

HALVET DER-ENCÜMEN VE MELÂMET KAVRAMLARININ FÜTÜVVET VE AHİLİK TEŞKİLATLARINDA EKONOMİK ZİHNİYET VE UYGULAMALARA ETKİSİ*

EFFECTS OF THE CONCEPTS OF *KHALWA DAR-ANJUMAN* AND *MALĀMA* ON
THE ECONOMIC MENTALITY AND PRACTICES IN *FUTUWWA* AND AKHISM
ORGANISATIONS

TOLGA KESKİN**

Öz

Bu çalışmada tasavvuf literatüründeki halvet der-encümen ve melâmet kavramlarının, fütüvvet ve ahilik teşkilatlarında ekonomik zihniyet ve uygulamalara etkisi ele alınmaktadır. Halvet der-encümen insanın manevi gelişimini toplum içinde var olarak geliştirmesini ifade eden bir tasavvuf terimidir. Nakşibendiyye yolunun temel esaslarından olan bu ilkeye göre insanın elini işten çekerek inzivaya yönelmesi değil kalbinde Allah sevgisi ile işinin başında olması gerekmektedir. Bu anlatış “el kârda gönül yârda” deyimiiyle de ifade edilebilir. Daha çok Bektaşilik ile birlikte zikrediliği ve ele alındığı gözlemlenen melâmet kavramının da ekonomik zihniyet açısından ele alındığında halvet der-encümen ilkesi ile benzer tavırlar gerektirdiği ve bunun uygulamasının fütüvvet ve ahilik teşkilatlarında gerçekleştiği görülmektedir. Melâmilik ihlası korumak saikiyle manevi yönünü meslek ve sosyal kimlik altında gizlemeyi esas almaktadır. Bununla bağlantılı olarak da fütüvvet, cömertlik ile tüm varlığa hizmet etmenin, ahilik iktisadi ahlak ve dayanışmanın teşkilatlı bir görünümü olarak ele alınabilir. Çalışmada, günümüzde yaygın olarak farklı tarikatların prensip ve erkâm ile ilişkilendirilerek ayrılmaya neden olan bu kavramların iktisadi ve sosyal zemindeki birlikteliği ortaya konmakta ve tasavvuf yollarının özündeki birliğe vurgu yapılmaktadır. Tüm tasavvuf silsilelerinin Resulullah (sav)’ta ve ortak değerlerde buluşuyor olmaları farklı dalların aynı kökte birleşmesi gibidir. Tasavvuf yollarındaki farklılıklar aslı değil arızî unsurlardır. İnsanlığın huzuru için tefrikaya değil rahmet doğuran çeşitliliği idrak etmeye ihtiyaç vardır.

Anahtar Kelimeler: Halvet Der-Encümen, Melâmet, Fütüvvet, Ahilik, Ekonomik Zihniyet.

Abstract

In this study, the effects of the concepts of *khalwa dar-anjuman* and *malāma* in the *şūfī* literature on the economic mentality and practices in *futuwwa* and *akhism* organizations are discussed. *Khalwa dar-anjuman* is a *şūfī* term that expresses the spiritual development of a person by existing in society. According to this principle, which is one of the basic principles of the *Naqshbandiyya* order, a person should not turn away from work and turn to seclusion, but should be at work with the love of Allah in his heart. This understanding can also be expressed with the phrase “hands to work, hearth to God”. When the concept of *malāma*, which is observed to be mentioned and discussed together with Bektashism, is also considered in terms of economic mentality, it is seen that it requires similar attitudes with the principle of *khalwa dar-anjuman* and its implementation is realized in *futuwwa* and *akhism* organisations. *Malāma* morality is based on concealing its spiritual aspect under professional and social identity with the aim of protecting sincerity. In connection with this, *futuwwa* means serving all existence with generosity and *akhism* can be considered as an organized view of economic morality and solidarity. In the study, the unity of these concepts on the economic and social ground, which causes separation by being associated with the principles and methods of different sects today, is revealed and the unity in the essence of *şūfī* orders is emphasized. The fact that all *şūfī* ways meet in the Prophet Muhammed (pbuh) and in common values is like the merging of different branches under the same root. Differences in *şūfī* ways are not essential but incidental. For the peace of humanity, there is a need to realize the diversity that brings mercy, not division.

Keywords: *Khalwa Dar-Anjuman*, *Malāma*, *Futuwwa*, *Akhism*, Economic Mentality.

* Geliş Tarihi/Received: 22.09.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 03.11.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.020>.
** Dr., Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı (TİKA) Başkanlığı, GMK Bulvarı No: 140, Anadolu Meydanı, Çankaya/Ankara. E-mail: tolgakeskinn@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3449-913X>.

Giriş

İnsanın merkezde olduğu bir sosyal bilim ve disiplin olarak ekonominin, insanın manevi gelişimine yönelik bir yol olan tasavvufun normatif öğretilerinden ve uygulamalarından etkilenmesi tabiidir. Bu çalışmada tasavvuf literatüründeki halvet der-encümen ve melamet kavramlarının, fütüvvet ve ahilik teşkilatlarında iktisadi zihniyet ve uygulamalara etkileri üzerinde durulmaktadır.

Literatürde hem melâmet ve halvet der-encümen, hem de fütüvvet ve ahilik bahislerinde geçmekte olan şu ayet, kavramlar arasındaki bütünlüğe önemli delillerden biridir:

“...Öyle erler vardır ki, ticâret ve alışveriş onları Allah’ı zikretmekten, namazı ikâme etmekten ve zekatı vermekten alıkoyamaz...” (en-Nûr, 24/37).

Çalışmada ele alınan ve mânâ olarak kaynağı Resulullah (s.a.v.) olan bu kavramlar, tarih boyunca genellikle tasavvuf ile birlikte ulaştığı yerlerde coğrafya ve dönem şartlarına bağlı olarak farklı tezahürler göstermiştir.

Bu çalışmanın amacı, tarihsel süreçte kâmil haliyle Hicaz’da görünen ve oradan Horasan’a, Mâverâünnehir’e, Türkistan’a, Anadolu’ya, Balkanlar’a, Afrika’ya ve diğer coğrafyalara yayılan Muhammedî tevhidin getirdiği varlık bilgisi, sevgisi ve insanlık anlayışı ile şekillenen büyük bir medeniyetin önemli kodlarından birini gündeme farklı bir çerçevede yeniden taşımaktır. Kanaatimizce, günümüzde dünyanın içinden geçmekte olduğu sıkıntılı süreçlerin ve yaşanan ekonomik problemlerin temelinde varlık telakkisi ve hayatı anlamlandırma sorunları bulunmaktadır. Bu hususu gözardı eden çözümlerin geçici olacağı ve her çözümün bir başka soruna kapı aralayacağı öngörülebilir.

Talıcı çözümler için sorunun kaynağına gidilmeli, İslam’ın ve tasavvufun en temel unsuru olan tevhid anlayışı çerçevesinde iktisat ve diğer konular farklı boyutlarıyla yeniden ele alınmalıdır. Zîra iktisat geniş mânâsıyla, maksatlı yaratılmış varlıktaki dengeyi ve ölçüyü ifade etmektedir. Tevhidî bütünlük içindeki zâhir-bâtın, madde-mânâ ve cemiyet-fert dengeleri gereğince insan ve âlem/kâinat birlikte dönüşmektedir. İnsanın aklındaki ve ruhundaki gelişmeler âleme yansıdığı gibi, insan âlemdeki gelişmelerden de etkilenmektedir.

1. Tasavvuf-Ekonomi İlişkisi

“Ticaret ile meşgul olmak, evliyâullahın bir kolunun neş’esidir, zevkidir, tercihidir.” (Coşan, 2011, 60-61).

Tasavvuf, fıkıh ve akâid gibi, İslam’ın inkar edilemez bir bölümü olarak “ihlas, murâkabe, zikir, zühd, tevâzu, muhabbet, îsâr, merhamet, râbîta” gibi esaslara sahip olup (Güneç, t.y., 85-96), en belirgin niteliği bir felsefî düşünce sisteminin savunmasını yapmak değil, dünyaya karşı belli bir tavır takınmak ve buna uygun yaşamaktır (Güngör, 2008).

“İslam maneviyatı” (Lings, 2007), sûfinin müşâhede ettiği bir hâl ve rûhî tecrübe (Affî, 2009), keşf ve ilham gibi bilgi edinme kaynaklarının şeriat ve nassa dayandığı bir sezgicilik (Uludağ, 2009); huşu ve huzur gibi ibadetin iç yönlerini tetkik eden bir “bâtînî fıkıh” (Çiçek, 1998); eşyanın hakikatine bakma ve yaratılış sebebini düşünme (Eşrefoğlu Rûmî, 2013), “insanın yaratıcısını arama fikir ve çabası” (Gürer, 2007) ve bir hayat felsefesi gibi farklı yaklaşımlarla ele alınan tasavvufun öznel yönü

literatürde de büyük bir zenginlik oluşturmuştur. İktisadi boyutuyla ele alındığında ise tasavvufun; “insanın hiçbir şeye mâlik olmaması, hiçbir şeyin de insana mâlik olmaması”, “hakikatleri almak ve insanların elinde bulunan şeye göz dikmemek”, “fuzûlî işleri terk etmek”, “insana en yararlı davranış”, “güzel ahlâk”, “insanlığa ve varlığa sevgi”, “varlık sırrına erme gayreti”, “dünyanın süs ve aldaticılığından yüz çevirmek” gibi tanımları öne çıkmaktadır (Güzel, 1992). Sosyal ve ekonomik yönü açısından tasavvufun amacı; insanın dünyaya sırt dönmesi, mal-mülk, makam sahibi olmaması, tevekkül düşüncesiyle hiçbir şey yapmaması, yalnız yaşaması değil; kalbindeki Allah aşkı ile dünyanın esiri olmaması, mal-mülk ve makâmın güdümüne girmemesi; gerekli gayreti gösterdikten sonra gerçekleşene râzı olması, insanlar içinde ama yalnızlık duygusuyla ve kendini denetleyerek yaşamasıdır (Kayıklık, 2009).

Sülûk, şu maddi sûrete gelişin aksine, kesretten vahdete gitmek, benlikten, bencillikten vazgeçmek, kendi için değil, halk için, insanlar ve insanlık için yaşamak yüceliğine ulaşmaktır (Şebusteri, 1972).

Tasavvufun “yokluk bilinci içinde Hakk’a (hakiki varlık sahibi Allah’a) ulaşma yolu” olması onun diğer bazı mistik akımlar gibi ruhbanlık yolunu tuttuğunu göstermemektedir. Aksine tasavvuf “halk içinde Hakla beraber olmayı” ve medeni bir varlık olarak insanın sosyal hayatın içinde kemâle yürümesini öngörmektedir. Tasavvuf bu yönüyle de ekonomi, siyâset, eğitim, bilim, sanat ve edebiyat gibi alanlarda derin izler bırakmış, büyük bir kültür birikimi ve medeniyet oluşturmuştur.

Sosyal ve beşeri bilimler arasında her insanın muhatap olduğu bir alan olarak ekonomi için de tasavvufta olduğu gibi çok farklı tanımlar ve yaklaşımlar bulunmaktadır. Ekonomi kelime olarak ev idaresi, geçim, tutumluluk, tertip ve nizam gibi anlamlara gelirken bir terim olarak kaynakların ihtiyaçlara uygun olarak yönetilmesidir. Daha geniş bir mânâ açılımına sahip olan iktisat ise kelime olarak; itidal üzere hareket, ifrat ile tefrit arasında vasat bir hâl, denge ve ölçü gibi anlamlara gelirken, kavram olarak her türlü varlığın/eşyanın maksadına uygun bir hâlde bulunmasını ifade etmektedir.

Bir bilim olarak ekonomi, insanlar arasındaki alışverişi; çeşitli maddelerin toplumun fertlerine dağılımını; üretim ve tüketim hususunda insanların maddî hayatlarını incelemekte ve düzenlemektedir. Ekonomi, bir toplumun kalkınmasını ve refahını amaç edinmekte, çalışma ve servet edinme yollarını göstermekte; fert, aile ve devletin gelir kaynaklarını ve bu gelirin ihtiyaçlar doğrultusunda değerlendirilmesini ele almaktadır (Neccar, 1978). Ekonomi anlamında kullanıldığında iktisat “kıt kaynakların yönetimi, geliştirilmesi ve bunların ihtiyaçlar doğrultusunda kullanılmasına yönelik faaliyetleri” (Çolak, 2003), “servetin üretim, tüketim ve dağıtım durumları ile ilgili olguların tümünü (Gül, 2010) ve herhangi bir malî ihtiyaca uygun şekilde kullanmayı ifade eder.

Daha geniş perspektiften ele alındığında ise insanın ferdi veya toplumsal ihtiyaçlarının, işgücü, malzeme ve bilgi kaynakları israf edilmeden kullanılarak giderilmesi (Gündoğan, 1997), “ihtiyaç tatmini yolunda insanla madde, çevre ve zaman arasındaki ilişkilerin toplamı” (Ülgener, 1981), nimetlere ulaşmanın yollarını gösteren bir ilim (Coşkun, 1990) ve “doğru dengenin muhafaza edilmesi” (Nasr’dan aktaran Kalın, 2005) gibi anlamlara gelmektedir.

Orta yol ve aşırılıklardan kaçma” şeklindeki tanımı ile iktisat; yaradılışa uygun ve pratikte uygulanma niteliğine sahip, fert ile toplum arasında dengeyi bulduran,

çatışma ve aşırılık meydana getirmeden hak ve hürriyetleri gözetin; birlik, beraberlik ve kemâlin kendisinden geçtiği bir anlayışı ifade etmektedir (en-Neccar, 1978). Tüm bu yönleriyle iktisat sosyal bir ilim olmakla birlikte önemli bir kültür meselesidir (Tabakoğlu, 2003) İktisadi faaliyet, “insanı diğer canlılardan ayıran bir özellik” olarak, “rızkınızı arayınız” ayeti ile Allah’ın bir emridir. Çiftçilik ve zanaatlarla ilgili temel bilgiler de insanlara Allah tarafından peygamberler vasıtasıyla öğretilmiş olup iktisadi faaliyet mübarek ve mukaddestir (Özkılıç, 2006).

İktisat, biyolojik zaruretin insanın önüne koyduğu bir gerçek olarak başlamakta, oradan insan hayatının diğer alanlarına doğru yayılmaktadır (Orman, 2014). Âlemdeki dengenin korunması, varlığa karşı ölçülü ve adaletli davranış, eşyanın yaratılış maksadının anlaşılması ve tahakkuk ettirilmesi gibi anlamları da içeren iktisat, yaşamı idame ettirebilmek için hava teneffüs etmek ve su içmekten geçim amacıyla ziraat yapıp gıda üretmeye, sanayi faaliyetleriyle tabiattaki hammaddeyi işlevsel eşyaya dönüştürmekten ticarete, çevreyi korumaktan zamanı iyi değerlendirmeye kadar hayatın içindeki tüm faaliyetlerle ilişkilidir.

