

Siyâset, Melâmet ve Şehâdet Döngüsünde Bir Şeyh: İsmâil Mâşûkî

*A Sheikh in the Cycle of Politics, Melâma
and Martyrdom: Ismail Ma'shûkî*

Arş. Gör. Dr.

Melek Karacan

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Aksaray, Türkiye / Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, Türkiye

mlkgndz90@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5289-3806>

ROR ID: <https://ror.org/026db3d50>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Ekim / 29 October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Aralık / 25 December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December

DOI: 10.46231/sufiyye.1382963



Etik Beyan

Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited* (Melek Karacan).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / *Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.*

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / *This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.*

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / *Kalem Education Culture Academy Association*

Atıf / Cite as

Melek Karacan, "Siyâset, Melâmet ve Şehâdet Döngüsünde Bir Şeyh: İsmâil Mâşûkî", *Sufiyye* 15 (Aralık/ December 2023), 139-168.

Öz

Bayrâmî-Melâmî kutbu kabul edilen ve Pîr Ali Aksarâyî'nin oğlu olan İsmâil Mâşûkî XVI. yüzyıl Osmanlı coğrafyasının yetiştirdiği önemli süflilerden biridir. 1508 senesinde Aksaray'da doğan şeyh, ömrünü aşk-ı ilâhîye adamasından ötürü "Mâşûkî", babasının şeyh olması hasebiyle "Çelebi", irşad faaliyetine çok genç yaşta başladığı için de "Oğlan Şeyh" olarak anılmaktadır. İrşad için gittiği İstanbul'da büyük camilerde irad ettiği tesirli ve ateşli vaazlarla halkı kendine meftun bırakan Mâşûkî, kısa bir zaman içinde daha çok çiftçi ve köylülere hitap eden bir taşra tarikatını entelektüel bir şehir tarikatı seviyesine yükseltecek kadar taraftar toplamıştır. Ancak cezbe, muhabbet ve vahdet-i vücûd ağırlıklı söylemleri, ilmî ve siyâsî otoritelerin dikkatini ve gazabını celb edince, Şeyhülislâm Çivizâde'nin fetvasıyla mülhîd ve zındık ilan edilip, katline hükmedilmiş ve h. 945/ 1539 yılında da on iki müridiyle birlikte At Meydanı'nda idam edilmiştir. Mâşûkî'nin idamına gerekçe oluşturan suçlamaların ne olduğuna dair elimizde yalnızca yapılan muhâkemenin 20 Zilhicce 945 tarihli zabıt metni bulunmaktadır. Bu metinde Mâşûkî'nin de hazır bulunduğu celsede şahitlerin beyanına göre kaydedilmiş ithamlar yer almaktadır. Ancak mecliste bulunmasına rağmen şeyhin bu ithamlara kabul cihetinden mi yoksa itiraz cihetinden mi yaklaştığına dair ise hiçbir kayda rastlanmamaktadır. Dolayısıyla Mâşûkî aleyhinde süregelen ilhâd ve zendeka iddialarının sıhhatine en azından bu belge özelinde ulaşmak imkânsız görünmektedir. Bu sebeple araştırma sorularımızdan ikisine karşılık gelen Mâşûkî'nin "nasıl anlaşıldığı" ve "âkıbetinin ne olduğu" meselesinin iç yüzünü kavrayabilmek için dönemin dîni, siyâsî ve sosyal arkaplanına inmek, Osmanlı resmî ideolojisine bakmak bu noktada önem kazanmaktadır. Araştırmanın son sorusu olan Mâşûkî'nin gerçekte ne dediğini ise Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir mecmûada bulunan Mâşûkî'ye ait mesnevî ve gazellerde bulmaktayız. Onun nasıl anlaşıldığından ziyade gerçekte ne dediğini ortaya çıkarmak bakımından önemli bir kaynak olan bu manzumlar dikkate alındığında Mâşûkî'nin söyleminden, tasavvufî düşüncenin temel unsurlarından olan vahdet-i vücûd düşüncesinin tekrardan başka bir mânânın çıkmadığı fark edilmektedir. Bu çalışma Mâşûkî'nin ne dediği, nasıl anlaşıldığı ve âkıbetinin ne olduğuna dair üç soruyu ters kurguyla cevaplandırmaya matuftur.

Anahtar Kelimeler: tasavvuf, İsmâil Mâşûkî, Osmanlı, melâmîyye, vahdet.

Abstract

Ismail Ma'shûkî, who is considered to be the Bayrâmî-Melâmî polea and is the son of Pîr Ali Aksarâyî, is one of the important sufis raised by the Ottoman geography of the XVI. century. Born in Aksaray in 1508, the sheikh is known as "Ma'shûkî" because he devoted his life to divine love. Because his father was a sheikh, he is also referred to as "Cheleby," and because he started his guiding activities (irshad) at a very young age, he is called "Oğlan Sheikh" (Boy Sheikh). Ma'shûkî, who inherited his father's order, managed to create a large fan base around him despite his young age. Ma'shûkî who fascinated the people with his effective and fiery sermons in the big mosques in Istanbul, where he went for irshad, gathered enough supporters in a short time to raise a provincial sect that appealed mostly to farmers and peasants to the level of an intellectual urban order. However, when his discourses based on charm, affection and wahdat al-wujud attracted the attention and wrath of the scientific and political authorities, he was declared a mulhid and zindiq with the fatwa of Sheikh al-Islam Chivizadah, and his murder was ordered, and he was executed in the At Meydanı in 945 H (1539) along with his twelve followers. The only document we have regarding the allegations that led to Ma'shûkî's execution is the record of the trial dated 20 Dhul-Hijjah 945. This document contains accusations recorded based on the testimony of witnesses present at the session where Mâşûkî was also present. However, there is no record indicating whether the sheikh accepted or objected to these accusations during the session. Therefore, it seems impossible to verify the accuracy of the ongoing accusations of heresy and blasphemy against Ma'shûkî based on this document alone. For this reason, it is important to go back to the religious, political and social background of the period and to look at the official Ottoman ideology in order to understand the insight of the issue of "how Ma'shûkî was understood" and "what his fate was", which correspond to two of our research questions. The answer to the last question of the research, what Ma'shûkî actually said, we find in a mathnawî and ghazals belonging to him in a journal in the Suleymaniye Library. When these verses, which are an important source in terms of revealing what he really said rather than how he was understood, are taken into account, it is noticed that no meaning emerges from Ma'shûkî's discourse other than the repetition of the idea of wahdat al-wujud, which is one of the basic elements of sufi thought. This study aims to answer three questions about Ma'shûkî in reverse order: what he said, how he was understood, and what his fate was..

Keywords: Sufism, Ismail Ma'shûkî, Ottoman, Malâmîyya, wahdat.

Giriş

Şeyh Mâşûkî, Anadolu topraklarında doğup büyüyen bir sûfî tarafından kurulmuş ilk Türk tarikatı kabul edilen Bayrâmîyye Tarikatı'nın Melâmîyye¹ kolu meşâyihindedir.² Somuncu Baba ismiyle meşhur olan Hamîdüddîn Aksarâyî'nin (ö. 815/1412) halifesi Hacı Bayram Velî'ye (ö. 833/1430) isnad edilen Bayrâmîyye Tarikatı, şeyhin 1429'daki vefatının ardından Akşemseddin'e (ö. 863/1459) nisbet edilen Şemsiyye ve Dede Emîr (Ömer) Sikkînî'ye³ (ö. 880/1475) nisbet edilen Melâmîyye adlı iki aslî kola ayrılmıştır. Bu iki halifenin meşrep ve üslûb farkı ise tarikatın bundan sonraki seyrinde oldukça belirleyici olmuş, Akşemseddin'in zâhir ve bâtın dengesini gözetken ve siyâsi iktidârla da barışık tarikat anlayışına mukabil Dede Emir, melâmet ve cezbeyi takdim eden, âdât ve rûsûmu reddedip vahdet düşüncesini temsil eden bir tarikat anlayışı benimsemiştir.⁴

1 Bayrâmî Melâmîyyeliği hakkında en eski kaynaklar için bk. Abdurrahman el-Askerî, *Mir'âtü'l-Işk*, içinde: İsmail Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayrâmî Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı* (Ankara: y.y., 2003.); Osman Hakikî Bey, *İrşâdnâme*, içinde: *Bayrâmî Melâmîliğine Dair Melâmet Risâleleri*, haz. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 343-369; Sarı Abdullah Efendi, *Semeratü'l-Fuâd* (İstanbul: y.y., 1288); La'lizâde Abdülbâkî, *Sergüzeşt*, sad. Tahir Hafızlıoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.); Müstakîmzâde Süleyman Sâdettin, *Risâle-i Melâmîyye-i Şuttârîyye*, içinde: *Bayrâmî Melâmîliğine Dair Melâmet Risâleleri*, 211-342; Sun'ullah Gaybî, *Risâle-i Halvetiyye vü Bayrâmîyye*, içinde: *Bayrâmî Melâmîliğine Dair Melâmet Risâleleri*, 371-389.

2 Ahmed Bîcan el-Müntehâ'da kendinin de mensubu olduğu Bayrâmîyye tarikatının silsilesini şu şekilde vermektedir: "Miskin ve fakir Ahmed Bîcân'ın şeyhi Hacı Bayram'dır ve onun şeyhi Hamîd Aksarâyî'dir ve onun şeyhi Hâce Ali'dir ve onun şeyhi Kutbüddîn-i Ebherî'dir ve onun şeyhi Ebû Necîb es-Sühreverdî ve onun şeyhi Ahmed el- Gazzâlî ve onun şeyhi Muhammed ez-Zeccâc'dır ve onun şeyhi Ebû Bekir eş- Şibli'dir ve onun şeyhi Cüneyd-i Bağdâdî'dir ve onun şeyhi Habîb-i Acemî'dir ve onun şeyhi Hasan-ı Basrî'dir ve onun şeyhi ol vâris-i enbiyâ-yı ve'l-mürselin Ali el-Murtazâ'dır. bk. Ahmed Bîcan, *el-Müntehâ*, haz. Ayşe Beyazıt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 443.

3 Hayatı hakkında bilgi veren en kadim kaynak olan Mir'âtü'l-Işk'da "Âmir", ona yakın bir zamanda Kefevî'nin kaleme aldığı *Ketâib* isimli eserde de "Emîr" ismiyle kaydedilen Sikkînî, Taşköprülüzâde'nin Şakâik'inde ve ona zeyl olarak kaleme alınan sonraki tabakât kitaplarında Ömer ismiyle aktarılagelmiş ve bu ismiyle meşhur olmuştur. bk. Abdurrahman el-Askerî, *Mir'âtü'l-Işk*, 201-202; Mahmud b. Süleyman Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'man el-Muhtâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb, nr. 690.), 361a-b; Taşköprizâde, *Şakâik-i Nu'mâniyye*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 77.

4 Şemsiyye ve Melâmîyye kollarının ayırımına kaynaklık eden bir rivayete göre kendi sohbet ve halkalarına katılmayan Emir Dede'yi meşihat âlâmetleri olan tac ve hırkasını elinden almakla tehdit eden Akşemseddin'in ve diğer müridanın önünde Emir Dede tac ve hırka üzerinde olduğu halde ateşe girmiş, kendine hiçbir şey olmazken tac ve hırka yanmıştır. Bu hadise üzerine Emir dede ve ona bağlı olan dervişler tac ve hırka giymeyi terketmişlerdir. bk. Kefevî, *Ketâib*, 361b. Ayrıca bk. Sarı Abdullah, *Semerât*, 241.

