön plana

³³⁷ Karen Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu*, s. 157-158.

³³⁸ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 121.

³³⁹ Halil İnalçık, "Mehmed the Conqueror and His Time", *Speculum*, vol. 35, No: 3, July 1960, s. 426.

³⁴⁰ Ümit Hassan, *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 23, 190-193.

³⁴¹ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Ali*, s. 275-277.

³⁴² Karen Barkey, "Political Legitimacy and Islam in the Ottoman Empire: Lessons Learned", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 40/4-5, 2014, s. 473-475.

³⁴³ Colin Imber, "The Ottoman Dynastic Myth," *Turcica*, vol. 19, 1987, s. 22-23.

çıkaran bir adalet sistemi kurarak politik mecrada oldukça başarılı oldu.³⁴⁴ Halil İnalçık'ın da belirttiği gibi, I. Süleyman devri, daha katı bir şeriat düşüncesine sahip resmî ideolojinin başlangıcını temsil etmektedir.³⁴⁵

Osmanlı resmî ideolojisinin bir başka yönünü ise, dine yaklaşım tarzı oluşturmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Osmanlılar'da devlet de din gibi bir inanç konusudur ve kutsaldır. Bu, elbette devlet ile dinin bütünleşmesinin getirdiği bir sonuçtu. Diğer bir deyişle Osmanlı devlet ideolojisi demek, siyasetle dinin ayrılmaz bir şekilde birbiri içine girdiği bir dünya görüşü, bir ideoloji demektir.³⁴⁶ Nitekim XV. yüzyılın ortaları itibariyle Sünnî âlimlerin ortaya çıkışı ve yükselişiyile Osmanlı Devleti'nin dinî kimliği, zamanla netlik kazandı. Böylece imparatorluğun dönüşümü, Sünnî İslâm'ın devlet aygıtına dâhil edilmesiyle gerçekleştirilmiş oldu. Bu zihniyete dayanan bir Osmanlı yüksek kültürü, II. Bayezid döneminde biçimlenmeye başlamış ve I. Süleyman devrinde gelişmiştir.³⁴⁷

Böyle bir mantıkla bakıldığında Ocak'ın da ifade ettiği üzere: “*Din, ancak devlet sayesinde ayakta kalabileceğine göre bir anlamda devletin bekâsına hizmet eden bir araç hâline gelmektedir.*”³⁴⁸ Ulemanın devlet himâyesine girmesi, şeyhülislâmın *divân-ı hümayûna* bile üye kabul edilmeyen bir bürokrat olarak kalması, onların azil ve tayininin padişahların yetkisinde olması gibi uygulamalardan Osmanlı Devleti'nde İslâm'ın devlet kontrolünde olduğunu anlıyoruz.³⁴⁹ Kuvvetli bir İslâmî kimlikle öne çıkan Osmanlı Devleti'nin, yeri geldiğinde onu kurumlaştırmakta ve devletin hâkimiyetine sokmakta tereddüt etmediği görülüyor. Denilebilir ki İslâm, iç ve dış muhalefete karşı merkezî otoritenin elinde bir nevî siyaset etme aracı olmuştur.³⁵⁰

İnanca böylesine vurgu yapan bir devletin nazarında, tabii ki “*devlet*” kavramı da bir inanç konusu olmuş, dolayısıyla kutsallık kazanmıştır. Devletin devamını sağlamak,

³⁴⁴ Haim Gerber, *State, Society and Law in Islam: Otoman Law in Comparative Perspective*, State University of New York Press, 1994, s. 61-64.

³⁴⁵ Halil İnalçık, “State, Sovereignty and Law During the Reign of Süleyman”, *Süleyman the Second and His Time*, eds. Halil İnalçık - Cemal Kafadar, İstanbul, Les Éditions Isis, 1993, s. 70.

³⁴⁶ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Second Edition, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, s. 201; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 95-96.

³⁴⁷ Norman Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, s. 68-69; Fleischer, *Tarihçi Mustafa Ali*, s. 277.

³⁴⁸ Ocak, *Yeniçağlar*, s. 200.

³⁴⁹ Itzkowitz, *Ottoman Empire*, s. 55-56.

³⁵⁰ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 107-108. Ocak'ın burada “*araç olarak kullanma*” ifadesini pejoratif anlamda kullanmadığını belirtmek gerekir.

yöneticinin başlıca görevlerinden biri olarak algılanmıştır.³⁵¹ Osmanlı siyasal düşüncesinde, devlete bu şekilde bir önem atfedilmesi “*devlet-i ebed-müddet*” (*ebedî devlet*) kavramını ortaya çıkarmıştır. İşte kutsal olan devleti, ne pahasına olursa olsun korumanın gerekliliğini ifade eden ve Osmanlı İmparatorluğu’nun dünyanın sonuna kadar ayakta kalacağını varsayan bu kavram, iktidarın bir diğer meşrûiyet aracı olan *nizâm-ı âlem* prensibinin kaynağı olmuştur.³⁵²

Osmanlı Devleti’nin temel fonksiyonları, *nizâm-ı âlem* prensibi çerçevesinde çizilmiştir. Buna göre imparatorluk sınırları dâhilindeki tebaa, adaletle yönetilerek birbirleriyle uyum içinde yaşamaları sağlanacaktır. Aynı zamanda hükümdarın, *nizâm-ı âlem*in başarıya ulaşması için güçlü bir ordu kurma ve sınırları genişletme yükümlülüğü vardır.³⁵³ Merkezî iktidar için bu, her şeyin üstündedir. Dolayısıyla söz konusu yükümlülükler, devletin varlığını ve birliğini korumak maksadıyla farklı düşüncelerin ve hattâ yaşamların fedâ edilebileceği anlamına geliyordu. Başka bir ifadeyle, imparatorluk içinde yaşayıp, düzeni bozanlara hoşgörü gösterilmiyordu. Bu itibarla *nizâm-ı âlem*in zarar görmesine sebep olmak en büyük suç olarak görülmüş ve onun sarsılmasına asla izin verilmemiştir.³⁵⁴ Nitekim Osmanlı Devleti, söz konusu devlet düzeninin bozulduğu ya da bozulmak üzere olduğu durumlarda hemen müdahale etmiştir. Maksadına bakmaksızın, iktidara rakip olacak tüm eğilimleri şiddetle bastırmaya çalışmış ve yok edinceye kadar uğraşmıştır. Bunun ne kadar güçlü bir güdü olduğu, gerektiğinde bizzat hanedan üyelerinin bile gözden çıkarılmasından anlaşılabilir. Devletin devamlılığı ve *nizâm-ı âlem* uğruna hanedan üyelerinin öldürülmesinden kaçınılmayan bir sistemde, siyasî iktidara karşı gelen oluşumlara oldukça sert tepki gösterileceği açıktır.³⁵⁵

İşte Osmanlı yönetiminin tarikatlara bakış biçimi ve bu çevreleri *zındıklık* ithamıyla ortadan kaldırmak istemesi, genel olarak *nizâm-ı âlem* prensibinin bozulmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla bunun, merkezî otoritenin Melâmîler’le olan ilişkilerine ve onlara

³⁵¹ Halil İnalçık, “Islam in the Ottoman Empire” *Cultura Turcica*, vol. 5-7, 1968-1970, s. 20-21.

³⁵² Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 96-97.

³⁵³ Gottfried Hagen, “Legitimacy and World Order”, *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, eds. Hakan Karateke - Maurus Reinkowski, Leiden-Boston, Brill, 2005, s. 61-62; Black, *Islamic Political Thought*, s. 206.

³⁵⁴ Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu*, s. 218.

³⁵⁵ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 97.

karşı tutumuna yön veren temel etken olduğu söylenebilir.³⁵⁶ Osmanlı iktidarını korkutan, söz konusu çevrelerde var olan geniş muhalefet tabanının, devleti zarara sokacağı düşüncesi idi. Yönetimin kendini koruma maksadıyla geliştirdiği bu sistem, bizzat kendi tarihsel tecrübelerinden geliyordu ve yine yönetme erki, *Mehdîci* karakter sergileyen grupların isyan etme potansiyelinin olduğunu çok iyi biliyordu.³⁵⁷ Melâmîler’in de taşımış olduğu bu misyonu görmezden gelemeyen siyasî iktidar, çareyi hareketin liderlerini ortadan kaldırmakta bulmuş ve idam cezalarını uygulamaya koymuştur. Ocak’ın belirttiği üzere, Osmanlı merkezî yönetiminin Bayramî-Hamzavî Melâmîleri’ne uygulamış olduğu siyaset, aslında “*düşünceden ziyâde eylemin mahkûm edilmesi*” idi.³⁵⁸

3.1.2. Şîi-Safevî Propagandasına Karşı Sünnileştirme Politikası

Osmanlı iktidarının Melâmîler’e yaklaşım tarzında “*Safevî*” olgusunun da oldukça etkili olduğu söylenebilir. Hareketin sahip olduğu *Mehdîci* karakter, şeyhlerinde görülen Şîi eğilim ve Melâmî silsilesinin Bayramîlik vasıtasıyla Safevî tarikatıyla olan ilişkisi, bu savı destekler niteliktedir.³⁵⁹ Melâmîler’in Safevîler’le ilişkisini ispatlayacak yeterli delil olmasa bile Osmanlı-Safevî geriliminin, Melâmî hareketinin akıbetinde önemli rol oynaması ihtimal dâhilindedir.

İran’da Sünnî bir tarikattan Şîi bir devlete dönüşen Safevîler, özellikle Şah İsmail döneminde bölgede *Oniki İmam Şîiliği*’ne dayalı ideolojinin temsilcisi hâline geldiler. Şah İsmail’i bu dönüşüme iten faktörlerden ilki, Lahijan’daki eğitiminde biçimlenen Şîi eğilimleri – ki Roger Savory’ye göre, oradaki askerî eğitiminden sorumlu Kızılbaş komutanların desteği ve ilgisi, İsmail’i devrimci bir lider hâline getirmişti³⁶⁰ –; diğeri

³⁵⁶ Barkey, *Farklıklar İmparatorluğu*, s. 217-218.

³⁵⁷ Fleischer, “The Lawgiver”, s. 61-62.

³⁵⁸ Ocak, “Bayramî (Hamzavî) Melâmîleri”, s. 109.

³⁵⁹ Ocak, “Bayramî (Hamzavî) Melâmîleri”, s. 110.

³⁶⁰ Roger Savory, *Iran Under the Safavids*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, s. 22.

ise Sünnî Osmanlı İmparatorluğu ve Özbekler'den ayırt edilebilen bir ideolojiye sahip yeni bir devlet kurma arzusu idi.³⁶¹

XV. yüzyıl başlarında güçlü bir siyasal birlik olarak Osmanlı'yı tehdit eder hâle gelen Safevîler, bütün Anadolu'da, hattâ Balkanlar'da *Oniki İmam Şîliği*'ne dayalı bir ideoloji propagandası başlatmış ve büyük ölçüde başarılı olmuştur.³⁶² Anadolu topraklarındaki konargöçer kitlelerin üzerindeki vergi baskısı bir tarafa, yukarıda temas edildiği üzere bu kitlelerin özellikle Kızılbaş düşünce sisteminde bulunan Tanrı'nın bir *Mehdî* hüviyetinde zuhur edeceğine dair *Mehdici* bir inanca bağlı olmaları, Safevî propagandasının Osmanlı topraklarında büyük destek görmesini sağlamıştır.³⁶³ Nitekim Şah İsmail de politik ve dinî amaçlarını gerçekleştirmek için Kızılbaş Türkmenler arasındaki manevî gücünü kullandı. Onların gözünde İsmail, *mürşid-i kâmil* ve hattâ bazen Tanrı benzeri bir figürdü. Bu misyon Safevî Devleti'ni Batı Asya'daki çağdaşlarından ayıran en önemli niteliğiydi.³⁶⁴

Safevî propagandasının Anadolu'daki konargöçer Türkmenler arasında bu kadar etkili olmasının, Osmanlı yönetiminin uyguladığı merkezîyetçi politika ile de ilgisi vardı. Göçebe Türkmenler'in sürekli hareket hâlinde olması, yönetimin vergi toplamasını imkânsız kılıyordu. Bu yüzden Osmanlı idarecileri, kontrolü sağlamak amacıyla konargöçerleri yerleşik yaşama geçirmeye zorluyordu. Fakat Türkmenler, merkezîleşmenin getirdiği değişen yaşam koşullarına adapte olmakta güçlük çekiyorlar ve geleneksel yaşam tarzlarından ödün vermek istemiyorlardı.³⁶⁵ Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin imparatorluk dönüşümü karşısında, Safevî Devleti'nin konargöçer geleneğe sıkı sıkıya bağlı kalması elbette Anadolu'daki Türkmenler'i Safevîler lehine cezbediyor ve yönetim ile Türkmenler arasındaki gerilimin tırmanmasına sebep oluyordu.

³⁶¹ Roger Savory, "Safawids", *EI²*, vol. 8, Leiden, Brill, 1995, ss. 765-793.

³⁶² Michel Mazzaoui, *The Origins of the Safavids: Shiism and the Gulat*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1972, s. 38; Newman, *Safavid Iran*, s. 24-25.

³⁶³ J. L. Bacque-Grammont, "XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ve Safevîler" *Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul, İÜEF Tarih Araştırma Merkezi, 1991, s. 207; Ahmet Yaşar Ocak, "Babaîler İsyânından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heteredoksisinin Doğuşu ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış", *Belleten*, cilt: 59, sayı: 239, 2000, s. 148.

³⁶⁴ Ocak, "Babaîler İsyânından Kızılbaşlığa", s. 149.

³⁶⁵ Rıza Yıldırım, *Turkomans Between Two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia (1447-1514)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi Tarih Anabilim Dalı, Ankara, 2008, s. 62.

Başlangıçta dinî bir çatışma olarak algılanmasına rağmen iki devlet arasındaki rekabetin esas olarak siyasî, kültürel ve ekonomik boyutu vardı. Yukarıda belirtildiği gibi din, her iki devlet tarafından da kendilerini meşrûlaştırma aracı olarak kullanılmıştır. Şah İsmail'in amacı, Osmanlı'nın gücünü yok ederek, Anadolu ve Memlûk topraklarının bir kısmını içine alacak bir imparatorluk kurmaktır. Anadolu Türkmenleri'nin desteği, bu amacına ulaşması için önemlidir. Konargöçer Türkmenler ve Safevîler arasında olabilecek bir iş birliği, Osmanlı için doğu sınırında bir Şîî rakibinin varlığından daha tehlikelidir.³⁶⁶

Bu etkiler neticesinde Anadolu'da ardı ardına çıkan Şah Kulu isyanı (1511), Nur Ali Halife (1512), yine aynı bölgede vuku bulan Bozoklu Celal İsyanı (1520), Baba Zünnûn (1526) ve daha büyük çapta gelişen Orta Anadolu'daki Şah Kalender isyanı (1526-27) gibi Kızılbaş isyanları, Osmanlı Devleti üzerindeki Safevî siyasetinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.³⁶⁷ Nitekim Ocak, bu ihtilâlcî *mesiyанизм* hareketlerini, bir mezhep mücadelesinden ziyâde, sosyo-ekonomik yapısı giderek bozulmaya başlayan, bu sebeple güç kullanarak otoritesini sağlamlaştırmaya çalışan Osmanlı iktidarına karşı girişilen bir tepki hareketi olarak yorumlamaktadır.³⁶⁸

Anadolu ve Balkanlar'da kısa sürede genişleyen bu kaos ortamı ve devlet üzerindeki Safevî etkisinin giderek yoğunlaşması, merkezî otoriteyi oldukça tedirgin etmiş olmalı ki Osmanlı Devleti, bundan sonraki süreçte bu tür hareketlere karşı daha çok hassaslaşmış, rejimini giderek sertleştirmiştir.³⁶⁹ XVI. yüzyılda Şah İsmail yanlılarının Rumeli'ye sürgün edilmesinin ardından, yönetim özellikle doğu tarafı olmak üzere Balkan yarımadasına, Safevî inançlarını devam ettiren bazı gruplar sokmuştur. Bu siyaset sonucu, bazı heterodoks gruplar yeniden yapılanıp şekillenmiş ve siyasal-dinsel açıdan daha Sünnî tarikatlar da bölgede yayılmıştır.³⁷⁰

³⁶⁶ Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, s. 44-45; Şahin, *Empire and Power*, s. 205-207.

³⁶⁷ Gilles Veinstein, "Les premières mesures de Bayezid II contre les Kızılbaş", *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et otoman (XIVe-XVIIIe siècle)*, (Actes du Colloque du Collège de France, Octobre 2001), Collection Turcica, vol. 9, Paris: Peeters, 2005, s. 225 vd.

³⁶⁸ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 298-299.

³⁶⁹ Halil İnalçık, "Osmanlı Tarihinde Dönemler Devlet-Toplum-Ekonomi", *Osmanlı Uygarlığı*, cilt: 1, eds. H. İnalçık - G. Renda, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 102.

³⁷⁰ Nathalie Clayer - Alexandre Popovic, "Osmanlı Döneminde Balkanlar'daki Tarikatlar", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, s. 249-250.

Bu sebeple XV. yüzyıldan itibaren dayandığı sosyal tabandan kopmaya başlayan merkez ile sûfi çevreler arasında bir gerilim oluşmuştur. İşte kuruluş sürecinde Osmanlı'nın, Horasan Erenleri, Kalenderîler ve Kızılbaş toplumunun temelini oluşturan diğer bazı sûfi çevreler ile yakın ilişki içerisindeyken, neden zamanla sıkı merkeziyetçi yönetimi sağlama yolunda popüler İslâm anlayışından Sünnî bir İslâm anlayışına doğru bir kayma yaşadığının izahını burada aramak gerekir.³⁷¹

Özellikle toplumda yaşanan bu ideolojik bölünmenin ardından siyasal iktidar, Sünnîliği, *Mehdîci* karakter sergileyen bu isyankâr gruplara karşı bilinçli şekilde bir resmî siyaset aracı olarak kullanmaya başlamıştır. Bunun, Anadolu'daki Şîî-Safevî propagandasına karşı bir kalkan olarak kullanıldığı açıktır. Nitekim XV. yüzyılın ortalarından başlayarak, Sünnîliği daha etkili kılmak adına birtakım tedbirler alınmıştır. Meselâ, eyaletlere atanacak kadı ve müftüler, ortodoks ulema arasından seçilmiştir. Bunda elbette Sünnî ortodoksluğun, kitabî ve hukukî bir dinî geleneğe dayanıyor oluşunun etkisi büyüktür; fakat atanmaların gittikleri bölgede bilinçli bir Sünnî propaganda yaptıkları da açık olarak görülüyor. Köylere camiler yaptırılarak, özellikle hükümdarın adına hutbe okutulan Cuma namazına katılım teşvik edilmiş, hattâ II. Mehmed ve II. Bayezid dönemlerinde camilere *namazcı* adında görevliler yerleştirilerek, gelmeyenlere para cezası dahi kesilmiştir.³⁷² Ayrıca meyhaneler gibi bazı eğlence yerleri de kapatılmıştır.³⁷³

İşte bazı tarikat mensuplarının, *zındık* ve *mülhid* suçlamalarıyla takibata uğraması meselesi, bu sıkı tedbirlerin getirdiği bir sonuç olarak değerlendirilebilir.³⁷⁴ Unutulmamalıdır ki Hz İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğu iddiasında bulunan Molla Kâbız, Gülşenî tarikatından Şeyh Muhyiddîn Karamânî ve Melâmîler'den Oğlan Şeyh İsmail Maşukî, Hamza Bâlî ve Beşir Ağa bu suçlamalardan dolayı idam edilmişlerdir.

