

Melâmetîlik

insan yayınları : XXX
kılavuz kitaplar dizisi : XX

birinci baskı: istanbul, şubat 2004

isbn 975-574-XXX

melâmetîlik

içdüzen
insan

kapak düzeni
rıdvan kuyumcu

baskı-cilt
kurtiş matbaası
www.kurtismatbaa.com

insan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter/istanbul
tel: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

Melâmetîlik

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ

İslâm kültür geleneğinin oluşum ve gelişim sürecinde oldukça önemli bir konumu olan Tasavvuf düşüncesi, ulaştığı coğrafyaların kültürel, sosyal, ekonomik ve hatta siyasal anlamda şekillenmesinde etkili olmuştur. Yaşantı itibarıyla Hz. Peygamber'e kadar götürülen bu düşünce özellikle h. II. asırdan itibaren ferdî bir tercih olma özelliğinden sıyrılmaya başlamış ve müstakilleşerek kendi yolunu çizmiştir.

Anılan süreçte, diğer disiplinlerden kendisini ayıran bâtinî yapısı itibarıyla dikkat çeken tasavvuf, Türklerin İslâmlaşma tarihinde de kendisinden önemli ölçüde söz ettirmiş olan ve “Horasan Sûfîliği” adı altında tanımlanan melâmet ağırlıklı bir tasavvuf anlayışı bu coğrafyada kendisinden söz ettirmiştir. Bu yönüyle Türk Din ve Tasavvuf Tarihi açısından ayrı bir önemi haiz olan melâmet anlayışı, III. hicrî asırdan itibaren yaygınlaşmış bir tasavvufî meşreb olup, ait bulunduğu bâtinî sistemi kendi ilkeleri açısından eleştiren bir anlayışın adıdır.

Bu münasebetle, Anadolu coğrafyasının dînî hayatı ve tarihinde son derece önemli bir yeri olan Horasan Sûfîliği'nin sözü edilen temel eğilimi açısından ele alınmasının elzem olduğu düşüncesindeyiz. Herşeyden önce müstakil bir çalışma içerisinde tüm yönleriyle ele alınmasının imkânsız olduğu ehline malûm olan bu anlayışı, öncelikle ortaya çıkışı ve bu fikrin Anadolu'ya intikâli açısından ele almayı düşündük.

İki bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde melâmet düşüncesinin genel tarihi, bu düşüncede meydana gelen değişimler ve melâmetin bir tarikât olup olmadığı tartışmasına yer verilmiştir. İkinci bölümde ise, melâmetî geleneğin önde gelen şahsiyetleri, melâmet ilkelerinin tahlili ve bu ilkelerin sûfîlik içerisindeki yeri, melâmet düşüncesinin tasavvufun bazı uygulamalarına dair tenkitleri, melâmetin temel dayanaklarından biri olan fütüvvet anlayışı ve melâmete tesiri, Kalenderîlik ve melâmet ilişkisi, son olarak da esasen tarikâtler üstü bir olgu olarak benimsenen melâmetin hemen her tarikatte bir şekilde var olması açısından diğer tarikatlere tesiri ve özellikle Anadolu coğrafyasında etkili olan bazı tarikatler ile münasebeti üzerinde durulmuştur.

Dr. Ali BOLAT

I. BÖLÜM

MELÂMETE DAİR

1- TARİHÇE

Müslüman coğrafyada hicrî III., IV. ve V. asırlardaki tasavvuf cereyanları temelde iki eğilime sahiptiler. Bunlardan ilki, önderi Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) olan Bağdat Mektebi'dir. Bu mektebin temsilcilerinin dikkat çekici özelliği, tasavvufî fikirleri ayet ve hadislerle ölçmeleri, tasavvufta akla ne kadar yer verilebiliyorsa o kadar yer vermeleridir. Diğer de, fütüvvet ve melâmet fikirlerine dayalı tasavvufî hareketlerin doğduğu ve yayıldığı bir merkez olarak kendisine özgü bir yapıya sahip olan Nişabur Mektebi'dir.

Hicrî III. asırdan itibaren yaygınlaşmaya başlayan, sufîlerin adâp-erkân ve kıyafetlerine en büyük tepki hareketi olma vasfını haiz ve Horasan'da doğup gelişen Melâmetîlik veya daha yaygın kullanımıyla Melâmîlik hareketinin kısa tarihini vermeden önce, anılan hareketin kendilerine bu ismi vermelerindeki temel espriyi ele almakta fayda vardır.

Kınamak, ayıplamak, azarlamak, serzenişte bulunmak, korkmak, rüsvaylık anlamına gelen *melâmet* mastar bir kelime olup, *melâm(et)î* ise kınanmaya konu olan kişi demektir. Kelimenin tasavvuf ıstılahındaki yaygın tarifi şöyledir: “Yaptığı iyilikleri (gösteriş olur endişesiyle) gizlemek, kötülükleri ve işlediği günahları ise (nefsiyle mücahede etmek için) açığa vurmak.” Bu tanımdan anlaşılacağı gibi *melâmetin* temel özelliği, riyâdan sakınmak amacıyla gizliliğe itibar etmek ve insanların nazarında şöhret elde etmemek için bazı hataları ifşa etmekten çekinmemektir. *Melâmete* dair yapılan bu ve benzeri tanımlarda, kelimenin literal anlamı korunmuş; bunun yanı sıra riyâdan sakınma, nefsi itham ederek onun ayıpları ile meşgul olma, amelleri görmeme şeklindeki anlamları kasten bu hareket *Melâmetîlik* veya kurucusu Hamdûn Kassâr’a nisbetle *Kassârîlik* şeklinde isimlendirilmiştir. Burada sözü edilen özelliklere istinaden, *melâmetîlerin*, dış görünüşlerinden iç hallerine intikal edilemeyecek hal, fiil, davranış ve sözleri seçerek avâm ile avâm, havâs ile havâs oldukları; gerçek durumlarını sezdirmeyi, toplum içerisinde kıyafet ve görünüşte ayırt edilmemeyi anlayışlarının esası olarak belirledikleri ve nefislerini kırmak için halkın öfke ve tepkisini çekecek, hatta zaman zaman kınama ve azarlamalarına neden olacak fiiller işledikleri söylenebilir.

Melâmetîlerin, bu isimle anılmalarının ve nefislerini kınamalarının temelinde yatan anlayışı ilk olarak Kuran'da aradıklarını ve bu konuda iki ayeti delil olarak kullandıklarını görmekteyiz. Buna göre onların fikirlerini dayandırdıkları âyetler şunlardır:

1- "Ey İnananlar, sizden kim dininden dönerse (bilsin ki), Allah yakında öyle bir toplum getirecektir ki, O onları sever, onlar da O'nu severler. Mü'minlere karşı alçakgönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve şiddetlidirler. Allah yolunda cihad ederler, kınayanın kınamasından korkmazlar. Bu, Allah'ın bir lütfudur, onu dilediğine verir. Allah (ın lütfu) geniştir, O (her şeyi en iyi) bilendir." (Mâide 5/54)

2- "Kendini kınayan nefse yemin ederim." (Kıyâmet 75/2)

Melâmet isminin bu ayetlerle ilgili olması muhtemel görünmektedir. Nitekim, ilk ayette sözü edilen cihadı sufîlerin anladığı biçimde nefis ile cihad olarak kabul edersek, bu ayetin melâmetîliğin en önemli ilkelerinden birine işaret ettiğini, ayrıca kınanmayı mezheplerinin esası olarak belirlemelerinin ve bu ayeti kendi isimlerinin kaynağı olarak görmelerinin tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Son âyette de kendisini kınayan ve kendisinden kaynaklanan her şeye karşı nefisini mu-

hasebe eden kişi övölmektedir. Melâmetîliğin kurucusu olarak kabul edilen Hamdun Kassâr'ın "Melâmet, halk için süslenmeyi, herhangi bir hal veya ahlâk ile onların rızasını ummayı tamamıyla terketmek ve Allah yolunda kınayanın kınamasından korkmamaktır" şeklinde yaptığı tanımda da bu yaklaşım ortaya konulmaktadır.

Sonuçta bu kavram Kuran'dan esinlenerek oluşturulmuş ise de melâmetîler, III/IX. asırda ortaya çıkmış; bu dönemde Nişabur'da Ebû Hafs Had-dâd (ö. 270/884), Hamdûn Kassâr ve Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) tarafından kurulan ve geliştirilen tasavvuf ekolünün adına da "Melâmetîlik" adı verilmiştir. Bu akım, Ebû Tûrâb Nahşebî (ö. 245/859), Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/845), Abdullah b. Münâzil (ö. 331/942), Ebû Amr b. Nüceyd (ö. 365/975), Ebû Yezid el-Bistâmî (ö. 261/875), Muhammed b. Ahmed el-Ferrâ (ö. 360/971) gibi sufîlerin öncülüğünde gelişmiş, ardından IV./X. yüzyıldan itibaren Irak, Suriye ve Anadolu'da yayılarak; netice itibarıyla Horasan'dan Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyada kabul görmüştür.

Melâmetîliğin tarihsel gelişimi 3 kategoride ele alınmış ve yapılan bu tasnif daha sonra genel kabul görmüştür. Buna göre:

1- Melâmiyye-i Kassâriyye, İlk Devre Melâmîleri

veya Tarîkat-ı Aliyye-i Sıddîkiyye: III. hicrî asırda Nişabur'da sözü edilen temsilciler aracılığıyla ortaya çıkmış olan harekettir.

2- Melâmiyye-i Bayrâmiyye, Orta Devre Melâmîleri veya Tarîkat-ı Aliyye-i Bayrâmiyye: IX. hicrî asırda Ömer Sikkînî'nin (ö. 880/1475) önderliğinde kurulmuş olup, bu harekete Bayrâmiyye Melâmîliği adı verilmiştir.

3- Melâmiyye-i Nûriyye, Son Devre Melâmîleri veya Tarîkat-ı Aliyye-i Nakşibendiyye: Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabî'ye (ö. 1304/1887) nisbet edilen tarikattir.

Bayrâmî Melâmîliğinin IX./XV. asırda Hacı Bayram Velî'nin (ö. 833/1430) kurduğu Bayramiyye tarikatı içerisinde oluştuğu bilinmektedir. Bu tari-katin iki kola ayrılmasıyla birlikte Bayramîlik'te vahdet-i vücudcu eğilimle klâsik zühdî eğilim ayrılaşmış ve Bayramiyye Melâmîliği Dede Ömer Sikkînî'nin şeyhliğinde gelişmiştir. Böylece Melâmetîlik hiyerarşik bir yapılanmaya yönelerek tari-katlaşma sürecine girmiştir. Bu dönemde tasavvufî fikirleri olabildiğince serbest ve coşkulu bir eda ile yorumlamak, melâmîleri, kendisine yönelik bir tehdit unsuru olarak görmeye başlayan devlet ile karşı karşıya getirmiş, bunun sonucunda da konu baskı ve sürgünlerle halledilemeyince idam cezaları gündeme gelmiş ve uygulan-

mıştır. Zira Osmanlı Devleti, bu ve benzeri hareketleri, devletin titizlikle korunan otorite alanı ile ilgili gördüğü için, Sünnîlik dışındaki İslâmî algılamaları kendi yönetim meşruiyetini zedeleyici bulmuştur.

Bayramî Melâmîliği'nin önde gelen şeyhlerini şöyle sıralamak mümkündür: 1- Ömer Sikkînî (ö. 880/1475), 2- Bünyamin Ayâşî (ö. 926/1520), 3- Pir Ali Aksarâyî (ö. 945/1538), 4- İsmail Maşukî (ö. 945/1539), 5- Ahmed Sarbân (ö. 952/1545), 6- Hüsameddin Ankaravî (ö. 964/1557), 7- Hamza Bali Bosnevî (ö. 969/1561), 8- Hasan Kabadûz (ö. 1010/1601), 9- İdris-i Muhtefî (ö. 1024/1615), 10- Hacı Kabâyî Efendi (ö. 1037/1627), 11- Sütçü Beşir Ağa (ö. 1073/1662), 12- Seyyid Muhammed Haşim (ö. 1088/1677), 13- Paşmakçızade Seyyid Ali (ö. 1124/1712), 14- Şehit Ali Paşa (ö. 1128/1716), 15- Abdulkadir Belhî (ö. 1923).

Hacı Bayram velî'nin vefatının ardından Göynük'te irşad faaliyetlerini sürdüren Dede Ömer Sikkînî'den sonra kutupluk makamına Bünyamin Ayâşî geçmiştir. Ankara civarında faaliyet gösteren Bünyamin Ayâşî, hakkında yapılan bazı suçlamalar nedeniyle Kütahya Kalesi'ne hapsedilmiş; ardından kutupluk Pir Ali Aksarâyî ile devam etmiştir. Aksaray ve civarında ilkamet eden Pir Ali'nin Melâmîliğe asıl katkısı, oğlu İsmail

Maşukî'yi İstanbul'a göndermesiyle olmuş, böylece Melâmîlik İstanbul'un gündelik hayatına girmiştir. İsmail Maşukî, cezbeli ve taşkın görüşleri nedeniyle kovuşturmaya uğramış, ardından Çivicizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin (ö. 945/1539) fetvasıyla 12 müridiyle birlikte idam edilmiştir. Yahya Kemal bu olayı,

Seyrindeyiz atıldığı sahilsiz enginin

Atmeydanı'nda ölmüş Enelhak şehidinin

mısralarıyla dile getirmiştir. İsmail Maşukî'den sonra kutupluk makamına geçen Ahmed Sarbân'ın döneminde Melâmîliğin kendi içine kapandığı ve örgütlenme faaliyetlerini şehir dışına kaydırarak Rumeli'de taraftar topladığı bilinmektedir. Ahmed Sarbân, tarikatı İstanbul dışından idare etmekle birlikte, yetiştirdiği müridleri aracılığıyla İstanbul'un manevî hayatını derinden etkilemiştir. Böylece tarikatın dışarıdan yönetilmesinin tesiriyle Melâmîlik klasik tekke organizasyonuna dayalı bir idârî teşkilatlanma içerisine girmiştir. Ahmed Sarbân'ın ardından Melâmî kutupluğu müridi Hüsameddin Ankaravî ile devam etmiş, o da kendisinden önceki kutupların karşılaştığı sıkıntıları aynen yaşamış ve yargılanarak idam edilmiştir. Ardından kutupluk makamında geçen Hamza Bâlî, irşad faaliyetlerini memleketi Bosna'da sürdürmüştür. Hazma Bâlî de özellikle

yeniçerilerden çok sayıda mürid edinmesi ve devletin benimsediği Sünnî esaslarla uyuşmayan bazı telakkîleri nedeniyle kovuşturmaya uğramış ve Ebussuud Efendi'nin (ö. 982/1574) fetvasıyla "şemşîr-i şeriat" ile idam edilmiştir. Hazma Bâ-lî'nin katlinden sonra Melâmîlik, onun tarikât içerisindeki nüfuzu dolayısıyla, adına izafeten Hamzavîlik olarak anılmış, bu niteleme de bizzat Melâmîlerce hüsn-ü kabul görmüştür. Onun ardından Melâmîlik, yukarıda zikredilen taşkınlıklardan uzak kalmayı yeğleyerek, özellikle Hasan Kabadûz, İdris Muhtefî ve Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660) gibi zahir ve bâtını daha dengeli bir şekilde telif etmeye çalışan zevat sayesinde bir süreliğine de olsa imhadan kurtulabilmiştir.

İdris Muhtefî'nin ardından kutupluk makamına geçen Hacı Bayram Kabâyî'dir. Elbisecilik ile uğraşan Hacı Kabâyî aşırı görüşlerden uzak bir tasavvufî yaşantı sürdürmüş ve gizlilik esasına son derece riayet etmiş bir Melâmî kutbudur. Hacı Kabâyî'nin ardından Melâmî kutupluğu Beşir Ağa'ya geçmiştir. Beşir Ağa saray ile olan bağlantısı nedeniyle bu çevreden de çok sayıda taraftar bulmuş ve saray içerisinde çekirdek bir Melâmî kadrosu oluşmuştur. Ancak, Hurûfî oldukları bilinen çevrelerle olan sıkı münasebeti yönetimin dikkatini çekmiş ve bu durum soruşturma konusu olmuştur. Sonuçta Beşir Ağa da

Şeyhülislâm Sun'îzâde'nin fetvasıyla 90 yaşlarında iken idam edilmiş ve cesedi denize atılmıştır. Beşir Ağa'nın idamından sonra iyice yeraltına çekilen Melâmîlik, daha sonra gelen kutupların tesiriyle bundan sonra seçkin çevrelerde tutunmaya başlamış, böylece aydın ve bürokrat kesimde de benimsenmiştir.

Sonuç itibarıyla bu devrede melâmet düşüncesi, bir yandan klâsik bir tarikat hüviyetine bürünmemekle birlikte kısmen de olsa bir şeklîleşme, bir örgütlenme olgusu ortaya koymuş, diğer yandan da nisbeten siyasallaşma süreci yaşamış, ancak devletin sert tepkisiyle karşılaşılınca bu süreç dumûra uğramıştır. Öte yandan melâmî kutuplarının idamları veya hapsedilmeleri gibi uygulamalar sonunda kendilerini gizlemek amacıyla Melâmîler esnaf kesimine dayalı olarak teşkilatlanmışlardır.

Son Devre Melâmîliği veya Melâmiyye-i Nûriye günümüz melâmîliğinin başladığı devre olup, Türk Melâmîlerince esas melâmîliğin kuruluş devresi olarak kabul edilmektedir. "Arap Hoca", "Noktacı Hoca" veya "Seyyid Hoca" olarak bilinen Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1304/1887), Kâhire doğumludur. Esas itibarıyla Nakşîliğe intisab eden Muhammed Nûr, şeyhi tarafından Anadolu'ya gönderilmiş, ancak burada fazla kalma-

arak Rumeli'ye geçmiş, Selânik ve Serez'deki Nakşî zümrelerine katılmıştır. 1839-1870 yılları arası, Muhammed Nûr'un Rumeli Nakşîliği ile Melâmîlik arasında bir tasavvuf sistemi kurmaya başladığı dönemdir. Devletin bürokrat kesimini etrafında toplamayı başaran Muhammed Nur, müritlerinin daveti ile birkaç defa İstanbul'a gelmiştir. Muhammed Nur, İstanbul'a gelişinde, Melâmiyye-i Bayramiyye şeyhi Abdulkâdir Belhî'yi de (ö. 1923) kendisine bağlayarak Melâmîliğin tek temsilcisi olmayı istemişse de bunu başaramamıştır. Bundan dolayı, 1880'den itibaren İstanbul'da iki ayrı melâmî zümresinin faaliyetlerine tanık olunmaktadır. Şu var ki, ikinci devre Melâmîliği daha çok esnaf tabaka arasında güçlü iken, üçüncü devre Melâmîliği Nûrîlik adıyla aydın çevrelerde yaygınlık kazanmıştır. Bu devre Melâmîliğinin önde gelen temsilcileri arasında, Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi (ö. 1882), Bursalı Mehmet Tahir (ö. 1344/1925), Babanzâde Ahmed Naîm (ö. 1353/1934), Ahmet Avni Konuk (ö. 1357/1938), İsmail Saib Sencer (ö. 1358/1940), Abdülaziz Mecdi Tolun (ö. 1360/1941) ve İsmail Fennî Ertuğrul (ö. 1365/1946) sayılabilir.

Melâmiyye-i Nûriye, Bayramî Melâmîleri tarafından tenkit edilmiş ve müntesibleri "Mütelâmiye" yani Sahte Melâmîler, Melâmîlik Taslayanlar şek-

linde isimlendirilmişlerdir. Bu devreye kadar bir yaşama biçimi, bir tarz, üslup ve meşreb olan Melâmîlik, Muhammed Nûru'l-Arabî ile tamamen müstakil bir tarikat haline gelmiş; ayrıca tarikattaki Şii, Bâtınî, Hurûfî ve İbâhî eğilimden dolayı eleştirilmiş ve de tepki görmüştür.

Buraya kadar vermiş olduğumuz bilgilere nazaran, Melâmîlik hareketinin III. hicrî asırdan itibaren pekçok kimse tarafından benimsendiğini, bu meşrebin sufî tarikatlarına az veya çok girerek onları etkilediğini ve nihayet vahdet-i vücud akidesi ile bütünleşerek günümüze kadar gelip, Türk-İslam kültüründe önemli tesirler icra ettiğini söylemek mümkündür.

2. ANLAM DEĞİŞMELERİ

Melâmetîlerin tavırları genel olarak, riyaya düşmemek için, yapılan iyilikleri gizlemek, şöhretten sakınmak, halkın değil Hakk'ın rızasına göre hareket etmek ve belirgin bir kıyafet giymekten sakınmak olarak zikredilebilir. Bu anlayışın esas itibariyle pratik ahlâka yönelik prensipler olduğu görülmektedir. Bu prensipler Ebû Abdurrahman Sülemî (ö. 412/1021) tarafından yukarıda sözü edilen çerçevede listelenmiştir. Bu prensipler melâmet ehlini diğer sufîler ayıran hususlar olmasının yanında, melâmet düşüncesinde meydana

gelen değişmeleri ortaya koyacak esaslardır. Yukarıda temel özelliklerini zikrettiğimiz melâmet mesleği tasavvuf kültüründe genel itibarıyla onaylanmış ve “turuk-u ‘aliyyede gayeye riyâsızca vusûl için ihtiyar edilmiş ulvî bir meslek” olarak tanımlanmıştır. Ancak, çok kültürlü ve mezhepli bir coğrafyada yeşeren bu cereyan, kısa zamanda birtakım anlayış ve muhteva değişikliğine maruz kalarak, şeriata muhalif hareketleri makul ve meşru gösterebilmek için istismar konusu yapılmıştır. Bu nedenle melâmet fikri doğal olarak tepki görmüş, bu tepki daha sonraki devirlerde hem sünnî tarikatları hem de ulemâ ile devlet ricâlini de içine alarak genişlemiştir. Meydana gelen bu bozulmanın bir sonucu olarak, tabir caizse melâmet konusunda bir kafa karışıklığı oluşmuştur. Sonuçta riyaya düşmeme adına sergilenen bazı hareketler, adeta “hovardalığa varan bir ibâha hali” ile eşdeğer duruma düşmüştür. Sözü edilen bu tezahürlerin sonucu olarak tasavvufî eserlerde melâmet fikrine karşı farklı tutumlar sergilenmiş, buna bağlı olarak sûfî-melâmî üstünlüğünün tartışıldığı bir polemik yaşanmış ve Melâmetîliğin kadîm geleneklerin tesirinde meydana geldiği iddiaları dile getirilmiştir.