Bayrâmîyye'nin melâmet düstûrunun vahdet-i vücûd ve "kutup" telâkkisi merkezinde yeni bir yoruma kavuşması ise yirmi altı yıl kutbiyyet makamında mukim olan Dede Emîr'in tek halifesi Bünyâmin Ayâşî (ö.1520?) ile birlikte olmuştur denebilir.⁵ Ayâşî'nin bazı Melâmî kaynaklarda yer alan bir müddet Kütahya kalesinde hapsedildiği bilgisi, mânevî iktidar karşısında bütün dünyevî iktidarları reddeden bu kutbiyyet anlayışı ile ilgili olmalıdır.⁶ Dolayısıyla Hacı Bayram-ı Velî ve Akşemseddin'in temsil ettiği Şemsiyye kolu dervişlerinin siyâsi kademelerle kurabildiği ünsiyet, Melâmîyye kolu için en azından Ayâşî sonrasında mümkün olmamıştır.⁷

İsmâil Mâşûkî'yi yetiştiren tasavvufî neşve de tam olarak Dede Emîr tarikiyle önce Bünyâmin Ayâşî'ye, sonra babası Pir Ali Aksarâyî'ye (ö.1539) ve ondan da kendine intikal eden⁸ bu vahdet ve melâmet düsturu olmuştur.⁹ Hayattayken dile getirmekten çekinmediği sansasyonel açıklamalarıyla, sonraki dönemlerde de katli şer'î suretiyle idam edilmesinden ötürü gündemden düşmeyen İsmâil Mâşûkî, Osmanlı düşüncesinde sosyal ve dinî politikanın işleyişini anlamak bakımından kilit bir rol oynamıştır. Hem mensubu olduğu tasavvufî geleneğin sabit ilkeleri hem de

5 Ahmet Yaşar Ocak, "Bünyamin Ayâşî ve Bayrâmî Melâmiliği", *Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî (Tarihte-Günümüzde Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî Sempozyumu)* (B.y.: y.y., 1993), 15-19.

6 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 348.

7 Nev'îzâde şöyle aktarır: "Hafî olmaya ki Hacı Bayram hulefâsından Ömer Sikînî kolu ulemâ miyânında medhûl ve nicesi şemşîr-i şer'î'atle maktûldür. Sâhibü'l-Ketâ'ib tahkîki üzere bunların Akşemseddin hazretleri ile bir vak'ası olup esnâ-yı da'vâda isbât-i müdde'î için ateşe girüp tâc u kabaâyı yakmışdır. Hâlâ tarîklerinde kisve ve hırka iltizâmı yokdur. İçlerinde cezbesi gâlib âdemler gelmişdür. Hakikat-i hâlleri âlemü's-sırr ve'l-hafâyâya havâle olunmak evlâdur." bk. Nev'îzâde Atâyî, *Hadîkatü'l-Hakâyık* (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 385.

8 Kaynaklarda Pir Alî'nin vefatından sonra yerine kimin geçtiğine dair iki farklı rivayet bulunmaktadır: Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk isimli eserindeki bilgiye göre Pir Ahmed Edirnevî; onun dışındaki diğer tüm kaynaklara göre ise kutbiyyet makamına İsmail Mâşûkî geçmiştir. Bu iki halife hakkında aktarılanlar birlikte düşünüldüğünde ise Mâşûkî'nin İstanbul'da; Edirnevî'nin ise Edirne'de eş zamanlı olarak irşad faaliyetinde buldukları sonucu çıkmaktadır. bk. Haşim Şahin, "İkinci Devre (Bayrâmî) Melâmiliğine Genel Bir Bakış", *Uluslararası Melâmilik ve Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Tika Kültür Yayınları, 2016), 61.

9 Ahmet Yaşar Ocak Bayrâmîyye'nin kuruluşundan itibaren, ilâhî cezbe ve aşkı ön plana çıkaran, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin temsil ettiği vahdet-i vücûd geleneğine dayalı bir tarikat olarak faaliyet gösterdiğini ve bu yönüyle tarikatın aslen Dede Ömer'le başlayan Melâmîyye ile sürdürdüğünü savunmaktadır. bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Süfliğine Bakışlar* (İstanbul: Timaş yayınları, 2015), 54.

meşrebinden gelen cesaret ve cerbezisiyle,¹⁰ kendinden çok önce başlayan siyâsî şüphelerin odak noktasına dönüşmekten kendini alamamıştır.

Çok yakın bir zamana kadar Mâşûkî'nin ne dediği, nasıl anlaşıldığı ve âkibetinin ne olduğuna dair bütün bildiklerimiz, eksik bir mahkeme kaydına istinaden varılan “ilhâd” ve “zendeka” çıkarımından ibaret durumdaydı. Bu kayıta şeyhe yöneltilen suçlamalar ve hatta şahitlerin isimleri bile yazıyorken, şeyhin nasıl bir savunmada bulunduğu konusunda hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bu mesnedin yokluğuna rağmen özellikle tarihçi kimliğiyle tasavvuf tarihi araştırmalarına da büyük katkı sağlayan Ahmet Yaşar Ocak'ın Melâmîler hakkındaki çalışmalarının ve çıkarımlarının İsmâil Mâşûkî'yi gerçek kimliğiyle tanıma gayretini sekteye uğratmış olabileceğinden bahsetmek gerekir. Nitekim Ocak, Melâmî şeyhlerinin hassaten Mâşûkî'nin îdâmını dînî ve siyâsî bakımdan gerekçelendirip, hakkındaki suçlamaları anlamlı bulurken, şeyhin kendine ait olduğu Abdülbaki Gölpınarlı tarafından tespit edilmiş bulunan gazelleri de panteist ifadeler olmakla nitelemektedir.¹¹ Tarihi veriler konusunda Ocak'ın bulguları doyurucu olsa bile şeyhin vahdet-i vücuda dair sözlerini haksız bir değerlendirmeye tabi tutması Mâşûkî'yi yeniden okumak gerektiğinin önemini ortaya koyan hususlardan biridir. Diğer yandan şeyhin idamından sonra kaleme alınan Melâmî kaynaklarda, tıpkı Hallâc'ın idamı ile ilgili genel sûfî tavrı olan “tevakkuf” halini hatırlatan bir edayla, şeyhin kutbiyyetine rağmen galebe-i cezbe ile izhâr-ı esrâr ettiği ve seyf-i şeriata dücâr olduğu tekrarlanagelmektedir. Ancak bu eserlerde de Mâşûkî'nin kendine nisbet edilen sözleri gerçekten söylediğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Yakın bir zamanda İsmail Erünsal'ın ilim dünyasına tanıttığı ve yaşananlara bütünüyle tanık olan Abdurrahman el-Askerî'nin *Mir'âtü'l-İşk*¹² adlı eseri, tedkik ve tashihe muhtaç tarihsel veriler noktasında bize oldukça tatmin edici bilgiler sunmaktadır. Bununla birlikte müellif el-Askerî'nin, İsmâil Mâşûkî'nin irşâd vazifesinde ortağı ve aynı zamanda muhalifi olan Pir Ahmed Edirnevî'nin mürfîdi olması, eserin Bayrâmî Melâmîliği konusundaki bu birincil konumunu, İsmâil

10 Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, sad. Yakup Kenan Necefzâde (İstanbul: Neşriyat yurdu, 1967), 273.

11 bk. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 325, 328.

12 Abdurrahman el-Askerî, *Mir'âtü'l-İşk*, içinde: İsmail Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayrâmî Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'i* (Ankara: y.y., 2003.)

Mâşûkî konusunda da muhafaza ettiğini söylememizi güç kılmaktadır.¹³ Dolayısıyla Mâşûkî'nin nasıl anlaşıldığı ve akıbetinin ne olduğu bu elimize ulaşan kaynaklar müvacehesinde açığa kavuşmuş durumda olsa da şeyhin gerçekte ne dediği ve idamının sıhhati ise tarihçiliğin sınırları ve tarafgirliğin çarpıtcılığı arasındaki gerilimde salınmaktadır. Yine de Melâmiyye hakkındaki ilk kapsamlı çalışmanın¹⁴ sahibi olan Abdülbaki Gölpınarlı'nın tespit ettiği Mehmed bin Hasan adına kayıtlı bir şiir mecmuasında yer alan ve Mâşûkî'ye nisbet edilen mesnevî ve gazeller Mâşûkî'yi mezkûr süreçten ve âkıbetten bağımsız bir şekilde ele alabilme imkânı tanır niteliktedir. Bu çalışma ile Mâşûkî'nin aleyhindeki zendeka ve ilhad suçlamaları ile idamını, dönemin hâkim paradigması ve İsmâil Mâşûkî'nin tasavvufi profili üzerinden açıklamaya çalışacak, ardından da kendi manzumelelerinden meşrû bir vahdet düşüncesine ulaşmayı deneyeceğiz.

1. Siyaset: Osmanlı Resmî ideolojisi ve Sûfî Olmak

İsmail Mâşûkî'nin neden katledildiğini doğru bir şekilde tespit edebilmek için Osmanlı'nın inanç merkezli resmî ideolojisine odaklanmak gerekmektedir. Nitekim Osmanlı düşüncesinde siyâset İslâm'a ve İslâm da siyâsete o denli sinmiştir ki Osmanlı resmî ideolojisinin doğrudan Sünnî İslâm'a karşılık geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır.¹⁵ Kuruluş dönemine doğru geri gittiğimizde henüz göçebe bir aşiret topluluğu mahiyetindeki Osmanlı Beyliği'nde yöneten ile yönetilenlerin aynı tabana mensup, benzer zihniyete sahip kesimlerden oluştuğu bilinmektedir.¹⁶ Ancak fetihler sonrasında sürekli büyüyen ve çeşitlenen etnik ve demografik yapı karşısında beyliğin bekâsı için kurumsallaşması ve merkezîyetini muhafaza edebilmesi son derece önemliydi. Bu bekâ olgusunun karşılanabileceği bir bürokrasi için ise hâlihazırda kurumsal bir statüye sahip olan kitâbî ve sünnî İslâm'ın merkezi olan medreseye dayanmak her yönüyle doğru

13 Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Tasavvuf Tarihi Yazıcılığında Melâmiler: Yaklaşımlar, Katkıları, Sorunsallar", *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal'a Armağan: Edebiyat ve Tasavvuf- Kütüphanecilik ve Arşivcilik* (2014), 2/825,826.

14 Abdülbâkî Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.)

15 bk. Recep Önal, "Osmanlı Coğrafyasında Sünnî Düşüncenin Resmî İdeoloji Olarak Benimsenmesi Üzerine Sosyo-Jeopo-Teolojik Analizler", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* (Aralık 2018) 10/4(22).

