

Bayramî-Melâmî Şâir:  
OĞLANLAR ŞEYHİ İBRAHİM EFENDİ

*Bilal KEMİKLİ\**

ÖZET

*Türk tasavvuf şiirinin önemli temsilcilerinden biri olan Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, her ne kadar Halvetîlik yolunu öğrenerek bu tarikatten hilâfât icazeti olsa da, Bayramîlik içerisinde gelişerek müesses bir sufi anlayış hâlini almış olan Melâmîliğe mensubiyetini her fırsatta ifade eder. Başta Divan'ı içerisinde değerlendirilen kasidelerinde olmak üzere, Müşîd ü Muhtasar ve Vahdet-nâme mesnevîleri ve Dil-i Dânâ Kasidesi'nde tasavvuf felsefesinin temel konularını ele almaktadır. Onun bu eserleri Osmanlı Melâmîliğinin düşünce yapısını tahlil etmemize imkân veren malzemeler içerir.*

*Bu makalede, şairin eserlerinden ve dönemine dair tarihsel kaynaklardan yola çıkılarak biyografisi inşa edilmeye çalışılacaktır.*

*Anahtar kelimeler:*

*Edebiyat, tasavvuf, Türk Melâmîliği, tasavvuf şiiri, tasavvuf felsefesi*

GİRİŞ

Türk tasavvuf şiirinin önemli temsilcilerinden biri olan Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, aslen Eğridere'li tasavvufî geleneğe aşına bir aileye mensuptur. Bir yandan İstanbul'a gelerek devrin önde gelen mürşitlerinden Hakîkî-zâde Şeyh Osman'ın rehberliğinde Halvetî usul ve erkânı içerisinde sülûkünü ikmal etmiştir, öte yandan dedesi Tabtab Şah Ali'nin delâletiyle aldığı melâmet zevkini, Hüseyin Lâmekânî başta olmak üzere çağdaşı Melâmî mürşit ve kutuplarının sohbetlerinde bulunarak geliştirmiştir.

Döneminin tasavvufî düşünce ve hayatını makul bir seviyede temsil eden İbrahim Efendi, sohbetlerinde ve telif ettiği eserlerinde vahdet-i vücudcu bir varlık anlayışını benimsemektedir. Bu düşüncesini takdim eder-

---

\* Yard. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ken benimsediği üslûp dolayısıyla Hurufiliğe ve Şîîliğe mütemayil görülmüştür. Bununla birlikte o, kendisini Melâmî ve Halvetî muhit içerisinde tanıtmaya azamî dikkat gösterir. Bu durumu onun tasavvufi ekolleri sentezleyecek bir yetkinliğe sahip olduğuna işaret eder. En azından tasavvufun felsefî alanında fikir beyan edecek salâhiyette bir sufi olmalıdır. Nitekim dönemin ünlü sufi-şairlerinden Abdulahad Nûrî onun için *Muhyiddin-i Sâni* sıfatını kullanmaktadır. Şairin ünlü düşünür İbnü'l-Arabî'ye teşbih edilmesi önemli bir husustur. Ancak bu teşbih onun ortaya koyduğu eserler bakımından olmasa gerektir. Zira şairin bilinen eserlerinin, tasavvuf düşüncesinin temel nazariyelerini ortaya koyan ve felsefî zeminde tartışmaya açan İbnü'l-Arabî'nin eşsiz eserleriyle mukâazından biyografik kaynaklar ve kütüphane kayıtları bizi bu konuda ihtiyatlı bir dil kullanmaya zorlamaktadır. Bununla birlikte o sohbetlerinde ve eserlerinde tasavvuf felsefesinin temel nazariyelerini içselleştirerek sunmaktadır. Diğer bir ifade ile, tasavvuf felsefesinin en girift konularını salâhiyetli bir üslûpla ele alıp sunar. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'ye teşbihi bir anlam ifade eder. Eserleri dinî-tasavvufî edebiyat açısından olduğu kadar, döneminin sosyal ve kültürel tarihi için de önemli birer kaynaktır.

Bu makalede, İbrahim Efendinin eserleri ile döneminin tarihî ve kültürel kaynaklarından yararlanılarak biyografisi inşa edilmeye çalışılacaktır. Bu meyanda en temel kaynaklarımızdan birisi ünlü sufi-şair Sun'ullah-i Gaybî'nin *Sohbet-nâme* isimli eseridir. Bilindiği gibi İbrahim Efendinin müridi ve halifesi olan Gaybî, mürşidinin sohbetlerinde bulunmuş, burada yaptığı derlemelerle de *Sohbet-nâme*'yi telif etmiştir.<sup>1</sup>

## HAYATI

### Adı, Lâkabı ve Mahlası

Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, sufi kimliğini öne çıkartan bir şairdir. Dönemin şiir geleneği içerisinde eser vermekle birlikte, şairliği konusunda pek iddialı değildir. Bu yüzden olsa gerek, edebiyatımızın temel kaynaklarında hakkında pek fazla bilgi bulunmadığı gibi, hakkında bilgi veren kaynaklarda mahlâsı da zikredilmemektedir. Verilen bilgilere göre asıl adı, İbrahim'dir. Ne var ki İbrahim'in Eğridereli bir tüccar olan baba-

<sup>1</sup> Gaybî'nin *Sohbet-nâmesi* ve diğer risâleleri tarafımızdan *Gaybî-Risâleler* adıyla bir kitap olarak hazırlanmış olmakla birlikte henüz yayımlanmamıştır. Bununla birlikte hayatı ve eserleri için bkz: Bilal Kemikli, *Sun'ullâh-i Gaybî: Hayatı-Eserleri-Şiirleri*, Akçağ Yay., Ankara, 2000; *Sun'ullah-i Gaybî Dîvanı: İnceleme-Metin*, M. E. B. Yay., İstanbul 2000.

sının ismi kaynaklarda geçmediğinden, geleneksel forma uygun olarak, kimin oğlu olduğunu ifade etmekten mahrumuz. Fakat ismi kaynaklarda “İbrahim-i Aksarayî” şeklinde Aksaray'a nisbet edilerek zikredilmektedir. Bu şekilde zikredilmesi, nisbetin mahiyeti hakkında bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Nitekim Aksarayî ifadesi, onun, İstanbul'un Aksaray semtinden olduğu fikrinin oluşmasına imkân verdiği kadar, Pir Aliyy-i Aksarâyî gibi pek çok sufînin yetiştiği o dönemde Konya'ya bağlı Aksaray kasabasından olması ihtimalini de içerir. Esasen biyografik kaynaklarda hakkında bilgi verilen şahsın bir mahalle nisbeti, çoğu kere o kişinin burada doğup büyüdüğüne işaret etmektedir. Bazen de bu nisbet edilen mahal, doğum yeri olmak yerine, kişinin temayüz ettiği alanla ilgili olarak çalışmalarını yaptığı ve rüşdünü ispatlayarak tanındığı yer olmaktadır. Bu husus şairin biyografisi içerisinde tartışmalı konulardan biridir. Doğum yeri konusu ele alınırken tartışma vuzûha kavuşturulmaya çalışılacaktır. Şu kadarını söylemek mümkün tasavvufî kişiliği ile temâyüz eden şair, İstanbul'un Aksaray semtinde bulunan tekkesindeki hizmetleri sebebiyle Aksarayî olarak tanınmaktadır.

Lâkabı kaynaklarda, Oğlanlar Şeyhi,<sup>2</sup> Oğlan Şeyhi,<sup>3</sup> Oğlan Şeyh,<sup>4</sup> Olanlar Şeyhi ve Olan Şeyhi olarak geçmektedir.<sup>5</sup> Kütüphane kayıtlarında ise, Şeyh-i Oğlan,<sup>6</sup> Oğlan Şeyh<sup>7</sup> ve Hazret-i Dil-i Dâna<sup>8</sup> şeklinde geçmekte-

<sup>2</sup> Müstakim-zade Süleyman Sadettin, *Risâle-i Bayramîye-yi Melâmîyye*, İ. Ü. Kütüphanesi, TY. No: 3357, vr. 41a; a.g.y., *Mecelletü'n-Nisâb*, Tıpkı Basım, Kültür Bakanlığı, Ankara 2000, s. 123. Hüseyin Vassaf, Müstakim-zâde'nin *Hulâsatü'l-İlâhiyye*'sinde de bu lâkapla anıldığını nakletmektedir. Bkz., *Sefîne-i Evliyâ*, II, (Haz: A. Yılmaz, M. Akkuş), İstanbul 1999, s. 512 [Vassaf, *Sefîne*].

<sup>3</sup> Mehmed Nazmî, *Hedîyyetü'l-İhvân*, 305, [Bu makalede eserin, Osman Türer, *Şeyh Mehmed Nazmî hayatı, Eserleri ve Hedîyyetü'l-İhvân*'ı, A. Ü. İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, Ankara 1982'de bulunan tenkitli metin esas alınmıştır; gösterilen sayfalar doktora tezinin ikinci cildine aittir.]; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyü'l-Fudalâ*, I, (Neşr. Haz: A. Özcan), İstanbul 1989, s. 553.

<sup>4</sup> Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmânîyye*, I, (Haz: A. Aktan, A. Yuvalı, M. Keskin), İstanbul 1995, s. 100 [Süreyyâ, *Sicil*].

<sup>5</sup> Vassaf, *Sefîne*, s. 514; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, İstanbul 1333, s. 26.

<sup>6</sup> Örneğin İsmail Hakkı Konyalı Kütüphanesi nr. 45'te bulunan şairimize ait kasidelerin dibacesinde “Kasâid-i Latife-i Şeyh-i Oğlan İbrâhim Efendi” kaydı bulunmaktadır.

<sup>7</sup> Halifesi Sun'ullâh-i Gaybî'nin Millet Kütüphanesi Ali Emîrî, Manzum, 316'da bulunan *Dîvân-ı Gaybî*'de, “Ricâl-i Hamzevîyeden Oğlan Şeyh dinmekle ma'ruf İbrâhim Efendi ...” kaydı bulunmaktadır.

<sup>8</sup> Şairin, Milli Kütüphane, Fahri Bilge Yazmaları, FB 328'de bulunan divanının dibacesinde “Divân-ı Hazret-i Dil-i Dâna” kaydı bulunmaktadır.

dir. Şu hâlde onun mahalline göre bu lâkaplardan biriyle anıldığı düşünülebilir. Bu lâkaplardan en çok kullanılanı Oğlan Şeyh'tir. Bizzat şairin kendisi, daha küçük yaşlarda Oğlan Şeyh lâkabıyla anıldığını bir sohbetinde ifade etmektedir. Gaybî'nin *Sohbet-nâme*'sinde bu konu şöyle ele alınmaktadır:

“Sinnimiz altı veya sekizde iken ceddimiz, Pîri Mektebdâr Hazretlerinin ilâhiyyâtından hıfz itdürürdi. Hatta bir gün, “Varımı ol Hakk'a virdim hân u mânım kalmadı” mısra'ını hıfz ederken, “dedeciğim bu dahi Pîrin ilâhîsi midir?” dedim. Ceddim dahi, “belî oğlancığım” dedik de, “acabâ kendülerinin varı var mı idi, hatta vire” deyü söylediğimde, ceddim, “bu oğlancık şeyhdür” deyü okşar idi. Oğlan Şeyh tesmiyesine bâdî vü bâ'is budur.”<sup>9</sup>

Şairin çocukluk döneminden itibaren içinde bulunduğu tasavvufî ortamı da tasvir etmesi bakımından önemli olan bu anlatı, onun çocuk denilecek bir yaşta tasavvufî inceliklere uygun sözünden mülhem, Oğlan Şeyh olarak isimlendirilmesini ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi Oğlan Şeyh lâkabı, şairimizden önce, cezbeli ve şatahâta varan sözlerinden dolayı idam edilen genç melâmî mürşit Çelebi Şeyh İsmail Maşukî (1529)<sup>10</sup> için de kullanılmaktadır. Bu yüzden konuyla ilgili daha önce yapılmış bazı çalışmalarda şair, kendinden çok önce yaşamış olan İsmail Maşukî ile karıştırılmıştır.<sup>11</sup>

Şair, çocukluğundan itibaren Oğlan Şeyh olarak anılmasını, tasavvufî gelenekten yola çıkarak da izah eder. Buna göre, tasavvufî düşünce ve anlayışı dolayısıyla idam edildiğinden Melâmî kaynaklarda Şeyh-i Maktûl olarak da zikredilen İsmail Maşukî'nin düşüncelerini kabul ve neşretmesi

<sup>9</sup> Sun'ullâh-ı Gaybî, *Sohbet-nâme*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. K. 292, vr. 40b.