³⁷¹ Ahmet Yaşar Ocak, "Syncretisme et esprit messianique: Le concept de qutb et les chefs des mouvements messianiques aux époques seldjoukide et ottomane (XIIIe-XVIIe siècle)", *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècle)*, (Actes du Colloque du Collège de France, Octobre 2001), Collection Turcica, vol. 9, Paris: Peeters, 2005, s. 251.

³⁷² Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. Victor-Luis Ménage, Oxford, Clarendon Press, 1973, s. 84; Derin Terzioğlu, "How to Conceptualize Ottoman Sunnization: A Historiographical Discussion", *Turcica*, vol. 44, 2012-2013, s. 313-314.

³⁷³ İnalçık, "State, Sovereignty and Law", s. 70.

³⁷⁴ Markus Dressler, "Inventing Orthodoxy", s. 161-162.

Tabii ki burada Osmanlı resmî ideolojisinin yerleşmesinde ve heterodoks çevrelerin kovuşturulmasında, iki şeyhülislamın, İbn Kemal (ö. 1535) ile Ebussuud Efendi'nin önemli rollerinin oluşunu göz ardı etmemek gerekir. Biliyoruz ki aynı zorlayıcı politikaları, özellikle Kanunî Sultan Süleyman döneminde şeyhülislamlık yapan Ebussuud Efendi de küçük değişikliklerle devam ettirmiş ve Osmanlı siyasetini şeriat ile bütünleştirmek için padişahla yakın işbirliği içinde çalışmıştır. 1546'da Ebussuud Efendi tarafından ilân edilen ve I. Süleyman'ın da onayladığı bir fermanın anladığımızı göre, cemaat namazlarından uzak duranlara para cezası vermek şeriata aykırı bulunmuş; bunun yerine yerel kadılar tarafından, suçlular ilk önce imanlarını ve evlilik yeminlerini yinelemeye zorlanmış, eğer değişiklik yoksa sonrasında hapse atılma, hattâ ölüm cezaları gibi uygulamalara gidilmiştir.³⁷⁵

Bu iki âlim, ayrıca Osmanlı padişahını, Safevî Rafizîler'e karşı İslâm'ı koruyan ve savunan bir halife olarak tanımlayarak ona, dinî bir meşrûiyet kazandırmak istemişlerdir. Hattâ daha erken dönemlerden beri, *kutbların* kitleler üzerindeki tesirinin ne denli büyük olduğunu gören padişahlara, siyaset gereği *kutb-Mehdî* hüviyeti yüklenmeye çalışılmıştır.³⁷⁶ *Kutbiyet* ve *velilik* atfedilen sultanlar arasında I. Murad, Fatih Sultan Mehmed, II. Bayezid, I. Selim ve Kanunî Sultan Süleyman'ı gösterebiliriz. Bunun *Mehdî* hüviyetiyle Anadolu'daki konargöçer Türkmenler'i kendine çeken Safevî şahı Şah İsmail'in karizmasına karşılık ortaya koyulan zorlama bir politika olduğu söylenebilir. Fleischer'in iddia ettiği gibi Safevî ve Osmanlı arasındaki bu *mesiyani* lider rekabeti, Yavuz Sultan Selim döneminde iyice kızışmış, halifeliğin Osmanlı'ya geçişinin ve kıyametin yaklaştığı kehanetlerinin de etkisiyle Sultan Selim'in beklenen *Mehdî* olduğu fikri oldukça taraftar toplamıştır. Yavuz Sultan Selim'den *Niğbolu Kanûnnâmesi*'nde gücünü Tanrı'dan alan hükümdar, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi mânâsında "*sâhib-kırân*" olarak söz edilirken, Lutfî Paşa tarafından kaleme alınan *Tevârih-i Âl-i Osmân*'da "*Mehdî-yi âhir-i zamân*", "*kudret-i ilâhî*" şeklinde anılması, bu iddiaya destek sağlayan en önemli kanıtlardandır.³⁷⁷

³⁷⁵ Terzioğlu, "Ottoman Sunnization", s. 314; Ayrıca bkz. Aydoğan Demir, "Kanunî Sultan Süleyman'ın Terk-i Salât Edenlerle İlgili Fermanı", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, sayı: 2, 1984, s. 47-48.

³⁷⁶ Colin Imber, "Süleyman as Caliph of the Muslims: Ebû's-Su'ûd's Formulation of Ottoman Dynastic Ideology", *Soliman le Magnifique et son temps*, ed. Gilles Veinstein, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990, s. 179-180.

³⁷⁷ Fleischer, "The Lawgiver", s. 162-163.

Dünyanın sonunun geldiği inancı, özellikle 1520’de Osmanlı tahtına çıkan I. Süleyman döneminde devam etmiş, herkesi kurtaracak olan *Mehdî*’nin o olduğuna dair düşünceler giderek kuvvetlenmiştir. Bunda, İslâm âleminin hicrî 1000 yılına doğru yaklaşmasının yanı sıra, Süleyman’ın adaleti temin eden hükümdar olarak anılmasının payı büyüktür. Fleischer’in bu tezini destekleyecek bilgiye ise bir süre kadı olarak görev yapmış bir müellif olan Mevlâna İsa’nın *Câmi ül-Meknûnât* adlı eserinden ulaşmaktayız. Burada, toplumdaki bütün aksaklıkları giderecek, adaleti sağlayacak, yaklaşmakta olan kıyamete değin şeriatı tam mânâsıyla tesis ederek İslâm’ı (Sünnî) tüm dünyaya egemen kılacak olan *kutb-Mehdî*’nin Sultan Süleyman olduğu dile getirilmektedir.³⁷⁸

Nitekim Osmanlı toplumunda daha net bir biçimde kendini gösteren Sünnî kimlik, XVII. yüzyılda daha önce hiç olmadığı kadar kök salmıştır. Bu durum, 1630’larda sûfî çevreler ile dinî ve siyasî otoriteleri sünnete uymamakla ve şeriatı sapmakla suçlayan *Kadızâdeli* hareketine yol açmıştır. Söz konusu Sünnî propaganda devri, 1680’lerin sonuna doğru *Kadızâdeli* hareketinin çökmesiyle kısmen etkisini kaybetmiştir. Ancak benzer hareketler, etkisini giderek azaltarak imparatorluğun sonuna kadar devam etmiştir.³⁷⁹

3.1.3. Osmanlı Sûfliği ve Tarihî Altyapısı

Farklı kökenlere dayalı düşünce ve pratikleri temsil eden sûfî tarikatları, Osmanlı İmparatorluğu’nun her tarafında görmek mümkündür. Kökenleri Selçuklu öncesine kadar uzanan Anadolu’daki ilk sûfî gruplar, aslında Orta Asya, Horasan, Mâverâünnehir ve İran bölgelerinden göç etmişlerdir. Bazı tarikatlar da bizzat Anadolu’da kurulmuştu. Anadolu Selçuklu Devleti’nin 1277 tarihinden itibaren Moğol hâkimiyetine girmesi, bilindiği üzere uç beyliklerine, bu arada Osmanlı Beyliği olarak doğan topraklara fazlaca nüfus akımına sebep oldu.³⁸⁰

³⁷⁸ Fleischer, “The Lawgiver”, s. 165.

³⁷⁹ Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 27-28.

³⁸⁰ Ocak, *Yeniçağlar*, s. 90; Ay, *Anadolu’da Derviş ve Toplum*, s. 16-18, 25.

Ancak Osmanlılar'ın bulunduğu bölgedeki nüfusun önemli bir kısmı daha ziyâde *Rum Abdalları* denilen Horasan Melâmetîliği kaynaklı Kalenderî, Haydarî ve özellikle Vefâî tarikatları ile ahîlerden ibaret iki büyük sûfî çevreden oluşuyordu. Fuat Köprülü'nün ortaya koyduğu üzere, bu grupların büyük bir kısmı, 1240 yılında meydana gelen Babaî İsyanı'nı gerçekleştiren heterodoks bir İslâm algısına sahip kadronun devamıydılar.³⁸¹ Bu grupları yaklaşık XIII. yüzyıldan itibaren geleneksel sûfilikten ayrılan yeni bir “züht” hareketinin temsilcileri olarak gören Ahmet T. Karamustafa, meydana gelen oluşumu, toplum karşıtlığı yoluyla yeni bir *terk* ya da *uzlet* hareketi olarak değerlendirir. Yeni hareket, toplumu ve kültürü tümüyle reddeden, sosyal düzene meydan okuyan bir düşünceyi esas alıyordu. Yazarın *züht* (*asceticism*) ve *ibaha* (*antinomianism*) başlıkları altında değerlendirdiği, Melâmetî, Kalenderî, Haydarî gibi *anarşist* dervişler, geleneksel sûfilikteki bazı *züht* prensiplerini, toplum karşıtlığı eksenli yeni *terk/uzlet* anlayışına uygun olarak, oldukça uç boyutlarda benimsemişlerdi.³⁸²

İşte XIV. yüzyıl başlarında Bitinya adı verilen Bizans ucunda, çoğunlukla halkı konar-göçerlerden oluşan bir uç beyliği olarak ortaya çıkan Osmanlı Devleti topraklarını, önemli ölçüde söz konusu İslâm anlayışına sahip sûfî gruplar iskân etmişti.³⁸³ Başta Osman Gazi olmak üzere ilk Osmanlı yöneticileri, Şeyh Edebalî, Geyikli Baba, Kumral Abdal, Abdal Musa, Abdal Murad gibi bu tarz İslâm anlayışına mensup şeyh ve dervişlerle oldukça sıkı bir münasebet geliştirmişlerdi. İlk Osmanlı idarecilerinin, bu Türkmen gruplarla aynı toplumsal tabana dayanmaları, aynı İslâm anlayışını paylaşmalarının doğal bir sonucuydu.³⁸⁴ Nitekim *Rum Abdalları*'na ve ahîlere beylik arazisi içinde toprak bağışlayarak zâviye açmalarına yardımcı oldular ve onlar için vakıflar tesis ettiler. Böylece hem Türkmen boyları üzerindeki egemenliklerini

³⁸¹ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976, s. 207-209.

³⁸² Karamustafa, “Antinomian Sufis”, s. 102-103. Karamustafa, ayrıca daha çok Köprülü ve Ocak tarafından savunulan, Melâmî-Kalenderî akımlarını tüm Horasan tasavvufuna mâl eden görüşe ve bu sûfî grupların yüksek/popüler şeklinde kategorize edilmesine karşı çıkar. Ona göre, kapsamı fazlasıyla geniş anlayış ve coğrafya ayrımlarına dayalı bir görüş dönemin gerçeklerini yansıtmaz. (Ahmet T. Karamustafa, “Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, s. 78-79; Konu üzerine farklı yaklaşımlar hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum*)

³⁸³ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 93.

³⁸⁴ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 94.

meşrûlaştırmış oldular hem de özellikle Rumeli arazisinde mistik İslâm'ın yayılmasını kolaylaştırdılar.³⁸⁵

Osmanlı yöneticileri, kendi İslâm anlayışıyla örtüşen bu çevrelere yalnız dinî değil, siyasî bir amaçla da ilgi duyuyordu. O sıralar Balkanlar yönünde yürütülmekte olan *gazalarda*, çeşitli şeyhlerin etrafında toplanmış savaşçı dervişler, onların çok işine yaradığı gibi, Osmanlı yönetiminin halkın gözünde meşrûlaştırılmasına oldukça katkı sunuyordu.³⁸⁶ Bununla birlikte, Osmanlı'daki *gaza* anlayışının yalnızca din ekseninde geliştiğini düşünmek yanlış olur. Bunu, Osmanlılar'ın, Hıristiyan savaşıları ordularına dâhil etmekte tereddüt etmemelerinden ve XIV. yüzyıl Anadolu'sundaki diğer Müslüman beyliklere karşı aktif olarak savaşmalarından anlıyoruz. Heath Lowry'nin argümanının da desteklediği üzere: Bir bireyi “*Osmanlı*” yapan şey, onun fetihlere dayalı ortak girişime olan katkısının derecesidir.³⁸⁷

Rumeli'deki ilk fetihler, giderek genişlemekte olan Osmanlı Devleti'ne alternatif bazı dinsel veya siyasal tercihlerde bulunan grupların ortaya çıkması için de başlangıç noktası teşkil etti. Mihaloğulları, Evrenosoğulları, Turahanoğulları ve Malkoçoğulları gibi Rumeli'deki fetih geleneğinin temsilcisi büyük gazi uç beylerinin, XIV. yüzyıldan beri bölgeye akın eden konar-göçer Türkmenler'le ittifak yapması, zamanla Rumeli'de *kutb* merkezli bir doktrine sahip mistik sûfî çevrelerin artmasına olanak sağladı. Ayrıca bu farklı çevrelerin temsil ettiği düşünceler, birbiriyle yakından alâkalı *Saltuknâme*, *velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli)*, *menâkıbnâme-i Şeyh Bedreddin*, *velâyetnâme-i Otman Baba* ve *velâyetnâme-i Demir Baba* gibi bir dizi edebî yazı türü yarattı.³⁸⁸

Velâyetnâme türündeki eserlerin tipik bir özelliğine odaklanacak olursak, fetihler yapan bir savaşı ile bir ermişin vasıflarının tek bir karizmatik şahsiyet üzerinde toplandığını

³⁸⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, sayı 2, Ankara, 1942, ss. 279-353.

³⁸⁶ Fleischer, *Tarihçi Mustafa Ali*, s. 299-300.

³⁸⁷ Heath Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 143-148; Linda T. Darling, “Reformulating the *Gazi* Narrative: When Was the Ottoman State a *Gazi* State?”, *Turcica*, vol. 43, 2011, s. 15-16.

³⁸⁸ Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 74-75; Rıza Yıldırım, *Dervishes in Early Ottoman Society and Politics: A Study of Velayetnames as a Source for History*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Tarih Anabilim Dalı, Ankara, 2001, s. 20, 71-75.

görürüz. Bir araya getirilen bu ruhanî ve fizikî güçler, Osmanlı yöneticilerinin yalnızca dünyevî kudretiyle yarışırılır. Örneğin Seyyid Ali Sultan ve Sarı Saltık, Hz. Muhammed'in soyundan gelen birer *seyyid*dir ve *velâyet* sahibidir. Bir *gazin*in oğlu olan Şeyh Bedreddin, Müslüman halkların ruhanî ve siyasî önderliğinin tek bir kişide birleştirilmesi gerektiğini iddia ederek Osmanlı yönetimine isyan eder. Sarı Saltık'ın kendi bedeninde tekrar vücut bulduğuna inanan Otman Baba, *kutbü'l-aktab*, yani her iki dünyanın da hâkimi olduğunu söyleyerek Trakya'daki merkezinden Fatih Sultan Mehmed'e meydan okur. Yine bu sıfatları taşıyan bir diğer isim ise, Otman Baba ve Şeyh Bedreddin'in manevî mirasçısı olarak görülen Demir Baba'dır.³⁸⁹

Çoğunluğu Hıristiyan olan bir bölgede söz sahibi olmaya çalışan, bu arada Balkanlar'da oluşacak olan sûfliğin temellerini atan bu Müslüman gruplar, şüphesiz çabalarının ilâhî olarak onaylanmış olduğu düşüncesine destek arıyorlardı. Dolayısıyla söz konusu cemaatler, Osmanlı toplumundaki muhtelif unsurları, Osmanlı yöneticilerinin siyasî ve dinî iddialarına derinden muhalefet oluşturacak şekilde harekete geçiren ermişlerin etrafında şekillendi. Aslında bunlar, başlangıçta Balkanlar'ın kendisine has yapısından beslendi fakat XV. yüzyıl sonlarında, Osmanlı topraklarının tamamındaki memnuniyetsiz kesimler içinde, özellikle *kutb* merkezli doktrine sahip, merkezin zorla kendilerini yerleşik hayata geçirmesinden rahatsız olan konar-göçer Türkmen gruplar arasında destek bulmaya başladı.³⁹⁰

Karşılaştığı diğer dinî prensip ve pratikleri kolayca benimseyip bünyesine almakta zorlanmayan heterodoks İslâm, Osmanlı öncesi dönemden beri yürütülen faaliyetler yoluyla Anadolu'nun belirgin bir senkretik yapı kazanmasına da önemli ölçüde katkı sağlamıştır.³⁹¹ İşte Osmanlı'nın vâris olduğu heterodoks İslâm'a mensup bu sûfi gruplar, fikirler ve pratiklerin birbiriyle kaynaşmasını sağlamışlar, savaşlarda çarpışmışlar, dergâhlarını beyliğin uç bölgelerine kurarken birçok yeni toprağı kolonileştirmişlerdi. Dergâhlar, şehirlerde Sünnî İslâm pratiğiyle kaynaşmış, dini inançlarla ilgili farklılıkları beslemişti. Osmanlılar'la birlikte yayılan sûfi tarikatları,

³⁸⁹ Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 75-76; Haşim Şahin, *Dervişler ve Sûfi Çevreler: Klâsik Çağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufi Şahsiyetler*, İstanbul, Kitap Yayınları, 2017, s. 19-26.

³⁹⁰ Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 77-78.

³⁹¹ Frederick W. Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam I*, çev. Timuçin Binder, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 107-108.

mistisizmin ve derininde daha sosyo-ekonomik temellere dayanan halk hareketlerinin âdeta merkezi hâline gelmişti.³⁹²

Zamanla bu sûfî gruplar, merkezî iktidarın onları kurumsallaştırması ve kabulü ile memnuniyetsizlik arasında bir bölgeye yerleşmeye başladılar. En başından beri Yeniçeri birlikleri tarafından resmî tarikat olarak kabul edilen Bektaşilik, XVI. yüzyıl başlarında Osmanlı idaresiyle dinen ve siyaseten uyuşmayan çeşitli kesimleri içinde eritip ehlileştirme amacıyla kurumsallaştı. 1416'da başlayan Şeyh Bedreddin İsyanı, Balkanlar ve Anadolu'yu etkisi altına aldı. Fakat bu sûfî grupların en aşırıları, Hurûfîler, Melâmîler ve Osmanlı'nın merkezîleşme çabalarına kafa tutan diğer muhalif tarikatlardı.³⁹³

Bu ortamda, imparatorluğa doğru evrilmeye başlayan Osmanlı Devleti, toplumsal yapının gelişmesiyle birlikte sistemli ve sağlam bir kurumsal yapıya ihtiyaç duydu. Nitekim Sünnî (veya *kitabî*) İslâm güdümündeki medreseye dayanması kaçınılmaz oldu. Buna karşın, göçebe Türkmen boyların birçoğunun tâbi olduğu popüler nitelikteki mistik İslâm, *kitabî* bir karaktere sahip olmadığı gibi kurumsallaşma imkânını da hiçbir zaman bulamadı.³⁹⁴ Özellikle XVI. yüzyıldan sonra bürokrasiye dâhil edilen ulemanın yazdığı eserler aracılığıyla Sünnî İslâm'ın yeniden şekillenmeye başladığı görülüyor. Darling'e göre bu sürece etki eden faktörlerden ilki Osmanlılar'ın kendilerini Şîf-Safevîler'den ayırmak istemesi, diğeri ise I. Selim tarafından fethedilen Arap topraklarının tâbiyetini hızlandırmaktı.³⁹⁵ Böylelikle erken Osmanlı döneminde yönetim ve halkı ortak bir paydada birleştiren geleneksel halk İslâm'ı, yerini medreseye bağlı *kitabî* İslâm'a bıraktı.

