



**LA'LÎZÂDE ABDÜLBÂKÎ EFENDÎ'NİN HAYATI,
ESERLERİ VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ**

Haluk ENÖNLÜ

(Doktora Tezi)

Eskişehir, 2019

**LA'LÎZÂDE ABDÜLBÂKÎ EFENDÎ'NİN HAYATI,
ESERLERİ VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ**

Haluk ENÖNLÜ

T.C.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

DOKTORA TEZİ

Eskişehir

2019

T.C.

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Haluk ENÖNLÜ tarafından hazırlanan La'li zâde Abdülbâki Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri başlıklı bu çalışma 02/05/2019 tarihinde Eskişehir Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN

Üye

Doç. Dr. Kamil SARITAŐ

Üye

Doç Dr. Adem ÇATAK

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Tok

ONAY

..../..../ 2019

...../...../.....

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Haluk Enönlü

ÖZET

LA'LİZÂDE ABDÜLBÂKÎ EFENDİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

ENÖNLÜ, HALUK

Doktora Tezi-2019

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN

La'lîzâde Abdülbâkî XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı'da yaşamış bir Türk mutasavvıftır. Bayramî-Melâmî bir çevrede yetişen ve Nakşiliğin Müceddidiye koluna mensup olan bir sûfidir.

La'lîzâde Abdülbâkî'nin yaşadığı dönem, ekonomik, siyasi, askeri ve toplumsal açıdan birçok problemin yaşandığı buhranlı bir dönemdir. Bu dönemde La'lîzâde Abdülbâkî, Osmanlı toplum hayatında derin izleri bulunan Bayramî-Melâmîler ve Nakşilerin tasavvufî düşüncelerini ve prensiplerini ortaya koyarak etrafını aydınlatmış ve tasavvufî hayata katkıda bulunmuştur.

La'lîzâde Abdülbâkî'nin tasavvufî görüşleri ele alındığında, onun görüşlerinin büyük ölçüde İbnü'l Arabî'nin görüşlerinden etkilendiği ve Bayramî-Melâmîleri'nin görüşleri ile de uyduğu görülmektedir. Hatta onun tasavvufî görüşlerinin temelinde mürşid-i kâmil, velâyet, ilâhî aşk ve vahdet-i vücud anlayışının olduğunu da söylemek mümkündür. O kuru bir zühd anlayışından ziyade aşk ve cezbeye dayalı bir eğitim sistemi benimsemiştir. Ona göre, ilâhî aşk insanı Allah'a ve hakikate ulaştıran en kısa yoldur.

Bu çalışmada, hem Melâmî hem de Nakşi olan La'lîzâde Abdülbâkî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî görüşleri ele alınarak izâh edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: La'lîzâde Abdülbâkî, Tasavvuf, Bayramî Melâmîleri, İbnü'l-Arabî, İnsan-ı Kâmil, Aşk-ı İlâhî.

ABSTRACT

LA'LİZÂDE ABDÜLBÂKÎ EFENDİ'S LIFE, WORKS AND MYSTICAL VIEWS

ENÖNLÜ, HALUK

PhD Thesis-2019

Department of Basic Islamic Sciences

Advisor: Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN

La'lîzâde Abdülbâkî is a Turkish mystic who lived in the Ottoman Empire in the 17th and 18th centuries. He is a sufi who grew up in a Bayramî-Melâmî environment and belonged to the Müceddiyye branch of the Naqshbandî.

The period in which La'lîzâde Abdülbâkî lived was a period of economic, political, military and social problems. In this period, La'lîzâde Abdülbâkî revealed the mystical ideas and principles of Bayramî-Melâmîs and the Naqshis, which had deep traces in the Ottoman society, and enlightened his environment and contributed to the mystical life.

When the mystical views of La'lîzâde Abdülbâkî are taken into consideration, it is seen that his views are largely influenced by the views of Ibn al-Arabi and he also agrees with the views of the Bayramî-Melâmî. In fact, it is possible to say that the basis of his mystical views is the perfect murshid, santhood, divine love and wahdat-i wujud. He adopted a system of education based on love and a mystical contemplation rather than a simple zuhd. According to him, divine love is the shortest way to God and the truth.

In this study, the life, works and Sufistic views of La'lîzâde Abdülbâkî, who is both Melâmî and Nakşi, were tried to be explained.

Key Words: La'lîzâde Abdülbâkî, Mysticim, Bayramî-Melâmî, İdeal-Perfect Man, Divine Love

İÇİNDEKİLER

ÖZET	v
ABSTRACT	vi
KISALTMALAR	x
ÖNSÖZ	xii
GİRİŞ.....	1
I. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ	2
La'lîzâde Abdülbâkî'nin Kendi Eserleri.....	2
La'lîzâde Abdülbâkî İle İlgili Bilgi Veren Diğer Eserler.....	4
II. LA'LÎZÂDE ABDÜLBAKÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ ...	5
Siyasî ve Askerî Durum	5
İktisadî ve Sosyal Durum	9
III. LA'LÎZÂDE ABDÜLBAKÎ'NİN İNTİSÂB ETTİĞİ TARİKATLAR.....	12
Melâmîlik ve Bayramî-Melâmîliği.....	12
Nakşebendiyye	22

BİRİNCİ BÖLÜM

LA'LÎZÂDE ABDÜLBAKÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. 1. LA'LÎZÂDE ABDÜLBAKÎ'NİN HAYATI	31
1. 1. 1. Ailesi.....	31
1. 1. 2. Eğitimi.....	33
1. 1. 3. Bürokrat Kişiliği.....	34
1. 1. 4. Limni Sürgün Hayatı	36
1. 1. 5. Murad Buhârî'ye İntisâbı.....	37

1. 1. 6. Tasavvufî Kişiliği.....	40
1. 1. 7. Vefatı.....	42
1. 2. LA'LÎZÂDE ABDÜLBÂKÎ'NİN ESERLERİ.....	43
1. 2. 1. La'lîzâde Abdülbakî'ye Ait Eserlerin Kütüphane Kayıtları	47
1. 2. 2. Te'lif Eserleri.....	52
1. 2. 2. 1. Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye	52
1. 2. 2. 2. Mebde' ve Meâd	57
1. 2. 2. 3. Hediye'tü'l-Müştak fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk	59
1. 2. 2. 4. Zeyl-i Kaside-i Meslekü'l-Uşşâk.....	60
1. 2. 2. 5. Gıda-yı Ruh	62
1. 2. 2. 6. Divânçe-i Yetim	64
1. 2. 2. 7. Zübdetü's-Sükûk.....	65
1. 2. 3. Tercüme Eserleri	66
1. 2. 3. 1. Tercüme-i İnsân-ı Kâmil	66
1. 2. 3. 2. Tercüme-i Hakikatü'l Yakîn ve Zülfetü't-Temkin	67
1. 2. 3. 3. Tercüme-i Risâle-i Ünsiyye.....	68
1. 2. 3. 4. Tercüme-i Risâle-i Muradiye.....	69
1. 2. 3. 5. Tercüme-i Silsiletü'l-Ârifin ve Tezkiretü's-Sâdıkin	70
1. 2. 3. 6. Metâlibü'l-Vusûl fi Hulâsati Nevâdirü'l-Usûl	71
1. 2. 3. 7. Tercüme-i Kimyâ-yı Saâdet	72
1. 2. 3. 8. Tercüme-i Nemûd ve Bû'd.....	73

İKİNCİ BÖLÜM

LA'LÎZÂDE ABDÜLBÂKÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

2. 1. VELÂYET.....	76
--------------------	----

2. 1. 1. Mahfuziyet.....	83
2. 1. 2. Kerâmet.....	85
2. 1. 3. Tasarruf	88
2. 2. MELEKÛT ÂLEMİ	92
2. 2. 1. Melâike	95
2. 2. 2. Ruh.....	101
2. 3. SÂLİK.....	108
2. 4. HALVET	118
2. 5. SOHBET	126
2. 6. ŞERİAT- TARİKAT-MÂRİFET- HAKİKAT	133
2. 7. VARLIK MERTEBELERİ.....	140
2. 8. İNSAN-I KÂMİL	148
2. 9. MÜRŞİD.....	154
2. 10. AKIL-NAKİL.....	163
2. 11. AMEL-İ SALİH.....	170
2. 12. AŞK VE CEZBE	176
2. 13. ZİKİR.....	186
2. 14. FARKLI KONULARDAKİ GÖRÜŞLERİ	192
SONUÇ.....	198
KAYNAKÇA	202

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
BEEK	: Bursa El Yazması Eserler Kütüphanesi
bkz.	: bakınız
C.	: Cilt
çev.	: çeviren
DBİA	: Dünden Bugüne İslam Ansiklopedisi
der.	: derleyen
DİA	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
EÜSBED	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
Fak.	: Fakülte(si)
GÜİFD	: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
haz.	: hazırlayan
İBB	: İstanbul Büyükşehir Belediyesi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
İÜ	: İstanbul Üniversitesi
İÜİFM	: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası
KEFD	: Kahire Edebiyat Fakültesi Dergisi
Ktp.	: Kütüphane(si)
MÜ	: Marmara Üniversitesi
nr.	: numara
nşr.	: neşreden
OE	: Osman Ergün
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
S.	: Sayı
Sad.	: sadeleştiren
Semp.	: Sempozyum
SDÜİFD	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ss.	: sayfadan sayfaya

SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
şerh.	: şerheden
Şry.	: Şer'iyye
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk.	: tahkik eden
tlf	: telif eden
t.y.	: tarih yok
TTK.	: Türk Tarih Kurumu
Ty.	: Türkçe Yazmalar
UA	: Uluslararası
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Üniv.	: Üniversite
vr.	: varak
Yay.	: Yayınlar(ı)
y.y.	: yayımcı yok
Yaz.	: Yazmalar(ı)
y.y.y.	: yayım yeri yok
yy.	: yüzyıl

ÖNSÖZ

1699 Karlofça Antlaşması ile gerileme dönemine giren Osmanlı Devleti, siyasî, askerî ve ekonomik olmak üzere birçok problemle mücadele etmekteydi. Yaşanılan bu problemlerin, gerek saray çevresinde gerekse halk üzerinde olmak üzere küçümsenemeyecek derecede bir takım menfî yansımaları da olmaktadır. Osmanlı Devleti'nin bu problemlerin çözümü adına attığı her adım ise, çözüm olmaktan ziyade, sadece Osmanlı Devleti'nin mukadder sonunun süresini uzatmakta idi.

Bütün bu sıkıntılarla birlikte halkın dinî yaşantısı da zayıflamaya başlamış, eski dinamikliğini ve duruluğunu kaybetmişti. "Lâle Devri" olarak da isimlendirilen bu dönemin simgesi haline gelen lüks ve debdebe, sosyal hayat gibi dinî hayatı da etkisi altına alarak yozlaştırmaya başlamış ve bu dönemde tasavvufî hayat da bu yozlaşmadan nasibini almıştı.

İşte La'îzâde Abdülbâkî'nin zuhur ettiği ve yaşadığı dönem böyle bir dönemdi. O hem Melâmî ve Nakşî, hem de bürokrat ve müderris kişiliği ile irşâd faaliyetlerini icra ederek, böyle bir dönemin şartları ile mücadele etmeye çalışmaktaydı. Onun bu mücadelesini anlamak, onun hayatını, eserlerini ve tasavvufî görüşlerini anlamakla ve onun o dönemde, genelde dinî hayata, özelde ise tasavvufî hayata yaptığı katkılara muttali olmakla mümkündür.

La'îzâde Abdülbâkî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşlerini tanıtmayı amaçlayan bu çalışmamıza başlarken, ilk önce onun hayatını araştırmakla birlikte kendi eserlerini tespit etmek için özel bir zaman ayırdık. Yaptığımız ön araştırmada onun 30-32 adet eserinin olduğunu tespit etmiştik. Ancak kütüphane kayıtlarını detaylı olarak incelediğimizde, onun birçok eserinin farklı kütüphanelerde farklı isimlerle kaydedildiğini, farklı eserlerinin farklı isimlerle kitaplaştırıldığını gördük. İlk önce bu kayıtları netleştirerek, kendisine ait olan eserleri tespit ettik. Daha sonra bu eserleri ve nüshaları temin ederek çalışmamıza başladık.

Yaptığımız bu çalışmada bazı zorluklarla karşılaştık. İyi bir ta'lik üstadı olan ve eserlerini Osmanlıca kaleme alan La'îzâde Abdülbâkî'nin, Arapça ve Farsça kelime ve tabirleri çokça kullandığı ağıdalı dili, bizi kütüphane kayıtlarının tesbitinden sonra en çok zorlayan faktörlerden biri oldu. Kullandığı

ağır dil, o d6nemin kendine has 6slubu ve noktalama işaretlerindeki eksiklikten dolayı bazı d6şüncelerini anlamakda zorluk çektiğimizi s6yleyebiliriz.

Çalışmamızı biri giriş olmak 6zere 6 b6l6mde tamamladık. Giriş b6l6m6nde, La'lızâde Abd6lbâki'nin g6r6şlerini daha iyi anlayabilmek ve onun d6şüncelerinin hangi zeminde şekillendiğini g6rmek amacıyla, yaşadığı d6nemin şartları hakkında genel bir bilgi verdik. Bununla birlikte, temsil ettiği tasavvufi kişiliği daha iyi tespit edebilmek için Melâmilik ve Nakşilik hakkında da genel bir bilgi vermeyi uygun g6rd6k. Birinci b6l6mde ise, onun eserlerini tespit adına yapmış olduğumuz k6t6phane kayıtlarına yer vererek, tespit ettiğimiz eserleri hakkında da geniş bir bilgi verdik. İkinci b6l6mde ise, onun tasavvufi g6r6şlerini ele aldık. Onun tasavvufi g6r6şlerini izâh ederken, g6r6şlerinin nereye oturduğunu daha iyi anlayabilmek için, diğer tasavvuf erbabının g6r6şlerine de yer verdik. B6ylelikle onun tasavvuf tarihinde hangi tasavvufi akımı temsil ettiğini ortaya koymaya çalıştık.

Yaptığımız bu çalışmanın yeterli olmadığını, hatta bazı hatalarımızın da olabileceğini biliyoruz. Ancak yapmış olduğumuz bu çalışmanın az da olsa, La'lızâde Abd6lbâki'nin d6şüncelerinin ortaya konmuş olması açısından bir katkı olduğunu d6ř6n6yoruz. Bununla birlikte, La'lızâde Abd6lbâki'nin tasavvufi g6r6şleri hakkında daha detaylı bir çalışmanın yapılmasını da arzu ve 6mit ediyoruz.

Yapmış olduğumuz bu çalışmada, her t6rl6 maddi ve manevi desteklerini g6rd6đ6m ve benden yardımlarını ve hoşg6r6lerini esirgemeyen başta değerli hocam Sayın Dr. 6đr. 6yesi Sevim ARSLAN olmak 6zere, Prof. Dr. H6seyin AYDIN'a, Doç. Dr. Kâmil SARITAş'a ve ihtiyaç duyduğum zamanlarda bana vaktini ayırarak yardımcı olan Doç. Dr. Kadir DEMİRCİ'ye en içten teşekk6rlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Haluk En6nl6

Eskişehir, 2019

GİRİŞ

La'îzâde Abdülbâkî, 17. yy. sonu ve 18. yy. ilk yarısında Osmanlı'da yaşamış bir mutasavvıftır. Onun yaşadığı dönem, Osmanlı Devleti'nin duraklama döneminden çıkıp gerileme dönemine girdiği, askerî, siyasî, ekonomik ve toplumsal olmak üzere birçok alanda kronikleşmiş problemler ile mücadele etmeye çalıştığı bir dönemdir. Bu dönem aynı zamanda, Osmanlı'da israfın ve eğlencenin sembol ismi haline gelen "Lâle Devri"nin de yaşandığı döneme tekâbül etmektedir.