<sup>10</sup> Çelebi Şeyh için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Tıpkı Basım, İstanbul 1992, s. 48-54 [Gölpınarlı, *Melâmîlik*]; A. Yaşar Ocak, “Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmâil Mâşukî”, *Osmanlı Araştırmaları*, X (İstanbul 1990), s. 49-58; Reşat Öngören, “Şeriatın Kestiği Parmak: Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri”, *İlam Araştırma Dergisi*, I (1), Ocak-Haziran 1996, s. 123-131.

<sup>11</sup> Şair hakkında ilk değerlendirmeleri yapan Feylezof Rıza, Peyâm'in edebiyat ekinde yayımlanan makalelerinde İbrahim Efendinin şiirlerinden hareketle bazı değerlendirmeler yapmıştır. Bu makalelerden biri olan “İnsanın Uluvv-i Şânı” (Peyâm, Edebî ilâve, nr. 29, 31 Mart 1330; Abdullah Uçman, *Rızâ Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri*, Ankara 1982, s. 119-132)'ında İbrahim Efendiyi Kanûnî dönemi meşayihî olarak göstermektedir ki, burada doğrudan doğruya İsmail Maşukî ile karıştırma söz konusudur.

ciyetiyle Oğlan Şeyh olarak anıldığına işaret eder. Felsefi tasavvufun tekvin (yaratılış) düşüncesini ihtiva eden temel nazariyelerinden biri olan devir anlayışı içerisinde anlam kazanan bu değerlendirmeyi şair, adından çokça söz edilen ünlü kasidesi *Dil-i Dâna*'da yapmaktadır. Burada o, Oğlan Şeyh olarak tanınan İsmail Maşukî'yi kendisine pir olarak seçtiğini açıkça belirttikten sonra, “işte ben o İsmâil'im; yeniden kurban olmaya geldim” demektedir. Böylece o bir yandan Şeyh-i Maktûl'ün katline sebep olan fikirlerinin takipçisi olduğunu ilan ederken, öte yandan da mutlak varlığın tecellisinden ibaret olan mevcudâtın bir üyesi olarak tecelli halkasındaki (devr) yerini aldığını söylemektedir.<sup>12</sup> Biraz daha ileri giderek, adeta hulûl fikrini benimsediğine tanıklık edecek mısralarında,<sup>13</sup> “adım her ne kadar İbrahim ise de ben gerçekte Oğlan Şeyhim” demektedir.

Hakikat maşrıkı şemsî hüviyyet pîrim İsmâil  
 Ki Oğlan şeyh dimekle nâmı olmuştur cihan ârâ  
 Ben ol İsmâilem meydâna kurban olmağa geldim  
 Bu suret hil'atın hal'eylerem cismim olur ifnâ  
 Yine bir dahi geldikde okurlar ismim İbrâhîm  
 Cihanda yine Oğlan şeyhlik ile oluram imlâ<sup>14</sup>

Şu halde şairin Oğlan Şeyh lakabıyla tanınmasında, çocukluk döneminde içinde bulunduğu muhitle birlikte, melâmî gelenek içerisinde aynı lâkapla anılan ve Şeyh-i Maktûl şeklinde adeta mitsel bir kimlikle karakterize edilen İsmail Maşukî'ye benzeme isteği de etkili olmuştur.

Onun diğer bir lakabı da Oğlanlar Şeyhi'dir. Oğlanlar Şeyhi lâkabı ile tanınmasına dair en sağlıklı değerlendirmeyi, ünlü biyograf ve müellif

<sup>12</sup> Tasavvuf düşüncesinde devr ve bu nazariyeden yola çıkılarak yazılan devriyeler için bkz: Abdullah Uçman, “Devriyeler Üzerine Rıza Tefik'in Yayınlanmamış Bir Makalesi”, *Türklük Araştırmaları Dergisi (Âmil Çelebioğlu Armağanı)*, XII, İstanbul 1993; Mustafa Uzun, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Ahmed-i Yesevî'nin Devriye-Yaş-nâmesi”, *Ahmed-i Yesevî Hayatı-Eserleri-Tesiri*, (Haz. Mehmet Şeker-Necdet Yılmaz), İstanbul 1996; Bilal Kemikli, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Sun'ullâh-ı Gaybî'nin Devriyyesi”, *İslâmî Araştırmalar*, XIII (2), Ankara 2000, s. 217-226.

<sup>13</sup> Bayramî-Melâmîleri, hulûl ve ittihâd taraftarı olarak görülmektedir. Ancak Melâmî yazarlar bu görüşü tashih etmemektedirler. Konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz. Bilal Kemikli, “Tasavvuf Edebiyatında Hulûl ve İttihâda Dair Bir Risâle: Risâle-i Redd-i Hulûl ve İttihâd”, *Tasavvuf*, II (85), Ocak 2001, s. 111-116.

<sup>14</sup> “Kasîde-i Dil-i Dâna”, *Kasâ'id-i Latîfe-i Şeyh-i Oğlan İbrâhîm Efendi Kuddise Sırruhul-Âli*, İsmâil Hakkı Konyalı Kütüphanesi, nr. 45, vr. 4b-5a.

Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin (1131-1202) yapmaktadır. Ona göre, şair Aksaray'da seccâde-nişîn olduğu zaman dahilinde daha çok gençlere dönük tekke faaliyetlerinde bulunmuştur. Gençlerin şeyhi anlamında, Oğlanlar Şeyhi adıyla anılmasının sebebi de budur.<sup>15</sup> Melâmilik düşüncesinin tarihî kaynaklarına vakıf bir yazar olan Müstakim-zade'nin verdiği bu bilgi, şairin bir sufi olarak etki alanını ve nüfuzunu ortaya koymaktadır; o daha çok toplumun genç tabakasını hedef alan bir tarikat ve irşat anlayışı içerisinde olmuştur. Nitekim tekkesinin adı da Oğlanlar Tekkesi olup bu isimle şöhret kazanmıştır.

Esasen onun Oğlan ya da Oğlanlar Şeyhi şeklinde anılmasında, kanatimize göre oldukça genç yaşta tasavvufî açıdan iç aydınlanmasını gerçekleştiren tekke şeyhliğine getirilmesi de etkili olmuştur. Zira İsmail Maşukî gibi genç yaşta irşat hizmetlerine başlamıştır. Bu yüzden olsa gerek, “*Oğlan Şeyh dimekle nâmlanmış*” olan İsmail'i pir olarak göstermektedir. İsmail, genç yaşta İstanbul'a gelerek kürsü vaizliği yapmış; biraz da bu gençliğin saik olduğu cezbeli eda ile yaptığı konuşmalarda Şer-i Şerîfe mugayir fikirler beyan ettiği gerekçesiyle yargılanmıştır. Netice itibariyle idama mahkûm edilmiştir. İbrahim de bu tarihsel malzemeye telmih ederek, bir yandan İsmail'in idamını zımnen eleştirmekte, öte yandan da onunla aynı fikrî zemini paylaştığını ilân etmektedir. Bu konuda “kurban olmaya geldiğini” ifade edecek kadar ısrarcıdır. Yine de onun, siyasî iradenin takibât ve tahkikâtına karşın uzunca bir dönem irşat hizmetlerinde bulunması, İsmail gibi cezbeli bir karaktere sahip olmasından çok, ihtiyatlı bir kişiliğe sahip olduğuna işaret eder.

Şairin tarikat terbiyesi içerisinde kemale ulaşmak anlamında “olmak” fiilinden müştak Olan Şeyh ve Olanlar Şeyhi şeklinde anılması ise, görebildiğimiz kadarıyla, ilk defa Hüseyin Vassafta görülen bir durumdur. Vassaf, her hangi bir kaynak göstermeden, şairin bu isimle anıldığını ve daha önce Gavsî Tekkesi olarak bilinen İstanbul Aksaray semtinde bulunan tekkesinin de “Olanlar Tekkesi” olarak isimlendirildiğine işaret eder.<sup>16</sup> Bursalı Mehmet Tahir de konuyla ilgili bir mütalaa yapmaksızın, şairi Olanlar Şeyhi olarak zikretmektedir.<sup>17</sup> Vassaf ve Mehmet Tahir'in Olan ve Olanlar şeklinde şairi anmaları, tarihî kaynaklarda konuyu tevsik edecek nitelikten yoksundur. Öte yandan Oğlan ve Olan kelimelerinin harf (ses) kadrosu da yoğun bir benzerliği ihtiva etmez. Şu halde şairin

<sup>15</sup> Bkz: *Risâle-i Bayramiyye-i Melâmiyye*, vr. 41a.

<sup>16</sup> Vassaf, *Sefine*, s. 513, 514.

<sup>17</sup> *Osmanlı Müellifleri*, I, 26.

Olan ve Olanlar şeklinde anılmasına kaynaklık edecek tarihî kayıtlar olmadığı gibi imlâ kuralları açısından da Oğlan kelimesinin Olan, Oğlanların da Olanlar şeklinde yazılması imkân dahilinde değildir. Öyleyse Vassaf ve Mehmet Tahir'in şaire uygun gördükleri lakabın mahiyeti başka yerlerde aranmalıdır. Kanaatimize göre, onlar “oğlan” kelimesini kullanmama özen göstermektedirler. Bu yüzden de şairi Olan Şeyh ve Olanlar Şeyhi şeklinde tanıtmaktadırlar. Bunun sebebi, kelimenin mecazî anlamında meydana gelen genişleme olsa gerektir. Nitekim şairin yaşadığı dönemde daha çok “çocuk ve genç” anlamını ihtiva eden kelime, her iki yazarın yaşadığı dönemde “eşcinsel erkek” anlamını da içine alarak genişlemiştir<sup>18</sup>. Dolayısıyla onlar şairi, muhtemel bir anlam kaymasından yola çıkılarak hakkında yanlış değerlendirmelerin yapılmasını önlemek için, Olan ve Olanlar şeklinde anmış olmalılar. Böylece şair, genç ve daha çok gençleri irşat eden bir mürşit olarak anılmanın yerine, kemale ermiş olgun bir mürşit olarak tanıtılmıştır.