Melâmete dair oluşan farklı yaklaşımlara örnek olarak, Ahterî-i Kebîr ve Kâmûs-u Türkî gibi bazı lugat kitaplarında “melâmet”in; rüsvaylık olarak

anlam verildiği zikredilebilir. Hatta Kâmûs-u Türkî’de melâmetten ism-i mensub olan “melâmî” için “Hukemâ-yı Kelbiyyûn mesleğine karîb bir meslek-i kalenderane ittihaz eden tarikatlerden birine tâbi olan kişi” şeklinde açıklamada bulunulmuştur. Ancak bu yaklaşıma karşı çıkan Sadık Vîcdânî, zikredilen tanımlamaları hayret verici ifadeler olarak değerlendirdikten sonra, Kâmûs’un müellifi Şemseddin Sami Bey’in, “İslam’da hukemâ-yı kelbiyyûn mesleğine karîb tarikatlerin bulunduğuna kâil, Melâmîlik ile kalenderîlik arasındaki farktan habersiz olduğunu” ifade ederek bu konuda yanlış bir değerlendirmede bulunduğunu söylemektedir. Yine Sâdık Vîcdânî, “Şemseddin Sami eğer İbn Arabî’nin Futûhat-ı Mekkiyye’sine, Câmî’in Nefehât’ına başvurmuş olsaydı bu gibi zevatın sözü edilen grubu nasıl gördüklerini, Kalenderîliğe ne nazarla baktıklarını görür ve Kâmûs’una da o ‘acaib’ şeklindeki tanımını yazmazdı” demektedir. Görüldüğü üzere Sâdık Vîcdânî de, orjinal yapısı ile Melâmetîliği tanımadan “melâmet” adı altında sergilenen ve fakat gerçekte Kalenderîliğin hususiyetlerinden olan ibâhî tavırların melâmet kapsamında değerlendirilmesi sonucunda anılan yanlışlığa düşüldüğünden şikayetçidir.

Melâmet hareketinin zaman zaman sert tenkitlere konu olması nedeniyle, melâmete dair bazı

kategorik ayırımların yapıldığı görülmektedir ki, bu konuda en dikkat çekici ayırım Hucvîrî'ye (ö. 470/1077) aittir. Onun herşeyden önce melâmeti üç kategoride ele alması, o dönemdeki melâmet anlayışının tezahürlerini ortaya koyması açısından önemlidir. Ona göre melâmet **istikâmet**, **kasd** ve **terk** olmak üzere üç çeşittir:

“1- İstikâmet şeklindeki melâmet: Kişinin, amelini güzelce ifa etmesi, Allah'ın farzlarına riayet etmesi, insanların ondan memnun olması veya olmamasına aldırmaması anlamında bir melâmet anlayışıdır.

2- Kasd şeklindeki melâmet: İnsanlar tarafından büyük bir itibar ve hürmet gören bir kişinin, kalbinin bu itibar ve makama, insanlar ile ünsiyete meyletmesine karşın, bu düşüncelerden arınarak kendini Allah'a hasretmesi; insanların kendisine olan meylini kırmak için de şeriata muhalif olmayan birtakım hareketler yapması, bu sayede halkın kendisiyle ilgilenmemesi şeklindeki melâmettir.

3- Terk şeklindeki melâmet ise: Kişinin, küfr, sapıklık ve şeriatın gereklerini terketme tarzında birtakım davranışlar sergilerken, bunun melâmet yolunun bir gereği olduğunu söylemesi şeklindeki anlayıştır. Bu tür bir yöneliş sapıklıktan başka bir şey değildir.”

Hucvîrî'ye göre istikâmet ve kasd şeklindeki melâmet anlayışları makbul olan iki anlayış olup, bu yaklaşımlar ile ilgili örnekleri selef-i sâlihinde görmek mümkündür. Melâmette terk yolunu tutmak ise açık bir sapıklık ve afettir. Kendi zamanındaki melâmetîlerin çoğunun bu tarz bir melâmeti benimsediklerini, onların asıl amaçlarının, halkın tepkisini çekmek görüntüsü altında onların tebciline mazhar olmak olduğunu söyleyerek yakınmada bulunan Hucvîrî, Hamdûn Kassâr ve Ebû Yezîd Bistâmî'nin melâmet anlayışlarından övgüyle bahsetmekte ve kendisinin onaylamadığı melâmet anlayışına örnek olarak başından geçen bir olayı bize aktarmaktadır. Buna göre Hucvîrî, Mâverâünnehir'de karşılaştığı bir melâmetîye, bu garip hallerinin sebebini sormuş, o da, halkın kendisinden uzaklaşması için böyle yaptığını söylemiştir. Hucvîrî de "İnsanların sayısı çoktur. Hayatın boyunca onları kendinden uzaklaştıramazsın. O halde sen kendini onlardan uzak tut. Kendisi halk ile ilgilendiği halde halkın kendisiyle meşgul olduğunu sananlar vardır. İnsanların gözünde bir itibar görmek istemiyorsan, sen kendi nefsini görme. Senin asıl problemin, nefsine bakman, onu görmendir. Şifası perhiz olan bir hastanın, yemek peşinde koşması aptallıktır" cevabını vermiştir. Onun bize verdiği bilgilerden de anlaşılmaktadır ki melâmet düşüncesi

sinde daha Hucvirî devrinde bazı değişmeler meydana gelmiş, bu düşünce tarzının orijinal şeklini koruması daha ilk zamanlarında bile sorun olmuştur. Sülemî'yi de sırf bu konu ile ilgili bir eser yazmaya iten sebeplerden biri de kanaatimizce bu karmaşa hali olmalıdır.

Sonuç itibarıyla biz, melâmet fikrinin ilk ve orijinal şeklinin, sûfîlerce de takdir gördüğünü, ancak fazla bir zaman geçmeden, önce bu isim altında, daha sonra Kalenderîlik ve benzeri zümrelerin öncülüğünde ortaya çıkan birtakım ibâhî uygulamalar nedeniyle, melâmet fikrinin dejenerasyona maruz kaldığını düşünmekteyiz. Bu durum, tasavvuf kitabiyatında konunun ele alınışına da yansımış, bazı temel kaynaklarda melâmet fikri sûfîliğin daha aşağısında değerlendirilirken, bazılarında bu fikre hiç temas edilmemiştir.

3- MELÂMET BİR TARİKAT MI?

Tasavvuf tarihinde melâmetîlik genel olarak bir tarikat olmaktan çok, her tarikatta belli ölçülerde iz bırakmış bir anlayış, bir meşreb olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu hareketi bir tarikat olarak değerlendirenler, daha önce de zikrettiğimiz üzere, Melâmiyye-i Kassâriyye (Tarîkat-i Aliyye-i Sıddîkiyye), Melâmiyye-i Bayrâmiyye (Tarîkat-i Aliyye-i Bayrâmiyye) ve Melâmiyye-i Nûriyye (Tarî-

kat-i Aliyye-i Nakşibendiyye) şeklinde bir tasnif yapmışlardır.

Herşeyden önce Melâmiyye-i Kassâriyye'nin bugün anladığımız manada teşkilatlı bir tarikat yapısında olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü tarihsel açıdan bu devrede herhangi bir tarikatleşmeden söz etmek imkansızdır. Sadece Hucvîrî, eserinde h. III. ve IV. asırda mevcut olan tasavvuf yollarından bahsederken, bunlardan birisinin de Hamdûn Kassâr'a nisbet edilen Kassâriyye adında bir yol olduğunu bize haber vermektedir ki, onun zikretmiş olduğu yolların, esas itibarıyla bir tarikat olmaktan çok, bir fikir etrafında şekillenen meşrebler olduğunu ifade etmek daha doğru olacaktır. Öte yandan, Sülemî'nin, melâmetiyye ilkelerini sıraladığı **Risâletü'l-Melâmetiyye** adlı eserinde melâmetîlerin zahidane yaşayıp hiçbir maddî unsur kabul etmediklerini, hatta bunları sûfînin manevî ilerlemesinin önünde engel olarak gördüklerini belirtmektedir. Dolayısıyla teşkilatlı bir bünye içerisinde bulunmak da melâmetin esprisine ters bir tutum olarak sunulmaktadır. Bu bakımdan halktan ayırılmayı sağlayacak belirgin bir kıyafet giymeyi benimsemeyen, amelleri gizleme konusunda ziyadesiyle çaba sarfeden Melâmetî anlayışın bir tarikat değil de, daha çok bir meşreb, bir hayat tarzı olarak ele alınması, onların ilkelerine de daha uygun düşer

kanaatindeyiz. Zira bu konuda müstakil bir eser kaleme alan Sâdık Vîcdânî de, ilk devir melâmet hareketini tarikatler üstü bir meşreb olarak değerlendirmenin daha doğru olacağını ifade ederek, bu hareketi “Seyyidü’t-Tarâik” olarak nitelenmekte ve “Melâmîliği, turuk-u ‘aliyye meyanında müstakil bir tarikat değil, turuk-u ‘aliyyede gayeye riyâsızca vusûl için ihtiyar edilmiş ulvî bir meslek ve meşreb buldum” demektedir.

Melâmet hareketinin usûl, âdâb-erkân, tekke ve zaviye gibi bir takım şeklî hususları ve müesseseleri kabul etmemesi, onun doğal olarak müstakil bir tarikat hüviyetinde tarih sahnesine çıkmasına da engel olmuştur diyebiliriz. Ancak, bu yaklaşımın sonucu olarak melâmî meşreb çoğu tarikatta belli ölçülerde etkili olmuştur. Dolayısıyla çoğu derviş sözü edilen hususlara bakışları itibariyle belli ölçüde melâmî meşreptir. Bu bakımdan klâsik manada bir tarikat olarak değerlendirilemeyecek olan melâmet anlayışı, zamanın akışı içerisinde değişik tezahürlerle varlığını sürdürmüş; bir taraftan bir meşreb olarak çeşitli tarikatlarda varlığını hissettirirken, diğer taraftan h. IX. asırdan itibaren nisbeten ayrı bir tarikat görünümü ile günümüze kadar devam edegelmiştir. Bu çerçevede Melâmetîlik, Anadolu’nun fethinden sonra özellikle heterodoks nitelikli Kâlenderî dervişlerinin faaliyetleriyle kırsal kesimde, Kübrevîlik

aracılığıyla yerleşik bir şehir tarikatı olan Mevlevîlik bünyesinde ve fütüvvet teşkilatı ile de esnaf arasında etkisini göstermiştir. Şu var ki, genelde bir olgu olarak kabul edilen melâmet fikrinin, çoğu tarikat içerisinde varlığını sürdürmesi gayet normalken, bazı tarikatlarda bu fikrin daha bariz bir şekilde varlığı dikkat çekmektedir. Yukarıda zikrettiğimiz tarikat ve akımlara ek olarak melâmet fikrinin Bayrâmîlik başta olmak üzere Bektâşîlik, Nakşibendîlik, Kadirîlik ve Halvetîlik üzerinde de farklı anlayışlarla tesirli olmuş ve Anadolu tarikat kültürünün şekillenmesinde ciddi katkılar sağlamıştır. Bu bakımdan herhangi bir tarikat şeyhinin aynı zamanda Melâmî meşreb oluşu şaşırtıcı olmamalıdır. Hiç şüphesiz bu durum, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli dönemlerinde ciddî sıkıntılar yaşayan Melâmî zümreler için anılan hareketin yüzyıllar boyu süren varlığının güvenlik sigortası olmuştur.

Melâmet fikri, ilk devrenin ardından, Bayrâmiyye-i Melâmiyye adını verdiğimiz ikinci devre ile kısmen bir tarikat hüviyetine bürünmüştür. Bayrâmiyye'nin vahdet-i vücudçu eğilimini temsil eden Dede Ömer Sikkînî'nin şahsında Melâmiyye-i Bayrâmiyye her türlü tarikat ritüelini reddederek, özel giysi ve sembollerde ifadesini bulan mistik kurumlaşma anlayışını terk etmiş "Zikr" in şekilciliğini değil, "sohbet" in olgunlaştırıcı özel-

liğini ön plana çıkarmıştır. Bu nedenle melâmîler özel giysi ve sembollere itibar etmemişler, klâsik tarikat organizasyonları oluşturmamışlar, görkemli âyinler düzenlememişlerdir.

Dede Ömer Sikkînî ikinci devre melâmîlerince tanınan ilk kutuptur. Melâmîlerin kullandıkları “kutub” kavramı, diğer tarikatlardaki kurucu şeyhlere verilen “pîr” ünvanından daha kapsamlı bir içeriğe sahiptir. Bu bakımdan Ömer Sikkînî’nin “kutub” tanınmasıyla Melâmîlik, tasavvuf içinde muhalif bir düşünce hareketi olma özelliğini korumakla birlikte, hiyerarşik yapılanmaya doğru yönelen ve sonuçta tarikatlaşma sürecine giren bir oluşumun ilk adımlarını atmış sayılabilir. Tasavvufun şekle ait düzenlemelerini reddeden ve fakat idarî açıdan kurumlaşmaya başlayan Melâmîliği h. IX. yüzyıldan itibaren kendi yönetim mekanizmasını şekillendirmiş bir tarikat olarak nitelendirmek mümkündür. Ancak bu yönetim mekanizması hiçbir zaman diğer tarikatlardaki gibi ayrıntılı görev dağılımını esas alan kadrolaşmaya izin vermemiştir. Buna göre Melâmîliğin yönetim piramidi, başta tarikatı temsil eden bir “kutub” ve onun çevresindeki “kalbe bakıcı” ya da “rehber” denilen görevlilerden meydana gelir. Bu yapılanmanın içinde tekke organizasyonunu esas alan geleneksel tarikatlardaki şeyhlik kurumu yoktur. Bu nedenle çoğu me-

lâmî şeyhi, kendilerini başka bir tarikattan gösteren ve bu tarikatlara ait tekkelerde postnişinlik yapan kişilerdir. Bunlara örnek olarak, Sarı Abdullâh Efendi (ö. 1071/1660), Neşâtî Ahmed Dedede (ö. 1085/1674), Cevrî İbrahim Çelebi (ö. 1065/1655), Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1788) zikredilebilir. Fakat bu anlayış da zamanla değişmiş, XIX. yüzyılda Üçüncü Devre Melâmîliği ile birlikte “şeyh” kavramı bu tarikat- ta da kullanılır olmuştur.

İkinci devre melâmîliğindeki bu kısmî yapılanma, üçüncü devrede de devam etmiş ve artık XIX. yüzyılda Muhammed Nûru’l-Arabî’den itibaren melâmîlik için bir tarikat olma özelliğinden söz etmek mümkün hale gelmiştir. Muhammed Nûr, Nakşibendiyye’den “Melâmiyye” diye bir kol ayırmış ve tevhidi ilmî bir ders haline getirerek tekkeler kurmuştur. Muhammed Nûr’un hayatının 1839-1870 dönemi, Nakşîlik ile Melâmîlik arasında bir tasavvuf sistemi kurmaya çalıştığı zaman kesitidir. Bu süre zarfında Muhammed Nûr, Rumeli’nin çeşitli şehirlerinde bulunan Osmanlı asker-sivil bürokratlarını kendi etrafında toplamayı başarabilmiş ve bu zümre, üçüncü devre melâmîliğinin çekirdeğini meydana getirmiştir.

Muhammed Nûr’un Üveysiye, Ekberîyye ve Halvetiyye’ye ait silsilesi mevcut olmasına rağmen,

melâmî silsilesi konusunda bir bilgi olmaması dikkat çekmektedir. Bu durum, üçüncü devre melâmîliğinin de tamamen müstakil bir tarikat olarak görülmediğine işaret etmektedir. Nitekim bu devre melâmîlerinin önde gelenlerinden sayılan ve esasen bir Halvetî şeyhi olan Fatih Türbedârı Amiş Efendi (ö. 1338/1919), Muhammed Nur’dan Nakşbendiyye icâzesi de alarak genelde Halvetiyye bazen de Nakşbendiyye’den sülûk eğitimi vermiştir. Yine, bir Melâmî olan Bursalı Mehmet Tahir de tarikatini “Halvetî tarikatındayım, melâmî meslek ve meşrebindeyim” şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca aynı meşrebden olan Abdülaziz Mecdi Efendi “Melâmîlik adında bir tarikat yoktur. Bu, Seyyid Mehmet Nuru’l-Arabî’nin mahlasından kalmadır. Benim mahlasım nasıl Mecdi ise onun mahlası da Melâmî’dir” diyerek “Melâmîlik” adında bir tarikat olmadığını beyan etmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, melâmet fikri ilk döneminden üçüncü devresine kadar, müstakil olarak klâsik anlamda bir tarikat görünümünde olmamıştır. Şu da var ki, başlangıçta her türlü madî unsurunu manevî ilerlemeye engel olarak gören melâmet anlayışı, zamanla farklı kültür ve çevrelerle münasebeti sonucunda özgün yapısını koruyamamış, bunun sonucunda **Fütüvvet, Kâlen-derîlik, Bektâşîlik, Kübrevîlik, Mevlevîlik, Nakşi-**

bendîlik, **Bayrâmîlik** ve **Halvetîlik** gibi, listesini daha da uzatabileceğimiz akım ve tarikatlar içerisinde farklı ölçü ve yorumlarla kendisini ifade edecek bir zemin bulmuştur. Bunun yanısıra, Bayramiyye tarikatı içerisinde müstakil bir kol haline gelen melâmîlik, bundan sonra ister istemez tarikat olma hususiyetlerini de kazanmaya başlamış, bu durum Muhammed Nûr'un girişimleri ile daha da belirginleşmiş ve fakat melâmet fikri, herhangi bir tarikatın inhisarında kalmayıp tarikatler üstü bir meşreb olarak yaşamaya devam etmiştir.

II. BÖLÜM

TEMSİLCİLER, DOKTRİN VE TARİKATLARLA MÜNASEBET

1- MELÂMETÎ GELENEĞİN ÖNDE GELEN ŞAHSİYETLERİ

Horasan bölgesinin İslâmlaşmasının hemen ardından Belh, Nişabur ve Merv şehirlerinde tasavvufî hareketin yaygınlık kazandığı bilinmektedir. İlk olarak Belh'in meşhur olduğu bu güçlü tasavvufî merkez, üçüncü asrın ortalarında ilk melâmetî ricâlinin ortaya çıktığı Nişabur'a intikal etmiştir.

Kendilerine birtakım kavramları esas kabul ederek, onlara tasavvufî anlamlar yükleyip hayatlarını yönlendiren ilk zahidler, her ne kadar bir ekolleşme iddiasında bulunmadıysa da onların hayat tarzları, ortaya koydukları yaşama biçimleri daha sonraki ekollerin oluşmasında önemli rol oynamıştır. Bu bakımdan Horasan sûfîliği, III. hicrî asrın fütüvvet ve melâmet merkezli Nişabur sûfîliğinin argümanlarını vücuda getiren bir temel olmuştur. Hicrî II. asrın sonuna kadarki dö-

nemde zühd yaşantısına, yaşadıkları dînî bir tecrübe ile ani bir dönüşüm sonucu yöneldikleri görülen zâhidlerin temsil ettikleri Horasan sufîliğinin basit ve sade anlamda bir müslüman zahidliği; bu okulun temel vasıflarının fakr, tevekkül, vera' ve henüz adı konmamış bir "melâmet" fikri olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle, henüz müesses bir melâmet hareketinin bulunmadığı bir dönemde bu meyanda ortaya konulan bazı görüşlerden hareketle, bu şahısların melâmetî olduğunu söylemekten ziyade, anılan hareketin hazırlayıcıları olarak nitelendirilmeleri daha doğru olsa gerektir.

Kendilerini yaşam tarzı, kılık-kıyafet, mekân ve dil itibarıyla farklılaştıran sûfîlere bir tepki olarak ortaya çıkan melâmetî zümrenin önde gelenleri arasında Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Ebû Türâb Nahşebî (ö. 245/859), Yahya b. Muaz (ö. 258/871), Bâyezîd Bistâmî (ö. 261/875), Ebû Hafs Haddâd (ö. 270/883), Şah b. Şucâ' el-Kirmânî (ö. 270/884), Hamdûn Kassâr (ö. 271/884), Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910), Yusuf b. Hüseyin er-Râzî (ö. 304/916) ve Ebû Amr İsmail b. Nuceyd (ö. 366/976) zikredilebilir. Bu şahıslar melâmetin oluşumunda önemli katkılarda bulunmuşlardır. Melâmet fikrinin anlaşılmasına katkıda bulunması açısından, sözü edilen zevattan bazıları hakkında kısa bilgi vermekte yarar görüyoruz.

Horasan şeyhlerinin ulularından **Ebû Tûrâb Nah-şebî'**nin, melâmetiyye ricâlinin önderleri olarak gördüğümüz Ebû Hafs Haddâd, Hamdûn Kassâr ve Şah b. Şucâ' Kirmânî ile sohbetleri, konumuz açısından dikkate değer bir husustur. Onun şöhretten kaçınan ve belirgin bir kisve giymeyi hoş görmeyen tavrı, melâmet düşüncesinde üzerinde önemle durulan ve melâmetîleri sûfilerden ayıran gözle görülür bir husus olmuştur. Bunun yanında, onun "İbadetler arasında gönülden geçen şeyleri düzeltmekten daha faydalı birşey yoktur" sözü de Melâmetiyyenin ibadette kesretten ziyade nefis tezkiyesine, niteliğe önem verdiğini gösteren önemli bir esas olmuştur.