Kendisini zirveye taşıyan maddî ve manevî dinamiklerini kaybetmeye başlayan Osmanlı Devleti, daha önceki dönemlerde başlayan ve yavaş yavaş günyüzüne çıkan bu problemlerle mücadele adına, birçok reform yapmaya çalışsa da, bu reformlarda muvaffak olamamış ve içine düştüğü bu buhranlı dönemden çıkamamıştır.

Bu dönemde Osmanlı'nın yaşadığı problemler sadece askerî, siyasî, iktisadî ve sosyal problemlerden ibaret değildi. Ülkede yaşanan dinî hayatın, özellikle de tasavvufî hayatın kendi içinde yaşadığı bazı ciddi problemleri vardı. Bu problemlerin en önemlilerinden biri de Osmanlı'nın sosyal ve dinî hayatında önemli bir yeri olan Melâmilerin durumu idi. İster kendilerini anlatamamaktan, ister kötü niyetli insanların dedikodularından kaynaklansın, Melâmiler şeriata ve sünnî düşünceye muhalif gibi görülmekte ve tekfir dahi edilmekte idiler.

La'îzâde Abdülbâkî'nin yaşadığı bu dönemde her ne kadar Melâmiler'e karşı olan bu muhalefet tavrı hararetini yitirse de La'îzâde Abdülbâkî'den bir iki nesil önceki dönem Melâmiler hakkındaki aleyhte düşüncelerin zirve yaptığı ve bu yüzden de idamların dahi yaşandığı bir dönem olmuştu.

La'îzâde Abdülbâkî yaşadığı dönemde hem Melâmiliği temsil etmek suretiyle hem de te'lif ettiği eserleri ile Melâmiler hakkında mevcut olan bu tür menfî düşüncelerin asılsız olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

O, Melâmilik neşvesi içinde yetişen ve bunu Nakşilik ile cem' edebilen, tasavvufun nadide simalarından biridir. O aynı zamanda bürokrat kişiliği ile de hem bürokrasinin hem de halkın içinde olan, onları kaynaştırarak köprü vazifesi gören, bununla birlikte, Melâmilik ve Nakşilik halkasına girenlere

rehberlik yaparak onları hakikate ulaştırmaya çalışan bir sūfidir. Onun tasavvufî görüşlerini değerlendirirken bu açıdan değerlendirmek gerekmektedir.

Onun tasavvufî görüşlerinin ortaya konması hem Melâmiler hakkındaki asılsız ithamların doğru olmadığına anlaşılması, hem yaşadığı dönemdeki tasavvufî tecrübenin günümüze aktarılması, hem de tasavvuf kültürümüzün zenginleştirilmesi adına önemli bir katkı sağlayacaktır.

Bu amaçla başladığımız çalışmamızda onun tasavvufî kişiliğini ve görüşlerini izâh etmeden önce onu bize anlatan kaynakları değerlendirmeyi ve yaşadığı dönemin genel şartlarının neler olduğunu izâh etmeyi uygun gördük. Daha sonra hayatı ve eserleri hakkında bilgi vererek, onun tasavvufî görüşlerinin hangi temeller üzerine oturduğunu tesbit etmeye çalışacağız. Böylelikle onun görüşlerini daha iyi anlayabileceğimizi düşünüyoruz. Son bölümde ise elimizden geldiğince tasavvufî görüşlerini ve fikirlerini inceleyerek, onun tasavvufî felsefesini ortaya koymaya gayret edeceğiz.

I. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

La'îzâde Abdülbâkî ile ilgili çalışmamızı hazırlarken La'îzâde Abdülbâkî hakkında bulduğumuz bütün kaynakları değerlendirmeye çalıştık. Bilindiği gibi biyografi çalışmalarında en önemli kaynaklar, şüphesiz o kişinin kendi eserleridir. Biz de ilk önce kendi eserlerine müracaat ettik. Daha sonra kendisi ile ilgili diğer kaynakları da değerlendirdik. Çalışmamıza başlamadan önce kaynak olarak değerlendirdiğimiz eserler hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

La'îzâde Abdülbâkî'nin Kendi Eserleri

La'îzâde Abdülbâkî'nin te'lif ettiği ve kendisi hakkında bilgi edinebildiğimiz eserleri şunlardır:

1- Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye: *Sergüzeşt* olarak da bilinen bu eser, La'îzâde Abdülbâkî'nin en meşhur eseridir. Bu eserinde La'îzâde Abdülbâkî

Somuncu Baba'dan Şehid Ali Paşa'ya kadar olan Melâmî kutupları hakkında bilgi verirken, aynı zamanda "Beyân-ı Meşreb ve Revş-i Melâmiyyun", "Adâb-ı Tarikat-ı Ehl-i Muhabbet ve Melâmet", "Keyfiyyet-i Cem'iyet", "Kesb-i Maâş" başlıklı bölümlerde, Melâmiliğin adâb ve erkânı hakkında da bilgi vermektedir. La'lîzâde Abdülbâki, eserin te'lif sebebini anlatırken, kendi hayatı ile ilgili bazı bilgiler de sunmaktadır. Müellifin ta'lik hattı ile yazdığı bu eserin orijinal bir nüshası, Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde diğer bazı risalelerini de ihtiva eden Mecmua içinde yer almaktadır.¹

2- Mebde ve Meâd: La'lîzâde Abdülbâkî'nin cebr ve ihtiyar, insan-ı kâmil, harflerin esrarı, kıyamet-i âfâki ve enfüsi, hazarat-i hamse, Hüve'nin esrarı, hilâfet vb. gibi birçok tasavvufî konuda kaleme aldığı geniş kapsamlı bir eserdir.² La'lîzâde Abdülbâkî, bu eserini Bayramî-Melâmiliğ'inden hiç söz etmeyerek tamamen Nakşebendî bağlamında kaleme almıştır. O, bu eserinde birçok tasavvufî konuyu izâh etmekle birlikte, Nakşebendî tarikatı ve kendi hayatı hakkında da malumat vermektedir. La'lîzâde Abdülbâkî, birçok Arapça ve Farsça beyitler naklederek tasavvufî görüşlerini âyetler ve hadisler ışığında açıklamış, görüşlerini birçok sûfiden nakiller yaparak da desteklemiştir.

3- Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Meslekü'l-Uşşâk: Bu eser Sarı Abdullah Efendi'nin 104 beyitten oluşan *Meslekü'l-Uşşâk* adlı kasidesinin şerhidir. La'lîzâde Abdülbâkî bu eseri Limni'de sürgünde bulunduğu (1129/1717) dönemde kaleme almıştır. Bu eser, La'lîzâde Abdülbâkî'nin, kendisi de bir melâmi olan Sarı Abdullah Efendi'nin kasidesinde bahsettiği birçok tasavvufî meseleyi ve Bayramî-Melâmîleri'nin görüşlerini şerh ettiği bir eserdir.

4- Gıdâ-yı Ruh: La'lîzâde Abdülbâkî'nin değişik dinî mevzuları ele aldığı mensur, manzum, didaktik bir eserdir. Bu eser hem metodoloji olarak hem de üslup olarak diğer eserlerinden farklıdır. Âyet ve hadislerin yanı sıra birçok mutasavvıfın eserlerinden alıntı yaparak konulara açıklık getirmiştir. Alıntı yaptığı eserlerin birçoğu o dönemde medreselerde okutulan eserlerdir. Bunda La'lîzâde Abdülbâkî'nin medreselerde müderrislik yapmasının etkisi olduğu aşikârdır. Eserinde birçok hikâyeye de nakleden La'lîzâde Abdülbâkî, bu hikâyelerin sonunda alınması gereken derslerden de bahsederek anlaşılır bir

¹ La'lîzâde Abdülbâkî, *Sergüzeşt*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emanet Hazinesi, nr. 1274.

² La'lîzâde Abdülbâkî, *Mebde ve Meâd*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 636, vr. 1b-111a.

metod uygulamıştır. En çok hikâye alıntısını Mesnevî'den yapması, Mesnevî'ye verdiği önemi ifade açısından önemlidir.

Bu eserler ileride daha detaylı ele alınacağı için burada bu kadarla iktifa ediyoruz.

La'îzâde Abdülbâkî İle İlgili Bilgi Veren Diğer Eserler

1- Osmanlı Müellifleri³: Üç ciltten oluşan bu eser Bursalı Mehmet Tahir'e (ö. 1344/1925) aittir. Türkçe kaleme alınmış olan bu eserde, Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşamış olan mutasavvıf, âlim, şâir, edip, tarihçi, hekim, matematik ve coğrafya âlimlerinin biyografileri anlatılmaktadır. La'îzâde Abdülbâkî hakkında da malumat veren eser tarihi bir kaynak hükmündedir.

2- Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye: Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi'nin bir eseridir. *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye, Ahvâl-i Melâmiyye-i Şuttâriyye, Melâmiyye-i Şuttâriyye* gibi farklı isimlerde nüshaları mevcuttur. Ancak bunların hepsi başkaları tarafından istinsâh edilmiştir. Kendisine ait nüsha bugünkü bilgilerimize göre mevcut değildir. Eser Türkçedir. Birçok Bayramî-Melâmî ricâlinin hayatları ve düşünceleri hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Müellif bu eserini kaleme alırken, La'îzâde Abdülbâkî'nin *Sergüzeşt* adlı eserinden önemli ölçüde istifade etmiştir. Bu eserin değişik nüshaları kütüphanelerde mevcuttur.⁴

3- Sicill-i Osmâni: Altı ciltten oluşan bu eser Mehmed Süreyyâ'ya (ö.1326/1909) aittir. Osmanlı Devletinin kuruluşundan itibaren İslâm âleminde yaşamış çeşitli meslek ve sınıflara mensup şahısların biyografilerini ihtiva eden bir ansiklopedi hükmündedir. La'îzâde Abdülbâkî hakkında kısa bir bilgi içermesine rağmen tarihi bir vesika olarak istifade edilebilir.

4- Sefine-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr: Hüseyin Vassaf (ö. 1348/1929) tarafından kaleme alınmış beş ciltlik bir çalışmadır. Ekseriyeti Anadolu'da olmak üzere 2000 şahsiyetin hayatları ve eserleri hakkında bilgi

³ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1333, s. 159.

⁴ Süleymâniye Ktp., Dügümlü Baba, nr. 232; Pertev Paşa, nr. 636; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2471; Tahir Ağa Tekkesi, nr. 200; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emanet Hazinesi, nr. 1274; Millet Ktp., Ali Emiri, nr. 1052; Milli Ktp., Adnan Ökten Koleksiyonu, nr. 1267; Mevlâna Müzesi Yazmalar Kataloğu, nr. 160.

veren bu eser, velilerin hâl tercümelerini ihtiva etmesi açısından oldukça önemli bir tarihi kaynaktır. Türbe ve mezar taşlarına ait resimlerin dâhil edilmesi, esere ayrı bir özellik katmıştır. Eserin, müellifin kendi el yazısı ile yazılmış bilinen tek orijinal nüshası, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, 2305-2309 numarada halen mevcuttur.

II. LA'LİZÂDE ABDÜLBÂKÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ

İnsanlara önderlik eden ilim erbabının ve manevi liderlerin düşüncelerini, fikri yapılarını iyi anlamak, doğru değerlendirebilmek, ilk önce onların düşüncelerinin ve fikirlerinin nasıl bir zemin üzerine oturduğunu, nasıl bir zeminde şekillendiğini anlamakla mümkün olur. “Her büyük kendi döneminin çocuğudur,” kaidesinde her ilim erbabı ve manevi önder kendi yaşadığı dönemin şartlarına göre yetişir ve o dönemin şartlarına göre eser te'lif eder. Bu bağlamda La'lizâde Abdülbâkî'yi daha iyi anlayabilmek ve değerlendirebilmek için, onun yaşadığı dönemin genel durumu hakkında bilgi vermenin daha faydalı olacağını düşünüyoruz.

Siyasî ve Askerî Durum

La'lizâde Abdülbâkî'nin yaşadığı dönem miladi XVII. asrın son çeyreği ile XVIII. asrın ilk yarısına tekâbül eden bir dönemdir. (1090/1679-1159/1746)⁵. Bu dönem Osmanlı Devleti'nin siyasî, askerî ve sosyal açıdan çalkantılarla dolu olduğu, duraklama döneminden çıkıp gerileme dönemine girdiği bir döneme denk gelmektedir. Bu dönemde Osmanlı Devleti, düşmanları ile yaptığı savaşlarda iyi neticeler alamamıştı. 1683 Viyana mağlubiyeti ile başlayan ve on altı yıl süren savaşların sonunda imzalanan Karlofça ve İstanbul Antlaşmaları ile 300 bin km² den fazla toprak Avusturya, Venedik, Rusya ve Lehistan'a bırakılmıştı. Bu toprakların kaybedilmesi hem devletin

⁵ Nihat Azamat, “La'lizâde Abdülbâkî”, *DİA*, C. XXVII, TDV Yay., Ankara, 2003, s. 90.

gururunu incitmiş hem de buralardan elde edilen gelirlerin kaybedilmesine sebep olmuştu.⁶

Aslında Osmanlı Devleti'nin Avrupa karşısında güç kaybetmesi bir anda ortaya çıkmış değildi. XV. ve XVI. yüzyıllarından itibaren Osmanlı Devleti denizlerdeki üstünlüğünü kaybetmeye başladı.⁷ Özellikle, deniz yollarının gelişmesi ve Osmanlı'nın bunlara hâkim olamaması, dünya ticaret yollarının Avrupalıların eline geçmesine neden oldu. Ticaret yollarını ele geçiren Avrupa kısa sürede zenginleşmeye başladı. Avrupa'nın zenginleşmesi siyasi ve askeri dengeleri Avrupa lehine değiştirdi.

Uzun yıllardan beri sıcak denizlere inmeye çalışan Rusya'nın, gitgide güçlenmesi, emellerine ulaşabilmek için Osmanlı'yı önünde engel olarak görmesi, Osmanlı'yı yıpratın önemli faktörlerden biri oldu. Bu döneme kadar kuzeyde sadece Avrupa ile mücadele eden Osmanlı, artık ikinci bir cephede de mücadele etmek zorunda kaldı. Bu dönemden sonra artık Rusya, Osmanlı'nın, sürekli güneye genişlemeye çalışan ve sürekli Osmanlı ile çatışın bir rakibi haline geldi.

1683-1699 yılları arasında Avrupa Devletlerinin meydana getirdiği *Kutsal İttifak* ile yaptığı savaşları kaybeden Osmanlı, Karlofça anlaşmasını imzaladı.⁸ Karlofça Anlaşması'ndan sonra Osmanlı, asırlardan beri süregelen genişleme siyasetini Avrupa cephelerinde bırakmak zorunda kaldı. Böylelikle o zamana kadar İslam adına yapılan fetihler, en azından askeri açıdan Avrupa topraklarında bitmiş oldu. Aslında Osmanlı'nın genişleme siyasetini bırakması ve Avrupa'nın askeri üstünlüğünü kabul etmesi, Osmanlı'nın Avrupalılara yaklaşmasına sebep oldu. Siyasi ve ekonomik açıdan bakıldığında, bu dönem, Osmanlı Devleti'nin batılılaşmaya başladığı ve batı ile ilişkileri geliştirmek adına ilk adımların atıldığı dönem olarak da kabul edilebilir.⁹

Askerî bir yapıya ve niteliğe sahip olan Osmanlı, kendini yenileyemediği ve geliştiremediği için kaybettiği zaferleri ve başarıları yeniden elde edebilmek

⁶ Erhan Afyoncu, *Sorularla Osmanlı İmparatorluğu*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 382.