³⁹² Barkey, *Farklıklar İmparatorluğu*, s. 216-217.

³⁹³ Barkey, *Farklıklar İmparatorluğu*, s. 217.

³⁹⁴ İnalçık, *Klasik Çağ*, s. 13, Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 95.

³⁹⁵ Linda Darling, "Political Language and Political Discourse in the Early Modern Mediterranean World", *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 38, no. 4, Spring 2008, s. 527.

3.2. OSMANLI İKTİDARI NAZARINDA POTANSİYEL TEHLİKE OLARAK MELÂMÎLER

Osmanlı iktidarının, kuruluş döneminde farklı kesimlerle kurduğu yakın münasebet, geçici de olsa belli tavizlerin verilmesine yol açmıştı. Böylece, kısa süre içinde Osmanlı toprakları, çeşitli sosyal grupların kendilerini ifade etme fırsatı bulduğu bir alan hâline geldi. Buna karşılık, iktidar açısından bu grupların hareketlerine yön vermek oldukça zordu. Merkezîleşme ve memnuniyetsizlik ikilemi arasında kalan halkın, meşrû veya meşrû olmayan faaliyetlere eğilimi önceden kestirilemiyordu. Bazıları her daim muhalifliğini sürdürürken, bazıları sürekli muhalif kanatta kalmayı tercih etmiyordu. Bu ise, devlet-tarikat ilişkilerinin karmaşıklaşmasına sebep oluyordu.

Balkanlar'da oldukça güçlü etkiye sahip Bektaşîlik ve Halvetîlik, bu tarz bir itaat ve memnuniyetsizlik arasında kalan tarikatlara örnek gösterilebilir. Merkezî otorite, çeşitli mistik sûfi çevreleri takip ediyor, devletin normatif düzeni içine almaya çalışıyordu. Tarikatlara vakıflar bahşederek, onları himâye altına alıyor, böylelikle devlete yakın olmaları sağlanıyordu.³⁹⁶

Ancak yönetim ile Melâmîler arasındaki ilişkilerin tarihî seyri bu doğrultuda ilerlemedi. Melâmî hareketinin oluşturduğu geniş liderler ve takipçiler ağı, imparatorluğun farklı kesimlerine yayılmıştı. Sosyal örgütlenme açısından, devletin desteğini kazanmış Bektaşî ve Halvetî tarikatlarından oldukça farklıydılar. Bu sebeple, yerleşik dinî görüşe ve iktidara karşı derinden muhalefet duyan, merkez ile ilişkilere kapalı bir tutum sergileyen Melâmîler, devlet için daha çok tehlike arz ediyordu. Balkanlar'da sayıları giderek artan müridlerinin faaliyetleriyle, değişik bir görünüm sergileyen bu gizli topluluğun gizemliliği, karmaşıklığı ve resmî örgütlenmeden uzak oluşu, siyasî otoriteyi tedirgin ediyordu.³⁹⁷

³⁹⁶ John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Hartford, Hartford Seminary Press, 1937, s. 70-71; Suraiya Faroqhi, "Conflict, Accommodation and long-term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-Seventeenth Centuries)", *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, eds. Alexandre Popovic-Gilles Veinstein, İstanbul, Les Éditions Isis, 1995, s. 171-172.

³⁹⁷ Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu*, s. 223-224.

Melâmî tâifesi, genellikle şehir merkezlerindeki gezgin tüccarlar, zanaatkârlar ve kırsal kesimlerdeki topraksız köylüler ya da toprakları elinden alınan köylüler arasında örgütleniyordu. Her iki kesimin ortak özelliği, iktidara karşı sergiledikleri muhalif tutumdu. Arazileri ellerinden alınan göçebe Türkmen toplulukları, devletin merkezîleşme politikasına karşı çıkıyordu. Hoşnutsuzluk içindeki Melâmî liderlerinin, tüccar ve zanaatkâr gruplar arasındaki örgütlülüğü ise, Melâmîler ile ahîler arasındaki tarihsel yakın ilişkiye dayanıyordu.³⁹⁸ Nitekim Osmanlı Devleti'nin kurulmasına katkı sağlayan sûfî kesimler ve ahî örgütleri, aynı şekilde merkezîleşme kapsamında devletin sertleşmesine karşı çıkma konusunda da birleşip, muhalefet etmişlerdi.³⁹⁹

Sûfî tarikatların ve Melâmîler'in yeraltı örgütlenmelerinin genişlemeye devam etmesi, resmî tarikatları bu gizli hareketlere yöneltmekte; resmî tarikatlar ile gizli hareketleri kaynaştırmakta ve memnuniyetsizliğin giderek yayılmasını sağlamaktaydı. Hatırlanacağı üzere bazı Melâmî ileri gelenleri tepki çekmemek için Bektaşî veya daha çok Halvetî tarikatları bünyesinde faaliyet göstermekteydi. Sadece Melâmîler değil; onların dışında *Abdallar*, *Kalenderîler*, *Haydarîler*, *Gülşenîler* gibi belli gruplardan oluşan geniş bir muhalefet tabanı bulunmaktaydı. İktidarla ideolojik bir çatışma içindeydiler ve devletin gözünde bilhassa şüpheliydiler. Çünkü bunlar çok hareketli bir yapıya sahipti; sürekli seyahat etmekte, doktrinlerini ve herhangi bir toplumsal harekete sebebiyet verecek düşüncelerini kolayca yaymaktaydılar.⁴⁰⁰ Nitekim tarikatlar arası fikir alışverişi de bu yolla sağlanıyordu.

İster bireysel, ister toplumsal olsun, Osmanlı yönetiminin heterodoks düşüncüyü kendi varlığına karşı bir tehdit olarak algılaması, onu daha sert tedbirler almaya itiyordu. Fakat Osmanlı Devleti'nin, bu tür sûfî hareketlere karşı yürüttüğü sınırları belirlenmiş belli bir siyaset ya da yöntem yoktu. Henüz hatları belli olmayan bir bulanıklık içinde merkezî yönetim, elinde bulunan tüm unsurlarla birlikte (devlet memurları, askerî birlikler, ulema vb.) bu tarikatlardan istekli olanları yerleşik hâle getiriyor, kendi tarafına çekiyor ve takip ediyor; isteksiz olanlara ise, daha temkinli yaklaşıyordu.⁴⁰¹

³⁹⁸ Aşçeriç-Todd, *Dervishes*, s. 172-173.

³⁹⁹ Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu*, s. 224-225.

⁴⁰⁰ Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu*, s. 226.

⁴⁰¹ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 82.

Nitekim Melâmî hareketinin, Bosna çevresindeki kasaba ve köylerde, her kesimden insanlar arasında yayılmaya başladığı sırada, iktidarın bu bölgede geniş kapsamlı bir Melâmî takibatı başlattığı görülüyor.⁴⁰² Dîvan-ı Hümâyün'un, Hamza Bâlî'nin bir hareket tertip ettiği yolundaki ihbarlar üzerine, konunun araştırılması için Saraybosna kadısı Bâlî Efendi'yi görevlendirdiğine yukarıda değinilmişti. Hamza'nın yakalanması ve merkeze teslim edilmesinde büyük çaba sarf eden Saraybosna kadısı Bâlî Efendi, idamdan sonra özellikle *Tuzla-i Bâlâ* ve *Tuzla-i Zir* kazalarında yürütülen temizlik hareketinde de görev almıştır.⁴⁰³ Atâî, Bâlî Efendi'nin çabalarının devlet tarafından çok takdir edildiğine değinir.⁴⁰⁴ Bu durum, Osmanlı yönetiminin, Melâmî hareketinin gelişmesinden rahatsız olduğunu, hareketin siyasî nitelikli bir isyana dönüşmesinden fazlaca endişe duyduğunu gösterir.

Merkezden gönderilen fermanlardaki ortak nokta, Osmanlı yönetiminin Balkanlar'daki idarecilerden, yapılan kovuşturmada Hamzavîler'e acımasız davranmalarını istemesidir. Hamzavîler'den olduğu emin olunanlara ceza olarak, görevden alma veya sürgün değil, hapis ya da idam cezası emredilmektedir. Üstelik suçlu görülenler, *zındık* ve *mülhid* yani dinsiz olarak nitelendirilmiştir. Belgelere bakıldığında, bu suçun "*halkı dalâlete sevk etme*" iddiasına dayandırıldığı dikkat çeker. Zaten suçlu görülenlere, İslâm ceza hukukundaki konuyla ilgili hükümler uygulanmıştır.⁴⁰⁵

Dikkat çeken bir başka husus, Bosna-Hersek sancakbeyi ve Budin beylerbeyinin her ikisine aynı fermanın gönderilmesidir. Bu, hareketin Bosna-Hersek'le sınırlı kalmadığını, Budin'e kadar yayıldığını, Hamza Bâlî ve takipçilerinin tüm Balkanlar'a

⁴⁰² Atâî, *Şakaik*, s. 71, 283; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 352-355.

⁴⁰³ Rivâyete göre Hamzavîler, zincirlerle bağlı olarak Tuzla Deresi'ne atılmak üzere götürülürken yine Melâmî tâifesinden Bezcizâde'ye ait bir şiiri, marş şeklinde söylemişlerdir. Sözler, Melâmî zihniyetini yansıtması bakımından oldukça önemlidir:

“Zâhid bizi tân eyleme; Hakk ismi okur dilimiz; Sakın efsâne söyleme; Hazrete varır yolumuz; Sayılmayız parmak ile; Tükenmeyiz kırmak ile; Taşramızdan sormak ile; Kimse bilmez ahvâlimiz; Erenler yolun güderiz; çekülüp Hakk'a gideriz; Gazây-ı ekber ederiz; İmam Ali'dir ulumuz; Erenlerin çoktur yolu; Cümlesine dedik belî; Gören bizi sanır deli; Usludan yeğdir delimiz; (...) Muhyî sana olan himmet; Âşık isen cânâ minnet; Elif Allah, Mim Muhammed; Kisvemizdir dâlimiz (cümle âlemlere rahmet; Saçar şu yoksul elimiz)” (Abdullah Uçman, “XVII. Yüzyıl Tekke Şiiri”, *Başlangıcından Günümüze Kadar Büyük Türk Klâsikleri*, cilt: 6, İstanbul, Ötüken-Söğüt Yayınları, 1993, s. 15)

⁴⁰⁴ Atâî, *Şakaik*, s. 283.

⁴⁰⁵ Ocak, “Bayramî (Hamzavî) Melâmîleri”, s. 109-110.

yayılmış olabileceğini ve yakalanıp ortadan kaldırılmalarının istendiğini gösteriyor. Üstelik Hamza Bâlî'nin idamından sonra gönderilen fermanlar, hareketin tamamen ortadan kalkmadığını, devam ettiğini kanıtlıyor.⁴⁰⁶

Melâmî kaynakları, devletin dedikodulara dayanarak hareket ettiğini yazarken, Ocak, Osmanlı yönetiminin basit söylentilere itibar edip, bu doğrultuda hareket etmesinin pek gerçeği yansıtmadığını dile getirir.⁴⁰⁷ Sonuçta büyük mânevî nüfuz alanına sahip olan bir topluluğu ortadan kaldırmak gibi mühim bir meselede, devletin halk arasındaki söylentilere dayanarak yüzeysel araştırmalarla yetindiğini düşünmek oldukça zordur. Özellikle Hamza Bâlî ve müridlerinin yakalanması sırasında geniş kapsamlı bir soruşturma ve araştırma yürütülmüş, sonunda suçlu oldukları konusunda bir karara varılmıştır.⁴⁰⁸

Aynı hassas yaklaşımı yine idam edilmesine karar verilen, Rumeli Melâmîleri'nden şeyh Gazanfer Dede davasında görmekteyiz.⁴⁰⁹ Münîrî-i Belgrâdî, Gazanfer Dede'nin ulemadan ve diğer pek çok çevreden müridinin olduğunu, hattâ Bosna bölgesinden birçok takipçisinin şeyhi görmeye geldiğini yazmıştır.⁴¹⁰ Şeyh, düzenlediği toplantılarda *ifrâta* kaçtığı için takibata uğramıştır. Şeyhülislâm Ebussuud Efendi, Gazanfer Dede'nin yargılanması esnasında büyük bir titizlik göstermiş ve şeyh, affedilerek idamdan kurtulmuştur.⁴¹¹ Fakat aynı Ebussuud Efendi, Hamza Bâlî hakkındaki iddiaları sakıncalı bulacak ve hakkında idam kararı verecektir.

Bununla birlikte, Sütçü Beşir Ağa davasında olduğu gibi, aceleci ve üstünkörü bir yaklaşım tarzıyla alınan idam kararları da vardır. Arnavutluğun Koniça kasabasından olan, Bostancı Ocağı'nda uzun süre görev yaptıktan sonra Hacı Kabâyî'ye intisap eden Melâmî şeyhlerinden Beşir Ağa'nın çeşitli kesimlerden pek çok müridinin olması, hakkında bir takım söylentilerin çıkmasına sebep olmuştur. Hem müridlerinin çokluğu, hem de memleketi Arnavutluk'ta İşkodra'dan Hurûfî düşüncesine mensup kimselerin Beşir Ağa'nın evine gelip gitmeleri şüphe çekmiş ve şeyh hakkında soruşturma başlatılmıştır. Şeyhülislâm Sun'izâde (ö. 1665), IV. Mehmed'in (1648-1687) Edirne'ye,

⁴⁰⁶ Handžić - Hadžijahić, "O Progonu Hamzeviija", s. 59-60; Algar, "The Hamzeviyye", s. 247.

⁴⁰⁷ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 348.

⁴⁰⁸ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 354-355.

⁴⁰⁹ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 361-362.

⁴¹⁰ Münîrî-i Belgrâdî, *Silsiletü'l-Mukarrebîn*, v. 141a.

⁴¹¹ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 363.

Veziriazam Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın (ö. 1676) ise Avusturya Seferi'ne gitmesini fırsat bilerek, o sırada doksan yaşlarında olan Sütçü Beşir Ağa hakkında acele bir fetva yayınlamış ve şeyhi boğdurtarak cesedini denize attırmıştır.⁴¹² Hattâ Lâ'lîzâde'nin aktardığına göre, şeyhin idamının ardından, Sun'izâde'ye giderek durumu protesto eden otuz kırk kadar müridi de idam edilmiştir.⁴¹³ Burada, Şeyhülislâm Sun'izâde'nin, Melâmîler'e karşı içinde beslediği husumetin etkisiyle hareket ettiği açıktır. Zaten bu durum Veziriazam Fazıl Ahmed Paşa'nın dikkatinden kaçmamış, meseleyi araştırdıktan sonra suçlu bulunduğu Sun'izâde'yi şeyhülislâmlık görevinden almıştır.⁴¹⁴

Bu son idamlardan sonra bile hareket, gizli bir biçimde devam edebilmiş, ama merkezin gözü hep Melâmîler'in üzerinde olmuştur. Bunu, II. Mahmud'un Çerkeşli Şeyh Mustafa Efendi'den Melâmîler hakkında mâlumat istemesi üzerine, şeyhin cevaben yazdığı mektupta görebiliyoruz. Mektubun padişaha gönderilmesinden midir bilinmez; fakat şeyhin Melâmîler hakkında olumsuz ifadeler kullanmadığı, onlardan yana bir tavır takındığı görülüyor.⁴¹⁵

Hattâ XIX. yüzyılda Hamzavîlik'ten farklı bir surette yeniden yapılandırılan Üçüncü Devre Melâmîliği'nin kurucusu Muhammed Nuru'l-Arabî ve bazı müridlerinin de merkezî otorite tarafından teftiş edildiği bilinmektedir. Söz konusu topluluğun, yönetim ve diğer sûfî gruplar üzerinde, Hamzavî-Melâmîleri kadar olmasa bile, belli bir korku yarattığı ileri sürülebilir. Uğradıkları bu baskıda, muhtemelen kendilerini hâlâ Melâmî olarak adlandırıyor olmaları, Muhammed Nûru'l-Arabî'nin, Muhyiddîn İbnü'l-Arâbî, Şeyh Bedreddin, Niyazi Mısrî gibi *vahdet-i vücud* savunucularının eserlerini şerh etmesi ve onlara eğilimli olması etkili olmuştur.⁴¹⁶

Kısaca ifade etmek gerekirse, Osmanlı iktidarının Melâmîler'e bakış açısının şekillenmesinde, basit bir inanç konusundan ziyâde, onlarda yerleşik toplum düzenini sarsma potansiyeli görmesi etkili olmuştur.⁴¹⁷ Melâmîler meselesinde, diyaloga çok az açık, devlet-muhalefet unsurları mevcuttur. Osmanlı Devleti'nin emperyal bir güç

⁴¹² Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 158-159; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 357-359.

⁴¹³ Lâ'lîzâde, *Sergüzeşt*, v. 15b.

⁴¹⁴ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2007, s. 354; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 359.

⁴¹⁵ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 188.

⁴¹⁶ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 238; Rüya Kılıç, "Son Dönem Melâmîleri", s. 551-552.

⁴¹⁷ Algar, "The Hamzeviyye", s. 257.

olarak, topraklarındaki Melâmî-Hamzavî tehdidine karşı bu kadar sert bir şekilde cevap vermesi, devletin bütünlüğünü bozacak hareketleri ne kadar ciddiye aldığını gösterir. Melâmîler'in yönetimi yıkma amacı güden herhangi bir isyan girişimi olmamasına rağmen, Osmanlılar, Melâmîler de dâhil toplum içindeki bu tarz doktrine sahip bütün grupların, imparatorlukla bütünleştirilememesinin emperyal saygınlık ve büyüme açısından ciddi sonuçlar doğuracağını anlamış ve çareyi tüm bu grupları yok etmekte bulmuştur. Sonuç itibariyle, Melâmî hareketi, din ve siyasetin bu derece iç içe geçtiği bir dünya görüşü çerçevesinde, her iki tarafın da inanç anlayışını birbirine karşı kullanmasının, ne kadar sıkıntı verici sonuçlar doğurduğuna verilebilecek güzel bir örnektir.

