

DOI: 10.7596/taksad.v5i3.545

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Mânevî Kişiliği ve Psiko-Sosyal Etkisi¹

İbrahim Işıtan²

Öz

Sûfî yaşamın bireye mânevî şahsiyet kazandırdığı bilinen bir gerçektir. Bu nedenle, geçmişte ve günümüzde mânevî kişiliği öne çıkmış önemli şahsiyetlerin kişilik ve kimlik yapılarını incelemek önem arz eder. Bu şahsiyetler hangi mânevî özellikler sayesinde bireysel ve sosyal anlamda etkin bir konuma gelebilmektedirler? Sûfî hayat bu çerçevede birtakım temel prensipleri öne çıkarmaktadır. Biz de bu makalemizde döneminin önemli sûfîlerinden olup daha sonraki dönemlerde de mânevî etkisini sürdürmüş olan Hacı Bayrâm-ı Velî Hazretleri'nin mânevî şahsiyetini oluşturan temel ilkeleri inceleyerek, etkisini psiko-sosyal açıdan ele alacağız. Kısaca, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin mânevî şahsiyetini oluşturan temel özellikleri ve bunların bireylerde ve toplumda nasıl bir etki bıraktığını inceleyerek, konuyu sûfî psikolojisi çerçevesinde inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bayrâm-ı Velî, Mânevî Şahsiyet, Sûfî Psikolojisi, Sûfî Yaşam.

¹ Bu makale, Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği'nin 25-26 Mayıs 2016 tarihlerinde Ankara'da TOBB Konferans Salonu'nda düzenlediği 'Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu'nda sunduğumuz tebliğin makale formatına aktarılmış şeklidir.

² Assoc. Prof. Dr., Karabuk University, Turkey. ibrahimisitan@karabuk.edu.tr

The Spritual Personality of Hadji Bayram Wali and His Psycho-Social Influence

Abstract

It is an undeniable fact that sufi life causes one to gain a spritual personality. Therefore it is important to examine the characters and identities of notable figures with great spritual personality. By what features these figures attain an influential position in terms of their individual and social life is a crucial question to answer. With regard to this issue some essential principles concerning the sufi life emerge. This article discusses the basic principles forming the spritual personality of Hadji Bayram Wali, a prominent sufi whose spritual influence in his era as well as the subsequent eras is noticeable, and deals with his influence concerning the psycho-social terms. In other words, we examine the essential features constructing the spritual personality of Hadji Bayram Wali and how these features have influence upon the society and approach to the subject in the context of sufi psychology.

Keywords: Hadji Bayram Wali, Spritual Personality, Sufi Psychology, Sufi Life.

Giriş

Sûfî yaşam – İslam inancının hedeflemiş olduğu kişilik/şahsiyet yapısı üzerine durması ve bu anlamda gerekli olan mânevî değer yargılarını hayata aktarma konusunda uygulamalı olarak çalışması nedeniyle – bireyin mânevî boyutuyla ilgilidir.³ Bu nedenle, sûfî yaşamın yoğunlaştığı alan bireyin mânevî şahsiyetini oluşturan ilkeleri hayata geçirmek ve buna engel olan unsurları da ortadan kaldırmaktır.⁴ Bu işlevi yerine getirirken sûfî düşünce islâmî ilimlerin birikiminden ve sûfilerin mânevî tecrübelerinden istifade etmektedir.⁵

³ Sûfî literatürde yapılmış birçok tasavvuf tanımı vardır. Bu tanımların her birine bakıldığında kişinin mânevî boyutlarıyla ilgili olduğu görülmektedir. Her tanım, tanımı yapan sûfinin içinde bulunduğu hal ve makamla ilgili olması nedeniyle daha çok bir boyuta vurgu yapmaktadır (İbn Haldun. (1998). *Tasavvufun Mahiyeti. Şifâu's-Sâil*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah, s. 36). Örneğin, Cüneyd'in 'yaratıklarla alakayı kesip Allah ile olmaktır' şeklindeki tanımıyla Ruveym b. Ahmed'in 'tasavvuf, nefsi Allâh'ın iradesine teslim etmektir' tanımı mânevî yaşamın kul-rabb ilişkisi boyutuna vurgu yaparken, Ali b. Abdurrahim Kannâd'ın 'tasavvuf, mânevî makamları genişletmek ve devamlı olarak onlara bağlı kalmaktır' tanımı da tasavvufun mânevî gelişim boyutuna vurgu yapmaktadır. (Sözünü ettiğimiz bu tanımlar için bk. Ebû Nasr Serrâc Tûsî. (1996). *El-Lüma'*, 'İslam Tasavvufu', çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, s. 24-25).

⁴ Bu konuda bilgi almak için bk. İbrahim Işıtan. (2014). *Sûfî Psikolojisi, Sülemî'ye Göre Benlik Dönüşümü*. Ankara: Divan, s. 95-177; 200-340.

⁵ Genel olarak bakıldığında sûfî söz ve eylemlerin içeriği islâmî ilimlerin birikiminin ve sûfilerin tecrübelerinin birleşiminden meydana gelmektedir. Sûfî literatürün genel yapısı sûfilerin yaşam tecrübelerini aktarmak olmakla

Sûfî yaşam hakkında bu kısa bilgiyi verdikten sonra ‘mânevî kişilik’ kavramını tarif etmek konumuz açısından gerekli gözükmektedir. ‘Kişilik/şahsiyet’ mizac ve karakterin birleşiminden meydana gelen insan yapısını ifade eden bir kavram olduğuna göre⁶ ‘mânevî kişilik’ kavramı da ‘kişiliğin mânevî ilkeler ve hedefler etrafında teşekkül etmesi’ şeklinde tanımlanabilir. Bu nedenle, tasavvufun mânevî kişilik oluşumu üzerine çalıştığını söylemek mümkündür.⁷

Kişilik ve mânevî kişilik kavramları hakkında yaptığımız bu kısa tanımlardan sonra, konu başlığımızda bulunması nedeniyle mâneviyat ve mânevî gelişim kavramları üzerine de kısaca durmakta fayda görmekteyiz. ‘Mâneviyat’, rûhsal yönün arzu ve isteklerini belirten bir kavram olarak, bireyin içsel/bâtınî boyutunda mevcut olan rûhî ve ilâhî değer yargılarını belirtir. Buna göre, rûhî ve ilâhî değer yargılarının şahsiyete yansması mânevî gelişim kavramıyla ifade edilebilir.⁸ Başka bir deyişle, mânevî gelişim, kişilik yapısının rûhî ve ilâhî değer yargılarına göre yapılandırılması ve bunun sonucu olarak bireyin rûhî ve uhrevî yaşama uygun davranışlar sergilemesi şeklinde tezahür eder. Bu şekilde dünya hayatını uhrevî yaşama hazırlanma yeri olarak kabul eden mânevî algı bireye ruhsal değer yargılarıyla örülmüş bir bilinç alanı bahşeder.⁹

Söz konusu bu mânevî bilinç, bedensel boyutumuzun arzu ve isteklerine mesafe koymayı/verâi¹⁰ ve dünyevî ilgi ve bağların etkisine karşı tavır almayı/zühdü¹¹ sağlar. Mânevî

birlikte, bu tecrübe islâmî ilimlerin geliştirdiği düşünce biçimlerinden de yerine göre istifade etmiştir. Tasavvuf ve İslâmî İlimler ilişkisi konusunda bk. Hasan Kâmil Yılmaz (2000). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Ensar, s. 58-63. Sûfî müelliflerin eserlerine baktığımızda da bu durumu görmek mümkündür. Söz konusu müellifler sadece tasavvuf konusunda eser kaleme almamışlar, arapça, tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve felsefe gibi ilimler konusunda da eserler vermişlerdir. Çoğu zaman da bu eserlerini sûfî perspektife göre kaleme almışlardır. Günümüzde bu durum çeşitli şekillerde devam etmektedir. Tasavvuf üzerine yapılan çalışmalarda islâmî ilimlerin birikiminden istifade edildiği gibi sosyal bilimlerin ve hatta fen bilimlerinin birikiminden de istifade edilmektedir. Bu durum tasavvufun boyutlarının çok geniş yelpazeye yayıldığını göstermektedir.

⁶ Şahsiyet kavramı için bk. Hayati Hökekleli. (2010). *Şahsiyet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 38, s. 297-298.

⁷ Tasavvuf ve kişilik ilişkisi konusunda bilgi almak için bk. Lynn Wilcox. (2001). *Sufizm ve Psikoloji*. İstanbul: İnsan, s. 168-174.

⁸ Tasavvuf literatüründe mâneviyat kavramıyla ilişki kurabileceğimiz ‘bâtın’ ve ‘bâtınî hükümler’ kavramları vardır. ‘Bâtın’ kavramı ‘kalpte bulunan arzu ve niyetleri’ ifade eder, ‘bâtınî hükümler’ ise ‘kalbin fiillerine ve amellerine ait dinî ve ilâhî hükümleri’ belirtir (Süleyman Uludağ. (1996). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet, s. 88). ‘Mâneviyat’ ve ‘mânevî gelişim’ bâtin vb. kavramlarla ilişkili olarak, davranışlarımızı yönlendiren kalpte taşıdığımız ruhsal içerikli duygu ve düşüncelerimizi belirten kavramlar olarak düşünülebilir.

⁹ Sûfî bilinç konusunda bk. Lynn Wilcox. (2001), s. 194-198.

¹⁰ Sözlükte ‘sakınmak, kaçınmak, çekinmek’ anlamında kullanılan *vera* kelimesi terim olarak ‘haram ve günah olup olmadığı şüpheli hususlardan özenle kaçınıp helâl ve mubahların bir kısmından feragat etmek’ manasına gelmektedir. Verâ en üst seviyesi sakıncalı olan davranışa düşme tehlikesi karşısında, sakıncasız olan davranışı terk etme eğilimi göstermektir. Bu tutum, dünyaya rağbet duygusunun kaybolmasına ve dünyevî olanı

bilinçle yaşayan sūfî birey geçici dünyevî duygu ve düşüncelerin etkisinden uzak olarak, varlığın kaynağı Yaraticıyı memnun etme arzusuyla tutum ve davranışlarını sergiler.¹² Söz konusu bu mânevî bilinç sosyal yaşamda da aynı tesiri gösterir ve içtimai yaşamı mânevî değer yargılarının etkisiyle şekillendirir. Mânevî bilinçle yaşayan bireylerin oluşturduğu toplumda sosyal bilinç de mânevî algı çerçevesinde gelişir.¹³

Mânevî değer yargılarına sahip bireyin davranışları ve sosyal ilişkileri çıkar gütmeme, beklentisiz olma, elindeki maddî ve mânevî imkânları doğrudan veya dolaylı olarak insanların faydasına sunma, hatta başkalarını kendine tercih etme/îsar gibi tutum ve davranışlarla şekillendiği için güven telkin eder ve soysal ilişkileri olumlu olarak etkiler.¹⁴

Kısaca ifade edersek, tevbe, verâ, zühd, fakr, sabır, tevekkül ve rızâ gibi mânevî tutumlar/makamlar¹⁵ sayesinde, tevazu, kanaat, cömertlik, vefâ, paylaşma vb. davranışlara sahip sūfî birey, zihnini ve kalbini mâsivadan koruma gücüne sahip olarak toplumsal ilişkilere rahatlık getirir. Çünkü böylece bireylerarası problemlerin ve çatışmaların kaynağı olan

terketme/zühd davranışının gelişmesine yol açmaktadır. Bu nedenle verâm son mertebesi zühdün ilk derecesi olarak kabul edilmiştir (Süleyman Uludağ. (2013). *Vera*, *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 43, s. 49-50).