⁷ Hüseyin G.Yurdaydın, "18. Yy: Çağdaşlaşmanın Başlaması", haz. Sina Akşin, *Zirveden Çöküşe Osmanlı Tarihi (1600-1908)*, C. II, t.y., s. 301.

⁸ Mehmet Karagöz, "Osmanlı Devletinde İslahat Hareketleri ve Batı Medeniyetine Giriş Gayretleri (1700-1839)", *OTAM*, S. 6, 1995, s. 195.

⁹ Metin Kunt, "Batılılaşmanın Eşiğinde 18. Yüzyıl Ortasında Osmanlı Düzeni", haz. Sina Akşin, *Zirveden Çöküşe Osmanlı Tarihi, (1600-1908)*, C. II, tsz., s. 64.

amacıyla, başta askerî olmak üzere birçok alanda ıslâhât hareketi başlattı. Batıdan esinlenilerek ve model alınarak başlatılan bu yenileşme hareketi, tabandan gelen ve halka hitap eden gayretlerden çok, elit kesime hitap eden, tepeden yapılmaya çalışılan ve Avrupa'yı taklide dayanan çabalardı.¹⁰ Ancak geriye gidişi önlemek amacı ile yapılan bu ıslâhât çabalarının başarılı olduğunu söylemek oldukça zordur.

Dışarıdaki başarısızlıklar içeride istikrarsızlığa sebep olurken, içerideki düzensizlik ve karışıklıklar da dışarıdaki başarısızlıkları körükledi. Böylece devlet içinden çıkılması zor bir kısır döngü içine girdi. Bunun birçok sebebi olmakla birlikte en önemlilerinden biri de hiç şüphesiz devlet idaresindeki liyâkatsiz idarecilerdi. 1676-1746 tarihleri arasında 40 defa veziriazamın¹¹, 30 defa şeyhülislâmın¹² değişmesi bunun en açık göstergesi idi. 1684'ün Mart ayında Fransa'nın İstanbul elçisi Guilléraques raporunda "*İmparatorluktaki kumandanlar, vezirler, valiler ve yüksek rütbeli memurların devamlı değiştirilmesi ve çoğunun görev yerinde 6 ay bile kalamaması idari otoritenin aczine, rüşvet, yolsuzluk ve isyanların artmasına sebep olmaktadır*" demesi, bu durumun Avrupa Devletlerinin de dikkatini çektiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.¹³

Aslında devletin üst yapılarında yapılan bu değişikliklerin sadece liyakatten kaynaklanmadığını, kadrolar arası çekişmelerin de bunda etkili olduğunu söylemek mümkündür. Saray ve çevresine bakıldığında, üst düzey devlet kadrolarının belli kişilere ve devlet erkânının akrabalarına verildiği görülmektedir. 1702-1750 arası görev yapan 30 şeyhülislamın sadece 4'ünün halktan olması, diğerlerinin saray çevresinden olması, halk içinde daha ehil insanlar olmasına rağmen, saray çevresinin akrabalarının 15-20 gibi çok küçük yaşta müderrislik payesini alması ve Anadolu Kazaskerliği, İstanbul Kadılığı,

¹⁰ H. Mustafa Eravcı, İlker Kiremit, "Lale Dönemi ve Patrona Halil İsyanı Üzerine Yeni Değerlendirmeler", *Tarih Okulu Dergisi*, S. 8, 2010, s. 79-80.

¹¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV, TTK Yayınları, Ankara, 1988, ss. 259-364.

¹² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, VI, ss. 455-473.

¹³ İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğunda İktisadi ve Sosyal Değişim", *Makaleler 1*, Tarhan Kitapevi, İstanbul, 2000, s. 10.

Süleyman Müderrisliği gibi payelerin genelde saray çevresine verilmesi ayrı huzursuzluklara neden olmaktadır.¹⁴

Bütün bunların sonucunda yönetimdeki bu çekişmelerin ve huzursuzlukların tabana yansımaması mümkün değildi. Yönetimden rahatsız olan, isyana meyilli, kontrolsüz insanlar toplumda huzursuzluk çıkarmaya başladılar. Harbe gitmeyen ve isyan eden askerler veya toprağını terk eden köylüler, sayısız eşkıya çetelerine katılmaktan başka bir şey yapmıyorlardı. Alışılabilen tedbirler ve mahalli görevlilerle eşkıyalık olaylarının önü alınamadığı için, devlet fevkalade selâhiyetli müfettiş paşalar görevlendirmişti. Ancak bu gelen paşalar, eşkıya takibi yerine kendileri eşkıya kadar amansız olup, ahalinin mal ve erzakını yağmalamaktan, suçsuz kimseleri cezalandırmaktan çekinmiyorlardı. Böylelikle Anadolu'nun şehir ve köylerinde idareyi yeni bir sınıf ele geçirmeye başlamıştı. 18. yy. da *mütesellim ve âyân*¹⁵ ünvanlı ve fevkalade yetkileri olan bu mahalli yöneticiler taşra idaresinde çok önemli mevkilerin sahibi oldular. Bunun neticesinde, Osmanlı zorunlu olarak merkezi idarenin zayıfladığı, mahalli idarelerin güçlendiği fevkalâde bir döneme girdi.¹⁶ Merkezin zayıflaması, taşranın kuvvetlenmesi ve kontrol edilememesi, Osmanlı'nın ülkedeki hâkimiyetini zorlaştırıyordu. Bu da ülkedeki düzensizliklere davetiye çıkarmaktaydı.

Depremler ve yangınlar gibi doğal afetler, isyanlar, kaybedilen topraklar, eşkıya çeteleri, iktisadî problemler gibi zorluklarla mücadele eden halk oldukça huzursuz ve ümitsizdi. Halkın bu durumunun farkında olan padişah ve sadrazamlar bir yandan yaptıkları yenileşme hareketlerine halkın itiraz etmesini engellemek,¹⁷ diğer yandan da halkın moralini düzeltmek için eğlenceler tertip ettiler. İstanbul'un birçok yerine köşkler ve saraylar yaptırarak, buralarda güzel çiçekler, özellikle de lâleler yetiştirmeye başladılar. Bu dönemde 839 çeşit lâle yetiştirildiği rivayet edilmekteydi.¹⁸ "Sadâbât" adı

¹⁴ Müstakimzâde Süleyman Sadettin, *Devhat-ül Meşayih*, haz. H. Y. Kazıcı, Çağrı yayınları, İstanbul, 1978, s. 16.

¹⁵ Âyân: Osmanlı'da toplumun ileri gelenleri için kullanılan bir unvan; Mütesellim: Eskiden mülki teşkilatlarda vazife yapan kaymakamlara verilen isim; bkz: Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitapevi, Ankara, 2017, s. 60, 917.

¹⁶ Ortaylı, "Osmanlı'da İktisadi ve Sosyal Değişim", s. 14.

¹⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Saray Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1984, s.100.

¹⁸ Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, C. II, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1994, s. 335; Abdülkadir Özcan, "Lale Devri", *DİA*, C. XXVII, TDV Yay., Ankara, 2003, s. 83.

verilen köşklerde düzenlenen bahar ve akşam eğlenceleri halkın bir kısmını rahatlatırsa da bir kısmının, özellikle de tekke ve medreselerin ciddi tepkisini çekiyordu. Devletin sefâhat ve israf içinde olduğu kanaati oluşmaya başlamıştı. Nedim'in "Gülelim, oynayalım, kâm alalım bu dünyadan"¹⁹ adlı mısrası, o günkü zevk ve eğlenceye düşkünlüğü göstermesi açısından oldukça manidardır. "Lâle Devri" olarak adlandırılan bu dönem 12 yıl devam etti (1718-1730).²⁰ "Patrona Halil" isyanı ile son bulan Lâle Devri, III. Ahmed'in tahtan indirilmesi, Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nın katledilmesi ile son buldu.²¹

Lâle Devri'nin bitmesi ile eğlenceler ve israf görünürde ortadan kalksa bile devleti idare edenlerin cihad ruhu çoktan kaybolmuştu. Osmanlı padişahlarının sadece 15 tanesi ordularının başında sefere çıkmış, bunlardan 10 tanesi meydan muharebelerinde orduya komuta etmişti. Kanuni'nin vefatından sonra tahta geçen II. Selim padişahların ordu başında sefere gitme geleneğini terk etti. Bu dönemden sonra istisnai durumlar dışında Osmanlı orduları veziriazamların veya serdar tayin edilen vezirlerin komutasında sefere gitti.²²

Osmanlı'yı siyasî olarak yıkılışa götüren birçok faktörün varlığından sözedilebilir. Ancak bunların en önemlisi, Osmanlı'yı kuruluşundan duraklama dönemine taşıyan temel dinamiklerin ve değerlerin kaybedilmeye başlanması olarak kabul edilebilir.

İktisadî ve Sosyal Durum

Avrupa'da gerçekleşen Rönesans ve Reform hareketleri ile daha sonra başlayan coğrafi keşifler, Avrupalı devletlerinin büyük atılım yapmasına sebep oldu. Özellikle açık deniz yollarının ve yeni kıtaların keşfedilmesiyle, yukarıda bahsettiğimiz gibi Avrupa zenginleşmeye ve başta askerî alan olmak üzere hemen hemen her alanda gelişmeye ve kuvvetlenmeye başladı. Avrupa'nın kaydettiği bu gelişmelerin, Osmanlı maliyesine de etkisi büyük oldu.

¹⁹ Turan Alkan, " III. Ahmed'in Şahsiyeti", *Osmanlı Ansiklopedisi*, C. V, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 43.

²⁰ Özcan, "Lale Devri", XXVII, s. 81.

²¹ Özcan, "Lale Devri", XXVII, s. 83.

²² Afyoncu, *Sorularla Osmanlı İmparatorluğu*, s. 359.

Hint ve Çin mallarının geçişinden büyük gelir elde eden Osmanlı, Ümit Burnu yolunun bulunması ile bu gelirlerinin önemli bir kısmını kaybetti.²³ Karlofça (1699) ve Pasarofça (1718) anlaşmaları ile Avrupa'dan çekilmeye başlayan Osmanlı Devleti, bu topraklardan elde ettiği geliri de kaybetti. Bütün bunlara, başta yangın²⁴ ve depremler olmak üzere doğal afetlerin verdiği zararlar²⁵, kapitülasyonlar ve uzun süren savaşlar da eklenince, Osmanlı Devleti'nin mali durumu içinden çıkılmaz bir hâl aldı.

Mali problemleri çözmek için vergileri arttıran merkezi idare, merkezi otoriteyi kaybettiğinden dolayı, toplanan vergilerin merkeze ulaştırılmasında da zorluk çekmekteydi.²⁶ Halka yüklenen ağır vergiler ise halkı bezdirerek isyan durumuna getirmişti.

Uzun süren savaşlar ve isyanlar sosyal yapıda da önemli değişiklikler meydana getirdi. Tımar düzeninin bozulması, nüfusun artması, köylerden daha güvenli şehir merkezlerine doğru göçün artması, yepyeni problemleri ortaya çıkardı. Bozulan tımar sistemi dolayısıyla üretim düştü. Kapıkulu askerlerinin maaşları ödenememeye başladı. İşsizlik arttı ve ortada dolaşan birçok işsiz güçsüz insan türedi. Kahvehaneler hızla çoğalırken tütün ve içki tüketimi de artmaya başladı.²⁷

Savaşların devlet ve toplumu ekonomik ve sosyal yönlerden etkilediği tabii bir gerçektir. Ekonomisi güçlü olan devletler bu etkiyi daha kolay atlattırken, zayıf bir ekonomiye sahip olanlar ise bu etkiyi daha derinde hissederler. İç kargaşa, kıtlıklar, asayiş problemleri ve sosyal çöküntüler birbirini takip eder. Savaşların ve iktisadî problemlerin topluma yansıma şekillerinden biri de hiç şüphesiz ahlakî çöküntüdür. Osmanlı Devleti ilk üç asır kuvvetli devlet ve toplum yapısından dolayı bu etkileri hissetmezken, gerileme

²³ Veli Şirin, *Ana Hatları ile Siyasal, Kültürel Osmanlı Tarihi*, Marifet Yay., İstanbul, 1996, s. 17.

²⁴ Sadece 1693/1104'ün Haziran ve Eylül aylarında İstanbul'da meydana gelen yangınlarda 14 000'e yakın ev, dükkân ve binanın yandığı kaydedilmektedir. Bkz: Aksun, *Osmanlı Tarihi*, II, s. 275.

²⁵ Aksun, *Osmanlı Tarihi*, II, s. 275.

²⁶ Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim", s. 14.

²⁷ Şirin, *Ana hatları ile Siyasal, Kültürel Osmanlı Tarihi*, s. 212.

dönemine girdiği XVIII. yy. başından itibaren ciddi oranda hissetmeye başlamıştı.²⁸

Aslında bu durum bir anda ortaya çıkmış değildi. 150 yıldır süregelen toplumsal bozukluk ve fakirleşmenin neticesi idi. Ancak II. Viyana mağlubiyeti bu hızlı çözülmenin başlangıcı oldu.²⁹ Yaklaşık 150 yıldır biriken problemler, II. Viyana mağlubiyeti ile birbiri ardına gün yüzüne çıkmaya başladı. Alınması gereken tedbirler birkaç asır boyunca alınmadığı için çözümü de bir hayli zorlaştı.

Öyle görülüyor ki, Osmanlı Devleti'nin bu duruma düşmesinin en önemli sebebi iktisadi yetersizlik ve imkânsızlıklardı. Bu durum ise siyasî, askerî ve sosyal problemleri beraberinde getirdi. İktisadî problemler çözülemeyince, diğer problemleri de çözmek imkânsız hale geldi. Bütün bu olumsuzluklar arasında iyi şeyler de olmuyor değildi, ama yapılan bütün gayretler ve çabalar ülkeyi bu durumdan kurtarmaya yetmiyordu.

Netice olarak La'îzâde Abdülbâkî'nin yaşadığı bu dönem, siyasî karışıklıkların, isyanların, askerî mağlubiyetlerin, toprak kayıplarının, ekonomik problemlerin, doğal afetlerin, ahlakî yapıda başlayan gerilemenin, kısacası siyasi, askerî, iktisadî ve sosyal buhranların yaşandığı bir dönemdi. Osmanlı Devleti'nin problemleri aşmak için yaptığı reformlar ise hiçbir zaman nihai çözüm olmamış, sadece Osmanlı'nın gerileme sürecini uzatmıştı.

La'îzâde Abdülbâkî böyle bir ortamda neş'et etmiş, yaşamış ve tasavvufî düşünceleri ve fikirleri işte böyle bir zeminde gelişip şekillenmiştir.

²⁸ Osman Köse, "XVIII. Yüzyıl sonları Rus ve Avusturya Savaşları Esnasında Osmanlı Devletinde Bir Uygulama: İstanbul'da İçki ve Fuhuş Yasağı", *Turkish Studies*, C. II, S. 1, 2007, s. 104-105.

²⁹ Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğun'ndada İktisadi ve Sosyal Değişim", s. 9.