Şairin bazı mecmu’alarda Oğlan Şeyhi olarak anılması, Oğlan Şeyh lakabının imlasından kaynaklanmaktadır. Kimi mecmu’alardaki Hazret-i Dil-i Dâna kaydı ise, ünlü kasidesi Dil-i Dâna dolayısıyladır. Kısaca onun, İsmail Maşukî ile karıştırılmasını önlemek için Oğlan Şeyh ve Oğlan Şeyhi lakaplarını, başta kendi eserleri olmak üzere tarihî kaynaklarda geçmediği için Olan Şeyh ve Olanlar Şeyhi lâkaplarını ve sadece bir kasidesinden yola çıkılarak takılan Dil-i Dâna lâkabını kullanmaktan yana değiliz. Buna mukabil onun hem genç yaşta mürşit olması ve hem de daha çok dönemindeki genç kuşak üzerindeki etkisini göz önünde bulundurarak Oğlanlar Şeyhi lakabıyla tanıtılmasının daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

<sup>18</sup> Esasen burada oğlan kelimesinin semantiğine dair bir tahlil yapılacak değildir. Ancak başta mesnevîler olmak üzere klâsik dönem metinlerinde genç erkek ve kız çocuğu için kullanılan oğlan ve oğlancık, daha sonra anlamı daraltılarak sadece erkek çocuk için kullanılmıştır. Bilindiği gibi oğlan kelimesi oğul kelimesinin çoğuludur. Oğul kelimesi de Zafer Önler’in tespitine göre, XI. yüzyıla kadar “evlât” kelimesi anlamında kız ve erkek çocuk için ortak kullanılmaktayken daha sonraları sadece erkek çocuk için kullanılır olmuştur (bkz. Z. Önler, Tarihsel süreçte Anlam Değişimleri, *Kur’an ve Dil dilbilim ve Hermonotik Sempozyum Bildirileri*, (Haz. Necati Kara), Van 2001, s. 371). Günümüzde kelime “Oğul, erkek çocuk; bulûğ çağına yaklaşmış erkek çocuk ve genç erkek” anlamına kullanılmaktadır. Buna ilâve mecazî olarak “erkeklerin cinsî zevkine alet olan pasif erkek” anlamında da kullanılmaktadır. Mesela D. Mehmed Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul 1996, s. 856)’te oğlan kelimesinin anlamlarından biri olarak bunu zikrettiği gibi, oğlancı ve oğlancılık maddelerini de bu çerçevede izah etmektedir. Oysa Ş. Samî’nin *Kâmûs-ı Türki* (İstanbul 1317, s. 209)’sinde oğlan kelimesinin anlamları içerisinde “pasif erkeklik” söz konusu edilmediği gibi, oğlancı ve oğlancılık kelimeleri de bulunmaz.

Keza İbrahim Efendi, sanatçı kimliğini öne çıkartmamakla birlikte tasavvufî düşüncelerini şiir dilini kullanarak ifade etmeyi tercih eden bir şairdir. Dolayısıyla onu diğer sufilerden tefrik eden temel faktörlerden biri de şairliğidir. Lakin şairliğini öne çıkarmadığından olsa gerek, şiirlerinde meşrep ve mesleğini ele veren bir mahlâs seçmediği gibi, yukarıda tartışma konusu edilen lâkaplardan birini de mahlâs olarak kullanmamaktadır. Buna karşılık onun şiirlerinde kullandığı mahlâs, İbrâhim ve Şeyh İbrahim şeklinde doğrudan doğruya ismidir. Bunlardan da en çok kullanılanı İbrahim'dir:

Eger Hızrın cemâlin görmeğe müştâk isen ‘âşık  
Nazar kıl sûret-i İbrâhime eyyâm-ı fırsatdır (51b)\*

İbrâhimin oldur cânı gönlünde dîn u îmânı  
Ol bî-nişânın nişânı bir kâmilin gönlündedir (56a)

Ne hâlet durur İbrâhim bu varlığından âciz kamû  
Feylesoflar Câlenûslar bu hükmünde hayrân olur (56b)

İbrâhimin sözünün ma'nîsin anlamazsun  
Çünkü Hakdan virilen keremden bî-habersin (57a)

Bir kaç şiirinde de mahlâsını Şeyh İbrahim olarak zikretmektedir:

Gel iç bu meclis-i câmî Şeh İbrâhim nutkından  
Hakâyik bâdesinden kim odur cennât ü zevkiyât (45b)

#### D o ğ u m u

Şair, *Sohbet-nâme*'de zikredildiğine göre, doğum tarihini bizzat kendisi bildirmektedir. Gaybî, konuyla ilgili olarak şairin verdiği şu ifadeleri kaydetmektedir :

“Ceddim Tabtab Şah Ali Hazretleri vilâdetimize bu beyitle işâret eylemişlerdir:

Doğduğu bin târihidir Hazret-i İbrâhim'in  
İntikâl etti cihândan bil o gün kutb-ı zamân”<sup>19</sup>

Bu lafzî tarih kaydına göre, şair 1000 (1591-1592) tarihinde doğmuştur. Daha sonraki kaynaklar bu tarihi esas almakla birlikte, doğum tarihini

\* Bu çalışmada Oğlanlar Şeyhi'nin *Dîvan*'ından yapılan alıntılar, *Dîvân-ı Hazret-i Dil-i Dânâ*, Milli Kütüphane, FB. s. 328'den yapılmıştır. Parantez içerisinde gösterilen rakamlar alıntı yapılan yeri göstermektedir.

<sup>19</sup> *Sohbet-nâme*, 41a.



tespit eden bu beytin ikinci mısraında geçen, cihandan intikal eden “zamanın kutbunun” kim olduğu hususunda her hangi bir fikir vermezler. Beytin nâzımı Tabtab Şah Ali de Vizeli Alaaddin'in halifesi Gazanfer Efendiden feyz almış bir Bayramî Melâmî'dir. Dolayısıyla burada zikredilen “kutb-ı zamân”, kutup-mehdî merkezli bir düşünce evrenine sahip olan Melâmîliğin kutuplarından birine işaret etmektedir. İbrahim Efendi 1000 (1591-1592) tarihinde doğduğuna göre bu yılda vefat eden bir Melâmî kutbu olmalıdır. Ancak kaynaklarda bu tarihte vefât eden bir Melâmî kutbu zikredilmemektedir.

Şairin doğumuna dair *Sohbet-nâme*'de geçen kayıtlardan biri de dedesi Tabtab Şah Ali'nin mürşidi Gazanfer Efendi ile ilişkilidir. Gazanfer Efendi, bir sohbet esnasında, hiçbir çocuğu olmayan şairin babasına yakında bir erkek çocuğa sahip olacağını müjdelemiştir. Doğacak bu erkek çocuk, Gazanfer Efendi'nin yolunda giderek ilahî sırları ve hakikatleri açığa çıkaracaktır. O bununla da kalmaz, doğacak çocuğa ad olarak, “semiyy-i Halilu'llah”, yani İbrahim'in verilmesini önerir.<sup>20</sup> Halil, İbrahim peygamberin diğer adıdır. Osmanlı şairleri, ismin ‘halis dost’ şeklindeki kelime anlamından hareketle bir hayli mazmun meydana getirmişlerdir.<sup>21</sup> Bu mazmunların ekseriyetinde Halil'in mutlak güzellik sahibi olan Allah'ın dostu olduğu fikri işlenmektedir. Türk edebiyatı içerisinde müstakil mesnevîlere de konu olan<sup>22</sup> İbrahim, kesrette vahdeti bularak tevhid sırrına vâkıf olmuştur. Böylece Gazanfer Efendi bir çocuk müjdesinden öte, doğacak çocuğun şahsiyetine dair de bir tahlil yaparak gelecekte haber vermektedir. Onun bir erkek çocuğun doğacağını müjdelemesinin yanında, bu çocuğun Halil meşrep, Allah dostu ve vahdet sırrına vâkıf bir şahsiyet olacağı keşfinde bulunmaktadır. *Sohbet-nâme*'de geçen bu menkabe, doğrudan doğruya şairden iktibasla nakledilmekle birlikte sadece tasavvufî bilgi evreni içerisinde bir anlam kazanır.

Doğduğu yer, yukarıda da işaret edildiği gibi, ihtilâflıdır. Onun doğum yerine ilişkin olarak, Vassaf'ın da kaydettiği şekilde, iki ayrı görüş bulunmaktadır. Bazı kaynaklara göre Konya Aksaray'na bağlı Eğridere'de, bazılarına göre de İstanbul'un Aksaray semtinde doğmuştur.<sup>23</sup> Onun Aksaray'lı olarak gösterilmesi, böylesi bir ihtilafın oluşumuna kaynaklık

<sup>20</sup> *Sohbet-nâme*, vr. 41a.

<sup>21</sup> A. Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, s. 214-216.

<sup>22</sup> Bu konuda örnek bir mesnevî için bkz: Abdülvasi Çelebi, *Halil-nâme*, (Haz. Ayhan Gültaş), Ankara, 1996.

<sup>23</sup> Bkz. Vassaf, *Sefîne*, s. 512.

eder. Burada öncelikle çözümlenmesi gereken husus, onun Aksaraylı gösterilmesinin kaynağıdır. Her şeyden önce şairin İbrahim Efendi namıyla tarihe geçmesine imkân veren tasavvufi kişiliği, İstanbul'un Aksaray semtinde bulunan tekkede icra ettiği tarikat hizmetleriyle oluşmaktadır. Burada ikamet etmiş, hayatının en verimli dönemlerini burada geçirmiş ve nihayet burada vefat ederek tekkenin haziresine defnedilmiştir. Dolayısıyla onun Aksaraylı olarak gösterilmesi, mutlaka burada doğması anlamına gelmez. Belki, Müstakim-zâde'nin de işaret ettiği gibi,<sup>24</sup> entelektüel doğuşunu burada gerçekleştirmiştir.

Şair, *Sohbet-nâme*'de, otobiyografisine dair bilgi verirken, daha erken yaşlarda memleketinden ayrılarak İstanbul'a geldiğini ifade eder. Dolayısıyla onun İstanbul Aksaray'na nisbet edilmesi, İstanbul'a geldikten sonraki bir hâdisedir. Fakat o dönemde Konya'ya bağlı olan Aksaray'a nispet edilmesi ise tarihsel açıdan tevsik edilecek bir husus değildir. Şair, Pir Ali Aksarayî gibi büyük bir Melâmî kutbunun yetiştiği Aksaray ile bir alâkası olsaydı bunu açıkça beyan etmekten kaçınmazdı. Nitekim o, Pir Aliyy-i Aksarayî'nin mahdumu Şeyh-i Maktul İsmail'in memleketinden olmayı bir ayrıcalık olarak da zikredebilirdi. Ne var ki bu hususta her hangi bir şey söylemiyor. Bununla birlikte ekserî kaynaklar, onun Eğridere olduğu hususunda ittifak ederler<sup>25</sup>. Fakat Eğridere'nin nerede olduğu hususu da tartışmalıdır.

Hüseyin Vassaf, "Konya Aksaray'nda, Eğridere'de ve zayıf bir rivayette İstanbul Aksaray'nda" doğduğuna işaret ederken, Eğridere'nin Konya Aksaray'na bağlı bir yer olduğu fikrini zımnem ifade eder. Ne var ki Konya Aksaray'nda Eğridere isimli bir kasaba bulunmamaktadır. Zira ne Aksaray'ın tarihi ve kültürüne dair yıllıklarda, ne de incelediğimiz haritalarda Aksaray'a bağlı Eğridere isminde bir yer bulunmaktadır.<sup>26</sup> Aynı zamanda, Anadolu'nun tarihi coğrafyasını ve yer adlarını içeren eserlerde de Vassaf'ın görüşünü kuvvetlendirecek materyal bulunmaz.<sup>27</sup> Dolayısıyla Eğridere'nin Aksaray'ın dışında bir yerde aranması gerekir. Şair hakkında ilk çalışmayı yapan araştırmacılardan biri olan Fevziye Abdullah Tansel,

<sup>24</sup> Bkz: Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayramiyye-i Melâmiyye*, vr. 41a.