16 Ocak, *Osmanlı Sûfîliğine Bakışlar*, 87.

bir adım olmuştur. Dînî olduğu kadar siyâsî ve medenî nizam için de eşsiz bir gelenek teşkil eden Sünnî düşünce bu anlamda devletin resmî dini olmaya elverişli biricik unsur olarak öne çıkmıştır. Böylece medreseler göçebe bir beylikten, emperyal bir güce dönüşüm sürecinde, Osmanlı Devleti'ne hem idârî hem de adlî bakımdan kaynak vazifesi görmüştür.¹⁷

Siyâsetin İslâm'a nasıl sindirildiğini veya İslâm'ın Osmanlı siyaset düşüncesine olan yapıcı etkisini ise Fâtih Sultan Mehmet'e yakınlığıyla bilinen döneminin ünlü tarihçi ve bürokratu Tursun Bey'in (ö.896/1491) fikirleri üzerinden takip etmek mümkündür. Ona göre Allah her döneme insanlar arasından gücü ve yetkisiyle temeyyüz eden bir padişah gönderecek ve toplumda doğacak anlaşmazlıklar ancak onun alacağı tedbirlerle yani siyasetle giderilebilecektir. Siyâseti de iki kısma ayırıp tedbirlerin şeriata göre düzenlenmesini siyâset-i ilâhî; akla göre düzenlenmesini ise siyâset-i sultânî veya örf¹⁸ olarak tanımladıktan sonra Tursun Bey her iki siyâset için de padişahın varlığı, iradesi ve icrasının zorunlu olduğuna hükmeder.¹⁹ Bütün bir âlemin maslahat ve menfaatine ilişkin hususların esas itibarıyla hükümdar tarafından takip ve idare edildiği anlamına gelen bu anlayış,²⁰ siyâsetin şeriati da içine alacak biçimde mutlak ve ilahi bir zemine oturtulduğunu göstermektedir.²¹ Padişaha örfî hukukta tanınan bu serbestiyet daha doğrusu otorite, aslında Hanefî ulemasının hükümdârları Şâri'in vekili (nâibü's-Şâri') kabul etmeleriyle

17 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 122.

18 İslâm bireysel sorumlulukların yanı sıra sosyal nizamın sağlanması için tek bir kanun tanımaktadır ki o da şeriattir. Bu sebeple bir İslam devleti hükümdarının halife olsun veya olmasın kanun koyucu (şâri') sıfatıyla muamele etmesi imkânsız olup, yalnızca şeriat muhafızlığı yapabiliirdi. Ancak mücbir şartları dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde şeriati aşan bir hukuk türü gelişmiştir. Buna imkân tanıyan prensip ise, şeriat kapsamına girmeyen konularda sultanın kanun koyma salahiyetini ifade eden ve daha önceki Müslüman Devletler'de de esas alınan örf kavramıdır. Bazı İslâm ulemasının şeriatın alternatifi olabilecek ikinci bir kanun türünü kabul etmemesine rağmen, diğerleri nâssa muhalif olmayan örfü "nizâm-ı âlem" ve ümmetin selâmeti" fehvasınca kabul etmişlerdir. bk. Halil İnalçık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultânî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13/02 (Şubat 1958), 102-104.

19 Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 33.

20 Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi konumunda olan Hanefî ekolüne mensup hukukçular şeriatın yanı sıra siyasi otoritenin sırf kendi takdiri ile vaz ettiği hükümlerin tarihini Hz. Peygamber dönemine kadar geri götürmektedirler. bk. Muharrem Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat Kanun Ayrımı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 32.

21 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 111.

doğrudan ilgilidir.²² Örneğin Hanefî fakih Hasîrî (ö. 537?) dinde bozulmanın önüne geçmek için Allah'ın peygamberine gönderdiği büyük dîni siyâsetin (es-siyâsetü'l-uzmâ'd-dîniyye), hükümdarın büyük hissî siyâseti (es-siyâsetü'l-uzmâ'l-hissîye) ile kontrol altına alınabileceğini söyler.²³ Hükümdârın İslâm'ın yeryüzündeki muhâfızı ve tatbik edicisi olduğu yönündeki bu düşünce uzun yıllar şeyhülislâmlık makamında bulunan Ebussuûd Efendi'nin Kânûnî Sultan Süleyman'ı tavsif ettiği “*mümeħhidu kavâidi's-şer'i'l-mübîn*” (şeriat yolunu pürüzsüzleştiren) sözünde tekrar açığa çıkmaktadır.²⁴ Dolayısıyla Osmanlı'nın siyâsî ve sosyal gelişimine paralel olarak ve merkezîyetçi idârî yapıya münasip bir şekilde siyâsal bir karaktere bürünen İslâm, bir yandan devlet ve hükümdâr nosyonlarına kudsiyyet ve meşrûiyyet kazandırırken, diğer yandan adlî ve idârî siyâsette aracılık vazifesi icra etmiştir. Bununla doğru orantılı olarak Osmanlı resmi siyâsetinde hususen Fatih dönemiyle birlikte tamamen medreseli bir İslâm anlayışı gelişmiştir. Sözelimi şer'i ve örfî hukûkun tespiti ile hükmetme yetkisinin yanısıra adlî ve mülkî daha birçok görevi bulunan “kadılık”²⁵ müessesesi fukahânın uhdesine bırakılmıştı.²⁶ Fukahânın devletin bütün kademelerindeki bu önemli rolü, yukarıda anlatılan din-siyâset girişkenliğinin nasıl gelişim gösterdiği bakımından akılda tutulmalıdır. Nitekim ileride görüleceği üzere bu girişkenlik, bir suçun siyaseten mi yoksa dinen mi tehdit oluşturduğu konusunda büyük önem arz etmiştir.

Konumuz açısından asıl dikkat çekici olan husus ise İslâm düşünce geleneğinde önemli bir konumu haiz olan sûfilerin Osmanlı siyâsetinde nasıl bir pozisyonda olduklarıdır. Nitekim Selçuklular'dan, kurumsal bir medrese kültürü ve ilmiyye zümresiyle birlikte zengin bir tasavvuf kültürü ve çeşitli tarikat zümreleri de devralınmıştı. Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarına gittiğimizde Âşıkpaşazade'nin (ö. 889/1484) *Abdalân-ı Rûm* olarak adlandırdığı Vefâî tarikatına bağlı sûfî çevrelerin etkinliği

22 Örnek olarak bk. Ebû'l-Hasan Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Tamir – Hafız Aşûr (Kahire: Dârü's-selâm, 2000), 2/744. Ayrıca bk. M. Sait Yazıcıoğlu, “Osmanlılar ve Sünnî- Hanefî Anlayış”, *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 11/111.

23 Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 58-60.

24 Ömer Lütfi Barkan, “XV. Ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirâî Ekonominin Hukûkî ve Mâli Esasları”: Kanunlar (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946), 297.

25 Osmanlılarda kadınların görev ve sorumlulukları hakkında bk. İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1994).

26 Halil İnalçık, *Osmanlı Hukukuna Giriş*, 122.

göze çarpmaktadır.²⁷ Bizans'a karşı yürütülen fetihlerde hem savaş gücü olarak hem de yeni fethedilen bölgelerin İslâm'la tanışmasında aktif birer rol oynamışlardır. Tahrir defterlerindeki bilgilere göre bu dervişler boş arazileri ihya ederek zaviye kurmuşlar ve yolculara yeme-barınma hizmeti sunmaları karşılığında da sultandan vakıf beratı almışlardır.²⁸ Böylece halkın teveccühüne ve merkezî iktidârın maddi-manevi iltifatına mazhar olan bu sûfîler, Osmanlı toplumunun önemli mimarları haline gelebilmişlerdi. Bu noktada Vefâiyye Şeyhi Ede-Bâli'nin (ö. 726/1326) dönemin ilk kadısı olduğu gibi devletin kurucusu Osman Gazi'nin de müşidi ve hocası olduğu,²⁹ tasavvuf erbabının dîni ve idârî etkinliğini örneklemektedir.³⁰

Geniş perspektifle bakıldığında, İslam düşüncesinin gelişimine büyük katkılar sağlayan “zâhir-bâtın” tartışmalarının iki cephesi olan fıkıh ve tasavvuf arasında Osmanlılar döneminde hassas bir denge kurulduğu görülmektedir. Ancak siyâsî otorite ile fukahâ otoritesinin iç içeliğinden olacak kuruluş yıllarında fukahâ ile meşâyih gösterilen bu dengeli politika zamanla fukahâ lehine bozulacak, şeyhlerin nüfuzu bir siyâsî korku nesnesine dönüşecektir. Zaten meşâyihin siyâsî etkinliği, kurumsal bir zorunluluktan değil yönetici ile olan şahsi ilişkilerinden ileri gelmekteydi. Tasavvufun keşf ve ilhâm gibi sübjektif metod ve tecrübelerine dayanıyor olması ve aynı zamanda şeyhlerin sahip oldukları nüfuz karşısında, fıkıhın ve medresenin kat'î, kitâbî ve genel-geçer ilkelerinin sağlayacağı siyasi avantaj bu dengenin ilerleyen zamanda neden bozulduğuna dair fikir vericidir.³¹ Dolayısıyla fukahâ gittikçe meslekte yükselme suretiyle bürokrasinin her zeminine yayılan bir faaliyet alanına sahip olurken, derviş veya şeyh isterse ‘velîlik’ mertebesine yükselmiş bulunsun, padişaha

27 bk. Ocak, *Osmanlı Sûfliğine Bakışlar*, 84-85.

28 Ö. Lütfi Barkan bu dervişler için yerinde bir tespit olarak “kolonizatör” nitelemesinde bulunur. bk. Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi* 2 (Ankara, 1942), 279-304

29 Kamil Şahin, “Edebâli”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/393-394.

30 Halil İnalıcık, *Devlet-i Aliyye* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012), 1/23. İlk Osmanlı medresesi olan İznik Medresesi'ne atanan ve vahdet-i vücuda kail olan Dâvud-i Kayserî ile ilk şeyhülislâmlardan Molla Fenârî, ilk dönem ilmiye sınıfının tasavvufla ünsiyetini ortaya koyan diğer örneklerdir. bk. Ferhat Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 89.

31 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisâdi ve İctimâî Tarihi* (Ankara: Barış Yayınevi, 1999), 2/44-45.

hayır duasında bulunmak ve karşılığında ihsân olunanı kabul etmekten daha ileri bir vazifeye yükselememiştir.³²

Meselenin diğer tarafı ise Osmanlı öncesinde Anadolu’da faaliyet sürdüren şeyhlerin hiçbirinin yerli olmayıp daha çok Irak ve İrân dolaylarından veya üzerinden geliyor olmalarıdır.³³ Bu sûfîlerin yurtlarındaki Şîî çevrelerle ya da Anadolu Selçuklu Devleti’ni yıpratın Bâbâî isyancılarıyla muhtemel ilişkileri, sahip oldukları nüfuz³⁴ ile birlikte düşünüldüğünde, devlet erkanını şeyhler üzerinde kontrolcü bir tavır sergilemeye itmiş olmalıdır. Anadolu toplumuna tasavvuf kültürünü tanıtan Bâbâîler, Edebâlî gibi devlete itaat edip vakıf kabul edenlerin yanında Şeyh Bedreddin, Şah Kulu gibi bağımsız ve uyumsuz dervişlerden de oluşmaktaydı.³⁵ Bu sebeple pâdişaha hayır dua ile yetinmeyip de şeyhliği şahlığa çevirme heveslilerine karşı merkezî otoritenin çok sert tedbirler almaktan sakınmadığı çoğu kez vakidir.