Tasavvuf ve iktisadın geniş mânâları düşünüldüğünde bu iki ilim/disiplin arasında önemli bir kesişme alanı ve ilişki dikkat çekmektedir. Bu alanlardan birisi iktisadi yansıması olan tasavvuf kavramları ve oluşumlarıdır. Tasavvuf ahlakı ve uygulamaları ile bazı hâl ve makamları ifade eden “zühd, tevekkül, riyâzet, halvet, kanaat, şükür, sehâ, îsâr, fakr, fütüvvet, melâmet” gibi kavramlar tasavvufun iktisadi yönü ile öne çıkan bazı kavramlarıdır.

Yaygın mânâsıyla halvet, insanın toplumdan uzak geçirdiği, kendi ile başbaşa kaldığı münzevî bir hayatı, özel bir terim olarak ise mürşidin kontrolünde belirli bir süre bu iş için ayrılmış özel, küçük ve karanlık bir odada, çok az bir yiyecek ve uyku ile idare ederek, yoğun bir zikir ve tefekkür içinde Rabbi ile birlikte olmasıdır.

Bu anlamda halvet dervişin nefis terbiyesinin araçlarından biri olup mânâ gözünün açılmasını hedeflemektedir. Sosyal ve iktisadi hayat açısından son derece önemli bir kavram olan “halvet der-encümen” ise halvetin toplum içinde gerçekleşmesini ifade eder. Yani kişinin bedeni insanların arasında iken ruhunun/gönlünün Allah ile beraber olmasıdır. Halvet der-encümen deyimini sadece çarşı pazarda dolaşırken Allah’ı dil ile anmak olarak ele almak yeterli değildir. Bu deyim bir başka mânâsı “kendine ait bir varlık olmadığını idrak ederek, kesrette vahdeti, her baktığında Hakk’ın yüzünü görmek”tir.

Bu çalışmadaki anlamı ile de melâmet, Hakk’a yakınlığını belli bir hal ve kıyâfetle teşhîr etmeyi düşünmeyen, herkesle beraber ve herkes gibi işi gücü peşinde, ubûdiyyet vazifesini sessiz sedâsı yerine getirmekle meşgul olan, görünürde halkla, gönülde Hak ile beraber olan ehlullahın meşrebi olarak da tanımlanmıştır (Akgündüz, 1995). Melâmet, Hakk’ın hizmetinde iken halkın dedikodusuna, doğru bildiği yolda kınayanın kınamasına aldırış etmemektir. İnsanın şeriata karşı kasıtlı bir hüremetsizlik sebebiyle kendisini halkın ayıplamasına maruz bırakması melâmetin esası değildir (Molla Câmî, 1998; Bardakçı, 2015). Melâmet Riyâdan kaçınmak amacıyla gizliliğe dikkat etmek ve şöhretten sakınmak, halkın değil Hakk’ın rızasını gözetmek, (bazı) sûfiler gibi belirgin kıyâfet giymemek, sahip olduğu ilim ve hâlin ortaya çıkmasını tasvip etmemektir (Bardakçı, 2015).

Fütüvvet ve buna bağlı bir kavram olan mürüvvet, hakka riayet etmeyi, helâlden kazanıp yemeyi ve yoksullara harcamayı; doğru yolda ve hayır üzere

bulunmayı, kimseyi incitmemeyi, geçimde iktisatlı olmayı, sıkıntılara karşı direnmeyi içermektedir (Gölpınarlı, 1985; Anadol, 1999). Fütüvvet ehlinin, zamanlarında hırfet ve san'at erbabını teşkilatlandırıp bir disiplin kurması, yardımlaşmayı en geniş bir tarzda sağlaması, hiç şüphe yok ki tasavvufun müspet tesirlerinden biri ve belki de en önemlisidir (Gölpınarlı, 1985). Afifi'ye göre, fütüvvet, neredeyse doğuşundan itibaren tasavvuf ile birleşmiş ve onun rengini kazanmıştır (Afifi, 2000).

Ahilik ise fütüvvet hareketinin Anadolu'daki uzantısı kabul edilen çok yönlü bir iktisadi ahlak teşkilatlanmasıdır. Ahilik ülküsündeki kendini topluma adama ve topluma hizmet aşkı, karşılık beklemezsizin yolcuya, düşküne, muhtaca yardım elini uzatma, yedirme, içirme, barındırma gibi uygulamaların melâmet felsefesinden alındığı söylenebilir (Bayram, 2006).

Bu çalışma açısından önemli olan, fütüvvet ve ahilik teşkilatlarının etimolojisi ve tarihsel süreçte ortaya çıkışı değil, beslendiği ve taşıdığı tasavvufi ahlâkın ekonomi üzerindeki etkileridir. Konuya bu açıdan yaklaşıldığında melâmîliğin elinin emeğiyle geçinme, mesleğiyle anılma ve fütüvvetin cömertlik/îsâr prensiplerinin ahî teşkilatına yansıdığı görülmektedir. Bunlar da tasavvufa doğal olarak Kur'an'dan ve nebevî ahlâktan gelmiştir.

2. Halvet der-Encümen: Halk İçinde Hak'la Beraber Olmak

Halvet der-encümen prensibi ağırlıklı olarak Nakşibendiyye içinde zikredilse de, Nakşibendiliğin kuruluşundan çok öncesinde de mânâ itibarıyla var olmuş ve diğer sahil tasavvuf yollarında da kabul gören bir anlayış olmuştur. Örneğin, Abdülkerim Kuşeyri (v. 1072) mürşidi Ebû Ali Dekkak (v. 1015)'ın şöyle söylediğini bildirmiştir: "Halkın giydiği elbiseden giy, onların yediğinden ye, fakat sırrın (kalbin) ile onlardan ayrı ol" (Molla Cami, 2016). Kâdiriyye Piri Hz. Geylânî (v. 1166) de "Onlardan bir kısmı çarşıya çıkar, gezer; fakat ilâhî hikmetlerden gayri bir şey görmez. Sanki gördüğü Allah'ın nurudur. Ve bundan gayrisine kördür, sağırdır. Bunun derecesi yüksektir. Bu dereceye erenler, Hak'tan gayrisini bilmezler" (el-Geylani, 2004) buyurmuştur.

Feridüddin Attâr (v.1221) ise bu hususta şöyle söylemiştir: "On dokuz sene alışveriş sebebiyle bu cihan halkıyla meşgul oldum. Zâhirde onlar beni kendileriyle meşgul sanırlardı. Halbuki ben bir an için Hakk'ın huzurundan ayrılmamıştım" (es-Seyyid Hüseyin Fevzi el-Hasenî Paşa, t.y., 198).

Buharalı sûfilerden Abdülhâlik Gucdüvânî (v. 1179), Ahmed Yesevî (v. 1166)'nin de şeyhi olan Yûsuf-ı Hemedânî (v. 1140)'den yetişmiş, Nakşibendiyye yolunun öncüsü niteliğindeki Hâcegân silsilesinin ve "halvet der-encümen"nin de dahil olduğu, tarikatın temel prensipleri olarak kabul edilen "kelimât-ı kudsiyye" ismindeki (sayısı daha sonra 11'e çıkarılacak olan) sekiz esasın kurucusudur (Algar, 1996).

Elbette sûfiler için bu tür özel kavramların kendi içinde derinlikleri ve farklı mânâları da bulunmaktadır. Öncelikle halvet ve riyâzet gibi uygulamalar sûfi için nihai amaç değil, nefsin terbiyesi ve ruhsal tekâmül yolunda özel gerekçelerle geçici olarak kullanılan araçlardır. Amaç elini eteğini maddeden çekip dünyadan soyutlanmak değil, mürşid-i kâmil denetiminde, belirli usuller çerçevesinde bir sülûk metodu uygulamaktır. Salt iktisadi açıdan bakılsa dahi bu uygulamaların olumsuz neticeler verdiğini iddia etmek doğru değildir. Sülûk amacı olmasa ve usul gözetilmese dahi, en basit hâliyle bile kısa süreli halvet/yalnızlık kişinin dünyalık telaşlardan geçici

olarak ayrı kalarak zihnini toparlaması ve yoğun tefekkürde bulunması için bir fırsattır. Riyazet ise bedeni/nefsi zorluklara alıştırma, yemeyi azaltarak sıhhat bulma ve gereksiz iâşe israfını önleme gibi çok önemli işlemlere sahiptir.

Sûfilere göre çalışırken ve kazançla uğraşırken de insan Allah'la beraber olabilir ve olmalıdır. İnzivâya/uzlete çekilmek şart değildir. “Dil be yâr, dest be kâr” (el kârda/işte, gönül yârda) olmalıdır. Sûfi zâhiren ve bedeniyle halk ile, bâtinen ve ruhuyla Hakk ile olur. İşyle, gücüyle, mesleğiyle, sanatıyla, ailesiyle meşgul olması, çalışması, ruhen ve kalben Hakk'la olmasına engel değildir (Uludağ, 2015). Tasavvufta esas olan, halveti geçici sürelerde uygulamakla birlikte, halvetten sonra toplum içine çıkıp, sosyal vazifelerini yerine getirmektir. Celvet olarak da ifade edilen bu durum Aziz Mahmud Hüdayî (v. 1628)'nin kurduğu tarikatı (Celvetiyye) isim olmakla birlikte, Nakşibendiyye yolunun esaslarından olan “halvet der-encümen”in mânâsı ile de uyumludur.

Abdulhâlîk Gucdüvânî'nin temel prensiplerini benimseyen Nakşibendiyye yolunun kurucusu sayılan Bahâeddin Nakşibend (v. 1389) helal rızık kazanıp, helal lokma yemeye büyük önem vermiş ve sohbetlerinde şu hadis-i şerifi sıkça söylemiştir: “İbadet on kısımdır. Dokuzu helalinden kazanmak, birisi de diğer ibadetlerdir.” Bu anlayışının bir yansıması olarak da geçimini ziraatle sağlamış, her sene bir miktar arpa ve buğday ekip, toprağı işlemiştir (İbn Allan, 2006).

Bahâeddin Nakşibend'in şeyhi Emir Külâl (v. 1370) de helalinden yemek için çömlek yapıp satmıştır (Coşan, 1996). Gelir getirici çeşitli işlerle uğraşmak, ekonomik faaliyetlerde bulunmak Nakşibendiyye'nin tasavvuf anlayışı ile ters düşmeyen, bilakis uyumlu bir durumdur. Buhara çarşılarında zanaatkâr, esnaf, büyük arazi sahibi müritler ve şeyhlere Nakşibendiyye metinlerinde sıkça rastlamak mümkündür (Çağlar, 2015).

Hâcegân'ın ilk zamanlarında ortaya konulan “halvet der-encümen” prensibi Nakşibendiyye'nin karakteristiği hâline gelmiş ve bu prensip sayesinde tarikat, günlük hayatın merkezine, sokağa, çarşıya ve pazara yerleşmiş ve böylece sürekli bir canlılık, dinamiklik, nüfuz ve zenginlik kazanmıştır. Nakşibendiyye'yi ekonomik faaliyetlerin aktif bir parçası hâline getiren, sözü edilen bu prensip Bahâeddin Nakşibend'e dâir bir hikâyede şöyle ifade edilmiştir:

Şeyhin Mekke'de gördüğü iki kişiden düşük himmetli olan Beytullah'ın kapısının halkasına yapışmış, Hak Teâlâ'dan Hakk'ın dışında nesnelere talep etmektedir, yüksek himmetli olan ise Bâzâr-ı Mina'da çok yüksek meblağlı ticaret yapmasına rağmen, Allah'tan gâfil değildir (Çağlar, 105). Şâh-ı Nakşibend, halktan uzaklaşma anlamında “halvet” ihtiyacının insanın mânevîyatı için ayrı bir tehlike oluşturabileceği hususunda şöyle uyarıda bulunmaktadır: “Bizim yolumuz sohbet yoludur. Halvette şöhret, şöhratte ise afet vardır” (İbn Allan, 2006).

“Halvet der-encümen” veya “dil be yâr, dest be kâr” prensibi gereği Nakşibendi uygulamalarının temelinde iş ve meslek sahibi olmak önem kazanmış, “hırka yerine hırfe (meslek)” öne çıkmıştır.

Sosyal, ekonomik ve siyasî hayatla Nakşibendiliğin uyumunda Gucdüvânî (1220) ve Şâh-ı Nakşibend dönemleri olgunlaşma safhası olup Hâce (Ubeydullah) Ahrâr ile birlikte bu süreç tamamlanarak Nakşibendiyye sosyal hayatta bir güç merkezi hâline gelmiştir (Çağlar, 2015).

Timurlular döneminde Türkistan'daki ileri gelen Nakşibendî şeyhlerinden Hâce Ahrâr ve evlâdı etrafında oluşan vakıflar bir tarikat şeyhinin ne derece güçlü ekonomik, siyasî ve kültürel nüfuzuna sahip olabileceğini göstermektedir (Erşahin, 1998).

Sosyal ve iktisadi hayata katkıları bakımından çok önemli faaliyetleri olan Hâce Ahrâr önceleri Taşkent'te ziraatle meşgul olmuş, yüksek gelir elde etmiş (Attâr, 1983) Müslümanların yönetimin mâlî baskılarından ve diğer haksız uygulamalarından korunmasını sağlamak düşüncesiyle Semerkant'a geçiş planlamıştır (Çağlar, 2015) Timurlularda hükümdarların Nakşibendî şeyhleri ile olumlu ilişkileri önceden de mevcut olmuştur ve Hâce Ahrâr'ın desteği/kerâmeti ile Ebû Said Mirza (v. 1469)'nın hükümdar olması sonrasında Sultan, Hâce Ahrâr'ı Semerkand'a davet etmiş ve devlet işlerinde kendisi ile müşâverede bulunmuştur (Yüksel, 2009; Yüksel, 2015).

Hâce Ahrâr Semerkand'da siyâsî, sosyal, kültürel ve ekonomik bakımlardan Taşkent'e göre daha geniş ve karmaşık bir ilişkiler ağının içine girmiştir (Çağlar, 2015). Timurlu mirzaların¹ çevresinde vergilerle ve kendilerine tahsis edilen toprakların gelirleriyle yaşayan askeri ve idari bir kadro bulunmuş olup bunlar Hâce Ahrâr için bir potansiyel çatışma alanı olmuştur. Yanlarında uzun zamandır Semerkand şeyhülislamlığını ellerinde tutan ve hem saray hem ahâlî üzerinde nüfûza sahip bir aile de bulunmuştur. Medreselerde görev yapan mollaların elinde de, bir güç ve nüfûz aracı olarak, bir bölümü vakfa dönüştürülmüş bir sermaye vardır. Dolayısıyla Hâce Ahrâr burada dinî ve ekonomik bir yerleşik düzenle mücadele etmiştir.