3.3. ULEMA VE SÛFÎ ÇEVRELERDE MELÂMÎLER'E KARŞI OLUŞAN TEPKİSELLİK VE BUNUN SİYASAL ALANDAKİ ROLÜ

XV. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle şekillenen merkezîyetçi devlet anlayışına paralel olarak, ulemanın siyasal iktidarın denetimine girdiği, dolayısıyla devletle bütünleştiği, merkez için çalıştığı bir süreç de başlamış oldu.⁴¹⁸ Bu süreç ulemaya, yönetim anlayışına uygun siyasal bir nitelik kazandırmış; onu, devletin kendi pragmatik amaçlarını gerçekleştirmesi için kullandığı bir araç hâline getirmiştir. Her ne zaman heterodoks gruplar, Osmanlı karşıtı politik bir duruş gösterse, yönetimin ve ulemanın çıkarları, halk ayaklanmalarını motive eden mistik kaynakları bastırmada bir araya gelmiştir.⁴¹⁹ Böylece, zamanla ulema sınıfı içinde, daha önce örneği görülmemiş bir bürokratik hiyerarşik sistem oluşmuştur. Taşradaki medrese müderrisliğinden, İstanbul'daki *Sahn-ı Semân* müderrisliğine ve devletin en yüksek ilmiye makamı olan şeyhülislâmlığa varıncaya dek oluşturulan bu bürokratik ulema örgütlenmesi, imparatorlukta din-devlet özdeşliğinin temelini oluşturmuştur. Hakîkaten ulema, elde

⁴¹⁸ Black, *Islamic Political Thought*, s. 201. Osmanlı Devleti'nde ulema ile ilgili geniş bilgi için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilâtı*, 1. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965; Madeline C. Zilfi, *Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Uleması Klâsik Dönem Sonrası (1600-1800)*, çev. Mehmet F. Özçınar, Ankara, Birleşik Yayınları, 2008; Hulusi Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Ankara, 1989.

⁴¹⁹ Zilfi, *Osmanlı Uleması*, s. 13-14.

ettiği gücü sonuna kadar kullanarak, şeriat ile örfi hukuku, kendi mantığı ve yapısı içinde dizayn edecek ve bunu, Tanzimat'a kadar sürdürecektir.⁴²⁰

Aslında Osmanlı uleması, XV. yüzyılda Molla Fenarî gibi önde gelen din adamlarının uzlaşmacı tavrı sayesinde, tarikatlara karşı düşmanca bir tutum içinde değildir.⁴²¹ Fakat bu durum, XVI. yüzyıla gelindiğinde gözle görülür bir biçimde değişir ve ulema ile Melâmîler arasındaki gerilim hızla tırmanır. Söz konusu gerilimin, yukarıda ifade edildiği üzere İsmail Ma'sûkî ve Hamza Bâlî'nin idam edildiği Kanunî devri sırasında ortodoks İslâmiyet'in uygulamaya konması ve ulemanın bunda merkezî rol oynamasıyla ilgisi vardır. Öyle görünüyor ki ulema sınıfından bazı kimseler, devlet içindeki Melâmî şeyhlerinin idam olunmalarını propaganda eden anti-Melâmî hareketine öncülük etmişlerdir. Diğer bir deyişle, Melâmîler'e gelen tepkiler, XVI. yüzyıl entelektüel ve politik atmosferinden kaynaklanan tartışmaların bir parçasıdır.

Osmanlı ulemasının ortaya koyduğu eserlere bakıldığında daha ziyâde onların, mevcut toplumsal düzenin bozulmadan korunması endişesi taşımalarından dolayı, kendilerinden yüzyıllar önce, Gazâlî'den sonraki *Hanefî* ve *Mâtüridî* uleması tarafından yazılmış *fıkah* ve *kelâm* eserlerini şerh etmeyi tercih ettikleri görülüyor.⁴²² Bunun dışında Balkanlar'daki yazma kütüphaneler bize, daha çok ortodoks İslâm'ı propaganda eden *ilmihâl* ve *akâid* türünde eserler yazıldığını ve bazı eserlerin özellikle rağbet gördüğünü gösteriyor. Meselâ, önemli bir koleksiyona sahip Saraybosna ve Sofya kütüphanelerinde, en çok istinsah edilmiş eserler arasında ilk sırayı Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö.1573) *Vasiyetnâme*'si ile *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'si alır. Bunları Yazıcızâde Mehmed'in (ö. 1451) *Muhammediyye*'si, Kadızâdeli Üstüvânî Mehmed Efendi'nin (ö. 1661) *Kitab-ı Üstüvânî*'si ve Hibetullah b. İbrahim'in XIV. yüzyılda yazdığı tahmin edilen *Sa'atnâme* isimli eseri takip eder.⁴²³ Balkan topraklarında büyük ilgi gören bu eserlerin içeriğine bakıldığında, dini algılayış bakımından ilk dönemlerden son dönemlere doğru büyük bir değişim olduğu dikkat çeker. Osmanlı âlimi Kutbeddin Mehmed İznikî'nin (ö. 1418) Türkçe yazılan ilk *ilmihâl* kitapları arasında yer alan *Mukaddime*'si, dışa açık, daha çağdaş ve gittikçe genişleyen bir İslâm devleti anlayışını

⁴²⁰ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 133-134; Fleischer, *Tarihçi Mustafa Ali*, s. 275-277.

⁴²¹ İbrahim Hakkı Aydın - Tahsin Görgün, "Molla Fenari", *TDVİA*, cilt: 30, İstanbul, 2005, s. 245, 247.

⁴²² Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme*, s. 164-171.

⁴²³ Zilfi, *Osmanlı Uleması*, s. 212; Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 50.

yansıtan düşünceler barındırırken, XVI. yüzyılda yazılmış Birgivî'nin *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'si ile XVII. yüzyıla ait *Kitab-ı Üstüvânî* daha içe kapalı bir yapıya sahip olup, inanç çeşitliliğinden çok hoşnut olmayan bir görüşü yansıtır.⁴²⁴

İlmihâl türünde eserler veren Birgivî ile Yazıcızâde Mehmed ve Ahmed Bican (ö. 1465?) kardeşlerin, hayatlarının belli dönemlerinde Bayramî tarikatına mensup olmaları bizim için ayrıca önemlidir. Birgivî, kendi dönemindeki bazı dervişlerin tasavvuf yoluna yeni âdetler ve hurafeler karıştırmalarına şiddetle karşı çıkarak, büyük oranda Gazâlî'ye yakın Sünnî tasavvuf yolunun sadık bir takipçisi olmuştur. Osmanlı dönemi Türkçe yazınının ilk örnekleri arasında yer alan Yazıcızâde Kardeşler'in eserleri ise, Rumeli'de İslâm'ın yayılış sürecini anlamak açısından özellikle önemlidir.⁴²⁵ Belirgin bir sûfi görüşün ağır bastığı *Muhammediyye*'de, Melâmî düşüncesinin temeli niteliğindeki Tanrı yolunda en üst samimiyet derecesine sahip olmak için insanların beğenisinden kaçınmaya, iyi yönlerini saklayıp hatalarını göstermeye dayanan *melâmet* görüşüne ya da *hulûl* ve *tenâsüh* gibi sûfi inanışlara açıkça karşı çıkılması dikkat çekicidir.⁴²⁶ Söz konusu eserlerin tümü, şeriati gözetmek ve takvâyı şeriat temeline dayandırmak konusunda ısrarcıdır. Çünkü sûfilikteki bâtınî görüşler, şeriata ve teorik olarak ulemanın rolüne doğrudan etki etmektedir.⁴²⁷ O hâlde XV. yüzyılda Bayramî tarikatında meydana gelen ayrışmayı, aslında tüm ülkedeki *Ehl-i Sünnet* ve heterodoks düşünce çevreleri arasında yaşanan gerginliğin bir yansıması olarak düşünebiliriz. Melâmî tarikatının, bu ayrışmanın bir ürünü olduğu unutulmamalıdır.

Yine Hacı Bayram-ı Velî'nin halifelerinden Akşemseddîn'in kurduğu Şemsîyye'den doğan Tennûrîliğe mensup Şeyh Muhyiddîn İskilibî'nin (ö. 1514) Osmanlı yönetiminden aldığı desteğin, Melâmîler'e karşı oluşan ilk ciddi tepkilerde büyük rol oynadığı bilinmektedir. Melâmî *kutbu* Hamza Bâlî'nin, Şeyh Muhyiddîn İskilibî'nin oğlu Şeyhülislâm Ebussuud Efendi tarafından verilen fetva ile idam edildiği düşünüldüğünde, XV. yüzyılda başlayan kutuplaşmanın etkisinin XVI. yüzyıla hattâ daha sonraki dönemlere kadar tesir ettiği söylenebilir.⁴²⁸ Bu iki kol arasındaki tarihsel

⁴²⁴ Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 54-55.

⁴²⁵ Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 54-55.

⁴²⁶ Yazıcızâde Mehmed, *Muhammediyye*, cilt: 2, ed. Âmil Çelebioğlu, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996, s. 390, 563.

⁴²⁷ Zilfi, *Osmanlı Uleması*, s. 15.

⁴²⁸ Kisling, "Bajrâmijje", 259-262; Işın, "Melâmîlik", s. 381.

hesaplaşma, ayrıca ulemanın devletin karar mekanizmasında ne derece etkili olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir.

Heterodoks sûfi çevrelerin, XV. yüzyılda İran bölgesinde takibata uğrayarak Anadolu'ya göç etmeleri ve XV. yüzyıl sonlarında başlayıp daha sonra şiddetini artırarak devam eden Şîi-Safevî propagandasının bölgede yarattığı karışıklık, Sünnî inancın bölgedeki etkisini azaltmıştı.⁴²⁹ Nitekim devletin, heterodoks akımlara karşı vermiş olduğu mücadelede, ulema büyük rol oynadı. Yürüttükleri politikalarla ön plana çıkan dönemin ünlü şeyhülislâmları İbn Kemal ve sonrasında Ebussuud Efendi başta olmak üzere ulema zümresi, Şîliğe ve *Ehl-i Sünnet* dışı her türlü inanç, mezhep veya tarikat eğilimlerine karşı müsâhaha göstermeyen bir tutum izlediler. Ulemanın, iktidar desteğini alarak bu hareketlerin şiddetle üstüne gitmesi, aynı zamanda imparatorlukta yeni bir dönemin başlamasına sebep oldu.⁴³⁰ Söz konusu taassup ortamı, her türlü bidatten arınmış ve İslâm'ın ilk hâline dönüşü yücelten, dinî kesimin nispeten daha az itibarlı ve medrese eğitimi almamış olanlarını temsil eden *Kadızâdeli* hareketinin patlak vermesi için gerekli zemini de oluşturdu.⁴³¹

XVII. yüzyılın en önemli tartışmalarından birinin baş aktörü olan *Kadızâdeliler*, esinlerini Birgivî Mehmed Efendi gibi XVI. yüzyılda Hanefî hukukunu tasfiye etmek isteyen isimlerden alıyor; geleneklere muhafazakâr bir dönüş yapmaya, Sünnî İslâm'ı arındırmaya dayanıyorlardı. Ayrıca tüm tarikatların dışlanması, ortadan kaldırılmasını savunup, gayrimüslim kesimlere boyun eğdirilmesini vadediyorlardı. Hareket, yönetimin önceki esnek yapısını sorgulayarak devleti, dinler arası ilişkilerde fazlaca sınırlıyor ve daha katı bir bakış açısına zorluyordu.⁴³² Hareketin destekçileri arasında bazı sûfi tarikatların takipçilerinden Osmanlı devlet erkânına, dönemin padişahlarından tebaaya kadar bir takım ortodoks görüşten kişi bulunuyordu. Halkın benimseyeceği din anlayışına yön vermek isteyen farklı toplumsal gruplar birbiriyle çekişiyordu.⁴³³

⁴²⁹ Imber, "The Ottoman Myth", s. 23-24.

⁴³⁰ Black, *Islamic Political Thought*, s. 203, 215-216; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 138; Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought up to the Tanzimat: A Concise History*, Rethymno, Foundation for Research and Technology-Hellas, Institute for Mediterranean Studies, 2015, s. 43-44.

⁴³¹ Zilfi, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in the Seventeenth-Century İstanbul", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 45/4, 1986, s. 258.

⁴³² Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu*, s. 244-245.

⁴³³ Zilfi, "The Kadizadelis", s. 268.

Nitekim gelişen çatışma ortamında, grupların her biri kendilerini en uç noktalara çekti; bu ise ciddi sonuçlar doğuran şiddet olaylarına yol açtı.

Melâmîler açısından bu hareketi nasıl değerlendirmek gerekir? Aslında heterodoks sûfi çevreden tartışmaya aktif olarak katılım zaten oldukça sınırlıdır. En şiddetli tartışmalar, muhafazakâr *Kadıızâdeli* vaizler ile Halvetî tarikatının sûfi şeyhleri arasında yaşandı.⁴³⁴ Melâmîler, gizli hareket etmeye önem verdikleri için zaten bu tarz açıktan tartışmalara girmiyorlardı. Fakat *Kadıızâdeliler*'in Osmanlı sultanları ve ulema ile geliştirdikleri yakın ilişkinin yönetime olan etkisi, Melâmîler açısından elbette kötü sonuçlar doğurdu.

Kadıızâdeli hareketine nasıl en büyük tepki Halvetî tarikatından geldiyse, sûfi kanattan Melâmîler'e gelen tepkilerde de yine Halvetî tarikatı başı çekti. Halvetîlik'le birlikte, siyasal-dinsel açıdan Sünnî kabul edilen, başka bir deyişle iktidar çevrelerine yakın diğer tarikat örgütleri, merkezin "*sapkın*" olarak nitelendirdiği bazı mezhepleri ihbar ederek Osmanlı yönetiminin bunlarla savaşmasına yardım ettiler.⁴³⁵ Özellikle Hamza Bâlî'nin idam edilmesinden sonraki süreçte Hamzavî-Melâmî aleyhtarlığı giderek arttı ve şeriata aykırı davrandıkları, *Ehl-i Sünnet* dışı oldukları iddia edilerek onları suçlayıcı eserler yazıldı.

Melâmîler'e karşı tepkili olan ve onlar hakkında reddiyeler yazan sûfilerin başında Halvetî şeyhi Abdülmecid-i Sivasî gelir. Şeyh, aynı dönemde yaşadığı Melâmî *kutbu* İdris-i Muhtefî'yi *zındık* ve *mülhidlik*le suçladığı eseri *Dürerü'l-Akâid*'de Melâmîler'den şu şekilde söz eder:

“Ehl-i Sünnet'in nasla sâbit olan mezhebine îman getiren bilir ki, Hamzavîler'in ve İdrisîler'in ve Hurûfiler'in cümlesi kâfirlerdir.”⁴³⁶

Sivasî'ye göre, “*Hamzavî*” veya “*İdrisî*” diye bahsettiği Melâmî tâifesi, gizli meclisler düzenleyip birbirlerine secde ediyorlar, *fesad* işlemekle birlikte kendi tarikatları dışından bir cemaatle bir araya gelmiyorlar ve *şeriat-ı Muhammediyye*'ye muhalif duruyorlardı. Sivasî'nin, İdris-i Muhtefî ile hiç görüşmediğini ve onun hakkında etraftan duyduklarıyla yetindiğini düşünürsek, bu konuda önyargılı bir tutum içinde olduğu

⁴³⁴ Ocak, *Yeniçağlar*, s. 229-230.

⁴³⁵ Clayer - Popovic, “Balkanlar'daki Tarikatlar”, s. 250.

⁴³⁶ Sivasî, *Dürerü'l-Akâid*, v. 68b.

söylenbilir.⁴³⁷ Görünüşe göre, halifesi Muhammed Nazmî Efendi de Hamzavîler hakkında Sivasî ile aynı kanaatte olmakla birlikte, içlerinde “*muzaffer kişiler*”in olduğunu inkâr etmez.⁴³⁸

Abdülmecid-i Sivasî, Melâmîler’e böylesine tepki göstermesine karşın, kendisinin bu tâifeden bazıları ile oldukça yakın ilişki kurduğu bilinmektedir. Meselâ, Muhammed Nazmî, Sivasî’nin *tercüme-i hâlinde*, Melâmîler’den olduğu bilinen tasavvuf şairlerinden Bezcizâde Mehmed Muhyiddîn Efendi’nin, Abdülmecid-i Sivasî ile arasının oldukça iyi olduğundan bahseder. Hattâ Sivasî’nin, Mehmed Ağa Zaviyesi’den Yavsî Baba Tekkesi’ne geçmesinin ardından boş kalan yeri Bezcizâde’ye teslim edilir.⁴³⁹ Yine Melâmî şeyhi Abdullah Bosnevî ile Sivasî’nin birbirlerine iltifatta bulduklarını, Muhammed Nazmî’den öğreniyoruz.⁴⁴⁰ Sivasî’nin sevdiği ve takdir ettiği Melâmî şeyhlerinden bir diğeri ise Oğlan Şeyh İbrahim Efendi’dir. Esasında, İbrahim Efendi’nin kendisi hakkındaki idam tehlikesi karşısında sığındığı Hakikî Osman Efendi, Abdülahad Nuri ve Aziz Mahmud Hidâi de Halvetî tarikatına mensup olup, Melâmîliğe şiddetle karşı çıkan sûfî şeyhlerdir. İsmi geçen şeyhler, muhtemelen İbrahim Efendi’nin Melâmî tarikatına olan bağlılığından habersizdiler.⁴⁴¹

Halvetî tarikatının ünlü şeyhlerinden Niyâzî Mısırî’nin Melâmî hareketine yaklaşımı ise biraz farklıdır. İlk zamanlar Hamzavîliğe yakın iken sonraları onlardan iyice uzaklaşmış ve Melâmîler’e karşı bir tavır takınmıştır.⁴⁴² Mısırî, bir ilâhi yazarak Hamzavîler’in *zındık* ve *mülhid* olduğunu söylemiş, bir başka yerde ise, Melâmîler hakkında “*Münâfıklara ve Hamziyelere cehennem haktır.*” “*Mısırî’nin kerâmetlerini kabul etmeyen Hamziyye’dir, kâfirdir, müşriktir, mülhiddir, dinsizdir.*” gibi ifadeler kullanmıştır.⁴⁴³ İktidarın, Melâmîler hakkındaki olumsuz düşüncelerinin, bu tutum değişikliğinde rolü olduğu düşünülebilir.

⁴³⁷ Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı: Abdülmecid-i Sivasî*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000, s. 127.

⁴³⁸ Muhammed Nazmi Efendi, *Hediyetü'l-İhvan*, v. 103b.

⁴³⁹ Muhammed Nazmi Efendi, *Hediyetü'l-İhvan*, v. 89a; Soysal, *Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*, s. 91.

⁴⁴⁰ Muhammed Nazmi Efendi, *Hediyetü'l-İhvan*, v. 125b.

⁴⁴¹ Soysal, *Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*, s. 109-110.

⁴⁴² Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 356-357.

⁴⁴³ Halil Çeçen, *Niyâzî-i Mısırî’nin Hatıraları*, İstanbul, Dergah Yayınları, 2006, s. 38, 131.