¹¹ Sūfî geleneğe göre *zühd*, dünyevî ve maddî olan şeylerin, elde bulunsa bile, kalpten çıkarılması anlamında kullanılan bir kavram olarak dünyevî olana karşı terk tutumunun aşama aşama yaşanmasıdır: '*Terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk*'. Zühd davranışı, sâliki dünyevî olandan uzaklaştırır ve uhrevî olana yaklaştırır, mâsivâ olarak isimlendirilen Hakk'dan başka her şeyden kurtarır ve sonuç itibariyle fenâ fillah ve bekâ billâh kavramlarıyla ifade edilen Allâh'ın fiil ve sıfatlarında erime ve onlarla yaşama tutumunun kazanılmasına yol açar. Zühd konusunda detaylı bilgi alma için bk. Semih Ceyhan. (2013). *Zühd, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 44, s. 530-533.

¹² Sūfî uygulamada, Yaraticının iradesine boyun eğmek için kulun kendi iradesini terketmesi anlamında kullanılan rızâ makâmı, aşama aşama bedenî arzularından sıyrılmakla gerçekleşebilecek bir mânevî makam olarak kabul edilmiştir. Bu anlayışa göre, sūfî bakış tarzı rızâyı kalbin sükûnet ve huzur içinde bulunması şeklinde algılamış ve bundan dolayı kaderin kişiye sunduğu her durumu gönül rızasıyla kabul etmesi gerektiğini öngörmüştür. Rızâ konusunda daha detaylı bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (2008). *Rızâ, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 35, s. 56-57.

¹³ Bilinç kavramı çoğu zaman 'psişik' kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Psikolojik anlamda bilinç 'algı ve bilgilerin duru bir şekilde izlenme süreci' olarak tanımlanırken, sosyal anlamda bilinç ise 'bireyin topluluk içinde yaşamasından kaynaklanan ve daha çok toplumsal düzlemdeki algısıyla ilişkili' bir kavramdır. Bilindiği gibi, 'toplumsal bilinç' belirli bir toplumun ortak mirasından kaynaklanan davranış, düşünce ve duyma biçimlerinin bir sonucu olarak oluşur çünkü ortak toplumsal bilinç kişinin dışında gelişir, ondan önce var olduğu gibi ondan sonra da devam eder (Ömer Aytaç. (2003). *Bilincin Sosyolojik Analizi*. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, s. 4. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/esosder/article/view/5000067893>). Sosyal bilinç konusunda kısaca ifade ettiğimiz bu bilgiler, toplumsal bilincin zaman içerisinde belli tutum ve davranışların sürekli tekrarlanmasıyla oluştuğunu göstermektedir. Buna göre mânevî sosyal bilinç de, sosyal dokunun mânevî değer yargılarıyla örülmesiyle zaman içerisinde gelişir.

¹⁴ Mâneviyat içerikli ahlâkî tutumlar konusunda bilgi almak için örnek olarak bk. İbrahim Işıtan. (2014), s. 129-160.

¹⁵ Söz konusu bu sūfî makamlar hakkında bilgi almak için bk. Ebû Nasr Serrâc Tûsî. (1996), s. 43-52.

kıskançlık, haset, kibir gibi ahlâki hastalıklar ortadan kalkar.¹⁶ Sosyal problemlerin birçoğunun bireysel zafiyetlerden ve kişilerarası menfaat çatışmalarından kaynaklandığını kabul edersek, bireysel çıkar ilişkilerine girmeden sosyal yaşamı gerçekleştirmek, toplumsal barışın kurulması adına önemli bir durumdur.¹⁷

Mânevî gelişim ve psiko-sosyal etkisi konusunda verdiğimiz bu kısa bilgilerden sonra Hacı Bayrâm-ı Velî'nin mânevî şahsiyetini ve psiko-sosyal etkisini incelemeye geçebiliriz.

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Mânevî Kişiliği ve Psiko-Sosyal Etkisi

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Sûfî Yola Girişi

Bilindiği gibi sûfî yaşam zühd ve tasavvuf dönemlerinde¹⁸ meşrep sahibi önemli şahsiyetler etrafında şekillenmiş, mânevî yaşam yolunda terakkî etmek isteyen kişiler bu meşreplerden kendilerine uygun olanı tercih ederek rûhî gelişimlerini sağlamışlardır.¹⁹ Yine bilindiği gibi daha sonra sûfî hayat daha net bir şekilde organize olmuş tarikatlar yoluyla yaşanmaya başlamış ve bu tarikatlar kollarıyla birlikte İslam coğrafyasına yayılmışlar ve bulabildikleri devlet ve halk desteğiyle faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Tarikatlar dönemi sûfîlerinden olan Hacı Bayrâm-ı Velî de Osmanlı Devleti'nin yükselme devrinde yaşamış ve 5 padişah dönemini idrak etmiş bir sûfî şahsiyettir: Orhan Gazi, I. Murat, I. Bayezid, I. Mehmed ve II. Murat. Bu dönem Osmanlı topraklarında tasavvuf ve tarikatların da yükselişe geçtikleri bir devir ve daha sonraki dönemlerin sûfî yaşam karakterinin belirlendiği bir evre olmuştur; 14. ve 15. asırlarda Osmanlı topraklarında ana tarikatlar yerlerini almış ve daha sonraki asırlarda farklı kolların gelişmesine yol açmıştır.²⁰ Belirttiğimiz gibi Hacı Bayrâm-ı Velî de ana tarikatların Osmanlı topraklarında yayıldığı ve artık kollarının oluşmaya başladığı

¹⁶ Sosyal ilişkiler bireylerin tercih ettikleri davranış biçimleriyle şekillendiği için sosyal davranışların gelişme sürecinde bireylerin kişisel tercihleri önemli bir rol oynamaktadır. Bireylerin, hazza dayalı egoist davranışlardan uzak bir şekilde mânevî değerlere göre hareket tarzlarının sosyal ilişkilere olumlu katkı sağlayacağını söylemek mümkündür; sûfî yaşam tarzının temel amacının ilâhî ahlakı kazanmak olduğunu göz önüne alırsak (Reşat Öngören. (2011). *Tasavvuf, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 40, s. 119), iyi huy ve davranışların sosyal ilişkilere ciddi bir rahatlık kazandıracağı söylenebilir.

¹⁷ Sosyal İlişkilerde mânevî problemler konusunda örnek olarak bk., İbrahim Işıtan. (2014), s. 307-331.

¹⁸ Tasavvuf Tarihi önemli üç dönem geçirmiştir: Zühd, Tasavvuf ve Tarikatlar. Bu konuda bilgi almak için örnek olarak bk. Osman Türer. (1998). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha, s. 76-106; Hasan Kâmil Yılmaz. (2000), s. 82-149.

¹⁹ Klasik dönem sûfî meşrepler hakkında bilgi almak için bk. Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî. (1996). *Keşfu'l-Mahcûb 'Hakikat Bilgisi'*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh, s. 283-394.

²⁰ Tarikat kavramı ve tarikatların listesi için bk. Reşat Öngören. (2011). *Tarikat, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 4, s. 95-105.

dönemde mânevî gelişimini sağlamış ve bulunduğu topluma hizmetini kendi tarikat meşrebiyle sunmuş bir sûfi şahsiyettir.²¹

Döneminin geleneğine uygun olarak medrese tahsili gördüğü anlaşılan Hacı Bayrâm-ı Velî, sûfi yaşama girmeden önce müderrislik vazifesi de görmüştür.²² Zâhirî ilimlerde bilgin olma durumu sûfi şahsiyet gelişimi için önemli bir unsurdur. Çünkü mânevî dönüşüm yolculuğunda sâlikin önüne çıkabilecek sıkıntıların çözümünde bu bilgi yol gösterici olacak ve orta yoldan/istikametten muhtemel sapma durumlarına engel olacaktır.²³ Özellikle mürşitlik yapma durumunda olan birey için zâhirî ilmin verilerini bilmek önemlidir çünkü müride rehber olmanın bir yönü de onun dinî bilgisini tamamlamak ve zâhirî bilgiyle ilgili sorduğu sorulara cevap verebilme gücüne sahip olmaktır.²⁴ Bu güç hem müritler nazarında hem de diğer insanlar nazarında güven oluşturmak bakımından da önemlidir.²⁵

Hacı Bayrâm-ı Velî dönemin genel karakteristik yapısına uygun olarak zâhirî ilim tahsilinden sonra tasavvuf yoluna girmiştir. Çünkü yaşadığı dönemin temel özelliklerinden biri de, zâhirî bilgiyi elde eden ulema grubunun çoğunun sûfi yola girip bir veya birkaç tarikatın mânevî meşrebini elde etme gayretinde olmalarıdır. Sûfi yola girmenin temel nedeni elde edilen zâhirî bilgiyle istenilen içsel huzurun ve mutluluğun sağlanamaması durumudur. Zâhirî bilgi insana çok önemli bir çerçeve çizmekte ve Yaratıcının bizden istediği kurallar bütününe anlamamıza yaramaktadır. Fakat bu kuralların içsel boyutunun hazmedilmesi

²¹ Hacı Bayrâm-ı Velî'nin hayatı hakkında bilgi almak için bk. Nihat Azamat. (1996). *Hacı Bayrâm-ı Velî, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 14, s. 442-447; Abdulkerim Erdoğan. (2015). *Ankara'nın Manevi Mimarı Hacı Bayrâm-ı Velî*. Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi, s. 9-35; Refik Turan – Fatma Ahsen Turan – Abdulkerim Erdoğan. (2016). *Horasan'ı Anadolu'ya, Anadolu'yu Balkanlara Bağlayan Mana Önderi Hacı Bayram-ı Velî*. Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi, s. 131-171.

²² Bk. Ethem Cebecioğlu. (2002). *Hacı Bayram Veli Ve Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Altındağ Belediyesi, s. 41-42.