Semerkand'da oturan siyâsî bir aktörden ziyade, sürekli bir köyünden başka bir köyüne seyahat eden bir tımar sahibini veya âyânı hatırlatan Hâce Ahrâr'ın sahip olduğu (ya da kendisine tahsis edilen) araziler üzerinde sürekli bir iş gücünün ve üretimin olması ve bununla da mirzaların ihtiyaç duyduğu vergi gelirini sağlaması, Timurlu yönetimi ile açmış olduğu siyâsî ilişki kanalını açık tutmuştur (Çağlar, 2015).²

Hâce Ahrâr ziraat ve diğer dünyevi işlerle fazlaca meşgul olmaktan dolayı tasavvuf nispetlerinde azalma endişesi taşıyan yakınlarına, Hâcegân yolundaki "halvet der-encümen" / "dil be yâr, dest be kâr" ilkesini hatırlatmıştır. Hâce Ahrâr'ın ekonomik faaliyetlere yönelmesine sebep olan sâiklerden birisi de, Herat'ta iken gördüğü şeyhlerin, emir ve hükümdarların hatırlarını sormaya ve her vakit onlardan gelecek hediyelere muhtaç yaşantılarına olan eleştirisiydi (Çağlar, 2015).

Gross'a göre Hâce Ahrâr'ı kimileri hırka içinde bir şeyh, kimileri ise güçlü ve zengin bir toprak beyi olarak algılamaktadır (Çağlar, 2015). Tasavvufi perspektiften bakıldığında ise Şeyh zenginliği nefsi için istememiş, mali yönden zayıf ve baskılar altında ezilen kitlelere daha rahat ve adil bir istihdam sağlamak ve bu emek sömürsünü ve zulmü ortadan kaldırabilmek için alternatif bir işveren olmayı gerekli görmüştür. Bu süreçte de mevcut yöneticiler ile kendi çalışma alanını daraltacak çatışmalara girmekten kaçınmıştır.

Ellerindeki toprakları Hâce Ahrâr'a satmak, bağışlamak ya da onun arazilerinde çalışmak isteyenlerin Şeyh'in mânevîyatından istifade etmek kadar, canlarını ve mülklerini devletin ve ümerânın sert müdahalelerinden korumak düşüncesiyle hareket etmiş olmaları da kuvvetle muhtemeldir (Çağlar, 2015). Bu tercih mirzalar için de

¹ Timurlu devlet geleneğinde, hükümdar ailesinin ortak malı sayılan tahta çıkacak kişinin yetiştirilmesi/seçilmesi amacıyla, eyaletlere/yerel yönetimlere gönderilip seçkin atabegler tarafından eğitilen ve devlet yönetimi tecrübesi kazandırılan veliaht adayları şehzadeler. Bkz. Şahbaz, 2018.

² Mirzalar için şeyhlerinin iradesine boyun eğmiş ziraatçi kitleler, mevcut ümeranın çalıştırmakta zorlandığı ve baskılar sonucu göç etmeye eğilimli kitlelere göre daha kolay yönetilebilir ve böylece gelirlerin sürdürülebilirliği sağlanabilirdi. Hâce Ahrâr ise bu ihtiyacı görerek, dönüştürmek istediği bir yapının öncelikle içerisinde yer almak gerektiğini düşünmüş olmalıdır.

faydalıdır, zîra sadece siyasi nüfuza sahip emirlerin iyi yönetemediği ve ahalisini baskılarla göçe zorladığı arazileri Şeyh devraldığına oraya huzur geliyor, üretim ve vergi adeta garanti altına alınmış oluyor ve yönetim istikrarı sağlanıyordu.

Hâce Ahrâr Timurlu Devleti ve halk nezdinde sahip olduğu nüfuz ve itibar sayesinde vakıf şeklinde çok sayıda mülk ve araziye, elinde tuttuğu Semerkand merkezli büyük bir ticaret ağı ile de önemli bir sermayeye sahip olmuştur (Yüksel, 2015). Hâce Ahrâr'ın idealleri bağlamında halkı devlet karşısında himaye edebilmenin en uygun şekli tarımsal üretim ve onun vakıflarla güvence altına alınan sistematik yapısıdır. Böylece ihvanlar ile küçük ve orta ölçekli toprak sahipleri ve köylüler aynı düzlemde buluşmuş ve araziler vakıflarla dinî ve siyasi koruma altına alınmış olmaktadır (Çağlar, 2015).³

Diğer bir deyişle, Hâce Ahrâr sahip olduğu ekonomik imkanları ihtiyaç sahibi halkın menfaati için kullanmış ve devlet idaresi açısından tehdit olarak algılanmayan (siyasi emel içermeyen) bir üslupla hareket etmiştir. Bu da gerçek sûfilerin siyasetle değil ancak halkın dertleriyle ve kamu düzeniyle ilgilendiklerini göstermektedir. Hâce Ahrâr, akşamları kapanan şehir kapıları ve surları dışında kalan, ellerindeki malları mülkleri her türlü yağma ve saldırıya açık, güvenliği ve huzuru garanti altına alınmamış, çocukları ve kadınları her an köleleştirilme tehlikesiyle karşı karşıya kalan kitleler için güvenliğin bir sembolü idi (Çağlar, 2015). Hâce Ahrâr mânevî açıdan yakınındaki sınırlı sayıdaki müridlerine ilave olarak, büyük kitleleri ekonomik ve güvenlik ihtiyaçlarına hitap ederek kendine çekmiştir ve bu kitleler “tekke dervişleri” olmaktan ziyade işlerinin başında terbiye olmuşlardır.⁴

Taşkent'te tarımla uğraşan Hâce Ahrâr, Semerkand'da ticari alanda da faaliyet yürütmeye başlamış bu amaçla dükkânlar satın almıştır (Çağlar, 2015). Şeyhin Semerkand'da genişleyen ekonomik faaliyetlerini zenginleşme isteği olarak yorumlayan araştırmacılar olsa da, sûfi bakış açısına uygun olan görüş Hâce Ahrâr'ın sadece taşra halkının değil, Semerkand'daki şehirlilerin, özellikle de esnaf ve tüccarın haklarının da koruyucusu olmayı amaçlamış olmasıdır. Hâce Ahrâr, tüm faaliyetlerinde kurulu düzeni tehdit etmeden adaleti sağlamayı ve halkı sıkıntıya düşmekten korumayı amaçlamıştır.

Ayrıca sahip olduğu nüfuz ve vergi muafiyetleri sayesinde de ekonomik bir güç olarak ortaya çıkmış ve o dönemdeki şartlar gereği vergi yükünden rahatsız olanlara da kendine özgü bir ekonomik himaye sağlamıştır.⁵

Hâce Ahrâr'ın ekonomik, sosyal, siyâsî ve dini-tasavvufî faaliyetlerini birbirinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. İç içe geçmiş bu olgular birlikte düşünüldüğünde kendisinin, Nakşibendilik tarihinde önemli bir döneme imza atan, yaşadığı zaman ve mekânın şartlarının da bir gereği olarak yaşamak ve yaşatmak

³ Hâce Ahrâr himayesine girenleri üç tür vergiden (zirâi üretimden alınan “haraç”, pazar vergisi “tamga” ve devletin paraya ihtiyaç duyduğu anda fevkalâde vergi olarak saldıdığı “dehyâzdeh”) korumuştur. Bununla birlikte kendisi Timurlu Divanı'na düzenli olarak öşür ödemiştir. Bkz. Çağlar, 2015, 148.

⁴ Şeyh idarecilerin tedirgin olmaması amacıyla da böyle bir stratejiyi tercih etmiş olabilir. Sayıları belli olmasa da bu kitlesel hareket kanalıyla Şeyh'e ulaşan ve sonra gerçekten müridi olan ya da Şeyh'e hizmet eden insanların varlığı kaçınılmazdır.

⁵ Bazı araştırmacıların Hâce Ahrâr için, “Semerkand'da kaldığı 40 yıl boyunca iktidarın gerçek dizginleri onun elinde kalmıştır” şeklindeki iddiaları, Hâce Ahrâr'ın Timurlu Devleti bünyesinde oynamış olduğu dinî, siyâsî, ekonomik ve toplumsal rolün etkinliğini göstermektedir. Bkz. Yüksel, 2015.

için siyâsî ilişkileri, ekonomik imkanları ve tasavvufî eğitimi maharetle birleştiren bir şeyh olduğu değerlendirilebilir (Çağlar, 2015).

Hâce Ahrâr, Molla Câmî (v. 1492) ile birlikte, mâlî desteğe ihtiyaç duyan bilim ve din adamları ile öğrencilere vakıflardan yardım sağlanması, din adamlarının vergiden muaf tutulması, kuraklık dolayısı ile fazla mahsul alamayan halka vergi indirimi yapılması, zorla göç ettirilen ailelerin geri dönmelerine ya da bıraktıkları malları satabilmelerine izin verilmesi gibi toplumsal konularda da Timurlu sarayına rica ve tavsiye mektupları yollamış ve çoğundan da olumlu sonuç almıştır (Yüksel, 2015).

Çalışıp kazanmaya önem veren ve kimseden hediye kabul etmeyen Hâce Ahrâr, halkı yönetim zulmünden korumak için sultanlarla iyi geçinmiş ve savaşın eşliğine gelen yöneticileri barıştırarak halkı katliamlardan korumuştur (Tosun, 2012).

Hâce Ahrâr'ın şu sözleri de neden Timurlu yöneticilerle yakın olduğuna ilişkin anlamlı bir izahtır: “Oldukça kötüye giden bu devirde murâkabe ve teveccühten daha üstün olan şey, şayet mümkün ise, bir padişahın yanında bulunmak, dine uygun olmayan bir davranış ya da halka zulüm yaptığını görünce ona mâni olmak ve bu sayede mazlumun gönlünü hoş tutmaktır” (Yüksel, 2015, 220).⁶

Hâce Ahrâr'ın Mâverâünehir'de “halvet der-encümen” ilkesi çerçevesinde verdiği mücadelenin benzerini, yüzyıllar sonra İstanbul'da farklı tarihsel koşullarda ve ölçekte, Nakşibendi silsilesinin Türk toplumu için çok önemli isimlerinden Gümüşhaneli Ahmed Ziyâeddin Efendi de sergilemiştir. Efendi'nin sosyal ve iktisadî alana ilişkin çok yönlü hizmetleri bulunmaktadır. Kendisi gençlik döneminde bir taraftan derslerine ve hafızlığa çalışırken diğer taraftan kendi eli ile ördüğü para keselerini satarak, istikbalde, lüzumuna inandığı parayı biriktirme gayretinde olmuştur. Onun marifet ve ilim tahsiline helal lokma ile girilmesi zaruretine olan inancı babasının kazancından faydalanmasına mâni olmuş, rızasız ve şüpheli lokmadan uzak durma hassasiyeti neticesinde, onu kendi el emeği ve alınteri ile kazandığını biriktirmeye sevk etmiştir. On beş yaşlarında Gümüşhânevi'deki bu müstağni tavır, tahsilindeki tasavvufî muhitin tesiri olsa gerektir (Gündüz, 1984).

İrili ufaklı pek çok iktisadî ve sosyal faaliyetin içinde olan Gümüşhânevi'nin bu çerçevedeki en önemli etkinliği, 1838 Baltalimanı Ticaret Anlaşması ile İngilizlerin Osmanlı ekonomik düzenine iktisadî hürriyetçilik içinde “*laissez-faire*” (bırakınız yapsınlar) anlayışını bir reçete olarak sunmaları ile başlamıştır (Sayar, 2003). Özellikle Tanzimat sonrası Osmanlı'ya yabancı sermaye, bankalar ve borsanın geldiği zamanlara şahitlik eden Efendi, dönemin iktisadî ve ahlâkî problemleri ile yakından ilgilenmiştir.

Bu kapsamda öncelikle faizle mücadele etmiş, o dönemde açılan faizli bankalara alternatif olarak, sonradan ödenmek üzere ihtiyaç sahiplerine yardım etmek ve iş kurmak isteyen yetenekli kişilere sermaye sağlamak üzere yardımlaşma sandıkları kurmuş, buradan yerli girişimcilerin ortaklaşa kuracakları şirketleri destekleyerek yabancı sermaye tutsaklığından kurtulmayı hedeflemiştir (Gürdoğan, 2011; İştâr, 2013).

Gümüşhânevi bu tavırlarla, ibadetin cami ve tekkelerle sınırlı olmadığını, İslam'ın hayata yüklenen bir mânâ ve bu doğrultuda bir tavır alış olduğunu

⁶ Hâce Ahrâr'ın hayatının son 10 yılında yanında olan Burhaneddin es-Semerkindî (Mevlâna Muhammed Kâdî)'nin “Silsiletü'l-Ârifîn” eserinde (bu düşüncüyü destekleyen) Ahrâr'la ilgili tavsifi de şöyledir: “İyi bir hoca müslümanlara faydalı olmalı, aynı zamanda emirler ve sultanlarla ilişki içinde olmalı ki; onun ruhanî varlığı, bu yöneticileri halkın yararına çalışmaları hususunda cesaretlendirsün, onların adaletsizlik ve zulüm yapmalarına da engel olsun.” Gross, 1999, 155.

göstermiştir. Bâb-ı Âli'nin tam karşısında yer alan, metruk bir câmiyi ihyâ ederek, idare merkezine böylesine yakın bir yeri tekke itihaz etmesi, İstanbul'da ilk faizli banka açıldığında⁷ bağlılarını “bankaların şerrinden koruyabilmek için”, Osmanlı'daki “avarız sandıkları”na benzer, dergâh içi bir yardımlaşma müessesesini kurması, Gümüşhânevî'nin, iktisadi ve içtimaî hayata istikâmet verici bir irşad siyaseti benimsediğini göstermektedir.

Gümüşhânevî ayrıca, müridlerinden atıl duran menkul servetlerini, dergâhta toplamalarını istemiş, muhtaç olanların, burada biriken paradan, ihtiyaçları kadar ve mâlî güçlerine göre bilâhare ödemeleri şartı ile, “karz-ı hasen” usulü üzere borç almalarını sağlamıştır. Böylece, atıl durumdaki ufak sermayelerin bir araya gelerek büyümesi ve iş hayatına intikali sağlanmış, hem de cemiyet hayatının her safhasında hizmet gören tekkelerin, “ortak yardımlaşma ve yatırım” usulü ile iktisadi hayatta da rol alabileceği gösterilmiştir (Gündüz, 1984).