Sûfîler aynı şekilde resmî dînin muhafızları konumundaki fukahâ nazarında da problemlî kişilerdi. Şöyle ki Nizamiye’den itibaren fıkıh ve kelâm eksenli teşekkül eden medreselerde tasavvufun bilgi bakımından önemli bir şey dediği düşünülmemiş ve sûfîler yalnızca dindarlıkları ve güzel ahlakları sebebiyle hürmet edilesi kişiler olarak görölmüşlerdir. Yani tekke ve medrese dendiğinde statü olarak iki farklı entelektüel gelenek değil; biri daha ilmî diğeri daha sosyal iki farklı yapı anlaşılacaktır. Nitekim medrese ehli nazarında çoğunlukla tekkeler cahil, miskin dervişlerin bir araya gelip mûsikî, raks, semâ vb. keyfî ve gayri şer’î durumlar ve davranışlar ortaya koydukları yerlerdir. Dahası tasavvufî düşüncenin temellerinden olan vahdet-i vücud, kutbiyyet, hulûl, ilham, istigâse, istimdâd, mehdîlik, Hızır, hatmü’l-velâye, raks, semâ, deverân gibi birçok hususta fukahâ sûfîlerin yalnız ilmî değil dînî itibârlarını da sorgulamışlardır.³⁶ Buna göre sünnî olsun olmasın Osmanlı idâresindeki

32 Akdağ, *Türkiye’nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, 2/44-45.

33 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 175.

34 Medresenin kitâbî, anlaşılmaz ve mesafeci tavrına karşılık, sûfîler mânâ ve hayâl âlemine uzanan vaad ve müjdelere, gündün güne halkın rağbetini celbediyor ve ciddi bir sosyal güce dönüşüyordu. bk. Akdağ, *Türkiye’nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, 41.

35 İnalçık, *Devlet-i Aliyye*, 1/22-23; Ocak, *Osmanlı Sûfîliğine Bakışlar*, 76-77.

36 Tasavvuf-fıkıh ilişkisinin Osmanlı’daki seyri için bk. Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 73-131.

sûfiler faaliyetlerini resmî dîn ile merkeziyetçi siyâsetin iki taraflı baskısı altında sürdürmek durumunda kalmışlardır. Hususen Anadolu'nun yerli ilk tarîkatı olan Bayrâmîyye Tarîkatı'nın, Dede Emir'le başlayan Melâmîyye kolu bu anlamda otoritelerin gazabını veya en azından dikkatini celbeden sûfilerin ocağı olmuştur. Şimdiye kadar devletin resmî ideolojisi karşısında sûfilerin nasıl bir konumda yer aldıklarını anahatlarıyla özetlemiş olduk. Bundan sonraki kısımda ise Melâmîyye'nin bütün tarihinden ziyade İsmail Mâşûkî'nin şahsında toplanan ve idamıyla neticelenen temeller üzerine yoğunlaşacağız.

2. Melâmet: Maddî İktidara Karşı Mânevî İktidar

Osmanlı tasavvufunun en ilginç şahsiyetlerini yetiştiren ve XV. asırda Hacı Bayrâm-ı Velî tarafından kurulan Bayrâmîyye Tarîkatı, şeyhin vefatının ardından Akşemseddin'in hilâfetinde Şemsiyye, Dede Emîr'in hilâfetinde ise Melâmîyye koluna ayrılmıştı. Bu yol ayrımında hiç şüphesiz Dede Emîr'in vahdet ve cezbe esaslı tasavvufi anlayışının olduğu kadar dönemin sosyal ve siyasi şartlarının da etkisi azımsanmayacak derecededir.³⁷ Yıldırım Bayezid'in 1402'deki vefatının akabinde on yıla yakın bir süre devam eden otorite boşluğu ve bu boşluğun sevk ettiği krizler; bu krizlerin halk tabakasındaki huzursuzluğunun bir göstergesi olarak Şeyh Bedreddin İsyanı; Fâtih'in hâkimiyet ve merkeziyetçi toprak politikalarının birbiri ardına eklenmesiyle doğrudan alakalıdır.³⁸ Kânûnî dönemine geldiğimizde de adaletsizlik, adam kayırma, liyakatsiz bürokrasi, ahlâkın tefessühü gibi sosyal ve ekonomik sıkıntıların dikkat çekici bir boyuta ulaştığı bilinmektedir.³⁹ Osmanlı hâkimiyetinde bu tarz tökezlemeler ya örf ve kanunlara saygının azalması, ya da halkın dînî anlayışının bozulmasına yorulmuştur.⁴⁰ Ancak bu çözümlerin hakiki sebeplerini tespit edebilecek Hristiyanlıktaki gibi bir mekanizma bulunmadığından,

37 Ekrem Işın, "Bayrâmîlik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1994), 2/104.

38 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 299.

39 Mevlânâ İsâ, *Câmiu'l-Meknûnât* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Ktp. İbnü'l-Emin Bölümü, nr. 3263), 23 b-24a, 56b-58b.'den naklen: [Ocak, *Osmanlı Sûfiliğine Bakışlar*, 67.]

40 Mesela Sahn medreselerinden dine zarar verdiği düşünülen bazı derslerin kaldırılması, namazın terkine cezai müeyyide uygulanacağına dair ferman çıkarılması bunların yalnızca iki örneğidir. bk. Akdağ, *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, 2/48-49.

çeşitli dönemlerde devletin benimsediği dini görüşün yani Sünnîliğin dışında kalan dînî fikirler ilhad ve zındıklıkla nitelendirebilmişlerdir.⁴¹ Dolayısıyla zendeka ve ilhâd dînî olmaktan ziyade politik sebeplere dayanan bir suçlama olup, merkezî idârenin herhangi bir farklı düşünce ve inancın müsamaha edilemeyecek bir boyuta geldiğine karar verdiğinde yaygınlaşmaktadır.⁴² İşte Anadolu'nun tam ortasında ve siyasetin halkın ihtiyaç ve beklentilerini karşılayamadığı bir dönemde sûfiyane bir tepki olarak doğan Melâmîyye, bu tepkisini “kutub” ve “mehdî” öğretisi ile açığa çıkarmıştır. Bu öğreti ise esasında çalışmanın başından beri ifade etmeye çalıştığımız resmî dînî ideolojinin tam da karşısında durmaktadır. Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Bayrâmî Melâmîleri'yle Osmanlı yönetimi arasındaki süregelen gerilimin ve yaptırımların merkezinde bu öğretiler bulunmaktadır. Bünyamin-i Ayâşî'nin Kütahya Kalesi'ne hapsedilmesi, Pîr Alî'nin mehdîlik iddiasında bulunduğu dair ithamların bizzat Kanunî tarafından teftiş edilmesi, İsmâil Mâşûkî'nin, Hüsameddin Ankaravî ve Hamza Bâlî'nin idamları gerçekten bir tarîkatın daha önce hiç olmadığı kadar cezâî yaptırım gördüğünün örnekleridir. Bu sebeple mehdî inancının neden bu kadar sansasyon yarattığı konusuna kısaca eğilmek gerekmektedir.

Mehdî kavramı, Hz. Muhammed'in (s.a.v) soyundan kıyametin kopmasına çok yakın bir zamanda insanlığı dalaletten aydınlığa, zulümden adalete çıkaracak olan kurtarıcı şahsiyeti ifade etmektedir. Sahîh hadîs kaynaklarında müteaddid rivayetin⁴³ bulunması sebebiyle ehl-i sünnetin

41 Paul Walker, “Islamic Heresy”, *Dictionary of the Middle Ages* (New York: 1989), 4/204-205.

42 İsmail Erünsal, *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri*, 500.

43 Kütüb-i sittede yer alan rivâyetlerden üçü şöyledir: “Ümmetimden bir grup, hak yolunda mücadeleye Kıyamet gününe kadar devam edecektir. O zaman İsa bin Meryem de yeryüzüne iner. Bu Müslümanların reisi (Mehdî) gel bize namaz kıldır der. Fakat Hz. İsa (a.s) ‘Hayır!’ der, Allah’ın bu ümmete bir ikramı olarak siz birbirinize emirsiniz!” (Müslim Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şahîh* (İstanbul: Matbaatü'l-Âmire, 1329), “İman”, 247). “Dünyanın bir günlük ömrü bile kalmış olsa Allah o günü uzatıp benden bir kimseyi o günde gönderecek.” Başka bir rivayette İbni Mesut ‘Rasulullah yahutta bu hususta şöyle buyurmuştur der. “... Ehlî Beytimden birini ki bu zatın ismi benim ismime uyar, babasının ismi de babamın ismine uyar. Bu zat yeryüzünü eskiden cevri ve zulümle dolu olmasının aksine adalet ve hakkaniyetle doldurur” (Ebû İsâ Muhammed b. Sevre Tirmizi, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Mebânî, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978), “Fiten”, 52). “Mehdî benim zürriyetimden, kızım Fatıma'nın evlatlarından” (Ebu Davud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Me'arif, 1424), “Mehdî”, 1).

de kabul cihetiyle yaklaştığı ve fakat müşahhas hale getirmediği mehdîlik makâmını, Şiîler, imâmet nazariyesi ekseninde yorumlayarak mehdî-yi muntazar kabul ettikleri Hasan b. Muhammed'in şahsına yüklemişlerdir.⁴⁴ Sünnî düşüncede Hz. Peygamberin (s.a.v.) ilgili hadislerini inkâr etmek manasına geleceğinden Mehdîlik meselesinin itikadî boyutu göz ardı edilmemekle birlikte, temel iman esaslarından da kabul edilmemiştir. Bu yaklaşımın tercih edilmesinde Mehdî'yi bekleyerek İslâmî mükellefiyetlerin ve mesuliyetlerin, aynı zamanda tebliğ ve irşâd vazifelerinin ihmal edilmesinin önüne geçmek olduğu varsayılabilir.⁴⁵ Meselenin siyasi boyutu ise çok daha hassastır; nitekim siyasal iktidarlara karşı başlatılan yıkıcı mahiyetteki silahlı ayaklanmalara çoğu kez mehdîyyet iddialarının eşlik ettiği bilinmektedir.⁴⁶

Bayrâmî Melâmîleri'nin mehdîci karakterli oldukları yönündeki iddiaların temelinde ise iki gerekçe yatmaktadır. Bunlardan ilki, Melâmîlerin geleneğindeki Şeyh Bedreddin⁴⁷ temasıdır. Şöyle ki Osmanlı tarihinin ilk mehdîci ayaklanmasını başlatan Şeyh Bedreddin'in torunlarından Halîl b. İsmâil, büyük dedesinin hayatına dair kaleme aldığı *Menâkıbnâme*'de Şeyh Bedreddin'in Mısır'dan dönerken Aksaray'a uğrayarak Bayrâmîyye'nin kurucusu Hacı Bayrâm'ın şeyhi olan Somuncu Baba ile görüşüp sohbet ettiğini yazmaktadır.⁴⁸ Bu bilgi Bayramî geleneğinin inşasında önemli bir konuma sahip bir şeyh ile Osmanlı idaresinin tehdit addettiği bir şahsiyetin ilişkisini ortaya koyması bakımından önemlidir. Bayramî -Melâmîleri ile Osmanlı idaresi arasında sık sık problemler yaşanmasının temelinde bu ilişkinin varlığı etkili olsa gerektir.⁴⁹ İkincisi ise "ricâlû'l-gayb", "kutub" ve "mehdî" gibi mânevî makamlar hakkında sarîh ve cesur bir söylem

44 bk. Hasan Gümüšoğlu, "Şîa/İmâmîyye'de Mehdî İnancının Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ehl-i Sünnet Mehdîlik Anlayışıyla İlişkisi", *Kader* 20/2 (Aralık 2022), 701-722.