III. LA'LİZÂDE ABDÜLBÂKÎ'NİN İNTİSÂB ETTİĞİ TARİKATLAR

Melâmilik ve Bayramî-Melâmiliği

Arapça “lvm” kökünden türemiş bir mastar olan ve sözlükte “kınamak, tenkit etmek, ayıplamak”³⁰ gibi anlamlara gelen *melâmet* kelimesi, tasavvuf literatüründe bir terim, bir makam ya da bir tasavvuf anlayışının adı olarak kullanılmaktadır. III./ IX. yüzyılda Merv, Herat, Belh ve Nişabur şehirlerini içine alan Horasan’da ortaya çıkıp Nişabur’da gelişen ve günümüze kadar gelen bu anlayışı benimseyenlere ise *ehl-i melâmet*, *melâmî*, *melâmetî*; bu akıma da *Melâmetiyye* veya *Melâmiyye* denmiştir.³¹ Melâmiliğin tasavvuf ıstılâhındaki genel kabul gören tarifi ise şöyledir: “Yaptığı iyilikleri (gösteriş olur endişesiyle) gizlemek, işlediği kötülükleri ve günahları (nefsi ile mücâhede için) açığa vurmaktır.”³²

Melâmilik anlayışı ve melâmetin terim olarak kullanımı, kökü olan “levm” kelimesinin geçtiği özellikle iki âyete (Mâide 5/54; Kıyâme 75/2) dayandırılmaktadır.³³ “*Ey müminler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki, Allah yakında öyle bir topluluk getirecektir ki, O onları sever, onlar da O’nu severler. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve şiddetlidirler. Allah yolunda cihad ederler, kınayanın kınamasından korkmazlar. Bu Allah’ın bir lütfudur, onu dilediğine verir. Allah’ın lütfu geniştir. O her şeyi en iyi bilendir*”³⁴ ve “*Kendini kınayan nefse yemin ederim.*”³⁵ âyetlerinde geçen, “*Onlar kınayanın kınamasından korkmazlar*”, “*Allah onları, onlar Allah’ı severler*”, “*nefisle cihad*” ve “*kendini kınayan nefis*” ifadeleri beraber değerlendirildiğinde melâmet ve melâmeti terimlerinin kavramsal çerçevesi, Allah tarafından sevilme, Allah’ı sevmek, O’nun yolunda nefisle

³⁰ Ahteri Mustafa Muslihuddin el- Karahisari, *Ahteri-yi Kebir*, haz. Ahmet Kırkkılıç, Yusuf Sancak, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2017, s.964.

³¹ Nihat Azamat, “Melâmet”, *DİA*, C. XXIX, TDV Yayınları, Ankara, 2004, s. 24.

³² Mustafa Kara, “Melâmetiye”, *İÜİFM*, C. XLIII, S. 1-4, 1984, s. 561.

³³ Aynı kökten türeyen kelimelerin yer aldığı diğer ayetler için bkz. İbrâhim 14/22; İsrâ 17/29; Sâffât 37/142; Zâriyât 51/40; Kalem 68/30; Meâric 70/30.

³⁴ Mâide, 5/54.

³⁵ Kıyâmet, 75/2.

mücâhede etmek ve mücâhede esnasında kendisini kınayanların kınamasından korkmamak şeklinde belirlenmiş olmaktadır.³⁶

Tasavvuf müesseselerinin kuruluş dönemi olarak kabul edilen III/IX. yüzyılda, Bağdat merkez olmak üzere Irak'ta ve Nişabur merkez olmak üzere Horasan'da iki farklı zühd akımı gelişmişti. Irak'ta gelişen akıma *Sûfiyye*, Horasanlı zâhidlerin takip ettikleri yola ve akıma ise *Melâmetiyye* denilmekteydi.³⁷

Kendilerini yaşam tarzı, kılık-kıyafet ve mekân olarak farklılaştıran sûfilere bir tepki olarak ortaya çıkan bu melâmi zümreyi genellikle Horasanlı sûfiler oluşturmakla birlikte, diğer coğrafyalarda da bu fikri benimseyenler olmuştu. "Sûfilere karşı zâhidane bir tasavvuf"³⁸ olarak nitelendirilen bu melâmî hareketin ilk temsilcileri ise Hamdûn Kassâr (ö.271/884), Ebu Hafs Haddâd (ö. 270/883), Ebu Osman el-Hirî (ö. 298/910), Ebu Turab Nahşebî (ö. 245/859) ve Şah b. Şuca' el-Kirmânî (ö. 283/896) idi.³⁹ Ayrıca ilk melâmî olarak da kabul edilen Nişâburlu Pir Hamdûn Kassâr'dan önce de Horasan ve Nişâbur'da yaşamış Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Yahya b. Muaz (ö. 258/872) ve Bâyezid-i Bestâmi (ö. 234/848) gibi melâmi eğilimlere sahip sûfilerin varlığı da bilinmekteydi.⁴⁰

Melâmilerin özelliklerine gelince, ilk dönem melâmileri hakkında en önemli eser olarak kabul edilen Nişâburlu müellif Muhammed b. Hüseyin es-Sülemi'nin *Risâletü'l-Melâmetiyye* adlı eserine göre Melâmilerin özellikleri şu şekilde ifade edilebilir: Zâhirin ibadetlerle süslenmesini şirk, bâtının hâllerle süslenmesini irtidat saymak; Allah'ın verdiği nimetleri yüceltmek ama kendilerinden kaynaklanan amelleri küçük görmek; kendilerine lütuf olarak verilen şeyi kabul etmeyip nefsi aşağılamak için onu zillet içinde talep etmek; başkalarının hakkını vermek ama hak peşinde koşmamak; nefisine bir değer vermemek ve herhangi bir iddiada bulunmamak; nefis bir şeye çaba göstermeden sahip olmayı isterse, onu o şeyi çalışarak elde etmeye

³⁶ Azamat, "Melâmet", XXIX, s.24.

³⁷ Komisyon, "Melâmiyye", *DİA*, C.XXIX, TDV Yayınları, Ankara, 2009, s. 25.

³⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 147.

³⁹ Ali Bolat, "Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Melâmet tasavvuru", *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, (İbnü'l Arabî Özel Sayısı-2), S. 23, 2009, s. 458.

⁴⁰ Abdurrezzak Tek, *Melâmet Risaleleri*, Emin yayınları, Bursa, 2007, s. 12.

yöneltmek, bu amaçla o şeye bir değer vermeyi ve ondan nefsin lezzet almasını önlemek, isyan da etse itâat de etse nefsi her halûkârda itham etmek; tâatlardan lezzet almaya engel olmak; ilim hakkında konuşmayı, ilimle övünmeyi ve ehil olmayana Allah'ın sırlarını açıklamayı terk etmek; zikir ve semâ meclislerinde ağlamamak, ancak hüznü terk etmemek; halktan farklı giyinmemek; hizmet ve hürmet edilmeyi hor görmek; kerametleri gizlemek ve bunları istidrac olarak kabul etmek; ilim ve işaretlerin incelikleri hakkında konuşmayıp emir ve nehiy sınırlarını gözetmek; kimseden yardım istememek; duası kabul olunca üzülme.⁴¹

Bu ilkelerin neticesi olarak Melâmiliğin temel ilkesinin riya, fahr, ucb, şöhret düşkünlüğü gibi nefsin arzularına karşı kınama yöntemi ile mücadele etmek ve bu şekilde ihlası kazanmak olduğu söylenebilir. Bundan dolayı Melâmiler kalbî ve fiilî amellerini gizleyerek bilinmesini istememişler, kendilerini belli eden özelliklerle ortada gözükmekten her zaman ictinâb edip toplum içinde kaybolmuşlardır.⁴²

Tehzibü'l-esrâr'ın müellifi Hargûşi (ö. 406/1015-16) ise Melâmiler'in önceleri *mahzûnin* diye anıldıklarını, Allah yolunda "kınayanın kınamasından korkmama"nın onların temel ilkeleri olduğunu ifade eder. Sülemi'nin saydıklarına ilaveten onların sadece kendi kusurları ile meşgul olduklarını, başkalarının hataları ile meşgul olmadıklarını, seyr ü sülûk metodlarının "halk ile tahalluk, Hak ile seyr" yani halk içinde onlardan biriymiş gibi hareket etmek, fakat Hakk'tan bir an bile gafil olmamak olduğunu, ibadet ve tâatlerini kibir ve gurura düşmemek için hemen unuttuklarını söyler. Melâmilik ve sûfilik arasındaki farklara da değinen Hargûşi, Melâmiler'in metodunun ilme, sufilerin hâle dayandığını, Melâmilerin çalışmayı ve kendi el emekleriyle geçinmeyi tercih ve teşvik etmelerine karşın sûfilerin çalışmayıp zühd ve tevekkül üzere yaşadıklarını, Melâmilerin mârifetin çalışma ve gayretle elde edilebileceğine inanmalarına rağmen, sûfilerin mârifetin ilâhi bir mevhibe olarak tecelli edeceğine inandıklarını ve Melâmiler'in sûfilerin vecd halindeki raks ve semâ gibi hallerini doğru bulmadıklarını söyler. Ayrıca Hargûşi, Melâmiler'in

⁴¹ Ebü'l Alâ Affî, "el-Melâmetiyye ve Ş-Şufiyye ve ehlü'l-Fütüvve" *KEFD*, 1942, s. 86-120, (Abdurrahman es-Sülemi'nin *er-Risâletü'l Melâmetiyye* adlı eseri, bu makalenin içinde makale olarak neşredilmiştir.); Ayrıca bkz. Komisyon, "Melâmiyye", XXIX, s. 26.

⁴² Tek, *Melâmet Risaleleri*, s. 13.

Kaderiyye'nin havfı ve Mürcie'nin recâsı üzere olmanın temel özelliklerinden olduğunu, riya ve sum'a sahibi olmadıklarını, gönül dünyalarının Allah ile aralarında bir sır olduğunu ve bundan kendilerinin dahi haberdar olmadıklarını ifade eder.⁴³

İbnü'l-Arabi'ye (ö. 638/1240) göre Melâmiler, sâliklerin en üst mertebesinde bulunan ehlullahtan bir gruptur. Her an Allah ile beraberdirler ve bir an bile ona ibadet etmekten geri kalmazlar. Bundan dolayı da Allah tarafından özel olarak korunmuşlardır. Rubûbiyyet kalblerini istila etmiştir. Riyâsete karşı istek duymazlar. İbnü'l-Arabi, *ümena* olarak isimlendirdiği Melâmilerin Allah katındaki makamlarına insanların vakıf olmadığını, Allah'ın onları ve hâllerini insanlar içinde gizlediğini ifade eder. Ona göre, Melâmiler belli bir bölgede ve zamanda değil bütün zaman ve mekânlarda yaşarlar. Kendilerine has özellikleri vardır ve sayıları yaşadıkları zamanın durumuna göre azalır veya artar. Melâmet makamının “*Sonra yaklaştı ve sarktı, iki yay mesafesi (kâb-ı kavseyn) kadar yahut daha az oldu*”⁴⁴ âyetinde ifade edilen kurbiyet makamı olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabi, Melâmet makamını makamların en üstünü olarak kabul eder ve Melâmiler'in velayetin en üst derecesinde olduklarını, bu mertebenin üstünde sadece nübüvvet makamı olduğunu belirtir. Eserinde Ebu Said el-Harrâz (ö. 277/890), Bâyezid-i Bestâmi (ö. 234/848), Şibli (ö. 334/949), Abdülkâdir Geylâni (ö. 561/1165-66) gibi isimlerden de bahseden İbnü'l-Arabi, onların da Melâmet makamına ulaşan veliler olduğunu söyler.⁴⁵

Haririzâde Kemâleddin Efendi (ö. 1299/1882) *Tibyânü Vesâ'ili'l-Hakâ'ik* adlı eserinde “Melâmiye” başlığı altında Melâmiliği, tarikatlar öncesi dönemde III./IX. yüzyılda Horasan'da ortaya çıkan, kurucusu olarak kabul edilen Hamdûn Kassâr'a (ö. 271/884) nisbet edilen ve aynı zamanda bir tarikat olarak da kabul edilen Kassâriyye Melâmiliği, Ömer Dede Sikkini'ye (ö. 880/1475) izafe edilen ve Bayramiyye Tarikatının bir kolu olan Bayramiyye Melâmiliği, Muhammed Nuru'l-Arabi'ye (ö. 1305/1888) nisbet edilen Nuriyye Melâmiliği

⁴³ İrfan Gündüz, *Hargûşi'nin Tezhibü'l-Esrârı*, y.y., İstanbul, 1990, s. 21.

⁴⁴ Necm, 53/8-9.

⁴⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. VII, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2009, ss. 33-41; Ayrıca bkz. Tek, *Melâmet Risaleleri*, s. 15; Azamat, “Melâmet”, XXIX, s. 24.

olmak üzere 3 kısımda inceler.⁴⁶ Sâdık Vicdâni de (ö. 1356/1939) *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye*'nin Melâmiyye'yi ele aldığı cildinde, Melâmiliği, ilk orta ve son devre Melâmiliği olarak üç gruba ayırırken⁴⁷ Abdülbâki Gölpinarlı da (d/ö. 1900/1982) *Melâmilik ve Melâmiler* adlı eserinde ilk devre, ikinci devre ve üçüncü devre melâmiliği olarak tasnif eder.⁴⁸

Hacı Bayram Veli'nin (ö. 833/1430) vefatından sonra Bayramiyye tarikatı iki ana kol üzerinden faaliyetini devam ettirmiştir. Bunlardan biri Akşemseddin tarafından kurulan, zühd ve takvaya dayalı Şemsiyye-i Bayramiyye tarikatı, diğeri ise Ömer Dede Sikkini'ye (Emir Sikkini) dayandırılan, aşk ve cezbeyi ön plana çıkartan Melâmiyye-i Bayramiyye tarikatıdır.

Hacı Bayram Veli'nin gerçek halifesinin kim olduğu konusunda ihtilâf vardır. Akşemseddin hakkında yazılmış olan menakıbnâmede ve diğeri bazı kaynaklarda Hacı Bayram Veli'nin ilk halifesinin Akşemseddin olduğuna dair bilgiler yer alır. Melâmi kaynaklarında ise, Akşemseddin'in birinci halife olduğu kabul edilmekle birlikte, gerçek halifesinin Ömer Dede olduğu iddia edilmektedir. Bu konudaki tartışmalar özellikle Akşemseddin ve Ömer Dede arasında geçtiği kabul edilen iki menkıbe üzerinde yoğunlaşır. Bu iki menkıbe bir anlamda, aynı tarikata mensup farklı iki tasavvuf anlayışının temelini oluşturmaktadır.⁴⁹

Bu menkıbelerden ilki, Hacı Bayram Veli'nin ölmeden önce müridlerini toplayarak kendisinden sonra yerine kimin geçeceğini ima ettiğine inanılan menkıbedir. Menkıbeye göre Hacı Bayram Veli'nin ölümü yaklaşınca, kimi halife tayin edeceğini öğrenmek isteyen müridleri etrafında toplanırlar. Ömer Sikkini de odanın kapısında ayakta durmaktadır. Hacı Bayram Veli bir ara gözlerini açıp, "Ömer su getir" diye seslenir. Müridlerden biri hemen su getirir. Ancak Hacı Bayram Veli getirilen bu suyu içmeyip önündeki meyve tabağına

⁴⁶ Haririzâde Kemâleddin Efendi, *Tibyânü Vesâ'ilî'l-Hakâik fi Beyâni Selâsili't-Tarâik*, C. III, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 430-432, vr. 140a-143b.

⁴⁷ Sadık Vicdâni, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye*, İstanbul, 1340, s. 24.

⁴⁸ Abdülbaki Gölpinarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 3-16; "Melâmiyye", XXIX, s. 25.