Gümüşhânevî çizgisini 20. yüzyılda Türkiye'de sürdüren sûfilerden Mehmed Zâhid Kotku (v. 1980) da iktisâdî alana önemli katkılar sunmuştur. Zâhid Efendi, aktif siyasette yer almamış olsa da, Türkiye'deki siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel sorunlarla ilgilenip çözüm önerilerini yetki sahipleri ve ilim adamları ile paylaşmıştır. Yerli sermaye ile girişimciliği ve milli teknoloji ile üretimi telkin etmiş, Gümüş Motor fabrikasının kurulmasını teşvik etmiştir (Gürdoğan, 2011).

3. Melâmet: El Kârda Gönül Yârda

Horasan evliyâsından Hamdûn Kassâr (v. 885) sûfilik yolunda gelişen şekilciliğe karşı ortaya konulan melâmetilik akımının kurucusu kabul edilmektedir.⁸

Fetihler sonrası gelen zenginleşme neticesindeki dünyevîleşmeye ve bunu temsilen gösterişli kıyafetler giymeye bir tepki olarak gelişen ve yün elbise giyme ile temsil edilen sûfilik, zaman içerisinde kendisi de ayrıcalıklı bir oluşum olarak algılanmaya ve tenkit edilmeye başlanmıştır. Hamdûn Kassâr toplumda itibar görme amaçlı “sûfi olarak anılmak ve değer görmek, farklı kıyafet ve şekli merâsimlerle hürmet ve hizmet beklemek” gibi yaklaşımlara karşı bir tavır olarak gerçek sûfilik isim ve şekil ile olmayacağını göstermeye çalışmış, sûfinin görünürde diğer insanlar gibi olmakla, meslek edinip çalışmakla, başkasını değil kendisini kınamakla ve riyâdan kaçınma kaygısıyla Allah ile aralarında bir sır olan mânevî hallerini gizlemekle kemâle yürüebileceğini düşünmüştür (Bolat, 2004).

Fütüvvet ve Ahîlik teşkilatlarını da etkileyen bu anlayış ayrı bir tarikat olmanın ötesinde sûfiler tarafından bir meşrep ve makam olarak görülmüş, melâmiliğin ikinci

⁷ 1854 yılında Kırım Savaşı ile borç almaya başlayan Osmanlı Devleti, 1875 yılında borçlarını artık ödeyemeyeceğini belirtmiş ve moratoryum ilan etmiştir. Bu sırada galata bankerleri dış güçler desteği ile İstanbul Bankası'nı (Bank-ı Dersaadet) kurmuş, bu banka Osmanlı'nın dış ödemelerini düzenleme işlevini üzerine almıştır. Daha sonra da bir İngiliz diplomat başkanlığında merkezi Londra'da bulunan, The Ottoman Bank (Osmanlı Bankası) kurulmuştur. Bu bankaların ardı sıra, imparatorluk bünyesinde yabancı sermayeli birçok banka ve kredi kuruluşu faaliyete geçmiştir. Böylece ekonomi yönetimi yabancıların denetimine girmiş, bu durum imparatorluğun çöküşünü daha da hızlandırmıştır. Bkz. İstar, 2013.

⁸ Fıkıh ve hadiste en yüksek dereceye ulaştıktan sonra tasavvufa ilgi duyarak Ali en-Nasrâbâdî ve Selm b. Hasan el-Bârûsî'nin sohbetlerine katılan Hamdun Kassâr'ı melâmî fikirlere yönlendirenin sûfi Ebû Turâb en-Nahşebî olduğu kaydedilmektedir. Ebû Hâtîm el-Attâr ve Hâtîm el-Esam'dan feyiz alan Ebû Turâb sûfilere has şekil ve kıyafetlere ilk karşı çıkanlardan olup onun “Kim hırka giyerse, kim hankâha gidip oturursa dilencilik yapıyor demektir” sözü bu alanda söylenen ilk sözlerdendir. Kara, 1997, 455, 456.

devresinde Hacı Bayrâm Veli (v. 1430) ile birlikte Bayrâmîlik ve üçüncü devresinde Muhammed Nûrî'l-Arabî (v. 1888) ile birlikte Nakşibendîlik ile iç içe olmuştur. Tasavvuf tarihi boyunca da farklı dönemlerde ve coğrafyalarda ismen geçmese dahi bir tavır olarak varlığını sürdürmüştür. Örneğin, akıl ile hisse, lafız ile mânâya ve zâhir ile bâtına aynı derecede önem veren Buharâ sûfilerinden Kelâbâzî (v. 990), tasavvuf klasiklerinden olan “et-Taarruf” adlı eserinde melâmetten ve melâmîlerden bahsetmemekle birlikte, kişinin başkasının ayıbıyla meşgul olmayı bırakıp kendiyile ilgilenmesi ve başkalarına hizmet etmesi prensibi üzerine kurulu bir tasavvuf anlayışına sahiptir (Göktaş, 2007).

Sülemî (v. 1021), melâmetin genel niteliklerini “hakları sahiplerine vermek, fakat bir hak peşinde koşmamak, kendisine eziyet edenlere yumuşak davranmak, sabırlı olmak, boyun eğmek, özür dilemek, karşılık görmese bile iyilik yapmak, nefsinin kusurlu ve halkı içinde bulunduğu durumdan dolayı mâzur görmek, nefsinin hiçbir hâlden râzı olmamak, kardeşinin ayıbını görmemek, hizmet edilmeyi ve hürmet görmeyi hor görmek, insanlara işleri ve ihtiyaçlarında yardımcı olmak, mahlûkattan yardım istemeyi terk etmek, iyi arkadaş olmak ve ihvân arasında güzel ilişkiler kurmak” olarak ifade etmektedir (Sülemî’den aktaran: Bolat, 2004, 118). Cürcanî (v. 1413)’ye göre ise melâmîler, “emîn olan, bâtınları zâhirlerinden belli olmayan, hakikatin kemaline ulaşmaya çalışan” kimselerdir (Cürcanî’den aktaran Er, 2015, 7).

Tarikat teşekkülünden ziyâde tasavvufî bir meşrep, hâl ve/veya makâm olarak ortaya çıkan melâmîlik, Ülgener’in tasavvufun iktisadî zihniyet üzerindeki etkisini incelediği çalışmasında kritik bir konumda yer almasından sonra, ekonomik bağlamda çok daha sık kullanılır hâle gelmiştir. Ülgener’e göre tasavvuf, iktisadî zihniyet açısından “bâtinî” ve “melâmî” olarak ikiye ayrılmakta; bâtinî anlayışta olanlar iktisadî hayata karşı duyarsız, pasif, dünya ile uğraşmaktan kaçan, aşırı kadercî, menfî anlamda zâhit ve mütevekkil bir tavır sergilerken, melâmîler çalışmayı ibâdet gören, iktisada katkı yapan, üreten insanlardır. Melâmîler, kendilerinin derviş olduğunu gösterebilecek en küçük belirtilerden bile şiddetle kaçınmışlar, “melâmet hırkası” ile kendilerini gizlemişlerdir. Bu anlayış, melâmîleri iktisadî ve sosyal hayatın içine çekmiştir. Başka bir ifadeyle melâmîler mistik/mânevî yaşantılarını fütüvvetin sosyal görünümünü altında gizlemişlerdir. Bu durum birçok sûfinin/melâmînin ismine de yansımıştır (Bolat, 2011).⁹ Hamdûn el-Kassâr, çalışmayı bırakıp kendini ibâdete vermek isteyen Abdullah el-Haccâm’ı bundan menederek ona, “Hacamatçı Abdullah diye tanınman zâhid veya ârif Abdullah diye tanınmandan daha iyidir” demiştir (Uludağ, 1997, 387). Mânevîyat izhar eden ünvanlar yerine meslekleri ile anılma, melâmîlerin ilk dönemlerinden itibaren gösterdikleri hassasiyetlerden olmuştur.

Bayramî-melâmîlerinden Lâ’lîzâde Abdülbâki (v. 1746)’ye göre “evliyâdan her biri bir hizmet ve işle meşgul olup, o iş onlara perde olur, o işle kendilerini setrederler, basîret sahiplerinden başkaları onları bilemez” (Gölpınarlı, 2015, 200) ve melâmîler “her kılıkta, her meslekte, her mevkîde olabilirler” (Lâ’lîzâde Abdülbâki, 2010, 13).

Melâmîlik yaygın kanaatte olduğu gibi toplum tarafından kınanmak amacıyla yadırganacak davranışlar göstermek için uğraşmak değil, kişinin kendi sahip

⁹ Örneğin: Kassâr (halı çırpıcı, çamaşır temizleyici), haddâd (demirci), haccam (hacamatçı), sakatî (eskici), verrâk (kağıtçı), kazzâz/harrâz (ipekçi), hallâc (pamuk atıcı), nessâc (dokumacı), kettâni (ketenci), zeccâc (camcı), husarî (hasırcı), sayrafî (koyuncu), ferrâ (kürkçü), serrâc (eyerci), külâl (çömlekçi), attâr (ilac, deva, ot satan). Bkz. *Kubbealtı Lugatı*, <http://lugatim.com/>.

olduğu kötü hal ve hareketleri nedeniyle kendisini eleştirebilmesi, nefsinin hesaba çekebilmesidir. Diğer bir deyişle, amaç toplum tarafından reddedilmek, kötülenmek, dışlanmak, inzivâyâ çekilmek değildir. Melâmîler halka menfur olmadan Hakk'a makbul olmak istemişlerdir (Aydın, 2015).

Kritik nokta halk nezdinde sevilme, kınanan biri olmak değil; Hak yolunda halkın kınamasına aldırış etmemek, halk tarafından beğenilmek için ayrı bir gayret sarf etmemektir. Yani melâmîler, iyiliklerini dışa vurmak, toplumda bilinmek, farkedilmek kaygısı gütmeyen; sözlerinden, davranışlarından ve kıyafetlerinden mânevî hallerinin anlaşılacağı kişilerdir. Bu halleri riyâdan kaçıp ihlaslı olma gayretinin bir sonucudur (Tahir Hafızalioğlu'nun sunuşu, Lâ'lizâde Abdülbâki, 2001).

Günümüzde melâmet, tasavvufun içinde bir meşrep olarak görülebildiği gibi, klasik tekke kültürünün dışında bir sanat, emek ve kesb hareketi olarak temâyüz eden; tekkelerdeki hazır tüketme, bağış bekleme temâyülüne karşı tasavvufun içinden çıkan; ama tasavvufa müteriz bir Horasânî anlayış olarak da ele alınabilmektedir (Bergen, 2011). Sayar'a göre melâmet bir hâl, bir neş'e, bir tavır, bir yaşam biçimi ve tarikatler-üstü bir eşya/kâinat anlayışı ve sülûk etme tarzıdır (Sayar, 2003).

Melâmîliğin iktisatla maddî ve manevî olmak üzere iki türlü ilişkisinden bahsedilebilir. Maddî ilişkinin bir gereği olarak, melâmîler helal lokma yolunda el emeği ile kazancı esas alıp bir meslek/iş tutmuşlar ve meşrepleri gereği mânevî yönlerini bu zâhirî mesleklerinin arkasına gizlemişlerdir. Bu tavır, melâmîlerin topluma faydalı ve örnek olma, sünnete uygun davranma, riyadan kaçınarak ihlası koruma hassasiyetleriyle de ilgilidir. Manevî ilişki biçiminde ise, iktisat -geniş mânâsı ile- varlıktaki ölçü, denge ve maksatlı birliğin (varlığın hakikatinin) bir ifadesi olup melâmîler tevhidi gönül âleminde kemâliyle idrak edip vücûd-ı vâhidi yokluklarının idrakiyle bihakkın yaşamışlardır (Bursalı Mehmed Tahir Bey, 2014).

Benliğin büyük bir günah olduğu hususunu Sütçü Beşir Ağa (v. 1661) "her biriniz yalnız kaldığımızda kendi varlığımızdan istiğfar edip Allah'ın sevgisini kazanmaya çalışın" sözleriyle ifade etmiş (Lâ'lizâde Abdülbâki, 2010, 57), Allah'a kavuşmak isteyenlere, şeriatın ayrılmama hususunda uyarıda bulunmuş; şeriata aykırı, kendi zannı ile söz söylemeye kalkışmalarını, sözde ve fiilde dışı şeriat ile süslerken içi Allah muhabbetiyle güzelleştirip rûhânî ve nûrânî olmak gerektiğini hatırlatmıştır (Lâ'lizâde Abdülbâki, 2010). Melâmîler de buna uygun olarak; dış-ıç, zâhir-bâtin, şeriat-hakikat dengesini gözeten hakiki tevhid yolunun müntesipleri olarak iktisat ve adalet üzere yaşamayı esas almışlardır.

Melâmet konusunu akımın ortaya çıktığı dönem ve bölgeden soyutlayarak bir tasavvuf makâmı olarak temellendiren İbn Arabî (v. 1240) sâlikleri âbidler, sûfiler ve melâmetîler şeklinde üç gruba ayırmış ve bunların en üstününün melâmetîler olduğunu söylemiştir. Ona göre melâmetîler Allah'ın kendisine yönelttiği ehlullahtan bir grup olup bir an bile ibadetten geri kalmazlar ve rubûbiyet kalplerini istilâ ettiği için riyâsete karşı bir istek duymazlar. İbn Arabî'ye göre melâmet velâyet makamlarının en üstünüdür ve bu makâmın üstünde sadece nübüvvet makâmı bulunmaktadır (Azamat, 2004).

Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr (v. 1049)'a göre "suda yürümeye, havada uçmaya, tayy-ı mekân eylemeye aldanmamak gerekir" ve ehlullah "insanlara karışan/halka temas eden, alışveriş eden ama bir an Hak'tan gâfil olmayan"dır (Sarı Adullah Efendi, 1967, 90-91; Lâ'lizâde Abdülbâki, 2010, 20). Melâmet anlayışında vakıf kaynaklarıyla

geçinmek değil, herkesin kendi kazancıyla yaşaması ve yaşatması esas olup varlığını Hakk'a, varını yoğunu halka vermek gerekmektedir (Gölpınarlı, 1985).

Ocak'a göre, bir meslek sâhibi olma, geçimini elinin emeğiyle sağlama (kedd-i yemîn), belki esasında devletin kontrolünden uzak olma ve devletin ihسانına bağımlı kalmayarak ekonomik özgürlüğünü elinde bulundurma amacına yönelik bir erkân olsa da, bir yönüyle cemaati devlete karşı daha sorumsuz ve bağımsız bir konumda tutmak, diğer yönüyle de kimliğini saklamak suretiyle daha serbest faaliyet gösterebilmek amacına yönelik olmalıdır (Ocak, 2014). Zîra tarihte de bazı devlet yöneticileri ile pek çok ulemâ, şeriatı aykırı görünen yönleri nedeniyle melâmîlere tepki göstermişlerdir.