<sup>25</sup> Şeyhî, *Vekâyü'l-Fudalâ*, I, 553; Süreyyâ, *Sicil*, I, 100; *Osmanlı Müellifleri*, I, 26; Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, M. E. Bakanlığı Tâlim Terbiye Kurulu Kütüphanesi, No: B. 870, I, 1235.

<sup>26</sup> Bkz: İ. Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitâbeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, II, 291-293.

<sup>27</sup> Bkz. W. M. Ramsoy, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası* (Çev. Mihri Pektaş), İstanbul 1960; *Son Teşkilât-ı Mülkiyyede Köylerimizin Adları*, İstanbul 1928.

Eğridere'yi Isparta'ya bağlı Eğridir kazası olarak göstermektedir.<sup>28</sup> Eğridir, bazı tarihî kaynaklarda Eğirdir ve Eğridere olarak zikredilmektedir.<sup>29</sup> Buna göre, Tansel'in ifade ettiği gibi şair Aksaray Eğridere'li olabilir. Fakat yine de bu sonuca ihtiyatla bakmak gerekir.

Şemseddin Samî, *Kâmûsu'l-A'lâm*'da Üsküp Sancağı'nda bir çay ismi olarak Eğridere'yi zikreder.<sup>30</sup> Muhtemelen bu çay kenarında Eğridere ismini taşıyan bir kasaba da bulunmaktadır. Öte yandan şair dedesi Tabtab Şah Ali'den bahsederken, onun müşidi Gazanfer Efendinin sohbetlerine sık sık iştirak ettiğini de kaydetmektedir. Bilindiği gibi Gazanfer Efendi, Vize'de irşad hizmetlerinde bulunmuştur.<sup>31</sup> Şairin dedesi ve ilk müşidi Tabtab Şah Ali'nin de Vize'de bu şeyhin meclisinde bulunarak feyz almış olması gerekir. Şu hâlde Eğridere'nin, dönemin ulaşım imkânları dahilinde Vize'ye yakın, Üsküp civarında bir yerleşim alanı olması da kuvvetle muhtemeldir.<sup>32</sup>

### T a h s i l i

Döneminde ulema, kalemiye ve askeriyeden pek çok şahsiyet üzerinde derin nüfuzu olan<sup>33</sup> İbrahim Efendinin, tahsil hayatına ilişkin elimizde pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Her ne kadar konuyla ilgili olarak Hüseyin Vassaf, onun “senelerce tarîk-ı tahsilde” bulunduğunu zikretse

<sup>28</sup> F. A. Tansel, “Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi ve Devriyesi”, *AÜİFD*, XVII (1969), 17.

<sup>29</sup> Metin Tuncel, “Eğridir”, *DİA*, X, 494.

<sup>30</sup> Şemseddin Sâmi, *Kâmûsü'l-A'lâm*, İstanbul 1306, II, 1012.

<sup>31</sup> Gölpinarlı, *Melâmilik*, s. 68.

<sup>32</sup> Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Süfîler, Devlet ve Ulemâ*, İstanbul 2001, s. 327. Eğridere'nin bu günkü Bulgaristan sınırları dahilinde olması da kuvvetle muhtemeldir. Başbakanlık Osmanlı Arşivleri [[www.devletarsivleri.gov.tr/yayin/osmanli/yunan3b\\_91.htm](http://www.devletarsivleri.gov.tr/yayin/osmanli/yunan3b_91.htm)]’nde bulunan bazı vesikalar da bunu doğrulamaktadır. Nitekim 13 şubat 1907 tarihli Siroz Sancağı’ndan Tahrirat Kalemine intikal eden bir belgede, Eğridere’li Angel Nikola’nın Rum Eşkîyası tarafından öldürülmesine ilişkin olarak şu bilgiler verilmektedir: “Genelde Bulgarlık iddiasında bulunan Siroz’un Zihne kazasına bağlı Eğridere köyü ahalisinden yedi kişinin, ayinlerini Bulgarca yapabilmek için izin almak maksadıyla merkez kazaya geldikleri ve köye geri dönüşlerinde bir Rum eşkıya çetesi tarafından pusuya düşürülerek, Kilise Mütevellisi Angel Nikola’nın kurşunla öldürüldüğü, ayrıca vücudunda işkence izlerine rastlandı.” Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, 13 şubat 1907 Siroz Sancağı Tahrîrât Kalemî, Aded: 251. Keza Siroz Mutasarrıfı Reşid imzasıyla gönderilen 29 Zilhicce 1324 (1907) rapor sûretinden, Eğridere’nin Şilnoz köyüne beş dakikalık mesafede olduğunu da öğrenmekteyiz.

<sup>33</sup> İbrahim Efendinin şöhreti ve etkisine dair, Fevziye Abdullah Tansel, Uşşakî-zâde Hasib Efendiye dayanarak bir tahlil yapmaktadır. Tansel’in değerlendirmesi için bkz: “Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi ve Devriyesi”, *AÜİFD*, XVII, 81969), 187-1999.

de, nerede ve kimlerden ders aldığını ve hangi alanlarda uzmanlaştığını belirtmez.<sup>34</sup> Aslen Eğridere'li bir zatın oğlu olan İbrahim'in "sinn-i temyize vâsıl olunca" İstanbul'a geldiği zikredildiğine göre,<sup>35</sup> onun ilk eğitimini memleketinde almış olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte İstanbul'a gelmesindeki amacı, eğitim ve öğretimini ikmal etmek ve belirli bir alanda ihtisas yapmak değildir. Daha çok manevî eğitimi amaçlayarak buraya gelmiştir.

Şairin İstanbul'a geliş sebepleri üzerinde duran yazarlardan biri de Mehmed Nazmî'dir. Nazmî, bu konuda bizzat şairden dinlediğini ifade ettiği bir hatırayı nakleder. Buna göre, şairin genç yaşta memleketini terk ederek İstanbul'a gelmesine sebep olan faktör, dinlediği bir türküdür.<sup>36</sup> Şairin hâlet-i rûhiyyesini vermesi bakımından önemli olan bu hatırayı burada kısaca zikretmek gerekir: Babasından kendisine menkul ve gayrimenkul büyük bir servet intikal eden şairin memleketinde ikamet ettikleri ev, cüllahlar (dokumacılar) çarşısının yakınında bulunmaktadır. Bir gece cüllahlardan birisi türkü söyler. Şair bu sadayı duyduğunda oldukça etkilenir. Sabahı zor eder; hemen annesine koşarak, "Beni öldü kabul et, rızanla bana izin ver de İstanbul'a gideyim, bir şeyhe derviş olayım. Bana intikal eden mirası da sana hibe ediyorum" der. Böylece annesinin iznini alarak "bir şeyhe intisap niyetiyle" İstanbul'a gelir.

Mehmed Nazmî'nin anlattığı bu hatıradaki açıkça görüldüğü gibi o, İstanbul'a döneminin ilim anlayışı çerçevesinde bir tahsil hayatı niyetiyle gelmemiştir. Aksine aklî ve naklî ilimlerin tahsili ile mevki ve makam sahibi olmak, onun amaçladığı bir durum değildir; uğruna kendisine intikal eden maddî zenginlikleri de hibe ettiği ilim ledünnî ilimdir. Bu ilim de ancak bir şeyhe mürid olmakla tahsil edileceğinden, İstanbul'a giderek dönemin kâmil bir mürşidini intisap etmek istediğini beyan etmektedir. Bu yoldaki tahsil, insanın masivadan soyutlanarak terk hâlini yaşamasıyla mümkündür. Şu hâlde şairin hayatını değiştirecek kadar üzerinde derin tesir yaratan bu türkü, dünyanın pek çok nimetine sahip bir bezirgân olan babasının vefatı ile içine düştüğü ruhsal duruma paralel olarak onda, dünyanın faniliğini ve insân için bir gurbet olduğu fikrini galeyana getirmiştir. Böylece bu türkü ile o gerçek hayatın içe doğru bir yolculuğu öngördüğü inancına ulaşmış olmalıdır. Nitekim onun içinde bulunduğu bu ruhî durumu döneminin nesir geleneğine de bağlı kalarak tasvir eden Nazmî,

<sup>34</sup> Vassaf, *Sefîne*, s. 512.

<sup>35</sup> Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 90.

<sup>36</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 305.

türkünün metni olduğu hususunda kesin bilgimiz olmayan şu iki dörtlüğü zikreder:

Aşkınla yâ Rab dîvâne oldum  
Bana kerem it bana meded it  
Şevkin meyinden mestâne oldum  
Bana kerem it bana meded it

Mâl ü melâlim yoluna verdim  
Mihrinle âhir bu yola girdim  
Dağlara düşüp bellere irdim  
Bana kerem it bana meded it<sup>37</sup>

Onun İstanbul'a gelmesi, amaçladığı ruhî eğitimi almasını sağlamıştır. Fakat dönemin resmî eğitim kurumlarında herhangi bir tahsil hayatı olmamıştır. Bizzat Mehmed Nazmî'ye anlattığına göre, pek uzun süren bir tahsil hayatı da olmamıştır. Bununla birlikte ünlü Halvetî mürşidi Abdulahad Nurî, onu ikinci Muhyiddin el-Arabî olarak tavsif etmektedir. Bu şekilde taltif ve tavsif edilmesi sahip olduğu bilgi ve manevî hâller dolayısıyladır. Nurî Efendinin halifesi olan Nazmî, onun ulaştığı bu bilgiyi “sohbet-i merdân”ın huzurunda zevk ettiği feth ve keşiflere bağlamaktadır.<sup>38</sup> Nazmî'nin bu değerlendirmesi tasavvufî bilgi açısından yerinde bir tahlil olmakla birlikte, temel naslara bağlı zahirî bilgilerine, dönemin eğitim yöntemlerinden biri olan oto-didaktik usulle ulaşılmış olması da ihtimal dahilindedir. Zira gerek şiirlerinde ele aldığı konulara vukûfiyeti, gerekse sohbetlerinde kullandığı dil, onun en azından döneminin gerektirdiği şartlarda bir öğrenim süreci içerisinde geldiğine tanıklık eder. Nazmî'nin de işaret ettiği gibi, sohbet meclislerinde geleneksel anlayışa matuf bir âlem tasavvuruna ulaşılmış olmalıdır. Nitekim ilmî literatürle tevsik edilmeyen şifahî bilgi, onun bu denli derin tesir alanı oluşturmasına imkan vermezdi.

#### Tasavvufî Yönü: Tarikatı ve Sufî Çevresi

İbrahim Efendinin temayüz eden en önemli yönü mutasavvıflığıdır. Bu itibarla onun biyografisi, tasavvufî yönü ortaya çıkarılmadan inşa edilmiş olmaz. Tasavvufî yönü derken, şairin başta sufi muhiti, tarikat şeyhliği ve etkileri bahis konusu edilmektedir. Buna mukabil şairin başta

<sup>37</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 305.