Yahya b. Muâz er-Râzî, Nişabur sufiliğinin entelektüel düzeyde önemli bir temsilcisidir. Zühdün temel ilkelerine sıkı sıkıya bağlı olan Yahya b. Muâz, dünyaya ve dünyalığa bağlanmanın zararları üzerinde durarak, gerçek zâhidi elini değil gönlünü dünyaya bağlamayan kişi olarak tanımlamaktadır. Yine o, dinin emir ve nehiyelerine karşı son derece titiz davranmaktadır. Şeriatın sınırlarını gözetmek diye tanımladığı vera' üzerinde önemle durması ve ibadetlere karşı kayıtsızlık gösterenlere karşı tavrından bu durumu anlamak mümkündür. Nitekim kendisine "Bazıları, biz öyle bir makama ulaştık ki artık namaz kılmaya ihtiyacımız yok, diyorlar" diye görüşünü soranlara,

“Evet, eriştiler, ama cehenneme eriştiler” şeklindeki tepkisi onun bu konudaki tavrını açıkça ortaya koymaktadır. Yahya b. Muaz’ın, özellikle Ebû Osman Hîrî üzerindeki tesiri anılan hareket içerisindeki yerinin tespiti açısından önemli bir husustur. Bununla birlikte ibadetlerin aşıkarpılması, nefse muhalefet, ibadetlerin mükafatı gerektirdiği düşüncesini terketmek gibi melâmet ilkelerinin Yahya b. Muaz’da önemle üzerinde durulan hususlar olduğu görülmektedir. Öte yandan biz tasavvufî şiirin ilk örneklerini vermesi, ilâhî aşk, sekr vb. konular üzerinde durması gibi belirgin özelliklerine bakarak Yahya b. Muaz’ı amelî tasavvuftan nazarî sûfîliğe geçişin ilk temsilcilerinden biri olarak sayabiliriz. Nazariyâta pek rastlayamadığımız Nişabur sûfîliğinde Yahya b. Muaz bu yönüyle gerçekten farklı ve dikkat çekici bir profil çizmektedir. Bu farklılığın oluşumunda, kendisiyle görüştüğü Bâyezîd Bistâmî’nin büyük etkisi olmalıdır.

Sülemî’nin, “Öldüğüm zaman, başım onun ayaklarının ucuna gelecek şekilde beni toprağa koyun” dediği **Ebû Hafs Haddâd**, Nişabur’da melâmetî anlayışın temellerini oluşturan birkaç isim arasında sayılmaktadır. Ebû Hafs, fütüvvet, melâmet, ri-yâzet, kerâmeti gizleme, nefse muhalefet, amel-lere itibar etmeme gibi hususlarda söz sahibi olup, anılan konularda melâmet ehlinin fikirleri-

nin oluşmasında son derece tesirli olmuştur. Şöhretten mümkün olduğunca sakınmak gerektiğine inanan Ebû Hafs, bu nedenle de, evine girerken yamalı bir elbise, sûf veya sûfî topluluğunun giydiğinden başka bir kıyafet giyer, sûfiler gibi giyinerek halk arasına çıkmayı riya veya benzeri bir tavır olarak görürdü. Onun, nefsi kötüleyen, kınanayan, amellere güvenmeyi tenkit eden, fakrı ve mahlûkâta bel bağlamamayı tavsiye eden sözleri melâmetiyyenin tipik görüşlerini oluşturmaktadır.

Nişabur melâmetîliğinin piri olarak kabul edilen **Hamdûn Kassâr**'ın melâmetî fikirlere yönelmesinde Ebû Türeb'in büyük tesiri olmuştur. Özellikle tevekkül, hırka giymekten sakınmak, sıdk ve ihlâsın anlamları gibi konular olmak üzere Ebû Turâb'ın pekçok görüşünün, talebesi Hamdûn'un öğretilerinde tesiri vardır. Birçok melâmetî büyüğünün yetişmesinde katkısı olan Hamdûn, "melâmetî" lakabıyla tanınan ilk kişi olup, Melâmetîlik Nişabur'da (bir meslek olarak) onun vasıtasıyla yayılmıştır. Hamdûn Kassâr, melâmet anlayışı çerçevesinde nefsi kınamayı, ondan asla razı olmamayı ve nefsini aşağılamayı tavsiye etmektedir. "Kim kendi nefsini Firavun'un nefsinden daha hayırlı zannederse, kibirli olduğunu göstermiş olur" diyen Hamdûn, kendisiyle ileri geri konuşan birisine, "Ne yaparsan yap, benim kendimi eleştirdiğim kadar beni eleştiremezsin" demiştir.

Hamdûn Kassâr ile melâmet düşüncesinin sınırları iyice belirlenmiştir. Onun bize ulaşan görüşleri Nişabur sûfîliğinin bir özeti, ortaya koyduğu melâmet fikri de aşırılıklardan uzak, kendisini Kur'an ve sünnet ile bağımlı kılan bir anlayış olarak tezahür etmiştir.

Nişabur'da müridlerinin çokluğuyla meşhur olan **Ebû Osman Hîrî**'nin tasavvuf anlayışında havf, hüzn, tevekkül, rızâ, riyâdan sakınma, yakîn, fütüvvet ve melâmet önemli unsurlardır. Onun, kovulduğu halde Ebû Hafs'ın sohbetine katılmakta ısrar etmesi, başına kül dökülünce ateş dökülmedi diye şükretmesi, kendisini yemeğe davet eden bir kişinin onu denemek için defalarca kapıdan geri çevirmesi, Ebû Osman'ın fütüvvet ve melâmet ehlinde olduğunu gösteren menkabeLERİDİR. Onun ortaya koyduğu görüşler, Nişabur melâmetîliğinin öne çıkan yaklaşımları olup, bu yaklaşımlar anılan hareketin şekillenmesinde Ebû Hafs Haddâd ve Hamdûn Kassâr kadar etkili ve belirleyici olmuştur. Ebû Osman Hîrî, Nişabur Melâmetîliği için âdetâ bir dönüm noktası olmuştur. Nitekim onun vefatından sonra Nişabur tasavvuf okulu, cazibesini nisbeten yitirmiş, kendisinden sonra gelen melâmetîler başta Bağdat olmak üzere diğer tasavvuf mekteplerine yönelmişlerdir. Bu bakımdan, Ebû Osman Hîrî'den sonra, adından bu derece bahsettirecek ve kendisi me-

lâmet fikri ile özdeşleşmiş bir başka sûfîye rastlamamaktayız.

Horasan bölgesinin büyük sûfîlerinden **Yusuf b. el-Hüseyin er-Râzî** de tipik bir melâmetî olup, onun dünya hayatı ile ilgili görüşleri dikkate değerdir. Zira o, dünyayı kötülemeye taraftar değildir. Şöyle ki, ona göre dünyayı en çok seven, dünyayı öven değil, dünyayı kötüleyendir. Dünya ehlinin yanında dünyayı kötülemek, 'dunyayı bana verin' anlamına gelir. Yine ona göre, insanı dünyaya daldıracak iki şey vardır: İlim ve mal. Bunlardan emin olmanın yolu, ilim ve mal edinmemek değil; ilmin getirebileceği azgınlıktan ibadet ile; malın getirebileceği azgınlıktan da zühd ile kurtulmaktan geçer.

Yusuf b. Hüseyin'in, ortaya koyduğu görüşleri genel itibarıyla melâmetîliğin temel görüşleri olmakla birlikte, onun halkın kınamasına muhatap olma adına, adetâ daha cesur davrandığını söylemek mümkündür. Bu durum bize, melâmet fikrinin bundan sonra alabileceği şekil ile ilgili olarak da bir fikir vermektedir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Horasan sûfîliğinin temel bir vasfı olarak görülen melâmet anlayışının sistemleşmesinde Ebû Hafs Haddâd, Hamdûn Kassâr ve Ebû Osman Hîrî etkili olmuş ve bu şahıslar, melâmetîliğin kurucuları olarak

kabul görmüşler; melâmet hareketinin çerçevesi de onların görüşleri etrafında şekillenmiş, böylece üçüncü hicrî asırdan itibaren bir fikir hareketi olarak yayılmaya başlamıştır. Genel olarak ortaya konulan görüşlerin, tasavvufun tefekkür yönünden çok amelî yönüne hitap ettiği, bu hitabın da “kendilerine yönelik bir uyarı” olduğu görülmektedir.

Melâmetîlerin düşünce tarzlarının temelindeki aslî unsurun, riyâ ve kibir gibi kalbî afetlerden sakınma ve böylece ihlâsı gerçekleştirme duygusu olduğunu söyleyebiliriz. Onlara göre bu konuda yapılması gereken, nefse karşı titiz bir murakabe ve nefisten tümüyle fânî olmaktır. Bu anlayışın bir sonucu olarak melâmetîler, amelleri gizleme taraftarı olmuşlar ve amellerinin halk tarafından bilinmesini hoş karşılamayarak, kendilerini fark ettirecek bir hususiyet ile görünmekten sakınmışlardır. Bu nedenle, mutasavvıfların tarikatlar şeklinde sosyal ve dinî bir teşekkül oluşturup, kendilerine has yaşantı tarzları ve kıyafetleriyle halktan ayrılmalarına mukabil, melâmet ehli ne bir tarikat halinde teşkilatlanmayı ve ne de hareket tarzlarıyla, kıyafetleriyle kendilerine toplum içerisinde ayrı bir zümre görünümü vermeyi uygun görmemişlerdir.

Riyâ ile mücadele fikri, esasen Kur'an-ı Kerim'in

de emrettiği bir husus olmakla birlikte, melâmetîlerin, bu fikir adına ortaya koydukları mücadele esnasında sergiledikleri bazı davranışları tenkit konusu olmuştur. Her şeyden önce nefsi kınama ve aşağılama amacı ile, halkın eleştirilerine maruz kalarak onlardan bağımsız hale gelip kendilerini bütününü Allah’a adayacakları inancıyla, hukuku ihlal eden eylemlere yönelme, Melâmetîliğin, “marjinal” olarak değerlendirilmesine sebebiyet vermiştir. Ancak, nefsi “mutlak şer” kabul ederek, ondan kaynaklanan bütün davranışları kötü gören ve kendisinden bir iyiliğin çıkabileceğini veya herhangi bir davranışından dolayı bir değere sahip olabileceğini vehmetmeyi bile bir çeşit “gizli şirk” kabul eden ilk melâmetîlerde, iddia edildiği gibi bir “ibâha” haline rastlamadığımızı belirtmek durumundayız. Bununla birlikte, Melâmetîlik adı altında eleştirilere neden olan bazı uygulamaların, IV. hicrî asırdan itibaren görülmeye başlandığını söylememiz mümkündür.

2- MELÂMETÎLİĞİN İLKELERİ

Melâmetiyye ile doğrudan ilgili tek kaynak, Ebû Abdurrahman Sülemî’nin **Risâletü’l-Melâmetiyye**’sidir. Bu eser, Melâmetîliğin esasları yanında ilk melâmetîlerden aktarılan çok sayıda rivayet içermektedir. Sülemî’nin bu metni bir “müellif”

olarak değil, İslam tasavvufunda Melâmetî gele-
neğin önde gelen, eser sahibi bir temsilcisi ve İbn
Nüceyd'in torunu olarak kaleme alması eseri da-
ha da önemli kılmaktadır. Bu risâlenin yazımında
Melâmetîliğin, İslâm tasavvuf geleneğinde bir yer
edinmesini sağlamak, Nişabur şeyhlerini destek-
lemek ve tasavvufî hareket içerisinde onların dü-
şüncelerini değerlendirmek ve anılan şeyhlerin
haksız bir biçimde itham edilmelerinin yanlışlığı-
nı ortaya koymak gibi nedenler etkili olmuştur.
Melâmetin ne olduğu sorusu ile sıklıkla karşılaştı-
maları olgusundan hareketle, melâmetîlerin ge-
nelde çok da net biçimde anlaşılamadıkları, an-
laşılacak için çaba da göstermedikleri ve benzer
fikir ve akımlar ile karıştırılma ihtimalinin yüksek
olması vakıası, Sülemî'yi bu grubun sözcülüğünü
üstlenmeye sevketmişt olmalıdır.

Sülemî'nin eserinin büyük kısmında melâmet il-
keleri sıralanmıştır. Eser, bir bütünlük içinde su-
nulmuş değildir. Genelde Kur'an ve Sünnet'ten
veya sûfî sözlerinden alıntılar ile söz konusu ilke-
ler temellendirilmeye çalışılmıştır. Onun, eserinde
yaptığı nakiller ışığında ortaya koymaya çalış-
tığı ilkelerden anlaşılacağı gibi Melâmetîlik, müs-
bet davranışları açıklamaktan ziyade menfî dav-
ranışları ortadan kaldırmaya yöneliktir. Yani me-
lâmetînin taşınamaması gereken sıfatlar, taşınması
gereken sıfatlardan; terketmesi gereken fiiller ter-

ketmemesi gerekenlerden daha fazla bir önceliğe sahiptir. Örneğin melâmetî, ihlâsın zıttı olan riyâ hakkında konuştuğu kadar ihlâs hakkında konuşmamaktadır; ibadetini, zühdünü, ilmini veya halini izhar etmemek durumundadır. Dolayısıyla o, amel ve iyilikler hakkında konuşmaktansa amellerinin eksiklikleri üzerinde durmayı tercih etmektedir. Bu olumsuz bakış açısı, söz konusu grubun kendilerine seçmiş oldukları isimde de (melâmet) kendini göstermektedir. Bu bakımdan biz, melâmetin ne olduğundan çok ne olmadığını bilmekteyiz, diyebiliriz.

Melâmetîliğin mahiyeti genel olarak isminden anlaşılmakla birlikte, bu tabir kesin, sınırları belirli olup, bir anlamı ifade eder bir şekilde kullanılmadığından ve melâmetîlerin kendilerini genelde selbî sıfatlarla nitelemelerinden olsa gerek, birçok sûfî, melâmetin mahiyeti hakkında sorular soragelmıştır. Bu çerçevede ehline yapılan melâmet(î) tanımlarından bazılarını zikretmekte fayda görüyoruz:

1. Melâmet, halk için süslenmeyi, her hal ve davranışta halkın rızasını gözetmeyi kesinlikle terketmen ve kınayanın kınamasının seni Allah yolundan alıkoymamasıdır.

2. Melâmet, giyim, yürüme, oturma, görünüş itibarıyla onlarla birlikte olma gibi konularda halk-

tan ayırtedilebilecek bir şekilde olmayı terketmek ve fakat sağlam bir murâkabe ile onlardan ayrılmak, zâhir itibarıyla onlara benzeyip bâtin itibarıyla benzememektir. Böylece kişi, karakter ve yaşayış açısından halktan ayrılmışken görünüş itibarıyla halktan ayırtedilemez.

3. Melâmetîler kurb ve ibadetler adına açığa çıkardıkları herşeyden dolayı nefislerini kınarlar, halka kusurlarını gösterirler ve onlardan iyiliklerini gizlerler. O nedenle halk, onların dış görünüşlerine bakarak onları kınar. Onlar da kendi nefislerini kınarlar. Allah da onlara birtakım sırları, gayb bilgilerini verir ve onlara bazı lütuflarda bulunur. Onlar da, nefsi kınama ve ona muhalefet etme gibi baştan beri açığa vurdukları bu tutumları ile Allah'ın, kendilerine göstermiş olduğu lütufları gizlerler. Böylece halk onlardan uzaklaşır. İşte melâmet ehlinin yolu budur.

4. Melâmet, Hayrı göstermeyip şerri gizlemendir.

Sülemî'nin, Risâletü'l-Melâmetiyye'sinde melâmet ehlinin ilkeleri olarak zikretmiş olduğu esaslar şunlardır:

1. Onlar ibadetleri izhar etmeyi şirk, bâtını açığa vurmaya da irtidat sayarlar.

2. Onlar, kendilerine lütuf olarak verilen şeyleri kabul etmeyip, (nefsi aşılamak için) onu boyun

eğerek talep ederler. Zira onlara göre kullukta şöhrete yer yoktur.

3. Onlar insanların haklarını sahiplerine verirler ve fakat kendi hakları peşinde koşmazlar.

4. Onlar, dünya malına düşkün kişiye, sahip olduğu mal ve serveti harcayarak nefsi baskı altına almak suretiyle onu zor durumda bırakmayı tavsiye ederler. Eğer böyle yaparlarsa o zaman nefis, yapılan cömertlikten de kendine pay çıkaramayacaktır.

5. Onlar halkın kendi salih amel ve mistik deneyimlerinden haberdar olmaları halinin övgüden çok küçümsenme konusu olacağına inanırlar.

6. Onlar kendilerine eziyet edenlere yumuşak davranırlar, onlara karşı saygıyı yitirmezler, boyun eğler, bu insanları yaptıklarından ötürü mazur görürler. Onlar kibar davranırlar ve insanlara kendilerine davranıldığı tarzda karşılık vermezler.

7. Onlar nefsi ister karşılık versin, ister yüz çevirsin, ister itaat etsin, isterse de isyan etsin her hâlükârda sürekli itham ederler. Nitekim nefsten biraz olsun duyulan memnuniyet kesinlikle ona meyletmek demektir.

8. Onlar nefsin kibirlenmesini, insanı aldanmaya sürükleyecek bir husus olarak görürler. O neden-

le nefis titizlikle gözetim altında tutulmalıdır.

9. Onlar insanların arasında iken daha ziyade basit ve sıradan şeyler yaparak gerçek hallerini gizlerler; zâhir ve bâtındaki huzurlarını koruyabilmek için insanların kendilerini kınamalarını arzu ederler ve yaşadıkları cem' halinden ziyade Allah'tan uzak olduklarını göstermeye çalışırlar.

10. Onlar dînî emirleri yerine getirmekten lezzet almaya karşıdırlar; çünkü bunun rûhu öldüreceğini düşünürler.

11. Onlar, Allah'ın kendilerine verdiği emanetleri yüceltir, kendilerinden kaynaklanan amelleri ise küçük görürler.

12. Onlar, "Allah, mü'minlerden canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır" (Tevbe, 9: 111) âyetinde geçtiği gibi, canlarının kendilerine ait olmayıp, Allah'ın satın aldığını ifade eden bu ilkeyi benimsemişlerdir.

13. Onlar, bilginin nihâî amacının Allah'ın iyi, nefislerinin ise kötü olduğunu düşünmek olduğunu savunurlar.

14. Onlar, bir üstadın eğitiminde olmayı ve marifet ve ahvâle dair tüm konuları onun rehberliğinde araştırmayı gerekli görmektedirler.

15. Onlar, nefsin hoş gördüğü ve kendisine bir değer atfettiği amelleri bâtil ve değersiz görür;

tenhada ve görünmeden yapılan amelleri makbul sayarlar.

16. Onlar nefislerini kusurlu ve halkı içinde bulunduğu durumdan dolayı mazur görmektedirler.

17. Hüsn-ü edeb ile *vakti* halka karşı koruyarak ve zâhir olan hallerini gizleyerek kalbi tamamen Allah ile meşgul etmek gerektiğini savunurlar.

18. Onlar kulluğun temelinde iki kusur olduğunu iddia ederler: Sadece Allah’a muhtaç olma hali ve Hz. Peygamber’i en güzel şekilde örnek edinmek.

19. Onlar, nefsi düşman edinme ve ondan asla razı olmama gereğine inanırlar.

20. Onlar kişinin amelleri ile övünmesinin çok bayağı ve boş kuruntudan ibaret olduğuna inanırlar. Zira kendisinde ödünç olarak bulunan bir şeyle nasıl övünülebilir ki?

21. Onlar ilim hakkında konuşmayı, onunla övünmeyi ve ehli olmayana Allah’ın sırlarını açıklamayı terk etmek gerektiğine inanırlar.

22. Onlar semâ esnasında mûsikî dinlemeye, sadece kişinin (Allah’a olan) hürmetini artırmak için ve o kişi semâ esnasında yalnız bir halde ise izin verilebileceğini savunurlar.

23. Onlar fakrın sadece Allah tarafından bilinen bir sır olduğuna inanırlar. Onlara göre kişinin

fakrını izhar etmesi ve bu konuda kardeşlerinden ayrılması sayıca çok olan yoksulların derecesine düşmesi demektir.

24. Onlar, halktan farklı bir kıyafet giymeme ve dış görünüş itibarıyla onlara benzemek gerektiğini benimserler.

25. Onlar diğer insanların kusurlarıyla ilgilenmeyi esas olarak kabul ederler. Çünkü onlar sadece kendileriyle meşguldürler. Onlar nefsin kusurlarına karşı teyakkuzda olmak ve nefsi ıslah etmeye çalışmak gerekliliği üzerinde dururlar.

26. Onlar başkasına bir şey veren kişinin, verdiği şeye bir değer atfetmemesini benimserler. Çünkü bunu o kişiye veren Allah'tır ve veren kişi onu hak sahibine vermektedir.

27. Onlar, ancak cahil bir kulun, yapmış olduğu fiilin ve salih amelin, kendisine Allah'ın ihsanını elde etmeye hak kazandırdığını düşünebileceğine inanırlar. Onlara göre, marifet makamına ulaşmak, Allah'tan gelen her ihsanın kendi kazanımının bir gereği olmayarak geldiğini bilmekle mümkün olur.

28. Onlar kişinin, kardeşinin ayıbını açığa çıkmadıkça görmemesi gerektiğine inanırlar.

29. Onlar, Allah'ın, ne O'nun ve ne de halk nazarında bir makam ve varlık edinmemiş kişiden

ve zor durumda olandan başkasının edeceği duaya karşılık vermeyeceğine inanırlar. O zaman kişi salih amel ve manevî tecrübelerine güvenilecek değil, boyun eğerek ve acz içinde Allah'a yönelir; onun Rabb'ine dönüşü mal-mülk ve mistik tecrübe gibi her şeyden arınmış bir dönüştür. İşte o zaman onun duası makbuldür ve bu duanın kabul olması umulur.

30. Onlar, (Allah'ın rahmetinin bir tezahürü olan) gaflet halinin, vaktini mücahedeyle geçirenlerin hakkı olduğuna inanırlar.

31. Onlar, dünyevî işlere dalmanın insanın âhiretini kaybetmesine neden olacağını; kaderin gidişatına uymanın âhiret mutluluğuna işaret ettiğini benimserler.

32. Onlar hizmet edilmeyi, hürmet görmeyi ve insanların, kendilerine değer vermesini hoş görmezler. Onlara göre bu şeyler kölelerin değil, özgürlerin hak ettiği hususlardır.

33. Onlar, mü'minin firâset konusunda temkinli olması ve asla firâset iddiasında bulunmaması gerektiğini savunurlar.

34. Onlar mü'minin, kardeşlerine gece bir aydınlık, gündüz de bir asa olması gerektiğine inanırlar.

35. Onlar, ilmi çok olan kişinin amelini az, ilmi

az olanın da amelini çok gördüğünü düşünürler. (Bunun anlamını Ebû Hafs Haddâd'a soran Ebû Osman Hîrî ondan şu cevabı almıştır:) İlmi çok olan kişi, ameli çok olsa bile bunları kifayetsiz gördüğünden az olarak kabul eder. İlmi az olan kişi ise yetersizliğini ve eksikliklerini göremediğinden az olan amelini bile çok değerli kabul eder.