Halvetî-Şâbânî azizlerinden Çerkeşi Mustafa Efendi (v. 1814), sûfilerden melâmet yoluyla Hakk'a vâsıl olanların halkın yanında şeriatı aykırı söz, fiil ve tavırları görünse de, tahkik edildiğinde İslam şeriatına kıl kadar muhalefetleri olmadığını, bu kişilerin tabiatları gereği gizlilikten hoşlandığını ve kendilerini örttüklerini, kâmil ve râşid olduklarını ancak mürşid olmadıklarını beyân etmiştir (Tatçı, 2016).

Tasavvufun şekle indirgenmesine ve bozulmasına yönelik tepki sadece melâmîlerden değil, tasavvufun bozulmamış hâlini temsil eden diğer sûfilerden de gelmiştir. Erken dönem sûfilerinde dahi görülen tasavvuf tenkitlerinden önemli bir tanesi Cüneyd-i Bağdâdî'nin (v. 909) "Tasavvuf ehli geçip gitti; tasavvuf, tesbih, hırka, seccade, bağırıp çağırarak, halkı kandırmak olup çıktı" (Gölpınarlı, 1969) mealindeki sözleridir. Bu örnek, tasavvufun özüne ilişkin önemli bir uyarı olup kavramların tarihsel süreçte kazandıkları yeni içeriklerin, sosyal teşkilatlanmaların ve dönemlendirmelerin aslı unsurlar olmadığını göstermektedir.

Melâmîlikle ilgili bu genel bilgi ve yorumlardan sonra, melâmî meşrepleri ile de bilinen bazı sûfilerin tarihsel süreçte toplumdaki rollerine ve bazı iktisadi faaliyetlerine değinmek uygun olacaktır.

Hacı Bayrâm-ı Velî, Somuncu Baba olarak bilinen Şeyh Hamidüddin-i Aksarâyî'nin halifesidir (Taşğın-Abzhalov-Assanova, 2017, 489-500). Safevî tarikatı (Erdebil tekkesi) şeyhi Alâeddin Erdebilî (v.1429)'nin müridi olarak bilinen ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin ruhaniyetiyle Üveysi yolla terbiye edildiği de rivayet edilen Şeyh Hamidüddin, Anadolu'da kuruluş döneminde Osmanlı'nın mânevî hayatına destek vermiştir (Taşğın-Öner, 2017, 252-258; Şahin, 2009). Bursa'ya yerleştikten sonra kendisini gizlemek ve şöhretten uzak durmak amacıyla melâmet neş'esinin de bir özelliği olarak halktan biri gibi yaşayıp fırıncılık ile iştiğal etmiş, halk arasında "Somuncu Baba/Ekmekçi Koca" olarak tanınmıştır (Cebecioğlu, 1991; Kızıler, 2012). Zamanının mânevî mutasarrıfı kabul edilen Somuncu Koca, bilinmemek için, merkep ile dağdan odun getirmiş, geceleri hamur yoğurmuş; ekmeğe pişirmiş ve satmıştır. Somuncu Baba'nın bundan asıl maksadı, para kazanmak değil, kendi manevî makamını ifşa etmeden insanlara yaklaşmak ve onları mânen terbiye eylemektir (Akgündüz, 1995).

Yesevî mektebinin talebelerinden Şeyh Şemseddin Mûsâ Efendi'nin oğlu olan Somuncu Baba'nın tarihteki rolü ve faaliyetleri günümüz için de örnek alınabilecek bir muhteviyattadır. Somuncu Koca ve oğlu Yûsuf-ı Hakikî (v.1488) yaşadıkları zaman diliminde insanlıklarıyla topluma iyilik yolunu açık ve aydınlık kılmışlardır (Serinsu, 2017; Taşğın, 2016).

Bu iyilik mayasının özü yüce Allah'ı ve elçisi Hz. Muhammed (s.a.v.)'i sevmek, ana-baba, akraba başta olmak üzere bütün insanlara hatta bütün varlıklara şefkat ve

hürmet göstermek, vatan-millet için iyilik üretmek ve bunları yaparken kardeşliği gözetmektir. Somuncu Koca ve oğlunun bize bıraktıkları miras “Anadolu mayasıyla insan olmak” ve bu maya ile insan inşâ etmektir. Somuncu Koca, Orta Asya’dan bu coğrafyaya taşınan “Anadolu Mayası”nın bir tutturucu simâsıdır. Bu uğurda bir ömür boyu çalışmış ve bu maya ile nice yüksek insanlar inşâ etmiştir (Serinsu, 2017). Somuncu Baba’nın insan inşâsı metodunun temeli insanın iç ve dış dünyasının birlikte îmar edilmesine dayanır. Bu yolda öncelikle; kendi bireyselliğinde emek harcayarak içini arındırmış, kimseyle rekabet etmemiştir. Dışının îmarında ise öncelikle ilim tahsiliyle meşgul olmuş, geçim için meşrû ve makbul bir yol tutmuş, dönemin şartlarına uygun ve getirisi olan, aynı zamanda insan inşâsına imkan verecek olan üreticiliği seçmiş, buğday ziraatiyle meşgul olmuş, ürettikleri buğdayı satarak getirisini yememiş, üretime devam ederek bir mâmul maddeye dönüşmesi için öğütüp un yapmış, yine üretmeye devam etmiş ve en sonunda somun/ekmek üretip arz etmiştir.

Vaazlar, nasihatlar, medrese ve dergâhtaki dersler aracılığıyla eğitim öğretim devam ederken, doğru dini bilgiyi talep eden halka anlayacakları bir dil/üslup kullanmış, Türkçe hitap etmiş, hayatın içinde ancak zuhur göstermeden, “saklantılık” üzere yaşamış, sadece konuşmayı değil yaparak örnek olma yolunu benimsemiş, imece usulü ile üretimi uygulamış, ekme ve çorba ikram etmiştir (Serinsu, 2017).

Somuncu Koca’nın halifesi, Akşemseddin (v. 1459) ve Bıçakçı Ömer/Emir Dede (v. 1475)’nin mürişdi ve İstanbul’un fethinin müjdeleyicisi olan Hacı Bayrâm-ı Velî Hazretleri de insanlara ekin tarlasında da Hak ve hakîkatin bulunabileceğini, helalinden çalışıp kazanmayı ve cömertliği telkin eden, gönüllerle birlikte Anadolu’yu da îmar eden, devletin gelişmesinde önemli bir rolü olan, fütüvvet ehli, gerçek bir erendir (Tatçı, 2020).

Hacı Bayram-ı Velî, bir taraftan medrese ve irşad faaliyeti yürütürken diğer taraftan insanların dertlerine derman olabilmek için sosyal yardım sandıkları kurmuş; yoksullara, yetimlere, dullara, gariplere, yolda kalmışlara, ilim talebelerine yardım etmiş, halka hizmeti Hakk’a hizmet olarak görmüştür.

Çevresindeki zenginlerden para ve mal toplayarak ihtiyaç sahibi fakirlere dağıtması ve müridlerine de bunu telkin etmesi; müridlerinin nefis terbiyesi, zenginlerin infaka teşvik edilmesi ve fakir insanların gönüllerinin kazanılması bakımından çok yönlü fayda sağlayan bir uygulama olmuştur (Cebecioğlu, 2011; Kızıler, 2012).

Hacı Bayram Velî padişah ve vezirlerle de sohbet etmiş, halka adil davranmalarını, devletin malına göz dikmemelerini, zulümden uzak kalmalarını tavsiye etmiştir. Ahîlik kurumunun içinde de yer almış ve “Ahî Sultan” olarak da anılmıştır. Hacı Bayram’ın diğer sûfilerle, ahîlerle ve siyâsî yönetimle ilişkili bulunuşu, sanat/zanaat ve ziraat alanındaki teşvik edici rol oynayışı, hem kendi ruhundan kaynaklanmış, hem de çevre şartları onu bu yönde motive etmiştir (Cebecioğlu, 2011).

Hacı Bayram’a intisap edenler, ekin ekmele, ettiklerini beraberce biçip harmanda dövüp ihtiyaçtan fazlasını satarak elde edilen kârı, ihtiyaçlarına göre yoksul müntesiplere dağıtmakla örnek teşkil etmişler, bu nedenle de Hacı Bayrâm “ekinciler piri” olarak bilinmiştir (Gölpınarlı, 1969; Turan-Aydın, 2011). Haksız kazanca, haram lokmaya savaş açan Hacı Bayrâm Velî, Ankara’nın o bereketli ve münbit tarlalarında ter dökmüş, elinden orağını, dilinden tesbihatını asla eksik etmemiştir. Hocası Ebû Hamîd Hazretleri gibi elinin emeğini yemiş, müridleri ve kendi geçimleri için tarlalarda çalışmış, zîraatçılık yapmıştır (Çelik, 2012).

Dünyaya içecek kadar su ve zaruret kadar helal ekmekten başka değer vermemiş, her sene burçak ekip bizzat kendisi biçmiş, hasat zamanı imece ile harman etmiş, mübarek aylarda âsâsını alıp sokak ve pazarda zekat toplayıp müridlerine dağıtmış, bu melâmet tavrı üzerine, fakr-u zaruret, kanaat ve takva ile ömrünü geçirmiş, bu melâmet tavrı üzerine, fakr-u zaruret, kanaat ve takva ile ömrünü geçirmiş (Lâ'lizâde Abdülbâki, 2010). Hacı Bayram etrafında toplanan insanları durumlarına göre değerlendirmiştir. Sanattan anlayan birine “sanatınla meşgul ol, git çalış, kazan, ye, yedir, alınının teri ile geçimini temin et, kimseye avuç açma” demiş, gelen göçebe ise ona yerleşik hayat tarzını ve çiftçiliği tavsiye etmiştir.¹⁰

Kendisi de buğday, arpa ve burçak ekip biçmiş, müridlerine yaşayan bir örnek olmuştur. Çubuk Ovası'nda hasad zamanı gelince, koyduğu imece usulü ile, müridleriyle birlikte kollektif bir çalışma içinde, tarlalardaki ürünü birkaç saat içinde kaldırmışlardır. Geçimini alınları ile sağlayan, toplum içinde yaşayıp üreten bir sufi olan Hacı Bayram'ın Ankara'da Ahî teşkilatındaki gibi bir yardım sandığı kurarak zenginler ve yoksullar arasında kurduğu sosyal denge şehrin huzuru ve refahını sağlamıştır. Hoca Ahmed Yesevî ve Ebu'l-Hasan Harakânî gibi fütüvvetin bir gereği olarak tekkesinde sürekli bir kazan kaynatmış, gece gündüz gelen fakir ya da zengin herkese çorba ikram edilmiştir¹¹ (Cebecioğlu, 2011).

Bayramilik üzerinden ilerleyen ikinci devre melâmîlik, çok tabii olarak bu tarikatın daha ziyade çiftçi ve köylülerden, kısmen de sipâhilerden oluşan sosyal tabanına vâris olmuş, ancak bu tabanın içine zamanla şehir ve kasabaların esnaf tabakasını da almıştır. Bıçakçı (Sikkînî) Ömer/Emir Dede ile başlayan bu dönüşüm, kendinden sonraki sırayla kutub olan Bünyâmin-i Ayâşî (v.1520), Pir Aliyy-i Aksarâyî (v.1539) ile hızlanmış ve İsmail-i Maşûkî (v.1529) ile doruk noktasına çıkarak melâmîliği bir fütüvvet sülûlîğine yükseltmiştir. Sonra gelen Hamza Bâlî (v.1572) ve Hüsâmeddîn-i Ankaravî (v.1566) dönemlerinde ise siyasal iktidar toplumda karşılık bulan Bayramiyye Melâmîliğini bir tehdit olarak algılamıştır (Ocak, 2014).

Tabakoğlu, Bayrami Melâmîliğini Anadolu'nun düzenini kuran “iktisadi adl - nizâm-ı âlem” fikrinin merkezine koymaktadır (Tabakoğlu, 2018). Ülgener'in yaklaşımında ise, bâtinî tasavvuf anlayışı; zikir, ayin, cezbe ve telkin ile insanlara daha kolay ve cazip geldiğinden, şehir ve kasabaların orta sınıf halkına uzanabilmiş, emek ve mücadele isteyen melâmîlik ise dar bir çevre içinde kalmış ve tabanda sürekli iz bırakamamıştır. Melâmîlik yolunun sâliklerinin mutlaka bir iş ve güç kaygısında olmuşlar ve maddi rızıkları için piyasa muamelesine katılmışlardır (Sayar, 2003). Hamîdeddîn-i Aksarayî “somunculuk”, Hacı Bayrâm-ı Velî, Bünyâmin-i Ayâşî, Pir Aliyy-i Aksarâyî ve Hüsâmeddîn-i Ankaravî “çiftçilik”, Dede Ömer Sikkînî “bıçakçılık” ile anılmıştır. 16. yüzyıldan 19. yüzyıla gelinceye kadar, Melâmî kutuplarının veya önemli simalarının mühim bir kısmının da esnaf olduğu görülmektedir.¹² İdrîs-i Muhtefî (v. 1615) ticaretle uğraşmış, Hacı Kabâyî (v. 1624) elbise satmış, Sütçü Beşir mandracılık yapmıştır (Bolat, 2004). Diğer esnaflarla

¹⁰ Müridlerini toprağa bağlı yaşamaya teşvik ederek Anadolu'ya Orta Asya'dan gelen Türk göçerlerin yerleşik hayata geçmesini sağlamış, Anadolu'da kalıcı Türk birliğinin sağlanmasında ve Osmanlı Devletinin medeniyet yolunda aşama kaydetmesinde önemli rol oynamıştır.

¹¹ Bu faaliyet Türk tasavvuf geleneğinde, fütüvvetin bir esası olarak Hoca Ahmed Yesevî ve Ebu'l-Hasan Harakânî gibi sülûlîlerde de görülmektedir.

¹² Örneğin; Yakub-ı Helvâî (helvacı), Ahmed-i Sârban (deveci), Hasan-ı Kabâdüz (terzi), Kaygusuz Alâeddin (debbağ/derici), İdrîs-i Muhtefî (terzi ve tüccar), Hacı Kabâyî (elbiseci), Lebenî Beşir Ağa (sütçü).

birlikte hemen tamamı ile bu zümreye dâhil olan peştemalcı esnafı da 16. ve 17. yüzyıllar İstanbul’undaki melâmî hareketinin temel sosyal tabanını teşkil etmiştir (Ocak, 2014; Gölpınarlı, 1931; Çiftçi, 2004). “Melâmîliğe gönül vermiş kişi “el-kâsibu habibullah” gereğince, dünya işlerinden bir meşru kârla (işle) meşgul olmak lazımdır. Ve ancak menzile (eve) geldiğinde ikilik pasını üzerinden silkip atmak üzere Hakk’a niyaz eylemek gerekir” (Sarı Abdullah Efendi, 1967, 90).