⁴⁹ Haşim Şahin, "Hacı Bayram-ı Veli'nin Halifesi Emir Sikkini ve Bayramî Melâmiliği'nin oluşum süreci", *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildirgesi*, Ankara, 2012, s. 142.

döker ve su getirilmesi emrini tekrar eder. Bu kez başka biri su getirir.⁵⁰ Ancak Hacı Bayram Veli yine aynı emri tekrarlayarak üçüncü defa su ister. Bu sefer Akşemseddin kapının yanında duran Ömer Sikkini'ye su getirmesini söyler. Ömer Sikkini suyu getirince, Hacı Bayram Veli bu kez getirilen sudan biraz içerek, geri kalanını Ömer Sikkini'ye verir ve "iç ki, emniyet-i kübrâya nâil olasın" der. Bu emir üzerine Ömer Sikkini kalan suyu içer.⁵¹ Böylelikle bu menkıbe ile Hacı Bayram Veli'nin ölmeden önce yerine geçmesi için Ömer Dede'yi işaret ettiği ve Ömer Dede'nin de bunu kabul ettiğine inanılır. Ancak gerek Ömer Sikkini'nin hayatı hakkında bilgi veren en eski kaynak olduğuna inanılan Abdurrahman el-Askeri'nin *Mir'atü'l-İşk* adlı eserinde, gerekse daha sonraki dönemlerde Ömer Dede hakkında yazılan eserlerde bu menkıbeden bahsedilmez. M. Sâdık Vicdâni ise bu menkıbeyi eleştirip, "*Hacı Bayram Veli, hilafeti Ömer Dede'ye vermiş olsa bile daha önce Akşemseddin'e vermiş olması da muhtemeldir*" der.⁵² Bazı kaynaklarda Hacı Bayram Veli'nin öldüğü zaman kendisini Akşemseddin'in gasletmesini ve cenaze namazını kıldırmasını vasiyet ettiğini, bunun da halife olarak Akşemseddin'in tayin edildiğine işaret olduğuna dair rivayetler de vardır.

Konuyla alakalı ikinci menkıbe ise Hacı Bayram Veli'nin vefatından sonra vuku bulan ve Akşemseddin ile Ömer Dede arasında geçtiği kabul edilen menkıbedir. Menkıbeye göre Hacı Bayram Veli'nin vefatından sonra bütün müridler, Akşemseddin'e tabi olup onun zikir ve sohbet meclislerine katılırlar. Ancak Ömer Dede bu toplantılara katılmaz. Bu duruma canı sıkılan Akşemseddin, kendisinin de bu zikir meclislerine katılması gerektiğini, aksi takdirde hırka ve tâcı kendisinden alacağını Ömer Dede'ye iletir. Ömer Dede ise hırka ve tâcı cuma günü teslim edeceğini belirterek Akşemseddin'i evine davet eder ve evinin avlusunda büyük bir ateş yaktırır. Akşemseddin ve müridleri geldikleri zaman Ömer Dede üzerinde hırka ve tâc olduğu halde ateşe girer. Bir müddet sonra ateşten çıkınca hırka ve tâcın yandığı ama kendisine bir şey olmadığı görülür. Ömer Dede'nin, dervişliğin hırka ve tâcda olmadığını, gönülde olduğunu gerekirse hepsini teslim edip avam-ı nâsdan biri

⁵⁰ La'lîzâde Abdülbâkî Efendi her ikisinde de su getiren kişinin Akşemseddin olduğunu ifade eder. Bkz: La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 129b.

⁵¹ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 129b.

⁵² Sâdık Vicdâni, "Melâmilik", ss. 46-50.

olabileceğini ifade etmesi üzerine Akşemseddin özür dileyerek geri döner.⁵³ Abdurrahman el-Askeri *Mir'âtü'l-Işk* adlı eserinde bu menkıbenin biraz farklı bir türünden bahsetse de kaynakların çoğunda yukarıda anlatıldığı şekliyle mevcuttur.⁵⁴

Hacı Bayram Veli'nin vefatından sonra Bayramiyye tarikatı, biri zühde ve takvaya dayanan, diğeri ise buna tepki olarak doğan ve Bayramiyye tarikatının vahdet-i vücud, ilâhi aşk, cezbe ve melâmet yanını ön plana çıkartan iki koldan faaliyetlerine devam etmiştir.⁵⁵ Bayramiyye Melâmiliğinin doğuşu bir anlamda vahdet-i vücud anlayışının klasik zühd anlayışına bir tepkisi olarak da değerlendirilebilir.⁵⁶ Aynı zamanda Bayramiyye Melâmiliği, ilk dönem melâmiliğinin bir devamı olarak da kabul edilebilir.

Bayramî-Melâmiliği hakkında birçok eser te'lif edilmekle birlikte, Abdurrahman el-Askeri'nin *Mir'âtü'l-Işk*, Sarı Abdullah Efendi'nin (ö. 1071/1660) *Semerâtu'l-fuad*, La'lîzâde Abdülbâkî Efendi'nin *Sergüzeşt*, Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi'nin (ö. 1202/1788) *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye* isimli eserleri, Bayramî-Melâmiliği'nin esaslarıyla ilgili bilgi veren en temel eserler hükmündedir.⁵⁷

Takip edilen usul açısından bakıldığında tarikatların birbirleri ile ortak yanları olmakla birlikte onları birbirlerinden ayıran kendilerine ait özellikleri de vardır. Bayramî-Melâmileri'nin özellikle ilk devre Melâmileri'nden beri süre gelen gizlilik prensibine bağlı kalarak kendilerine özgü kıyafet ve mekân edinmemeleri onlara ait en temel ayırıcı özelliklerdendir.

Bayramî-Melâmiliği'ne kabulde sahih bir inanç sahibi olmak ve tarikata girdikten sonra şer'i hükümlere hassasiyetle uymak en temel esaslardan birini oluşturmaktadır. Her ne kadar Bayramî-Melâmileri hakkındaki en büyük

⁵³ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 130a.

⁵⁴ Abdurrahman el-Askeri'nin *Mir'âtü'l-Işk* adlı eserinde mevcut olan bu Menkıbeye göre Hacı Bayram Veli'nin vefatından sonra Ömer Sikkini bazı müridlerine kızar ve dervişliğin hırka ve tâçda olmadığını göstermek için ateşin içine girer. Bir müddet sonra ateşten çıktığında hırkanın ve tâcın yandığı ama kendisine ve Hacı Bayram Veli'nin verdiği şala bir şey olmadığı görülür. Olayın Akşemseddin ile alakası olmadığı ifade edilir. Bkz. Şahin, "Hacı Bayram-ı Veli'nin Halifesi Emir Sikkini ve Bayrami Melâmiliğinin oluşum süreci", s.142.

⁵⁵ Komisyon, "Melâmiyye", XXIX, s. 30.

⁵⁶ Şahin, "Hacı Bayram-ı Veli'nin Halifesi Emir Sikkini ve Bayrami Melâmiliğinin oluşum süreci", s.145.

⁵⁷ Abdurrezzak Tek, "Bayramî Melâmiliği'nin Temel Özellikleri", *Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildirgesi*, 2012, Ankara, s. 3.

tartışma, onların şer'i hükümlere bağlı olup olmadıkları konusunda olsa da, La'lîzâde Abdülbakî'nin Bayramî-Melâmiliği'nin kutublarından kabul edilen Sütçü Beşir Ağa hakkında "*Fukarâ ve ahbâbı ahkâm-ı şeriat ve âdab-ı tarikat üzere terbiyet ve te'dibte ihtimâm buyururlardı*"⁵⁸ demesi, yine Bayramî-Melâmiliği'nin kutublarından kabul edilen Ahmed Sârbân'ın müridlerine yazdığı mektubunda "*şeriat, şeriat, yine şeriat*" diyerek şeriata dikkat çekmesi,⁵⁹ Pir Sertıraş'ın Sütçü Beşir Ağa'ya "*Oğul, tâlib-i Hak olan senin gibi sadık oldukça elbette mahrum kalmaz. Bugünden sonra sen benim oğlum ol, elden gelen diriğ değildir, hemen şeriat-ı mutahharaya ziyade rağbet eyle, şeriatsız tarikat ele girmez*"⁶⁰ diye nasihat etmesi, Sütçü Bekir Ağa'nın müridlerine "*Ef'âlde ve akvâlde şer'-i şerif üzere hareket eylemenizi isterim. Zinhar! Hilaf-ı şer' kendi za'mınız üzere söz söylemeyesiz. Şeriat, şeriat yine şeriat. Zâhirinizi şeriat ile ârâste ve bâtınınızı nur-u muhabbetullah ile pirâste eylemek gerektir. Bir biriniz ile mülâki olduğunuzda tenezzül ve muhabbet eylediğinizden sonra ahkâm-ı şeriat ve adâb-ı tarikat muktezasınca manaya delâlet eder kelimat eyleyip mâ-lâ-yani söz söylemeyesiz*"⁶¹ ve "*Her kim mütenebbih olmaz ise, hilâf-ı şer' hareket ederse bizden değildir*"⁶² sözleri Bayramî-Melâmileri'nin şeriata bağlılıklarını gösteren delillerdendir.

Bayramî-Melâmileri'nin şeriata muhalif hareket ettiklerine dair bazı suçlamalar mevcuttur.⁶³ Bu suçlamalar neticesinde idam edilen Melâmiler de olmuştur.⁶⁴ Melâmiler'in şeriata dair yaptıkları vurgunun kendilerine yönelik

⁵⁸ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 137a-137b.

⁵⁹ Süleyman Sa'deddin Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmiyye*, İÜ. Ktp., Ty., nr. 3357, vr. 16b.

⁶⁰ Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmiyye*, vr. 85a.

⁶¹ Müstakimzâde, *Risale-i Melâmiyye*, vr. 87a.

⁶² La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 137b.

⁶³ "*Ey Ali! Senin etin benim etimdir, senin cismim benim cismimdir, senin kanın benim kanımdır*" ve "*Ali ve ben aynı nurdanız*" hadislerini zikrederek Hz. Peygamber ve Hz. Ali ittihadından bahsetmeleri, on iki imamı tebcil etmeleri, vahdet-i vücud anlayışları, hakikat-ı Muhammediyye ve kutup hakkındaki inançları, kendilerini itikadi ve mezhebi hiçbir mezhebe bağlı görmemeleri, tevella ve teberra sahibi olmaları, şer'i cezaları kendi içlerinde uygulamaları gibi özellikleri, onların ehl-i sünnet dışı bir tarikat, bir anlayış oldukları, Şiiliğe meyilli ve bir nevi Şiiliğin devamı oldukları konusunda suçlanmalarına neden olmuştur. Bkz. Komisyon, "Melâmiyye" XXIX, s. 33

⁶⁴ Melâmî kaynaklarına göre, Melâmî kutublarından İsmail Ma'suki mülhidlik suçlaması ile idam edilmiştir. Ahmed Sarban'dan sonra kutbiyet makamına geçen Hüsâmeddin Ankaravi cezbesi galip olduğu suçlaması ile hapsedilmiş, bir gün sonrada ölü bulunmuştur. Hüsâmeddin Ankaravi'den sonra kutubluk makamına gelen Hamza Bali, bazı halleri istidraç olarak yorumlandığı için Ebusuud Efendi'nin fetvası ile boynu vurulmuştur. Melâmi kutublarından Sütçü Beşir Ağa da zındık ve mülhidlik suçlamaları ile Şeyhülislam Sun'izâde Seyyid Mehmed Efendi'nin fetvasıyla boğdurulmuş ve denize atılmıştır. Bu olayın hemen akabinde otuz-kırk

mülhid ve zındık suçlamalarından kurtulmaya veya üzerilerindeki devlet baskısını kaldırmaya yönelik olduğu konusunda iddialar da mevcuttur. Ancak bu iddialara ihtiyatla yaklaşmak lazımdır. Böyle bir vurgunun altında yatan sebep muhtemelen takiyeden ziyade müntesiplerini o dönemde bazı Bayrami-Melâmiler’inde görüldüğü üzere ilhâda düşürecek söz ve fiillerden alıkoyma, ilhâda dair suçlamalardan uzak tutma ve mensup oldukları hareketin ehl-i sünnet anlayışından farklı olmadığını gösterme gayretidir.⁶⁵

Birçok tarikat müridlerin manevî eğitiminde seyr ü sülûk metodunu benimserken, Bayrâmî-Melâmileri manevi eğitimlerini sohbet üzerine bina etmişlerdir. İrşâd yetkisi ise sadece Hz. Peygamber’in varisi ve zamanın kutbu olarak kabul edilen mürşide aittir. Bayramî-Melâmiliği’nde şeyhlik, halifelik ve icazet müesseseleri yoktur. Bayramî-Melâmileri manevi otoriteyi temsil eden kutub tarafından idare edilir. *Sahibü’z-zaman* olarak kabul edilen Melâmî kutubları diğer geleneksel tarikatların “şeyh” ya da “halife” gibi liderlerin üstünde bir konumda olup toplumsal saygınlık bakımından Bektâşilikteki “dedebaba” ve Mevlevilikteki “çelebi” makamına eşdeğer bir statüye sahiptir.⁶⁶ Onlara göre, Hakikat-ı Muhammediyeye’nin sırrına mazhâr olan bu kutub bu âlemde her dâim mevcuttur. Bütün ilimlerin eveline ve ahirine münkeşif olurlar. Sahip oldukları nur vesilesi ile yerde ve gökte mevcut bütün eşyanın ilmüne ve hakikatine vakıftırlar.⁶⁷

Kutubluk sistemi merkezîyetçi bir yapıya sahiptir. “Kalbe bakıcı” ya da “rehber” tabir edilen kişiler kutbun yardımcısı hükmündedir. Tarikata girmek isteyenler, kutub tarafından belirlenen “kalbe bakıcı” lar tarafından mülakattan geçirilir ve uygun görülürse tarikata kabul edilir. Tarikata kabul edilenlerin eğitimleri yine bu kişi tarafından “gönül bekleme” adı verilen râbitaya benzer bir metodla yerine getirilir.⁶⁸ Kutubluk makamı, Melâmî kutbu vefat ettiği zaman hilâfet yolu ile devredilmeyip manevî açıdan istidâdı en fazla olan kişiye intikal eder.⁶⁹

talebesi de idam edilmiştir. Bkz: Tek, *Melâmet Risaleleri*, s. 18-45; Komisyon, “Melâmiyye”, s.30-32

⁶⁵ Tek, “Bayrâmî Melâmiliği’nin Temel Özellikleri”, s. 5.

⁶⁶ Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, s.172-173, 201.

⁶⁷ La’lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 156b.

⁶⁸ La’lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 142a.

⁶⁹ La’lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 140a-140b.

Diğer tarikatlardan farklı olarak Bayramî-Melâmiliği'nde taç, hırka, zikir, vird, ayin, semâ, deverân, riyâzet gibi uygulamalar bulunmamaktadır. Keşf ve keramete itibar edilmez. Belirli vakitlere tahsis edilmiş nafîle ibadetler yoktur. Farz ve sünnetlerin yerine getirilmesi yeterli görülür. Dervişlerin terbiyesi için özel bir mekân aranmaz. Cehri zikir yerine hafi zikir tercih edilir. İlâhi cezbe neyi gerektiriyorsa ona bağlı olarak kimsenin görmediği yerlerde ibadet ve taatte bulunulur. Mürşide teslim ve itâat önemli olup manevi eğitim mürşide duyulan muhabbet ve ondan gelen cezbe ile gerçekleşir. Sâlik mâsivayı terk eder ve kalbine Allah'tan başkasını getirmez.⁷⁰

Görüldüğü üzere halktan farklı görünmemek, evrad-ı ezkâr, ibadet ve tâatte gizliliğe dikkat etmek, Bayramî-Melâmileri'nin tasavvufî terbiyede üzerinde durdukları önemli noktalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Cezbe ve aşk yoluyla dervişleri terbiye etme usulü de Bayrâmî-Melâmileri'nde ön plana çıkan hususlardandır.⁷¹

Tarikata giren mürid şeriat ve tarikat adabına uymak zorundadır. Bu prensiplere uymayanlar tarikat mensupları tarafından dışlanır ve terk edilirler. Nâdim olup geri dönen tekrar kabul edilir. İlhâda düşenler de aynı şekilde tarikattan çıkarılırlar.⁷² Şeriata aykırı bir suç işlendiğinde verilecek ceza, mahkemeye müracaat etmeden kendi aralarında verilir. Ceza mürşid-i kâmil tarafından verilirken, cezanın icrası da kalbe bakıcı tarafından yapılır. Cezasını çeken mürid affedilir.⁷³

Bayramî-Melâmileri genellikle meslek sahibi olup kendi kazançlarını kendileri elde etmeyi tercih ederek, helal kazanmaya önem vermişlerdir. Melâmî kutublarının birçoğu meslek sahibi kişilerdi.⁷⁴ Bu durum Melâmiliğin esnaf ve çiftçiler arasında daha kolay zemin bulmasına imkân sağlamıştır.