45 Gümüšoğlu, "Şîa/İmâmîyye'de Mehdî İnancının Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ehl-i Sünnet Mehdîlik Anlayışıyla İlişkisi", 118.

46 Mehmet Ali Büyükkara, "Mehdîlik Meseleleri Hakkında Mütalalarım", *Beklenen Kurtarıcı Çalıştayı, Kuramer*, (İstanbul: y.y., 2017), 431.

47 Ayrıntılı bilgi için bk. Bilal Dinar, "Bedreddin Simâvî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 331-334.

48 Halîl b. İsmâil, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı*, haz. Abdülbâki Gölpinarlı – İsmet Sungurbey (İstanbul: Eti Yayınları, 1967), 66.

49 Nihat Azamat, "Hacı Bayrâm-ı Velî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/444; Haşim Şahin, "Bayrâmîyye", *Türkiye'de Tarikatlar*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 786.

geliştirmeleridir. Kutup, Melâmîlere göre Hz. Peygamber'in vârisi, Hakikat-ı Muhammediyye'nin sırrı, zamanın sahibidir.⁵⁰ Mehdî de bu âlemin mânevî yöneticisi anlamına gelen kutublar arasından zuhur edecek ve son kutub mehdî olacaktır. Dolayısıyla Bayrâmiyye üzerindeki kara bulutların bir türlü çekilmemesinde, mânevî idâre anlamındaki kutbiyyet ile hem maddî hem de mânevî idâre anlamındaki mehdîyyetin birbirinin yerine kullanılmasının payı olmalıdır. Melâmî kaynaklarda Bayrâmiyye meşâyihinin çoğu, zamanın kutbu olarak zikredilmekle birlikte mehdîlik konusunda muayyen bir fikre rastlanmamaktadır.⁵¹ Aynı şekilde bazı Melâmî şeyhlerinin mehdîlik iddiasında bulunduğuna yönelik söylentiler bulunsa da hiçbirinin teyidi ve tashihi yapılmamıştır. Bu konuda elimizdeki tek numune İsmail Mâşûkî'nin babası Pir Alî hakkındaki ithamlardır. Rivayete göre Pir Alî'nin mehdîlik iddiasından ötürü Kânûnî Sultan Süleyman'a şikâyet edilmesi üzerine sultan Acem seferine giderken Aksaray'a uğrar ve tebdil-i kıyafetle Aksarâyî'nin dergahına gelip iddiaların aslını sorar. Aksarâyî ise “*Şevketli padişahım zamanın mehdîsi zatınızdır.*” der ve bazı batınî manada söylenmiş sözlerini de açıklayarak hakkındaki töhmetleri kaldırır. Padişahın da iltifat ve muhabbetini celbeder.⁵² Bunun dışında sıklıkla mehdîci bir karakterle anılan Bayrâmî Melâmîlerinin, dînî veya siyâsî bir kalkışmaya öncülük ettikleri vaki olmamıştır. Bu durumda kutbiyyet vasfıyla irşâd faaliyeti gösteren şeyhlerin çok kısa bir zamanda çok büyük bir nüfuz oluşturmalarının siyasi tedirginliğe ve tedbire sevketmiş olması daha muhtemeldir.

Bayrâmî-Melâmîleri'nin başını beladan kurtaramamasındaki ikinci etmen muhabbetle harmanlanmış melâmet düşüncesidir. Tarîkata ismini veren melamet tavrı “*Ey müminler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah yakında öyle bir topluluk getirecektir ki O onları sever, onlar da O'nu severler. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve şiddetlidirler. Allah yolunda cihad ederler, kınayanın kınamasından korkmazlar...*” (el-Mâide 5/54) ayetinde geçen “muhabbet”, “cihâd” ve “kınayanın kınamasından korkmama” esaslarından oluşmaktadır. Allah tarafından sevmek, Allah'ı sevmek, O'nun yolunda nefisle mücadele etmek ve bu mücâhede sırasında kendisini kınayanların kınamasından

50 El-Askerî, *Mir'âtü'l-ışk*, 2.

51 La'lizâde, *Sergüzeşt*, 61-63.

52 La'lizâde, *Sergüzeşt*, 36; Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-fuâd*, 269.

korkmamak şeklinde belirlenmiş olmaktadır.⁵³ Melâmiyye'nin Şemsiyye'den ayırım noktasını teşkil eden İbn Arabî düşüncesinde de melâmet en yüce insânî tavrı olarak takdim edilmektedir. İbn Arabî'nin melâmeti nübüvvetten sonraki ilk kademeye yerleştirmesi, Melâmîlerin İbn Arabî öğretisine neden bu kadar bağlandıklarını anlaşılır kılmaktadır. Melâmîlik düşüncesini vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde yorumlayan İbn Arabî,⁵⁴ melâmî kelimesi ile genel anlamda, yalnızken riyazet ve mücahede ile meşgul olan, levme-i lâimden kaçınmayan, bâtinî esrârı kendisine saklayan, sırlarını halka hatta birbirlerine bile asla açıklamayan⁵⁵ en üstün velileri kastetmektedir.⁵⁶

Âyette yer alan ikinci esas ise ilahi muhabbettir ve muhabbet ile melâmetin birleşmesi yani aşırı muhabbetten gelen coşkun hislerin kimsenin kınamasından korkmadan açığa vurulması, İsmail Mâşûkî'nin tüm hallerinin özeti gibidir. Tarîkatta zâhire ifşâsı uygun bulunmayan nice esrar, ilk defa Mâşûkî'nin cüretkâr dilinde halka arz edilmiştir. Oysa muhabbet, melâmet ve vahdet düşüncesinin biraraya geldiği ve diğer meşgul edici hususi evrad ve ezkarın da olmadığı bir sülûk yolunda Mâşûkî gibi coşkun ve taşkın sözler söylemek son derece mümkündür. Bundandır ki Melâmî kaynakları müridlerin şeriata muhalif hiçbir söz ve eylemde bulunmamaları tavsiyeleriyle doludur.⁵⁷

53 Nihat Azamat, "Melâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/24.

54 İlginç olanı ise İbn Arabî'nin melâmetin kemali ile küfr kavramları arasında kurduğu bağıdır. Gizlemek, perdelemek anlamına gelen küfr kelimesi imandan perdelenmiş olmak anlamında kullanıldığı halde İbn Arabî "Kafir olanlara gelince onları uyarsan da uyarmasan da birdir, iman etmezler, Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinin önünde de bir perde vardır." (el-Bakara, 2/6-7) âyetindeki kâfirleri melâmîler ile tefsir eder ve der ki: Allah onların kalplerini mühürlemiştir, ki kalplerinde O'ndan başkası için yer olmasın. Onları sağır kılmıştır, ki bütün kelâmlardan ancak O'nun sözünü işitsinler. Gözlerini perdelemiştir, ki onlarla kendisine işaret eden şeylerden başkasını müşahade etmesinler. bk. İbn Arabî, *Futûhât*, 1/115.

55 Sırlarının açığa çıkmaması için Melâmîler hayatlarını sıradan bir esnaf veya çiftçi gibi sürdürmek konusunda ihtimam göstermişlerdir. Sabri Ülgener, tasavvufî akımlar içinde bâtinî tasavvufun karşısına yer almaları, meslek sahibi olmaları, çalışkanlıkları ve din ve dünya arasında denge kurabilmeleri gibi bazı özellikler atfederek istisnai bir konuma yerleştirdiği Bayramî Melâmîlerini Weber'in Protestanlarına benzetir. bk. Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yayınları, 2006), 102-107.

56 bk. Ali Bolat, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 10/23 (2009).

57 Örneğin bk. La'lizâde, *Sergüzeşt*, 96,98,100; Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, 81-83, vd.

Buraya kadar İsmail Mâşûkî'yi oluşturan dönemin dînî, siyâsî ve sosyal yapısını; ayrıca şeyhin içinde yetiştiği Melâmiyye tarîkinin karakteristik özelliklerini ihtisar yoluyla ele almış olduk. Buna göre Osmanlı resmî ideolojisinde dînî ve idârî anlamda tekeli elinde bulunduran medrese ehli karşısında sûfîlerin siyâsî, ilmî ve dînî itibarları daima kuşku ile karşılanmıştır. Buna rağmen halkın dînî düşünce ve yaşantısı medreselilerin kitaplarından ziyade, sûfîlerin sohbet ve irşad faaliyetleriyle belirlendiğinden sûfîlerin toplumdaki nüfuzu her zaman daha fazla olmuştur. Bu nüfuzun siyâsî bir anlama evrilme ihtimali ise Osmanlı hakimiyeti boyunca gündemden düşmeyen bir tedirginliğe karşılık gelmiştir. Devletin imparatorluğa yükseliş sürecinde ilk yerli tarikat olan Bayrâmiyye'nin tesir ve nüfuzu oldukça yüksekti ve dahası şeyhlerin kutbiyyet makamında olduğu savunuluyordu. Ancak siyasi endişelerin karşı konulamaz hale gelmesi, İsmail Mâşûkî'nin büyük ve kalabalık camilerde dile getirmekten çekinmediği, anlaşılması zor ve yoruma muhtaç sözlerinden sonra olmuştur. Şimdiki başlıkta ise Mâşûkî'ye nisbet edilen görüşler ve muhâkeme sürecinin sıhhatini değerlendirmeye çalışacağız.

3. Şehâdet: Mâşûkî Nasıl Anlaşıldı, Ne Oldu?

Melâmî'lerin ısrarla üzerinde durduğu “sırrın ifşâsından kaçınma” ilkesini kıran Mâşûkî, çevresinden ve yukarıdan gelen ihtârlara kulak asmamış, davasından vazgeçmemiştir.⁵⁸ Uzunca süren tahkîkâtın ardından ümera ve fukahânın iş birliğinde on iki mürdiyle birlikte başı kesilerek idam edilmiştir. Mustafa Akdağ'ın tespit ettiği Oğlan Şeyh hakkında şahitlerin ileri sürdükleri ithamlar İstanbul Şer'îye Sicilleri Arşivi, Evkâf-ı Hümâyûn Müfettişliği Mahkemesi'ne ait 4/2 numaralı sicil içinde 35. sayfada yer alan bir metinde bulunmaktadır. Bu belgeye göre İsmail Mâşûkî'ye isnad edilen sözler sırayla şöyledir:

58 İsmail Mâşûkî'nin şahitçileri sebebiyle İstanbul'da fitne çıkma eğilimi görülünce, ya da Ahmed Yaşar Ocak'ın ifadesiyle, cahil ve ateşli müriderin şurada burada mahiyetini iyi anlamadıkları tasavvufî fikir ve düşünceleri tartışmaları halk arasında karışıklığa sebep olunca, Kanunî Sultan Süleyman, babasına olan muhabbeti gereği, Mâşûkî'yi tutuklatmak yerine, önceden uyararak memleketine dönmesini istemiştir. Hatta babasının bazı yaşlı dervişleri de kendisine aynı şeyi söylemişler, fakat o, “kazâya rızamız vardır.” diyerek davasını sürdürmüştür. bk. La'lizâde, *Sergüzeşt*, 36-37.