36. Onlar, kulağın işitmesinin, gözün müşahade-sine üstün gelemeyeceğini savunurlar. Yani, insanın nefsi hakkında işittiği övgü, nefesine dair bildiği ve gördüğü kusurlarını ve onun âfetlerini örtmemelidir.

37. Onlar, ilim ve işaretlerin incelikleri hakkında konuşmak, bu tür hususlara fazla girmemek ve fakat bu konularda emir ve nehiy sınırlarını gözetmek gerektiğini benimserler.

38. Onlar tevekkülü, (ameli) sadece Allah'ın görmesi, (rızkın O'ndan) beklenmesi ve (nefisle mücadelede O'nun) yardımcı olması anlamında yorumlarlar.

39. Onlar, kerâmet ve harikaların ifşa edilmemesi gerektiğini kabul ederler. Zira onlara göre bu, istidrâc ve Allah yolundan ayıran hileler olarak değerlendirilir.

40. Onlar semâ, zikir ve ilim meclislerinde mûsîkî dinlerken ağlamayı terk etmek gerektiğine ina-

nırlar. Ebû Bekir el-Vâsıtî der ki: “Ağlamadan aldığı lezzet, ağlamanın karşılığıdır.” Ebû Osman Hîrî ise bu görüşe karşı çıkarak, hüznü artıracak olan ağlamaya müsamahayla bakmıştır: “Ağlamak insanı yatıştırırsa buna izin verilebilir. Ancak ruhu eriten ve vücudu harap eden bir ağlama ise bu onun dışındadır.”

41. Onlar, kişinin ölüm gününde evinin, hayatı boyunca yaşadığı ve benimsediği fakr halini yansıtmaması gerektiğini düşünürler. Bu nedenle onun evi, öldüğü zaman önceki fakîrlerin durumu gibi olmalıdır.

42. Onlar, mahlûkâtta birisine yönelerek onlardan yardım istememeyi benimserler. Çünkü belki kendisine başvurulmuş kişi de ihtiyaç içinde olabilir.

43. Onlar, dualarından biri kabul olununca, bunun kendilerinin aldanmasına yol açabilecek bir hile olduğunu düşünerek, üzülp endişeye kapılırlar.

44. Onlar, (başkasından gelen bir) rızkı, içinde zillet varsa kabul, izzet-i nefis varsa reddederler.

45. Onlar gerçek arkadaşlığı, kardeşine kendi malından bolca vermek, onun malına göz dikmemek, ona insaf etmek ve fakat ondan insaf beklememek, ona uymak, onun kendine uymasını istememek, onun verdiği sıkıntıya katlanmak,

ona saygısız davranmamak, sana yaptığı az iyiliği çok görmek ve fakat ona yaptığın iyiliği azımsamak şeklinde tanımlarlar.

Sülemî'nin, söz konusu eserinde bu yolun kurucularından aktarmış olduğu sözlerden iki genel sonuç çıkmaktadır: Hakk'a karşı bir iddiada bulunmaktan kaçınmak ve kendileriyle ilgili sözlere aldanmayıp, bu suretle riyâyâ düşmekten sakınmak. Onun, verdiği bilgilerin temelini teşkil eden riyâ ile mücadele fikri bu tarikatın temel prensibini teşkil etmektedir.

Yukarıda verilen ilkeler ışığında melâmetî meşrebin dayandığı nazarî temelin de kötümserlik ve fütüvvet olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu yolun önde gelen şahsiyetlerinin sözlerinden de anlaşıldığı gibi, bu anlayış sahiplerince nefse daima kötümser bir gözle bakılmış, nefsin küçümşenmesi, kınanması, ayıplanması ve her türlü ilim, hal veya ibadetin kendisine izafe edilmesinden mahrum bırakılması yaklaşımı üzerinde önemle durulmuştur. Daha sonraları "ibâhiye" diye adlandırılabilen bir yaşam tarzının da önünü açmaya zemin hazırlamış olan bu hareket, melâmetîliğin sonraki devrelerinde riyâ ile mücadele adı altında sergilenen bazı hareketler nedeniyle kabul edilebilirlik sınırlarını da zorlamıştır.

Melâmetîliğin diğer nazarî temeli olarak görülen fütüvvet, mutlak fedakârlığı gerektirmektedir. Melâmetî anlayışın, küçümsenmesine ve sürekli suçlanmasına neden olduğu nefis, öncelikle Allah yolunda kurban edilmeli ve başkalarının nefisinden aşağı görülmelidir. Nefsi kurban etmek ve bütünüyle ona hakim olmakla, fütüvvetin en temel özelliklerinden birisi olan mutlak fedakârlık gerçekleşir.

3- MELÂMET: İÇERİDEN BİR ELEŞTİRİ

Tarihî seyri içinde tasavvufî düşünce fikrî ve manevî yönden gelişme gösterirken, zamanla bazı şeklî unsurlar da bünyesine girmiş, bu münasebetle “hırka” adıyla dervişlere has kıyafet, tekke-zâviye adıyla sûfîlere ait mekanlar yanında, âdâb-erkân başlığı altında işlenebilecek pek çok konu, kaide ve prensip ortaya çıkmış ve bu zâhîrî manalar tasavvufî hayatı giderek tesiri altına almaya ve onun ayrılmaz bir parçası hüviyetine bürünmeye başlamıştır. Diğer yandan sonu gelmeyen halvet ve uzlet uygulamaları insanları cemiyet hayatının dışına itmeye, hatta dilenerek geçinmeye sürüklemiş; pekçok insan da çalışmadan tekke ve zâviyelerin gelirleriyle hayatını devam ettirme kolaycılığına kaçmıştır. Bu arada keramet gösteren, özellikle zikir meclislerinde ma-

nevî havanın teneffüs edilmesiyle coşup, kendinden geçen dervişlerin hallerini bir riyâ ve gösteriş olarak değerlendiren sûfîler de gün geçtikçe çoğalmıştır. Bu meyanda sûfîlerin ilk asırlardan beri yapageldikleri tenkitlerin hedefi, dînî sınırları zorlayan tasavvufî yorumları devre dışı bırakmak amacına yöneliktir. Sûfî müelliflerden Ebû Nasr Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hucvîrî, Gazâlî gibi, tasavvuf kitâbiyâtının ilk ve temel eserlerini veren şahıslar, sûfî kisveli bazı kimselerde gördükleri, İslâm'a aykırı düşünce ve davranışları eleştirmişler ve gerçek tasavvufun nasıl olması gerektiği hususunda fikirlerini serdederek "hakîkî" olanı "sahte"sinden ayırmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla, tasavvufun henüz sistemleşme ve bir ilim dalı olarak kendisini ifade etme devrinde bile yozlaşmalardan şikayet edilmesi, bizzat sûfîlerce yapılmıştır.

Öte yandan, zamanla tasavvuf hareketinin bir parçası haline gelen bazı tercihlere karşı Melâmetîlerin koymuş oldukları tavırlar, sözü edilen tenkîdî yaklaşım içerisinde ayrı ve özel bir önemi haizdir. Nitekim bu hareketin temsilcileri, yukarıda dejenerasyon sebepleri olarak zikredilen tüm hususları birer riyâ alameti olarak görmüşler, amelleri gizlemelerinin temelindeki mantalitenin de sözü edilen endişeden kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Nitekim Sülemî'nin Melâmetiyye Ri-

sâlesinde, “Zâhirin ibadetler ile süslenmesini şirk” kabul etmeyi, melâmetîlerin ilk ilkesi olarak takdim etmesi, bu konudaki hassasiyetlerini ve onları sûfîlerden ayırtedici temel niteliklerini ortaya koymaktadır. Melâmetîlerin, sûfîlere yönelik tenkitlerinde ve kendi prensiplerini belirlemele-
rindeki temel hareket noktası da bu olmuştur. Sözelimi, Sülemî’nin anılan risâlesinde Bişrû’l-Hâfî (ö. 227/841) hakkında aktarmış olduğu anekdot melâmet ehlinin bu konudaki yaklaşımlarını ve daha da önemlisi sûfîlere bakışlarını ortaya koyması açısından önemlidir. Bu rivayete göre Muafâ b. İmrân’ın (ö. 184/800) kapısına giden Bişr, içeriden gelen ‘kim o?’ nidâsına ‘Bişr’ deyip, ardından da ‘Hâfî’yi eklemesi üzerine, evden ona, ‘İki paraya ayakkabı alsaydın bu isim senden giderdi’ karşılığı verilmiştir. Bu anekdotta-
ki temel anlayış, daha sonra İbn Arabî’nin “Ümenâ” adını vereceği, Allah ile arasındaki sırrı izhar etmeyen “gizli velî” anlayışının oluşumunda etkili olacaktır. Melâmet ehlinin üzerinde önemle durduğu gizlilik ilkesi, onların zikir, sahip oldukları ilim hakkında konuşma, semâ’, kıyafet, kerâmet gibi, hallerini ortaya çıkaracak unsurlar konusundaki fikirlerinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Bu konuda sûfîlerin “hırka giyme” konusundaki anlayışlarına melâmetîlerin yönelttiği tenkitler üzerinde durmak yeterli olacaktır.

Sûfîlerin bir geleneği olan hırka giymeye ve hırkanın faziletlerine dair eserler yazılmış ve bu, şeyh ile mürid arasındaki akitleşmeyi ifade eden bir alâmet olarak görülmüştür. Melâmetîler ve melâmî meşrep sûfîlerce ise kılık kıyafetle bir yere varılamayacağı görüşü savunulmuştur. Kelâbâzî, tasavvuf ehline, giyim tarzları nedeniyle “sûfiyye” dendiğini, onların nefsin hoşuna gidecek kıyafet giymekten kaçınarak gösteriştan uzak, yünlü bir elbise giydiklerini ve bunun peygamberlerin ve ashâb-ı suffanın giyim tarzı olduğunu belirterek, “sûfiyye”nin giysilerinin temeline işaret etmiştir. Sûfîler, hırkanın kişiyi günaha sürüklenmekten alıkoyacağı düşüncesindedirler. Bu nedenle hırkanın önemini savunurlar. Ancak bu konuda temkini de elden bırakmayarak onlar hırkanın bir iftihar vesilesi olmaması gereğine dikkat çekerler. Serrâc da bu konuda orta yolu tavsiye ile, sûfînin giyiminin hal ve vakte bağlı olduğunu söyleyerek nisbeten esnek düşünmekte, yapmacıklıktan kaçınılması ve giyilen giysinin temiz olması konusuna işaret etmektedir. Melâmet ehline gelince, onlar Hz. Peygamber’in “Allah sizin görünüşlerinize ve mallarınıza değil, kalplerinize ve amellerinize bakar” hadisi çerçevesinde ihlâslarını korumak amacıyla belirgin bir kıyafet giymeye taraftar olmamışlar ve halktan biri gibi giyinmeyi prensip edinmişlerdir. Buna, önde ge-

len melâmetîlerden Ahmed b. Hadraveyh'in sûf giymeyip asker kıyafeti ile dolaşması, Şah b. Şucâ' ve Ebû Hafs Haddâd'ın alelade kıyafetler giymeleri örnek olarak verilebilir. Bu konuda Ebû Turâb Nahşebî de oldukça ilginç bir örnektir. Yımal hırka giyip tekkede oturmayı dilencilik sayan Ebû Turâb, rivayete göre bir gün hırsız zannı ile yakalanmış, işkence gördükten sonra oradan geçen bir şahsın onu tanıyıp, etrafındakilere durumu anlatması sonucunda kurtulmuştur. Onun böyle bir muameleye maruz kalmasının nedeni kuşkusuz üzerinde derviş olduğuna dair bir işaretin, bir kıyafetin bulunmamasından kaynaklanmıştır. Melâmetî düşüncenin merkezinde yer alan gizlilik prensibi, haliyle onların tanınmalarını sağlayacak bir kıyafet giymelerine ve buna bağlı olarak, "sûfiyye" gibi, insanlar tarafından tanınacak müstakil bir zümre olmalarına engel teşkil etmiştir.

Sonuç itibarıyla melâmetiyenin şekil, rüsûm ve âdâb-erkâna karşı çıkışının temelinde "bunlar kişinin iç halini dışa vurur" düşüncesi yatmaktadır. Bu nedenle iyilikleri, ibadet ve taatı gizli yapmak, riyâdan kaçıp ihlâsa sarılmak esastır. Zikir meclisleri ve dervişlere has kıyafetler ise bir nevî riyâdır, "ben dervişim" demektir, halleri dışa vurmaktır. Melâmet ehli sadece bu yaklaşımlara muhalefet etmekle kalmamış, terbiye esaslarına bir

de “kötülükleri açıktan yapma” unsurunu ilave etmiş ve bu nedenle, daha önce de zikredildiği gibi, ibâha, şerre aldırış etmeme ve şeriata hürmetsizlik tarzında bazı ithamlarla karşılaşmışlardır. Onlara göre nefs, yaptığı kötülüklerin ve işlediği hataların diğer insanlar tarafından bilinmesini istememesi nedeniyle, bu zümre mensupları nefse karşı tavır almak için, onun ortaya çıkmasını arzu etmediği eksiklikleri açığa vurmak suretiyle kendilerini aciz, günahkar ve bayağı bir kişi olarak tanıtmayı amaçlamışlardır.

Sûfîlerin, tasavvufî düşünceye yönelik tenkitlerinde, genel olarak bu düşüncenin ruhunun kaybolup resminin kaldığı, özün yitirilip şeklinin esas alındığı üzerinde durulduğu görülmektedir. Bunu yaparken de kendi zamanlarındaki âdetlerin bozulmasından yakınarak, bu zamandaki üzüntü verici olaylara karşı, idealleştirdikleri bir geçmiş model olarak sunmaktadırlar. Nitekim İbn Hafîf de (ö. 371/982), “Öyle sûfîler gördüm ki şeytanla alay ederlerdi. Şimdi şeytan onlarla alay etmektedir” diyerek bu anlayışı dile getirir. Sûfîlerin ahlâk ve dindarlık tarihlerini çoğunlukla sürekli bir gerilemenin, sona ermenin ışığı altında gördükleri kendi beyanlarından ortaya çıkmaktadır. Böylece onlar, Hz. Peygamber zamanında ideal bir İslâm’ın mevcut olup, imanının en son

devreye kadar gittikçe artan bir ölçüde bozulmaya uğramış olduğunu ileri süren ehl-i sünnet teorisi ile uzlaşma içerisindedirler. Sûfîlerin, tasavvuf düşüncesi ile ilgili olarak dile getirdikleri tenkitlerden dolayı, sınırlarını Hz. Peygamber'in ve Sahabe'nin zâhidâne hayatlarının çizdiği bir tasavvuf anlayışının resmedilmesi ve bunun dışındaki görüş ve akımların doğal olarak reddedilmesi yoluna gidilmiş ve sonuçta tasavvufun temel klasikleri vücuda gelmiştir. Yukarıda sözünü ettiğimiz tasavvuf klasiklerinin müellifleri, eserlerinin girişinde, tasavvufî hayattaki yozlaşmalardan yakınarak, söz konusu yozlaşmanın, kendilerini bu eserleri kaleme almaya sevkettiğini belirtmişlerdir. Buna göre, tasavvuf düşüncesinin ortaya konulması sayesinde sûfîlere yönelik ithamlara da bir nevî cevap verilmiş olunmaktadır. Sûfîlerin, tasavvufî düşüncede meydana gelen bazı yozlaşmalara karşı tavırları, bu düşüncenin daha da belirginleştirilmesi, bir ilim olarak ortaya konulması amacına matuf iken; Horasan merkezli melâmet ehlinin tavırları bunun tam tersi istikâmette olmuş ve onlar her türlü "resmetmenin" ve tanımlamanın, tasavvufu maddîleştiren uygulamaların karşısında bir hareket geliştirmişlerdir. Bu hareketin temel özelliği de, manevî kimliklerini ortaya koyacak bütün işaretleri mümkün ol-

duğunca gizlemek ve halktan biri gibi yaşamak olmuştur. Bu nedenle, melâmet ehlinde, sûfiyye-
de olduğu gibi maddî unsurlara rastlayamıyoruz.
Bu bakımdan, aynı probleme tasavvuf düşüncesi
içerisinden farklı iki tavır ve çözüm sergilenmiş-
tir, demek mümkündür.

Melâmetîlerin, kendilerini bu denli ifade etmek-
ten kaçınmaları, onları net olarak tanımlamada
zorlanmamız yanında, ilk devir itibarıyla melâ-
met fikrinin, tasavvuf düşüncesi içerisinde maddî
her unsura muhalif olması, bu fikrin müstakil bir
hareket olarak tarihî bir gelişim göstermesine de
engel olmuştur. Bu yüzden, teorik bir temele da-
yanmayan ve pratiğe yönelik tenkitlerin bileşi-
minden ibaret bir hareket olarak karşımıza çıkan
melâmetîlik, kanaatimizce tepkisel bir hareket
olmaktan öteye geçememiştir. Melâmet hareketi-
nin kendisini tanımlamaktan ve bir sistem ortaya
koymaktan kaçınması, melâmet adı altında sergi-
lenen bazı tavırların izahını güçleştirmekle kal-
mamış, aynı zamanda melâmetîleri de güç du-
rumda bırakmıştır. Bütün bunlarla birlikte, ilk de-
vir itibarıyla melâmet fikri, sırf tepkisel yapısıyla
bile tasavvuf düşüncesinde bir oto-kontrol aracı
olmuş ve “Bu zamanda nebî gelmesi caiz olsay-
dı melâmet ehlinden gelirdi” denilecek derecede
hüsn-ü kabul görmüştür.

4- FÜTÜVVET-MELÂMET İLİŞKİSİ

Fütüvvet, sözlükte genç, yiğit, civanmerd, delikanlı, cömert vb. anlamlara gelen “fetâ”dan türetilmiş bir kelime olup, tasavvuf hareketi içerisinde, literal anlamlarını da mündemiç olmakla birlikte daha ziyade îsâr ağırlıklı bir kavram olarak kullanılmıştır.

İslâm öncesinde Arap toplumunda kullanılmaya başlandığı bilinen fetâ kavramının ne zaman ortaya çıktığı hususunda kesin bir kanaate varılmamakla birlikte, bu kavram üzerinde çalışma yapan hemen bütün araştırmacılar, kavramın ortaya çıkışından itibaren bazı merhaleler geçirdiğini ve zaman içerisinde içerik değiştirdiğini kabul ederler. Şüphesiz bu içerik değiştirme, kelimenin din-dışı veya nötr bir anlama sahip iken zamanla dînî ve tasavvufî bir anlam ifade etmesinden ve bir teşkilâtın adı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan fütüvvetin tarihî sürecinin ele alınması oldukça güç olmakla birlikte, bir o kadar da önemli bir husustur. Bu sürecin anlamlandırılması sadedinde, fütüvvetin teşkilatlanması ve ortadan kalkmasına kadar gelen sınıflandırmalar yapıldığı görülmektedir. Buna göre fütüvvet kurumunun;

a) Câhiliyye fetâsıyla bağlantılı bir şekilde İslâm'ın ilk yüzyılında belirmeye başlayan “sosyal bir kavram olarak fütüvvet”;

b) IX. yüzyılda sosyal bir yapılanma halinde gençler arası ictimâî, iktisâdî ve siyasî bir kurumlaşmaya dönüşen, Abbâsîler'in son döneminde (575-622/1179-1225) resmî bir devlet kurumu haline getirilen “teşkilat olarak fütüvvet”;

c) Yine IX. yüzyılda, artık ferdî yaşayış biçiminden sıyrılıp kurumsallaşmaya başlayan tasavvuf hareketine paralel olarak sûfîlikle iç içe geçen “tasavvufî fütüvvet” ve

d) Son aşama olarak da esnaf tabakasıyla bütünleşerek yine bir sûfî kurum hüviyetini geniş ölçüde koruyan, meslekî teşekkül niteliğindeki “Ahîlik fütüvveti” şeklinde dört tarihî merhalesi olduğu ifade edilmektedir.

İslâm'ın ilk yıllarında Hz. Ali'nin şahsında toplamış olduğu ahlâkî vasıflarla bize aktarılan fetâ anlayışı, Emevîler dönemine kadar İslâmî bir kisve içerisinde, eski Arap toplumundan aldığı yüksek ahlâkî özelliklerini sürdürmüş, Abbasîler döneminde ise teşkilat haline dönüşerek varlığını devam ettirmiştir. Bu arada h. II. asrın başlarından itibaren fetâ kavramının kullanımında birçok değişikliklerin ortaya çıktığı görülmektedir. Fetâ yüksek ahlâkî özellikleri taşıyan kimselere sıfat olmakla beraber, Kûfe, Musul, Şam, Türkistan, Rey, Hıms, Mısır gibi bölgelerde daha çok içki kullanan, mûsıkî eşliğinde eğlenen ve aralarında

belirli bir nizam bulunan gruplara ad olarak verildiği de olmuştur. Genç ve bekâr erkeklerden oluşan bu toplulukların gayesi, bir araya gelip zevk ve sefânın her çeşidiyle eğlenmek olup, bu tezahürüyle “fetâ” kavramı sözü edilen grupların şahsında yüksek ahlâkî değerleri içeren anlamını kaybetmiştir. Bu manadaki fütüvvet grubu mensuplarına “ayyâr”, “rind”, “şâtır”, “ahdâs” gibi isimler verilmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan fit-yân teşkilatı, Arap fetâsının özelliklerini taşımakla beraber, özellikle erkeklerin kafa dengi olan kimselerle bir araya gelme isteklerinden doğan, kendi aralarında oluşturdıkları bir nizam çerçevesinde hareket eden, giydikleri özel kıyafetlerle tanınan kimselerden oluşmakta idi. Sözü edilen bu gruplara ek olarak, bir de Horasan ve Mâverâünnehir’de rastlanılan, siyasî veya dînî amaçlarla ortaya çıkan mücadelecî bir fetâ grubu vardı ki, bunlar sınırlarda sadece Allah yolunda cihad ile uğraşırlardı. Yapılan araştırmalar göstermiştir ki bu grupların fütüvvet anlayışı, zamanla sûfîler elinde sûfî-fütüvveti şekline dönüşmüştür.