⁷⁰ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 142a-142b.

⁷¹ Tek, "Bayrâmi Melâmiliği'nin Temel Özellikleri", s. 5.

⁷² Osman Hakiki Bey, *İrşadnâme*, İBB Atatürk Kitaplığı Ktp., OE Yazmaları, nr. 1429, s. 21-23; La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 173-174.

⁷³ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 153b.

⁷⁴ Ömer Sikkini Bıçakçı, Bünyâmin Ayâşi yün tarayıcı, Hasan Kabadüz terzi, Kaygusuz Alâeddin debbağ, Pir Ali Aksarayı ve Hüsâmeddin Ankaravi çiftçi, Ahmed Sârbân deveci, Hüseyin Lâmekâni ipekçi, İdris Muhtefi terzi ve tüccar, Hacı Kabâyi elbiseci, Lebni Beşir Ağa sütçü olarak el emekleri ile geçinmişlerdir. Bkz. Tek, "Bayrâmi Melâmiliği'nin Temel Özellikleri", s. 8.

Bayramî-Melâmiliği'nin fikir yapısının temelinde *vahdet-i vücud*, *Hakikat-ı Muhammediyye* ve *kutub inancı* vardır. Melâmilere göre Allah ilk önce nurundan Hakikat-ı Muhammediyye'yi yaratmıştır. Bütün mahlûkat ve mevcudât onun vücuduyla hayat ve vücud bulmuş, bütün ruhlara onunla vücud bulup insan suretine gelmiş, sonra imanın en kemal noktasına ulaşmıştır. Bu yönü ile Hakikat-ı Muhammediyye'nin sırrı insan-ı kâmilde yani kutupda tecelli etmiştir. Bundan dolayı zamanın kutbuna teslim olmayan kâmil bir imana ulaşamaz. Bütün peygamberler ve varisleri olan veliler bu sırra mazhârdırlar ve insanları hidayete ulaştırmak için vazifelendirilmişlerdir.⁷⁵

Bayramî-Melâmileri'nin diğer bir özelliği ise Ehl-i beyt sevgisidir. Ehl-i beyte verdikleri önem ve yaptıkları vurguda aşırı gittikleri düşüncesiyle sık sık eleştirilere maruz kalmış, hatta bu yüzden mühlidlikle bile itham edilmişlerdir.⁷⁶

Ömer Dede'nin önderliğinde kurulmuş olan Bayramî-Melâmiliği, hiyerarşik bir yapıya dönüşerek, meşreb olması yanında tarikat niteliği de kazanmıştır. İlâhî aşk ve cezbeyi seyr ü sülûkun esası olarak kabul eden klasik Horasan Melâmiliği'nin bir devamı olarak ortaya çıkan Bayramiyye-Melâmiliği, günümüze kadar gelerek mevcudiyetini devam ettirmiştir.

Nakşbendiyye

Bahâeddin Nakşbend'e (ö. 791/1389) nispet edilen Nakşbendiyye tarikatı, İslâm dünyasında Kadiriyye'den sonra en yaygın tarikatlardan birisidir. Arap yarımadası ve Afrika'nın bir kısmı hariç İslâm dünyasının hemen hemen her yerine yayılan Nakşbendiyye, Kübreviyye ve Yeseviyye ile birlikte, anavatanı Orta Asya olan üç büyük tarikattan biri olarak kabul edilir.⁷⁷

Son dönem Nakşbendi müellifleri, Nakşbendi silsilesini Hz. Ebu Bekir ile başlatırlar. Hz. Ebu Bekir'den Bâyezid-i Bistâmi'ye (ö. 234/848) kadar olan zamanda *Bekriyye*, Bâyezid-i Bistâmi'den Hâce Yusuf el-Hemedâni'ye (ö. 535/1140) kadar olan zamanda *Tayfuriyye*, Hemedâni'den Hâce Bahâeddin Nakşbend'e (ö. 791/1389) kadar olan dönemde *Hâcegân* ve ondan sonraki

⁷⁵ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 143b, 150a, 156b-157a.

⁷⁶ Tek, "Bayrâmî Melâmiliği'nin Temel Özellikleri", s. 11.

⁷⁷ Hamid Algar, "Nakşibendiyye", *DîA*, C. XXXII, TDV Yay., Ankara, 2006, s. 335.

dönemde ise *Nakşbendiyye* adını aldığını kaydederler.⁷⁸ Bu silsilede ilk “hâce” ünvanını alan kişinin Yusuf Hemedâni olması hasebiyle, Hâcegân Tarikatı'nın kurucusu olarak kabul edildiğine dair bazı görüşler mevcuttur. Ancak yaygın olan görüşe göre Hâcegân Tarikatı'nın kurucusu Yusuf Hemedâni'nin dört halifesinden biri olan ve “ser-silsile-i Hâcegân” ünvanı ile anılan Abdülhâlık-ı Gucdüvâni'dir (ö. 617/1220).

Yusuf el-Hemedâni'nin dört halifesinden üçüncüsü Hâce Ahmed Yesevi'dir.⁷⁹ (ö. 562/1166) Ahmed Yesevi, Yeseviyye'nin kurucusu olarak kabul edilir. Bu cihetle Nakşbendiler ve Yeseviler Yusuf Hemedâni'de birleşirler. Çıkış noktaları dikkate alındığında, o dönem itibariyle Yesevililiğin daha ziyade Orta Asya göçebe Türk kavimleri arasında, Hâcegân'ın ise Mâverâünnehir'in Buhara ve Semerkand gibi eski ilim merkezlerinde, Farsça konuşulan bölgelerde yaygınlık kazandığı söylenebilir.⁸⁰

Bahâeddin Nakşbend 718'de (1318) Buhara yakınlarındaki Kasrıhindüvân köyünde doğdu. Küçük yaştan itibaren manevi eğitimini, dedesinin müridi Baba Muhammed Semmâsi'nin (ö. 736/1335) müridi, Emir Külâl'dan (ö. 772/1370) aldı. Tarikat âdâb ve erkânını öğrenerek, seyr ü sülûkunu Emir Külâl'in yanında tamamlayan Bahâeddin Nakşbendi'nin, Hâcegân ekolünün temsilcisi Abdülhâlık Gucdüvâni'nin ruhaniyetine intisâb ettiği ve bu vesileyle üveysilik ünvanını aldığı, ayrıca uzun yıllar bu yolla Hakîm et-Tirmizi'nin (ö. 320/932) ruhaniyetinden de istifade ettiği ifade edilir. Abdülhâlık Gucdüvâni'nin kendisini manen yönlendirmesi ile Emir Külâl'in cehri zikir halkasını terk ederek, ileride Nakşbendi tarikatının temel prensiplerinden olacak hafi zikre yönelir. İlk etapta tarikat mensuplarının tepkisini çeken Bahâeddin'in bu davranışı, Emir Külâl'in desteği ve kendisinin ısrarı ile kalıcı hâle gelerek, tarikatın hüviyetini tayin edici bir rol oynar.⁸¹

⁷⁸ Seyyid Hasib Üsküdari, *Menâkıb-ı Şeyh Mehmed Emin Tokadi*, Millet Ktp. Ali Emiri Şer'iyye, nr. 1103, vr. 28b; Hamid Algar, “Hâcegan”, *DİA*, C. XIV, TDV Yayınları, Ankara, 1996, s. 431.

⁷⁹ Yusuf el-Hemedâni'nin dört halifesi sırasıyla Hâce Abdullah-ı Berki, Hâce Hasan-ı Endâki, Hâce Ahmed Yesevi, Hâce Abdülhâlık-ı Gucdüvâni'dir. Bkz. Necdet Tosun, “Yûsuf el-Hemedâni”, *DİA*, C. XLIV, TDV Yayınları, Ankara, 2014, s. 13.

⁸⁰ Eyüp Baş, “Ahmed Yesevi'nin Bektaşılık, Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri”, *AÜİFD*, C. LII, S. 2, 2011, s. 31.

⁸¹ Haririzâde, *Tibyân*, III. vr. 195b; Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, C. II, 1348, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, 2305-2309, ss. 8-19; Ekrem Işın, “Nakşibendilik”, *DBİA*, C. VI, Tarih Vakfı ve Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1993-95, s. 31.

Bahâeddin Nakşbend'in, Kösem Şeyh ve Halil Ata gibi Yesevi geleneğine mensup iki şeyh ile de irtibatı olduğu, onların etkisinde kaldığı ve bununda tarikatın tarih boyunca taşıdığı kimliğin ve temel prensiplerin şekillenmesinde etkili olduğu görülmektedir. Uzun süren ve çok yönlü denebilecek müridlik döneminden sonra doğduğu yer olan ve daha sonra Kasrıârifân adını alacak olan Kasrıhindûvân'a geri dönerek müridlerini yetiştirmeye başlar. 3 Rebiülevvel 791 (2 Mart 1389) tarihinde doğduğu köyde vefat eden Bahâeddin Nakşbend, Buhara'ya defnedilir.⁸²

Bahâeddin Nakşbendî, kendisinden sonra, Muhammed Pârsâ (ö. 822/1419), Alâeddin Attâr (ö. 802/1400) ve Ya'kub Çerhi (ö. 852/1448) olmak üzere üç halife bırakmıştır. Bu üç halifenin tarikatın genişlemesinde ve yayılmasında üstlendiği rol oldukça önemlidir.⁸³ Değerli bir âlim ve müellif olan Muhammed Pârsâ, tarikatın ulemâ arasında kabullenilmesinde etkili olurken, Alâeddin Attâr da tarikatın özellikle Hârizm olmak üzere Orta Asya'da yayılmasında etkili olmuştur. Tarikatı Herat'a götürmek suretiyle ilk defa anayurdu Orta Asya'nın dışına çıkartan ise Sa'deddin Kâşgari'dir.⁸⁴ (ö. 860/1456) Kâşgari, Alâeddin Attâr'ın müridi Nizâmeddin Hâmuş'un (ö. 853/1449) halifesidir. Kâşgari'nin bu gayreti, tarikatın, Orta Asya'nın dışındaki İslâm âlemi'nin diğer bölgelerine de ulaştırılması adına ilk adımı teşkil etmiştir.

Nakşbendî silsilesinde Bahâeddin Nakşbend'den sonra en önemli kişi Ya'kup Çerhi'nin müridi Ubeydullah Ahrar'dır (ö. 895/1490). Ahrar'ın faaliyetleriyle tarikat, Orta Asya'nın en yaygın tarikatı haline gelirken, aynı zamanda sistemleşerek, doktriner yapısını da kuvvetlendirmiştir. Nakşbendiyye tarikatının Ubeydullah Ahrar'dan sonra "*Ahrâriyye*" olarak da anılması, Ubeydullah Ahrar'ın tarikat silsilesindeki önemini göstermesi açısından oldukça önemlidir.⁸⁵

Nakşbendiyye, Ubeydullah Ahrar'ın halifesi, Kütahya Simavlı Molla Abdullah İlâhi (ö. 896/1491) tarafından IX/XV. yüzyılın ikinci yarısından sonra

⁸² Hamid Algar, "Bahâeddin Nakşbend", *DİA*, C. IV, TDV Yayınları, Ankara, 1991, s. 458; Vassaf, *Sefine*, s. 8-19; Işın, "Nakşbendilik", VI, s. 31.

⁸³ Hamit Algar, "A Brief History of the Naqshbandi Order", *Naqshbandis*, haz. Marc Gaborieau, Alexandre Popovic ve Thierry Zarcone, İsis Press, İstanbul-Paris, 1990, ss. 12-13.

⁸⁴ Necdet Tosun, "Nakşbendiyye", *DİA*, C. XXXII, TDV Yayınları, Ankara, 2006, s. 336.

⁸⁵ Haririzâde, *Tibyan*, I, vr. 34b-40a; Algar, "A Brief History of the Naqshbandi Order", ss. 14-16.

Anadolu'ya getirilmiş ve Anadolu, Orta Asya'dan sonra Nakşbendiyye'nin ikinci büyük merkezi haline gelmiştir. Tarikatın üçüncü büyük merkezi ise "İmam-ı Rabbani" ve *müceddid-i elf-i sâni* gibi isimlerle tanınan Ahmed Farukî Sirhindi (ö. 1012/1603) tarafından kurulan, Nakşbendiyye'nin *müceddidiyye* kolunun faaliyetleri neticesinde XI/XVII. yüzyılda Hindistan olmuştur. Temelleri Hindistan'da atılan Müceddidilik, Ahmed Sirhindi'den sonra oğlu ve halifesi olan Hâce Muhammed Mâsum'un (ö. 1079/1668) müridi Murad Buhari (ö. 1132/1720) tarafından XVII. yüzyılın sonlarına doğru İstanbul'a getirilmiştir. Müceddidiyye, özellikle Orta Asya'da Abdullah ed-Dihlevi'nin (ö. 1240/1824) gayretleri ile yayılırken, meşhur halifesi Hâlid el-Bağdâdi (ö. 1242/1827) tarafından kurulan *Hâlidîyye* kolu vasıtasıyla da Nakşbendiyye, hemen hemen bütün Arap topraklarında, Türkiye'de ve Kürtlerin yoğun olduğu bölgelerde yayılmıştır. Zaman içinde Müceddidiliğin yerini alan Hâlidîyye, faaliyetlerini dünyanın muhtelif yerlerinde günümüze kadar devam ettirmiştir.⁸⁶

Nakşbendiyye'nin tasavvufî eğitimi on bir esas üzerine bina edilmiştir. Bunlardan ilk sekiz tanesi Hâcegân tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Abdülhâlık Gucdüvâni tarafından belirlenmiştir. Bundan dolayı Nakşbendiyye'yi Abdülhâlık Gucdüvâni'ye nispet edenler olmuştur. Nakşbendiyye'de *kelimât-ı kudsiyye* tabir edilen ve Nakşbendiliğin manevî yönünü tayin eden bu prensipler, kısaca şu şekilde ifade edilebilir:

Hûş der dem: Allah'tan gafil olmamak ve Allah'ı unutmamak için her nefes alıp verişte Allah'ı hatırlamak ve kendini daima Allah'ın huzurunda hissetmek,

Nazar ber Kadem: Gezip dolaşırken çevredeki gereksiz şeyleri görüp dikkati dağıtmamak, dünyevi düşüncelere dalmamak ve Allah'ı unutmamak için öne ya da ayakucuna bakmak,

Sefer der vatan: Gereksiz, lüzumsuz, kötü hasletlerden, beşeri sıfatlardan kurtularak Allah'ın rızasına matuf hasletlere ve ilâhi sıfatlara ulaşmak için manevi yolculuk yapmak,

⁸⁶ Işın, "Nakşibendilik", VI. s. 32-34.