<sup>38</sup> Nazmî, *Heddiyye*, s. 306.

kasideleri olmak üzere, şiir ve sohbetlerinde ele aldığı konular çerçevesinde tasavvufi konulara yaklaşımı, tasavvuf felsefesinin temel nazariyelerini ele alış biçimi ve sufilik temayülleri müstakil bir çalışmanın konusu olarak düşünülebilir. Bu kabil bir çalışma ile şairin düşünceleri analitik çerçevede tahlil edilerek, tasavvuf tarihi içerisindeki mevkiî tayin edilebilir. Lakin bu makalenin sınırları dahilinde, her şeyden önce şairin biyografisinin kronolojik çerçevede ele alınması amaçlandığından, tasavvufî anlayışı müstakil bir çalışmanın konusu olarak değerlendirilmektedir.

İbrahim Efendinin tarikatı ve sufi çevresine ilişkin en önemli kaynak, bizzat kendi eserleri ile halifesi Gaybî'nin eserleridir. Bu kaynak eserlerden biri olan *Sohbet-nâme*, vesika niteliğini haiz oldukça önemli malzemeler içermektedir. 1059-1065 (1649-1655) tarihleri arasında İbrahim Efendinin “sohbet-i latîf-i can-fezâlarında” bulunarak “feyz-yâb” olan Gaybî'nin bu eseri, özelde İbrahim Efendinin tekke hizmetlerine, genelde dönemin bir sufi muhitinin gündelik hayatına dair tahliller yapmaya imkân verecek nitelikte bilgiler içermektedir. Gaybî'nin naklettiğine göre, “vahdet tarikatı”nın talimi ve müridan ile ülfetin amaçlandığı bu sohbetler, inci değerinde latif ve feyizli meclislerde vukû bulmuş olmakla, her bir cümlesi hikmet saçmaktadır; bundan dolayı da hıfz u rabt altına alınması, burada vazedilen hususların hikmete tâlib olanlarca öğrenilmesi ve hayata geçirilmesi gerekmektedir. Böylesi bir amaca matuf olarak kaleme alınan eser, bir yönüyle geleneksel tasavvuf kültürü içerisinde menkabe, varidat ve sohbet niteliklerini haiz olduğu gibi, yer yer şairin hayatına dair hatıra ve anekdotlarını da ihtiva ettiğiinden otobiyografik özellik de taşır. Bu malzemeden yola çıkarak şairin tasavvufî muhiti ortaya çıkartılabilir.

Kaynaklar, İbrahim Efendinin Hakikî-zade Şeyh Osman Efendi (ö. 1038/ 1628-1629), Hüseyin Lâmekânî (ö. 1034/1624), Tabtab Şah Ali, Aziz Mahmud Hüdaî (ö. 1038/1628-1629) ve Abdülahad Nurî (ö. 1061/1651) gibi müşitlerden feyiz aldığı bilgisini vermektedir. Bizzat kendisi *silsile-i ma'nevî* ve *silsile-i sûrî* şeklinde tanımladığı iki ayrı tarikat zincirine bağlı olduğunu söylemektedir. Onun silsile-i ma'nevî dediği, kaynaklarda Tabtab Şah Ali'den alınan Bayramî-Melâmî çizgidir. Silsile-i sûrî ise, Hakikî-zade Osman Efendi ile takip edilen Halvetî ortama işaret etmektedir. Bu iki silsileye ilâve olarak, Aziz Mahmud Hüdaî ve Abdülahad Nurî dolaşısıyla Celvetî ve Sivasî muhiti de zikretmek gerekir. Burada bu dört çizgiden yola çıkılarak onun tasavvufî muhiti tasvir edilmiş olacaktır.

## Silsile-i Sûrî: Halvetî Çizgi

Onun görünürde olan, hakikî ve içten olmayan silsile (silsile-i sûrî) olarak tanımladığı Halvetî çizgiye intisabı, memleketinden ayrılarak İstanbul'a gelmesinden sonradır. Yukarıda Mehmed Nazmî'den nakille, şairin bir türkü dinleyerek, kendisine miras yoluyla intikal eden varını hibe edip, ledünnî ilim tahsili için İstanbul'a geldiğini belirtmiştik. Bu hatıradaki zımmen anlatılmak istenen husus, onun yaş itibarıyla küçük olmakla birlikte, neyi, niçin ve nereden temin edeceğini bilen, bilinçli bir sâlik olduğudur.

Yine Nazmî'nin naklettiğine göre, büyük şehre giden her taşralı gibi, İbrahim Efendi de bir hemşehrisine misâfir olmuş ve ev sahibinin delâleti ile Eğrikapı'da şeyh olan Osman Efendiye intisap etmiştir.<sup>39</sup> Bu hususta Nazmî bir hatıra daha nakletmektedir. Şöyle ki; Osman Efendinin huzuruna kabul edilen bu âşık, her hangi bir araştırmaya ve soruşturmaya girmeden, “bin sikke-i hasene”yi şeyhin önüne koyup, öyküsünü anlatarak bi'at talebinde bulunur. Bu âşık oldukça gençtir; bu özelliğinden hareketle Osman Efendi, “Çelebi, dahi tâzeliğın var. Ve nâz ve nâ'im ile perverde olmuşsundur. Mücâhede ve riyâzete tahammül edemezsin” yollu ifadelerle onu bu isteğinden vazgeçirmeye çalışmıştır. Bunun üzerine bu genç âşık, “Sultânım, ben tâlib-i Hakk'ım. Yâ vâsıl-ı cânân olurum, yahut bu yolda cân veririm. Cümle fukarâya ittüğünüz tekâlifi tahammül ederim.” diye karşılık verir. Bu sözler karşısında şeyh, onu dergâha kabul eder.<sup>40</sup>

Konuya ilişkin olarak *Şekâyik-i Nümâniyye Zeyli*'nde Şeyhî, onun “sinn-i temyîze vâsıl olduklarında cânib-i İstâbul'a azîmet ve Eğrikapu Zâviyesinde seccâde-nişîn-i irşâd olan meşâyih-i Halvetiyyeden Şeyh Osman Efendi'ye” intisab ederek bir müddet şeyh-i mezbûrun hizmetinde bulunduğu işaret etmektedir<sup>41</sup>. Diğer kaynaklar da bunu doğrulamaktadır. Hakikî ve Dervîş Osman mahlâslarıyla şiirleri de bulunan Osmân Efendi, Seyyid Nizameddin'in oğlu Seyyid Seyfullah'ın halifesidir.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 305.

<sup>40</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 305.

<sup>41</sup> Şeyhî Mehmed, *Vekâyü'l-Fudalâ*, s. 553.

<sup>42</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 306; Vassaf, *Sefîne*, II, 523-524; Harîrî-zâde M. Kemâleddin, *Tibyânü Vesâilî Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Terâik*, II, Süleymâniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 430, vr. 143b. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (I, 26)'nde ve Abudülbakî Gölpınarlı *Melâmilik ve Melâmiler*(s. 90)'de Hakîkizâdeyi, Nizâmeddin Efendi'nin halifesi olduğu kaydedilmektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bir tahlil için bkz. Necdet Tosun, “Seyyid Nizâmoğlu Seyfullah Hayatı ve Eserleri”, *İlam Araştırma Dergisi*, II (1), Ocak-Haziran 1997, s. 158.

Tarihsel gerçekliğini bilmemekle birlikte, Nazmî'nin *Hediyyetü'l-Arifin*'de zikrettiği üzere, Osman Efendinin dergâhında himmet için hizmete koyulan İbrahim'in çilesini dergâhın dışında kazılan bir çukurda geçirmesi emredildiğinde, bu teklifi kabul etmekte tereddüt göstermemiş; çilesini tamamlayıp hilâfet icazeti alarak Gavsî Tekkesi (Oğlanlar Tekkesi) şeyhliğine getirilmiştir.<sup>43</sup> Kendisi de bu durumu *Dil-i Dâna Kasidesi*'nde, “bir turfa vâdi” olarak tanımladığı Halvetiyye içerisinde seyr-i sülûkünü ikmal ettiğini belirtirken, bir mezarda yedi yıl çile çektiğini, on günde bir yemek yeme perhizi yaptığını ve bazen cehrî (açık) bazen hafî (gizli) zikir yaparak bu yolu tamamladığını; ancak başlangıçtaki hâllerinin sülûkün sonucunda da devam ettiğini ifade etmektedir.

Tarîk-ı halvetiyye berzahı bir turfe vâdidür  
 O vâdiden dahi tahkîk edeyim sana icmâlâ  
 Hakîkî-zâde Şeyh Osman ile çok halvet ittim ben  
 Yedi yıl bir mezâr içre çekerdim zikir ile esmâ  
 Dahi on günde bir kerre yemek olmuşdu mu'tâdım  
 İderdim zikir-i tevhîd gahi cehren gahî ahfâ  
 Mebadîde olan hâlât evâhirde olub zâhir  
 Sülûk-i seyr ile zâhir göründü mevtın-ı rü'yâ<sup>44</sup>

Tasavvuf yolu, kalbin tasfiyesi ve tahalluk ile hâllerin tekâmülünü gerçekleştirerek kemâle erişme yoludur. Bununla birlikte şair, ne kadar çile, perhiz ve zâhidane olmayı gerekli kılan uygulama var ise, onları yaparak seyrini tamamladığı hâlde, yine de başlangıçtaki durumdan farklı manevî bir hâle ulaşamadığını söylemektedir. Bu itibarla Halvetiyye yolunu “berzahı” ve “turfe vâdi” olarak tavsif eder. Berzah kelimesi, ince, uzun kara parçası; can sıkıcı yer, veya şey; zor ve güç; iki şey arasındaki fasıla gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak, ölümlerin ruhlarının kıyamete kadar bulunacağı yerdir; dünya ile ahiret arasında bir geçiş yeri ve ölüm ile haşır arasında bir süredir. Tasavvufta mârifetullahı ulaşma sürecinde geçen süre, berzah kelimesi ile tanımlanır. Mesela can miracı da denilen seyr-i sülûkte müridin bekâbi'llah'a ulaşması esastır; oysa sadece fenâi'llah sürecini talim ettiren mürşit, nihâî amaca ulaştıramadığı için berzahı tem-

<sup>43</sup> Nazmî, *Hediyye*, 305.

<sup>44</sup> *Dil-i Dâna*, vr. 6b.



sil eder.<sup>45</sup> Berzah, geçiş dönemidir. Bu anlamda Halvetiyye tarikatı, şairin ifadesiyle, gerçek yola ulaşmak için bir dönem uğranılacak bir duraktan öte bir anlam içermemektedir. Esasen “turfe vâdi”, tuhaf, görülmemiş, şaşılacak vadi olması da bu anlamdadır. Dolayısıyla bu yol “sûrî”, yani zahirî bir yoldur. O her ne kadar Halvetî yolu berzah olarak tanımlasa da bu yolun sâliki olduğunu söylemekten de çekinmez. Zaten kaynaklar da onu Halvetî mürşidi olarak tanıtmaktadır. Şairin Halvetî çizgisi aşağıdaki gibidir:

#### İbrahim Efendinin Halvetî Silsilesi

1. Hz. Muhammed
2. Hz. Ali
3. Hz. Hasan
4. Hz Hüseyin
5. İmam Ali Zeynel Abidin
6. Hasan Basrî (ö. 110/728)
7. Habîb-i Acemî
8. Dâvûd-i Tâ'î (ö. 165/782)
9. Ma'rûf-ı Kerhî (Ma'ruf Ali el-Kerhî) (ö. 200/815)\*
10. Mîmşâd-ı Dîneverî (ö. 299/912)
11. Muhammed-i Bekrî (ö. 380/990)\*\*
12. Kadı Vecîhüddin (ö. 442/1050)
13. Ebû Necib-i Sühreverdî (ö. 598/1201)
14. Kutbuddîn-i Ebherî (ö. 622/1225)
15. Rûknüddîn Muhammed-i Necâşî
16. Şeyh Şehâbüddîn-i Tebrizî (ö. 702/1302)

<sup>45</sup> Berzah kelimesinin tasavvufî anlamıyla ilgili olarak ayrıntılı bir değerlendirme için bkz: Abdullah Çaylıoğlu, “İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhi”, *Niyâzî-i Mısrî Şerhleri*, İstanbul 1999, s. 36-37.