1. İnsan kadimdir ve insanlığını bildiği sürece onun için haram diye bir şey yoktur. Şeriatın haram dediği şeyler aslında helaldir. Mesela içki içmek cezbe-i ilahiye kapılmaktır; mümine helaldir. Yemek, içmek, uyumak hepsi ibadettir. 2. Beş vakit namaz avam içindir. Mü'min olana yılda iki bayram namazı yeterlidir. Zaten oruç, zekât ve hac da avamı meşgul etmek, birbirlerine düşmelerini engellemek için gelmiştir. 3. Kıyamet, Hesap ve Kabir azabı vb. şeyler yoktur. 4. Zina ve livata haram değildir. Bunlar aşkın lezzetidir. 5. Herkes aslında Allah'tır. Zira her suretten görünen odur. Görünür Tanrı'ya tapmak lazımdır. 6. Ruh bir bedenden çıkar, ötekine girer. 7. Müridlerin kadınları, kızları ve oğulları ehlullah helâldir. 8. insanı yaratan aslında kendisidir. Ama bir kadınla erkekten doğar; buna Tanrı yarattın denir. 9. Asıl Tanrı, başı Arş'ta ayağı Ferş'te ve on sekiz bin aleme dolu olan Kutb'dur.⁵⁹

Daha önce de belirttiğimiz gibi bu sözlerin ona ait olduğu veya olmadığına ilişkin bir bilgidен yoksun durumdayız. İsmail Erünsal, Üsküdar Mahkemesine ait şer'î sicillerde, Mâşûkî'nin taraftarlarının takip edildiğine dair birkaç belge tespit etmiş ve yukarıda sıralanan bazı sözleri hakkında yeni verilere ulaşmıştır. Bu belgelerden birinde “yemek, içmek, uyumak hepsi ibadettir,” şeklinde aktarılan söz, ikinci belgede “*Yiyin, için, yatın ve uyuyun. Ben sizi Hakk'a vâsil ederim.*” şeklinde yer almaktadır. Yine aynı şekilde “*Her kişi Tanrıdır, her sûrette görünen O'dur.*” dediğiyle ilgili suçlama, ikinci belgede “*Vücûddan bahs olunup bana dedi ki senin vücûdun nedir, ben de dedim ki aslım topraktır, yok asıl vücûdun nedir, topraktır dediğimde, yok benim vücûdum vücûd-i vâhiddendir*” dediği ifade edilmektedir.⁶⁰ Dolayısıyla şahidlerin aktarımlarında, ifadelerin anlamına kadar tesir ettiği göz önüne serilmiştir. Eğer Mâşûkî'ye atfedilen diğer tüm suçlarda da ifadelerin yanlış aktarımı söz konusuysa Mâşûkî gerçekten de vahdet neşvesiyle söylenmiş bâtınî sözleri anlamayan ama yalan yanlış aktarıp halkı galeyana getiren cahiller sebebiyle bu akıbeta düşer olmuş olabilir.

Dolayısıyla Mâşûkî'nin zendeka ve ilhâd ile suçlanmış olduğunu biliyorsak da hakikatin ne olduğu bugünün araştırmacıları için gizemini korumaktadır. Ancak bu idamın meşruiyetini sorgulamanın dahi suç

59 Akdağ, *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, 2/47.

60 İsmail Erünsal, *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 518-519.

olduğu bir dönemde⁶¹ birçok müellif, Mâşûkî'yi reddetmek ve ilhâdına kail olmak yerine onu gençlik ateşi ve dil tutamazlık gibi hasletlerle ortaya çıkan telvin ehli oluşuyla değerlendirirler. Meselâ Atâyî, *Zeyl-i Şekâik*'te Oğlan Şeyh'in, avam arasında şathiyeler söylediği için şimşir-i şeriat ile fitnesinin izale olduğunu kaydeder.⁶² Melamiyye ricalinden Sarı Abdullah Efendi, Oğlan Şeyh'in idamının, her işte hata arayan bazı ulemânın garazı yüzünden olduğunu söyleyip “*Onun tek kusuru civanmertlik ve adâlettir, o civanmerd ki cânını da verir.*” beytini ekler.⁶³ Yine Melâmiyye'den La'lizâde, “*Hakkânî maârif ve rahmânî surlara dair Türkçe şüirler ve ledünnî sözler söylerdi, bazıları vukû vulmadık olayları anlatıp buna göre fetva düzenledirler. Kutub olduğunda şüphe yoktur ancak, gençlik çağında kutubluğa erişen mahbûb ve meczûb evliya halîfelik işinin kaydına dayanamaz. Adet böyledir.*” demektedir.⁶⁴ Oğlan Şeyh'in hilâfette paydaşı olan Abdurrahman Askerî'ye göre ise, izni ve salâhiyeti olmadan şeyhliğe kalkıştığı, yapılan onca nasihatten hiç birini dinlemeyip tarîkat âdâb ve usûlünden uzak, kendi başına yeni bir yol icad ettiği için bu akıbeta düçar olmuştur.⁶⁵ Hüseyin Vassâf'ın Melâmîler'e revâ görülen soruşturmalar ve yaptırımlar hakkında söylediği şu söz de kayda değerdir: “*Osmanlı yönetiminin Hamzavîler hakkındaki yanlış nazariyesine yanıyorum, erbâb-ı kemâl-i irfâna karşı yapılan nârevâ tecavûze dilhûn oluyorum, bunların mugâyir-i şeriat hiçbir halleri yoktur.*”⁶⁶

Mir'âtü'l-Işk'ın neşrine kadar Mâşûkî'nin ölüm tarihinin yanlış okunması sonucu fetvâyı verenin İbn Kemâl olduğu sanılıyordu. Ancak ölüm tarihinin 1539 olduğu anlaşılınca,⁶⁷ o dönemde şeyhülislamlık makamında oturanın müteşeddid bir tasavvuf aleyhtarı Çivizâde olduğu da ortaya çıkmıştır. Çivizâde, İbn Arabî ve Mevlânâ gibi İslâm tasavvufunun en mühim şahsiyetlerini aşırı şekilde tenkit etmesi, para vakfı (vakf-ı nukûd)

61 Hatta Mâşûkî'nin ölümünden 30 yıl sonra bile Ebussuûd'a gelen soruya verdiği cevap durumu özetler niteliktedir: “Sâbikan katlolunan Oğlan Şeyh dedikleri şahıs zulmen katlolundu diyen Zeyd'e ne lazım gelir? El-Cevap: Anın mezhebinde ise katlolunur.” bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 2009), 297.

62 Atâyî, *Zeyl-i Şakâik*, 435;

63 Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, 272-273.

64 La'lizâde, *Sergüzeşt*, 37.

65 Askerî, *Mir'âtü'l-Işk*, 218-219.

66 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 2/532.

67 Askerî, *Mir'âtü'l-Işk*, 200.

meselesine karşı çıkması, abdest alırken mest üzerine mesh yapılmasına muhalefeti vb. düşünceleri sebebiyle sonraki dönemlerde büyük tepki toplamış ve nihâyet görevinden azledilmiştir. Şeyhülislâmlık makamından azledilmezlik prensibi ilk defa Çivizâde'nin azliyle bozulduğuna göre⁶⁸ Çivizâde'nin daha öncesinde vermiş olduğu İsmail Mâşûkî'nin idam fetvasının güvenilirliğini ciddi anlamda şüpheyle karşılamak gerekmektedir. Şüphenin toplum nezdinde de karşılığı olduğu Mâşûkî'nin idamının ardından tedavül etmeye başlayan menkıbelerden anlaşılmaktadır.⁶⁹ Sözelimi Evliya Çelebi'nin aktardığı bir menkıbeye göre, bir gün Kanuni sarayın balkonundan denizi seyrederken Şeyh Mâşûkî ve beraberinde idam edilen on iki müridiyle denizden yükselmiş, semâ etmiş ve masum olduğu halde kanına girildiğini söyleyerek padişahı ağlatmıştır.⁷⁰

Sonuç olarak Mâşûkî'ye nisbet edilen sözlerin gerçekten ona ait olup olmadığı, aktarımı, mahkeme heyetinin ön kabulleri, siyasi paradigma ve Mâşûkî'nin melâmet tavrı bütün bir yargı ve idam sürecinin özetini teşkil etmektedir. Ancak bu sürecin sıhhatine gölge düşüren temel unsur olarak İsmâil Mâşûkî'nin mahkemedeki tavrının bilinmeyişi, şimdiye kadarki tüm veriler ve bulguları, spekülâtif birer değerlendirmeye dönüştürmektedir. Bundan ötürü şeyhin etrafında, lehinde veya aleyhinde oluşagelen düşünceleri bir yana bırakıp, Abdülbaki Gölpınarlı'nın tespit ettiği ve sadece aktarmakla yetindiği Mâşûkî'ye ait mesnevî ve gazeller üzerinden bir incelemede bulunup, Mâşûkî'nin tevhîde mi tekfire mi daha yakın olduğunu değerlendirmeye çalışacağız.

4. Vahdet: Mâşûkî Ne Demişti?

Melâmî kaynaklarda Mâşûkî'nin şatahât kabilinden olan sözleri sebebiyle infaz edildiğine işaret edilmektedir. Şathiye veya şatahât, ş-t-h kökünden müştak olup taşma, köpürme, kıpırdama gibi anlamlara gelir. Istılâhen ilahî feyz ve güçlü tecelliler altında, kendinden geçip çoşan sûfilerin, zâhiren akla ve şeriata aykırı gelen sözlerini ifade etmektedir.⁷¹

68 Mehmet İpşirli, "Çivizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/348.

69 Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, 272-273.

70 Evliya Çelebi, *Seyahatname* (İstanbul: y.y., 1314), 1/465.

71 bk. Süleyman Uludağ, "Şathiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/370-371.

Tasavvuf tarihinin kurucu isimlerinden Bâyezid-i Bistâmi (ö. 234/848) sekr-vecd esaslı tarîkin baş mümessili sayıldığı gibi; bu tarîkin söyleme dönüştüğü şâtiyye dilinin de ilk konuşanı kabul edilmektedir. “*Kendimi tesbîh ederim, şânım ne yücedir.*”⁷² kul ve Allah arasındaki yakınlığın, özdeşliğe doğru çekildiği ve Kadîm ile hâdisin arasındaki farkın her yönden belirsizleştiği sözler şatahâtın en bariz numunelerindedir. Sûfînin dilinden sadır olan bu taşkın ifadelerin temelinde ise, tecrübe edilenin doğasındaki olağanüstülük yer almaktadır. Başka bir ifadeyle aşırı dindarlık ve nefis terbiyesi ile ahlâkî bir tekâmülden geçen sûfî, dünyadan ve dünyevî olan her şeyden soyutlandığında hem kendine hem de yaratıcısına dair daha önce hiç sahibi olmadığı hakikatleri idrâk etmektedir.⁷³ Ancak kuldân Yaratıcısına yönelen tümevarımsal talep, tümünden gelirken yani hakikatleri idrak ettikten sonra müthiş bir kırılma göstermektedir. Allah ile kul, dünyâ ile âhîret gibi karşıtlıklar arasındaki kalı bariyerler bu yeni idrâk türünde ortadan kalkmakta ve Allah’ın kula, ahiretin dünyaya sirayet edeceği geçişken bir alan yaratmaktadır. Bu tecrübe ise sûfînin dilinde de taşkın ve anlaşılabilir ifadeler olarak kendini göstermektedir. İşte Mâşûkî’yi Hallâc-ı Mansûr’un kaderine bağlayan etmen de ilâhî aşkın coşkunuğu ve vahdet müşâhedesinin taşkınlığıdır.