Halvet der encümen: Toplum içinde yaşarken ve insanlarla birlikte olurken dahi, tefekkürü olarak her daim Hakk ile beraber olmak, daima tazarru ve niyaz halinde bulunmak,

Yâdkerd: Dil ve kalb ile beraber her daim kelime-i tevhidi zikrederek sırr-ı tahkike ulaşmak,

Bâz geşt: Kalbden bütün havâtırı (Allah'tan gayrı düşünceleri) çıkartarak kelime-i tevhidi zikretmek ve ardından "İlâhi Ente maksûdi ve rızâke matlûbi" (Allahım! Maksadım sensin, gayem senin rızanı kazanmaktır.) demektir,

Nigâh dâşt: Murakabe ve teveccüh halinde zikir yaparken mâsivâyı kalbden çıkarmak, sadece Hakk'ı düşünmek,

Yâd dâşt: Sürekli Allah ile beraber olmak, bu düşünceyi ve duyguyu daima taşımak,

Vukûf-i zamâni: Her zaman içinde bulunulan hâlin farkında olmak, sürekli muhasebe yaparak, o hâlin gereğini yerine getirmek,

Vukûf-i adedi: Zikri belli sayılara, özellikle tek sayılara riayet ederek icra etmek,

Vukûf-i kalbi: Kalbi mâsivâdan temizlemek, kalbe hâkim olmak ve Allah'ı kalbde müşâhede etmek.⁸⁷

Tarikatın bazı kollarında farklı uygulamalar bulunmakla birlikte genellikle zikrin hafi olarak icra edilmesi esastır. Nakşbendilikte *ism-i zât zikri* ve *nefy ü isbât zikri* olmak üzere iki çeşit zikir vardır. İsm-i zât zikrinde *Allah* ismi şerifi, mürşidin belirlediği sayı adedince tekrarlanır. *İsm-i zât zikri* ile insanda mevcut olan beş latifenin⁸⁸ (letâif-i hamse) inkişâfı amaç edinilirken, *nefy ü isbât zikri* ile de nefsin kötü arzularını yok ederek, letâifi fenâ haline ulaştırmak amaç edinilmiştir. Nakşbendilikte genelde gizli zikir yapılmakla birlikte, nadiren de olsa toplu zikir yapılır. Toplu olarak icra edilen zikre de *hatm-i hâcegân* ismi verilir.⁸⁹

⁸⁷ Safi Ali b. Hüseyin, *Reşehât*, sad. Mustafa Özsaray, Semerkand Yayınevi, İstanbul, 2017, ss. 63-77.

⁸⁸ Bu latifeler; Kalp, ruh, sır, hafi, ahfâ'dır. Bkz: Tosun, *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, ss. 307-311.

⁸⁹ Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan yayınları, İstanbul, 2015, ss. 301-307.

Bu zikirlerden sonra yapılan *murakabeler*⁹⁰ ise seyr ü sülûkun vaz geçilmez şartlarındandır. Belli âyet ve kavramların derinlemesine tefekküründen ibaret olan murakabeler, feyzin Allah'ın zâtından sâlikin letâifine gelişini sağlamak amacıyla yapılır.⁹¹

Nakşbendiyye seyr ü sülûkunun önemli unsurlarından biri de *râbîta* dır.⁹² Dünyevi düşüncelerden temizlenmek, mürşidin ruhaniyetinden feyiz almak ve onunla manevî birlikteliği sağlamak amacıyla yapılan *râbîta*, manevi terakkiyi sağlamak için gerekli olan vasıtalarından biridir.⁹³ Ahmed Sirhindi'ye göre *râbîta*, sülûkun sürecini hızlandıran ve yakınlaştıran tasavvufî bir eğitim metodudur.⁹⁴ Tasavvufî bir kavram ve terbiye metodu olarak 13. asırdan itibaren kullanıldığı görülen *râbîta*, sürekli nefsiyle ve şeytani vesveselerle mücadele eden sûfinin, daima uyanık ve hazır halde olabilmesi için mürşidinden manevî destek alabilmesi adına gerekli görülen bir uygulamadır.⁹⁵

Seyr ü sülûk için gerekli olan diğer bir unsur ise *sohbet*'tir. Son dönemlerde eski önemini tam olarak muhafaza etmese de ilk dönem Nakşbendiliğinde manevi ilerleme için vazgeçilmez bir vasıta idi. Bahâeddin Nakşbend'in "*Tarikimiz sohbet tarikidir*" dediği, halifelerinden Muhammed Pârsâ'nın ise "*Namazın kazası olur ama sohbetin kazası olmaz*" dediği rivayet edilmektedir.⁹⁶ Sohbetin temeli Allah sevgisi ve rızasıdır. Sohbetinde maksat, ihtilâf, itiraz ve tartışmadan kaçınarak, mürşidden istifade edip feyz almaya çalışmaktır.⁹⁷

Bahâeddin Nakşbend'e göre *semâ* ve *halvet* manevi terakki için gerekli değildir. Bir tarikat silsilesine bağlanmanın tek başına bir şey ifade etmediğini söyleyen Bahâeddin Nakşbend, kerametlerin de fazla bir önem taşımadığını ifade eder. Belli bir kıyafete de karşı olan Bahâeddin Nakşbend, sûfiliğin

⁹⁰ Bu murakabeler şunlardır; "murâkabe-i ahadiyyet", "murâkabe-i maiyyet", "murâkabe-i akrabiyyet", "murâkabe-i muhabbet", "murâkabe-i zât-ı baht", bkz. Tosun, *Bahâeddin Nakşibendî: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, ss. 311-315.

⁹¹ Tosun, *Bahâeddin Nakşibendî: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, ss. 311-315.

⁹² Detaylı bilgi için bkz. İrfan Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta", *MÜİFD*, İstanbul, 1992, S. 7-8-9-10, s. 243-274; Rifat Okudan, "İnsani Bir İnsiyak Olarak Râbîta", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 10, Ankara, 2003, ss. 201-218.

⁹³ Necdet Tosun, "Râbîta", *DİA*, C. XXXIV, TDV Yayınları, Ankara, 2007, s. 378.

⁹⁴ Ahmed Sirhindi, *Mektubât-ı İmam-ı Rabbâni*, C. I, Karaçi, 1392/1972, (mektup no: 187).

⁹⁵ Şimşek, "XVII-XIX Yüzyıllarda Öne Çıkarılan Bazı Tasavvufi Kavramlar", s. 332.

⁹⁶ Tosun, "Nakşibendiyye", XXXII, s. 342.

⁹⁷ Süleyman Uludağ, "Sohbet", *DİA*, C. XXXVII, TDV Yayınları, Ankara, 2009, s. 350.

geleneksel birçok yönünü de kabul etmez. Bu cihetle bakıldığında Melâmiyye hareketi ile benzerlik taşıdığı görülür. Nitekim Muhammed Pârsâ'ya göre Melâmileri anlamak, Nakşbendiler'i anlamak için önemli bir adımdır. Muhammed Pârsâ, melâmi meşreb olarak kabul ettiği Abdülhâlık Gücdüvânî'nin vaz' ettiği ve uyguladığı usullerin, melâmiler tarafından da hüccet olarak kabul edildiğini ifade eder.⁹⁸

Abdurrahman Câmi, (ö. 898/1492) *Nefahatü'l-Üns* adlı eserinde, Bahâeddin Nakşbend'e yöneltilen bir soruya verdiği cevapta cehri zikri, halveti ve semâyı reddettiğini, tarikinin ne olduğu sorulduğunda ise *halk içinde Hakk ile beraber olmak* (halvet der encümen) şeklinde cevap verdiğini ifade eder. Bu ifade, tarikatın 11 temel ilkesinden biridir. Gerek bu prensip gerekse şeriata bağlılığı vurgulayan diğer prensipler, Horasan Melâmiliğinin bir nevi devamı mahiyetindedir. Dolayısıyla tarikatın Melâmiliğin ilkelerini tevarüs ettiği söylenebilir.⁹⁹ Ayrıca Ubeydullah Ahrâr, Muhammed Pârsâ, Abdurrahman-ı Câmi gibi ilk dönem Nakşibendî şeyhlerinin vahdet-i vücud akidesini benimsemeleri de Nakşbendiyye ile Nişapur'da doğan Melâmetiyye arasındaki benzerliği ifade etmesi açısından önemlidir.

Burada La'îfzâde Abdülbâkî Efendi'nin, Murad Buhari'ye intisâb etmesi hasebiyle Nakşbendilik ve onun bir kolu olan Müceddidilik arasındaki farklara kısmen de olsa temas etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Müceddidiyye genel olarak Nakşbendiyye'nin esaslarını benimsemekle beraber birkaç noktada farklılık gösterir. Bunlardan ilki vahdet-i vücud¹⁰⁰ akidesidir. Ahmed Sirhindi, kendisinden önce gelen ve vahdet-i vücud akidesini kabul eden Nakşbend şeyhlerine muhalefet ederek vahdet-i vücud akidesini reddetmiştir. Çünkü İmâm-ı Rabbânî'ye göre vahdet-i vücud anlayışı insanları Hindu dinlerine yaklaştırmaktadır.¹⁰¹ İmâm-ı Rabbânî, vahdet-i vücud anlayışının, peygamberlerin tebliğ ettikleri tevhide uygun olmadığını ve İslâm'ın temel

⁹⁸ Muhammed Pârsâ, *Faslü'l-Hitâb*, *Tevhîde Giriş*, çev: Ali Hüsrevoğlu, Erkam yayınları, İstanbul, 1988, s. 597.

⁹⁹ Algar, "Nakşibendiyye", XXXII, s. 335.

¹⁰⁰ Vahdet-i vücud anlayışına göre var olan sadece Allah'tır. Gördüğümüz âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesidir. Ancak bu gölgeler hayalidir ve gerçek varlıkları yoktur. Allah'ın sıfatları Zât'ının aynısıdır. Dolayısıyla vücud (varlık) Zât'a ait bir sıfat değil, Zât'ın aynısıdır. Bkz. Necdet Tosun, "İmâm-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (İbnü'l Arabî Özel Sayısı-2), S. 23, 2009, s. 182.

¹⁰¹ Halil İbrahim Şimşek, "XVII-XIX Yüzyıllarda Öne Çıkarılan Bazı Tasavvufî Kavramlar", s. 326.

ilkeleri ile çeliştiğini belirtir.¹⁰² Bu akidenin sülûkun başlangıcında bir sekr hâli olduğunu ve seyr ü sülûkta sadece bir mertebeyi ifade ettiğini, hakikata ulaşmada düşük bir mertebeden ibaret olduğunu belirten Sirhindî¹⁰³, onun yerine Bir'i müşâhede etmek ve herşeyde O'nu görmek¹⁰⁴ anlamına gelen *Vahdet-i şuhûd* anlayışının daha uygun olduğunu ifade eder.

Müceddidiyye'yi Nakşbendî geleneğinden farklı kılan diğer bir özellik ise Ahmed Sirhindî'nin, tasavvuftaki nebi ve veli ayırımına İbnü'l-Arabi nokta-i nazarından bakmasıdır. Geleneksel tasavvufi anlayışa göre nebi aynı zamanda velidir. Velâyet daha genel bir manaya sahipken, nübüvvet velâyet içinde bir kısımdan ibarettir. Peygamber, Allah ile münasebetinde veli, insanlarla münasebetinde ise nebidir. Sirhindî'ye göre ise nübüvvet velâyetin içinde bir kısımdan ibaret değildir. Nebinin velâyeti, velinin velâyetinden tamamen farklıdır. Çünkü nebinin velâyeti tamamen vehbi olup, gayret ve seyr ü sülûk neticesinde kesbî olarak elde edilmiş değildir ve herhangi bir değişim de söz konusu olamaz. Sirhindî'ye göre velâyet sadece Allah ile irtibatlı iken nübüvvet hem Allah hem de insanlarla irtibatlıdır. Dolayısıyla nübüvvet kül, velâyet ise onun içinde bir cüzden ibarettir.¹⁰⁵ Sirhindî'ye göre velâyet makamı, nübüvvet makamının zillidir. Velâyet kemalâtı ise, nübüvvet kemalâtının zillidir ve nübüvvet, velâyetten daha faziletlidir.¹⁰⁶

Müceddidiyye'nin, geleneksel tasavvufa göre farklı diğer bir yanı ise, tarikat şeriat ayırımındadır. Tasavvuf literatüründe tarikat, şeriattan daha üstün ya da tarikat şeriatın özü şeklinde kabul edilir. Oysa Sirhindî'ye göre nasıl nübüvvet kül, velâyet cüz ise, peygamberin getirdiği şeriat da tarikattan daha üstün ve daha kuşatıcı bir yapıya sahiptir. Tarikat sadece şeriata hizmet eder ve onun hizmetçisi konumundadır. Şeriat, ilim, amel ve ihlâs olmak üzere üç kısımdan oluşur. Şeriatın tam olarak yaşanması ancak bu üçünün tam olarak yaşanması ile mümkündür. Allah'ın rızasına ulaşmak, şeriatın yaşanması ile mümkün olur. Tarikatın vazifesi ihlâsı mükemmele erdirmektir. Tarikata intisâb etmekten maksat, şeriatı mükemmel şekilde yaşamaktır. Hâl ve vecdleri

¹⁰² Sirhindî, *Mektûbât*, I, 89.

¹⁰³ Algar, "Nakşibendiyye", XXXII, s. 338.

¹⁰⁴ Sirhindî, *Mektûbât*, III, 43.

¹⁰⁵ İsa Çelik, "İmâm-ı Râbbani Perspektifinden İbnü'l Arabî'ye Tenkidi bir yaklaşım", *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabi Özel Sy-2), S. 23, 2009, ss.169-170.

¹⁰⁶ Sirhindî, *Mektûbât*, II, 71.

maksat yapıp müşahede ve tecellilere talip olmak şeriatın kemâlâtından mahrum kalmak demektir. Sirhindi'ye göre tarikatı şeriatın üstün görmek, şeriatın ayrılmaya ve uzaklaşmaya sebebiyet verir. Bu da tasavvuf adına bir sapmadır.¹⁰⁷

Aslında Ahmed Sirhindî, bu gayretleri ile tasavvufu şeriat temeline oturtarak yeniden şekillendirmeye çalışmıştır. İslâm'ın ana kaynaklarının esas alındığı, şeriat temelli bir tasavvuf anlayışını savunan Sirhindî, hem tasavvufun hem de Nakşbendiliğin yeniden yapılanmasını sağlamıştır.

Görüldüğü üzere, La'lîzâde Abdülbâkî, siyasî, askerî, iktisadî ve sosyal kırılmaların ve dalgalanmaların yaşandığı bir dönemde yaşamış ve bu dönemde hem Bayramî-Melâmisi hem de Nakşî olarak irşâd faaliyetlerine devam etmiştir. Maddî ve manevî buhranların yaşandığı bir dönemde, tarikat vasıtasıyla insanları hakikate ulaştırmaya çalışarak, bu sıkıntılı dönemin aşılmasına katkı sağlamaya çalışmıştır.

La'lîzâde Abdülbâkî'nin tasavvufi kişiliğini, fikirlerini ve eserlerini değerlendirirken, yaşadığı dönemin siyasî, askerî, iktisadî ve sosyal durumunu ve o dönemin tasavvufi hayatını dikkate alarak değerlendirmek gerekmektedir. Yaşadığı dönemin genel şartları, Melâmilik ve Nakşilik bağlamında dönemin tasavvufi hayatı, La'lîzâde Abdülbâkî'nin tasavvufî kişiliğini ve fikirlerini belirleyen en önemli etkenlerdir

¹⁰⁷ Sirhindi, *Mektûbât*, I, 36.