\* Buraya kadar olan silsile, Şeyh Seriyü's-Sakatî (ö. 253/867) ve Şeyh Ebû'l-Kâsım Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/910)'nin de ilâvesiyle, Kadiriyye, Mevleviyye, Sühreverdiyye, Desûkiyye gibi silsilesi Hz. Ali'ye ulaşan pek çok Alevî tarikat da aynıdır.

\*\* Niyâzî-i Mısrî, Muhammed-i Bekrî'den önce Muhammed Dineverî (ö. 340/951)'yi zikretmektedir. Bkz. Mustafa Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1998, s. 209.

17. Seyyid Cemâleddîn
18. İbrâhim Zâhid-i Geylânî (ö. 705/1305)
19. Ahî Muhammed-i Hâlvetî (ö. 780/1378)
20. Pîr Ömer-i Hâlvetî (ö. 800/1397)
21. Ahî Mîrem-i Hâlvetî (ö. 812/1409)
22. İzzeddin-i Hâlvetî (İzzeddin Türkmânî) (ö. 828/1424)
23. Sadreddîn-i Hâlvetî (ö. 860/1455)
24. Seyyid Yahyâ-yı Hâlvetî (Yahyâ-yı Şîrvânî) (ö. 868/1463)
25. Pîr-i Erzincânî (Muhammed Erzincânî) (ö. 869/1464)
26. İbrâhim Kâmil Kayserî (İbrâhim Tâceddin) (ö. 860/1455)
27. Yiğitbaşı Ahmed-i Marmaravî (ö. 910/1504)
28. İzzeddin-i Karamânî
29. İbrahim-i Ümmî Sinân (ö. 976/1568)
30. Seyyid Seyfullah (ö. 1010/ 1601)
31. Hakikî-zade Osman Efendi (ö. 1038/1628)
32. İbrahim Efendi

Silsile-i Ma'nevî: Bayramî-Melâmî Silsile:

İbrahim Efendi'nin aidiyet hissettiği, kendisini tanımladığı ve karakterize ettiği muhit, ikinci devre Melâmîliği olarak da bilinen Bayramî-Melâmîliğinin oluşturduğu çizgidir. Bu çizgi, Vahdet-i Vücûd düşüncesine bağlı marifet ve varlık anlayışından büyük çapta etkilenerek, aşk ve sohbet dayalı bir tasavvufî zevk ve neşe hayatını temsil eder. Esasen şekil, rüsum, adab ve erkânı zahirî zeminin formları olarak görüp, irfanî yönü önceleyen melâmet, her şeyden önce bir neşvedir: Bir tarikat olmaktan çok bir meşreptir. Bu zahirî formlar, insanın iç hâlini dışa vururlar. Halbuki tasavvufî hallerde gizli kalmak ve gösterişe kaçmamak esastır. Salih ameli gizli eda etmek gerekirken, dervişlik kisvesi bu gizliliği ortadan kaldırdığı gibi, şöhreti de beraberinde getirir. Aksine yapılması gereken, bir yandan hayrı gizlemek, öte yandan da insanın bizzat kendisini kınaması ve kınanması için şerri açığa çıkartmaktır.<sup>46</sup>

Melâmîlik, her ne kadar, şekil, rüsum ve erkân gibi özel uygulamaları olmasa da, dayandığı bir silsilesi olması hasebiyle, zamanla bu silsilenin

<sup>46</sup> Melâmîlik düşüncesinin muhtasar bir değerlendirmesi için bkz: Mustafa Kara, "Melâmetiye", *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası (Prof. Dr. S. F. Ülgener'e Armağan)*, İstanbul 1987, II, 561 vd.

adabı ve evradını esas alarak müesses bir tarikat hüviyetini de kazanmıştır. İkinci devre Melâmîliğinin banisi, Hacı Bayram-ı Velînin önde gelen halifelerinden biri olan Dede Ömer Sikkînî (ö. 880 / 1475-1476)'dir. Zikir meclisleri, kıyafet ve şekle karşı olan Ömer Dede, Bayramiyye-i Şemsiyye'nin banisi Akşemseddin (792-863 / 1389-1459) ile arasında çıkan meşrep farklılığına binaen, onun meclisinden ayrılarak aşk ve sohbe dayalı bir tasavvufî zevk ve neşe hayatını temsil eden yeni bir muhitin oluşumunu sağlamıştır. Bunu yaparken de mürşidi Hacı Bayram'ın geleneğine bağlılığının işareti olarak kendisini onun silsilesi içerisinde ifade etmiştir. İbrahim Efendi, tekke, hırka ve zikir meclisleri gibi şeklî özelliklerden arınmış bir düşünce biçimi olarak tarihteki yerini alan Melâmî çizgiyi, silsile-i ma'nevî, ruhî, içe ait silsile olarak tavsif etmektedir.

İbrahim Efendi, Melâmî halkasında, ceddim diye tanıttığı Tabtab Şah Ali ile Hüseyin Lâmekânî'den feyiz aldığını ve tarihe geçen pek çok Melâmî mürşidi ile de görüşüğünü belirtmektedir. O Melâmî silsilesini *Dil-i Dâna*'da açıkça ortaya koymaktadır. Müritlerinden Gaybî de *Bi'at-nâme*'deki silsilesinde bu bilgiyi teyit etmektedir.<sup>47</sup> Söz konusu kasidesinde manevî silsilesini şu şekilde belirtmektedir:

Fuyûzât-ı ilâhî bana ceddim Şâh Ali'dendir  
 O dahi Sarban Ahmed'den almışdur yedi tûlâ  
 O dahi sırrı Oğlan Şeyh'den almışdır bi-izni'llâh  
 Ki Pîr Ali'nin oğludur o bî-mislü o bî-hemtâ  
 Babası Pîr Ali'den sonra kutb-ı 'âlem olmuşdur  
 Zamânında tulû'ı olmuş idi âfitâb-âsâ  
 O dahi pîr Aliyy-i Aksarâyî'den alubdur el  
 Cihâna kıble oldu ol misâl-i Ka'be-i ûlâ  
 O dahi İbn-i Yâmin'den irişdi zât-ı rahmâna  
 Şeb-i vuslatda vahdet itdi sübhâne'llezî esrâ  
 O dahi sırrı Sikkînî'den almışdur hakikatde  
 O dahi Hacı Bayram'dan alupdur sırrı âmennâ<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Gaybî'nin işaret ettiği silsile, farklı kaynaklardan da hareketle, daha önce tarafımızdan tespit edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Bilal Kemikli, *Sun'ullâh-i Gaybî: Hayatı, Eserleri, Şiirleri*, Ankara 2000, s. 40-41; *Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvanı: İnceleme, Metin*, İstanbul 2000, s. 20-29.

<sup>48</sup> *Dil-i Dâna*, vr. 4b.

Bu açık bilgiye rağmen Müstakim-zade, onu Hüseyin Lâmekânî'nin müridi olarak tanıtmaktadır.<sup>49</sup> Şairin üzerinde “merd-i ma'na” olarak tavsif ettiği Hüseyin Lâmekânî'nin derin tesirleri vardır. Nitekim o, Lâmekânî'nin medhi sadedinde *Müfîd ü Muhtasar*'da bir fasıl ayırmıştır. Bu fasılda ele alındığı şekliyle Lâmekânî, “merd-i ma'nâ” ve “nesl-i Ali” olup, yaşadığı dönemde ariflerin kutbu (kutbu'l-ârifin)dur (MM/417-440).<sup>50</sup> Bu kutup, şaire dokuz ay “âyine” olmuştur; böylece cümle âlem şairin cismi, o ise gözü olmuştur; o gözle cismine bakmış ve cana sefer etmiştir (MM / 426-433). Buradan yola çıkarak şairin, dönemin kutbu olarak tanımladığı Lâmekânî'nin sohbetlerine devam ettiği bilgisine ulaşmak mümkündür.

Görüldüğü gibi şair, Lâmekânî ile can miracını<sup>51</sup> gerçekleştirmesine imkân veren, müşahede ve murakabe ile yakın bilgiye ulaşmasını sağlayan sohbetlerinde bulunmasıyla yakınlık kurmuştur. Bu yakınlık *Tasavvuf-nâme* ve *Vahdet-nâme* isimli eserini yazmasına da sebebiyet verecek derecede ileri bir safhada gerçekleşmiştir. *Vahdet-nâme*'de eserin yazılmasına neden olan Lâmekânî'den sitayişle bahsederek şöyle demektedir:

Sülûkümde görürdüm Merd-i Ma'nâ

İder cân sem'ina bu sırrı ilkâ

Ki ya'ni bir kitâb tertîb idesin

Anı kimse dimemiş ola aslâ

...

Anın emrini tutdum cân u dilden

Kitâbı böyle cem'i itdüm müretteb

...

Kitâbı yazmağa bâdî Hüseyindür

Ki olubdur Merd-i Ma'nâyla mulakkab<sup>52</sup>

Daha önce kimse tarafından yazılmadığı şekliyle vahdet düşüncesini yazdığını ileri sürdüğü bu manzum eserin telif sebebi, Merd-i Ma'nâ'nın

<sup>49</sup> Müstakim-zâde, *Risâle-i bayramiyye-i Melâmiyye*, vr. 41a.

<sup>50</sup> Burada kullanılan MM sembolü, bu çalışmada sunulan *Müfîd ü Muhtasar* metnine, rakamlar ise beyit numaralarına işaret eder.

<sup>51</sup> Burada can miracı kavramını, seyr ü sülûk anlamında, özellikle kullanılmaktadır. Kelimenin açılımı için bkz. *Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvânı*, s. 155-158.

<sup>52</sup> *Vahdet-nâme*, [*Dîvân-ı Hazret-i Dil-i Dâna*, Milli Kütüphane, FB. 328'in içerisinde], 2a-b.

sohbetlerinde saçtığı feyizle doğan ilhamdır. Eserin “Beyân-ı Ahvâl-i Sülûk” başlığını taşıyan seyr ü sülûk esnasında birebir yaşadığı vâkı’âtı ve içine doğan varidatı nazm ettiği dokuzuncu faslında, bir gün Hz. Peygamber’i rüyasında gördüğünü ve ondan seyr-i sülûk ahvalini sorduğunu ifade ederek şöyle demektedir:

Sülûkümde Resûlullâhı gördüm  
 Ayağı tozına yüzümü sürdüm  
 Didim ey seyyid-i evlâd-ı Âdem  
 Nebîler serveri sultân-ı hâtem  
 Sülûk ahvâlini bana beyân it  
 Hakikat sırrını câna ‘ıyân it  
 Buyurdu seyyid-i evlâd-ı Âdem  
 Beyân itsün sana ol merd-i ‘âlem  
 Tururmuş gördüm anda merd-i ma’nâ  
 Vücûd-ı pâki olmuş dolu ma’nâ  
 Resûlullah ana ol dem buyurdu  
 Sülûki bildür İbrâhime didi<sup>53</sup>

Şu halde şair Vahdet-nâme’yi 1020 (1611) tarihinde yazdığına göre, o daha yirmi yaşında iken Lâmekânî’yi tanıyarak ondan feyiz almıştır<sup>54</sup>, ancak doğrudan doğruya Melâmî terbiyeyi dedesi Şah Ali’den almış olması dolayısıyla da silsilesini zikrederken ondan bahsetmemiştir. Onun Bayramî-Melâmî silsilesini aşağıdaki gibi tespit etmek mümkündür:

#### İbrahim Efendi'nin Bayramî-Melâmî Silsilesi\*

1. Safiyüddin-i Erdebîlî (ö. 735/1334)
2. Sadreddin-i Erdebîlî (ö. 794/1392)
3. Alaaddîn Ali Erdebîlî (ö. 832/1429)
4. Şeyh Hamîdüddîn-i Aksarâyî (ö. 816/1412)

<sup>53</sup> *Vahdet-nâme*, 19a.