²³ Zâhirî bilginin sekr durumundan daha çok sahv durumuna destek olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Mânevî coşkunluk içine giren sûfi birey zâhirî bilginin sınırları sayesinde kendini dengede tutma imkânı bulabilmekte ve bu nedenle daha dengeli mânevî yaşam geliştirme fırsatını yakalamış olmaktadır. Kuşeyrî bu durumu şöyle ifade eder: '*Kul, sekr hâlinde hâl şahidi iledir* (mânevî bir hâl ile huzur-i ilâhîdedir). *Sahv hâlinde ilim şahidi iledir* (şeriat ilmine göre şuurlu olarak hareket eder). *Ancak sekr hâlinde kendi zorlaması ve gayreti ile değil*, (Allah tarafından) *hıfz edilmiştir*. *Sahv hâlinde ise kendi irâdesi ve tasarrufu ile korunmaya çalışmaktadır*. *Sahv ve sekr hâli zevk* (tatma) *ve şirb* (içme) *hâlinden sonra gelir* (Abdulkerim Kuşeyrî. (1991). *Kuşeyrî Risâlesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh, s. 202.

²⁴ Bk. Reşat Öngören. (2010). *Şeyh, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 39, s. 51.

²⁵ Mânevî yola girme iradesi gösteren bireyin bir mürşide bağlanması güven esasına dayalı bir bağlanmadır. Buna göre kendisine bağlanılan mürşit her bakımdan yetkin bir şahsiyete sahip olmalıdır. Bu yapıya sahip mürşitlerin yaygın eğitim bakımından önemli bir görev yaptıklarını söylemek gerekmektedir. Bu konuda bilgi almak için bk. Şükrü Keyifli. (1997). *Yaygın Din Eğitimi Açısından Mürşit Kavramının Değerlendirilmesi*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, n: 4, s. 249-260.

mânevî değer yargılarını elde etme gayretine bağlıdır. Aslında zâhirî bilgi söz konusu bu mânevî değer yargılarını içermektedir fakat uygulamaya konması noktasında yeterince gayretin oluşmasına her zaman yol açmamaktadır. Bu nedenle, âlim şahsiyetler yaşamlarının belli bir döneminden sonra elde ettikleri zâhirî bilgiyi içselleştirme amacıyla sûfi yola girme zorunluluğu hissederler. İşte bu anlayış çerçevesinde sûfimiz Hacı Bayrâm-ı Velî de zâhirî bilgisini içselleştirme gayretine girerek sûfi yolu tercih etmiştir.²⁶

Tarihi seyri içerisinde sûfi yola giriş tarzı iki türlü olmuştur: Birinci tarz bizzat müridin kendisinin bir mürşit arayışıyla gerçekleşirken, ikincisi tam tersine mürşidin müridini aramasıyla gerçekleşmektedir. Hacı Bayrâm-ı Velî ikinci tarza uygun bir şekilde sûfi yola girmiştir. Tarikata girişi şöyle anlatılır: Somuncu Baba, Şeyh Şücâüddin Karamânî'yi, *'Ankara'da Hacı Bayram adlı bir müderris vardır, onu buraya davet et'* diyerek Ankara'ya göndermiş, emri yerine getiren Şeyh Şücâüddin Hacı Bayram ile medresesinde ders verirken görüşmüş ve Şeyh Somuncu Baba'nın davetini bildirmiş. Hacı Bayram da, *'davete icâbet lâzımdır'* deyip Şeyh Şücâüddin ile birlikte Kayseri'ye gitmiştir. Somuncu Baba, zâhir ulemâsının ve bâtın erbabının ölümlerinin mertebelerini kendisine gösterip hangisini tercih ettiğini sormuş, Hacı Bayram da bâtın erbabının hallerini tercih ettiğini söyleyerek tasavvuf yoluna intisap etmiştir.²⁷

Eğitim psikolojisinin verileri öğrenci-öğretmen ilişkisindeki irtibatın kalite seviyesinin eğitimin niteliğini doğrudan etkilediğini göstermektedir. Öğretmenin öğrenciye verdiği değer de ayrı bir öneminin olduğunu söylemek gerekmektedir, çünkü eğitilmekte olan bireye önemli olduğunu belirtmek doğrudan motive edici bir unsurdur.²⁸ Bu çerçeveden bakıldığında, mürşidin müride olan ilgisinin mânevî yolda terakkî etmede müspet etki yaptığını söyleyebiliriz. Hakikat bilgisi konusunda mürşidin ortaya koyduğu etki, mânevî gelişimin mekânı olan kalpte yüksek derecede bir etki bırakacaktır. Yukarıda Hacı Bayrâm'ın mürşidine bağlanması hikâyesi dikkate alındığında böyle bir etkinin olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü *'zâhir ulemâsının ve bâtın erbabının ölümlerinin mertebelerinin kendisine gösterilmesi'* durumunun zihni ve kalbi doğrudan etkileyici bir tesiri olduğu görülmektedir.

²⁶ Hacı Bayrâm-ı Velî'nin tasavvuf yoluna girmesi konusunda bilgi almak bk. Ethem Cebecioğlu. (2002), s. 43-46.

²⁷ Bk. Nihat Azamat. (1996), s. 443.

²⁸ Genel olarak bakıldığında, benlik saygısı ve psikolojik dayanıklılık düzeyleri arasındaki ilişkinin doğru orantılı olduğu görülmektedir. Benlik saygısı arttıkça psikolojik dayanıklılık düzeyi de artmaktadır. Bu konuda bilgi almak için bk. Açelya Sarıkaya. (2015). *14-18 Yaş Arası Ergenlerin Benlik Saygısı ve Psikolojik Dayanıklılık Düzeyleri Arasındaki İlişki*. İstanbul: Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Zira birey tercih ettiği yaşam yoluyla arzu ettiği en yüksek noktaya çıkmak ister. Bu konuda önüne çıkan fırsatları değerlendirir ve açılan kapılardan yürümeyi arzu eder.²⁹ Müstakbel müşdidinin Hacı Bayrâm-ı Velî'ye bâtinî ilmin nihai anlamdaki önemi ve değeri konusunda ortaya koyduğu mânevî değerlendirme, sûfimizi doğrudan etkilemiş ve içinde bulunduğu zâhirî ilmin şahsiyet gelişimi konusunda ulaştırabileceği derecenin yetersizliğini göstermiştir. Hacı Bayrâm-ı Velî'ye söz konusu ettiğimiz mânevî şahsiyet geliştirme yoluna giriş etkisini gösteren müşdidini hakkında kısaca bilgi vermek, bu etkinin mâhiyetini anlamak bakımından önemli olacaktır.

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin müşdidini, Somuncu Baba lakabıyla meşhur Şeyh Hamîdüddin Aksarayî (ö. 815/1412)'dir. Hamîdüddin Aksarayî, Erdebil Tekkesi'nde, ağırlıklı görüşe göre, Alaeddin Erdebilî'nin yanında seyri sülûkunu tamamladıktan ve bir süre inziva hayatı yaşadktan sonra şeyhinin emriyle Anadolu'ya dönüp Bursa'ya yerleşmiştir. Alaeddin Erdebilî'nin Hamîdüddin Aksarayî'ye hilafet verip Anadolu'ya gönderirken yanındakilere, *'diyar-ı Acem'de emanet olarak bulunan esrar-ı ilâhiyye onunla birlikte diyar-ı Rum'a intikal etti'* dediğinin rivayet edilmesi müşdidinin kendine verdiği önem ve değeri göstermektedir. Bursa'ya geldiği ilk yıllarda kendini halktan gizleyerek ön plana çıkmamayı tercih eden Aksarayî, bu dönemde eşeğiyle ormandan odun getirip ekmek pişirdiği ve ekmekleri sırtına yüklenerek sokaklarda halka dağıttığı ve bu nedenle de Somuncu Baba olarak adlandırıldığı rivayet edilmektedir. Somuncu Baba bu şekilde melamî meşrep bir yaşam sürerken Ulucami'nin açılışı sırasında Emir Sultan tarafından dönemin sultanı Yıldırım Bayezid'e takdim edildi. Caminin açılışı sırasında sultanın damadı olan Emir Sultan (ö. 833/1429 [?])³⁰ kendisine sunulan hutbe okuma teklifinin dönemin 'Gavs-ı A'zamı'³¹ olarak nitelendirdiği Somuncu Baba'ya yapılması gerektiğini söyleyince gizlilik hâlinin ifşa olması üzerine – halk

²⁹ Mânevî rehber olan müşdit bireyin kişi-ötesi/transpersonel boyutunun uyanışını kolaylaştırıcı bir vazife görmektedir. Kendi bireysel tecrübesini müridine örnek olarak sunan müşdit, keşfi bilgisini işlevsel bir şekilde müridin kendi ruhsal özünü keşfetmesinde kullanmış olmaktadır (Bk. İbrahim Gürsoy. (2007). *Jung'cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufî Öykülerin Değerlendirilmesi: Sîmurg Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, c. 16, s. 1, s. 88).

³⁰ Emir Sultan hakkında bilgi almak için bk. Hüseyin Algül – Nihat Azamat. (1995). *Emir Sultan, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 11, s. 146-148.

³¹ Gavs-ı A'zam/Kutup, velîler zümresinin başkanı ve insân-ı kâmil anlamında kullanılan bir tasavvuf terimidir. Detaylı bilgi almak için bk. Süleyman Ateş. (2002). *Kutup, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 26, s. 498-499.

ve iktidar nezdinde tanınan bir şahsiyet olarak kendisine ilginin artmasından rahatsızlık hissederek – Bursa’yı terk etti.³²

Bu terk edişin altında yatan temel psikolojik etken mânevî şahsiyetin zarar görmesi endişesidir. Çünkü kişinin mânevî makâmının insanlar tarafından bilinmesi, kendisine özel bir değer verilmesine neden olmaktadır. Bu durum hem bireyde kibir gibi çeşitli mânevî hastalıkların ortaya çıkmasına yol açmakta, hem de toplumun söz konusu şahsiyet hakkında yerli yersiz birtakım değerlendirmelerine sebep olarak sûfi yolda önemli bir mânevî tehlike kabul edilen şöhrete vesile olmaktadır.³³

Görüldüğü gibi Hacı Bayrâm-ı Velî'nin mürşidi mahviyet sahibi bir sûfi olarak, elinde bulundurduğu mânevî değeri/mârifeti üzerinden insanlar nazarında herhangi bir makam elde etme gibi mânevî şahsiyete zarar veren bir konuma düşmekten aşırı derecede çekinen bir kimliğe sahiptir. Bu durum, Türk tasavvuf tarihinde Safevi-Erdebîlî geleneğini Anadolu'ya taşıyan bir mutasavvıf olarak önemli bir yere sahip bulunan Somuncu Baba'nın benimsemiş olduğu tasavvuf düşüncesinde melâmet³⁴ anlayışının ön plana çıktığını göstermektedir.³⁵

Somuncu Baba'nın bir müridiyle arasında geçen aşağıdaki olay mahviyet sahibi bir şahsiyete sahip olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Söz konusu müridi ziraatla uğraşıyordu ve bir defasında şeyhi ve kendisi için birer tarla eker fakat şeyhi için ektiği tarla

³² Bk. Ethem Cebecioğlu. (2002), s. 46-49; Haşim Şahin. (2009). *Somuncu Baba, DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 37, s. 377.