Fütüvvetin dînî bir içerik kazanmasından önce sadece maddî güç ile ilintili olduğu, dînî bir mana kazanması ile, maddî gücün yanında manevî bazı hasletlere de sahip olma şeklinde algılandığını ifade etmeliyiz. Nitekim sözü edilen maddî güç, Hz. Peygamber’e atfedilen, “lâ fetâ illâ Ali,

lâ seyfe illâ Zülfikâr” sözünde de tecessüm etmektedir. Bu devreye kadar fütüvvet, rengini ve manasını cengâverlik, cesaret, yiğitlik, cömertlik ve bahadırılıktan almıştır. Fütüvvetin dînî bir renge bürünmesinin ilk adımı, bu anlayışın Hz. Âdem’den başlayarak Hz. Muhammed de dahil edilmek suretiyle bütün büyük peygamberlerin ve sahabenin vasıflarıyla izah edilmesiyle atılmıştır. Bu vasıfları Sülemî, Melâmetiye Risâlesinde bize şöyle aktarmaktadır: “...Âdem’in özür dileyciliği, Nuh’un dayanıklılığı, İbrahim’in vefası, İsmail’in sadâkati, Musa’nın ihlâsı, Eyüb’ün sabrı, Davud’un ağlaması, Muhammed’in cömertliği, Ebu Bekir’in inceliği, Ömer’in cesareti, Osman’ın hayası, Ali’nin ilmi...”

Fütüvvet fikrinin Hz. Âdem’e dayandırıldığını gördüğümüz bu rivayet, sonraları fütüvvet-nâmelerde daha geniş bir tarzda zikredilmiş ve anılan kavram, buna dayalı olarak ahlâkî erdemler bütününü olarak işlenmeye çalışılmıştır. Ancak, fütüvvetin bu dönüşümü yaşamasında kuşkusuz, tasavvufun rolü büyüktür. “Sûfî-fütüvvet”in III. ve IV. asırdan itibaren oluşmasından sonra, sûfîliğin yavaş yavaş kurumsallaşma sürecine girmesine paralel olarak onunla iç içe geçmiş olan fütüvvet kurumunda da sûfî nitelikler giderek ağır basmaya başlamış ve tasavvuftakinin benzeri bir kurumsallaşma süreci onda da kendini göstermiştir.

Başka bir deyişle sûfîlikteki kurumsallaşma fütüvveti de etkilemiştir. Öte yandan, fütüvvet kavramının belli bir teşkilatı ifade etmeye başladığı m. XIII. yüzyıldan itibaren bu yaklaşımın, özellikle Ahîlik teşkilatının ürettiği fütüvvetnâmelerde bu kavramın birtakım menkabevî rivayetlerle Hz. Ali'ye dayandırılmasına özen gösterildiği bilinmelidir. Böylece fütüvvet geleneği içinde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e vâris olan ve fütüvvet anlayışını en iyi temsil eden kişi olarak telakkî edilmeye başlandığı görülmektedir. Sonuçta Hz. Ali ideal bir "fetâ" kimliğiyle bir sembol haline getirilmiş ve hemen hemen bütün fütüvvetnâmelerde kendisine özel bir yer verilmiştir.

Abbâsi Halifesi Nâsır li Dînillah'ın (575-622/1179-1225) gayretleri ile fütüvvet, kendi içinde tüzüğü olan bir yapıya bürünmüştür. Halife Nâsır'ın, kendisini bir sûfî şeyhi aracılığıyla fütüvvet teşkilatına dahil ettirmiş olmasıyla fütüvvetin sûfîlikten beslenen kanadı etkinliğini artırmıştır. Bu durum, fütüvvet teşkilatının sûfîlikle o vakte kadar yüzeysel temasını kuvvetlendirmiş, sûfîlik de bundan böyle şehirlerde esnaf ve zanaatkârlar zümresinde taban bulma imkânına sahip olmuştur. Öte yandan Halife'nin, Anadolu Selçuklu Devleti'nin başında bulunan I. İzzeddin Keykavus'a 1214 yılında Şihabüddin Sühreverdi'nin başkanlığını yaptığı bir heyetle fütüvvet techizâtı (kâse, şalvar) göndererek kendisini teşkilata dahil

etmiştir. Nâsır'ın bu faaliyetleri siyasî açıdan beklenen sonuçları sağlamadıysa da Anadolu'da Ahîlik teşkilatının gelişip yaygınlaşmasında epeyce etkili olmuştur diyebiliriz. Bu devreden önce sine kadarki durumlarıyla ilgili kendileri hakkında pek az şey bilinen ahîler, bu asırda fütüvvet ile bütünleşerek önemli faaliyetler icra etmişlerdir. Böylece Anadolu'daki fütüvvet teşkilatı, Arap ve Acem fütüvvetinden etkilenecek nev'i şahsına münhasır bir yapıya bürünmüştür. Öyle anlaşıyor ki Sühreverdî'nin gayretleri ile Nâsır'ın fütüvvet teşkilatını yeniden yapılandırma çabalarından etkilenen, I. İzzettin Keykavus'un fütüvvet teşkilatına girmesiyle meşruiyet kazanan ve bir nevi tüzük sayılabilecek fütüvvet-nâmelere dayanan ahîlik, Türklerin zikredilen tüm etkileri birleştirerek meydana getirdikleri bir oluşum olup, Moğol istilâsı nedeniyle Horasan'dan Anadolu'ya gerçekleşen göçler neticesinde gelen göçebelerin yanısıra, birçok tüccar, esnaf, zanaatkar, bilim adamı ve sûfînin katkılarıyla teşkilatlanmıştır. İşte melâmet fikrinin Ahî birlikleri açısından taşıdığı önem, onun Horasan bölgesinde yaygın bir ideoloji olmasından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, Türkler'in büyük çoğunluğu İslâm ile olduğu gibi fütüvvet ve melâmet ideolojileriyle de ilk defa Horasan bölgesinde karşılaşmışlardır. Nitekim daha sonra Anadolu'da ortaya çıkan tarikat zümreleşmelerinde dervişlerin "Horasan Erenle-

ri" diye anılması da Horasan'ın ve Horasan merkezli fütüvvet ve melâmet anlayışlarının Anadolu kültürüne katkısını göstermektedir. Moğol istilasının önü sıra bu bölgeden kitleler halinde Anadolu'ya geçen Türklerin büyük ölçüde buralarda yaygın fütüvvet ve melâmet ideolojilerinin etkisinde kalmış olmaları pek doğaldır. Sözü edilen gerekçeyle Anadolu'ya göç eden bu zümre içerisinde Ahî Evran diye bilinen Şeyh Nasirü'd-Din Mahmud (ö. 659/1261) dikkati çekmektedir. Hoy'lu bir Türkmen olan Ahî Evran'ın gerçek kişiliği menkabeler içinde kaybolmuştur. Anadolu'da birçok ili dolaşan Ahî Evran, daha sonra Kayseri'ye yerleşmiş ve ilk olarak burada bir örgütlenme teşebbüsünde bulunmuştur. Ancak, burada debbağlık yapan Ahî Evran'ı bu teşkilatın kurucusu olmaktan ziyade, 13. yüzyıl Anadolu'sunda debbağların reisi olarak Anadolu Ahîliği'ni belki yeniden sağlam bir teşkilata kavuşturmuş şahsiyet olarak kabul etmek daha uygundur. Onun hakkında söylenen ve debbağlık mesleğini icra ettiğine dair kabul gören rivayet, Ahî Evran'ın velî olarak anılmasından sonra debbağ esnafının pîri sıfatıyla yüceltilmesine sebep olmuş, daha sonra da bütün sanatkarların pîri olarak kabul edilme durumu hâsıl olmuştur.

Sivas, Konya, Kayseri, Kırşehir, Ankara, Manisa, Kütahya, Eskişehir, Antalya gibi iller başta olmak üzere Anadolu'nun birçok ilinde teşkilatlanmış

ahîlik, sadece şehirlerde değil, en ücra yerleşim birimlerine kadar yayılmış, Moğol istilasının ülkede oluşturduğu siyasî istikrarsızlık ve ictimâî buhran döneminde mahallî idarelerde söz sahibi olmuş, aynı zamanda halkın huzur, asayiş ve güvenini temin etmiştir. Anadolu Selçukluları devrinin sonlarında ve o devri müteakip merkezî hâkimiyetin zayıfladığı ve dağıldığı sırada Anadolu'daki fütüvvet ehli, en kuvvetli ve parlak devrini yaşamıştır. Bu devirlerde ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında görülen Alperenler ve Gâziyân-ı Rum, fütüvvet yolunun seyfî kolunu, yani silahlı kısmını temsil etmektedir. Nitekim bu kol, sonraları Yeniçeri Ocağı'nın da temelini oluşturmuştur.

Özetlemek gerekirse, çeşitli adlar altında geniş bir coğrafya ve zaman dilimi içerisinde var olma imkânı bulan, bazen devletin karşısında, bazen de himayesinde olduğu görülen ve tabir caizse “geniş meşrepli” bir yapı arzeden fütüvvet teşkilatında, cemiyet içindeki erkeklerin bir araya gelme güdüsü şeklinde özetlenebilecek ana gayenin, dînî ve ahlâkî ikinci derecedeki hedeflerle örtülmüş olduğunu söylemek mümkündür. İşte bu ikinci derecedeki hedefler fütüvveti ana gayeleri başka olan diğer bazı sosyal kuruluşlarla birleştirmektedir. Şu var ki ikinci derece hedeflerin tasavvufî fütüvvette daha da ön plâna çıktığını,

yani fütüvvetin dînî-ahlâkî bir boyut kazanmasında tasavvufun önemli katkılar sağladığını görmekteyiz. Bu durumu gözlemlemek için, tasavvufî fütüvvet-nâmelere bakmak yeterli olacaktır. Bu süreçte Horasan sûfiliğinin fütüvvet grupları ile olan temaslarının ayrı ve özel bir yeri vardır. Bu bakımdan anılan bölgedeki III., IV. ve V. asır tasavvuf hareketlerinin temel özellikleri zikredilirken melâmet ile birlikte fütüvvetin de söz konusu edilmesi anlamlıdır. Fütüvvet anlayışı, sufîlerin elinde, asabiyet ve kabileciliğe dayalı bir îsâr anlayışından kurtarılarak, mürüvvet ile birlikte, îsâr merkezli ve fakat genel anlamda ahlâkî erdemlerin toplandığı bir kavram haline getirilmeye çalışılmıştır. Bu nedenledir ki Sülemî, fütüvveti mertebelerin en yücesi olarak görmekte ve fütüvvet risâlesinin sonunda fütüvvetin gereklerini şöyle sıralamaktadır:

“Doğruluk, vefa, cömertlik, güzel huy, göz tokluğu, dostlarla şakalaşma, arkadaşlarla iyi geçinme, kötü söz söylemekten kaçınma, iyilik yapmayı arzulama, güzel komşuluk, güzel konuşma, ahde vefa, Allah’ın, emrinin altına verdiği aile efradına ve hizmetçilere iyi muamele, çocukları terbiye etme, büyüklere karşı edepli davranma, kinden, aldatmadan, buğzdan uzaklaşma, Allah için dost ve Allah için düşman olma, malını, mülkünü dostlara harcama, buna karşılık onların

başlarına kakmama, misafirlere hizmet etme, dostların işini gönülden yapma, kötülüğü iyilikle karşılama, gelmeyene giderek karşılık verme, tevzu'a sarılma, kibirden kaçınma, ana-babaya iyilik, akrabayı ziyaret, ihvânın kusurlarına göz yumma, gizlide onlara öğüt verme, her zaman onlara dua etme, halkı yaptıkları işlerde mazur görme, nefsinin şerrini ve zulmünü bilerek her zaman kendini ayıplama, halk ile ülfet etme, müslümanlara şefkat, merhamet ve iyilik etme, fakirlere acıma, zenginlere şefkat, âlimlere teva-zu', işittiğinden hakkı kabul etme, dili yalandan, gıybetten, kulağı hata işitmekten koruma, gözü haramdan yumma, amellerde ihlas, hallerde doğruluk, yaratıklarda iyilik görme, iyilerle arkadaş olma, kötülüklerden kaçma, dünyadan yüz çevirme, Allah'a yönelme, dilekleri terk etme, fânî dünya için böbürlenme arzusunu atma, fakirlerle oturmaktan şeref duyma, zenginlere zenginliklerinden dolayı hürmetten kaçınma, Rabbiyle zengin olma ve zenginliğine şükretme, hiç kimseden çekinmeden hakkı söyleme, sevinecek şeye şükretme, belalara sabretme, hıyanetten uzaklaşma, mecliste aşağıda oturmaya razı olma, kendi haklarını istemekten vazgeçme, başkalarının haklarını tam verme ve nefsinden bunu yapmasını isteme, gizlide Allah'ın yasaklarına uyma, arkadaşlara danışma, yokluk sırasında yalnız Al-

lah'a güvenme, salihlere hürmet, günahkârlara şefkat etmeyi bilme, kimsenin kendisinden rahatsız olmamasına özen gösterme, dışının içine uymasına özen gösterme, dostunun ziyaretine gideceği kimsenin uzakta bulunması dolayısıyla ziyaretten geri kalmama. İşte bunlar ve benzerleri fütüvvet yollarından ve huylarındandır."

Fütüvvetin sûfîlikle teması Horasan bölgesinde daha yoğun olmakla birlikte, bu temasın mahiyeti de büyük ölçüde karanlıktır. Ayrıca Horasan'ın ilk fütüvvet erbabının zâhid kimseler olduğu ve bunların teşkilatlı bir yapı görünümü arzetmediği, bu bakımdan da özellikle Bağdat'ta bulunan yağmacı fütüvvet grupları ile genelde Horasan'da görülen ve fütüvvet ehli olarak tanınan zâhidlerle organik bir bağlantı görmenin imkansızlığı, Horasan sûfîliğinin temas içerisinde olduğu fityânın özelliklerinin tespiti açısından önemlidir.

Öte yandan Horasan melâmetiyyesi ile fütüvvet ehli arasındaki yakınlık şüphesiz melâmet fikrinin teşekkülünde etkin olmuştur. Buradan hareketle her fütüvvet ehlinin melâmetî olacağını söylemek mümkün olmamakla birlikte, her iki fikri birbirinden ayırmak ve bazı prensipler konusunda fütüvvetin mi melâmeti ya da melâmetin mi fütüvveti etkilediğini tespit etmeyi imkansız hale getirmesi nedeniyledir ki, fütüvvet ve melâmet arasında ke-

sin sınırlar çizmek adetâ imkansızdır. Fütüvvet ile melâmet arasındaki anılan ilişki, kanaatimizce sûfîlik ile fütüvvet arasındaki münasebetten daha güçlüdür. Sülemî'nin melâmetiyye risâlesinde melâmet ehlinin niteliklerini sayarken doğrudan fütüvvet ilkelerini zikretmesi bu ilişkiyi açıklama konusunda yeterlidir. Fütüvvet ismine kimin hak kazanacağı sorulan bazı melâmetî şeyhlerinin, "Kendisinde Âdem'in özür dileyiciliği, Nuh'un tavizsiz irâdesi, İbrahim'im vefası, İsmail'in doğruluğu, Musa'nın ihlâsı, Eyyüb'ün sabrı, Davud'un ağlaması, Muhammed'in cömertliği, Ebu Bekr'in inceliği, Ömer'in hamiyyeti, Osman'ın hayâsı, Ali'nin ilmi... bulunan kimse bu isme hak kazanır" demelerine bakılırsa onların da fütüvveti, ulaşılması gereken en kâmil mertebe olarak gördükleri ve bunu kendilerine hedef edindikleri anlaşılmaktadır. Bu bakımdan, melâmet fikrinin hatta sûfî düşüncenin teşekkülünde fütüvvetin oldukça önemli etkileri olmuştur.

Bilinebildiği kadarıyla, sahasında ilk olan Sülemî'nin Kitâbü'l-Fütüvve'sinde müellif, fütüvvet kavramını Hz. Âdem'e dayandırarak tamamıyla sûfî çerçevede İslâmî ahlâk ve faziletler bütünü olarak ele almış ve bunları sistemsiz bir biçimde sıralayarak fütüvvetle ilgili esasların ne anlama geldiğini kısaca açıklamıştır. Belirli bir teşkilat çerçevesinde düzenlenmiş fütüvvet kurumunu il-

gilendiren fütüvvetnâmelere benzemeyen bu ve benzeri eserlerde farklı sayılarda, fütüvvet sahibinde bulunması gereken şartlar, zaman zaman âyet ve hadislerle veya kelâm-ı kibâr ile açıklanmaya çalışılmıştır. Sülemî'nin fütüvvetin gereklerinden kabul ettiği, arkadaşlarının ihtiyacını giderme, kötülüğe iyilikle karşılık verme, kabahati cezalandırmama, arkadaşlarının hatalarını ara-maktan vazgeçme, güzel ahlâk sahibi olmak, arkadaşlarına cömert davranma, arkadaş ve komşularını gözetme, malında, dostlarının kendi malları gibi tasarruf etmelerine müsaade etme, her halde doğru olma, salihlerin elbisesine bürünmeden önce içini düzeltme, malından asıl kendisine kalanın, elinde tuttuğu değil, sarfettiği olduğunu bilme, nefsinin ve fiillerini düşünmeyerek, yaptığı işten karşılık beklememe, kusur işledikleri zaman bunu dostların yüzüne vurmama, günah işledikleri zaman onlar için tevbe etme, çalışmaktan geri durup oturmama, Allah'ın rızık hakkında verdiği garantiye güvenme, nefsi hesaba çekme, ömrünü Allah'a isyanla yitirdiğine esef etme, başkasının kusurlarını bırakıp kendi kusuruyla meşgul olma, halka güzel zan besleme, şefkatli olma, kardeşlerini nefsinin tercih etme, belâ gelince şikayet etmeme, fakirliğe sarılma ve onunla sevinme, tam kul olabilmek için bütün kâinattan ve içinde bulunan her şeyden hür olma, Allah'a kar-

şı yapılan isyanları düşünerek korkuya sarılma, doğruluğa yapışma ve hallere güvenmeme, kendisine geleni kabul etme, gelmeyenin peşine düşmeme, her hususta Allah'a başvurma, yaratıklara değil, yalnız O'na güvenme, verenin de alanın da Allah olduğunu bilme, her halinde eksik olduğunu bilme, bulunduğu halde nefsinden razı olmama, halka tenezzül etmeme, yüz suyu döküp istememe, Allah ile olan sırrına başka bir şeyin karışmasına meydan vermeme, nefsin arzusuna aykırı gitme, kerâmetlere ehemmiyet vermeme, hiç kimsenin Allah'a isyan ettiğini bilmeme, ihvânın rahatını kendi rahatına tercih edip onların zahmetini çekme, bulunduğu vakti, geçmiş ve gelecek düşüncesiyle meşgul etmeme, arkadaşlarına yaptığı iyilikleri unutma, iyiliklerini sayıp-dökmeme, dışından daha çok, sırrını ve bâtınını gözetme, halleri gizleme, dışını ve içini gözetme, her türlü iyiliği arkadaşlarında görme, ihvânını istemeye muhtaç etmeme, onların durumlarına bakarak istediklerini yerine getirme, dostlarının şerefini kendi şerefine üstün tutma, kendi zilletini onların zilletine tercih etme, kendi yaptığını küçük, başkasının yaptığını büyük görme ve halkı mazur, kendisini kusurlu görme gibi ilkelerin hemen hepsinin, aynı yazarın melâmetiyye risâlesinde melâmet ilkeleri olarak da takdim edildiğini görmekteyiz. Bu dikkat çekici özdeşlik nede-

niyle olsa gerek, yapılan bazı araştırmalarda haklı olarak “Melâmetîler müslüman zâhidlerin gerçek ‘fetâ’larıdır” tespitiinde bulunulmuştur. Ayrıca, İbn Arabî’nin, fütüvvet makamına melâmet ehlerinden başkasının erişemeyeceğini ifade etmesi de onun, fütüvvet ve melâmet erbâbı arasında kurduğu ilişkiyi ifade etmektedir.

Bilindiğı üzere melâmetîler, kendilerinin derviş olduğunu gösterebilecek en küçük belirtilerden bile şiddetle kaçınmışlar, bizzat hayatın içine girmişler ve “melâmet hırkası” ile kendilerini gizlemişlerdir. Sülemî’nin Melâmetiyye Risâlesi’nde de ifadesini bulan bu anlayış, öyle görülüyor ki melâmetîleri iktisâdî ve sosyal hayatın içine itmiştir. Başka bir ifadeyle melâmetîler mistik yaşantılarını fütüvvetin sosyal görünümünü altında gizlemişlerdir. Şüphesiz bu durum birçok melâmetînin ismine de (Kassâr, Haddâd, Haccâm, Harrâz vb.) yansımıştır. Hamdûn el-Kassâr’a, “Kazanmayı terketmek gerekli mi?” diye soran Abdullah el-Haccâm’ın Hamdûn’dan; “Kazanmaya devam et. Çünkü insanların seni Hacamâtçı Abdullah diye çağırması Ârif veya Zâhid Abdullah diye çağırımlarından daha güzeldir” şeklinde aldığı cevap da bu anlayışın bir ürünüdür. Bu anlayışın zorunlu bir sonucu olarak, halktan ayrılmayan, halkı kucaklayan bir ideolojiyi temsil eden melâmetîlerin Horasan’ın esnaf tabakası

arasında bir karşı tasavvuf hareketi olarak doğup, fütüvvet teşkilatı içerisinde gelişimini sürdürmesi bir tesadüfün eseri değildir. Melâmet ehlinin anılan yaklaşımını bu yola mensubiyeti olan zevatın sözlerinde çokça görmemiz mümkündür. Örneğin, Yahya b. Muaz, helal yoldan kazanıp meşru yere sarfetmeyi, çalışmayı, mesken ve meslek sahibi olmayı öğütleyerek, gerçek ârifin görünüşte halk ve fakat gerçekte Hak ile olduğunu ifade etmekte; Ebu Hafs Haddâd helal yoldan rızık teminini, Allah’a yaklaştıran vesîlelerden biri olarak görmektedir. Yusuf b. Hüseyin er-Râzî ise, zühdü kalbin mala meyletmemesi olarak değerlendirirken, dünyayı ontolojik olarak kötü görmüyor, genel olarak, bu tesbiti ile melâmet ehlinin dünyaya bakışını ifade ediyordu.