Hacı Bayrâm Velî’nin bu çalışma açısından en önemli özelliği Bayramilik yolunun, Nakşibendî-Halvetî terkibi olması ve kendisinden sonra ikinci devre olarak adlandırılan melâmîliğin gelişmesidir. Literatürdeki üçüncü devre melâmîlik ise Seyyid Muhammed Nûru’l-Arabî (v. 1888) ile başlamıştır. Muhammed Nûr’un tuttuğu yolun Nakşibendi Melâmîliği olarak adlandırılması da konumuz açısından dikkate değerdir. Zîra Nakşibendiyyenin kabul ettiği kelîmât-ı kudsiyyenin önemli bir prensibi de “halvet der-encümen”dir.

4. Fütüvvet ve Ahilik Teşkilatlarında Ekonomik Zihniyet

“Türkistan’dan Şam’ın kapısına kadar olan sahadaki kimselerden birinin parmağına batan diken benim parmağıma batmıştır... bir kimsenin ayağı taşa çarpsa, onun acısını ben duyarım. Bir kalpte üzüntü olsa, o kalb benim kalbidir.” (Ebû’l-Hasan Harakânî’den aktaran: Ferîdüddin Attâr, 1984, 728).

Gölpınarlı’ya göre, melâmet ehlinin en kesin özelliği ve (diğer) sûfilerden farkı, halktan ayrılmamaları, Tanrı’ya ulaşmanın zikirle, rüyalarla, geleneklerle, törenlerle olmayacağını, bu amaca, gönül alçaklığı, Hakk’a bağlanmak ve halka hizmetle erişileceğini kabul edişleridir ve bu ana prensip, melâmet ideolojisini halka yayan, esnafı ve sanat erbâbını teşkilatlandıran fütüvveti meydana getirmiştir (Gölpınarlı, 1931).

Bu hareketin kurucularından sayılan Ebu’l-Hasan Harakânî (v. 1034) tasavvuf tarihinde müstesna bir yere sahiptir. Harakânî, sûfî tecrübesinin somut hâlinin fütüvvet olduğunu, bunun da üç temel unsurunun “cömertlik, şefkat ve halktan müstağni/Hakk’a muhtaç olmak” olduğunu ifade etmektedir (Özköse, 2017). Harakânî, Türklerin Anadolu’ya 1071 Malazgirt Zaferi ile girişinden yarım asır kadar önce dervişleriyle birlikte gelmiş ve bu topraklardaki insanların gönüllerini mayalamaya başlamış, 1075’te 1. Süleyman Şah tarafından resmen kurulacak olan Anadolu Selçuklu Devleti’nin mânevî temellerini inşa etmiştir.

Tarikat silsilelerinde önemli bir halkayı temsil eden ve Bayezîd-i Bistâmî’nin rûhâniyetiyle (Üveysi yolla) beslendiği kabul edilen Harakânî, kendisinden sonra Nakşibendiyye, Halvetiyye, Kâdiriyye ve Mevleviyye gibi pek çok tarikata kaynaklık etmiştir (Seyhan, 2013).

Harakânî’den yetişmiş olan Ebu Ali Farmedî (v. 1084)’nin müridi Yûsuf-ı Hemedânî (v. 1140)’nin talebesi olan ve Arslan Baba’dan -melâmet hususunda-feyiz alan Ahmed Yesevî (v. 1166) de yanlış fikirlerin bulunduğu bir ortamda; doğru İslam anlayışını, Türk diliyle ifade eden aksiyoner tasavvufun öncülerindendir. Bu anlayışta, tasavvufun insan ruhunu kuşatan sonsuz güzellikleri ile; cesur, iyiliksever, teşkilatçı ve aksiyoner Türk seciyesi birleşmiş ve asırlara damgasını vuran büyük bir Türk-İslam medeniyeti vücuda getirilmiştir (Türer, 1996).

Yesevî’den beslenen oluşumlar arasında hem Nakşibendî tarikatı hem melâmet meşrebinin yer alması çalışmamız açısından kaydadeğer hususlardandır. Yesevî’nin

melâmet anlayışı, “pasif ve körü körüne bir itaatın îcab ettirdiği şüursuz, uyuşuk, afyonlu ve dünyadan kaçan bir tevekkül değil... insandaki irade ve tefekkür gücünü, maddî ve manevî enerji unsuru kontrolü ve uyanık tutmak, bunları mutedil ve verimli bir çizgiye getirmek suretiyle toplumda ihtiyaç duyulan sahalara kalifiye eleman transferini gerçekleştirerek dünyayı kovalayan aktif bir tevekkül” (Gündüz, 1998, 190) niteliğindedir.

Bir yandan yaşama sevincini kaybetmiş insanların ve güvenlik kaygısının yerleştiği toprakların şenlendirilmesi için Türk dervişlerini Anadolu’ya gönderirken diğer yandan kendi el emeği, göz nuru tahta kaşık ve kepeçleri satarak geçim yolu tutan Yesevî, Horasan/Melâmetîlik ekolünün kilit şahsiyetlerindedir. 1166 yılında Hakk’a yürüdüğünde talebelerinin 99 bini bulduğu rivayet edilen Yesevî, talebelerini tebliğ ve irşad için Uzakdoğu’dan Avrupa’ya kadar göndermiştir. Yesevî ve onun yolunu takip edenler, tembellik/pasiflik iddialarının aksine, insanın hem ruh dünyasında hem sosyal hayatta gerçek bir dinamizmi temsil ederek; Orta Asya’da, Kafkasya’da, Horasan’da, Anadolu’da, Balkanlar’da İslam’ın yerleşmesinde önemli rol üstlenmişlerdir (Türer, 1996; Ocak, 1996).

Ahmed Yesevî ile ilgili diğer önemli husus, Resûlullah (s.a.v.)’a hürmeten, onun vefat ettiği 63 yaşından itibaren yer altında açtığı çukura girip bir daha çıkmadığı şeklindeki iddiadır. Yesevî’nin halveti, yetiştirdiği alperenlerin manevî gıdalarına gönül desteği ile ilgilidir ve erenler için halvet maddî gıdanın kesilerek, manevî gıda ile beslenmesi ve bunun insanlık hayrına rahmete dönüştürülmesi hâdisesidir (Tatcı, 2016). Halvet süfnin geçici olarak ibadet ettiği, tefekkür ettiği, mânevî meselelerle ilgilendiği, adeta “mânevîyat çalıştığı” bir dönemdir.

Melâmilik ve fütüvvetle ilişkili bir teşkilat olan Ahîlik tasavvuftan beslenmiş ve güçlü olduğu dönemlerde iktisadi ve sosyal hayatı şekillendirmiş önemli bir kurumdur. Ahî Evran’ın şeyhi Evhadüddin-i Kirmânî de fütüvvet yolunun kurucu büyüklerinden Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî (v. 1234.)’den yetişmiş bir melâmî olarak, müritlerinin halktan bir şey talep ve kabul etmelerini yasaklamış, aksine halka ve muhtaçlara vermeyi emreden cömertlik geleneğini devam ettirmiştir (Azamat, 1995).

Türk kültürü, zevki ve töresi ile İslam fütüvveti ve geleneklerinin kaynaşmasının bir ürünü olup Türk fütüvvet hareketi olarak da isimlendirilen Ahîlik, dinî ve siyâsî bakımdan Abbâsî Halifesi en-Nâsır li-Dînillah (v.1225)’ın kurduğu fütüvvet teşkilatının bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır.

Anadolu Selçukluları zamanında, I. Gıyasuddin Keyhüsrev (v. 1211)’in, hocası Şeyh Mecdüddin İshak (v. 1221)’ı Halife’ye göndererek siyâsî ve kültürel ilişkiler başlatması ve fütüvvet şeyhlerini Anadolu’ya celbetmesi neticesinde, Ahî Evran Şeyh Nasırüddin Mahmud ve onun hocası Şeyh Evhadüddin Kirmânî önderliğinde, Anadolu’daki sosyal, kültürel, sınıt, ticari ve siyasi şartların etkisiyle teşekkül etmiş ve gelişmiştir (Bayram, 2006). Ahî Evran’ın, tasavvuf meşrebinde şeyhi Evhadüddin Kirmânî gibi melâmet yolunu tutmuş olması, Ahî Teşkilatı’nın iş ve sanat ahlâkının büyük ölçüde melâmîliğe dayandığını göstermektedir.

İktisadi hayat, tasavvuf ve ahlâkın iç içe geçtiği fütüvvet ve Ahîlik gibi kurumlar 13. yüzyıldan itibaren Anadolu’da ortaya çıkan ve Osmanlı Devleti’nin kurulmasında etkin rol oynayan, teori ile pratiğin bir arada bulunduğu teşekküllerdir (Saruhan, 2003). Günümüz modern dünyasında da çoğunlukla esnaf dayanışması, üretimde kalite ve standardizasyon ve sosyal güvenlik gibi dar bir çerçevede ele alınan Ahîlik; Kur’an’daki uhuvvet ve îsâr gibi değerler üzerine kurulmuş ve tahrif olmamış

tasavvuf anlayışını esas alarak beldelerin ve toplumların inşasında çok yönlü işlevler icra etmiş, ahlâkî değerleri topluma ulaştırmada güçlü bir araç olmuştur.

Ahîlikte çalışmanın teşviki kapitalist rekabetçilik çerçevesinde çok üretim ve tüketim için olmamıştır. İhtiyaç kadar üretmek ve tüketmek esas olmuş ve ihtiyaç fazlası paylaşılmıştır. Her ne kadar, ahîye çalışmak, bir sanat sâhibi olmak emredilmişse de üretim, “kanaat ve tevâzu” ölçülerine bağlı olarak, “hırs” ve “tamah”tan uzak, ağır ağır ilerlemiştir (Güllülü, 1977).

Gittikleri bölgenin îmar ve emniyetiyle meşgul olan ve tesis ettikleri merkezlerle İslam’ı ve Türk dilini öğreten, köylere kadar yayılarak ticarete hakim olan ve sosyal dayanışmayı güçlendiren gönüllü muhacirlere sahip olan ahîler Türk Devleti’nin en büyük kuvvetini temsil etmiştir (Sevinç, 1978). Osmanlılarda ekonomik yapı, sanat faaliyetleri ve esnaflık, Ahîlik de dahil olmak üzere tasavvuf gruplarınca kontrol edilmiştir (Yılmaz, 2010). Ahî birliklerinin siyasî fonksiyonlarının en geliştiği dönem Anadolu’da merkezi otorite yapısının dağıldığı “Beylikler Dönemi” olmuştur (Güllülü, 1977).

Osmanlı Devleti’nin ve toplumunun oluşmasında da “gaziler, abdallar ve bacılar” ile birlikte önemli bir yere sahip olan ahîler, sultanları da etkilemiştir. Şeyh Edebâli (v. 1326) ve I. Murad (v. 1389) Ahî önderleri olup, ilk Osmanlı vezirleri ve yeniçeri birlikleri arasında da ahîlerin yer aldığına dair görüşler mevcuttur (Tabakoğlu, 1991). Uzunçarşılı da “Aşıkpaşazâde Tarihi”ne dayanarak, Osmanlı Devleti’nin temeli atılırken, Ahîlikten ve Ahî reislerinin nüfuzlarından istifade edildiğini söylemiştir (Uzunçarşılı’dan aktaran: Anadol, 1999).

Ahîler sanayide sadece imalatçı kârı ile satış yaparak, üretici ile tüketiciyi buluşturmuş, aracı sınıflar ortaya çıkmayıp sermaye birikimi olmadığından kapitalizm gelişmemiştir. Ahî birliklerindeki hazine konumunda bulunan “orta sandığa” ait gelir ve giderler incelendiğinde bu birliklerin yoksul, yetim ve dullar için adeta bir sosyal sigorta/yardım kurumu gibi çalıştığı, ayrıca bu birliklerin köprü onarımı, yol yapımı gibi bazı kamu yatırımlarına da katıldığı görülmektedir. Üretim süreçleri, kalite, fiyatlandırma gibi hususlar da Ahî yöneticilerin önerileri ile devlet tarafından onaylanmıştır (Güllülü, 1977).

Ahîlik, özünü Türk-İslam evren tasavvuru ile bilgi-beceri sisteminden almakta olup burada zengin ile fakir, üretici ile tüketici, işgücü ile sermaye ve millet ile devlet arasında iyi ilişkiler ve denge vardır (Durak-Yücel, 2010).

Ahîlik, üretmeden tüketmeye, ihtiyaç fazlasını tüketmeye, haksız rekabete, güçlünün zayıfı sömürmesine, haksız kazanç sağlamaya, insanları kandırmaya ve diğer ahlâki olmayan davranışlara karşıdır (Durak-Yücel, 2010). Ahîlik modelinin temelinde insanların birbirini sevmesi, sayması, birbirine yardım etmesi, fakir ve yoksulu gözetmesi, iş hayatında ahlâki kuralları esas alması vardır. Hilesiz iş, sağlam mal, ölçülü kazanç, adil bir kalite kontrol sistemi bu modelin vazgeçilmez esaslarıdır. Ahî teşkilatında üretim ihtiyaca göre ayarlanmıştır. İhtiyaçların sürekli kamçılanarak tüketimin çoğaltılmasına ve israfa karşı olan Ahîlik teşkilatında bunu sağlamak için gerektiğinde üretim kısıtlamalarına gidilmiştir (Ekinci, 1989).

Ahîliğin doğrudan ve dolaylı iş ahlâkına yönelik ilkeleri; kanaatkâr olma, iddihar (biriktirme) yapmama, iş bölümü, çalışma azmi ve alınterinin önemi, yardımlaşma, kalite ve standardizasyon, piyasanın kontrolü ve tüketicinin korunması, doğruluktan ayrılmama, cömert ve misafirperver olma, yalan söylememe, utanma duygusu ve eline, diline, beline sahip olma şeklinde sıralanabilir (Erdem, 2004).

Ahîler bir taraftan kendi meslekleri ile ilgili ilkelere uyarken diğer taraftan da fert-toplum, millet-devlet bütünlüğü için ortak toplumsal ilkelere uymaktadırlar. Bu yönüyle Ahîlik sanat, ticaret ve meslek ile olgun kişilik, ahlâk ve doğruluğun iç içe girmiş bir bileşimidir (Tatar-Dönmez, 2008).

Tabakoğlu'na göre ahîler, bize mahsus bir iktisat süjesi oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. Batı medeniyeti ve kapitalizmini oluşturan en önemli faktör burjuva zihniyeti iken bizim içtimâî-iktisadi hayatımızı büyük ölçüde ahî zihniyeti yönlendirmiş, bundan dolayı bizde kapitalizmi oluşturan sömürgeci faaliyetler ve sınıf mücadeleleri görülmemiştir (Tabakoğlu, 2018).