³³ Sûfi gelenek, bencil arzuları gerçekleştirme eğiliminin bir yansıması olarak mevki tutkusunun sosyal huzursuzluklara yol açtığını ifade eder. Çünkü mevki sahibi olmakla birey, diğer insanlar nazarında saygınlık ve hayranlık kazanma niyeti taşır ve insanları kendisine bağlamak ister. Bu durum insanlar arasında çeşitli ilişkisel problemler oluşturmaktadır. Mevki sahibi olan kendini efendi yerine koyabilmekte, tabi olanlara da köle muamelesi yapabilmektedir (Mustafa Çağrı. (1993). *Câh, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 7, s. 14). Bu da sağlıklı sosyal ilişkilerin gelişmesine ve insandan beklenen ilâhî vazifeyi yerine getirememesi durumunun oluşmasına yol açabilmektedir. İşte bu gerekçeyle sûfi yaşam tarzı *hubb-i câh* denilen makam ve itibar arzusunu gönüllerinden söküp atmak için nefisle çetin bir mücâhede yapmayı gerekli görür. Sûfiler dört büyük fitneden birinin riyâset duygusu olduğunu ve sâlikin kalbinden en son çıkan fena huyun *hubb-i riyâset* olduğunu belirtirler. Bununla birlikte âriflerin Allâh'ın sevdiği riyâseti sevdiklerinin de altını çizerek, mevki sevdasının Allah adına olmasında bir sakınca görmezler (Süleyman Uludağ. (1996), s. 109-110).

³⁴ Sözlükte 'kınamak, kötülemek, ayıplamak' gibi anlamlara gelen *melâmet* kelimesinin tasavvuf literatüründe bir terim, bir makam ve bir tasavvuf anlayışının adı olarak yaygın bir kullanım alanı bulunmaktadır. III/IX. yüzyılda Merv, Herat, Belh ve Nişâbur şehirlerini içine alan Horasan'da ortaya çıkıp özellikle Nişâbur'da yaygınlık kazanan ve etkisini günümüzde de sürdüren bu tasavvuf anlayışını benimseyenlere ehl-i melâmet, melâmî, melâmetî; bu akıma da Melâmetiyye, Melâmiyye/Melâmetîlik denilmiştir. İlk dönem kaynaklarında dil bilgisi kurallarına aykırı olarak genellikle melâmetî ve melâmetiyye kelimelerinin kullanıldığı, Osmanlı devrinde ise Bayramiyye tarikatı mensuplarından bir gruba melâmî, tarikatlarına da Melâmiyye adı verildiği görülmektedir (Nihat Azamat. (2004). *Melâmet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 29, s. 24).

³⁵ Haşim Şahin. (2009), s. 378.

ürün vermez. Tarlayı teftişe giden Şeyh Efendi müridine *'bizim tarla hangisidir'* diye sorar ama müridi hayâsından kendisi için ektiği ürün veren tarlayı gösterir. Tarlaya bakmayan Şeyh Efendi derin bir üzüntüye kapılır ve kendisine niçin bu kadar mahzun olduğunu soran müridine *'hiç dünyalığımız yoktu, acaba bu hangi günahımızdan oldu'* diye cevap verir.³⁶ Bu cevap Somuncu Baba'nın maddî yoksunluğu, mânevî hürriyetin/fakrın bir parçası olarak telakkî ettiğini göstermektedir.

Şeyh Hamîdüddin Aksarayî'nin yanında mânevî şahsiyetini geliştiren Hacı Bayrâm-ı Velî, mürşidinin meşrebine uygun bir yaşam tarzı ortaya koymuştur. Şimdi sûfimizin mânevî şahsiyet gelişiminin temel ilkelerini görmeye geçebiliriz.

Hacı Bayrâm-ı Velî'ye Göre Mânevî Şahsiyet Gelişiminin Temel İlkeleri

a) Mânevî şahsiyet gelişimi mânevî yolculukla gerçekleşir

Sûfî gelenekte mânevî şahsiyet gelişimi sülûk kavramıyla ifade edilmektedir. Tecrübeli bir mürşidin/kılavuzun gözetiminde, kararlı ve düzenli bir şekilde mânevî yolculuğu gerçekleştirmek anlamında kullanılan sülûk, kişinin benliğini mânevî anlamda yeniden inşa etmek için çıktığı kalbî yolculuğu ifade eder.³⁷ Bu yolculuk şahsiyetin yeniden yapılandırılması adına yapılacağı için mânevî yolun kurallarına tam manasıyla uyma kararlılığının/teslimiyetin olması ilk temel prensip olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktaya dikkat çeken Hacı Bayrâm-ı Velî, mânevî yola teslimiyetteki mükemmelliğin hızlı ve erken terakkîye yol açacağını belirtmektedir. Ona göre mürit şeyhine tam anlamıyla bağlanmalı/teslim olmalı ve saygıda kusur etmemelidir.³⁸

Bağlanmak ve saygı duymak mânevî şahsiyet gelişimi için önemli iki unsur olarak kabul edilebilir. Çünkü nasıl ki çocuk ebeveynine ve eğitimcilere bağlanarak ve saygı duyarak kişiliğini geliştirirse, yetişkin birey de mânevî benlik dönüşümü için mânevî kılavuzuna tamamiyle bağlanarak ve ona saygı duyarak ancak yol alabilir. Burada söz konusu edilen tam teslimiyetin mâhiyetini iyi değerlendirmek gerekmektedir. Müridin mürşide bağlanması aslında mürşidin şahsiyetinde mevcut olan mânevî değer yargılarını kendi şahsiyetine aktarma gücünü kazanması içindir. Yoksa, bazen anlaşıldığı gibi, mürşidin iradesine teslim olma durumu müridin iradesinin tamamen yok edilmesi amaçlı değil, tersine iradesinin mânevî

³⁶ Mefail Hızlı. (1987). *Somuncu Baba*. Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, c.2, s. 2, s. 269.

³⁷ Sülûk kavramı hakkında bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (2010). *Sülûk, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 38, s. 127-128.

³⁸ Bk. Ethem Cebecioğlu. (2002), s. 117.

fonksiyon bakımından daha kuvvetli olan mürşidin iradesi seviyesine çıkabilmesi maksatlıdır.³⁹

Mânevî şahsiyet dönüşümünün sınırının olmadığı ve gelişimin bâki âlem olan âhîret yaşamına intikal edinceye kadar devam ettiği sûfiler tarafından çok sıklıkla vurgulanan bir konudur. Bu noktaya da dikkat çeken Hacı Bayrâm-ı Velî, halîfelerinden Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/ 1469- 70 [?])⁴⁰'nin seyri sülûkün sonu hakkında sorduğu soruya '*bir velinin bin sene ömrü olsa, envâ-ı mücâhedât ve riyâzât eylese, henüz enbiyâdan birisinin ayağının vardığı yere, velinin başının varması muhaldir*' diyerek verdiği cevap mânevî şahsiyet gelişiminin hiçbir zaman sona ermeyeceğini ifade etmektedir.⁴¹ Bunun nedeni ruhun sınırsızlığı nedeniyle rûhî gelişmenin de sınırsızlığıdır. Bu bakış tarzı bireysel ve sosyal anlamda meydana gelen problemlerin çözümüne katkı sağlar, çünkü bireysel ve sosyal anlamda çözümsüz gibi görünen problemlerin birçoğu aslında çözüm arayışı konusunda uygun yaklaşım şekli geliştirilemeyen meselelerdir.⁴²

Mânevî şahsiyet gelişiminin serüveni adım adım gerçekleşen ilâhî bilgiyle şekillenir ve bu bilgi sayesinde bireysel ve sosyal aşamada karşılaşılan olaylar ilâhî nûrun kalbe yansıttığı aydınlıkla çözüme kavuşur. Şimdi bu konuda sûfimizin görüşlerine geçebiliriz.

b) Mânevî şahsiyet gelişimi mârifetullah/Allah bilgisiyle gerçekleşir

Sûfî geleneğe göre mânevî şahsiyet gelişiminin bilgisi olan mârifetullâhın mekânı kalptir. Çünkü her türlü negatif ve pozitif duygu ve düşüncenin oluştuğu ve geliştiği yer olan kalp, anlama ve idrak etme mahallidir. Kalp, mânevî gelişimin merkezi olarak, ruh ve bedenle

³⁹ Mürîr-mürşit ilişkisinin mahiyeti konusunda bilgi almak için örnek olarak bk. Altıparmak, Ö. Faruk (2005). *Tarikat Geleneğinde Mürîr-Mürşit İlişkisi*. Urfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, Yıl. 10, Sayı. 14, s. 37-55.

⁴⁰ Eşrefoğlu Rûmî hakkında bilgi almak için bk. A. Necla Pekolcay - Abdullah Uçman. (1995). *Eşrefoğlu Rûmî, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 11, s. 480-482.

⁴¹ Ethem Cebecioğlu. (2002), s. 118.