Sonuç olarak, hakkında başlangıcı itibarıyla net bilgilerin olmadığı, asabiyet temeline dayalı bir îsâr anlayışı öngören, birbirinden bağımsız ve dînî bir kaygı taşımayan grupların hususiyeti olarak temayüz ettiği, İslâmî devir ile mantalitesinin Kur’an, Hz. Peygamber ve Hz. Ali’nin şahsına dayandırılmaya çalışıldığı anlaşılan fütüvvetin İslâmî bir hüviyet kazanmasında zühd ve tasavvuf hareketlerinin büyük katkıları olduğu görülmektedir. Bu aşamaya kadar teşkilatlı bir yapı görünümünden uzak olan fütüvvet gruplarını Nâsır li Dînillah kontrol altında tutmak, siyasî otoritesini

kuvvetlendirmek ve kendi safında zinde bir güç temin etmek vb. amaçlarla teşkilatlandırmak istemiş ve sonuçta bu düşüncesini gerçekleştirmekle kalmamış, aynı zamanda, kurduğu bu teşkilatın başına geçmiştir.

Zaman içerisinde gittikçe iktisâdî bir yapıya bürünen ve sûfî rengini yitirmeye başlayan fütüvvetin sûfilikle münasebetinin boyutu tam olarak bilinmemekle birlikte, h. II. asırdan itibaren zâhidlerin fütüvvetten bahsetmeleri bu temasın erken bir devirde olduğunu göstermektedir. Aynı devirde Horasan'da da fütüvvet gruplarının bulunduğu, bu grupların sûfî-melâmetî zümrelerle yakın ilişki içinde oldukları görülmektedir. İlk melâmetîlerin hemen hepsinin fütüvvet ehli olarak nitelenmesi ve onların genelde esnaf sınıfına mensup olmaları, fütüvvet-melâmet münasebeti açısından oldukça önemli bir hususiyettir. Öte yandan, fütüvvet ile melâmet ilkeleri arasındaki örtüşme de buna eklenince, her iki zümrenin de aynı olduğu izlenimini uyandırması doğaldır. Kaynakların verdiği bilgilere nazaran, fütüvvet ile melâmet zümrelerinin aynı sosyal tabakaya dayanması, doğuş itibarıyla önceliğin fütüvvette olması münasebetiyle melâmet fikriyâtının büyük ölçüde fütüvvetten beslendiğini söylemek mümkündür.

Fütüvvete dayalı bir yapı arzeden Melâmetîlik,

tasavvufî düşüncede dünyaya bakış konusunda orijinal bir hüviyete sahip olmuştur. Şöyle ki, bu anlayış sayesinde bâtınî hallerini gizleme ve halkın teveccühünden uzak olma amacıyla görünüşte herhangi bir hususiyet taşımaktan sakınan bu kimseler, doğrudan iş hayatının içinde olmuşlardır. Her mesleğin bir pîre dayandırılması ile de, melâmetînin yapmış olduğu işin meşru temeli hazırlanmış ve yapılan iş aynı zamanda anlamlı bir gaye kazanmış, tarihte bu anlayışın tezahürü, tasavvufa dayalı bir iktisâdî hayatın oluşması şeklinde gerçekleşmiştir.

5- KALENDERÎLİK-MELÂMET İLİŞKİSİ

Melâmet fikrinin bağlantılı olduğu ve onun bir uzantısı olarak görülen hareketlerden biri ve de en önemlisi şüphesiz Kalenderîlik'tir. Bu önem, Kalenderîliğin, melâmet fikrinin pervasızca ve yozlaştırılmak suretiyle ileri götürülmesinden, asıl amaç ve muhtevasından uzaklaştırılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Kaba ve kalın hatlarıyla, yaşadığı toplumun nizamına karşı çıkarak dünyaya ehemmiyet vermeyen, bu düşünce tarzını gündelik yaşantısında da açığa vuran akımın adı Kalenderîlik'tir. Şu var ki bu tanım, çeşitli zaman ve yerlerde farklı isimlerle de anılan, bununla birlikte genelde "Kalender" veya "Kalenderî"

denilen zümreleri nitelemekte yeterli değildir. Nitekim homojen bir yapı arzuetmeyen bu zümreler, farklı eğilim ve görüntüleriyle, oldukça kaba bir biçimden gayet estetik bir yapıya kadar uzanabilen bir anlayışa sahip olabilmışlerdir. Söz konusu zümrelere genel ad olarak kullanılan “kalender” kelimesinin anlamı, mücerred, kaba kimse, kanun dışı olan kişi’dir.

Tarikatleşme sürecinin m. XIII. yüzyılda başlatıldığı Kalenderîliğin temelinde Hint mistisizminin önemli bir yeri olduğu, bu konuda araştırma yapanların ittifakla kabul ettikleri bir husustur. Bunun temel argümanı, Budist ve Maniheist rahiplerin İslâm coğrafyasında dolaştıkları ve daha da önemlisi, Kalenderîliğin temel nitelikleri arasında görülen, fakr ve tecerrüd anlayışına dayalı bir felsefe, yerleşik olmayan bir yaşam tarzı, yarı çıplak dolaşma, çok gerekli olan bir-kaç eşyanın dışında hiçbir şeye sahip olmama ve saç-sakallarını kazıtma gibi hususların, aynı zamanda Budist rahiplerce de benimsenmesine dayalı benzerliktir.

Kalenderîliğin kuruluş tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, bu konuda kaynakların genel olarak verdiği bilgilere nazaran Cemâlüddin Sâvî (ö. 630/1232) bu tarikatın kurucusu olarak gösterilmektedir. Ancak, Cemâlüddin Sâvî’yi ilk kalenderî olarak takdim etmekten ziyade, anılan hare-

kete bir sistem ve yön veren, doktrinleştiren kişi olarak değerlendirmek daha doğru gibi görünmektedir. Zira, m. IX. yüzyıldan itibaren Nişabur, Herat, Belh, Kâbil, Buhara ve Semerkand gibi merkezlerde ve bu civarda yaşamış melâmetî şeyhlerin müridleri arasından, isimleri o zamanlar “kalenderî” olmasa da, bu meşrebi temel yaşam felsefesi edinen sûfîlerin belirtmeye başladığını görmekteyiz. Bu kimseler içerisinde Baba Tâhir Uryân (ö. 447/1055 ?) kalenderîlik için ayrı bir önem taşımaktadır. Çünkü lakabından da anlaşılacağı üzere yarı çıplak dolaşan Baba Tâhir, tipik bir kalenderî olup, bilinebildiği kadarıyla bu nisbeyi kullanan ilk kişi olmuştur. Ancak, Cemâlüddin Sâvî'ye kadar müesses bir tarikatleşmeden bahsetmek imkansızdır.

Cemâlüddin Sâvî'den sonra Mısır'dan Hindistan'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada kalenderî zaviyelerin hızla çoğaldığını görmekteyiz. Kaynakların verdiği bilgilere göre, temel hususiyetleri yarı çıplak dolaşma, toplumsal düzene ve şer'î emirlere karşı kayıtsız davranma gibi marjinal duruşlar sergileyen bu zümreler XIII. yüzyıldan itibaren Kalenderiyye, Cavlâkiyye, Müvellihe, Harîriyye, Haydariyye, Câmiyye, Nîmetullâhiyye, Vefâiyye gibi adlarla ve de çoğalarak varlıklarını sürdürmüşler; buna bağlı olarak da Abdal, Işık, Torlak, Şeyyad, Haydârî, Edhemî, Câmî,

Şemsî gibi isimlerle anılmışlardır. Bu zümreler içerisinde özellikle Haydarîlik, geniş bir coğrafyaya yayılma imkânı bulmuş ve özellikle Horasan ve Anadolu'ya nüfuz edebilmiştir. Tarikatın kurucusu olan Kutbu'd-Dîn Haydar Zâveî (ö. 602/1205 ?) bir Türk sûfîsi olup Ahmed Yesevî'nin müridi olmuş ve Horasan'a irşad için gönderilmiştir. Özellikle Türkler arasında geniş bir mürid topluluğu olan Kutbu'd-Dîn Haydar, Cemâlüddin Sâvî'den farklı olarak bıyıklarını tıraş ettirmezken, tecerrüdün bir sembolü olarak müridlerinin boynuna Tavk-ı Haydarî adı verilen demirden yapılmış bir halka, kulaklarına demir küpe, cinsel perhizlerinin bir belirtisi olarak da erkeklik organlarına demirden bir halka taktırmıştır.

Kalenderîler m. XIII. yüzyıldan itibaren Moğol istilâsı nedeniyle Orta Asya'dan çeşitli bölgelere dağılmak zorunda kalmışlardır. Bu süreçte onların göç ettikleri yerlerin başında Mısır, Suriye, Irak ve özellikle Anadolu gelmektedir. Söz konusu göçler neticesinde Anadolu'ya gelen zümrelerin homojen bir yapı arzetmedikleri görülmektedir. Şöyle ki, bir kısmı tam anlamıyla ibâha yolunu tutan, toplum ve din kurallarına aldırış etmeyen, "bekâr serserilerden oluşan, manevî bir nihilizme hatta korkunç bir immoralizme sebebiyet veren, panteist ve müfrit Şîî temayüller taşıyan" zümrelerden oluşurken; bir kısmı da kökleri Ba-

ba Tâhir Uryân ve Ebû Saîd Ebü'l-Hayr'a kadar uzanan ve Şems-i Tebrizî (ö. 644/1247), Evhaddüddin Kirmânî (ö. 635/1238) ve Fahrüddin Irâkî (ö. 688/1289) gibi zevat ile meşhur olan, orijinal tasavvufî fikirlere sahip belirgin şahsiyetlerden oluşmaktaydı.

Temelde gezginci olmaları ile tanınan kalenderîlerin zâviyeler kurdukları da tarihi malumatımız arasındadır. Anılan hareketin yaygın olduğu hemen her coğrafya için söz konusu olan bu durumun Anadolu için de geçerli olduğunu müşahade etmekteyiz. Sözelimi, Cemâlüddin Sâvî'nin müridlerinden Ebû Bekir Cavlâkî (ö. 682/1283 ?), Dimaşk'tan Konya'ya gelerek buraya yerleşmiş ve bir zaviye tesis etmiştir. Halk arasında zındık bir kimse olarak görülen bu zat, Eflâkî'nin verdiği bilgilere bakılırsa, Mevlânâ ile de sıkı bir diyalog içinde olmuştur.

Anadolu'da yüksek zümre kalenderîliğinin, yukarıda anılan isimlerin dışında örnekleri mevcut olmamakla beraber, m. XIII. yüzyılın sonlarından itibaren, henüz teşekkül etmiş olan beyliklerin ve özellikle Osmanlı Beyliği gibi uc mıntıkalarında görülen ve Abdalân-ı Rum adı verilen zümreler eliyle popüler kalenderîliğin daha ziyade temerküz ettiğini söyleyebiliriz. Söz konusu zümrenin genelde bekâr gençlerden oluşan savaşçı kişilik-

leri dikkati çeken bir husustur. Bu bakımdan Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde birçok savaşta Abdâl zümresini görmekteyiz. Henüz merkezî otoritesini tesis etmemiş olan Osmanlı yönetimi, söz konusu zümreyi zinde kuvvet olarak değerlendirdiğinden olmalı, onların özel yaşantılarına karışmamış veya göz yummuş görünmektedir. Bu bakımdan ilk dönemlerde savaşlarda gösterdikleri yararlılıklara paralel olarak kalenderîlerin zâviye açmalarına ses çıkarmamakla kalınmayıp, bilakis bu zâviyeler devlet desteğiyle ve tahsis edilen zengin vakıflarla güçlendirilmiştir. Merkezî yönetim ile kalenderîler arasındaki ilişki, I. Mehmet Çelebi devrinde (1412-1421) meydana gelen Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) ve Torlak Kemal (ö. 822/1419) isyanları dışında, II. Bâyezîd devrine (1481-1512) kadar ılımlı bir şekilde seyretmiştir. Bu devirde sultana yönelik düzenlenen ve fakat hedefine ulaşamayan suikast teşebbüsünün bir kalenderî tarafından gerçekleştirilmiş olması ve Osmanlı-Şiî mücadelesinde kalenderîlerin, siyasî tercihlerini Osmanlı yönetimine karşı kullanmaları sonucu, yönetimin kendilerine verdiği desteği çekmeye başlamasının da etkisiyle ilişkiler olumsuz bir boyut kazanmış, buna paralel olarak da yönetim, Seyitgazi başka olmak üzere, Konya, Kırşehir, Ankara, Amasya, Tokat gibi, sınırları içerisinde yer alan hemen bütün kalende-

rî zâviyelerini sıkı bir şekilde denetlemeye başlamış, anılan zümreleri sürekli olarak kontrol altında tutmayı hedeflemiş ve merkezi otorite böylece kalenderîlerle olan yol arkadaşlığına bir bakıma son vermiştir. Daha sonra Osmanlı Devleti'nin kalenderîlere yönelik tenkîl hareketlerinin etkisiyle, anılan zümre mensupları bu süreç içerisinde kendilerini gizlemek zorunda kalmışlar ve özellikle, ulemâ için de henüz makbul bir tarikat olan ve XVI. yüzyıl itibarıyla müstakilleşen Bektâşîlik içerisinde varlıklarını devam ettirmişlerdir. XVII. yüzyıl, Bektaşîliğin iyice gelişmesi karşısında kalenderîliğin giderek zayıflayıp eriyerek Bektaşîlik içinde kaybolduğu ve kalenderîlere ait ne kadar türbe, tekke ve zâviye varsa hepsinin Bektaşîlik adı altında zikredilmeye başlandığı; XVIII. yüzyıl ise bütün kalenderî zümrelerin Bektaşîliğin şemsiyesi altına girdiği dönemdir. Sonuçta, Anadolu'da Kalenderîlik kaybolmuş ama yerini Bektaşîliğe bırakmıştır.

Kalenderîlerin genelde, kaynakların hemen ittifakla verdikleri bilgilere nazaran, ibâhî bir tutum içerisinde olup, kural dışılığı da bir kural olarak gören kimseler oldukları bilinmektedir. Bundan dolayı Makrizî (ö. 845/1441) anılan tâifeyi, dünya malına önem vermeyen, onu biriktirmeyen, ibâdeti, riyâzeti lüzumlu saymayan, farzların dışında bir ibadeti yerine getirmeyen, herşeyi mü-

bah sayan, azîmetlere aldırış etmeyen, gününü gün eden, yaşadığı devrin örf ve âdetlerine uymayan, ahlâkî gelenekleri önemsemeyen gezici dervişler olarak tanımlarken; aynı husus bizzat bir kalenderî tarafından şöyle ifadelendirilmektedir: “İbâdetimizi inkâr ediyoruz... Dünyanın hayır ve şerrinden âsûde, cennet ve cehennemden kurtulmuş, ne şöhretin tasasını çekiyoruz ve ne de kötü adlılığın derdini... Temiz bir tabiata sahibiz. Neşesiz, eğlencesiz ve şarapsız olmayalım, raks edelim, semâ’ yapalım ve neşelenelim. Sevgililerle oynaşan, şarap içen kimseleriz, her ne olursak olalım iyi bir tâifeyiz. Sevgiliyle, kadehle arkadaşız. Evet, ne yapalım böyleyiz biz.”

Kalenderîlere yönelik tepkiler, onların kendi beyanlarına da bakılırsa yersiz değildir. Ahlâkî bir kaygı taşımayan, dînî emirlere karşı kayıtsız davranan bu zümrenin, bu yönüyle ilk devir melâmet hareketi ile bir yakınlığının olduğunu düşünmek imkansızdır. Nitekim, hatırlanacağı üzere, melâmet ehlinin, doktrinlerini özellikle Kur’an ve Sünnet’e dayandırdıkları ve kendilerini bu iki esas ile sınırlandırdıkları gerçeği, Sülemî’nin melâmetiyye risâlesinde açıkça görülmektedir. Melâmetîler, riyâyâ düşme tehlikesinden ve ihlâsın hakîkatine erme çabalarından kaynaklanan, bâtinî hakikatleri gizleme ve nefsin, yapılan ibadetlerden kendi adına bir pay çıkarma endişesinden

dolayı ibadetleri izhar etmeyi sakıncalı görmüşler, bu nedenle de görüntü itibarıyla farkedilir olmaktan kaçınmışlardır. Buradan hareketle onlar, halkın teveccühünden uzak durmayı önemsemişler ve bu arada kınanmaya konu olacak bazı davranışlar sergilemekten de geri durmamışlardır. Ancak, melâmetîlerin söz konusu davranışları sergilemede alabildiğine serbest hareket ettiklerini söylemek mümkün değildir. Örneğin, önde gelen melâmetî şeyhlerinden Ebu Osman Hîrî, kişinin makbul olan fiillerinin halkın bilgisinden uzak olan fiiller olduğunu ifade ettikten sonra, bu fiil ve hallerin kriterlerinin Kur'an ve Sünnet olduğunu beyan sadedinde, "Allah Teâlâ'ya yakınlık, güzel edeb, devamlı murakabe ve heybetle; Peygamber'e yakınlık, sünnetine uymak ve zâhir ilmine sıkı bir şekilde sarılmakla olur" ve "Sünneti kendine hâkim kılan hikmet; hevâyı âmir kılan bidat söyler" demektedir. Aynı şekilde Ebu Hafs, bâtının muhafazası adına aşırı noktada durmanın sakıncalı olduğunu düşünmektedir. Ona göre zâhirde edebi gözetmek gerekir. Çünkü edeb güzelliği içteki hallerin güzelliğinin delilidir. Bu bakımdan, dînî bir kaygı taşımayan, kendisini ahlâkî bir yükümlülük altına almayan, âdetâ kuralsızlığı kural sayan, şarap içen, sapkın cinsel tercihlerde bulunan, esrar kullanan kalenderî zümreleri ile ilk melâmetîler arasında bir benzerliğin ve

ilişkinin olduğunu söylemek oldukça güçtür. Bunun yanında, melâmetî olarak nitelenen ve fakat ilk devir melâmet fikri ve melâmetîleri ile bu mada aralarında bir benzerliğin görülmediği birtakım zevâtın da varlığı bilinmektedir. Ancak bu zevatın kalenderî meşreb olarak nitelendirilmeleri daha makul gibi görünmektedir. Çünkü onların nazarında melâmet, kalenderîliğin doktrinine uygun olan, “hovardalığa varan bir ibâha halî”nden başka bir şey değildir.

Öte yandan melâmetî ile kalenderî arasındaki önemli bir diğer farklılık, toplumsal hayat ile ilgilidir. Şöyle ki melâmetî kendisini toplumsal hayattan soyutlamaz ve genelde ticaret ile ilgilenirken kalenderî, halktan ayrı bir yaşantı sürerek dilenmeyi meslek edinmiş; melâmetî alelade bir giysiye bürünmüşken kalenderî “cavlâk” denilen kıyafet ile yarı çıplak dolaşmayı benimsemiş; melâmetî semâ’ meclislerinde hallerinin zâhir olabileceği endişesiyle bulunmaktan kaçınırken, kalenderî kendilerine özgü semâ’ ve raks meclisleri tertip ederek buralarda vecde gelmek için afyon kullanmakta bir sakınca görmemiştir. Bu yönüyle melâmetî ile kalenderî arasındaki farklılığı ortaya koyma sadedinde Sühreverdî’nin tespitlerinin oldukça yerinde olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Buna göre melâmetî ibadetlerini gizlemeye, kalenderî ise bütün âdetleri yıkmaya çalışır. Melâ-

metî kendi şekil ve şemâîli içinde her türlü iyilik ve ihsan kapılarına tutunup bunun bir fazilet olduğunu savunur; fakat amelleri, halleri gibi gizli kalır. Kalenderî ise şekil ve şemâiline, halinin bilinip bilinmemesine ehemmiyet vermez.

Sonuç olarak, İslâm öncesi temellere dayalı olduğu kuvvetle muhtemel olup, zamanla şark zihniyetinin temel bir yapı taşı haline gelen kalenderîlik, Cemâlüddin Sâvî ile ferdî bir hareket olmaktan çıkarak tarikatleşme sürecine girmiş ve aynı kanal ile Anadolu'da geniş bir taraftar kitlesi bulmuştur. Ancak, bir yandan Evhadüddin Kirmânî, Fahrüddin Irâkî gibi sûfîlerin elinde seviyeli ve entelektüel bir düzeyde temsil edilen ve fakat devamı gelmeyen bu eğilime, kuralsızlığı kural sayan popüler kalenderîlik baskın çıkmıştır. Özellikle Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasında, merkezî yönetimini güçlendirene kadar desteğini alma durumunda olduğu bu zümreler ile ilişkisi müsbet iken, sünnîliği resmen benimseyen devletin otoritesini tesisi, ordusunu güçlendirmesi ve ulemâ sınıfının teşekkülü gibi etkenlerle anılan zümrelere ihtiyacı kalmaması neticesinde, halkın şikayetleri de buna eklenince onları kontrol altına almaya girişmiştir. Ancak bu teşebbüsün odağında, kalenderîlerin bazı isyanlarda aktif rol oynamaları ve Şîî-Safevî Devleti'nden yana tavır koymaları bulunduğu unutulmamalıdır. Söz konusu

tenkil hareketleri sonucunda, henüz meşruiyetini koruyan Bektaşîlik içerisinde varlığını devam ettiren kalenderîlik, başlangıçta halkın kınamasına konu olma gibi, melâmetîlik ile aynı ilkedен hareket ettiği görünümü ile, bu hareket sayesinde İslâm coğrafyasında müsait bir zemin bulmuştur. Ancak, kalenderîliğin halkın kınamasına muhatap olmayı yorumlayışları melâmet ehli ile örtüşmediği gibi, çoğunlukla tezat teşkil eden tercihler söz konusu olmuştur. Bu nedenle, kalenderîlik-melâmet ilişkisi çerçevesinde bizim kanaatimiz, kalenderîliğin melâmetiyyeden doğmuş bir hareket olmayıp, büyük ölçüde Hint mistisizmine dayalı bir hareket olarak, mezkur coğrafyada melâmetî öğeleri kullanarak meşruiyetini temin etmeye çalıştığı ve bu sayede küçümsenemeyecek ölçüde taraftar bulduğudur. Bu süreçte gerek kalenderîlik ve gerekse melâmet fikrinin bu etkileşimde bazı müştereklerinin oluştuğu; buna bağlı olarak da melâmetîliğin dejenere olmasında anılan hareketin büyük tesir icra ettiği bir vakiadır.