Mâşûkî’nin idrâk ettiği vahdet ve içine düştüğü ilahi muhabbet, onun toplumsal düzene, şer’î hassasiyetlere veya siyasetin tedbirlerine teslim olmamasının tek açıklaması olmalıdır. Mâşûkî Allah ile kul arasındaki ilişkiyi soğuk bir itaat anlayışına indirgeyen taklîdî kulluk yerine, Allah ile doğrudan ve sürekli ilişki halinde olmaya dayanan “muhabbet” eksenli bir tasavvuf anlayışı sergilemiş görünmektedir. Ona hem adını ve veren hem de canından eden ilâhî aşkın boyutunu anlamak için şu dizelere bakmak yeterlidir.

*Gel ey sofî bizi men’eyleme aşk-ı tevellâdan
Muhabbedür ezelde kısmet olan bize Mevlâ’dan.⁷⁴
Şarâb-ı aşkıyla yarün ezelden olmuşam bî-hûş,*

72 Ebû Nasr Serrâc, *Lüma’: İslam Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 443.

73 Melek Karacan, *Tasavvufta Ezeliyyet Düşüncesi (H. III-VI. Asırlar)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), 77.

74 Hasan b. Mehmed, *Mecmûa*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, no: 800), 73b.

*Ebed ayrılmazam ândan, gönül geçmez bu sevdâdan.*⁷⁵
Senin hüsnündür ey dilber, bu aşk ehlin eden hayran
*Senin aşkın şarabıdır ciğerleri eden büryân.*⁷⁶

Mâşûkî'ye göre insanı ihata eden ve Mahbûb olan Allah'ın varlığında yok olmaya sürükleyen ilâhî aşk ezelden ebede süregiden bir haldir. Dünyevî varlığından çok daha önce ezelden ilâhî bir inâyetle sunulan aşk şarabını bir kez tatmakla sonsuzluğa yayılan bir sarhoşluğa düştüğünü bildiren Mâşûkî,⁷⁷ aşk dâvâsından geri duramayacağını da bu ezeli taksîmâta bağlamaktadır. Yani ezelde kendisi için takdir edilen rızık aşk şarabıdır ve bu şarabın sarhoşluğuna rıza göstermek onun için bir iman meselesidir. Ancak bu ilahi mevhibe, sahibini olduğu hâlde bırakmayan, bütün varoluşsal ve bilişsel iyeliklerini âtıl bırakan yok edici bir ateş gibidir. Âşıkların âdet ve erkâna mugayir sözler ile davranışlar sergilemesinin sebebi de tam olarak budur. Âşıkların hallerini ve sözlerini anlamak için ise aynı ateşte yanıp, aynı yokluk tecrübesinden geçmekten başka yol yoktur:

Şu dil kim âteş-i aşka yanıp küllî kül olmaya,
*Ne bilsün zevkini aşkın ne duysun hâl-i şeydâdan.*⁷⁸

O halde Allah aşkına tutulmak dünyaya, dünyevi olana ve nihayet kendi cisimsel varlığına ilişkin bir yok oluş sürecini ifade etmektedir.

İçenler câm-ı aşkından, geçerler kendü vârından
*Kim içerse bu şerbetten, ânın işi olur âsân.*⁷⁹

Tıpkı Hallâc'ın "Hak gönle egemen olunca orada kendisi dışındaki her şeyi silip süpürür; bir kulunu sevdiğinde halkı ona düşman ederek o kulu kendisine yöneltir ve kendisine yaklaştırır."⁸⁰ sözünde de ifade ettiği gibi Mâşûkî'nin sakıncalarını bildiği halde idama giden yolda hızla yürümesi,

⁷⁵ *Mecmûa*, 73b.

⁷⁶ *Mecmûa*, 74b.

⁷⁷ Benzer bir dize İbn Fâriz'ın Kasîde-i Hamriyyesi'nde de yer alır:

شَرِينًا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً

سَكْرًا نَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرْمُ
 İbn Fâriz, *Divan*, 41. Beyit.

⁷⁸ *Mecmûa*, 73b.

⁷⁹ *Mecmûa*, 75a

⁸⁰ Hallâc, *Divân-ı Hallâc ve Meahû Ahbâru'l-Hallâc ve Kitâbu't-Tavâsin*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn Es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 42.

içine hapsediği cismânî varlığından kurtulmak ya da vuslata ermek istemesiyle izah edilebilir.

İsmail Mâşûkî, Mâşuk'tan başka bütün mahlûkâta ilişkin arzuyu ortadan kaldıran ilâhî aşkı, İbn Arabî'den Bayrâmî Melâmîlerine intikal eden tevhîdin ileri boyutu olarak vahdet-i vücûd düşüncesine dayandırmıştır. Bu düşünceye göre bir kudsi hadiste “*Ben gizli bir hazineydim. Bilinmemi arzuladım ve mahlûkâtı yarattım.*”⁸¹ buyrulmaktadır. Yani âlem, ne kelâm ehlinin iddia ettiği gibi yoktan yaratma anlamına gelen “halk” ile; ne de filozofların iddiâ ettiği gibi nedensellik barındıran “sudûr” ile var olmuştur; aksine Allah'ın kendi Zât'ına olan muhabbetinden doğan “feyiz” ile zuhûra gelmiştir. “Allah'tan başka ilah yoktur” formülasyonunu genişleterek “Allah'tan başka varlık yoktur”a dönüştüren bu telakkiye göre, bütün âlemlerde tek bir hakikat vardır; O da mutlak ve yegâne olan Hakk'ın varlığıdır. Bütün kâinâtı kendinde toplayan ve her şeyin batinında sârî olan bu Varlık, her şeyin hakikatini teşkil etmektedir.⁸² O halde âlemdeki tek gerçeklik Allah, bu gerçekliği idrâk etmenin tek yolu da aşktır.

*Nûr-i hüsnün pertevinden âlem oldu cilvegâh
Zeyn oluptur ânın ile mescid-ü meyhânesi.⁸³
Bahr-i vahdettir özün, dil gevher-i yekdânesi
Şem'i imkândır rûhun, cânım ânın pervânesi.⁸⁴*

Mâşûkî, vahdet-i vücud öğretisinin teorik ağırlığı ve kozmolojik uzantıları yerine insanın kendine, âleme ve Rabbi'ne olan nazarını tashih eden, zâhir ve mazhar ilkesine odaklanmıştır. Nasıl ki rûh kendi bedeninin rûhu ise, Allah da aynı şekilde bütün âlemlerin rûhudur ve nasıl ki rûh kendi bedenini kendi kuvvetleriyle tedbîr ve tasarruf ediyorsa Allah da bütün âlemleri kendi isimleri ve sıfatlarıyla tedbîr eylemektedir. Yani âlemdeki her bir şey zâhiren bakıldığında muayyen ve müşahhas bir şekil ve sûtrette meydana gelmiş olsa da batinları ve hakikatleri itibariyle Hak'tır.⁸⁵

81 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, nşr. Ahmed el-Kalâş (Beyrut: y.y., 1985), 2/132.

82 Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı vd. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 125-27; Akşemseddin, *Makâmât-ı Evliyâ*, 45-47.

83 *Mecmûa*, 75a.

84 *Mecmûa*, 75a.

85 İbn Arabî, *Ma'rifet Kitabı*, çev. Hüseyin Şemsi Güneş, haz. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 273.

*Sûrete nisbet, mugâyir görünür eşyâ kamû
Lâkin ol ma 'nî yüzünden cümlesi bir cândır.⁸⁶*

Bu yüzden insanın nazarı eşyânın zâhirini oluşturan sûretler ve şekillere değil; onların bâtınını, hakikatini ve rûhunu teşkil eden Hakk'a yönelmelidir. Çünkü âlem, Hakk'ın zâhiri ve Hak, âlemin bâtınıdır. Âlem zuhûra gelmeden evvel Hakk'ın aynı idi ve âlem zuhûra gelince de Hak, âlemin aynı olmuştur. Mâşûkî bunu şöyle ifade eder:

*Mezâhirden kamu yüzden cemâlidir salan pertev
Olur âşık kamu eşyâ ânınçün hüsnüne hayrân⁸⁷
Senin hüsnündürür yâ Râb ki Yûsuf'da eder cilve
Senin aşkındurur yâ Râb zuhûr eder Zelihâ'dan.⁸⁸*

Dolayısıyla hadîs-i şerifte geçen "Allahım bana eşyânın hakikatini göster."⁸⁹ duasındaki eşyanın hakikatini görmek, âlemdeki her şeyi Hakk'ın tecelligâhı olarak görebilmek anlamına gelir.⁹⁰ Gerçekten de Mâşûkî'nin beyitlerinin hemen hepsi eşyânın görünen varlıklarından ötesini yani hakikatini görebilmeye dairdir. Hatta âyette geçen "Bu dünyada kalbi kör olan âhirette de kör ve daha şaşkındır." âyetini de bu manada yorumlar ve der ki:

*Bugün ey dil temâşâ kıl cemâl-i vech-i cânânı.
Şu kim görmez ânı bugün, yarın olur ol a'mâdan.⁹¹*

Âlemdeki yalnız güzel ve iyi görünen mevcûdâtta değil, çirkin ve kötü görünen nesnelere de Hak sâridir. Çünkü Allah'ın "lutfî" isimleri olduğu gibi "kahrî" isimleri de vardır ve her bir isim mazharını talep ettiği için,⁹² âlemde iyiler kadar kötüler de olacaktır. Ancak vahdet nazarıyla bakan için iyi veya kötünün anlamı birdir. Aynı şekilde farklı meşreplerin hatta farklı dinlerin sûreten aykırı olmalarına karşın hakikatte bir oldukları

⁸⁶ Mecnûa, 75a.

⁸⁷ Mecnûa, 74b.

⁸⁸ Mecnûa, 74a

⁸⁹ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 1/275.

⁹⁰ Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın vd. (İstanbul: Gelenek yayınları, 2004), 5/184-185.

⁹¹ Mecnûa, 74a.