⁴² Bireysel ve sosyal planda karşılaşılan problemlerin çözümü zihnin/zekânın işleyiş kalitesine bağlıdır. İslam düşüncesi geleneğinde zihin 'dış ve iç duyular dâhil nefsin bilgileri kazanma yeteneğine sahip gücü' ve 'bilgilerin ve mârifetlerin idrak edilmesini sağlayan eksiksiz yetenek' olarak tanımlanmaktadır (bk. Cürçânî. (1991), s. 121; İlhan Kutluer. (2013). *Zihin, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 44, s. 405-407). Burada şu soruyu sormak anlamlı olmaktadır: 'zihnin/zekânın mânevî boyutu var mıdır? Cürçânî'nin tanımında bulunan 'bilgilerin ve mârifetlerin idrak edilmesini sağlayan eksiksiz yetenek' değerlendirilmesi zekânın mânevî boyutunun da olduğunu göstermektedir. Günümüzde yapılan araştırmalar da zekânın mânevî boyutunun olabileceğini iddia etmektedir. Örnek olarak bk. Robert A. Emmons. (2008). *Maneviyat Bir Zekâ mıdır? Güdülenme, Biliş ve Nihâî İlgi Psikolojisi*, çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu ve Fatma Şengül. İstanbul. M. Ü. İlahiyat Fakültesi, c. 35, s. 2. s. 133-158.

irtibatlıdır.⁴³ Bu şekilde insanın maddî ve mânevî yönlerinin birleştiği yer olan kalp, bireyin davranışlarının değer kazandığı mekân olma özelliğine sahip olması nedeniyle Yaratıcının nazargâhıdır; Allah kulunun fiillerini kalbindeki niyet ve samimiyetine göre değerlendirip karar verir. Bu genel anlayışa uygun olarak Hacı Bayram Velî kalbi mârifetullahın mekânı olarak kabul eder ve bu nedenle de onu Allâh'ın evi olarak değerlendirir.⁴⁴

Mânevî şahsiyet gelişiminin dayandığı bilginin mârifetullah olması, mânevî şahsiyet gelişimini ifade eden seyri sülûkun gayesinin de Allâh'ı tanımak olduğu gerçeğini ifade eder. Buna göre tasavvuf geleneğinde mânevî yolculuğun amacı sâliki her şeyden koparan mârifetullah/Allâh'ı tanımadır.⁴⁵ Başka bir deyişle, Yaratıcıyı tanıma yoluyla her şeyin gerçekliğini/hakikatini bilme sûfi yolun temel hedefidir.⁴⁶ Peki, bu gerçekliği tanıma nasıl elde edilecektir? Sûfiler bu hedefin gerçekleşmesini kendini tanımaya bağlamışlardır çünkü insanın hakîkatin bütününü tanınması, kendi varlığına yansıyan hakîkatin parçasını tanımakla başlar.⁴⁷ Bu kendi benindeki hakîkati tanıma gayreti ve hedefi bireye içsel motivasyon sağlaması bakımından önemli bir değere sahiptir. Diğer sûfiler gibi Hacı Bayrâm-ı Velî de kendini tanıma konusuna dikkat çeker ve bireyin kendi özünü tanınmasının yolunun da davranışlarını tanımaktan geçtiğini şu dizelerle ifade eder:

Kim bildi efâlini

Ol bildi sıfâtını

Anda gördü zâtını

*Sen seni bil sen seni.*⁴⁸

⁴³ Sûfi düşüncede kalp mânevî gelişiminin mekânı olarak kabul edilir. İç ve dışa açık boyutları kalbin hem negatif hem pozitif duygu ve düşüncelerin yeri ve dolayısıyla şahsiyet gelişiminin gerçekleştiği mekânı olmasını ifade etmektedir (Süleyman Uludağ. (2001). *Kalp, DîA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 24, s. 230).

⁴⁴ Hacı Bayrâm-ı Velî'nin kalp hakkındaki görüşleri için bk. Ethem Cebecioğlu. (2002), s. 134-138.

⁴⁵ Mânevî gayret içerisinde bulunan her sûfi kendi mertebesine göre mârifet konusunda ifadelerde bulunmuştur. Bu ifadeler için örnek olarak bk. Abdülkerim Kuşeyrî. (1991), s. 487-495; Hucvîrî. (1996), s. 397-410.

⁴⁶ Şeriat ve Hakikat sûfi literatürde kullanılan önemli iki kavramdır: Şeriat zâhirdeki hâlin sıhhatini, hakikat de bîtındaki hâlin düzeltilmesini ifade eder. Birinin diğeri olmadan varlığını koruyamayacağı sûfiler tarafından çok sıklıkla vurgulanmıştır. Şeriat beden, hakikat ise ruh sembolüyle ifade edilmektedir (Hucvîrî. (1996), s. 534).

⁴⁷ Sûfi düşüncede insanın kendini tanınması temel ilke olarak kabul etmektedir. Sûfi birey nefsi hakkında edindiği bilgidan hareket ederek Hakk'ın bilgisine ulaşır. İnsanın Hakk'a dair bilgisi nefsinin dair bilgisi ölçüsünde olduğundan Hakk'ı daha iyi bilmesi için nefsinin/kendini daha iyi tanınması gerekir (Süleyman Uludağ. (2003). *Ma'rifet-i Nefs, DîA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 28, s. 57). Kendini tanıma konusunda daha detaylı bilgi almak için örneğin bk. William Chittick. (2003). *Tasavvuf*, çev. Turan Koç. İstanbul: İz, s. 105-122.

⁴⁸ Fuat Bayramoğlu. (1983). *Hacı Bayram Velî, Yaşamı, Soyu, Vakfı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, c. 2, s. 233.

Sûfimizin bu dizelerde ifade ettiği düşünce, bireyin özünün yapısal yönünü tanınması için fiillerini/davranışlarını ve dolayısıyla yapısal özelliklerini tanınması gerektiği gerçeğidir. Buna göre bireyin somut davranışlarını gözlemlemek insan psikolojisini anlamak bakımından önemlidir. Bu nedenle mânevî yolculuğunu gerçekleştirmek isteyen sâlikin kendini mürâkabe altında tutarak davranışlarını yönlendiren tutumlarını/sıfatlarını tanınması gerekir. Bu gözleme çalışmasını yine kendi öz benliğiyle/zâtıyla yapar yani kendine kendi içinden bir bakışla/iç gözlemlerle tutum ve davranışlarının yapısı hakkında bilgi sahibi olur. Bu nedenle sûfî metot bireyin davranışlarını anlama ve yorumlamada daha çok iç gözlem/introspeksiyon yöntemini kullanır.⁴⁹ Bu konuyu sûfimiz Hacı Bayrâm-ı Velî şu dizelerle ortaya koyar:

Görünen sıfâtındır

Anı gören zâtındır

Gayri ne hâcetindir

*Sen seni bil sen seni.*⁵⁰

Kendini tanıma çalışması sâlike varlıkta tecellî eden ilâhî hakikatleri müşâhede etme imkânı verir. İlâhî hakikatlerin tecellîsinin kendisine sağladığı tevhid nûruyla mânevî gelişim merkezi olan kalbini aydınlatan sâlik ruhuyla arasındaki perdeleri kaldırarak mârifetullâha ulaşmış olur.⁵¹ Bu duruma Hacı Bayrâm-ı Velî şu dizelerle dikkat çeker:

Kim ki hayrete vardı

Nûra müstağrak oldu

⁴⁹ Murâkabe konusuna değinen Kuşeyrî şöyle der: 'Kul geçmişte işlediğinden ötürü nefisini hesaba çeker, derhal durumunu düzeltir, kararlı olarak Hakk yolda yürür, kendisi ile Allah arasındaki haller itibariyle kalbini dikkatle ve güzelce denetler ve her nefes alıp verişte Allâh'ın rızasını düşünürse bütün hallerinde Allah Teâlâ'yı murâkabe etmiş olur. Sonuç itibariyle sâlik Allâh'ın kendisi üzerinde murâkıp olduğunu, kalbine yakın bulunduğunu, hallerini bildiğini, fiillerini gördüğünü ve dediklerini işittiğini bilir' (Abdulkerim Kuşeyrî. (1991), s. 331-332). Murâkabe konusunda daha çok bilgi almak için bk. Abdulkerim Kuşeyrî. (1991), s. 330-334; Süleyman Uludağ. (2006). *Murakabe, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 31, s. 204.

⁵⁰ Fuat Bayramoğlu. (1983), c. 2, s. 233.

⁵¹ Nefis, kalp, akıl, ruh ve hafî gibi seyri sülûkun her bir mertebesinin kendine ait bir perdesi vardır. Nefsin perdesi arzular, kalbin perdesi Hak'tan başkasını düşünme, aklın perdesi mâkuller, ruhun perdesi temaşa, hafînin perdesi de ilâhî azamet ve kibriyâ olarak belirtilmektedir (Süleyman Uludağ. (1998). *Hicap, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 17, s. 431). Fenâ makâmına ulaşınca kadar perdelerin varlığı devam eder. Fenâ makâmına eren sâlik hakikî ve yegâne fâilin Allah olduğunu kavrar. Bu makamda olanlar, bütün varlıkların yapıp etmelerini gölge oyununda perdeye yansıyan görüntülere benzettirler (Süleyman Uludağ. (1998), s. 431). Perdelerin kalkması sonucu sâlik müşâhede tutumuyla hareket etme gücünü elde eder. Müşâhede herhangi bir şüphe söz konusu olmadan Hakk'ın kulun kalbinde huzurudur/var olmasıdır (Abdulkerim Kuşeyrî. (1991), s. 207).

Tevhîd-i zâtı buldu

Sen seni bil sen seni

Bayram özünü bildi

Bileni anda buldu

Bulan ol kendi oldu

*Sen seni bil sen seni*⁵²

Sonuç itibariyle mârifetullah/Allah bilgisi sâlike mânevî fakirliği sağlayacak ve böylece şahsiyeti mânevî bir hüviyete kavuşacaktır. Buna göre mânevî şahsiyetin oluşumunu mânevî fakirliğin gelişimine bağlamak mümkündür. Şimdi sûfimizin bu konudaki görüşlerine geçelim.

c) *Mânevî şahsiyet fakr/mânevî özgürlükle gerçekleşir*

Sûfî bakış tarzına göre fakr/mânevî fakirlik, elde ettiğimiz maddî ve mânevî her türlü değeri kendine ait görmeyip varlığın ve dolayısıyla her türlü değerın asıl sahibi olan Yaratıcıya ait görme duygu ve düşüncesini tutum ve davranışlara yerleştirme durumudur. Bu nedenle sûfiler fakr kavramına özel bir önem atfetmişler ve kalbin fakr duygu ve düşüncesiyle yaşamasını arzu etmişlerdir.⁵³ Sûfimiz Hacı Bayrâm-ı Velî de fakrı şu dizelerle ifade eder.

El-Fakru fahrî el-fakru fahrî

Demedi mi âlemlerin fahrî

Fakrını zikret fakrını zikret

*Mahv u fenâda buldu bu gönüm.*⁵⁴

⁵² Fuat Bayramoğlu. (1983), c. 2, s. 233.

⁵³ Serrâc fakrın üç mertebesinden bahseder: 'Mukarreblerin fakrı, siddiklerin fakrı ve kanaat ehlinin fakrı. Birinci grup, hiçbir şeye sahip olmayan, zâhiren de, bâtinen de hiç kimseden bir şey istemeyen ve beklemeyen, bir şey verilse de almayan sâliklerin fakrını oluşturmaktadır. İkinci grup, hiçbir şeye mâlik olmayan, hiç kimseden bir şey istemeyen ve beklemeyen fakat verildiğinde alan sâliklerin fakrını oluşturmaktadır. Üçüncü grup ise, hiçbir şeye mâlik değildir ama bir şeye ihtiyaç duyduğunda ihtiyaç duyduğu şeyi sevdiği kardeşlerine açar. Mevcut tükenmeden, olmayan için talepte bulunmaz' (Ebû Nasr Serrâc Tûsî. (1996), s. 47-48). Fakr konusunda daha detaylı bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (1995). *Fakr, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 12, s. 132-134.