Ahîler buldukları şehrin maddi ve mânevî imarına da çok önemli katkılar sunmuşlardır. Zaviye vakıfları ile çok sayıda dini ve sosyal amaçlı eser inşa ederek halkın dertlerine derman olmaya çalışmışlar; şehirde eğitim, kültür ve ticaret hayatına katkı sağlamışlar, buldukları yerlerde güvenliği tesis etmişlerdir (Erdoğan, 2011).

Ahîlikte insan-insan, insan-eşya, insan-tabiat ilişkilerinin ana eksenini, insanın dünya-ahiret mutluluğuna göre düzenlenmiştir. Bu yaklaşım, ahîlerin dengeli bir hayat anlayışı geliştirmelerini sağlamıştır (Durak-Yücel, 2010). Ahîlik felsefesine göre bütün insanlar, eşya, tabiat ve dünya, Allah'ın bütün insanlığa bahşettiği emanet konumundadır. Dolayısıyla emeğin ve tabiatın sömürülmemesi, aralarında adalet ve denge ilkeleri korunarak bireysel ve toplumsal refah ve huzurun sağlanması esastır (Ekinci, 1989, Durak-Yücel, 2010).

Tarihsel süreçte, güçlü olduğu dönemlerde topluma iktisadi ve idarî süreçlerde büyük katkılar sunan Ahîliğin çalışmamız açısından önemi, bu teşkilatın tasavvufî değerler üzerinde yükselmesi ve çoğunluğa sûfilerin önderliğinde ya da işbirliğinde faaliyet göstermesidir. Günümüzde Ahîlik tecrübesinden istifade edilmek istendiğinde, yapılması gereken tarihi geriye döndürmeye çalışmak ya da merasimleri taklit etmek değil, Ahîliğin başarılı olduğu dönemlerde olduğu gibi, Kur'an ahlâkını ve tasavvufî değerleri yeni sanayi, teknoloji ve ticaret şartlarındaki günümüz ekonomisinin ve insanının ihtiyaçlarına uygulamak olmalıdır. Zira 13. yüzyıldan beri dünya ve insanlar değişmiş, farklı ilimler ve meslekler ortaya çıkmış, toplum ve devlet yapıları gelişmiştir. Değişmeyen ise insan fitratına bağlı kronik problemler ile bunlara çözüm teşkil edebilecek değerlerdir. Bu kapsamda Ahîliğin, esnaf işbirliğine indirgenmemesi; îmar, iskan ve inşaa faaliyetleriyle şehirler kurmuş ve yönetmiş, helal rızık arayışı ile ziraat, zanaat, sanayi ve ticaret faaliyetlerinde yer almış; siyâsî, ekonomik, sosyal ve kültürel hayatı bütünlüklü bir şekilde kuşatmış; insan gönlünü, aileyi, mahalleyi ve şehri birlikte ihyâ ve îmara yönelmiş bir yaşama ve teşkilatlanma biçimi ve hayata dair çok yönlü bir paradigma olarak hatırlanması daha doğru ve faydalı olacaktır.

Çalışmanın, başında olduğu gibi sonunda da bahsedilmesi gereken önemli bir konu da sûfilerin her türlü farklılıklarına rağmen Resulullah'ta birleşiyor olmalarıdır. Onların düşüncelerinin ve hayat pratiklerinin ardında Kur'an ahlâkı ve sünnet / Ehlibeyt bulunmaktadır.

Tarihsel süreçte ilk önce Mekkeli fakir ve yetim bir beşer olarak görünen Hz. Muhammed (s.a.v.), gençlik döneminde çobanlık ve ticaretle meşgul olmuş, "el-Emîn" olarak anılmış, dönemin erdemliler hareketi sayılan "hulfu'l-fudûl" cemiyetinde bulunmuş, tebliğ/irşad vazifesi ile birlikte komutanlık ve devlet idareciliği gibi görevler de üstlenmiştir (Yıldırım, 2014).

Bağımsızlığın önemini çok iyi bildiğinden hicreti müteâkip ilk iş olarak siyâsi ve iktisadi yönden mümkün mertebe güçlü bir devlet tesis etmeyi hedefleyerek, Müslümanların siyâsi hâkimiyetini tesis edecek “Medîne Vesikası/Anayasası” olarak tabir edilen muâhedeyi gerçekleştirmiş, mescit inşa etmiş, ardından Müslümanların hâkimiyetinde ve onların ahkâmının uygulanacağı piyasayı oluşturmak için de Medîne Pazarı’nı kurmuştur.

Böylece ekonomik hayatı Medîne’deki Yahudilerin kontrol ve baskısından kurtarmış, haksız kazanç elde edilmesini engellemiştir (Kallek, 1994; Çolak 2003). Sosyal ve ekonomik hayatın bizzât içerisinde bulunan Resulullah (s.a.v.) her zaman orta yolu, tabiiliği ve sâdeliği tercih etmiş, fitrata uygun mutedil davranışı önermiştir. İhtiyacından fazlasını istememiş, elde ettiğine razı olmuştur. Çalışmak, helal kazanmak ve infak etmek konusunda da öncü ve örnek olmuş, insanları aşırı isteklere, dünyalık şeylere ilgi duymaya ve ihtirasa karşı uyarmıştır (Yıldırım, 2014). Elbette, Resûlullah (s.a.v.)’ın diğer insanlar gibi yemesi, içmesi, aile hayatı, çalışması ve sosyal hayatın diğer gereklerini yerine getirmesi, onun örneklik teşkil etme vazifesi ile ilgili olup bu hususlar onun sıradan bir beşer olarak algılanmasını gerektirmez.¹³

O, kendinden önceki tüm peygamberlerin insanlığa sunduklarını birleştirmiş ve her alanda mükemmel bir örnek olmuştur. Sonradan gelen her âlim ve sûfi, onun bir ya da birkaç yönünü karakterinde taşımış ve ona benzemeyi bir ideal hâline getirmişlerdir. O en yüce mertebeye erişmiş olmakla birlikte, insanlığın istifade edebilmesi için kullar arasında bir beşer olarak yaşamış, insanlarla, tabiatla ve eşyayla muhatap olmuş, tenezzül buyurmuş, varlığını vakfetmiş, dini dünya içinde yaşayarak madde ile mânânın bütünlüğünü göstermiştir. Onun hayatı tasavvuf-iktisat ilişkisinin teorisi ve pratikleri hususunda birincil derecede kaynaktır.

Sonuç ve Öneriler

Kaynağını Resulullah (s.a.v.)’ta bulan ve tarihsel süreçte Ehlibeyt ile Horasan’da, Türkistan’da, Mâverâunnehir’de olgunlaşan halvet der-encümen ve melâmet kavramları yaygın olarak iki farklı tasavvuf ekolüne ait kavramlar şeklinde ele alınsa da, fütüvvet ve ahilik teşkilatlarında da görüldüğü üzere sosyal ve iktisadi hayata yansımaları açısından çok benzer tavırlar ve sonuçlar üretmiştir.

Türk seciyesi ile de uyumlu bu yaklaşımların sosyal hayat içinde teşkilatlanması ve bunların da tekkeler ve vakıflarla bütünleşmesi neticesinde büyük bir medeniyetin kökleri ve omurgası oluşturulmuştur.

Tasavvufta sülûk usülleri ve tarikatlardaki farklılıklar, insan mizaçları/meşreplerine ilave olarak zaman ve coğrafyanın değişen ihtiyaçlarıyla ilgili olup, bunlar sûfiler arasında taassuba dönüşmemiştir. Zira tüm tasavvuf yollarının kaynağı Resûlullah (s.a.v.) olup ondan aldıkları ışığı yansıtan pirlar ve mürşidler arasında rahmet sayılan ihtilaflar olsa da tefrika söz konusu değildir.

“Halvet der-encümen” ilkesinin, melamet anlayışıyla da uyumlu bir şekilde, fütüvvet ve ahilik kurumlarındaki uygulamalarını gerçekleştiren sûfiler incelendiğinde,

¹³ Münir Derman’a göre; O dünyanın en mütevâzî, en temiz, en iyi huylu, en güzel, en cömert, en cesur ve en merhametlisi idi. Bir gün huzuruna giren bir adam onun heybetinden titremeğe başlayınca “Ben padişah değilim. Kureyş boyundan kurmuş etle geçinen bir kadının oğluyum ancak” demişti. Nalınını kendi tamir eden, gömleğini kendisi yamayan, evini süpüren, toprak bir kapta yemek yiyen, bir post üstünde yerde yatan bu mütevâzî insan, icab ettiği zaman da semavâtî gezerdi (Derman, t.y., 37).

bu büyük zâtların sülûk metodu açısından farklı tasavvuf yollarını temsil etseler de sosyal ve iktisadi hayat karşısında ortak bir tavır aldıkları görülmektedir. Bunun nedeni elbette tasavvufun, tarihsel şartların ve coğrafi farklılıkların ötesinde Resulullah (s.a.v.)’tan tevârûs etmiş misyon ve değerler üzerine bina edilmiş olmasıdır. Zîra hem melâmet ve halvet der-encümen kavramları, hem de fütüvvet ve ahilik değerleri, lafzen olmasa da mânâ olarak, onun hayatında önemli bir yer tutmuştur. Sûfilerin de ana gayesi Resûlullah (s.a.v.)’ın yolunda, onu kaynak ve örnek kabul ederek ilerlemek, ondan aldıkları feyz ve ışığı çevrelerine yansıtmak ve sonraki nesle aktarmak olmuştur. Bu çerçevede, melâmet ve halvet der-encümen anlayışına sahip sûfiler, gönlünde Allah aşkı ile varlığın hizmetinde olan, yaşadıkları ve öğrettikleri tevhid anlayışı gereği birleştirici vasıflarıyla mâruf insanlar olmuşlardır.

Farklı ekoller ve cemaatler olarak şekil almış pek çok oluşumun, geriye gidildikçe aynı köklerden beslendiği görülmektedir. Tarihsel, coğrafi, siyasi ve ekonomik yerel koşullar sülûk metodunda belirleyici olmakla beraber hakikat yolunda aslı unsurlar değildir. Bu nedenle tasavvufun Mâverâünnehir, Horasan, Türkistan, Anadolu/Rumeli, Afrika gibi ön eklerle tanımlanması sadece tarihsel ve yerel boyutu anlamak açısından bir anlam ifade etmektedir.

Hakîkî sûfiler/veliler coğrafya, milliyet, mezhep, meşrep, tarikat ile kayıtlı olmayan ve bunları aslı kimlik unsurları ve üstünlük olarak görmeyen, ululuğa fakr ile erişmiş insanlardır.

Günümüzde Nakşibendîlerin bazı şer’î/koruyucu hassasiyetleri nedeniyle menfî mânâda “zâhîrîlik/selefilik”, Melâmîlerin ise tevhid mertebeleri ve hakikate ilişkin bazı yorumları nedeniyle “bâtınîyye/ibâhiyye” ile yan yana gösterilerek, bu iki oluşumun/anlayışın kutuplaştırıldığı ve bu tarikatlar/meşrepler üzerinden hakikate bir yol bulmaya çalışan insanların, ayrıştırıcı ve toplumsal birliği zedeleyici bazı siyâsî ve ideolojik yaklaşımlar içine çekilmeye çalışıldığı gözlenmektedir.

Nakşibendilikte temel ilkelere olan halvet der-encümeni tanımlayan, “halk içinde Hakk ile birlikte olma” ve “vahdeti kesrette bulma” gibi ifadeler, “el kârda gönül yârda” ve “halka hizmet Hakk’a hizmet” gibi deyimlerle de tanımlanan melâmî meşrebi ile mânâ birlikteliğine sahiptir.

Çalışmada ele alınan sûfilerin faaliyetlerinden de bu mânâ ve gâye birlikteliği açıkça görülmekte olup bu ortak hususlar üzerine inşa edilecek birliktelik bahse konu kutuplaşmayı önleyecektir.

Horasan ve Mâverâünnehir’in yakın hatta iç içe geçmiş coğrafyaları işaret etmesi gibi, bu bölgelerden çıkan melâmet ve halvet der-encümen kavramları da bir sosyal tavır ve bunun iktisadi hayattaki yansımaları açısından çok yakın, bütünleşik iki kavramdır. Hatta bu coğrafyaların, kavramların ve bunlarla anılan sûfilerin ve tarikatların iç içe geçmesi söz konusudur. Bu sebeple, her ne kadar çalışmada iki ayrı kısımda ele alınmış olsa da, içeriklerden anlaşılacağı üzere, melâmet ile halvet der-encümen gibi; Horasan, Anadolu, Mâverâünnehir ve Türkistan da ayrı düşünülemez. Bu tarihsel ve mânevî birliktelik bugünkü uluslararası ortamda da ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel işbirliği açısından önemli bir zemindir.

Resûlullah’ın (s.a.v.) hayatı, geçtiği makamlar ve farklı halleri, turûk-î âliyenin tamamı için kaynaklık teşkil edecek kadar zengindir. Netice olarak, tasavvuf yolu, hangi coğrafyada ve tarihsel şartlar altında olursa olsun, onun örnekliğinde tevhid,

adalet ve iktisadı birlikte yürütmüş bir yoldur. Bu yolun müntesipleri tevhide iman gereği varlığı bütün olarak algılamışlar ve her zaman birlik beraberlik için çalışmışlardır. Bugün de insanlığın selameti ve huzuru; tevhid ehlinin bu vizyonu çerçevesinde tesis edilebilecektir. Kanaatimizce; helal lokmayı, varlığa hizmeti, Hakk'ı bilmeyi ve herkes için iyiliği telkin eden bu öğretiden başka bir çıkar yol görünmemektedir. Geçmişte bunun başarılı örnekleri olduğu gibi, bugün ihtiyaç olan da budur. Bunu tesis edecek maddî kültürel iklim de mevcuttur.

İnsanlar, coğrafyalar ve kültürler arasındaki fitrî farklılıkları tevhidi bir bilinçle zenginlik kabul edip bir ve beraber olma iradesi göstermek gerekmektedir. Buna ulaşmak için herkesin yapabileceği şeyler vardır. Devletler ölçeğinde planlanan çalışmaların sağlam zeminde yükselmesi ve başarılı olabilmesi için, insanlar da; melâmiler gibi şekli kayıtlardan ve benlikten kurtulmalı, önce kendi nefsinin sorguya çekmeli, fütüvvet ehli gibi yiğit olmalı ve cömertlikle paylaşmalı, ahîler gibi dayanışma içinde çalışıp helal kazanca yönelmeli, dünya tekkesinde aşk ile hizmet eylemeli ve sîneler hakketmelidir.

“Uslu değil delidir, yüce saraylar yapan
Âkıbet virân olur; cümlelerin imâreti
Çalış kazan ye yedir, bir gönül ele getir
Yüz Kâbe'den yeğrekdir, bir gönül ziyâreti” (Yunus Emre, 2021, 356).