⁹² William Chittick, *Aşk Metafizigi*, çev. Ercan Alkan (İstanbul: Hayy Yayınları, 2012), 69.

yine Mâşûkî'nin dikkat ve bir anlamda tepki çekici düşüncelerindedir. Aşağıdaki beyitler bunun örneklerindedir:

*Ehl-i aşkın gözüne yeksân görünür dâimâ
Mâbed-i âbid ile hem râhibin büthânesi.⁹³
Senin zâtın durur mescûd, ana cümle eder secde
Mesâcidde eğer âşık, kilisâda eğer ruhbân.⁹⁴*

“Vahdetü'l-edyân/dinlerin birliği” düşüncesini anımsatan bu dizelere göre mescidde veya kilisede, Allah'a veya puta, bütün ibâdet edilen yerler ve şeyler gerçekte Hakk'ın sûretleri veya mazharlarıdır. Bu sebeple bilerek veya bilmeyerek kime ibadet edilirse edilsin hepsi Allah'a râcîdir. Başka inançları karalamak yerine, her inancın medarınının Allah olduğunu bilip, öyle muamele etmek evladır. Çünkü ona göre seven de o sevilen de ibadet eden de o ibadet edilen de:

*Çü sensün âşık u ma'şûk çü sensün tâlib ü matlûb
Haber vir gel nedür şahum murâd olan bu gavgâdan.⁹⁵*

Mâşûkî'nin vahdet-i vücûd telakkisine hamledebileceğimiz son mesele ise insana dairdir. Âlem bütünüyle Allah'ın sıfat ve isimlerine mazhar-gâh olsa da âlemin varlık sebebi ve Allah'ın en hususî tecellisi “insan”dır. İnsan, “Allah” ism-i küllisinin mazharıdır. Çünkü hadiste de geçtiği üzere “Allah âdemi kendi sûreti üzerine yaratmıştır.”⁹⁶ Halife kılınmasının sebebi de bu özel teveccühtür.

*Kamû eşya eğerçi kim haber virür cemâlinden
Velî insan olan ismin nişân virür müsemâdan.⁹⁷
Velî insan gibi mazhâr olamaz Zât'ına hergîz
Ki ânu sûretin üzre çü halkettin edüp ihsân.⁹⁸*

İnsan âlemdeki diğer şeylerin müdebbiri ve hâmîsi konumundadır ve sıradan bir doğa varlığına değil kozmik bir ilkeye karşılık gelmektedir.

93 *Mecmûa*, 74a.

94 *Mecmûa*, 74b.

95 *Mecmûa*, 74a.

96 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, (İstanbul: Çağrı Yay, 1992), 2/323.

97 *Mecmûa*, 74a.

98 *Mecmûa*, 74b.

İnsanın âlemin eksenini olması onu aynı zamanda âlemleri birbirine bağlayan ve son kertede de Tanrı ile âlemi birbirine bağlayan aracı kılmaktadır:

*Ne sûrette zuhûr etsen seni ârif bilür şeksiz
Melâik sûreti olsun ve ger perî ve ger insân⁹⁹
Velî insan gerek kâmil ki ola sana âyine
Değildir sûreti insân, ola hem sîreti hayvân.¹⁰⁰*

Mâşûkînin aşk ve vahdet-i vücûd özetindeki tasavvuf anlayışını sarıh bir biçimde ortaya koyduğu şu son beytiyle de konuyu sonlandırabiliriz:

*Kim ki aşk ile vücûdun bildi vü buldu bugün
Kendi kendözün yitirmede ulu sultândır.¹⁰¹*

SONUÇ

Anadolu menşeli ilk tarîkat olan Bayrâmiyye'nin Melâmiyye koluna mensup genç bir şeyh olan İsmâil Mâşûkî'nin ilhâd ve zendeka ile suçlanıp, katline hükmedilmesi, dîni bir kaygıdan ziyade siyâsî bir temele dayanıyor görünmektedir. Bu çıkarımımızın hareket noktası ise Mâşûkî'ye isnâd edilen suçlamaların yer aldığı mahkeme kaydında şeyhin bütün iddialar için nasıl bir karşılık verdiği dair hiçbir bilginin olmayışıdır. Bu sebeple Mâşûkî'nin muhâkeme sürecinin ayrıntılarına inmek ve üzerindeki töhmetlerin temellerini ortaya koymak üzere dönemin Osmanlı ilmî ve idârî otoriteleriyle sûfîlerin, özellikle de Bayrâmiyye'nin ilişkilerine bakmak gerekmektedir. Nitekim Sünnî olsun olmasın Osmanlı idâresindeki sûfîler faaliyetlerini resmî dîn ile merkezîyetçi siyâsetin iki taraflı baskısı altında sürdürmek durumunda kalmışlar, bu iki başlı politikaya uymayan bütün düşünceler ise esir edilmiştir. Hususen Anadolu'nun yerli ilk tarîkatı olan Bayrâmiyye Tarîkatının, Dede Emir'le başlayan Melâmiyye kolu bu anlamda otoritelerin gazabını veya en azından dikkatini celbeden sûfîlerin ocağı olmuştur. Siyâsî kaygıların körüklenmesi için yeter sebep olan kutbiyyet inancı, özellikle Mâşûkî'nin cesur melâmet tavrıyla ve vahdet-i vücûd eksenli söylemleriyle görünürlüğü iyiden iyiye artırmıştır.

99 *Mecmûa*, 74b.

100 *Mecmûa*, 74b

101 *Mecmûa*, 75a.



Mâşûkî, meşrû ve entelektüel bir zemine dayanan ancak âvâma arzı uygun olmayan tesir gücü yüksek bu söylemleri ile kendinden önceki bütün şüphe ve kaygıları üzerine çekmiş görünmektedir. Durum böyleyken onun ilhad ve zendekaya nisbetinin haklılık payını değerlendirmekten tamamen yoksun durumdayız. Yine de bir mecmuada toplandığı tespit edilen manzum hâldeki sözleri, Maşuki'nin gerçek söylemine ulaşmak bakımından oldukça değerli bir kaynak teşkil etmektedir. Mahdût saydıkları bu manzumların tamamı vahdet neşvesiyle söylenmiş ve Ekberî gelenekte benzerlerine çokça rastlanan ifadelerden başka bir anlam taşımamaktadır. O halde Maşûkî aleyhinde tekrar edilegelen ilhâd ve zendeka suçlamalarında, resmî paradigmanın ve şeyhin çizdiği sosyal ve tasavvufî profilin belirleyici olduğu, ancak şeyhin hakikatte heyecanlı bir vahdet-i vücûd müdâfisi olduğu çıkarımı daha uygun gözükmektedir. Siyâset, melâmet ve şehâdet döngüsünde özetlediğimiz çalışmamızın, Şeyh Mâşûkî'yi anlamak için küçük de olsa bir katkı sağlayacağını umuyoruz.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Abdülbâkî, La'lîzâde. *Sergüzeşt*. sad. Tahir Hafızalioğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*. Ankara: Barış Yayınevi, 1999.
- Akşemseddîn. Makâmât-ı Evliyâ. haz. Metin Çelik. İstanbul: Özgü Yayıncılık, 2012.
- Arabî, İbn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- Arabî, İbn. *Ma'rifet Kitabı*. çev. Hüseyin Şemsi Güneş. haz. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Askerî, Abdurrahman. *Mir'âtü'l-İşk*. içinde: *İsmail Erünsal, XV-XVI. Asır Bayrâmî Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'i*. Ankara: y.y., 2003.
- Atâyî, Nev'izâde. *Hadîkatü'l-Hakâyık*. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Azamat, Nihat. "Melâmet", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/24-25. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Barkan, Lütfî. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler". *Vakıflar Dergisi*. II (Ankara, 1942.)
- Barkan, Lütfî. "XV. Ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirâî Ekonominin Hukûkî ve Mâlî Esasları": *Kanunlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Bey, Osman Hakîkî. *İrşâdnâme*. içinde: *Bayrâmî Melâmîliğine Dair Melâmet Risâleleri*, haz. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Bîcan, Ahmed. *el-Müntehâ*. haz. Ayşe Beyazıt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bolat, Ali. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 10/23 (2009).
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Mehdîlik Meseleleri Hakkında Mütalalarım". *Beklenen Kurtarıcı Çalıştay, Kuramer*. İstanbul: y.y., 2017.
- Chittick, William. *Aşk Metafizigi*. çev. Ercan Alkan. İstanbul: Hayy Yayınları, 2012.
- Dinar, Bilal. "Bedreddin Simâvî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/331-334. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları*. İstanbul: Gonca Yayınevi, 2009.
- Efendi, Sarı Abdullah. *Semerâtü'l-Fuâd*. sad. Yakup Kenan Necefzâde. İstanbul: Neşriyat yurdu, 1967.
- Erünsal, İsmail. *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Gaybî, Sun'ullah. *Risâle-i Halvetiyye vü Bayrâmîyye*, içinde: *Bayrâmî Melâmîliğine Dair Melâmet Risâleleri*. haz. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.
- Gümüşoğlu, Hasan. "Şîa/İmâmîyye'de Mehdî İnancının Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ehl-i Sünnet Mehdîlik Anlayışıyla İlişkisi". *Kader* 20/2 (Aralık 2022).
- Hallâc. *Dîvân-ı Hallâc ve Meahû Ahbâru'l-Hallâc ve Kitâbu't-Tavâsin*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn Es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

- Hasan b. Mehmed. *Mecmûa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, no: 800.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i Aliyye*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.
- İnalçık, Halil. "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultânî Hukuk ve Fatih'in Kanunları". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13/02 (Şubat 1958).
- İpşirli, Mehmet. "Çivizâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/348. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İsmâil, Halil b. *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı*. haz. Abdülbâki Gölpinarlı – İsmet Sungurbey. İstanbul: Eti Yayınları, 1967.
- Karacan, Melek. *Tasavvufta Ezelîyyet Düşüncesi (H. III-VI. Asırlar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2022.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibü A'lâmî'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'man el-Muhtâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsülküttâb, nr. 690.
- Koca, Ferhat. "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 73-131.
- Konuk, Avni. *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı vd. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Merğînânî, Ebû'l-Hasan. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Tamir – Hafız Aşûr. Kahire: Dârü's-selâm, 2000.
- Müstakîmzâde, Süleyman Sâdettin. *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*. İçinde: *Bayrâmî Melâmiliğine Dair Melâmet Risâleleri*. haz. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat Kanun Ayrımı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Mumcu, Ahmet. *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Türkiye Tasavvuf Tarihi Yazıcılığında Melamîler: Yaklaşımlar, Katkıları, Sorunsallar". *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal'a Armağan: Edebiyat ve Tasavvuf- Kütüphanecilik ve Arşivcilik*. 2014.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Bünyamin Ayaşî ve Bayrâmî Melâmiliği". *Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî. Tarihte-Günümüzde Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî Sempozyumu*, 1993.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Sûfiliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş yayınları, 2015.
- Ortaylı, İlber. *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1994.
- Önal, Recep. "Osmanlı Coğrafyasında Sünnî Düşüncenin Resmî İdeoloji Olarak Benimsenmesi Üzerine Sosyo-Jeopo-Teolojik Analizler". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* (Aralık 2018) 10/4(22), 1258-1275.
- Serrâc, Ebû Nasr. *Lüma': İslam Tasavvufu*. çev. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Şahin, Haşim. "Bayrâmîyye": *Türkiye'de Tarikatlar*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Şahin, Haşim. "İkinci Devre (Bayrâmî) Melâmiliğine Genel Bir Bakış". *Uluslararası Melâmilik ve Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Tika Kültür Yayınları, 2016.
- Şahin, Kâmil. "Edebâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/393-394. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Siyâset, Melâmet ve Şehâdet Döngüsünde Bir Şeyh: İsmâil Mâşûkî

Taşköprizâde, *Şakâik-i Nu'mâniyye*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Uludağ, Süleyman. "Şathiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Walker, Paul. "Islamic Heresy". *Dictionary of the Middle Ages*. New York: s.n., 1989.

Yazıcıoğlu M., Sait. "Osmanlılar ve Sünnî- Hanefî Anlayış". *Türkler*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