<sup>54</sup> Abdülbaki Gölpınarlı da benzer bir mutalaada bulunmaktadır. Bkz. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, 93.

\* Yukarıda zikredilen Halvetî silsile içerisinde geçen İbrahim Zâhid-i Geylânî’den sonra Bayramiyye’nin silsilesi ayrılmaktadır. Dolayısıyla silsilenin tamamına ulaşmak için Safiyüddin Erdebîlî’den önceki mürşid olarak Geylânî’yi esas alarak zinciri tamamlayabiliriz.

5. Hacı Bayram-ı Velî (ö. 833/1430)
6. Ömer Sikkinî (ö. 880/1475)
7. İbn-i Yâmin (Bünyâmin Ayâşî) (ö. 926/1519)
8. Pir Aliyy-i Aksarâyî (ö. 935/1528)
9. Oğlan Şeyh Çelebi İsmail Maşukî (ö. 935/1528)
10. Sarban Ahmed (ö. 952/ 1545)
11. Tab Tab Şah Ali
12. Şeyh İbrahim Efendi (ö. 1065/1654)

#### Sivasî ve Celvetî Muhit

Melâmî ve Halvetî çevreden başka, onun Halvetiyye'nin Şemsiyye kolunun ünlü mürşidi Abdulahad Nurî (ö. 1061/1651)<sup>55</sup> ile dönemin saray erkânı üzerinde derin etkisi ve nüfuzu ile tebarüz eden Celvetî Aziz Mahmûd-ı Hudâî (ö.1038 /1628-1629)'nin<sup>56</sup> tasavvufî çevresinde de bulunmuştur.

Kadı-zadeliler-Sivasîler tartışmasının en önemli temsilcilerinden biri olan Abdulahad Nurî ve çevresini konu edinen *Hediyyetü'l-İhvân* isimli eserinde Mehmed Nazmî, maruf ve meşhur Halvetî şeyhi olarak gösterdiği İbrahim Efendiyi Abdulahad'ın müntesipleri arasında zikretmektedir.<sup>57</sup> Şair, halk ve ümera arasında tanınan kemal sahibi, yetmiş yaşını aşkın bir zat iken, Abdulahad Nurî'ye intisap etmiştir. Bir şiirinde bu intisabından bahsetmektedir. Burada ele alındığına göre, şair rüyasında Hz. Peygamber'i görmüş, Onun “Vârisim Abdulahad Nurî'dir, Ehad sırrına da o vâkıftır” şeklindeki hitabına mebnî, Nurî'ye intisab etmiştir<sup>58</sup>. Nazmî, biraz da şeyhinin menkabesi olması cihetiyle bu hâdiseyi heyecanla nakledip manzûmeyi de kitabında iktibas eder. Şair, söz konusu edilen şiirde, rüyasında gördüğü Hz. Muhammed'e mükâleme üslubuyla bazı sorular yöneltir ve cevaplar alır. Şiirin bazı bölümleri aşağıdaki gibidir:

<sup>55</sup> Abdulahad Nurî için bkz: Necdet Yılmaz, *Abdulahad Nûri-i Sivâsî ve Mir'âtü'l-Vücûd ve Mirkâtü's-Şühûd Adlı Eseri*, Marmara Ü. Sos. Bil. Enst., Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993; Bilal Kemikli, “Sivaslı Şâir-Mutasavvıf Abdulahad Nûri ve Bir Şiiri”, *Sivas Altıncı Şehir*, I (2), (Nisan-Haziran 1997), 33-34; Hüseyin Akkaya, *Abdulahad Nûri ve Dîvanı*, Yayınlanmamış Doçentlik Takdim Çalışması, Sivas 1998.

<sup>56</sup> Hüdâî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: H. Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1982; a.g.y., *Aziz Mahmud Hüdâyî*”, *DİA*, IV, 338-340, Ziver Tezeren, *Seyyid Aziz Mahmûd Hüdâyî Dîvanı*, I-II, İstanbul 1984, 1985; agy., *Aziz Mahmûd Hüdâyî*, İstanbul 1987.

<sup>57</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 305.

<sup>58</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 306.

Didim kimdür ehâd sırrına vâkîf  
 Beyân eyle ey Kenzü'l-Me'ârif  
 Buyurdu vârisim Abdu'l-Ahaddür  
 Mu'îni anun Allâhü's-Sameddür  
 Didim ey kâ'inâtın muktedâsı  
 Sanadur cümle cânun iktidâsı  
 Dahi kimdür ehad sırrına vâsıl  
 Dilekler olmuş ola ana hâsıl  
 Mübârek elini sürdü yüzüme  
 Düşürdü vecd ü zevk ü hâl özüme  
 O dem üçler yediler zâhir oldu  
 Cemâl-i kutb-ı 'âlem bâhir oldu  
 ....  
 Bu ilmin mazharı 'Abdü'l-Ahaddür  
 Çü nûru nûru'llâhü's-Sameddür<sup>59</sup>

Onun Celvetiyye'nin pîri olan Hüdâî'ye intisabı ise, daha çok siyasî bir tedbir olarak mütalaa edilebilir. Nitekim konuyla ilgili bilgi veren Nazmî'nin ifadesine göre; dönemin padişahı IV. Murad, saltanat iddiasıyla ayaklanma çıkartacaklar endişesiyle çevrede etkili ve cemiyet sahibi olan meşayihî katletmektedir. Abaza Şeyhi ve Rumîye Şeyhi bu korkuya binaen katledilmişlerdir. İbrahim Efendinin de cemiyeti vardır. Padişah Aksaray'da Oğlanlar Dergâhında bulunan bu cemiyetten haberdar olup Şeyhin katline karar vermiştir. Saraya yakın çevrelerden müritleri de olan Şeyh bu haberi alır almaz, firar edip Üsküdar'da Aziz Mahmûd-ı Hudâî'nin dergâhına sığınmıştır. Pâdişahın güvenini kazanmış olan Hudâî'nin dergâhında bir müddet gizlenmiştir. Bu esnada da Hudâî'nin neşrettiği tarikatın esas ve usullerini ta'lim ederek hilafet almıştır<sup>60</sup>. Hakkındaki kovuşturma neticelenip, siyasî otoriteye karşı bir muhalefet hareketine öncülük etmediği anlaşılınca da dergâhına geri dönmüştür. Dönerken Aziz Mahmut Hüdâî, üzerinden çıkardığı taç ve hırkasını misafirine giydirerek uğurlamıştır.

<sup>59</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 307-308.

<sup>60</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 306.

Esasen Vassaf'ın da belirttiği gibi, İbrahim Efendinin kendisini Halvetî ve Celvetî meşayihine müntesip olarak göstermesinin altında dönemin siyasî tavrı belirleyici olmuştur. Zira o, siyasal otoritenin Melâmîlere karşı gösterdiği şiddetli tutumun neticesi olarak, kendini gizleme gereği duymuş ve bir tedbir olarak da Hakikî-zâde, Abdulahad Nurî ve Aziz Mahmûd Hüdâî mensubu olarak kendisini lanse etmiştir.<sup>61</sup>

#### Tarikat Hizmetleri ve Etkisi

İbrahim Efendi, Bayramî Melâmiliği içerisinde önemli bir kişiliktir. Bilindiği gibi, tarikatların resmî uygulamalarından azade olduklarından *ehl-i vahdet* olarak kendilerini tanımlayan Melâmîlerin hangâh ve zaviyeleri de bulunmamaktadır. Ekseriyetle ticaret, zirâat ve devlet memûriyeti gibi çalışma alanları olan Melâmî mürşitleri, tarikat kisvesinin dar kalıplarının dışına çıkarak, ev ve işyerlerinde yapılan sohbet ve nazarla müridânın eğitimine önem vermişlerdir. Sadece Emir Osman Hâşimî, Nuredin-zâde ve Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi gibi diğer bir tarikattan müstahlef olan zevatın bir tekkede şeyhlik yaptığına tanık olmaktadır.

İbrahim Efendi, Halvetiyyenin Ahmediyye kolunun Sinaniyye şubesinin mürşitlerinden olan Osman Efendinin müridi olarak, sülukünü ikmâl edip hilâfet icazeti almıştır. Bu tarikat zinciri içerisinde bir yer edindikten sonra, Oğlanlar Dergâhı ve Olanlar Dergâhı adlarıyla da anılan Gavsî Tekkesinde seccâde-nişin olarak uzunca bir dönem irşat hizmetlerinde bulunmuştur. Şeyhî, Aksaray'daki bu dergâha Hakikî-zâde'den müstahlef olarak bizzat onun tarafından görevlendirildiğini söyler.<sup>62</sup> Nazmî de bu görüşü teyit eder.<sup>63</sup>

Fetih'den hemen sonra Dersaadet'de inşa edilen ilk Kadirî dergâhlarından biri olan Gavsî Tekkesinin banisi, Fatih'in Sekbenbaşısı Ya'kub Ağa'dır. Ya'kub Ağa, bu dergâhı rüyasında gördüğü Abdulkâdir-i Geylânî'nin emri çerçevesinde inşa etmiştir. Tekkenin, banisinin hangi tarikata mensup olduğu ve yapımını müteakip kimler tarafından kullanıldığına dair bilgimiz yoktur. Ancak İbrahim Efendinin bu tekkede irşada memur edilmesinden sonra tekkenin ismi de değişmiştir.

İbrahim Efendinin bu tekkedeki hizmetleri vefatına kadar sürmüştür. Ancak burada ne zaman göreve başladığı hususu açık değildir. Başta Şeyhî

<sup>61</sup> Vassaf, *Sefîne*, s. 515.

<sup>62</sup> Şeyhî Mehmed, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, s. 553. Aynı görüşü Gölpınarlı da tekrar etmektedir. Bkz: Gölpınarlı, *Melâmilik*, s. 90.

<sup>63</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 305.



olmak üzere, Nazmî ve Uşşakî-zâde, onun elli sene bu tekke de post-nişin olarak irşat hizmetinde bulunduğunu kaydetmektedirler.<sup>64</sup> Bu bilgiye ihtiyatlı yaklaşmak durumundayız. Zira şairin 1000 (1592)'de doğduğu ve 1065 (1655)'te vefat ettiği kesin olduğuna göre, 1015 (1606) yılında bu tekkeye postnişin olması gerekir. Daha henüz on beş yaşında çilesini tamamlayarak hilâfet alması ve irşat hizmetiyle memur edilmesi, gayr-ı makul bir düşünce olarak kabul edilebilir. Keza çile süresinin en az üç ya da beş yıl olması düşünülürse, çocuk denilecek bir yaşta İstanbul'a gelerek Hakikîzâde'ye intisap ettiği sonucu çıkar ki bu da muhaldir. Bu itibarla ne zaman posta oturduğunu bilmediğimiz için, kaynaklarda verilen bilgiye ihtiyatla yaklaşmak durumundayız; ancak uzunca bir dönem burada hizmet ettiği bir gerçektir.