Sümbülye (Halvetîyye) tarikatı şeyhlerinden Yusuf Sinan Efendi ise, yazdığı reddiye mâhiyetinde bir risâlede, Melâmî ideolojisinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmış, onları *küfür* ve *ilhâdla* suçlamıştır. Eseri, o dönemde İstanbul’da yaşayan bir Melâmî’nin yazdığı mısralara reddiye olarak yazdığını belirten müellif:

“(…) bir dâhiye-i dehyâ ve musîbet-i din ü dünya ki gulat-ı mutasavvîfeden ve tuğât-ı mutasallifeden bir gül-i nâ-binâdır zuhur ve Bürûz edip tarika-i enîka-i meşâyihda a’ mâ olmağın şeriat-ı Hazret-i Muhammed Mustafa’da aleyhi mine’s-salavât-i esnâhâ ve mine’t-teslîmât-i esmâhâ bî-vechin mâ revâ olmayan nâ-sezâ kelîmâtî gûyâ olub, beyne’l-avâm işâ’a ve ifşâ eyledi.”⁴⁴⁴

diyerek bu şahsı, şeriate uymayan sözler söyleyerek halkı dalâlete sevk etmekle itham etmiştir. Gölpınarlı, bu kişinin, Melâmî şeyhlerinden Gazanfer Efendi’nin halifesi Emir Osman Hâşimî olduğunu iddia etmektedir.⁴⁴⁵

Yine meşâyihden Mehmed Amikî isminde bir tarikat şeyhinin, Hamzavîler’i, “*tâife-i melâhide ve fırka-i zenâdika*” olarak nitelendirdiğini,⁴⁴⁶ onların özellikle *vahdet-i vücûd* ile ilgili inanç ve düşüncelerini eleştirdiğini görüyoruz. Melâmîler’in *Ehl-i Sünnet*’e muhalif sözlerinden dolayı dalâlet içinde olduklarıyla ilgili risâlede yer alan şu sözler, merkezî otorite ile sûfî çevrelerinin Melâmîler’e karşı duyduğu tepkinin aynı doğrultuda olduğunu gösteriyor:

“(…) Ammâ *melâhide* anlayışı değildir ki, za’mlerince ârif billâh olub, ayne’l-yakîn makâmına kadem basıp tâata ihtiyâcımız yoktur derler. Yakînden murâd hâlet-i nez’a gelib âhîret ahvâli mu’ayine olunca demektir. Bu sözü söyleyen, hem dâll ve hem mu’dîldir.”⁴⁴⁷

“(…) [Melâmîleri kastederek] zamânede ihtirâz vâcibdir ki ekser zevâyâ ve savâmi’de fî zamânına mütemekkîn olan pîrân ve mürîdân kendülerine kisvet-i dervîşân ile ârâyîş vermişler. Der-cîhet-i cem’iyyet dirhem ü dinâr-ı bî-i’tibâr için sûret-i sûlehâ ve ziyî-i fukarâda olup hırka-i zûlmânî berdüş ve şerbet-i şeytânî nûş ederler.”⁴⁴⁸

Anlaşıyor ki Halvetî dervişler, XVI. ve XVII. yüzyıllar boyunca Balkanlar’da dinî ortodoksluğun savunuculuğunu üstlenmişler ve Hamza Bâlî önderliğinde gelişen

⁴⁴⁴ Yusuf Sinan Efendi, *İbtâl-i Rûsûhî (Tadlîlû’t-Te’vil)*, v. 1b.

⁴⁴⁵ Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 75.

⁴⁴⁶ Mehmed Amikî, *Eyyühe’l Veled*, v. 61b.

⁴⁴⁷ Mehmed Amikî, *Eyyühe’l Veled*, v. 61b-62a.

⁴⁴⁸ Mehmed Amikî, *Eyyühe’l Veled*, v. 62a.

Melâmî hareketini hiç de hoş karşılamamışlardır. Gerçekten de Sofya, Tatar, Pazarcık, Stip, Strumca, Vidin, Buda bölgelerinde oldukça etkili olan Nureddinzâde Muslihiddin Efendi (ö. 1573) ve şeyhi Sofyalı Balî Efendi (ö. 1553) gibi bazı Halvetî şeyhleri, merkezin Balkan sahasında yürüttüğü “Melâmî avı”na tüm güçlerini kullanarak destek vermiş, Hamza Bâlî'nin idam olunması için ellerinden geleni yapmışlardır.⁴⁴⁹ Nathalie Clayer'ın da işaret ettiği gibi Halvetîliğin bölgeyi sünüleştirmeye görevinde Şeyh Nureddinzâde, bayrağın en hevesli taşıyıcılarından biri olmuştur.⁴⁵⁰ Ayrıca Tatarpazarcığı'nda faaliyetlerini yürüten Nureddinzâde hakkında, siyasî bir amaçla hareket ettiği yönünde merkeze şikâyetler gitmiş fakat şeyh, Sokullu Mehmed Paşa ile görüşerek böyle bir amacının olmadığını kanıtlamış, bunun ötesinde Sadrazam ve Kanûnî'yi etkilemeyi başarmıştır.⁴⁵¹ Münîrî-i Belgradî, bu iddiaların sebebinin, pîri Sofyalı Balî Efendi hakkında “Şârih-i Fûsûs”, “Fûsûsî” tarzında çıkan dedikodular olduğunu belirtir.⁴⁵² Demek ki aynı iddialar Sofyalı Balî Efendi için de geçerliydi. Dolayısıyla adı geçen şeyhler, merkezî otorite ile yakın ilişki kurarak hem kendi hayatlarını kurtarmış, hem de uyguladıkları karalama kampanyalarıyla, iktidar ve toplum nazarında Melâmîler hakkında olumsuz bir intibâ oluşmasına büyük katkı sunmuşlardır.

Görüldüğü gibi Melâmîler'e karşı tepkiler genellikle merkezî iktidara yakın sûfî çevrelerden gelmiştir. Dikkat edilirse XVII. yüzyıla gelindiğinde, Halvetî tarikatına mensup dervişler, yönetici kesime sadakatlerini sunuyor, merkez için faaliyet yürütüyor, hattâ sultana danışmanlık yapıyorlardı. Önemli camilerde mevki sahibiydiler ve vaazlarıyla egemen ideolojinin yayılmasına yardım ettiler. Bu gibi sûfî çevreler, giderek sertleşmekte olan merkezin yanında saf tutabilmek için birbirleriyle yarışıyorlardı.⁴⁵³ Nitekim bu görüşteki tarikat mensuplarının, zaten büyük suçlamalarla karşı karşıya kalmış olan Melâmîler'i, âdeta bir “günah keçisi” ilân edip, onlar üzerinden kendilerini merkezî yönetim nazarında aklama gayreti içerisine girdikleri söylenebilir.

⁴⁴⁹ Münîrî-i Belgradî, *Silsiletü'l-Mukarrebîn*, v. 140b; Clayer - Popovic, “Balkanlar'daki Tarikatlar”, s. 250.

⁴⁵⁰ Nathalie Clayer, *Mystiques etat et societe: Les Halvetis dans l'aire Balkanique de la fin du XVe siecle a nos jours*, ed. Ulrich Haarmann, Leiden, E. J. Brill, 1994, s. 333-338.

⁴⁵¹ Atâî, *Şakâik*, s. 212.

⁴⁵² Münîrî-i Belgradî, *Silsiletü'l-Mukarrebîn*, v. 113b. Popovic, *Les Derviches Balkaniques*, s. 313.

⁴⁵³ B. G. Martin, “A Short History of the Khalwati Order of Derwishes”, *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, ed. Nikke R. Keddie, Berkeley, University of Carolina Press, 1972, s. 285-287.

XVI. yüzyılın sonları itibariyle Bayramî-Melâmîler'in artık ulema sınıfı ve diğer tasavvuf çevreleriyle iyi bağlar kurmaya özen gösterdiklerini görüyoruz.⁴⁵⁴ Müstakimzâde, Şeyhülislâm Ebu'l-Meyamin Mustafa'nın (ö. 1606), İdris-i Muhtefî'nin müridi olduğunu yazmıştır.⁴⁵⁵ Sadrazam Ferhad Paşa (ö. 1595) ise, Hüseyin Lâmekânî'ye intisâb etmiş ve ulema ile olan bu yakınlaşma Melâmî *kutbu* Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'nin, 1703 yılında şeyhülislâm olmasıyla iyice yoğunlaşmıştır.⁴⁵⁶ Melâmî düşüncesinin artık ulema sınıfı içerisinde temsil ediliyor olması sebebiyle Melâmîler, çevrelerinden gelen tüm bu eleştirilere karşı çok daha ihtiyatlı bir tavır takınmışlardır. Nitekim kendisi de bir ulema ailesinden gelen Lâ'lîzâde, eserinde Melâmîler aleyhine çıkan söylentilerin asılsız olduğunu açıklama gayreti içerisindeydi.⁴⁵⁷ Hamzavîler'e atılan bu iftiraldan rahatsız olan müellif, kendileri hakkında her duyulan söze inanılmamasını, şeriatın takipçisi olduklarını ve şeriata bağlı bu kişiler hakkında *sû-i zanda* bulunulmamasını istemiştir:

“(…) Nice ulemâ ve sülehâ ve ehl-i kerâmet âdemlere Hamzavî'dir diye töhmet ve *melâhideden* olmak üzere mezemmet ve umûr-ı şenî'a isnâdıyla sebb ü şemâtet ederler.”⁴⁵⁸

“(…) Emr-i garîbdir ki ehl-i tarîk geçinir nâdânlar, Hamzavîler dördüncü esmâda kalmışlardır, nâkıslar, ilhâda düşmüşlerdir diye gûne gûne ifk ü iftiraya ictirâ ederler.” (…)

“İmdi mü'min-i sâdıkâ lâzım ve lâyıf olan oldur ki lisân-ı nâsta sudûr eden kıl ü kâl-i bî-me'al dağdağa-i dâd-ı fuad ü bâl olmayıb kendi zâd-ı râhına iştigâl edip yolundan kalmaya. Elhamdülillâh elimizde mihek ve mi'yâr, din ü şerîât-ı hâtemü'n-Nebiyîn ve seyyidü'l-mürselindir. Herkes kendi hâlini bilir, her an teftiş-i keyfiyet-i nefis lâzım. Eger ahvâl ve ef'âlimiz şerîât-ı mutahharaya muvâfık ise mazhar-ı inâyet ve hidâyet olduğumuza delâlet ve âhirette nîmet-i duhûl-i cennete beşârettir.” (…)

“Şerîatta evâmîr ve nevâhî zâhir ve mekşûftur, i'tizâra mahâl yoktur. Dîn-i mübîn budur ve sırât-ı müstakîm budur.”⁴⁵⁹

⁴⁵⁴ Imber, *Studies in Ottoman History and Law*, s. 140.

⁴⁵⁵ Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye*, v. 145a.

⁴⁵⁶ Imber, *Studies in Ottoman History and Law*, s. 140.

⁴⁵⁷ Erken, *Melami-Bayrami Hagiographies*, s. 123-124.

⁴⁵⁸ Lâ'lîzâde, *Sergüzeşt*, v. 11b.

⁴⁵⁹ Lâ'lîzâde, *Sergüzeşt*, v. 45b.

SONUÇ (DEĞERLENDİRME VE TAHLİL)

XVI. ve XVII. yüzyıllarda ekseriyetle Balkan sahasında temsil edilen Melâmîliğin, siyasal iktidar ile ilişkilerinin ele alındığı bu çalışmada, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun heterodoks hareketler karşısında kendisini nasıl tanımladığı meselesinin, kaynaklara ve modern araştırmalara dayalı analizi yapılmaya çalışıldı. Nitekim Osmanlı yönetimindeki Bosna-Hersek, Sırbistan ve Macaristan topraklarında etkili olan Melâmî-Hamzavî hareketinin, çok ciddi bir muhalefet olgusu mâhiyetinde geliştiğini söyleyebiliriz. Melâmîler tarafından sergilenen söz konusu muhalif tavrın en dikkat çeken yönü, bizzat bir siyasî nitelik taşıyor olmasıdır. Dolayısıyla söz konusu kesim, siyasal değil dinî söylem geliştirmekte ve sonuç olarak Tanrı ile insanı birleştiren “*kutb/Mehdî*” düşüncesi ile ortaya çıkmaktadır. Sûfî çevrelerinde mistik bir algısı olan bu düşünce, gelişen olaylarla birlikte giderek mistisizmden soyutlanarak “dünyevî” bir nitelik kazanmakta ve eninde sonunda siyasal iktidarın müdahalesiyle karşılaşmaktadır. Melâmî/Hamzavî meselesi kapsamında gelişen bir dizi olayın da bununla ilgili olduğu görülmektedir.

Melâmî hareketini motive eden öğretiler, Osmanlı dönemine has fikirler olmayıp, çok eski dönemlerde oluşmaya başlayan köklü bir altyapıya sahiptir. Bu tarz hareketlerin, antik Yunan felsefesi ve mistisizmi, Nizârî İsmailîliği ve Hallâc-ı Mansur geleneği gibi çeşitli unsurları bir araya getiren İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminden beslendikleri gözlenmektedir. Bununla birlikte asıl gözden kaçırılmaması gereken olgu, mâlum altyapının, önemli ölçüde, gizli bir dinî hareket vasfı taşıyan Hurûflîğin etkisinde şekillenmiş olmasıdır. Elbette bu fikirlerin ortak yönü, resmî otoriteye karşı çıkmada, bir “ideoloji” rolü oynamalarıdır. Hamza Bâli'nin, Melâmîliği Bosna-Hersek bölgesine çekmesi ve Melâmîliğin Balkan coğrafyasında kuvvetle yerleşmesi de buraların çok önceden beri, söz konusu fikirleri benimseyen heterodoks akımların etkisinde olmasıyla ilgilidir.

Balkan toplumu tarafından güçlü bir biçimde temsil edilen *kutb-Mehdîci* düşünce, bir başka deyişle *mesiyanic* teoloji, birbirine benzemeyen biçimlerde algılanmış olmasına

rağmen, farklı kesimleri ortak bir tabanda birleştirmiş ve aynı iddiayı birbirlerine karşı kullanmalarına sebep olmuştur. Bu çok çeşitli muhatap kümesine, sûfî kesimden *binyılclık* ile ilgili radikal inançlara sahip olan Melâmî şeyhleri de dâhil olmuştur. Osmanlı yöneticilerinin *mesiyânîk* hükümdar olduğuna itiraz edip, gerçek *kutb-Mehdî*'nin kendileri olduğu iddiasında bulunan Melâmî şeyhleri, dolayısıyla hiçbir iktidarı meşrû görmemişlerdir. Bahsi geçen muhalif düşünce, bizzat politik bir düşünce anlamına gelmemekte, sonuç olarak siyasal iktidarın meşrûiyetini tanımama olarak algılandığından yine de siyasî bir nitelik kazanmakta ve her şeyden öte Osmanlı resmî ideolojisine karşı koymakta direnen çoklu bir muhalif çevrenin oluştuğunu gözler önüne sermektedir.

Ayrıca ahî teşkilatının Balkanlar'daki güçlü örgütlenmesi, Melâmîliğin Bosna ve yakın çevresinde tutunmasını sağlayan önemli etmenlerden biri olmuştur. Esnaf birliklerinin ellerinde bulundurdukları büyük ekonomik ve politik güce ortak olan derviş tarikatları, Bosna toplumunda etkili bir siyasî hareket yaratabilmişlerdir. Derviş tarikatları ile ahîler arasında gelişen hâlihazırdaki bu ilişkiyi, Hamza Bâlî ve takipçileri, oradaki topluma nüfuz edebilmek ve destek kazanmak için en iyi şekilde kullanmayı başarmışlardır. Bosna, Požega, Budin, hatta İstanbul ve Ankara'ya kadar uzanan büyük bir kitleye hitap eden Melâmî-Hamzavî hareketi, ideolojik fikirlerini merkezin gücüne karşı koymada birleştiren sûfî çevreler ile ahî teşkilatı arasındaki dayanışmanın en güzel örneğini teşkil etmektedir.

Nitekim Melâmîliğin, karizmatik önderler ve ilginç tarikat bağları aracılığıyla, geniş kitleleri etki altına alan bir mistik hareket hâline geldiği anlaşılmaktadır. Özellikle Balkanlar'daki ve Anadolu'daki yerleşim yerlerinin, mevcut durumdan hoşnut olmayan, sürekli hareket ederek fikirlerini yayan bu gibi tarikatlarla dolu olması, merkezî otoriteyi endişelendirmiştir. Dolayısıyla Osmanlı iktidarını Melâmîler'le çatışmaya iten sebebin, onların düşünceleriyle ilgili olmaktan öte, belli bir örgütlülük içinde hareket etmeleri ve gizlilik içinde yürüttükleri faaliyetleri olduğu iddia edilebilir. Merkezî yönetimin, uygulanan cezalarda sadece şeyhlerin idamıyla yetinmeyip toplu idamlara yönelmesinin, esasında bu olguya işaret ettiği gözükmektedir. Melâmîler, mevcut toplumsal düzeni eleştirerek başlamışlar, Osmanlı'nın denge ve düzen prensibine uymayı reddetmişler ve en sonunda Bosna bölgesinde harekete geçmişlerdir. Siyasî

otoriteyle olan ihtilafları, “*sapkınlık*”la suçlansalar bile, devlet otoritesine açıkça karşı çıkmalarından kaynaklanmıştır.

Osmanlı yönetimi, Melâmîler’in inançlarındansa, devlete karşı oluşturdukları potansiyel tehditle ilgilenmiş, fakat yine de onları, dinî referanslardan yola çıkarak cezalandırmıştır. Merkezî yönetimin, sadece Melâmîler’e değil, tüm heterodoks sûfî çevrelere karşı bu tarz bir yaklaşım sergilediği açıkça görülüyor. İktidarın böyle davranmasının sebebi, elbette karşı tarafın kendini dinî söylemlerle ifade ediyor olmasıydı; söz konusu muhalif gruplarla baş edebilmenin en etkili yolu, onların inançlarına alternatif dinsel kavramlar öne sürmektir. Bu açıdan bakıldığında, Osmanlı iktidarının neredeyse her devirde meşgul olduğu mevzubahis muhalif hareketleri, imparatorluğun dine yaklaşım tarzına göre şekillenmiş, birbiri ardına gelen teolojik fakat aynı zamanda politik mücadeleler olarak görmek pek yanlış olmaz.

Kısaca Balkan sahasında gelişen Melâmî-Hamzavî hareketi, devletin geçirdiği dönüşüm sürecinin yol açtığı siyasal ve toplumsal sorunlar temelinde, köklü bir derviş geleneğine dayanan ve bu geleneğin sahip olduğu ideolojik etkiyi, içinde bulunduğu toplumun çeşitli kesimlerine itebilme kabiliyetinden doğan, teolojik görünümlü bir sosyo-politik hareket olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar Hamza Bâlî ve takipçileri, geleneksel Bayramî-Melâmî çizgisinden biraz uzaklaşmış olsalar da, kısa sürede Balkanlar’ın muhtelif yerlerinde güçlü bir hareket tertip etmeleri, bizlere derviş tarikatlarının toplumsal bir reaksiyona dönüşmede, ne derece potansiyel güç ve etki taşıdıklarını göstermektedir.

KAYNAKÇA

A. Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İstanbul

Mühimme Defterleri (BOA.MHM)

BOA, *21 numaralı Mühimme Defteri*, belge no: 585, s. 242, 19 Zilhicce 980/22 Nisan 1573.

BOA, *21 numaralı Mühimme Defteri*, belge no: 586, s. 242, 19 Zilhicce 980/22 Nisan 1573.

BOA, *22 numaralı Mühimme Defteri*, belge no: 374, s. 194, 26 Rebiülahir 981/25 Ağustos 1573.

BOA, *47 numaralı Mühimme Defteri*, belge no: 419, s. 177, 1 Cemâziyelâhir 990/23 Haziran 1582.

BOA, *47 numaralı Mühimme Defteri*, belge no: 435, s. 185, 8 Cemâziyelâhir 990/30 Haziran 1582.

BOA, *48 numaralı Mühimme Defteri*, belge no: 375, s. 137, 24 Ramazan 990/22 Ekim 1582.

BOA, *48 numaralı Mühimme Defteri*, belge no: 419, s. 151, 6 Şevval 990/3 Kasım 1582.