⁵⁴ Fuat Bayramoğlu. (1983), c. 2, s. 228.

Sûfimiz bu dizelerde Hz. Peygamber (sav)'in '*fakirlik övünç kaynağıdır*' hadisine işaret eder ve fakrın/gönül zenginliğinin dünya ve dünyevî olan her şeyden kurtulma anlamındaki mahv ve fenâ ile gerçekleşebileceğinin altını çizer. Bir gönülde iki sevginin olamayacağını birçok şekilde ifade eden sûfi yaşam, kalpte Hakîki Sevgili'nin dışındaki sevgi ve sevgililerin kaybolmasını hedefler ve bunu mânevî özgürlüğün ve dolayısıyla içsel mutluluğun önemli bir unsuru olarak kabul eder. Bu algıya göre dünya geçici bir süre yaşam yeri olarak kabul edilir ve – bu geçiciliği nedeniyle – aldatıcı özelliklere sahip olduğu vurgulanır. Bu nedenle mânevî yolculuğuna çıkan birey, Yaratıcının evi olan kalbine geçici dünya hazlarını sokmamalıdır. Hacı Bayrâ-ı Velî'nin söz konusu ettiğimiz bu gerekçelerle hem şekli hem de mânevî olarak fakirliği tercih etmesi bu konuda hassas bir sûfi olduğunu göstermektedir; müderrisliği terk edip maddi fakirliği tercih ederek, zenginlerden yardım toplayıp fakirlere dağıtarak mânevî fakirliği iki boyutlu yaşamış bir kişilik yapısına sahip olmuştur.⁵⁵ Mânevî gelişim adına dünyanın geçici özelliğine dikkat çekmesine rağmen sosyal yaşamdan uzak kalmayı tercih etmemesi sûfimizin mânevî fakrî dünyadan bütünüyle soyutlanmak olarak algılamadığını, hadisi şerifte âhiretin tarlası olarak kabul edilen dünyayı mânevî gelişimin aracı olarak değerlendirdiğini görüyoruz.⁵⁶

Mânevî fakirliği gerçekleştirebilmenin en temel unsuru nedir diye sorduğumuzda, Hacı Bayrâ-ı Velî'ye göre bunun ilâhî aşk olduğunu görmekteyiz. Şimdi sûfimizin bu konudaki görüşlerine değinelim.

d) *Mânevî fakirlik ilâhî aşkla gerçekleşir*

Yukarıda ifade edildiği gibi her türlü dünyevî ilgiden uzak durma anlamına gelen fakr tutumunun oluşabilmesi için ilâhî aşkın kalpte yerleşmesi gerekmektedir. Çünkü ilâhî aşkın kalpte oluşabilecek muhtemel dünyevî ilgileri etkisiz hale getiren aydınlanmayı sağlayabilecek gücü vardır ve sûfi bireyin bütün çabası bu nûrun oluşması içindir.⁵⁷ Hacı Bayrâm-ı Velî'nin aşağıdaki dizeleri ilâhî aşkın fakr makâmının gerçekleşebilmesi için gerekli olduğunu göstermektedir:

⁵⁵ Bk. Ethem Cebecioğlu. (2002), s. 112.

⁵⁶ Sûfi uygulamada bir yöntem olarak kullanılan halvet ve uzlet, sosyal yaşamdan bütünüyle çekilmek için değil, sosyal yaşamda mânevî ilkeleri yaşayabilme gücünü kazanmak için belli bir süre yalnızlığı tercih etme durumudur. Halvet ve Uzlet hakkında bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (1997). *Halvet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 15, s. 386-387; (2012). *Uzlet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 42, s. 256-257.

⁵⁷ Tasavvuf açısından aşk kavramı hakkında bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (1991). *Aşk, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 4, s. 11-17; William Chittick. (2003), s. 141-163.

N'oldu bu gönlüm, n'oldu bu gönlüm

Derdü gamınla doldu bu gönlüm

Yandı bu gönlüm, yandı bu gönlüm

Yanmada derman buldu bu gönlüm

Gerçi ki yandı gerçeğe yandı

Rengine aşkın cümle boyandı

Kendide buldu kendide buldu

Matlabını hoş buldu bu gönlüm

El-fakru fahrî, el-fahru fahrî

Demedi mi âlemlerin buldu bu gönlüm

Sevdâ-yı âzam sevdâ-yı âzam

Bana k'oluptur arş-ı muazzam

Meskeni cânân mesken-i cânân

Olsa acep mi şimdi bu gönlüm

Bayramî imdi, bayramî imdi

Yâr ile bayram etti bu gönlüm.⁵⁸

Hacı Bayram Vefî'nin bu dizelerine bakıldığında, fakr makamına yükselmek için ilâhî aşkın yaşanması gerekmektedir. Çünkü ilâhî aşk kalpte oluşabilecek diğer bütün mecazi ve geçici aşkları yakar ve kalıcı aşkın kalbe yerleşmesine yol açar. Mecazi aşklar geçici olduğu için kendi başlarına bir değer ifade etmezler, ancak kalıcı aşk olan ilâhî aşka ulaşmak için aracı olduklarında bir mana ifade ederler. Bu nedenle, sûfimize göre, Hakîki varlığın kalpte mesken tutması durumunda kişi ancak gerçek bayramını yapabilir.

⁵⁸ Fuat Bayramoğlu. (1983), c. 2, s. 227.

Hacı Bayrâm-ı Vefî'nin Sosyal Etkisi

Sosyal psikolojinin temel kavramlarından olan *sosyal etki* bireyin düşünce ve hislerinde, tutum ve davranışlarında, başka bir kişi veya grup ile girdiği etkileşim sonucu meydana gelen değişimi ifade eder. Birey grup içinde yaşadığı sosyal etki nedeniyle de sosyal davranışlarını sergiler çünkü her grubun kendine ait davranış modelleri vardır. Kısaca ifade edersek, sosyal etki, bireyin diğer birey veya gruplarla yaptığı etkileşim sonucu ortaya çıkan davranış farklılaşmalarını ve bu şekilde bireyde meydana gelen uyma davranışlarını belirtir. Sosyal psikolojide yapılan araştırmalar uyma davranışının üç temel özelliğinden bahsederler: İtaat, özdeşleşme ve benimseme. *İtaat*, herhangi bir yaptırım sonucu bireyin diğer insanlar gibi davranmaya mecbur olması durumudur. *Özdeşleşme*, bireyin hayranlık ya da güven duyduğu birine veya gruba bakarak örnek alması halidir. *Benimseme* ise, bireyin herhangi bir davranışı inanarak ve kabul ederek yapması durumunu ifade eder.⁵⁹

Sûfî yaşam modeli de tarikatlar denilen sûfî hayat tarzını benimsemiş gruplar içerisinde gelişir ve sûfî davranışlar bu şekilde grup içinde itaat, özdeşleşme ve benimseme yöntemlerinin farklı aşamalarda uygulanmasıyla gerçekleşme imkânı bulur. Şeyh veya mürşit olarak adlandırılan mânevî kılavuza itaat sûfî yolun vazgeçilmez bir prensibidir. Ama burada itaat isteyerek/irâdeyle gerçekleşir ve bu nedenle duygusal planda herhangi bir tepki ve travma oluşmaz. Psikolojik araştırmaların gösterdiği gibi zorunlu itaat durumu bireyin ruhunda incinme oluşturduğu için psikolojik travma meydana getirebilir. İnsan zamanla bu itaat durumuna alışsa bile – içsel anlamda hazmetme durumu gerçekleşmediği sürece – psikolojik tepki hali devam eder. Sûfî yolda mürşide bağlılık, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, istemli bir davranış olduğu için *özdeşleşme* ve *benimseme* yoluyla itaat söz konusudur.⁶⁰ Bağlı bulunduğu mürşidin mânevî tarzına ve geleneğine gönüllü olarak bağlanan mürit itaat davranışı gösterdiği tavır ve hareketleri duygusal planda kabullenme aşamasını iradeli bir şekilde yaşayarak geçer ve bu şekilde davranışlarına ciddi bir derinlik duygusu kazandırmış olur. Söz konusu bu derinlik sayesinde müridin tutum ve davranışları mânevî içerikli daha yüksek değer yargılarıyla şekillenir ve böylece ruh sağlığı daha dengeli çalışır.⁶¹

⁵⁹ Sosyal etki konusunda daha detaylı bilgi almak için bk. Rüçhan Gökdağ. (2013). *Sosyal Etki. Sosyal Psikoloji* içinde, ed. Sezen Ünlü. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, n. 1288 c. 1, , s. 57-66.

⁶⁰ Sûfî gruplarda geleneksel olarak bulunan bireyler için aynı düşünceyi ifade etmek mümkün olmayabilir. Aile ve çevre şartları etkisiyle herhangi bir tarikatta bulunan bireyler zorunlu itaat durumuyla karşı karşıya kalabilirler.

⁶¹ Gruba bağlılığın terapötik bir boyutunun olduğunu araştırmalar ortaya koymuştur. Örnek olarak bk. Zeynep Kızıllı & İlhan Yalçın. (2015). *Grupla Psikolojik Danışmada Terapötik Bir Etkinlik: Bağlılık*. Mersin: Mersin

Bu izah tarzları ışığında mânevî karakter taşıyan sûfî yaşamın terapötik bir fonksiyonunun olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü sûfî yaşamın gayesi insanın yaşam amacı olan rûhî arzu ve isteklerin ortaya çıkmasını sağlamak ve bu gayenin gerçekleşmesine engel olacak şeytânî duygu ve düşüncelerle beslenen alt benliğin hazcı ve yıkışı tutum ve davranışlarına mâni olmaktır. Bu şekilde çift boyutlu gelişme gösteren sûfî yaşam modeli bireye yaşadığı çevre şartlarından bağımsız ve tamamen ruhsal içerikli tavır ve hareketler gösterme imkânı sunmaktadır. Bu yaşam modelinden amaç – girişte de belirttiğimiz gibi – sadece Yaratıcı gücün arzu ettiği düşünce ve eylemlere sahip olma ve sadece O'nun memnuniyetinden haz alabilme, hatta bu haz duygusundan bile uzak durabilme cesareti gösterebilme gücüdür. Bu durumda bireyi etkisi altına alabilecek herhangi bir olay olmayacak ve gerçek hürriyet yaşamını tamamen kaplayacaktır.⁶²

Bu izah tarzlarından sonra söz konusu ettiğimiz bu yaşam modelini kendi döneminin şartlarında yaşama ve yaşatma gayretinde bulunmuş olan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin sosyal etkisinin temel özelliklerini görmeye geçebiliriz.