6- MELÂMETÎLİĞİN TARİKATLAR İLE İLİŞKİSİ

Bilindiği üzere, hicrî III. asırdan itibaren Hırsan'da adından söz ettirmeye başlayan Melâmet fikri, sonraki dönemlerde mensuplarını artırarak ve coğrafyasını genişleterek tasavvuf düşüncesi

içerisinde önemli bir yer edinmiş; bu bölgeden ekonomik sıkıntılar ve daha sonra Moğol istilâsı nedeniyle gerçekleşen göçler, anılan fikrin Anadolu'ya intikalinde büyük ölçüde rol oynamıştır. Özellikle m. XIII. asırda gerçekleşen bu durum neticesinde Anadolu'ya yerleşen dervişler eliyle melâmet fikri, Anadolu tasavvufunda belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu şekilde Anadolu'ya gelen dervişlerin tasavvuf düşüncesinde homojen bir yapı aramak beyhude olduğu gibi, melâmet fikrinin ağırlık derecesi de farklı, başka bir ifadeyle ılımlı veya aşırı yorumlanmış bir tarzda tezahür etmiştir. O nedenle Anadolu'da hayatiyet kazanan bazı tarikatlar, aşırı ve diğer tarikat mensuplarınca tepki toplayan bir melâmeti benimserken, bazıları da genel kabule mazhar olmuş bir melâmet anlayışını benimseyerek bu düşüncüyü tarikatlarında önemli bir unsur olarak görmüşlerdir. Sözelimi, daha ziyade sosyal çalkantılardan beslenen ve daha önce zikretmiş olduğumuz üzere çeşitli adlar altında nitelenen Kalenderî zümreleri elinde, ilk devir melâmet anlayışına nisbetle artık "melâmet" denemeyecek bir hale gelen bu anlayış, dînî kayıtsızlık şeklinde anlaşılabilmiş; Bayrâmî Melâmîliğinin özellikle bazı dönemlerinde Hurûfî, Şîî düşüncelerin hararetle savunulduğu ve devlete karşı başkaldırmanın odağı olarak görüldüğü bir zümrenin elinde

de adeta siyasal bir hüviyet kazanmıştır. Bununla birlikte, bazı tarikatlarda da bu anlayış, şekle önem vermemek, hayrı gizli yapmak, insanlar arasında temayüz etmelerini sağlayacak hususların ortaya çıkmasından kaçınmak, kerâmet göstermeyi bir kusur olarak görmek, nefsi aşağılamak gibi esasları içeren ilk devir melâmet telakkîsinin yaşatılmaya çalışıldığı bir ilke olarak görülmüş ve benimsenmiştir. Bu şekilde melâmet fikri, riyâyâ düşmeme konusundaki hassasiyeti, buna bağlı olarak şeklî unsurlara karşı olması gibi temel hareket noktalarını koruyarak tarikatler üstü bir hüviyetle kabul görmüş ve bir meşreb olarak benimsenmiştir diyebiliriz. Bu hususu, “Her tarikat belli oranda melâmî olmak durumundadır” şeklinde formüle etmek de mümkündür. Bu konuda birkaç örnek vermek, meramımızı ortaya koymaya kâfi gelir kanaatindeyiz.

Melâmetîlerin ilke olarak benimsedikleri ve sûfîlerden ayrıldıkları temel noktalardan birisi olarak bilinen, kendilerini tanıtan ve hallerini tanımaya vesile olan kıyafet giymekten sakınma ve halkın giyimine göre giyinme esası üzerinde Halvetiyye’den Salâhiyye şubesinin kurucusu Abdullah Salâhuddîn Uşşâkî (ö. 1197/1782) önemle durmuş ve tâc, hırka gibi unsurların hakikat ehline benimsenmediğini ifade etmiştir: “Tâc, hırka, kemer, asâ gibi emanetleri muhtemil olan kimse:

Kâffe-i menâzil ve merâtibi kat' ve cemi-i hazarâtı cem' eyledim; bunlarda müşkili olan varsa gelsün, diye da'vet-i âmmede bulunarak salâ idiyor demektir. Ya her başında tâc ve egninde abâ ve gerdeninde ridâ ve elinde asâ olan bu merâtib-i kusvâya irişmiş midir, diye سوال olunursa: ma'lûm olsun ki bu devlet binde bir, belki yüz binde bir halîfeye müyesser değildir. Bu sebebdan erbâb-ı hakîkatın ekserî sûrete i'tibâr itmeyüb zeyyi avâmda görünmüşlerdir."

İsmail Hakkı Bursevî de melâmetîleri gayb erenlerinden sayarak övmekte ve bu konuda İbn Arabî'nin görüşlerini benimsemektedir. Halvetiyye'den Mısriyye kolunun kurucusu Niyâzî-i Mıs-rî (ö. 1105/1694), görünüşün, yani kıyafetin arkasında olan bânının ve hakîkatın esas kriter olarak görülmesi gerektiğini Dîvân'ında dile getirmek suretiyle melâmet anlayışını orijinal söylemiyle şöyle terennüm etmektedir:

*Lafz ve sûret-i cism ile anlamak isterler bizi
Biz ne elfâz ne sûret cümle mana olmuşuz*

*Gel ey sûfî çıkar sûfu kıl insâf
Ko sûret düzmeyi kıl içini sâf*

*Riyâ ile bu ömri-i nâzenîni
Nice bir sarf edip edersin isrâf*

*Değil vallâhi mürşidlik bu resme
Kemâl ehline yakışmaz bu evsâf*

*Arıt pâk eyle kalbin eyle hâlis
Beğenmez böyle kalbi anla sarrâf*

*Hurûfa bakma andan içeru bak
Nefistir cân değildir nûn ile kâf*

*Nefs bahrinden lâl olmuş Niyâzî
Sadâ ve harf içinde olan urur lâl*

*Ârif oldur halkı başına üşürmek istemez
Gönlü cümle halk içinde Hak'la yeksân gerek*

*Biz şol abdâlız bıraktık egnimizden şalımız
Varlığından soyunup uryân olan anlar bizi*

*Kubâb-ı hak'ta mestûr olan erler
Sıfât-ı halk içinde görünürler*

*Niceler sûretâ cellâd olurlar
Hakîkat ehlinin olmaz nişânı*

Örneklerini daha da çoğaltmanın mümkün olduğu üzere, anlaşıldığı gibi melâmet tarikatlarda bir şekilde ve bir ölçüde kendisine yer edinmiş bir meşreb olarak günümüze kadar gelebilmiştir.

Melâmet fikrinin diğer tarikatlarla ilgisinin daha önemli bir diğer boyutu da Bayrâmî Melâmîliği ile ilgilidir. Şöyle ki, Bayrâmî Melâmîliği'nin Bünyamin Ayâşî ile başlayan kovuşturma, hapis ve özellikle idam gibi yaptırımlara maruz kalması, müntesiplerini veya bu harekete sempati duyanları kendilerini gizlemeye mecbur bırakmıştır. Bu durumu, daha önce zikretmiş olduğumuz üzere Melâmî kutuplarının, kendilerini çeşitli meslek grupları altında gizlemeleri ve müridlerine sıkı tenbihlerde bulunmaları şeklindeki tezahürlerde de görmek mümkündür. Söz konusu yaptırım ve müeyyideler neticesinde Melâmîler, kendi varlıklarının güvencesini, yakın gördükleri tarikatların şemsiyesinde aramışlar ve bunda da muvaffak olmuşlardır.

Anadolu tasavvuf kültüründe oldukça önemli bir yer işgal eden Mevlevîlik ve Nakşibendîlik de melâmet anlayışından büyük ölçüde nasibini almıştır. Bu düşüncenin sözü edilen coğrafyadaki tesirini göstermesi açısından bu iki tarikat üzerinde biraz daha ayrıntılı durmakta yarar görüyoruz.

Mevlânâ Celâleddin'in (ö. 672/1273) üzerindeki tesiri tartışılmaz olan Şems-i Tebrizî, Kalenderîliğin dünyayı boşlayan, dünyevî her şeye tepeden bakan, izâfî değer hükümlerini iki paraya almayan ve bunları ilâhî aşka vuslat yolunda yalnızca

birer engel sayan tavrını ona aşılamış ve bu konuda onu derinden etkilemiştir. Bu durum neticesinde **Mevlevîlik** daha sonra iki ana kola ayrılmış olup, bunlar zühdü esas alıp şeriat çizgisini takip eden *Veled Kolu*, diğeri ise rind meşrep bir çizgiyi takip eden, cezbe ağırlıklı *Şems Kolu*'dur. Ancak Mevlânâ, hayatında bir tarikat kurmamış olup, onun vefatından sonra tesis edilmeye başlayan asıl Mevlevîlik de, Veled Kolu tarafından temsil ve devam ettirilmiştir.

Mevlevîlik'te rind meşreb eğilimin, özellikle Ulu Ârif Çelebi (ö. 719/1320) ile aşırı bir noktaya vardığı bilinmektedir. Bu nokta, Sünnî temellere dayanan asıl Mevlevîliğe bir muhalefet akımı olarak karşımıza çıkar. Nitekim Ulu Ârif Çelebi ve bağlıları şer'î kurallara uymayan ve şaraba düşkün kalender-meşreb sûfîlerdir. Bu tavır, XIV. yüzyılda Konya dergâhında postnişîn olan Dîvâne Mehmed Çelebi (ö. 951/1544'ten sonra) ile açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Dîvâne Mehmed Çelebi'nin daha gençliğinde kalenderîliğe olan eğilimi bilinmekte olup, onun dağlarda sırtında bir tek tennûre ve kalenderî abasıyla dolaşan biri olduğu bilinmektedir. Bazen saçlarını sere serpe uzatan, bazen de çihâr darb yapan Dîvâne Mehmed Çelebi, cezbeli ve coşkun bir mistik yaşayışa sahip olup, postnişîn olduktan sonra da bu yaşayışını değiştirmemiştir. Dîvâne Mehmed Çele-

bi, kendi zamanında tarikate girmek isteyenlere çihâr darb uygulamış, kendisi de açıkça şarap içmekten çekinmemiştir.

Bakma melâmet erlerinin seyyiâtına

Aç çeşm-i cânı sûfiy-ü afv-ı Gafûru gör

beyti ile melâmet eğilimini terennüm eden ve melâmet ehlinden sâdır olan kötü eylemlerin, görünüşleri itibarıyla yorumlanmaması gerektiğini söyleyerek bu konudaki tavrını ortaya koyan Dîvâne Mehmet Çelebi’de bu anlayış aşırı bir cezbe ve lâkaydîliğe varan bir tarzda karşımıza çıkar. Nitekim,

Ne ışka sabreder oldum ne akl ile yârim

Ne kârı bâşa çıkardım ne bellü bî kârım

Belâ-yı ışk ile hakka ki nolduğum bilmem

Bu anlanur elemimden ki âşık-ı zârım

Semâî gibi ben ol bî-hodem ki âlemde

Ne keyf ile mütekeyyif ne mest ü hüşyarım

...

Tenhâda su yerine içer bâdeyi velî

Gördün mü kâfiri bize inkârdan gelür

Âzürde-hâtır olma Semâî-i bî-dile

Mestânedir ki hâne-i hammârdan gelür

*Meclise sıklet olur zâhid-i huşkû sürelim
Üstümüzden yıkalım yükü sebûkbâr olalım*

*Aklı terkeyleyelim ışk ile şöhret bulalım
Sûretâ mest olalım ma'nide hüşyâr olalım*

şeklinde dile getirdiği bu eğilim daha sonra büyük olasılıkla Şemsîler adıyla müstakilleşerek adeta kalenderîliğin bir kolu haline gelmiştir.

Şâhidî İbrahim Dede (ö. 957/1550) de Dîvâne Mehmet Çelebi gibi benzer görüş ve yaşayışa sahip olup, “Tanrı, âşıklarını ibtilâlara uğratar, takvâdan ve zâhidlikten ayırır, meyhanelere düşürür. Halk onlardan nefret eder. Fakat âşık bu melâmete razıdır” diyerek durumunu izah etmeye çalışmıştır.

Melâmetin Mevlevîlik içerisinde devam edegelen bir anlayış olduğunu İsmail Ankaravî de (ö. 1041/1631), “Bizim tarikatımızda olup da, Melâmî tarîkatine de sâlik olan ve onların sıfatlarıyla sıfatlanmış olan pek çok kimse vardır” şeklinde dile getirmiştir.

Özetle söylemek gerekirse, kökeni ve etkileşimi itibarıyla Horasan melâmetîliğine ve rind meşreb eğilimi ile tanınan ve Mevlânâ üzerinde önemli derecede tesir bırakan Şems-i Tebrizî'ye dayanarak tasavvuf düşüncesini temellendiren Mevlânâ

Celâleddin melâmet anlayışını büyük ölçüde benimsemiştir. Bu düşünce, Mevlânâ Celâleddin'de vahdet, cezbe ve aşk anlayışı ile yoğrularak mistik bir tefekkür içerisinde kendisine yer bulmuş ve onun dünyaya bakışında belirleyici bir unsur olmuştur. Ancak bu bakış açısı, Mevlânâ Celâleddin'den sonra, başlangıcından bu yana var olan ve Mevlânâ'nın hiç de yabancı olmadığı kalenderî eğilimin tesiriyle şeriatın sınırlarını zorlama derecesinde bir gelişme göstermiş olmakla birlikte, melâmet meşrebi Bayrâmî Melâmîliği ile dirsek temasında bulunan bazı Mevlevî şairlerince terennüm edilmiş ve XX. yüzyıla kadar yaşatılmıştır.

Genel itibarıyla Sünnî bir çizgi takip etmesiyle dikkatleri çeken **Nakşibendîliğin**, melâmet hareketiyle aynı coğrafyada doğmuş olması, zihinlerde hem Nakşibendî ve hem de Melâmetî kimliği ile bilinen mutasavvıfların varlığını düşündürse de, mevcut bilgilerimiz bu düşünceyi olumlama ya imkân vermemektedir. Bununla birlikte bir meşreb olması itibarıyla hemen her tarikatte bir ölçüde var olan melâmetin, kendisiyle aynı coğrafyayı paylaşan Nakşibendî geleneğini etkilememiş olması düşünülemezdi. Bu bakımdan melâmet fikrinin temel ilkelerinin Sünnî eğilim taşıyan bir gelenek içerisinde önemli derecede kabul görmesi, kanaatimizce kayda değer bir husustur.

Bu çerçevede, üzerinde durulabilecek ilk husus, Hâcegân silsilesinin önemli siması Abdulhâlık Gücdüvânî (ö. 617/1220) tarafından formüle edilen ve toplumla ilişkiyi kesmeden manen Hak ile birlikte olma anlamında yorumlanan “Halvet der Encümen” ilkesidir. Nakşibendîler’in toplum hayatını derinden etkileyen oluşumlar içerisinde her zaman dinamik bir rol oynamalarının teorik zeminini hazırlayan bu yaklaşım ilk sûfîler ve özellikle melâmetîlerce oldukça önemsenen bir anlayıştır. Esas itibarıyla manevî hallerini gizleme amacına yönelik olan bu tavır, melâmetîleri toplumda aktif bir konuma sürüklemiş olup, aynı durumun Nakşibendî geleneğinde de Halvet der-Encümen ilkesi ile tecellî ettiğini görmekteyiz. Aynı şekilde, “Tarikatiniz hangi esas üzerine kuruludur?” sorusuna Bahâeddin Nakşibend’in (ö. 791/1389) “Halvet der-Encümen” şeklinde cevap vermesi ve bu görüşünü, “Öyle adamlar vardır ki ticaret ve alışveriş onları Allah’ı zikretmekten alıkoymaz”(Nur, 24/37) âyetiyle temellendirmesi, melâmet ehlinin tavrını hatırlatmaktadır. Bu konuda Bahâuddin Nakşibend’i takip eden ve Melâmîleri “Hakk Teâlâ’nın kulları ile sulhü, kendi nefsiyle cengi eksik olmayan kişi” olarak tarif eden Abdullâh İlâhî (896/1491), onların bir köşeye çekilmeden Allah dostu olduklarını aynı âyete dayanarak ifade etmiştir.

Bütün bu hususların yanısıra, Bahâeddin Nakşibend'in, bir tarikat silsilesine bağlanmanın kendi başına bir şey ifade etmeyeceğini söylemesi, kerâmetlerin bir değer taşımadığını ifade etmesi, müridleri için belli bir giyim tarzından kaçınması, tekkede oturmayı sevmemesi, "Nefislerinizi suçlayınız; nefsinin kötülüğünü idrak edip, onun tuzak ve oyunlarını bilen kimse için Allah'ın inayetiyle bu kolay gelir" demesi, amellerin kusurlu olarak görülmesini savunması, kısaca geleneksel sûfiliğin birçok yönünü kabul etmemesi, ilk devir melâmetîliğini hatırlatmaktadır. Nakşibendî geleneğinin temelinde Melâmet fikrinin bulunması, tarikatın daha başlangıcından itibaren esnaf tabakası arasında güçlü bir çevre oluşturmaya katkı sağlamıştır.

Bahâeddin Nakşibend'in tasavvuf düşüncesinde izleri görülen melâmet fikrinin, halîfesi Muhammed Parsâ'da daha net bir biçimde ifadelendirildiğini ve anılan fikrin hararetle savunulduğunu görmekteyiz. Muhammed Parsâ, melâmet anlayışı üzerinde durmasının sebebini, melâmetin Nakşibendiyye'nin önde gelenlerince benimsenmiş bir fikir olmasından kaynaklandığı şeklinde izah etmektedir. Bu çerçevede Muhammed Parsâ, melâmet temsilcileri ile Nakşibendiyye büyüküklerinin vasıflarının büyük ölçüde benzeştiğini düşünmektedir.

Muhammed Parsâ, melâmet ile ilgili olarak Hucvîrî'ye atıflarda bulunmakta ve onun yapmış olduğu tasnife benzer bir melâmet değerlendirmesi yapmaktadır. Öncelikle melâmeti, Hz. Peygamber'in, sahâbenin ve hakîkati dile getiren ulu kimselerin önemli bir vasfı olarak gören Muhammed Parsâ; bu anlayışı, tâlibe verilecek ilk ödev olarak görmekte ve meşâyih'in da bunu uyguladığını belirtmektedir: "Nefsini kınamak ve horlamak Hak dostlarının gıdasıdır. Çünkü bu işte Allah tarafından kabul edilme ve kurbiyyet eserleri görülür. Melâmet evliyânın sıfatıdır ki halkın ekserisi halk tarafından kabul görünce mesrûr olurlar. Bunlar ise halkın reddiyle, kınamasıyla mesrûr olurlar... Umumiyetle Hak dostları bir bakıma melâmetle marufturlar. Başta Rasûl-ü Ekrem ve bu ümmetin büyükleri câhillere tarafından hep kınanmışlardır... Sünnet-i İlâhiyye böyle cârî olmuştur. Hak yolunun sâliki, üzerine düşen vazifeyi yerine getirmeye ve Allah'ın rızâsını kazanmaya uğraşacak ve Hak Teâlâ'dan gayrısının onu kınaması onun gönlüne keder vermeyecek... Halk bunlarla alay eder, onlarla gülerler. Ağır sözler söylerler. Onlar da nefs-i levvâmeyi binek edinip halkın söylediklerini nefs-i levvâmenin gıdası yaparlar... Hülâsâ halkın melâmeti Hak dostlarının gıdasıdır."

Muhammed Parsâ'nın bu ifadeleri, Nakşibendî geleneğinde melâmete bakışı ortaya koyması açı-

sından önemlidir. Şüphesiz, ilk devir melâmet hareketinde de görüldüğü gibi, melâmet adı altında şeriatın sınırlarını zorlayan bazı uygulamalara girişmek, “melâmet”in esnek yapısından kaynaklanabilmektedir. Bu durumun farkında olan Muhammed Parsâ, muhtemelen müşahede ettiği bazı örneklerden dolayı, “melâmet”in düzeysiz bir noktada yorumlanmasına karşı çıkmış ve bu tür uygulamaları, kendisinden faydalandığı Hucvîr’den esinlenerek din dışı ilan etmiştir: “İnsanın kendini levmettireyim, nefsimi kırayım diye şeriatın emirlerini ve sünnet-i seniyyeyi terketmesi, kendini haram ve mekruhlarla levmettirmesi melâmet yolu değil, küfür ve dalâlet yoludur. Bunların âfetleri gayet açık olup çoğu insanın İslâm dairesinden çıkmasına sebep olur.”

Muhammed Parsâ’nın melâmet fikrine olumlu bakışını net olarak ortaya koyması ve bunu Hz. Peygamber’den itibaren Nakşibendî geleneğinin temel özelliklerinden birisi olarak değerlendirmesi, bu devre itibarıyla Nakşibendîliğin taşıdığı olduğu genel sünnî eğiliminin oldukça katı bir çerçeve çizmediğine işaret ettiği gibi; melâmet fikrinin bundan sonraki seyrinin şekillenmesinde de kanaatimizce etkili olmuştur.

Öte yandan, Nakşibendîliğin Anadolu’ya intikallerinden sonra da melâmet eğilimi korunmuştur.

Abdullah-ı İlâhî (ö. 896/1491) ve Emir Ahmed Buhârî'nin (ö. 917/1512) bu konudaki katkıları önemli olmakla birlikte, Nakşibendî kimliği kadar, kutub olabilecek derecede melâmî yönüyle tanınan ve her iki tarikatı mezcetme çabasının görüldüğü Sergüzeşt isimli eseriyle temayüz eden La'lîzâde Abdülbâkî (ö. 1159/1746) ve Müceddiyye kolunun İstanbul'a girmesini sağlayan ve melâmî geleneğin, kurduğu dergâhta uzun bir süre benimsenen bir esas olmasında etkili olan Murad-ı Buhârî'nin (ö. 1132/1720) melâmet eğilimli bir Nakşibendîlik anlayışının oluşmasında hatırı sayılır katkıları olmuştur. Öte yandan, Üçüncü Devre Melâmîliği olarak bilinen ve XIX. yüzyılın ikinci yarısında Rumeli'de yaygın bir şekilde bulunan Nakşibendîler arasında Seyyid Muhammed Nur tarafından sistemleştirilen farklı bir Melâmîlik anlayışı yaygınlaşmaya başlamıştır. Harîrîzâde bizlere bu konuda şu bilgileri vermektedir: "Melâmiyyenin üçüncüsü Nakşibendiyye'den bir şube olup, bu şube Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî el-Bedrî el-Hüseynî el-Mısırî'ye nisbet edilir. Muhammed Nur, Üsküp'e gelmiş olup, tarikatı Nakşibendî-Halvetî-Melâmî'dir. Nûriyye de denilen bu yol, Tarîkat-ı Muhammediyye'dir."