Kaynaklar/References

- Afifi, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf-İslam'da Mânevi Hayat*, (trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Ahmed Yesevi, *Dîvân-ı Hikmet: Hoca Ahmed Yesevî*, (ed. Mustafa Tatcı), (trc. Hayati Bice), Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara, 2016.
- Akgündüz, Ahmed, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi*, es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı Yay., İstanbul, 1995.
- Algar, Hamid, “Gucdüvâni, Abdülhâlik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C: 14, İstanbul, 1996.
- Anadol, Cemal, *Ahîlik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1999.
- Attâr, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliya*, (haz. M. Zâhid Kotku), Seha Neş., İstanbul, 1983.
- Aydın, Kemal, *Gerçek Melâmet ve Yaşadığımız Ortam*, Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Uluslararası Melâmi Eğitim ve Kültür Derneği, Antalya, 2015.
- Azamat, Nihat, “Melâmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C: 29, Ankara, 2004, 24-25.
- Azamat, Nihat, “Evhadüddîn-i Kirmânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C:11, İstanbul, 1995, 518-520.
- Bardakçı, M. Necmeddin, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Rağbet Yay., İstanbul, 2015.
- Bayram, Mikail, *Tasavvufî Düşüncenin Esasları-Ahî Evren*, TDV Yay., Ankara, 2006.
- Bergen, Lütfî, *İsyandan Dirliğe: Anadolu'da Yerli Olmak*, Ebabil Yay., Ankara, 2011.
- Bergen, Lütfî, *Kent-İslam ve Kapitalizm*, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2014.
- Bolat, Ali, “Kuşeyri'de Melâmet ve Bir Mülâhaza”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S: 12, Ankara, 2004, 111-222.
- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yay., 2011, İstanbul.
- Bursalı Mehmed Tahir Bey, *Menakıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nuru'l-Arabî (Beyan-ı Melâmet ve Ahval-i Melâmîyye)*, (haz. Mustafa Tatcı ve Burak Anılır), H Yay., İstanbul, 2014.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1991.

- Coşan, Mahmud Es'ad, "Ahmed-i Yesevî Hazretleri", *Ahmed-i Yesevi-Hayati, Eserleri, Tesirleri*, (haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz), Seha Neşriyat, İstanbul, 1996, 13-49.
- Coşan, Mahmud Es'ad, "İmâm-ı Âzam ve Tasavvuf", *Tarihî ve Tasavvufî Şahsiyetler*, (ed. Necdet Yılmaz), Server İletişim, İstanbul, 2011.
- Coşkun, Ahmet, "Buhari'nin Sahih'indeki Bazı Rivayetlerde Ve Bab Başlıklarında Rızık Ve İktisat", *Erciyes Ü. SBE Dergisi*, S: 4, Kayseri, 1990, 273-284.
- Çiftçi, Cafer, "Osmanlı Toplumunun İktisat Zihniyetinde Tasavvufun Etkisine Dair Düşünceler", *Bursa'da Düinden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*, Bursa, 2004, 167-183.
- Çolak, Abdullah, "İslam'ın İktisadî Prensipleri", *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C: 3, S: 4, 2003, 29-49.
- Demirci, Mehmet, *Hadislerle Tasavvuf Kültürü*, Vefa Yay., İstanbul, 2009.
- Derman, Münir, *Allah Dostu Der Ki, Yazılmamış Sırların İlki, Yazılacak Sırların Sonu*, yy, ty.
- Durak, İbrahim-Yücel, Atilla, "Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Etkileri ve Günümüze Yansımaları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF Dergisi*, C: 15, S: 2, 2010, 151-168.
- Ekinci, Yusuf, *Ahîlik*, Sistem Ofset, 2.Baskı, Ankara, 1989.
- Er, Şaban, *Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melâmîleri*, Kutup Yıldızı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Erdem, Ekrem, *Ahîlik - Ahlâkla Kalitenin Buluştuğu bir Örgütlenme Modeli*, Kayseri Esnaf ve Sanatkarlar Odaları Birliği, Kayseri, 2004.
- Erdoğan, Abdülkerim, *Ankara Ahileri ve Eserleri*, Ankara Büyükşehir Belediye Başkanlığı Kültür Yay., Ankara, 2011.
- Ersoy, Arif, "Hoca Ahmed Yesevî'nin Sosyal Yapılanmaya Yönelik Yaklaşımları", *Ahmed-i Yesevi-Hayati, Eserleri, Tesirleri*, (haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz), Seha Neşriyat, İstanbul, 1996, 85-106.
- Erşahin, Seyfettin, "Sovyetlerin Vakıf Politikası ve Türkistan'da Vakıfların Kamulaştırılması", *İlim ve Sanat*, S: 48, İstanbul, 1998, 131-143.
- Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfus*, (çev. Yaman Arıkan), Saadet Yay., İstanbul, 2013.
- el-Geylânî, Abdulkâdir, *Fütûhu'l-Gayb*, (çev. Abdulkadir Akçiçek: "Gizliden Sesler"), Alperen Yay., Ankara, 2004.
- Göktaş, Vahit, *Hicri IV. Asır Buhârâ'da Tasavvuf: Kelâbâzi Örneği*, Meydan Yay., İstanbul, 2008.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Kapı Yay., İstanbul, 2015.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yay., İstanbul, 1985.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, Gerçek Yay., İstanbul, 1969.
- Gross, Jo-Ann, "Bir Şeyhin Çok Yönlü Roller ve Sezgileri: Siyâsî ve Dînî Otoritenin Sembolik İfadeleri", (çev. M. Mustafa Çakmaklıoğlu), *Tasavvuf*, S: 2, Ankara, 1999, 155-168.
- Gül, Ali Rıza, "İslam İktisat Düşüncesinin Kur'an'daki Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 51, S:2, 2010, 27.78.
- Güllülülü, Sabahattin, *Ahî Birlikleri*, Ötüken Yay., İstanbul, 1977.
- Gündoğan, Mete, *Refah Toplumunu*, Vadi Yay., Konya, 1997.
- Güneç, Halil, *İslâmî Düşünceler*, Emel Yayıncılık, ty.
- Gündüz, İrfan, "Ahmed-i Yesevî'nin Tarikat ve İrşad Anlayışı", *Yesevîlik Bilgisi*, (haz. Cemal Kurnaz, Mustafa İsen, Mustafa Tatcı), Ahmet Yesevi Vakfı, Ankara, 1998, 189-196.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Esasları*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008.
- Gürdoğan, Ersin Nazif, *Görünmeyen Üniversite*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.

- Gürer, Dilaver, *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.
- Güzel, Abdurrahman, *Tekke ve Zaviyelerin İslâm Düşüncesindeki Yeri ve İlgası*, KAB Yayını, Ankara, 1992.
- İbn Allan, Hâce Ahmed b. İbrahim, Şah-ı Nakşibend, Semerkand Yay., İstanbul, 2006.
- Kalın, İbrahim, “Seyyid Hüseyin Nasr İle İş Ahlakı, İktisâdî Faaliyet Ve Ekonomi-Din İlişkileri Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C: 18. S: 4, TEK-DAV, 2005, 485-490.
- Kallek, Cengiz, “Medine Pazarı”, *İktisat ve Din*, (haz. Mustafa Özel), İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.
- Kara, Mustafa, “Hamdûn el-Kassâr”, TDV İslâm Ansiklopedisi, C:15, İstanbul, 1997, 455-456.
- Kayıklık, Hasan, *Tasavvuf Psikolojisi*, Akçağ Yay., Ankara, 2009.
- Keskin, Tolga, *Sûfîlerin İktisat Anlayışı ve Uygulamaları*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2022.
- Kıziler, Hamdi, “Osmanlılarda İlk Yerel Mânevî Oluşum: Hacı Bayrâm Veli ve Bayrâmiyye Ekolünün Anadolu’ya Etkisi”, *Ankara Üniversitesi OTAM*, S: 32, Ankara, 2012, 67-80.
- Lâ’lîzâde Abdülbâki, *Sergüzeşt*, (haz. Tahir Hafızlıoğlu: “Aşka ve Âşıklara Dair-Melâmî Büyüklükleri”), Kaknüs Yay., İstanbul, 2001.
- Lâ’lîzâde Abdülbâki, *Sergüzeşt*, (sad. Tahir Galip Seratlı), “Melamilik Yolunda Görüp Öğrendiklerim) Kardelen Yayınları, Konya, 2010.
- Lings, Martin, *Tasavvuf Nedir*, (trc. Veysel Sezigen), Vural Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Molla Câmî, *Nefehâtü’l-Üns*, (çev. Lamii Çelebi), (haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara), Marifet Yay., İstanbul, 1998.
- Molla Câmî, *Sırlar Denizi* (trc. ve şerh. M. Ali Özkan), Semerkand Yay., İstanbul, 2016.
- en-Neccâr, Ahmed, *İslam Ekonomisine Giriş*, (çev. Ramazan Nazlı), Hilal Yay., İstanbul, 1978.
- en-Nedvî, Abdülbâri, *Kur’an ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayat*, (trc. Mustafa Ateş), İrfan Yay., İstanbul, 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler-15-17. Yüzyıllar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2014.
- Orman, Sabri, *İslami İktisat, Değerler ve Modernleşme Üzerine*, İnsan Yay., İstanbul, 2014.
- Özkılıç, İbrahim, “İbn Haldûn Perspektifinden İktisâdî Kalkınmada Ahlâkî Değerler”, *Araştan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, S: 1-2, Bışkek, 2006, 132-145.
- Özköse, Kadir, “Ebü’l-Hasan Harakâni’nin Nakşibendiyye Silsilesindeki Yeri”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2017, C: IV, S: Ek-1, 8-30.
- Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu’l-Fuâd*, (çev. Yakub Kenan Nefezzâde: “Gönül Meyveleri”), Neşriyat Yurdu Yeni Şark Maarif Kütüphanesi, 1967.
- Saruhan, Müfit Selim, “İslam Ahlâkında İsrâf ve Cimriliğin Tedavisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C: 16, S: 4, Türkiye Ekonomik ve Kültürel Dayanışma Vakfı, 2003, 640-647.
- Sayar, Ahmed Güner, *Osmanlıdan 21. Yüzyıla: Ekonomik, Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler*, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2003.
- Serinsu, Ahmet Nedim, “Somuncu Koca Hazretleri Ve Oğlu Bize Ne Söylüyor?”, *II. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (26-28 Ekim 2017) Tam Metin Kitabı*, (ed. Mehmet Sami Yıldız, Ayşegül Can ve Mehmet Özkaya), Aksaray Üniv. Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, Aralık, 2017, 1-6.
- Sevinç, Necdet, *Osmanlılarda Sosyo-Ekonomik Yapı*, C.1, Kutsun Yay., İstanbul, 1978.
- Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu’l-Hasan El-Harakâni’nin İlim Anlayışı”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, C: 6, S: 5, 2013, 1049-1083.
- Şahbaz, Mehibe, “Timurlu Mirzalar Meselesi”, *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C: 27, S: 6, 2018, 18-32.

- Şebüsterî, Mahmûd, *Gülşen-i Râz Şerhi*, (trc. ve şerh: Abdülbaki Gölpınarlı), Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1972.
- Tabakoğlu, Ahmet, “İktisat ve Ahlak”, *İnsan, Ahlâk ve İktisat (15-17 Eylül 2017, Hatay)*, (ed. Musa Kazım Arıcan, Muhammed Enes Kala, Yunus Emre Aydınbaş) Türkiye Yazarlar Birliği Yay., Ankara, 2018, 30-123.
- Tabakoğlu, Ahmet, *İslam ve Ekonomik Hayat*, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Ankara, 2003.
- Tabakoğlu, Ahmet, “Tasavvuf ve İktisat”, *Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu (10-11 Kasım 1991) Tebliğleri*, (haz. Coşkun Yılmaz), Seha Neş., İstanbul, 1991, 177-185.
- Taşğın, Ahmet, “Hasan Harakânî Fütüvveti: Günümüz Müslümanlarının Fütüvvetten Beklentileri”, *II. Uluslararası Harakânî Sempozyumu: Fütüvvet (16-18 Ekim 2014) Bildirileri*, Kars, 2015, 378-388.
- Taşğın, Ahmet, “Erdebil Tekkesinin Rum’da Son Temsilcilerinden Yusuf Hakiki Baba”, *I. Milletlerarası Türkiye-Azerbaycan Münasebetleri Sempozyumu*, Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2016, 192-198.
- Taşğın, Ahmet - Öner, Atay, “Erdebil Tekkesinin Rum Diyarındaki Halifesi Şeyh Hamid-i Velî Nâm-ı Diğer Somuncu Baba”, *2. Uluslararası Azerbaycan-Türkiye Münasebetleri Sempozyumu*, 2017, 252-258.
- Taşğın, Ahmet - Abzhalov, Sultanmurat - Assanova, Saltanat, “Erdebil Tekkesinin Rum’daki Temsilcilerinden Hacı Bayram Veli ve Erdebil Tekkesinde Ayrışma”, *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri*, C: 1, Ankara, 2017, 489-500.
- Tatar, Taner - Dönmez, Mehmet, “Zihniyet ve İktisat İlişkisi Çerçevesinde Ahilik Kurumu”, *Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları*, 2008, 194-202.
- Tatcı, Mustafa, *Bir Ulu Pir: Hacı Bayrâm-ı Velî*, H Yay., (ed. Sevda Urfa), İstanbul, 2020.
- Türer, Osman, “Türk Dünyasında İslam’ın Yerleşmesi ve Muhafazasında Süfi Tarikatlar ve Yesevî’nin Rolü”, *Ahmed-i Yesevî-Hayati, Eserleri, Tesirleri*, (haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz), Sehâ Neşriyat, İstanbul, 1996, 467-485.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, Dergâh Yay., İstanbul, 2009.
- Uludağ, Süleyman, *Hayata Süfi Gözüyle Bakmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.
- Uludağ, Süleyman, “Halvet der-Encümen”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C:15, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1997, 387-388.
- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet Ve Din*, Der Yay., İstanbul, 1981.
- Yıldırım, Ahmet, *Din, Dünyevîleşme, Zühd*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2014.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neş., İstanbul, 2010.
- Yûnus Emre, *Yûnus Emre-II: Dîvân-ı İlâhiyât, Risâletü’n-Nushiyye, Âşık Yûnus*, (thk. Mustafa Tatcı), H Yayınları, İstanbul, 2021.
- Yüksel, Musa Şamil, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, TTK, Ankara, 2009.
- Yüksel, Musa Şamil, “Din-Siyaset-Ekonomi Arasında Timurlularda Himaye Sistemi”, *Türk Tarih Kongresi Ankara: 20-24 Eylül 2010, Kongreye Sunulan Bildiriler, II. Cilt*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2015, 217-228.