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin sosyal etkisini, mürşidinden aldığı mânevî şahsiyet terbiyesi sayesinde kazandığı mânevî değerleri ustalıkla bir şekilde sosyal yaşama aktarmasında görmek mümkündür. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mânevî yola olan tam teslimiyeti sayesinde kazandığı dünyevî arzu ve isteklerden kurtulmuş olması/fakr ve bütün enerjisini tevâzu duygusu çerçevesinde halka hizmete adanması sosyal etkisini artırıcı unsurlar olmuştur. Sunnî İslâm'ın gelişmesine destek veren devrin siyasi otoritesiyle olumlu iletişim kurmuş olması ve halkın dili Türkçeye önem vermesi de söz konusu sosyal etkiyi artırıcı unsurlar olmuştur.⁶³ Şimdi bu unsurları kısaca ele alalım.

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Sosyal Etkisini Sağlayan Temel Unsurlar

a) Himmeti/mânevî yardım desteğini kullanması

Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, c. 11(3), s. 842-850. Sûfî birey de mânevî değer yargılarıyla işlev gören bir tarikat grubunda bulunması nedeniyle doğal olarak terapötik bir yardım almış olmaktadır.

⁶² İlk dönemden itibaren sûfiler hürriyet konusuna eğilmişler ve bireyi içinde yaşadığı dünyanın kölesi olma tehlikesine karşı uyarılmışlardır. Örnek olarak Kuşeyrî'nin şu sözünü zikredebiliriz: '*Hürriyet, kulun mahlukların köleliği altında bulunmaması ve maddî herhangi bir kudretin ona tesir etmemesi, demektir. Sıhhatli bir hürriyetin alâmeti eşya arasında fark görme halinin kalpte bulunmaması ve maddî şeylerin müsavî hale gelmesidir (bir şeyin değerlisi ile değersizinin arasındaki farkın zâil olmasıdır)*' (Abdülkerim Kuşeyrî. (1991), s. 364). Bu konuda çeşitli açılardan daha geniş bilgi almak için bk. Abdülkerim Kuşeyrî. (1991), s. 364-367; Mustafa Çağrıncı. (1998). *Hürriyet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 18, s. 502-505.

⁶³ Bu konuda bilgi almak için bk. Ethem Cebecioğlu. (2002), s. 132, 133-134.

Bilindiği gibi sûfî yaşamın bireye kazandırdığı davranış kalıpları kuvvetli ve dirayetli bir kişilik yapısının oluşmasına etki eder ve bu etki başka bireyleri de tesiri altına alır. Kısaca ifade edersek, mânevî yardım gücünün yüksek olması sosyal etkiyi de artıran bir durumdur çünkü bu yardım hem bireyin kendi yaşamında hem de çevresinde yüksek başarıya neden olur. Bu çerçeveden bakıldığında sûfî gelenek, seyri sülûk sürecinde müşşidin himmetinden/mânevî yardımından bahseder ve bu etki gücü sayesinde müridin daha hızlı yol alacağını vurgular.⁶⁴ Şeyhin müridi üzerinde motivasyon sağlaması bakımından önemli olan bu etki gücünü Hacı Bayrâm-ı Velî'nin iyi kullandığını söylemek mümkündür. Fatih Sultan Mehmed'in hocası olmuş müridi Akşemseddin'i yüksek derecede gösterdiği himmet sayesinde çok kısa sürede mânevî mesafe aldırıldığı kaynaklarda ifade edilmektedir.⁶⁵

b) *Tevâzu/alçakgönüllüğü öne çıkarması*

Tevâzu, kibir tutumunun karşıtı olarak kişinin kendini başkalarını aşağılayıcı duygu ve davranışlardan arındırması olarak tanımlanır ve kendini olduğundan daha aşağı veya yukarı görmesi arasında orta bir davranış biçimi olarak kabul edilir.⁶⁶ Sûfî literatürde tevâzuun birey-Yaratıcı ve bireylerarası olmak üzere iki boyutu üzerine durulur: '*Hakk'a itaat etmek, ona boyun eğmek...*' olarak tanımlanırken birincisine, '*şefkat kanatlarını halk üzerine germek ve onlara karşı yumuşak davranmak*' olarak tanımlanırken ikincisine işaret edilmek istenmiştir. Tevâzuun bireysel ve sosyal planda etki gücü yüksektir. Bireysel anlamda, insanın değerini yükseltir, sosyal planda ise kin beslemeyi ve birbirinden uzaklaşmayı önler, huzur ve kaynaşmaya vesile olur, böylece bir sevgi ortamı oluşturur. Kını doğuran kibre engel olması ve sevgiyi besleyici bir boyutu olması bakımından tevâzuun çok önemli bir değeri vardır.⁶⁷ Sûfimiz Hacı Bayrâm-ı Velî de tevâzu huyunu üst seviyede yaşamış, kul olarak Rabbine ve insan olarak diğer bireylere karşı yaptığı hizmetle gösterdiği tevâzu sayesinde sosyal planda bir etki gücü oluşturmuştur. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, tevâzu teslimiyeti ve itaati besleyen bir özellik taşır. Sûfimizin sosyal etkisini sağlayan bir diğer unsurun da teslimiyeti esas alan bir kişilik gelişimi öngörmesidir.

⁶⁴ Sözlükte '*meyil, arzu, istek, azim, enerji, şevk*' anlamına gelen himmet kelimesi '*iradenin güçlü bir şekli*' olarak kabul edilmiştir. Terim anlamı ise '*kendini veya bir başkasını olgunlaştırmak için kalbin bütün ruhanî güçleriyle Hakk'ın divanına yönelmesidir*' (Cürcânî. (1991), s. 286). Tasavvufta himmet genel olarak velinin teveccühü, tasarrufu ve olağan üstü işleri başarma gücü şeklinde anlaşılmıştır (Mehmet Demirci. (1998). *Himmet, DİA*. İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, c. 18, s. 57). Himmet kavramı üzerine daha çok bilgi almak için bk. Mehmet Demirci. (1998), s. 56-57; Süleyman Uludağ. (1996). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet, s. 243; Ethem Cebecioğlu. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber, s. 363.

⁶⁵ Bk. Ethem Cebecioğlu. (2002), s. 117.

⁶⁶ Bk. Mustafa Çağrııcı. (2011). *Tevazu, DİA*, c. 40, s. 583, 584.

⁶⁷ Bk. Mustafa Çağrııcı. (2011), s. 584.

c) *Mânevî yolculukta teslimiyeti önemli bir unsur olarak kabul etmesi*

Sûfî yaşam tarzı hedefin büyüklüğü ve derinliği nedeniyle mânevî ilkelere bağlılık konusunda taviz vermek istemez, çünkü mânevî yolculuğun tehlikelerini henüz bilemeyen mürit kılavuzuna boyun eğmeli ve itiraz etmeden tam bir teslimiyetle mürşidinin kendisine teklif ettiği fiilleri uygulamaya koyma cesaretini göstermelidir. Çünkü mürşit mânevî yolun inceliklerini bilen biri olduğu için mânevî karakter yapısının oluşması noktasında müridine en uygun davranış biçimlerini teklif eder ve uygulaması için kendisinden teslimiyet ister.⁶⁸ Sûfimiz Hacı Bayrâm-ı Velî de söz konusu bu sûfî prensibe uygun davranarak mürşide ve dolayısıyla mânevî yola teslimiyeti – yukarıda ifade edildiği gibi – seyri sülûk için önemli görür. Bu bağlılığın kalitesi erken mesafe almaya etki ettiği gibi mânevî gelişimin de kalitesini etkiler. Ayrıca bu tür bağlılık bireylerarası ilişkiyi olumlu şekilde etkileyeceği için sosyal etkisi de pozitif olur çünkü bağlanma duygusu dürüst hareket etmeyi de besleyen bir etki yapar.

Sûfimizden hareketle ifade etmeye çalıştığımız, himmet, tevâzu ve teslimiyet tutumları sûfimizde sosyal etki sağlayan iki önemli davranış biçimine dönüşmüştür: Kendi eliyle kazandığını yemek ve kendini topluma adamak.

d) *Kendi eliyle kazandığını yemeği öne çıkarması*

Sûfî yaşam helal lokma yemeği önemsemekle kalmamış⁶⁹, kendi elinin emeğini yemeğe de önemli bir değer atfetmiştir.⁷⁰ Hacı Bayrâm-ı Velî de selefleri gibi helalinden kendi eliyle kazandığını yemeği öne çıkaran bir sûfidir.⁷¹ Çünkü başkalarının kazancını kullanmak mânevî kişilik gelişimine olumsuz tesir ettiği gibi bireyin diğer bireyler nazarında da etkisini negatif bir şekilde etkiler. Bu durumdaki kişi sosyal etkisini de kaybeder ve toplum nazarında tesiri düşük insanlar kategorisine girer. Kendi elinin emeğiyle geçinme duygusu ardından başkalarına da yardım etme veya yardım etmeye aracı olma duygusunu artırır.

⁶⁸ Mürşide bağlılığın amacı ve hükmü konusunda bk. Hasan Kâmil Yılmaz. (1996). *Tasavvufî İlgili Sorular - Cevaplar, el-Luma', İslam Tasavvufu* içinde, s. 474-475.

⁶⁹ Bk. Çiftçi, Hasan. (2004). *Şeyh Ebü'l-Hasan-ı Harakânî (Hayatı, Eserleri)*. Ankara: Şehit Ebü'l Hasan Harakânî Derneği, s. 221.

⁷⁰ Tasavvuf ve tarikatlar tarihi, sûfîlerin meslek edinme konusunda hassas davrandıklarını göstermektedir. Şeyhlerin devletten maaş almamaları da bu konuda dikkate alınması gereken bir konudur. Mânevî hürriyetin gerçek anlamda sağlanabilmesi için kendi elinin emeğiyle helal lokma yemenin önemli olduğu sûfîler tarafından çok sıklıkla vurgulanmıştır. Kısaca ifade edersek, sûfîler helal lokma yeme konusunda örnek davranışlar göstermişlerdir. Bu konuda bilgi almak için bk. Dilaver Selvi. (2016). *Fütüvvet ve Ahilik Teşkilatlarının Ahlâkî İlkelerinin Oluşmasında Tasavvufun Öncülüğü*. İstanbul: Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA) – International Journal of Islamic Studies (IJIS), c. 2, s.1, s. 21-22.