Nakşibendîliğin bir kolu olarak nitelenmiş olsa da Nûrîliğin, bu tarikat ile ortak noktasının oldukça az olduğunu kaydetmek gerekmektedir.

Muhammed Nur'un eğilimini ne tam bir Melâmîlik ve ne de tam bir Nakşibendîlik olarak nitelemek doğru olmayıp, Hurûfî ve aşırı Şîî unsurların ağırlıklı olarak kendisini hissettirdiği coşkun bir vahdet ve cezbe tasavvufu şeklinde değerlendirmek daha uygun görünmektedir. Nitekim Sâdık Vîcdânî de Nakşibendî muhitinde Muhammed Nur'un benimsenmediğine temas ettikten sonra, kendisinde melâmî eğilim taşıyan bir kimsede görülmemesi gereken bazı hallerin bulunduğunu beyan ederek, onun melâmîliğinden de kuşku duymaktadır. Ona göre Muhammed Nur'un kurduğu tarikatı, kendine özgü bir melâmî anlayışa sahip müstakil bir tarikat saymaktan başka çıkar bir yol yoktur.

Sonuç olarak, ilk devir melâmet hareketiyle Nakşibendîlik arasında organik bir bağlantı bulmak pek mümkün görünmemekle beraber, melâmet ilkelerinin anılan tarikat içerisinde benimsendiği aşîkârdır. Öyle ki, Nakşibendiyye sâdâtının daha iyi anlaşılması, melâmet anlayışına bağlanmıştır. Bu durum, Bahâeddin Nakşibend'in, silsileye itibar etmediğine dair beyanı ile tutarlı bir görünüm arz etmekte olup, keza Muhammed Parsâ'nın melâmet ile Nakşibendîlik arasında kurmaya çalıştığı bağlantı dikkate alınır; silsileden çok meşreb ortaklığı, tarikatın kimliğini tanımlamada daha önemli görülmüştür diyebiliriz.

Görüldüğü gibi, melâmet fikrinin genel olarak tarikatler üstü bir kabule mazhar olması, anılan fikrin bir şekilde varlığını sürdürmesini sağlamıştır. Her ne kadar kurumsal bir yapı içerisinde olmak melâmetin özüne aykırı bir durum olsa da melâmet, bu özelliğini büyük ölçüde korumayı başaramamış, tarikatlerde bu anlamda bir hassasiyetin oluşmasında etkili olmuştur. Denilebilir ki, kurumsallaşan tarikatler aracılığıyla bu düşünce bir ölçüde kontrol altına alınmış ve sınırlanmış; bu anlayış sayesinde ise kuralların egemen olduğu tarikat yapıları daha esnek, daha özgür bir yaklaşımla iç içe olmuşlardır.

Melâmetin bir meşreb olarak tarikatlar içerisinde mevcut olmasının yanında; bu birlikteliğin diğer bir boyutu, özellikle Bayrâmî Melâmîlerinin maruz kaldıkları şiddet ile ilgilidir. Sınırları içerisindeki her tür oluşuma kendi otoritesini tehdit edip etmediği merkezinde bakan Osmanlı yönetiminin hemen her melâmî kutbunu bir şekilde cezalandırması, melâmîleri gizlenmeye mecbur etmiş ve bu durum onları diğer tarikatlere yönlendirmiştir. Bu tür mecburiyetlere binâen herhangi bir tarikat şeyhinin aynı zamanda melâmî oluşu kaçınılmaz olmuştur. Ancak, melâmet düşüncesinin diğer tarikatlerle ilgisi, söz konusu bir zorunluluktan kısmen ve dolaylı olarak kaynaklanmakla birlikte, esas itibarıyla melâmetin doğuşundan

itibaren, hemen her tarikatle bir ölçüde irtibatlı; buna bağlı olarak da melâmet fikrinin tüm tarikatlerce önemsenen esasları öngören bir hüviyette sahip olması nedeniyledir. Dolayısıyla bu ilgi, anılan hareketin temel özellikleri ile alakalı doğal bir ilgi olup, zaman içinde oluşan şartlar da bu ilişkinin/ilginin boyutunu etkilemiştir.

SONUÇ

Genel itibarıyla, “Hayırları izhar, şerleri izmar etmemek” şeklinde formüle edilen melâmet düşüncesinin tasavvuf hareketi içerisinde, arandığı takdirde her zâhid ve sûfîde bir ölçüde var olabileceğini düşünmek izahtan varestedir. Ancak, özellikle Horasan bölgesinde h. II. asırdan itibaren daha yoğunluklu olarak hissedilmeye başlanan ve nüvesini İbrahim b. Edhem, Abdullah b. Mübârek, Fudayl b. İyâz, Şakîk Belhî, Muhammed b. Eslem et-Tûsî, Hâtim Esam gibi Horasan bölgesi kökenli zâhid ve sûfîlerinde bulduğumuz ve henüz adı konulmamış olan bu düşüncenin esas itibarıyla nefse muhalefet, nefsi kınama, amellere bir değer vermeme, tevekkül merkezinde sade anlamda bir müslüman zâhidliği ile sentez edilerek ortaya konulduğunu görmekteyiz.

Hicretin III. yüzyılından itibaren, bilinen İslâm kültür merkezlerinde zâhidlerin, yaşantılarını teorik bir temele oturtmaya başlamaları ile buna bağlı olarak zümreleşmelerine paralel olarak Ni-

şabur merkezinde kendine özgü bir tasavvufun oluştuğu görülmeye başlanmıştır. Bu kendine özgü bir ölçüde, tasavvuf hareketi içerisinde meydana gelen bazı değişimler ve yeni gelişmelere karşı bir reaksiyon oluşunu açıklıkla ifade etmesiyle ilgilidir. Kılık-kıyafet, mekân ve dil itibarıyla müstakilleşmenin sakıncalı olduğunu düşünen bu eğilimin temel hassasiyetinin riyâyâ düşme endişesi olduğunu görmekteyiz. Şüphesiz hiçbir sûfînin karşı olamayacağı bu endişenin, anılan coğrafyadaki tezahürü, diğer tasavvuf mekteplerine nisbetle farklı olmuş ve Nişabur Tasavvuf Mektebi bununla orijinalliğini kazanmıştır. Ahmed b. Hadraveyh, Ebû Turâb Nahşebî, Yahya b. Muâz, Bâyezîd Bistâmî, Ebû Hafs Haddâd, Şah b. Şucâ' el-Kirmânî, Hamdûn Kassâr, Ebû Osman el-Hîrî, Yusuf b. Hüseyin er-Râzî ve İbn Nüceyd gibi zevatın elinde ilk devir melâmet hareketinin teessüs ettiğini görmekteyiz. Temel olarak, nefsin kötülüğü, onunla mücadele edilmesi gerektiği, nefisten bir iyiliğin kaynaklanmayacağı, amellerin gizlenmesinin nefis terbiyesi açısından önemi ve manevî hallerin insanlardan gizli tutulması ilkelerine dayanan melâmetîliğin temel özelliklerinin, bu mektep tarafından, riyâyâ düşmeme ve ihlâsın sırrına ermenin olmazsa olmaz kabulleri olarak benimsendiği anlaşılmaktadır. Esasen, Ebû Hafs Haddâd, Hamdun Kassâr

ve Ebû Osman Hîrî tarafından şekillenen melâmet düşüncesinin bu devrede olgunlaştığı, h. IV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de, melâmet düşüncesi adına orijinal bir gelişmenin yaşanmadığı ve geliştirilen doktrinin büyük ölçüde korunduğu müşahede edilmektedir.

İlk devir melâmet hareketinin temsilcilerinin görüşlerini Sülemî'nin konu ile ilgili risâlesinde bulmaktayız. Zâhirde ibadetleri bir gösteri vesîlesi yapmamak, hakları sahiplerine vermek ve fakat hak peşinde koşmamak, nefsin bir şeyden lezzet almasını önlemek, halkın ayıplarını bırakıp kendi fiil ve yanlışlarını düşünmek, kendisine eziyet edenlere yumuşak davranmak, nefsi her halükârda itham etmek, bâtına ait sırları ifşâ etmemek, taatlerden lezzet almaya engel olmak, nefse mutlak anlamda hasım olmak, amellerle övünmemek, manevî hallerin ortaya çıkmasına sebep olabilecek semâ' ve zikir meclislerine katılmaktan sakınmak, özel bir kıyafet giymemek, sahip olduğu ilim hakkında konuşmamak, kerâmet ve harikaları gizlemek, mahlûkâtta yardım istemek ve ihtiyacını sadece Allah'a arz etmek gibi temel esaslardan da anlaşılacağı üzere, melâmet düşüncesinin önemsedığı tek şey, riyâyâ düşmekten sakınmak amacıyla ne gerekiyorsa yapmaktır. Şüphesiz ucu açık bir görüntü veren bu yaklaşımın istismara açık olduğu kendiliğinden ortaya

çıkılmaktadır. Çünkü, nefsini aşagılamak ve bunun için halkın kınamasına muhatap olmak isteyen melâmetî, bu amaçla şeriata aykırı bir eylemde de bulunabilir. Şu var ki, ilk devir melâmetîlerinin, meşru bir gayeye ulaşmanın vasıtalarının da yine meşru araçlar ile olması gerektiği üzerinde durdukları görölmektedir. Zira, çoğu melâmetînin sıklıkla vurgu yapmış oldukları hususlardan biri de Kur'an ve Sünnet'e uygun hareket etmektir ki bu tavır, melâmetîlerin, Hz. Peygamber'in de insanlar tarafından kınanarak toplumdan dışlanması nedeniyle aynı zamanda melâmetî olduğunu ifade etmeleri suretiyle, melâmetî geleneğini ona kadar götürmeleri ile de tutarlılık arz etmektedir. Şüphesiz bu hassasiyetin korunmadığı durumların varlığı da inkar edilemez bir gerçektir. Melâmet düşüncesinin farklı yorumlanması sonucu gerçekleşen bu durumun tezahürü, kolektif şuuru zedeleyici bir mahiyette olabilmıştır. Nitekim, kendisinin başkaları nezdinde kınanmasını isteyen bir melâmetî, bunu yaparken insanların kendisi hakkında olumsuz düşünmelerini sağlayarak, onların en azından sû-i zan beslemelerine sebebiyet vermekte ve bir nevî anarşizme yol açmaktadır. İlk devir melâmet hareketinde genel yapısı itibarıyla pek görmediğimiz bu hususun Kalenderîlik ile irtibatlandırılması tarihi vakıaya daha uygun düşmektedir. Büyük ölçüde Hind

mistisizmine dayanan, ferdî bir tercih iken zamanla etkinliğini artırarak genişleyen, tasavvuf kültürü içerisinde hatırı sayılır bir tesir icra eden ve “hovardalığa varan bir ibâha hali” ifadesiyle tanımlanabilecek bu zihniyetin melâmet üzerinde de büyük ölçüde tesir icra ettiğini, bu tesirini İslâm coğrafyasında müsait bir fikir hareketi olarak kendisine en yakın bulduğu melâmet ile etkinleştirdiğini, bundan dolayıdır ki her iki hareketin birbirine karıştırıldığını görmekteyiz. Sınırları aşabilme özelliğine sahip bir düşünce olarak, farklı coğrafyalarda, o bölgenin koşulları doğrultusunda yorumlanabilecek bir esnekliği de bünyesinde barındıran melâmet ahlâkının anılan özelliği, benzer ortam ve koşulların, insanı benzer tepkilere yönlendirebileceği olgusu ile doğrudan ilişkili olup; bu bakımdan, her kültürün kendi ürettiği tepkisel cereyanları, ilk olarak o kültürün dinamikleriyle izah edilmesinin daha tutarlı olacağı kanaatindeyiz.

Melâmet düşüncesinin belki de en önemli dayanağı, başlangıcı itibarıyla asabiyet temeline dayalı bir îsâr anlayışını öngören, dînî bir kaygı taşımayan grupların temel özelliği olarak tezahür eden, İslâmî devir ile dînî içeriğini kazanan, bu süreç içerisinde iktisâdî bir yapıya bürünen ve sonuçta sûfîlerin elinde bir ahlâk ideali şekline dönüşen fütüvvet telakkîsidir. Melâmet ehlinin

çoğunluğunun birer meslek sahibi olmaları, bu zümrenin esnaf tabakasına dayanmış olması, el emeği ile geçinmenin bir melâmet ilkesi olarak takdim edilmesi, çoğu sûfî-fütüvvet ilkesinin melâmet esasları ile örtüşmesi söz konusu dayanacağın derecesini gösteren önemli noktalardır. Melâmetîliğin büyük ölçüde fütüvvete dayanması, onların dünyaya bakışları konusunda da oldukça belirleyici olmuştur. Bu sayede manevî hallerini gizlemesini de başarabilen melâmetî, aynı zamanda bir meslek sahibi olarak iktisâdî hayatın doğrudan içerisinde bulunmaktadır.

İlk devir melâmet hareketi ile doğrudan bir bağlantısı olmayan ve Bayrâmîlik içerisinde bir kol olarak gelişen Bayrâmî Melâmîliği, melâmet hareketinde büyük bir dönüşümün de habercisi olmuştur. Sade bir zühd anlayışı öngören ve herhangi bir kurumsal yapıya tamamen karşı olan melâmetin, vahdet ve cezbe ağırlıklı bir yapıya bürünerek, bir tarikat içerisinde kendisini ifade etmesi dikkate değer bir durumdur. Bu devrenin önemli bir özelliği de, müntesiplerinin büyük ölçüde devlet tarafından takip edilmesi ve hatta kutublarının çoğunun hapis veya idam edilmesi olmuştur. Zamanla Şiî, Bâtınî ve Hurûfî etkilere kapısını alabildiğine açan Bayrâmî Melâmîliği, karşılaştığı mukavemet nedeniyle gizlenmek zorunda kalmıştır. Bu durumun önemli bir sonucu

da, melâmîlerin, diğer tarikatler içerisinde gizlenmeleri olmuştur. Bu nedenle herhangi bir tarikatın şeyhi olarak tanınan bir mutasavvıfın gerçekte Melâmî olması şaşırtıcı bir durum değildir. Melâmî meşrebin diğer tarikatler içerisine bu şekilde doğrudan girmesinden önce, zikredildiği üzere, orijinal şekliyle melâmet ilkelerinin hemen hiçbir tarikatın kayıtsız kalamayacağı esasları öngörmesi, doğal olarak her tarikatte bir ölçüde bu anlayışın var olmasını da beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan melâmî olmayan tarikat yoktur demek sadece bir iddia değildir. Ancak, Anadolu tasavvuf kültürü açısından oldukça önemli bir yer işgal eden Mevlevîlik ve Nakşibendîliğin hissedilir derecede melâmet eğilimini haiz olduğu görülmektedir. Melâmet düşüncesi- nin ana vatanı ile olan coğrafya ortaklığının da büyük tesiriyle, Mevlevîlik içerisinde bizzat Celâleddin Rûmî'nin şahsında melâmet düşüncesi- nin önemli ölçüde terennüm edildiğini görmekteyiz. Mevlânâ'dan sonra kalenderî bir hüviyete bürünen bu eğilim Nakşibendîlik'te daha farklı bir çerçevede takdim ve temsil edilmiştir. Genel eğilimi itibarıyla sünnî bir yapı arzeden Nakşibendîlik içerisinde melâmet düşüncesinin net bir biçimde dile getirilmesi ve bazı Nakşibendiyye şeyhlerinin, tasavvuf anlayışlarının melâmet ile özdeşleştirmeye çalışılmaları bu düşüncenin

seyri açısından önemli bir gelişmedir. Doğuşundan itibaren genelde heterodoks oluşumlarla birlikte anılagelen melâmetin Nakşibendî geleneğinde bu denli kabule mazhar olması, anılan düşüncenin, yukarıda sözünü etmiş olduğumuz üzere, tamamen aşırı bir noktadan, tamamen sünnî bir çizgiye kadar götürülebilecek mahiyette bürünebilmesinden kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, melâmetî tasavvuf anlayışının ortaya koymuş olduğu ilkeler ve bu ilkelerin pratiğe yansması, temeli itibarıyla nefis ve riyâ ile mücadeleye dayanmaktadır. Genel prensipleri itibarıyla tasavvufî kavramları selbî anlamlar yükleyerek yorumlamaları bize melâmetînin ne olduğunu değil, ne olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu selbî yönler melâmetî için bir hedef olarak sunulmakta, îcâbî (pozitif) anlamlar ise, selbî anlamların başarısı ölçüsünde Allah tarafından verilen bir lütuf olarak görülmektedir.

KAYNAKÇA

Afîfî, Ebu'l-'Alâ, "el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Eh-lül'l-Fütüvve", **Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb**, İskenderiye, 1945, I, 10-67.

Algar, Hamid, "Éléments De Provenance Malâmatî Dans La Tradition Primitive Naqshbandî", **Melâmis-Bayrâmis**, İsis yayınevi, İst. 1998, ss. 27-36.

Atâî, Nev'îzâde (1044/1635), **Hadâiku'l-Hadâik fî Tekmiletî'ş-Şakâik**, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı yayınları, İst. 1989.

Gölpınarlı, Abdülbaki, **Melâmîlik ve Melâmîler** (Tıpkıbasım), Gri yayıncılık, İst. 1992.

Hârîrîzâde, M. Kemâleddin (ö. 1299/1882), **Tibyânu Vesâilî'l-Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik**, Süleymaniye ktp., İbrahim Efendi, 430-432.

Hartmann, Richard, "As-Sulamî's Risâlat al-Malâmatîja", **Der Islam**, Strassburg, 1918, VII, 157-203. (krş. "Sülemî'nin Risâletü'l-Melâmetiyyesi", çev. Köprülüzâde Ahmed Cemal, **DEFM**, İst. 1340/1924, sene:3, sayı:6, ss. 277-322.)

Hatîb Fârisî, “Kalendernâme”, haz. Sadettin Koca-türk, **İran Şehinşahlığı’nın 2500. Kuruluş Yıl-dönümüne Armağan**, MEB yayınları, İst. 1971, ss. 231-247.

el-Hucvîrî, Ebu’l-Hasan Ali b. Osman (ö. 470/1077), **Keşfü’l-Mahcûb**, (ingilizceden) çev. Mahmud ve Ah-med Madî Ebu’l-Azâim, Dâru’t-Turâsi’l-Arabî, Kahire, 1974.

el-İsbahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah (ö. 430/1039), **Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtu’l-Asfiyâ**, I-X, Dâru’l-Küttâbi’l-Arabî, Beyrut, 1405.

Kara, Mustafa, “Fütüvvet-Melâmet Münasebeti”, **Türk Kültürü ve Ahîlik**, İst. 1986, ss. 187-195.

el-Kâşifî, Ali b. Hüseyin el-Vâiz (ö. 939/1532), **Reşehâtu Ayni’l-Hayât**, çev. Muhammed Murad el-Kazânî, Diyarbakır, trs.

Köprülü, Fuad, **Anadolu’da İslâmiyet**, çev. Ragıp Hulusi, yayına hazırlayan: Mehmet Kanar, İnsan yayınları, İst. 1996

Kufralı, Kasım, **Nakşbendîliğin Kuruluş ve Yayılışı**, yayımlanmamış Doktora Tezi, Türkiyat Enstitüsü, no: 337, İst. 1949.

el-Kuşeyrî, Ebü’l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin (ö. 465/1072), **er-Risâletü’l-Kuşeyriyye**, tah. Ma’ruf Zureyk-Ali Abdülhamid Baltacı, Dâru’l-Cîl, 2. baskı, Beyrut, trs.

La’lizâde Abdulbâkî (ö. 1159/1746), **Risâle-i**
116

Melâmiyye-i Bayrâmiyye (Sergüzeşt), İst. 1323.

Muhammed b. el-Hatîb, **Fustâtu'l-Adâle fî Kavâidi's-Saltana**, nşr. Osman Turan, Fuad Köprülü Armağanı, İst. 1953, ss. 553-564.

Muhammed Parsâ, Hâce Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Buhârî (ö. 823/1420), **Tevhîde Giriş** (Faslu'l-Hitâb tercümesi), çev. Ali Hüsrevoğlu, Erkam yayınları, İst. 1988.

Niyâzî-i Mısırî, Muhammed b. Ali (ö. 1105/1694), **Niyâzî Dîvânı**, nşr. Yusuf Ziyâ Kırımî, Dersaadet, 1326.

Ocak, Ahmet Yaşar, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler**, TTK yayınları, Ank. 1992.

Sadık Vicdânî, Ebu Rıdvan (ö. 1939), **Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye Birinci Cüz: Melâmîlik**, İst. 1338.

Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660), **Semerâtü'l-Fuâd**, Matbaa-i Âmire, İst. 1288.

Seale, Morris S., "The Ethics of Malâmatîya Sufism and The Sermon on The Mount", **The Muslim World**, Leiden, 1968, LVIII, sayı: 1, ss. 12-23.

Sipehsâlâr, Feridun b. Ahmed (ö. 711/1312), **Mevlânâ ve Etrafindakiler (Risâle-i Sipehsâlâr)**, çev. Tahsin Yazıcı, İst. 1977.

Sühreverdî, Abdu'l-Kâhir b. Abdullah (ö. 632/1234), **Kitabu Avârifü'l-Maârif**, Beyrut, 1966.

es-Sülemî, Ebû Abdîrrahman (ö. 412/1021), **Tabakâtu's-Sûfiyye**, tah. Nureddin Şerîbe, Mektebetü'l-Hâncî, 3.baskı, Kahire, 1986.

———, “Risâletü'l-Melâmetiyye”, haz. Ebu'l-'Alâ Afîfî, **Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb**, Kâhire, 1942, VI, 47-105.

———, **Kitâbu'l-Fütüvve (Tasavvufta Fütüvvet)**, nşr. ve çev. Süleyman Ateş, AÜİF yayınları, Ank. 1977.

Şah Nimetullah Velî (ö. 834/1431), “Risâle-i Kalenderiye”, haz. Sadettin Kocatürk, **AÜDTCF Doğu Dilleri**, Ank. 1985, IV, sayı: 1, ss. 41-47.

Şemseddin Samî (ö. 1904), **Kamusu Türkî**, İst. 1317.

Taeschner, Franz, “İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı)”, çev. Fikret Işıltan, **İÜİFM**, İst. 1955, XV, no: 1-4 (1953-1954), ss. 3-32.