Mehmed Nazmî, tarikat taassubuyla olsa gerek, Yiğitbaşı'nın yolundan gidenlerin "âlem-i misâli" geçemedikleri hâlde, İbrahim Efendi'nin "ârif-i makâmât-ı ceberût ve lâhût" olduğuna işaret etmektedir. Bununla da kalmayıp onu "sânî-i Muhyiddîn el-Arabî" olarak tavsif eder. Hatta o, yukarıda da zikrettiğimiz gibi, Sivasî Efendinin ona bir mektup göndermesi hâlinde "Sânî-i Muhyiddîn el-Arabî" ünvanını kaydettiğini de zikretmektedir.<sup>65</sup> İbrahim Efendinin Melâmîliği hususunda her hangi bir görüş belirtmemeye özel bir gayret gösteren Nazmî, onun bu kemâlât ve ma'ârifî Aziz Mahmûd Hüdâî'den almış olduğunu belirtmektedir.<sup>66</sup>

Şairin, "ikinci Muhyiddîn" olarak anılmasında, vahdet inancını esas alan tasavvufî anlayış ve düşüncesi etkili olmuştur. Nitekim onun eserlerinde ele aldığı temel konu bu inanç etrafında tebellür etmektedir. Esasen vahdet düşüncesi, Türk tasavvuf hayatında etkili olduğu gibi edebî sahada da belirgin bir şekilde ilham kaynağı olmuştur. Ancak Anadolu merkezli tasavvufî düşüncede bu inançtan ne anlaşıldığı hususunda, doğrudan doğruya edebî metinlere gidilerek her hangi bir tahlil de yapılmış değildir. Her ne kadar bu inanç, Anadolu'da oluşan Türk edebiyatı ve düşüncesinin tedvin dönemi olarak değerlendirilmesi mümkün olan on üç ve on dördüncü asırda, İbn. Arabî'nin fikirlerinden mülhem Sadreddin-i Konevî ve Dâvûd-ı Kayserî gibi şârihler marifetiyle gelişmiş olduğu kabul edilirse de, Anadolu sufiliğinin entelektüel açıdan beslendiği yegâne merkez İbn Arabî felsefesi değildir. Nitekim Horasan Melâmîliğinin ve Maverâünnehir

<sup>64</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, I, 553; Uşşakî-zâde Seyyid İbrahim, *Zeyl-i Şakâik*, s. 545; Nazmî, *Hediyye*, s. 306.

<sup>65</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 306.

<sup>66</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 306.

sûfilîğinin de derin tesirinden söz edilebilir. Haydarî ve Kalenderî dervişlerinin getirdiği melamet neşvesi, Hoca Ahmed Yesevî ekolünün Anadolu'da oluşturduğu zühdi anlayış da bu düşünce biçiminin oluşmasına katkı sağlamıştır. En önemlisi Belh'ten Anadolu'ya gelerek bir aşk çerağı yakan Bahâüddin Veled ve Burhaneddin Muhakkık Tirmîzî'nin zahirî anlayışıyla Şems-i Tebrizî'nin bâtinî (esoteric) yorumunu yeniden telif eden Mevlana Celâleddin-i Rûmî'nin vahdet düşüncesinin de bu havzada etkili olduğu gözden ırak tutulmamalıdır. Bütün bu anlayış ve düşüncelerin temerküz ettiği tasavvufî muhitlerden biri olan Melâmîliğin temsilcileri, Gölpınarlı'nın ifadesiyle, vahdet düşüncesini bütün açıklığı ile kabul ederek bu inançlarını ilan etmişlerdir.<sup>67</sup> Bu meyanda Hüseyin Lâmekânî, Hasan Kabadüz, İdris-i Muhtefî ve Mesnevî şârihi Sarı Abdullah gibi İbrahim Efendi ve halifesi Gaybî de önemli metinler yazmışlar, Vahdet anlayışlarını açıkça zikretmekten çekinmemişlerdir. Gaybî'nin sırları açığa çıkardığını iddia ettiği ünlü devriyesi *Keşfü'l-Gıtâ*<sup>68</sup> ile İbrahim Efendinin *Kasîde-i Dil-i Dânâ*'sı, daha sonraki dönemlerde vahdet düşüncesine sahip sufi şairleri derinden etkileyen metinlerdir.

#### Vefâtı

İbrâhim Efendi'nin irtihal tarihi, kaynaklarda geçtiği şekliyle, ihtilafli bir konudur. Edebiyat ve kültür tarihinin temel kaynakları, onun vefatına ilişkin olarak üç ayrı tarih zikretmektedirler. Bu tarihler, 1064 (1654)<sup>69</sup>, 1065 (1655)<sup>70</sup> ve 1066 (1656)<sup>71</sup> tarihleridir.

Verilen bu tarihlerden sahih olanı, 1065 tarihi olsa gerektir. Nitekim İbrahim Efendi ile ilgili en detaylı bilgileri veren Hüseyin Vassaf da Müstakim-zâde'nin *Hülâsatü'l-İlâhiyye* isimli eserini kaynak olarak zikredilen bu tarihlerden 1065'in sahih olduğunu ifade edip, 22 Rebîu'l-âhir 1065 (1 Mart 1655) çarşamba günü vefat ettiğini beyan etmektedir. Şeyhî de onun 1065 Rebîu'l-evvel'inde vefat ettiğini kaydetmektedir.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 77.

<sup>68</sup> Gaybî'nin bu ünlü kasidesi ve devir düşüncesi için bkz. Rızâ Tevfik, "Keşfü'l-Gıtâ", *Rızâ Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri*, (Haz. A. Uçman), s. 274-282; Bilal Kemikli, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Gaybî'nin Devriyyesi", *İslâmî Araştırmalar*, XIII (2), 2000, s. 217-226.

<sup>69</sup> Süreyyâ, *Sicill*, s. 100.

<sup>70</sup> Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayramiyye-i Melâmîyye*, 41b; Vassaf, *Sefîne*, s. 513.

<sup>71</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 26. Bu tarihi esas alan Nâil Tuman, 1066'nın miladî olarak 1655 olduğuna işaret etmektedir. Bkz: *Tuhfe-i Nâilî*, 1.

<sup>72</sup> Şeyhî Mehmed, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, I, 553. Gölpınarlı da aynı tarihi kabul etmektedir. Bkz. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 111.

Keza Şeyh hakkında birinci derecede kaynak niteliğini haiz olan *Sohbet-nâme*'de Gaybî, müşidinin ölüm tarihini eserinin başında ve sonunda, iki ayrı yerde zikretmektedir. O, eserini, 1059-1065 (1649-1655) seneleri arasında meclislerinde bulunarak feyiz aldığı şeyhinin sohbetlerinden hareketle telif ettiğini zikretmektedir.<sup>73</sup> Gaybî'nin, 1059'da şeyhin meclisine kabul edildiğini ve ölünceye kadar da onun hizmetinde bulunduğunu biliyoruz.<sup>74</sup> Dolayısıyla 1065 tarihini veren kaynakların tespiti daha doğrudur. Öte yandan *Sohbet-nâme*'nin sonundaki kayıta vefat tarihi ayrıntılı bir şekilde tespit edilmektedir. Gaybî, burada konuya ilişkin olarak şunları kaydetmektedir:

“Bin altmış beş senesinin mâh-i rebü'l-âhirinin yirmi ikinci çahârşenbe günü vakt-i sabâhda âfitâb-ı hakikatleri burc-i cisimlerinden guruh eyledi.”<sup>75</sup>

Şairin en has müridi olan Gaybî'nin bu ifadesi, herhangi bir tartışmaya mahal vermeyecek bir nitelikte şeyhin vefat tarihini tespit etmemize imkân vermektedir. Bu ifadeler, onun 1065'in 22 Rebü'l-âhir Çarşamba (1 Mart 1655) günü sabah vaktinde vefat ettiğini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Vassaf'ın Müstakim-zâde'den naklettiği tarih sahihtir.

Onun târih-i irtihâli olmak üzere ahbablarından Tal'atî Hüseyin (ö. 1075)'in söylediği “*Cennet olsun makâmın İbrâhim*” mısra'ı pek çok kaynakta geçmektedir.<sup>76</sup> Daha sonraki dönemlerde Vassaf da Olanlar Dergâhının şeyhlerinden Hüsnü Efendinin arzusu üzerine İbrâhim Efendi'nin vefatına dair bir tarih manzumesi yazmıştır. Bu manzûme levha hâlinde İbrahim Efendi'nin türbesine asılmıştır. Vassaf'ın *Sefîne*'ye de aldığı bu tarih manzûmesi şöyledir:

Şeyh İbrâhim Efendi menba'-ı feyz ü kemâl  
Hamzavîler serveri bir pîr-i âlî ehl-i hâl  
Gel ziyâret kıl kemâl-i aşk ile bu hazreti  
Feyz-yâb-ı sırrı olsun mülk-i dil gitsün melâl  
Çıkdı bir târîh-i cevher rıhleti i'lân için  
Sırr-ı Hakk'ın mazharıdır azîm-ı dârü'n-nevâl  
1065 (1655)

<sup>73</sup> *Sohbet-nâme*, vr. 1b.

<sup>74</sup> Bkz. Kemikli, *Divan*, 19, 3252.

<sup>75</sup> *Sohbet-nâme*, vr. 41a.

<sup>76</sup> Şeyhî Mehmed, *Vekâyü'l-Fudalâ*, I, 553; Vassaf, *Sefîne*, s. 513; Gölpınarlı, *Melâmilik*, s. 112.

Melâmî mürşitlerinin hankahları ve tekkeleri olmadığı gibi, mezarlıkları da bir hazirede ya da türbede bulunmaz. Ekseriyeti umumî kabristanlarda medfundur. Halvetilikten de müstahlef olduğu için Aksaray'da Oğlanlar Dergâhı'nda şeyhlik yapan İbrahim Efendi, buranın haziresine defnedilmiştir. Fakat Millet Caddesi açılırken Oğlanlar Tekkesi 1950'de yıkılmış, hâzîredeki diğer şeyh kabirleri ile birlikte İbrahim Efendinin nâşi da Murat Paşa Camii haziresine nakledilmiştir.<sup>77</sup>

“A MELAMİ POET KNOWN OĞLANLAR ŞEYHİ İBRAHİM EFENDİ”

*Abstract*

*Ibrahim Efendi, known as Oğlanlar Şeyhi, was one of the prominent examples of Turkish Sufi poetry. Although he was trained and graduated as Halveti, he always proudly claimed to be Melami, an influential Sufi order grown within the Bayrami order.*

*Ibrahim Efendi wrote his poem in gazel, kaside and mesnevi forms. He collected his mesnevies in Müfîd ü Muhtasar and Vahdet-nâme. His kasides were collected in his Divan. In a seperate kaside from his Divan, known as Dil-i Dâna Kasidesi, he deals with the subjects of sufi philosophy. Ibrahim Efendi's poems are valuable sources, giving deep insight into the understanding of Ottoman Melami Thought.*

*The subject of this article is to give a biographical account of Ibrahim Efendi.*

*Keywords*

*Literature, Sufism, Turkish Melami, Sufi poetry, Sufi philosophy*

<sup>77</sup> M. Baha Tanman, “Oğlanlar Tekkesi”, *DİA*, VI, 123; Mustafa Özdamar, *Dersâdet Dergâhları*, İstanbul 1994, s. 131; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 327.