Baş Mukataa Kalemî (BOA.D.BMK.d)

BOA, *Baş Mukataa Kalemî*, belge no: 5000/13, v. 15a-b, Şaban 990/Ağustos-Eylül 1582.

B. Yazma Eserler

Abdülmeçid-i Sivasî, *Dürrerü'l-Akâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 300/1.

İbrahim Efendi, *Kutbiye-i Dil-i Dâna*, Süleymaniye Kütüphanesi, Zühdi Bey, nr. 154/1.

___, *Dîvan*, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, nr. 224.

___, *Vahdetnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 59/2.

___, *Müfîd ü Muhtasar*, Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizade, nr. 354/2.

Hakîkî Bey, *İrşâd-nâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 203/7.

Hüseyin Vassaf Bey, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, müellif nüshası, cilt: 2, 1923.

Lâ'lizâde Abdülbâkî Efendi, *el-Mebde ve'l-Mead*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 205, 1159.

___, *Sergüzeşt*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Şer'iyye, nr. 1052.

___, *Şerh-i Kasîde-i Meslekü'l-Uşşâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636.

Mehmed Amîkî, *Risâle-i Beyân-ı Hamzavîyye (Eyyühe'l-Veled)*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 764/3.

Muhammed Nazmî Efendi, *Hediyyetü'l-İhvân*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Şer'iyye, nr. 1128.

Münîrî-i Belgradî, *Silsiletü'l-Mukarrebîn ve Menâkıbu'l-Müttekîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2819.

Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, nr. 1164.

___, *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmîyye*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Şer'îyye, nr. 1051.

Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd fi'l Mebde-i ve'l-Meâd*, İstanbul, Matbaa-ı Amire, 1288.

Seyyid Seyfullah Nizâmoğlu, *Câmiü'l-Avârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2335.

Sunullah Gaybî, *Sohbetnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3237.

___, *Bî'atnâme*, Milli Kütüphane, Yz. A. 364/2.

Tıflî Ahmed Çelebi, *Sâkinâme*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Manzum, nr. 624.

Üsküdarlı Hâşim Baba, *Esrâru'l-Îlâhiyyîn ve Etvâru'l-Melâmiyyîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 784.

Yusuf Sinan Efendi, *İbtâl-i Rüsûhî (Tadlîlü't-Te'vil)*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3689/1.

C. İkinci El Kaynaklar

Ahmed Refik, "Osmanlı Devrinde Rafizîlik ve Bektaşîlik", *DEFM*, sayı: 9/2, 1932, ss. 31-59.

Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*, İstanbul, Tekin Yayınları, 1979.

Aksu, Hüsamettin, "Hurûfilik", *TDVİA*, cilt: 18, İstanbul, 1998.

Albayrak, Kadir, *Bogomilizm ve Bosna Kilisesi*, İstanbul, Emre Yayınları, 2005.

Alexander, Paul J., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. Dorothy de F. Abrahamse, Berkeley, University of California Press, 1985.

Algar, Hamid, “Hurûfism”, *EIr*, vol. 12, 2004.

___, “The Hamzaviyye: A Deviant Movement in Bosnia”, *Islamic Studies*, vol. 36, no. 2-3, 1997, ss. 243-261.

Arpee, Leon, *A History of Armenian Christianity*, New York, Armenian Missionary Association of America, 1946.

Aščerić-Todd, Ines, *Dervishes and Islam in Bosnia: Sufi Dimensions to the Formation of Bosnian Muslim Society*, Leiden-Boston, Brill, 2015.

Ateş, Süleyman, “Kutup”, *TDVİA*, cilt: 26, İstanbul, 2006.

Ay, Resul, *Anadolu’da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*, İstanbul, Kitap Yayınları, 2014.

Aydın, İbrahim Hakkı – Görgün, Tahsin, “Molla Fenari”, *TDVİA*, cilt: 30, İstanbul, 2005.

Azamat, Nihat, “Melâmiyye” *TDVİA*, cilt: 29, İstanbul, 2004.

Bacque-Grammont, J. L., “XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ve Safevîler” *Bekir Kütükoğlu’na Armağan*, İstanbul, İÜEF Tarih Araştırma Merkezi, 1991.

Baer, Marc D., “The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul” *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 36, 2004, ss. 158-181.

Balivet, Michel, “Byzantins judaisants et Juifs Islamises: Des Künhân (Kâhin) aux Xionai (Xionioä)” *Byzantion*, vol. 52, 1982, ss. 24-59.

___, *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyân*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

Ballanfat, Paul, “L’idéologie d’État concurrencée par son interprétation: les Melami-Hamzevi dans l’empire ottoman”, *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, ed. Orkhan Mir-Kasimov, Leiden-Boston, Brill, 2014, ss. 307-327.

- ___, *Unité et spiritualité: Le courant Melâmî-Hamzevî dans l'Empire otoman*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- Barkan, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, sayı 2, Ankara, 1942, ss. 279-353.
- Barker, Rodney, *Legitimizing Identities: The Self-Presentation of Rules and Subjects*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Barkey, Karen, *Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar: Bir Karşılaştırmalı Tarih Perspektifi*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, Versus Yayınları, 2011.
- ___, "Political Legitimacy and Islam in the Ottoman Empire: Lessons Learned", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 40/4-5, 2014, ss. 469-477.
- Bašagić, Safvet, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, Svjetlost, Oour Izdavačka Djelatnost, Sarejevo, 1912.
- Bausani, A., "Hurufiyya" *EP*², vol. 3, Leiden, Brill, 1971.
- Birge, John Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, Hartford, Hartford Seminary Press, 1937.
- Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Second Edition, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.
- Blochet, M. Edgar, "Études sur l'ésotérisme musulman", *JA*, 20/2, Temmuz-Ağustos 1902.
- Bobcev, S. S., "Deliorman Türkleri'nin Kökeni", çev. Türker Acaroğlu, *Belleten*, sayı: 203, 1988, ss. 697-715.
- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.
- Ćehajić, Džemal, *Derviški redovi u Jugoslovenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*, Orijentalni Institut u Sarajevu, Sarajevo, 1986.

- Chodkiewicz, Michel, “İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılması”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2005, ss. 89-115.
- ___, *Sahilsiz Bir Umman*, çev. Atilla Ataman, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2003.
- ___, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993.
- Claessen, Henri J. M., “Changing Legitimacy”, *State Formation and Political Legitimacy*, eds. Ronald Cohen - Judith D. Toland, New Brunswick, Transaction Publishers, 1988, ss. 21-44.
- Clayer, Nathalie, “L'œil d'un savant de Belgrade sur les Melâmis-Bayrâmis à la fin du XVIe-début du XVIIe siècle”, *Melâmis-Bayrâmis: Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, eds. Nathalie Clayer - Alexandre Popovic - Thierry Zarcone, İstanbul, Les Éditions Isis, 1998, ss. 153-176.
- ___, *Mystiques etat et societe: Les Halvetîs dans l'aire Balkanique de la fin du XVe siecle a nos jours*, ed. Ulrich Haarmann, Leiden, E. J. Brill, 1994.
- ___, Alexandre Popovic - Thierry Zarcone, *Melâmis-Bayrâmis: Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, İstanbul, Les Éditions Isis, 1998.
- ___, Alexandre Popovic, “Osmanlı Döneminde Balkanlar'daki Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, ss. 247-266.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.
- Çeçen, Halil, *Niyazî-i Mısri'nin Hatıraları*, İstanbul, Dergah Yayınları, 2006.
- Daftary, Ferhad, *İsmailîler, Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Ankara, Rastlantı Yayınları, 2001.

Darling, Linda T., “Political Language and Political Discourse in the Early Modern Mediterranean World”, *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 38, no. 4, Spring 2008, ss. 505-531.

___, “Reformulating the *Gazi* Narrative: When Was the Ottoman State a *Gazi* State?”, *Turcica*, vol. 43, 2011, ss. 13-53.

Demir, Aydoğan, “Kanunî Sultan Süleyman’ın Terk-i Salât Edenlerle İlgili Fermanı”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, sayı: 2, 1984, s. 46-53.

Doğrul, Ömer Rıza, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet, Melâmete Dair En Eski Vesikanın Tercümesi*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1950.

Dressler, Marcus, “Inventing Ortodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict”, *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, eds. Hakan Karateke – Maurus Reinkowski, Leiden, Brill, 2005, ss. 151-173.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları*, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1972.

Ebu’l-Alâ Afifî, *Muhyiddin İbn Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

Enîsî, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, haz. A. İhsan Yurd-Mustafa S. Kaçalın, İstanbul, 1994.

Erdem, Hüsameddin, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Ergin, Osman Nuri, *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*, cilt: 1, İstanbul, 1330-1338.

Erken, Ali, *A Historical Analysis of Melami-Bayrami Hagiographies*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, İstanbul, 2009.

Erünsal, İsmail, “XV-XVI. Asır Osmanlı Zendeke ve İlhad Tarihine Bir Katkı”, *Osmanlı Araştırmaları*, sayı: 24, 2004.

___, *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Akerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Yücel Dağlı - Seyit Ali Kahraman, cilt: 1-2, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.

Faroqhi, Suraiya, "Conflict, Accommodation and long-term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-Seventeenth Centuries)", *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, eds. Alexandre Popovic-Gilles Veinstein, İstanbul, Les Éditions Isis, 1995, ss. 171-184.

Fine, John V. A., *The Bosnian Church: a New Interpretation, a Study of the Bosnian Church and Its Place in State and Society from the 13th to the 15th Centuries*, New York, Columbia University Press, 1975.

Fleischer, Cornell H., *Tarihçi Mustafa Ali: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

___, "Shadows of Shadows: Prophecy and Politics in 1530s Istanbul", *International Journal of Turkish Studies*, vol. 13/1-2, 2007, ss. 51-62.

___, "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman", *Soliman le Magnifique et son temps*, ed. Gilles Veinstein, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990, ss. 159-177.

Garsoyan Nina G., *The Paulician Heresy: A Study of the Origin and Development Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantin Empire*, Paris, Mouton & Co., 1967.

Gelez, Philippe, *Petit Guide pour Servir a l'etude de L'Islamisation en Bosnie et en Herzegovine*, İstanbul, Les Éditions Isis, 2005.

Gerber, Haim, *State, Society and Law in Islam: Otoman Law in Comparative Perspective*, State University of New York Press, 1994.

- Gerlach, Stephan, *Türkiye Günlüğü*, cilt: 1, ed. Kemal Beydilli, çev. Türkis Noyan, İstanbul, Kitap Yayınları, 2006.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, “Bayramîyye”, *İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 2, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- ___, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1973.
- ___, *Kaygusuz Vizeli Alâeddin, Hayatı, Şiirleri*, İstanbul, Remzi Kitaphanesi, 1933.
- ___, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul, Milenyum Yayınları, 2011.
- ___, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1953.
- ___, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1997.
- Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı: Abdülmecid-i Sivasî*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Hadžijahić, Muhamed, “Tekija kraj Zvornika – postojbina bosanskih Hamzevija?”, *Prilozi*, 10-11/1960-61, Sarajevo, 1961.
- ___, “Udio Hamzevija u atentatu na Mehmed-Pašu Sokolovića”, *Prilozi*, vol. 5, 1954-55, ss. 325-330.
- Hagen, Gottfried, “Legitimacy and World Order”, *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, eds. Hakan Karateke - Maurus Reinkowski, Leiden-Boston, Brill, 2005, ss. 55-83.
- Hamilton, Janet – Hamilton, Bernard - Stoyanov, Yuri, *Bizans Döneminde (650-1405) Hristiyan Düalist Heretikler*, çev. Leyla Kuzucular, Ankara, Yurt Kitap Yayınları, 2011.
- Handžić, Adem, “Jedan savremeni dokument o šejhu Hamzi iz Orlovića”, *Prilozi*, vol. 18-19, Sarajevo, 1968-69, ss. 205-215.
- Handžić, Adem – Hadžijahić, Muhamed, “O Progonu Hamzevija u Bosni 1573 Godine”, *Prilozi*, vol. 20-21, Sarajevo, 1970-71.

- Handžić, Mehmed, *İslamizacija Bosne i Hercegovine: I Porijeklo Bosansko-Hercegovačkih Muslimana*, Sarajevo, Islamska Dionička Štamparija, 1940.
- Hasluck, Frederick W., *Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslam I*, çev. Timuçin Binder, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Hassan, Ümit, *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.
- Headley, John M., "Rhetoric and Reality: Messianic, Humanist and Civilian Themes in the Imperial Ethos of Gattinara", *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, ed. Marjorie Reeves, Oxford, Clarendon Press, 1992, ss. 241-269.
- Heyd, Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. Victor-Luis Ménage, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- Huart, Clement, "Hurûfi", *EI*, vol. 8, Leiden, Brill, 1987.
- Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 1982.
- Ilić, Slobodan, "Bosna Bogomilleri ve İslamlaşma: Bilimsel Bir Yanılgıdan Ulusal Bir Mitos'a", *Tarih ve Milliyetçilik: I. Ulusal Tarih Kongresi (Bildirimler)*, (30.04-02.05 1997, Mersin), Mersin, 1999.
- ___, *Hüseyin Lamekani: Ein osmanischer Dichter und Mystiker und sein Literarisches Werk*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1999.
- Imber, Colin, "Ideals and Legitimation in Early Ottoman History", *Süleyman the Magnificent and His Age*, eds. Metin Kunt - Christine Woodhead, London-New York, Longman, 1995, ss. 138-153.
- ___, "Malâmatıyya", *EI²*, vol. 6, Leiden, Brill, 1991.
- ___, "The Ottoman Dynastic Myth," *Turcica*, vol. 19, 1987, ss. 7-27.
- ___, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, New York, Palgrave Macmillan, 2002.

- ___, *Studies in Ottoman History and Law*, İstanbul, Les Éditions Isis, 1996.
- ___, “Süleyman as Caliph of the Muslims: Ebû’s-Su’ûd’s Formulation of Ottoman Dynastic Ideology”, *Soliman le Magnifique et son temps*, ed. Gilles Veinstein, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990, s. 179-184.
- Işın, Ekrem, “Helvaî Tekkesi”, *DBİA*, cilt: 4, İstanbul, Kültür Bakanlığı Vakfı, 1994.
- ___, “Melâmîlik”, *DBİA*, cilt: 5, İstanbul, Kültür Bakanlığı Vakfı, 1994.
- ___, “Saçlı Emir Tekkesi”, *DBİA*, cilt: 6, İstanbul, Kültür Bakanlığı Vakfı, 1994.
- Itzkowitz, Norman, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.
- Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Y. Özemre, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1999.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir K. Ugan, İstanbul, MEB Yayınları, 1991.
- İbnü'l-'Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, çev. M. Nuri Gençosman, Ankara, MEB Yayınları, 1964.
- İnalcık, Halil, “Islam in the Ottoman Empire” *Cultura Turcica*, vol. 5-7, 1968-1970, ss. 19-29.
- ___, *Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- ___, “Osmanlı Tarihinde Dönemler Devlet-Toplum-Ekonomi”, *Osmanlı Uygarlığı*, cilt: 1, eds. H. İnalcık - G. Renda, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- ___, “State, Sovereignty and Law During the Reign of Süleyman”, *Süleyman the Second and His Time*, eds. Halil İnalcık - Cemal Kafadar, İstanbul, Les Éditions Isis, 1993.
- İnan, Yusuf Ziya, *İslâm'da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, İstanbul, Bayramaşık Yayınevi, 1976.

de Jong, Frederick, “Kutb”, *EP*, vol. 5, Leiden, Brill, 1960.

___, “Malâmatîyya”, *EP*, vol. 6, Leiden, Brill, 1991.

___, “The Kızılbaş sects in Bulgaria: Remnants of Safavi Islam”, *The Turkish Studies Association Bulletin*, vol. 9/1, 1985, ss. 30-32.

Kafadar, Cemal, *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, çev. Ceren Çıkmın, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2010.

Kam, Ferit - Mehmet Ali Aynî, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1992.

Kara, Mustafa, “Hamdûn el-Kassâr”, *TDVİA*, cilt: 15, İstanbul, 1997.

Karamustafa, Ahmet T., “Antinomian Sufis”, *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, ss. 101-124.

___, *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.

___, “Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, ss. 61-88.

Karateke, Hakan, “Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis”, *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, eds. Hakan Karateke - Maurus Reinkowski, Leiden-Boston, Brill, 2005, ss. 13-52.

Kartal, Abdullah, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, 1996.

Katip Çelebi, *Fezleke*, cilt:1, İstanbul, Ceride-yi Havâdis Matbaası, 1286.

Kemikli, Bilal, *Oğlanlar Şeyhi İbrahim: Müfid-i Muhtasar*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2003.

- ___, *Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvanı: İnceleme-Metin*, Yayımlanmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Ankara, 1988.
- Kılıç, Rüya, “Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayrami Melamileri veya Hamzaviler”, *Tasavvuf*, cilt: 4, sayı: 10, Ocak-Haziran 2003, ss. 251-272.
- ___, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Son Dönem Melâmîleri: Geleneğin Taşınması ve Uyum Meselesi”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, ss. 545-559.
- Kissling, Hans Joachim, “Zur Geschichte des Derwischordens der Bajrâmîje”, *Südost Forschungen*, vol. 15, München, 1956, ss. 237-267.
- Knysh, Alexander, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden-Boston, Brill, 2000.
- Kowalski, Tadeusz, “Les éléments ethniques turcs de la Dobroudja”, *Rocznik Orientalistyczny*, vol. 14, 1938, ss. 66-80.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Krstić, Tijana, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2015.
- Lambert, Malcolm, *The Cathars*, Oxford, Malden, Mass, USA, Blackwell Publishers, 1998.
- Lawler, Stephanie, *Identity: Sociological Perspectives*, Cambridge-Malden, Polity Press, 2008.
- Lekesiz, Hulusi, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Ankara, 1989.
- Lopašić, Alexandre, “Islamisation of the Balkans with Special Reference to Bosnia”, *Journal of Islamic Studies*, vol. 5/2, 1994, ss. 163-186.

- Lowry, Heath W., *The Nature of the Early Otoman State*, Albany, The State University of New York Press, 2003.
- Madelung, Wilfred, “al-Mahdi”, *EP*, vol. 5, Leiden, Brill, 1986.
- Magoulias, Harry J., *Byzantine Christianity: Emperor, Church and the West*, Chicago, Rand McNally, 1970.
- Malcolm, Noel, *Bosnia: A Short History*, New York, New York University Press, 1994.
- Martin, B. G., “A Short History of the Khalwati Order of Derwishes”, *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, ed. Nikke R. Keddie, Berkeley, University of Carolina Press, 1972, ss. 275-305.
- Martin, Sean, *The Cathars: The Most Successful Heresy of the Middle Ages*, Harpenden, Pocket Essentials, 2005.
- Mazzaoui, Michel, *The Origins of the Safavids: Shiism and the Gulat*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1972.
- Mehmet Ali Aynî, *Şeyh-i Ekber’i Niçin Severim?*, haz. İsmail Kara, İstanbul, İnsan Yayınları, 1992.
- Mélikoff, Irène, “Astar-âbâd’lı Fazlullah ve Hurûfiliğin Azerbaycan’da, Anadolu’da, Rumeli’de Gelişmesi”, *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik Bektaşîlik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin, İstanbul, Demos Yayınları, 2009, ss. 169-182.
- ___, “Bulgaristan’da Deliorman Kızılbaş Topluluğu”, *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik Bektaşîlik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin, İstanbul, Demos Yayınları, 2009, ss. 129-139.
- ___, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 1998.
- ___, “Le gnosticisme chez les Bektachis/Alévis et les interférences avec d’autres mouvement gnostiques”, *Synchrétismes et hérésies dans l’Orient seldjoukide et*

ottoman (XIV-XVIII siecle), (Actes du Colloque du Collège de France, Octobre 2001), Collection Turcica, vol. 9, Paris: Peeters, 2005.