⁷¹ Bk. Ethem Cebecioğlu. (2002), s. 139.

e) *Kendini topluma adanmış bir kişiliğe sahip olması*

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hacı Bayrâm-ı Velî kendini toplum hizmetine adanmış bir kişiliğe sahiptir.⁷² Özellikle ihtiyaç sahiplerine yardım etme ve yardım edilmesine aracı olma davranışı göstermesi sosyal etkisini artırmıştır. Çünkü insanların ihtiyaçlarını karşılama ve onlara yardımcı olma, yardım edene ve aracı olana karşı sevgi ve ilgiyi de besleyen bir davranıştır. Bu şekilde bireylerarası etki ve etkileşim daha yüksek seviyede cereyan eder.

Sonuç

Sûfî yaşam, mânevî karakterli kulluk sayesinde – ki bu tasavvuf literatüründe seyri sülûk tabiriyle ifade edilmektedir – içsel hürriyeti elde etmeyi hedefler ve bunun da dünyevî olan her şeyle kalbî ilgiyi kesmek ve dünyevî olan konusunda başkalarını kendine tercih etmekle mümkün olacağını vurgular. Buna göre, içsel hürriyetin elde edilmesi için ubûdiyetin/kulluğun kolaylıkla yapıldığı bir aşamaya ulaşılması gerekmektedir. Yaratıcının emir ve yasaklarını kolaylıkla yerine getirme gücüne ulaşan bireyin tutum ve davranışları her türlü dünyevî ilgi ve alakanın etkisinden uzak bir şekilde tecellî eder ve toplumda sosyal etkisini de olumlu olarak gösterir.

Buna göre, bütün tutum ve davranışlarında sadece Yaratıcıya kulluk yapma gücü sûfî kişilik ve kimlik gelişiminin mânevî değer yargıları çerçevesinde gelişmesine yol açar. Bu durum sûfî bireyin sosyal kimliğini de doğrudan etkiler. Sosyal kimlik, kişinin bir grup üyesi olarak kendisini algılamasıyla oluştuğuna göre, sûfî birey de mânevî gruba üye olmasıyla kimliğini mânevî sosyal bilinçle şekillendirir. Bu bilinç yapısıyla yaşayan bireyin zihinsel ve sosyal süreçleri hürriyet duygu ve düşüncesiyle hareket etme kabiliyeti gösterir.

Söz konusu ettiğimiz sûfî yaşam tarzının bu hürriyet algısı her sûfî bireyde kendi seviyesine ve anlayışına göre şekillenmekte ve sosyal planda farklı davranış kalıpları ortaya çıkmaktadır. İşte konu edindiğimiz Hacı Bayrâm-ı Velî de kendi mânevî zevkine göre bireysel ve sosyal planda bazı davranış kalıpları benimsemiştir. Bu davranış kalıpları kendini Yaratıcıya ve dolayısıyla yaratıklara adanmış bir bireyin ruh halini yansıtmaktadır. Sûfîmizin tutum ve davranışları, kendisi için bir şey istemeyen, yaşamını iyinin, güzelin ve doğrunun hâkimiyeti için adayın bir şahsiyetin kimlik yapısını yansıtmaktadır.

⁷² Bk. Ethem Cebecioğlu. (2002), s. 139.

Hacı Bayrâm-ı Velî, bireysel aşamada tevâzuyla hareket etmeyi öne çıkarmış, sosyal planda ise topluma hizmet etmeyi hedeflemiş bir şahsiyet olarak dönemine damgasını vurmuş, daha sonraki dönemlerde de adına kurulan Bayrâmiyye tarikatıyla sosyal etkisini devam ettirmiştir. Ayrıca adına kurulan Hacı Bayrâm-ı Velî Külliyesi aracılığıyla da günümüzde hala mânevî atmosferi insanlara yaşatmaya devam etmektedir.

Mânevî değerlerle yaşam süren ve tarihe damgasını vuran şahsiyetlerin kimlik yapılarını ve sosyal etkilerini incelemek, dünyevileşmenin ve sekülerleşmenin hat safhada yaşandığı günümüz insanı için önem arz etmektedir. Ayrıca mânevî karakter sahibi bireylerin kişilik ve kimliklerinin incelenmesi, insan davranışını inceleme konusu yapan psikoloji biliminin mânevî boyutunun gelişmesine de katkı sağlayacaktır. Modern ve seküler insanı inceleyerek teorilerini geliştirmiş modern psikoloji, insanın ruhsal boyutunun derinliklerine inme imkânına sahip değildir çünkü dîni ve mânevî geleneklerin oluşturduğu birikimden mahrumdur. Bununla birlikte günümüzde mânevî psikoloji adı altında yeni bir açılım gelişmektedir. Bizim bu makalemiz de bu çerçevede mütevazı bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

Algül, Hüseyin – Azamat, Nihat (1995). *Emîr Sultan, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 11, s. 146-148.

Altıparmak, Ö. Faruk (2005). *Tarikat Geleneğinde Mürit-Mürsit İlişkisi*. Urfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, Yıl. 10, Sayı. 14, s. 37-55.

Ateş, Süleyman (2002). *Kutup, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 26, s. 498-499.

Aytaç, Ömer (2003). *Bilincin Sosyolojik Analizi*. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, s. 4. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/esosder/article/view/5000067893>.

Azamat, Nihat (1996). *Hacı Bayrâm-ı Velî, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 114, s. 442-447.

Azamat, Nihat (2004). *Melâmet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 29, s. 24-25.

- Bayramoğlu, Fuat (1983). *Hacı Bayram Velî, Yaşamı, Soyu, Vakfı*, 2 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Cebecioğlu, Ethem (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber.
- Cebecioğlu, Ethem (2002). *Hacı Bayram Veli Ve Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Altındağ Belediyesi.
- Ceyhan, Semih (2013). *Zühd, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 44, s. 530-533.
- Chittick, William (2003). *Tasavvuf*, çev. Turan Koç. İstanbul: İz.
- Cürcânî, Seyyid Şerif (1991). *Kitâbü-t-Tâ'rîfât*, thk. Abdülmünim el-Hifnî. Kahire: Dârü'r-Reşâd.
- Çağrııcı, Mustafa (1993). *Câh, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 7, s. 14-15.
- Çağrııcı, Mustafa (1998). *Hürriyet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 18, s. 502-505.
- Çiftçi, Hasan (2004). *Şeyh Ebü'l-Hasan-ı Harakânî (Hayatı, Eserleri)*. Ankara: Şehit Ebü'l Hasan Harakânî Derneği.
- Emmons, Robert A. (2008). *Maneviyat Bir Zekâ mıdır? Güdülenme, Biliş ve Nihâî İlgi Psikolojisi*, çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu ve Fatma Şengül. İstanbul. M. Ü. İlâhiyat Fakültesi, c. 35, s. 2. s. 133-158.
- Erdoğan, Abdülkerim (2015). *Ankara'nın Manevi Mimarı Hacı Bayrâm-ı Velî*. Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi.
- Gökdağ, Rüçhan (2013). *Sosyal Etki. Sosyal Psikoloji içinde*, editör. Sezen Ünlü. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, n. 1288 c. 1, , s. 57-66.
- Gürsoy, İbrahim (2007). *Jung'cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufî Öykülerin Değerlendirilmesi: Sîmurg Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, c. 16, s. 1, s. 77-96.
- Hızlı, Mefail (1987). *Somuncu Baba*. Bursa: Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, c.2, s. 2, s. 263-271.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (1996). *Keşfu'l-Mahcûb 'Hakikat Bilgisi'*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh.
- Işitan, İbrahim (2014). *Sûfî Psikolojisi, Sülemi'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü*. Ankara: Divan.

İbn Haldun (1998). *Tasavvufun Mahiyeti. Şifâu's-Sâil*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh.

Keyifli, Şükrü (1997). *Yaygın Din Eğitimi Açısından Mürşit Kavramının Değerlendirilmesi*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, n: 4, s. 249-260.

Kızıl, Zeynep & Yalçın, İlhan. (2015). *Grupla Psikolojik Danışmada Terapötik Bir Etmen: Bağlılık*. Mersin: Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, c. 11(3), s. 842-850: DOI: 10.17860/efd.26138.

Kuşeyrî, Abdulkerim (1991). *Kuşeyrî Risâlesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh.

Kutluer, İlhan (2013). *Zihin, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 44, s. 405-407.

Mehmet Demirci (1998). *Himmet, DİA*. İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, c. 18, s. 56-57.

Öngören, Reşat (2010). *Şeyh, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 39, s. 50-52.

Öngören, Reşat (2011). *Tarikat, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 4, s. 95-105.

Öngören, Reşat (2011). *Tasavvuf, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 40, s. 119-126.

Pekolcay, A. Necla-Uçman, Abdullah. (1995). *Eşrefoğlu Rûmî, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 11, s. 480-482.

Sarıkaya, Açelya (2015). *14-18 Yaş Arası Ergenlerin Benlik Saygısı ve Psikolojik Dayanıklılık Düzeyleri Arasındaki İlişki*. İstanbul: Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Selvi, Dilaver (2016). *Fütüvvet ve Ahilik Teşkilatlarının Ahlâkî İlkelerinin Oluşmasında Tasavvufun Öncülüğü*. İstanbul: Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA) = International Journal of Islamic Studies (IJIS), c. 2, s.1, s. 1-37.

Şahin, Haşim (2009). *Somuncu Baba, DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 37, s. 377-378.

Turan, Refik-Turan, Fatma Ahsen-Erdoğan, Abdulkerim (2016). *Horasan'ı Anadolu'ya, Anadolu'yu Balkanlara Bağlayan Mana Önderi Hacı Bayram-ı Velî*. Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi.

Türer, Osman (1998). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. (1996). *El-Lüma', 'İslam Tasavvufu'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk.

- Uludağ, Süleyman (1991). *Aşk, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 4, s. 11-17.
- Uludağ, Süleyman (1996). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet.
- Uludağ, Süleyman (1995). *Fakr, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 12, s. 132-134.
- Uludağ, Süleyman (1997). *Halvet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 15, s. 386-387.
- Uludağ, Süleyman (2001). *Kalp, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 24, s. 229-232.
- Uludağ, Süleyman (2003). *Ma 'rifet-i Nefs, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 28, s. 57-58.
- Uludağ, Süleyman (2006). *Murakabe, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 31, s. 204.
- Uludağ, Süleyman (2008). *Rızâ, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 35, s. 56-57.
- Uludağ, Süleyman (2010). *Sülûk, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 38, s. 127-128.
- Uludağ, Süleyman (2012). *Uzlet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 42, s. 256-257.
- Uludağ, Süleyman (2013). *Vera', DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 43, s. 49-50.
- Wilkox, Lynn (2001). *Sufizm ve Psikoloji*. İstanbul: İnsan.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. (1996). *Tasavvufla İlgili Sorular - Cevaplar, el-Luma', İslam Tasavvufu* içinde, s. 443-558.
- Yılmaz, Hasan Kâmil (2000). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Ensar.