Morris, James W., "Ibn 'Arabi's 'Esotericism': The Problem of Spiritual Authority", *Studia Islamica*, vol. 71, 1990, ss. 37-64.

Na'imâ Mustafa Efendi, *Târîh-i Na'imâ*, cilt: 1-2-3, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1280.

Nev'îzâde Atâî, *Şakâik-i Nu'maniyye ve Zeyilleri Hadâikü'l-Hakâik fi Tekmiletî'ş-Şakâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul, 1989.

Newman, Andrew J., *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, Londra-New York, I. B. Tauris, 2006.

Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, Bloomington, Ind., World Wisdom, 2002.

Norris, Harry, *Islam in the Balkans*, London, C. Hurst&Co Ltd, 1993.

___, *Popular Sufism in Eastern Europe: Sufi Brotherhoods and the Dialogue with Christianity and 'Heterodoxy'*, London-New York, Routledge, 2006.

Obolensky, Dmitri, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Babaîler İsyanından Kızılbaşlılağa: Anadolu'da İslam Heteredoksisinin Doğuşu ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış", *Belleten*, cilt: 59, sayı: 239, 2000.

___, "Balkanlar'da Popüler İslam'ın Mahiyet ve Temelleri Meselesine Dair", *IX. International Congress of Economic and Social History of Turkey*, Dubrovnik-Croatia, 20-23 August, 2002.

___, "Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmail-i Mâşukî", *Osmanlı Araştırmaları*, cilt: 10, 1990, ss. 49-58.

- ___, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- ___, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- ___, *Sarı Saltık: Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destanî Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.
- ___, “Synchrétisme et esprit messianique: Le concept de qutb et les chefs des mouvements messianiques aux époques seldjoukide et ottomane (XIIIe-XVIIe siècle)”, *Synchrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et otoman (XIVe-XVIIIe siècle)*, (Actes du Colloque du Collège de France, Octobre 2001), Collection Turcica, vol.9, Paris: Peeters, 2005.
- ___, “XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Bayrâmî (Hamzavî) Melâmîleri ve Osmanlı Yönetimi” *Belleten*, cilt: 61, sayı: 230, Nisan 1997. s. 93-110.
- ___, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2011.
- Okiç, Tayyib, “Les Kristians (Bogomiles Parfaits) de Bosnie d'après des documents turcs inédits”, *Südoestforschungen*, sayı: 14, R. Oldenbourg, München, 1960, ss. 108-133.
- ___, “Quelques document inédits concernant les Hamzawites”, *Proceedings of the Twenty-second Congress of Orientalistes*, (15-22 Eylül 1951, İstanbul), Leiden, 1957.
- Ögke, Ahmet, “Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-Gayb: İbn Arabî'nin Görüşleri”, *Tasavvuf*, 2, 5, 2001, ss. 161-201.
- Peçevî İbrahim Efendi, *Târih-i Peçevî*, haz. Fahri Derin - Vahid Çabuk, cilt: 1-2, İstanbul, Enderun Yayınları, 1994.
- Popovic, Alexandre, *Balkanlarda İslam*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.

- ___, *Cultures Musulmane Balkaniques*, İstanbul, Les Éditions Isis, 1994.
- ___, *Les Derviches Balkaniques Hier et Aujourd'hui*, İstanbul, Les Éditions Isis, 1994.
- Radtko, Bernd - O'Kane, John, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by Al-Hâkîm Al-Tirmidhî*, Richmond, Curzon Press, 1996.
- Reeves, Marjorie, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- Runciman, Steven, *Le Manichéisme Médiéval*, Payot, Paris, 1949.
- ___, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, Eng. University Press, 1947.
- Sadık Vicdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye*, İstanbul, 1338-1340.
- ___, *Tarikatlar ve Silsileleri*, haz. İrfan Gündüz, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1995.
- Sariyannis, Marinos, *Ottoman Political Thought up to the Tanzimat: A Concise History*, Rethymno, Foundation for Research and Technology-Hellas, Institute for Mediterranean Studies, 2015.
- Saulnier, Mine G., *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine*, İstanbul, AD Yayınları, 1996.
- Savory, Roger, *Iran Under the Safavids*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- ___, "Safawids", *EI²*, vol. 8, Leiden, Brill, 1995, ss. 765-793.
- Schimmel, Annemarie, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2001.
- Solovjev, Aleksandar, "Nestanak bogumilstva i islamizacija Bosne", *Godisnjak Durustva istoricara BiH*, Sarajevo, 1949.
- Stoyanov, Yuri, "The Interchange Between Religious Heterodoxies in the in the Balkans and Caucasus: The Case of the Paulicians", *The Balkans and Caucasus:*

Paralel Processes on the Opposite Sides of the Black Sea, eds. I. Biliarsky - O. Cristea - A. Oroveanu, Cambridge Scholars, 2012.

___, *The Other God: Dualist Religions From Antiquity to the Cathar Heresy*, New Haven, Yale University Press, 2000.

___, “On Some Parallels Between Anatolian and Balkan Heterodox Islamic and Christian Traditions and the Problem of Their Coexistence and Interaction in the Ottoman Period”, *Syncretismes et hérésies dans l’Orient seldjoukide et otoman (XIV^e-XVIII^e siècle)*, (Actes du Colloque du Collège de France, Octobre 2001), Collection Turcica, vol. 9, Paris: Peeters, 2005, ss. 75-118.

Soysal, Ayşe Asude, *XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melami Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*, Yayınlanmamış Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Ankara, 2005.

Şahin, Haşim, *Dervişler ve Süfî Çevreler: Klâsik Çağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufî Şahsiyetler*, İstanbul, Kitap Yayınları, 2017.

Şahin, Kaya, *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*, New York, Cambridge University Press, 2013.

Terzioğlu, Derin, “How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion”, *Turcica*, vol. 44, 2012-2013.

Timuroğlu, Vecihi, *Şeyh Bedreddin, Vâridat*, Ankara, Türkiye Yazıları Yayınları, 1979.

Usluer, Fatih, *Hurufîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2009.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, 1. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965.

Veinstein, Gilles, “Les premières mesures de Bayezid II contre les Kızılbaş”, *Syncretismes et hérésies dans l’Orient seldjoukide et otoman (XIV^e-XVIII^e siècle)*,

(Actes du Colloque du Collège de France, Octobre 2001), Collection Turcica, vol. 9, Paris: Peeters, 2005.

Velikonja, Mitja, *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*, çev. Rang'ichi Ng'inja, Texas, Texas A&M University Press, 2003.

Weber, Max, *Economy and Society: An Outline Interpretive Sociology*, eds. Guenther Roth - Claus Wittich, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1978.

Werner, Ernst, *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481) 2: Halk Ayaklanmaları ve Askerî Feodalizm*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Alan Yayınları, 1988.

___, *Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2006.

Yazıcızâde Mehmed, *Muhammediyye*, cilt: 2, ed. Âmil Çelebioğlu, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

Yıldırım, Rıza, *Dervishes in Early Ottoman Society and Politics: A Study of Velayetnames as a Source for History*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Tarih Anabilim Dalı, Ankara, 2001.

___, *Turkomans Between Two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia (1447-1514)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi Tarih Anabilim Dalı, Ankara, 2008.

Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2007.

Yosmaoğlu, İpek, "Kanun, Yasallık ve Meşruiyet: Osmanlı'da Meşruiyet Meselesi Hakkında Bir Deneme", *Oral Sender'e Armağan*, Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1997, ss. 507-519.

Yüksel, Müfid, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul, Bakış Yayınları, 2002.

Zhelyazkova, Antonina, “Bir Tarih Yazımı Sorunsalı Olarak Balkanlar’da İslamlaşma: Güneydoğu Avrupa Perspektifi”, *Osmanlı ve Balkanlar: Bir Tarih Yazımı Tartışması*, haz. Fikret Adanır - Suraiya Faroqhi, çev. Beril İdemen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, ss. 259-306.

Zilfi, Madeline C., *Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Uleması Klâsik Dönem Sonrası (1600-1800)*, çev. Mehmet F. Özçınar, Ankara, Birleşik Yayınları, 2008.

___, “The Kadizadelis: Discordant Revivalism in the Seventeenth-Century İstanbul”, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 45/4, 1986, ss. 251-269.





EKLER

EK 1: Melâmî Şeyhi Oğlan Şeyh İsmail-i Ma'sûkî'nin Sicil Kaydı

[İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Evkaf-ı Hümayun Müfettişliği Sicilleri, No: 4/2, s. 35, 20 Zilhicce 945/9 Mayıs 1539, İstanbul]



EK 4: Melâmî Takibatına Dair 1 Cemâziyelâhir 990/23 Haziran 1582 Tarihli

Mühimme Kaydı

[Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 47 numaralı Mühimme Defteri, belge no: 419, s. 177, 1 Cemâziyelâhir 990/23 Haziran 1582]

۱۷۷
۴۹

یا عظمتک

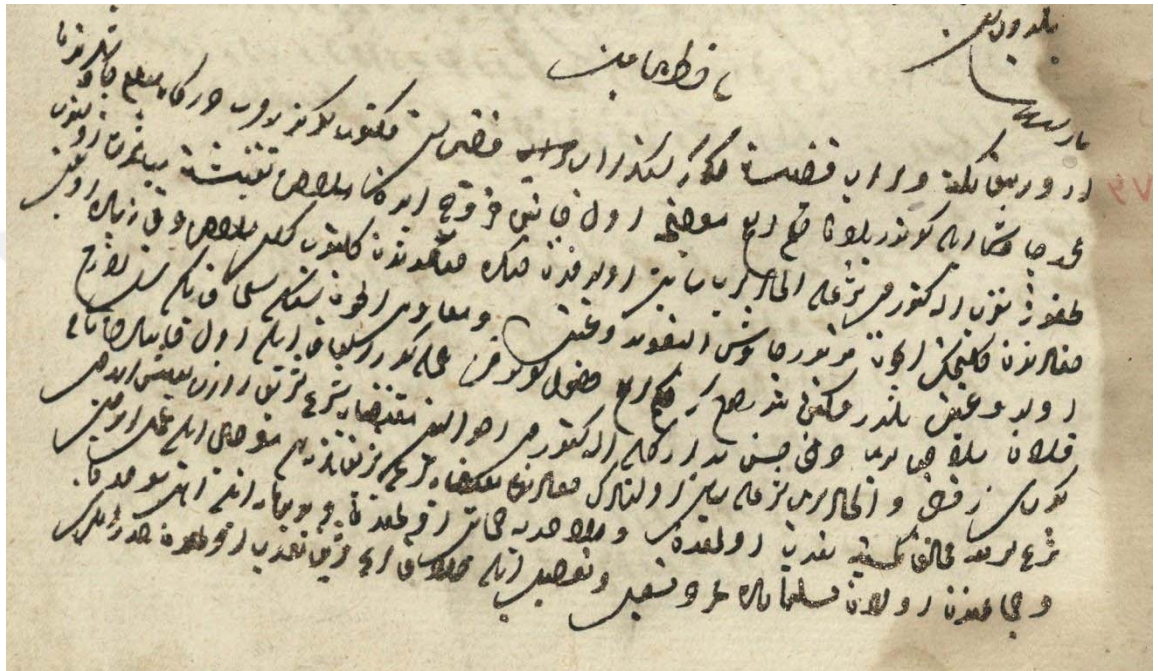
ورکا بعلی جاویدن
رام از راه محمد در ایلی

از درین و عوار و مانع و علقه کاشان کاشان که ملتد و مدرن حکم کوندرن علیک بالو مالکند نه محمد بن حسن و حاجی علی
و عه عوالم و در مع قلیته و من زمانه مصطفی و طیف و من و غم و بی بی و با می بوشت و عثمانه بن ابراهیم
و ویک عثمانه بن علی و عین بر نضه و فرهاد و با با فاه بن احمد و من سر رودن و بو سف بن محمد طیفی
ناح کنه که از درین بنی غنیمت و هر سر نینه جلس نزع اقصیه اولدنه بو سده اقرح اگاه مناسله
منتر اولدنه کف نایح منکر که منزه ای اولدنه بر کینه نه بر سلطانه نانه اولدنه عورتده ای بی بی
همه لودکیا صحبه ای درین نزع ننه کلف انعام قییم که اولدنه و غنیمت ماعد سلطنته بجز رویش و عوار
ایر و و کله بنی اولدنه قح زبور از انکار ایله جوران و درون فضیه و زبیره و بعضی ملکاند و عرقلیته
و بیترق ظلیته بن محمد نایح کنه که از درین من مود صبه کنن بن سلطانه کف کنن بن سلطانه محمد اولدنه
ویرد که نه مالکن کسلطین و بعضی کنه که در حق عکارند بلورن کرمه بنجه و همه ایبر تر و ویک کله متح
منه اولد ایبه بنه جلوه و روید عوارن دی و و کله من دی و بی بی عورتده ای بی بی لود منن ای بی بی
مصاحبه ای کله من و بنه انعام بیجه لیس کوز و و کله من کس کسلطین عضا و اعلی ای کله من ای طله
و ار و دفع نیشن ای بی بی کله من و زور ادیم شروع لوزنه لودن قکر اولدنه
من از نایب و ظاهر اولدنه بی بی حاجی کایه سنه قییم عین ای بی بی عضا ای بی بی

صنایا روبره نیشن
صفت عورتده ای بی بی
بوزر عین کله من

EK 6: Melâmî Takibatına Dair 24 Ramazan 990/22 Ekim 1582 Tarihli *Mühimme*
Kaydı

[Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 48 numaralı *Mühimme Defteri*, belge no: 375, s. 137, 24
Ramazan 990/22 Ekim 1582]



EK 8: Melâmî Takibatına Dair Şaban 990/Ağustos-Eylül 1582 Tarihli

Baş Mukataa Kalemî Kaydı

[Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Baş Mukataa Kalemî*, belge no: 5000/13, v. 15a-b, Şaban 990/Ağustos-Eylül 1582]

مفتش سراي قاضی و محبتین
 و غرار جانجه قاضیرنیک هر لود فتریک

لر زونق سجنا غده حروج لیدوب
 مابنیارند سلطان وزیر و قاضی عسکر
 و قاضی و دفتر دار و چاوش تعین
 لیدوب سلطنت دعواسن لیدوب
 ملو حد نك الكونر لسی بانده یوكلا تلایق
 لیدنلری عنایت رجانه عرض لیدوب

بر نفو ملو زوم یلری بش بجره
 بلند قضاسن رجالیدوب
 و در ب س
 دل نشیند ملو زوم
 رجالیدوب

وار باب تماردن الی تی نوع
 ترقی رجالیدوب
 و ارباب تماردن
 بر نفو چای شاق
 رجالیدوب

و بر نفو بکیر ی یید کچیاک
 و بر نفو بکیر ی ار غلونه بکیر بکیر
 و لرون سکر غش
 غریب بکیر و تدراد
 تماردن رجالیدوب

صورت اولی از نور بنده قصه ای که با لاله و دیو در یک کارخانه از نور بنده
 باستانند. حالت سلطه و وزیر و قاضی حکم و قاضی و دفتر و روبروی تصدیق
 ریدوب حالت سلطنت و حواریه در ملاصقه نیز از کوزم لری باشد. بود که
 در بیان قوتی بونا و کوز اولی از نور بنده در شرفه المصلح ۹۹۰

رضیع حلا سا علی و
 ملا زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 ۶۶ ۶۶
 سرای حسن بن علی با افری
 و زنگنه ۱۰۱۵
 لطف و قلم
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 ۱۳۹۰
 سرای حسن بن علی با افری
 و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 ۱۰۰۰
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 ۶۹۹۹

اصول مکتوب
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵

سرد و قوتی و کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵

انواع المکتوب
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵
 کوزم لری و زنگنه ۱۰۱۵

EK 9: Melâmî Şeyhi Ahmed Sârbân'ın Hüsamedîn-i Ankaravî'ye Gönderdiği Mektup

“Oğlum Mevlânâ Hüâmü'l-mülkerem kıbeline bâ'de's-selâm bi'l-'izzî ve'l-ikrâm. Mâ'lûm ola ki bu tarik Hakk'a kapı düşüpdür. Nitekim cihâr yârin Hazret-i Resûlullah'a mahrem düşdüğü gibi biz dahî delîl düştük. İmdi ciğer-güşem, bilir misiniz ki durduğunuz cennet-dîdâr dairesidir? Neden dersiniz Allah'ın kerem ve lütfu gönlünüze tulû' etmedi mi? Gıdâ-i rûh bulunmadı mı? Mâsivallâh kalbinizden çıkıp hakkânî mahabbet zudûr etmedi mi? Sizler ile evvel mülâkat olduğumuz vakit bu daire sizlere zâhîr olubtur. Ben sâlûsluk [ikiyüzlülük] bilmezem, aşka riyâ, aşka riyâ katan kâfirdir. Azîzim şöyle buyurmuştur: “*Lokması kursağımıza düşen yaratılmış yabanda kalmaya, gönlü Yaradan ululuğuna erişe*” diye buyurdular. Biz dahî deriz sizlerin de bu muhibbîniz üzerinde hakkınız çokdur, ammâ sâbıkda nice oyun düşübdür. Allah'ın inâyeti ve Habîbullâh'ın şefâati ve nübüvveti ve evliyânın yüce himmeti nice erişib mübârek yüzünüzden buyurulduğunu müjde verdiler. Mevlânâ, şöyle bilesiz, erenler mâbeyninde size Molla Hüdâvendigâr hâli virilübdür denildi. Bilir misiniz ki oğul bu hâli sizlerde hâsıl ola? Yüce himmet-i evliyâ iznimiz budur ki tenhânızda çokluk oturmayasız ve kaba dervişler ile sohbet edesiz. Zîrâ tarik böyledir ki birbiriniz yüzünden mârifet söyleye söyleye hâl tahsil olur. Zîrâ hakîkatte sizlere atâ düştük. Sizler dahî hakîkatte oğul düştünüz. “*el-Veledü sırru ebîhi.*” Atâ dâimâ yerine oğul kaldığın istemez mi? Erde necl yok, neclde er yok, meğer Allah onarmamış ola. Vay ona ki Allah'u 'azîmü's-şân onarmaya. Hak yıktığın kimse yapmaz ve Hak yaptığı kimse yıkmaz. Atâ nûr olacak, oğul dahî nûr olur. İkisi dahî nûrun 'alâ nûr olur. İmdi oğlum, şu dediğimiz daire size hâsıl olduysa biz yalancılardan oluruz. Oğlum, sizlerden bir istimdâdımız dahî vardır. Cevher göstertesiz, boncuk gösteresiz ve boncuk göstertesiz, saksı gösteresiz. Hakkânî muhabbet gözedeni gözden bırakmayasız. Ammâ dahî nedir dersiniz, şeriat, şeriat yine şeriat. Allah'ın izni, rûh-ı Muhammed'in sırrı, gerçeklerin 'âlî himmeti hep sizlere virilmiştir. Ve dahî mürîd-i murâdî vardır ve mürîd-i hâs dâhi vardır ve mürîd-i mürted dahî vardır. Sizi ve bizi cümle yaradılmış gerçeğin gözünden ve gönlünden düşmekten saklasın. Gâfil me-bâş, gelenin malı harc dönenin başı demişler.

Beyit:

Nice can ve nice başlar yola kurban için geldi
Kabul olur ise Hakk'tan bulara kutlu bayramdır

Sırr-ı hakikat oğlumuz âb u gîl değil can u diliz, muhabbetinizi bir an dirîğ etmeyip gönülden çıkarmayasız ve dahî bendeniz yüzünden sizlere hâsıl olan gönlünüzde Allah nûru cezbesi hâsıl olmuştur. Sizlere Allah'u 'âzîmü's-şân emâneti mübârek eylesin. Cümleden ilm-i ibret ve ilm-i hikmet esrârı hâsıl olmuştur. Bu tarîkin hak idiğın sizlerden isteriz. Zîrâ sizler şehâdet etmeyince nice inanalım. Sizler dahî bu tarîkden zevk ü şevk tahsil etmişsiz. Cümle âlem gerçek yüzünden muhabbet etseler hâsıl olur. İkrâr edenin fâidesi kendüye ve inrâr edenin ziyâmı kendüyedir. Biz keşf ü hayâlât bilmeziz. Bâzârımız el elcedir. Ehlullâh hâlin söyleriz. Kâmil çok mükemmel hâlin söyleriz. Cemî' yaradılmışta bir kişinin hâlin söyleriz.

Nazım:

Onun taht-ı yedindedir makâmât
Onun hüddâmıdır ehl-i kerâmat

Deyip işit kemâlin evliyânın
Onun aşkı ile mest ola canın

Beyit:

Cümle var ol bir kişidir ol kişi
Yapmak ve yıkmaktır kemter işi

Gönülden ve gözden ayırmayıb muhabbeti dahî ziyâde ede, vesselâm. Efkârü'l-verâ, hâdimü'l-fukarâ Ahmed Sârbân."⁴⁶⁰

⁴⁶⁰ Mektup için bkz. Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, nr. 1164, v. 13b-15a.

EK 10: Melâmî Şeyhi Sütçü Beşîr Ağa'nın Bir Mürîdine Gönderdiği Mektup

“Hüve'l-Feyyâz bî-ismihî Subhânehû ve Teâlâ, vâsılân-ı nûr-ı likâ, âşikân-ı sırr-ı enbiyâ ve evliyâ, tâlibân-ı vasl-ı Hüdâ. Nedir hâliniz? Her biriniz tenhânızda kendi vücûdunuzdan istiğfâr edip, mahabbetullâha sa'y ve kûşîş eyleyip, nûr-ı zât-ı pâk-ı lâ yezâl ile mütecellâ olur musuz? Ef'âlde ve akvâlde şer'-i şerîf üzere hareket eylemenizi isterim. Zinhâr, hilâf-ı şer' kendi za'mınız üzere söz söylemeyesiz. Şerîat, şerîat yine şerîat. Zâhîrinizi şerîat ile ârâste ve bâtınınızı nûr-ı muhabbetullâh ile pîrâste eylemek gereksiz. Birbiriniz ile mülâkî olduğunuzda tenezzül ve muhabbet eylediğinizden sonra ahkâm-ı şerîat ve âdâb-ı tarikat muktezâsınca mânâyâ delâlet eder kelmât eyleyip, mâ-lâ-yâ'nî söz söyleyesiniz. Yüz bin kelâm bir pula değmez. Kelâm-ı mânâ yolun bilmek ve bulmak içindir. Cana necât mânâ iledir, söz ile necât bulunmaz. İmdi her biriniz yolunuzu candan izleyip, mânâyâ vüsûl ve nefis ve şeytân mekrinden halâs bulmak için Cenâb-ı Rabbü'l-âlemîn'e teveccüh ile müteveccih olup, bî-hâsıl kelmâttan ferâgat eyleyesiz. Mârifet sanıp sattığınız kelmâttan zarar terettüb ettiğin bilmezsiniz. Haramdan perhiz eyleyip devre mute'allık kelmâtı min ba'd lisanınıza getirmeyesiz. Her kim mütenebbîh olmayıp, hilâf-ı şer'a hareket ederse bizden değildir. Onun lisân-ı kesilmek gerek. Ve tenezzülü dil ile edip diz ve yer öpmeyesiz rızam yoktur. Bu kadar musâfâhâyı ehl-i şer' kabul eder. Tenezzül gönülden olub, birlik içindir. Ve's-selâm 'alâ menî't-teba'a'l-Hüdâ.

Hâdîmü'l fukarâ Beşîr”⁴⁶¹

⁴⁶¹ Mektup için bkz. Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, nr. 1164, v. 79a-b.

EK 11: Melâmî Şeyhi İsmail-i Ma'sukî'nin Meşhed Makamı

Fotoğraf: <http://www.evliyalari.net/> internet sitesinden alınmıştır.

EK 12: Melâmî Şeyhi Ahmed Sârbân'ın Türbesi

Fotoğraf: <http://www.evliyalarm.net/> internet sitesinden alınmıştır.

EK 13: Melâmî Şeyhi Pîr Ahmed Edirnevî'nin Türbesi

Fotoğraf: <http://www.evliyalar.net/> internet sitesinden alınmıştır.

EK 14: Melâmî Şeyhi Hamza Bâli'nin Deveoğlu Yokuşu'nda Bulunan Makam Taşı

Fotoğraf: Ahmet Yaşar Ocak'ın *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)* adlı kitabından alınmıştır.

EK 15: Melâmî Şeyhi Hamza Bâli'nin Mezarı



Fotoğraf: <http://www.evliyalarm.net/> internet sitesinden alınmıştır.

EK 16: Melâmî Şeyhi İdris-i Muhtefî'nin Mezarı



Fotoğraf: <http://www.evliyalar.net/> internet sitesinden alınmıştır.

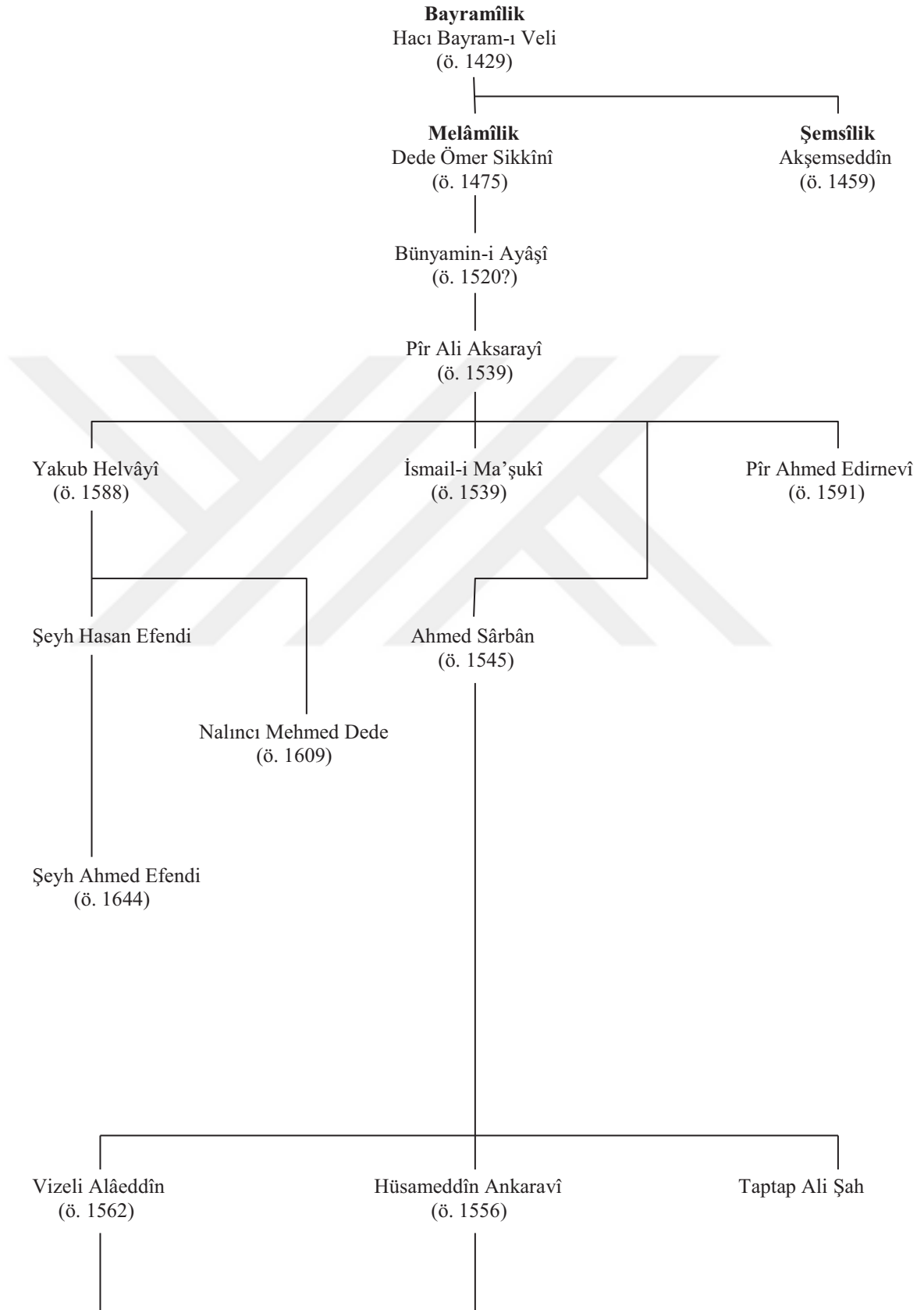
EK 17: Melâmî Şeyhi Hüseyin Lâmekânî'nin Mezarı

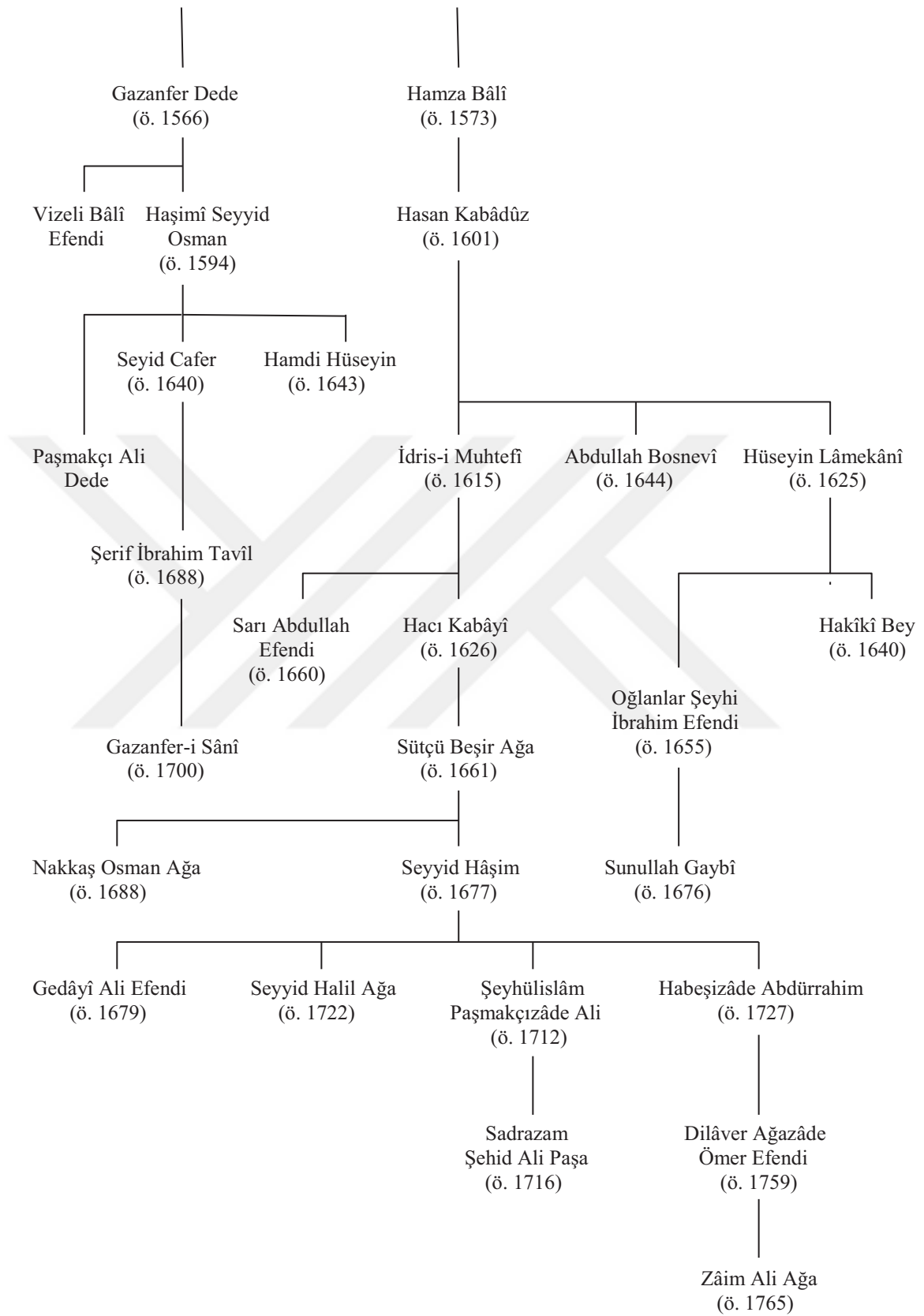
Fotoğraf: <http://www.evliyalar.net/> internet sitesinden alınmıştır.

EK 18: Melâmî Şeyhi Abdullah Bosnevî'nin Mezarı

Fotoğraf: <http://www.evliyalar.net/> internet sitesinden alınmıştır.

EK 19: Bayramî-Melâmî Silsilesi



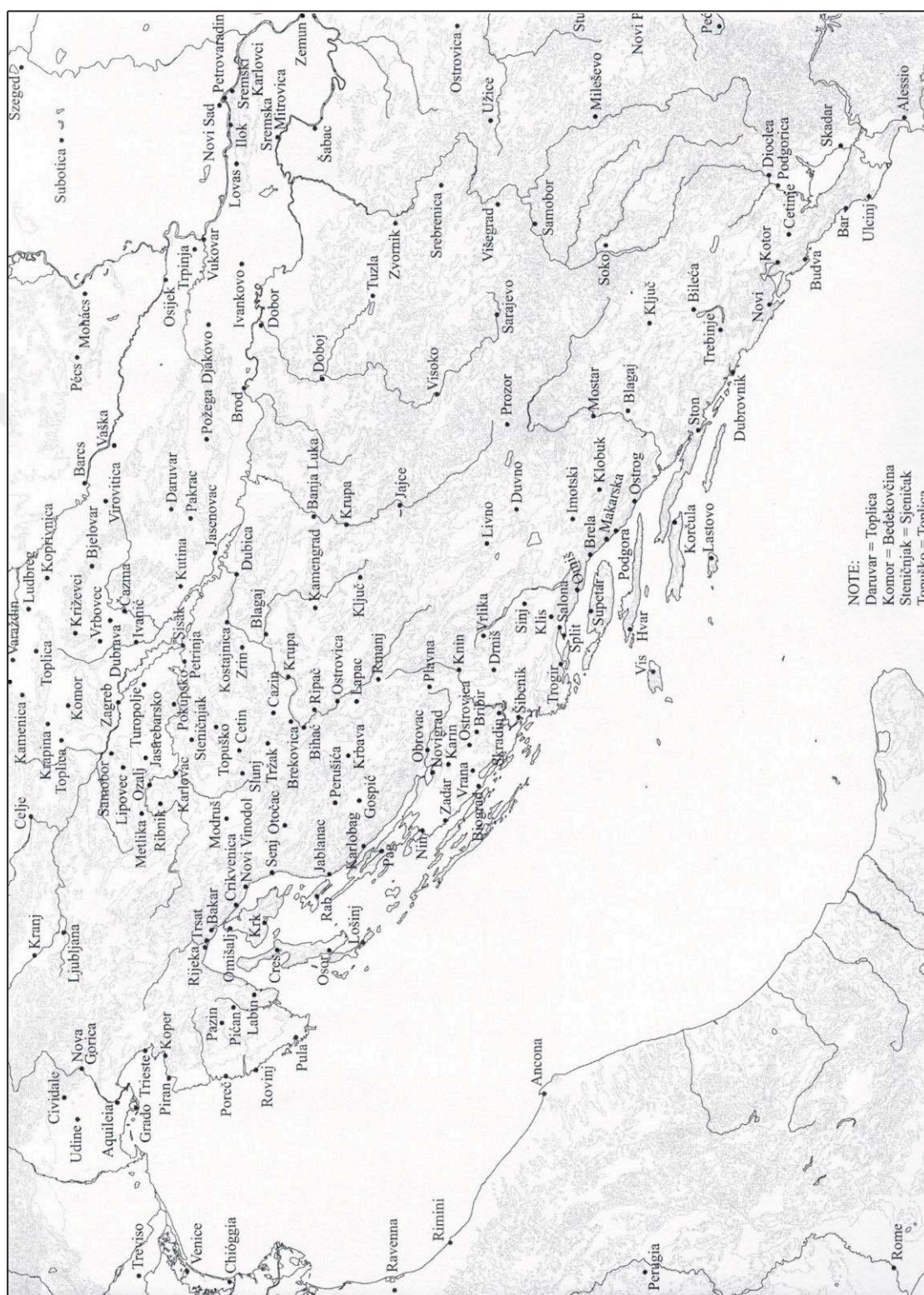


EK 20: Harita 1 - XVI. Yüzyılda Doğu Avrupa



Harita: Paul R. Magocsi, *Historical Atlas of East Central Europe*, Seattle, University of Washington Press, 1993, s. 14. (Central Europe ca. 1570)

EK 21: Harita 2 – Balkanlar



Harita: John V.A. Fine, *When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans: A Study of Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods*, University of Michigan Press, 2006, s. xvi.



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 15/02/2019

Tez Başlığı : Balkanlar'da Melâmîlik ve Osmanlı Yönetimi (XVI.-XVII. Yüzyıllar)

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 126 sayfalık kısmına ilişkin, 24/12/2018 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 10 'dur.

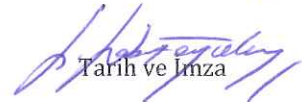
Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- Alıntılar dâhil
- 5- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.


15.02.2019


Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Selim Sabitoğulları
Öğrenci No: N11123390
Anabilim Dalı: Tarih
Programı: Tarih

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.


Prof. Dr. Rüya Kılıç



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 15/02/2019

Tez Başlığı: Balkanlar'da Melâmlık ve Osmanlı Yönetimi (XVI.-XVII. Yüzyıllar)

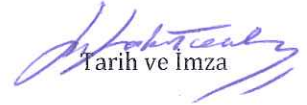
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

15.02.2019


Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Selim Sabitoğulları
Öğrenci No: N11123390
Anabilim Dalı: Tarih
Programı: Tarih
Statüsü: Yüksek Lisans Doktora Bütünleşik Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI


Prof. Dr. Rüya Kılıç

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