BİRİNCİ BÖLÜM

LA'LİZÂDE ABDÜLBÂKÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

La'lîzâde Abdülbâkî, kendi döneminde bilinen bir mutasavvıf olmasına rağmen onun hakkında detaylı bilgi veren kaynaklar yok denecek kadar azdır. Onun hakkında sahip olduğumuz bilgiler genelde yüzeysel bilgilerdir. Bu yüzeysel bilgilerin dışında onun hayatı ile ilgili sahip olduğumuz kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte sahip olduğumuz kaynaklardan istifadeyle onun hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermek mümkündür.

1. 1. LA'LİZÂDE ABDÜLBÂKÎ'NİN HAYATI

1. 1. 1. Ailesi

Bayramî-Melâmî tarikatına mensup bir sûfi olan La'lîzâde Abdülbâkî, 1087/1676 yılında İstanbul'da doğdu. Babası Bayramî-Melâmîleri'nden, Mesnevi Şârihi olarak kabul edilen Sarı Abdullah Efendi'nin (ö. 1071/1660) kızının oğlu La'li Mehmet Efendi'dir (ö. 1119/1707).¹ Annesi ise La'li Mehmet Efendi'nin, Sarı Abdullah Efendi'nin vasıtası ile intisâb ettiği ve zamanın kutbu olarak kabul edilen Bursalı Seyyid Muhammed Hâşim Efendi'nin (ö.

¹ Müstakimzâde, *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, vr. 71b; La'lîzâde Abdülbâkî'nin babası La'li Mehmet Efendi'nin Sarı Abdullah Efendi'ye olan yakınlığı hakkında kaynaklarda farklı malumatlar vardır. Nihat Azamat'a göre Sarı Abdullah Efendi'nin kız kardeşinin oğludur. Bkz. Azamat, "La'lîzâde Abdülbâkî", C. XXVII, s. 90; Şaban Er'e göre Sarı Abdullah Efendi'nin kızının oğlu Şeyh İbrahim Efendi'nin oğludur. Bkz. Şaban Er, *Melâmilik ve Osmanlı Devri Melâmileri*, Kutupyıldızı Yay., İstanbul, 2015, s. 392; Müstakimzâde'ye göre ise Sarı Abdullah Efendi'nin kızının oğludur. Müstakimzâde'nin La'lîzâde Abdülbâkî'nin hem çağdaşı olması hem de kronolojik olarak verdiği malumatın daha uygun olması itibarıyla onun verdiği bu bilgiyi tercih ettik. Bununla birlikte Haşim Şahin'in Müstakimzâde'nin *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye* adlı eserine atfen verdiği bilgi de doğru değildir. Haşim Şahin'e göre La'li Mehmet Efendi, Sarı Abdullah Efendi'nin kız kardeşinin oğludur. Bkz: Haşim Şahin, "Eyüp'te bir Melâmi, La'lîzâde Abdülbâkî Efendi", *Eyüp Sultan Sempozyumu IX Kitabı*, Eyüp Belediyesi Kültür yayınları, İstanbul, 2005, s. 228. Ancak Müstakimzâde'nin *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye* adlı eserinde kız kardeşinin oğlu olarak değil, kızının oğlu olarak yazılıdır.

1088/1677) hanımının öz kardeşidir.² La'lîzâde Abdülbâkî, La'li Mehmet Efendi'nin iki oğlundan birisidir. Kardeşi ise Halep Kadısı olduktan sonra İstanbul'da vefat eden Seyyid Abdullah Efendi'dir.(ö. 1139/1726-27)³

La'lîzâde Abdülbâkî'nin kendinden büyük iki tane de ablası vardı. La'li Mehmet Efendi, hanımı üçüncü defa hamile kalınca, intisâb ettiği Şeyhi, Seyyid Muhammed Hâşim Efendi'ye gidip, doğacak çocuğunun erkek olmasını arzu ettiğini belirterek, bu konuda kendisine dua etmesini talep etmiş, kısa bir müddet murakabeye dalan Seyyid Muhammed Hâşim Efendi, doğacak çocuğunun erkek olacağını müjdelemiş ve isminin de Abdülbâkî olarak konulmasını istemiştir.⁴

La'li Mehmet Efendi, Bursalı Seyyid Muhammed Hâşim Efendi'ye intisâb ederek Bayramî-Melâmîleri'nin arasına katılmıştır. İyi bir medrese eğitimine sahip olan La'li Mehmet Efendi, ilmi kişiliği yanı sıra aynı zamanda bürokrat bir kişiliğe de sahipti. Kadılık vazifesi ile 1109/1697 tarihinde Mekke'ye gitmiştir. O dönem Mekke'de irşâd faaliyetlerini sürdüren Şeyh Mehmed Meyân-ı Ma'sum'un halifesi, Şeyh Ahmet Yekdest ile tanışarak derslerine bir müddet devam etmiştir.

Daha sonra 1113/1701 tarihinde İstanbul Kadılığına tayin olan La'li Mehmet Efendi, Mekke'den dönerken Şam'a uğramış ve burada ileride La'lîzâde Abdülbâkî'nin kendisine intisâb edeceği yine Şeyh Mehmed Meyân-ı Ma'sum'un halifesi olan Seyyid Şeyh Mehmed Murad ile görüşerek yanında on gün kalmıştır.⁵

İstanbul Kadılığına, bir sene gibi kısa bir müddet devam ettikten sonra kötü niyetli kimselerin iftirasına uğrayarak azledilen La'li Mehmet Efendi, kısa bir müddet sonra Kıbrıs'taki Lefkoşe⁶ iline sürgün edilmiştir. La'li Mehmet Efendi Lefkoşe'ye geldikten sonra 40-50 gün sonra 1707/1119 tarihinde Lefkoşe'de vefat ederek buraya defnedilmiştir.⁷

² Müstakimzâde, *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, vr. 73b.

³ Vassaf, *Sefîne*, II, s. 61; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri 1299/1915*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, C.I, Meral Yay., İstanbul, 1915, s. 147.

⁴ Müstakimzâde, *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, vr. 72b.

⁵ Müstakimzâde, *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, vr. 71a-71b.

⁶ Müstakimzâde, *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye* adlı eserinde, vr. 71b de, Magosa'ya gönderildiğini ve burada vefat ettiğini belirtir.

⁷ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 99a.

1. 1. 2. Eğitimi

Küçük yaştan beri tasavvufî bir çevrede yetişmiş olan La'lîzâde Abdülbâkî'nin, *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye* adlı eserinde kendisini yetiştirenin ve ilk mürşidinin babası olduğunu ifade eder. Çocukluk ve ilk gençlik yıllarında, şeriatın emirlerini ve yasaklarını, tarikat âdâbını ve erkânını, velâyet mertebesine yükselmiş ve Allah'ın en has kullarından biri olarak gördüğü, babasının terbiyesinde öğrendiğini belirtir.⁸

Ömrünü ilim talep etmekle geçiren La'lîzâde Abdülbâkî'nin, naklî ve aklî ilimlerin yanı sıra ledünnî ilimleri de babasından öğrenir. Babasının irşâdı ile mârifetin ve hakikatin lezzetlerine ve zevklerine ulaştığını belirten La'lîzâde Abdülbâkî, çocukluğunu ve gençliğini, tarikat büyüklerinin eserleri ile işgal ederek geçirdiğini ve böylelikle de onların ruhaniyetlerinden feyizlendiğini ifade eder.⁹

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'nin ilk cildini, İbn-i Fâriz'in *Divânı*'nı, Dâvûd-ı Kayseri'nin *Fusûs Şerhi*'nin *Mukaddimesi*'ni, Mollâ Fenâri *Şerhi*'ni ve *Miftâhu'l Gayb*'in ilk kısımlarını küçük yaşta bizzat babasından okur. "*Rabbâni ilimlerde âlim, ilâhi esrârda ve hikmetlerde ârif, Hakkâni yolda kâmil bir rehber olan mürşidim*" diye nitelendirdiği babasının vefat ettiği hicri 1119 senesinin Rebi'ul-âhiri'nin son gününe kadar (29 Temmuz 1707) tasavvufî terbiyelerinde ve sohbetlerinde bulunarak hem evlat hem de bir talebe olarak eğitimini sürdürmüştür.¹⁰

Babası vefat ettikten sonra da ruhandan istimdât ederek istifade etmeye devam ettiğini belirten La'lîzâde Abdülbâkî, Şeyh Muhyiddin-i Arabî'nin *Fûtûhât-ı Mekkiyye*'sini, Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb*'ı ve *Fâtîha-i Şerife Tefsiri* başta olmak üzere birçok eserini ve Abdurrahman-ı Camî'nin *Nefahâtü'l-Üns*'ünü defalarca okuduğunu, bu vesileyle de bu eserlerin sahiplerinin ruhaniyetlerinden istifade ederek, Allah'ın rızasına ve muhabbetine ulaştıran yollardan istikamet üzere seyr ü sülûk ederek nefsinin hevâ ve heveslerini terk etmekle Rahmâni esrâra, cezbelere ve zevklere

⁸ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 160b.

⁹ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 160b.

¹⁰ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 160b.

ulaştığını, Hakk'ı bâtıldan ayırabilme lütfuna mazhar olduğunu ve kalb gözünün açıldığını ifade eder.¹¹

Tarikat olarak Bayramiliğin Melâmilik koluna mensup olan La'îzâde Abdülbâkî'nin Melâmilik ile münasebeti babasının da bu tarikata mensup olmasından dolayı çocukluğunun ilk yıllarına kadar uzanır. Daha çocuk denecek yaşta babası ile beraber Melâmî şeyhlerinden Seyyid Muhammed Hâşim Efendi'nin sohbetlerine katılır.¹² Melâmilik meşrebine tabi' olmasından dolayı küçük yaştan itibaren Melâmî şeyhlerinin rengi ile boyandığını bizzat kendi *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye* adlı eserinde dile getirir.¹³ Ailesinin ve özellikle de ilk müürşidi olan babasının Melâmî olmasından dolayı, onun tasavvufî eğitiminin temelini Melâmiliğin oluşturduğu söylenebilir.

1. 1. 3. Bürokrat Kişiliği

İyi bir medrese eğitimi alan La'îzâde Abdülbâkî aynı zamanda matematik ve felsefe ile de meşgul oldu. Medrese eğitimini tamamladıktan sonra Haybar mahallesindeki Kâtip Mustafa Efendi Medresesi'nde müderrisliğe başladı ve 1706/1117 Ramazanında bilinmeyen bir sebepten dolayı Mustafa Efendi Medresesi müderrisliğinden azledildi.¹⁴

Bir müddet sonra Tevkiî Câfer Çelebi Medresesi'nde müderrisliğe başlayan ve babası Mekke'de kadı iken tanıştıkları Nakşbendi şeyhi Murad Buhârî'nin İstanbul'a geldiği 1708/1120 yılında Murad Buhârî'ye intisâb eden La'îzâde Abdülbâkî¹⁵, bu dönemde Tevkiî Cafer Çelebi Medresesi müderrisliği yanında Sultan III. Ahmed Han'ın kızı Fâtıma Hanım Sultan'ın kocası olan Sadrazam Damat Şehit Ali Paşa'nın da hocalığını yaptı.¹⁶

La'îzâde Abdülbâkî'nin "*hâtemü'l aktab*" adını verdiği Sadrazam Damat Şehit Ali Paşa, (ö. 1128/1716) o dönemde Melâmilerin kutbu olarak kabul edilen Paşmakçızâde Ali Efendi'nin irşâdı ile ondan sonra kutbiyet makamına

¹¹ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 160b-161a.

¹² Müstakimzâde, *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, vr. 72b

¹³ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 161a.

¹⁴ Azamat, "La'îzâde Abdülbâkî", XXVII, s. 90.

¹⁵ Azamat, "La'îzâde Abdülbâkî", XXVII, s. 90.

¹⁶ Er, *Melâmilik ve Osmanlı Devri Melâmileri*, s. 393.

geçen Melâmi şeyhidir. La'lîzâde Abdülbâkî, hocalığını yaptığı Sadrazam Damat Şehit Ali Paşa'nın kutbiyet döneminde onun hizmetinde de bulunmuştur.¹⁷

1711/1123 yılında Hoca Hayreddin Medresesi'ne nakledilen La'lîzâde Abdülbâkî, Sadrazam Damat Şehit Ali Paşa ile Mora Seferine katıldı.¹⁸ Sefer dönüşü 1714/1126 de Şeyhülislâm Zekeriyya Efendi Medresesi Müderrisliğine tayin edildi.¹⁹ Şeyhülislâm Zekeriyya Efendi Medresesi Müderrisliği, Sadrazam Damat Şehit Ali Paşa ile beraber Petro Varadin Savaşı'na katılması ile sona erdi. Savaş sonrası Limni Adası'na sürgüne gönderilen La'lîzâde Abdülbâkî, sürgün sonrası İstanbul'a gelerek, Vâlîde Sultân Medresesi'nde müderrisliğe devam etti.²⁰

Bürokrat bir kişiliğe sahip olan La'lîzâde Abdülbâkî değişik yerlerde kadılık görevlerinde bulundu. Ali Paşa'nın şehit olmadan önce çıkarttığı bir fermanla Eylül 1716/1128 tarihinde Kudüs Kadılığı'na tayin edildi.²¹ Ancak Limni'ye sürgüne gönderdiği için bu vazifeye başlayamadı.²²

Limni cezasının kaldırılmasından sonra, Valide Sultan Medresesi Müderrisliğine tayin olan La'lîzâde Abdülbâkî, bu vazifesini sürdürürken 1725/1137 de Kudüs Kadılığına gönderildi. Ancak bilinmeyen bir sebepten dolayı göreve başlamadan azledildi.²³

1730-31/1143 tarihinde Mısır Mollası olarak tayin edilen La'lîzâde Abdülbâkî, bir sene sonra da Mekke Kadılığı'na tayin edildi. 1736-37/1149'un Nisan başlarında ise İstanbul Kadısı olarak atandı.²⁴ Bir müddet sonra da Anadolu Kazaskerliği'ne tayin edilen La'lîzâde Abdülbâkî, bu vazifeye birkaç ay devam ederek uzlet ve inzivaya çekilmek üzere bu vazifeden ayrıldı.²⁵

La'lîzâde Abdülbâkî'nin uzun süre devlet bürokrasisinin içinde yer alması, onun devlet içinde iyi bir itibarının olduğunu gösterdiği gibi aynı

¹⁷ Tek, *Melâmet Risaleleri*, s. 44.

¹⁸ Er, *Melâmilik ve Osmanlı Devri Melâmileri*, s. 393.

¹⁹ Azamat, "La'lîzâde Abdülbâkî", XXVII, s. 90.

²⁰ Azamat, "La'lîzâde Abdülbâkî", XXVII, s. 91.

²¹ Azamat, "La'lîzâde Abdülbâkî", XXVII, s. 90.

²² Er, *Melâmilik ve Osmanlı Devri Melâmileri*, s. 393.

²³ Azamat, "La'lîzâde Abdülbâkî", XXVII, s. 90.

²⁴ La'lîzâde Abdülbâkî'nin İstanbul Kadılığına tayin edildiği tarih Şaban Er, *Melâmilik*, s. 394 de sehven 1133/1721 olarak yazılmıştır. Doğrusu 1149/1736-37 olmalıdır.

²⁵ Er, *Melâmilik ve Osmanlı Devri Melâmileri*, s. 394.

zamanda bu süre zarfında sıkı dostluklar kurduğu anlamına da gelebilir. Melâmi kutuplarından kabul edilen Şeyhülislâm Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'nin şeyhülislâm olması ve Melâmiliğini ön plana çıkarmayıp gizlemesi, Melâmilerin kendi kabuğuna çekilmesi, La'lizâde Abdülbâki'nin Sadrazam Şehit Ali Paşa ile olan yakın ilişkisi, La'lizâde Abdülbâki'nin devlet içindeki itibarının artmasında ve değişik müderrislik ve kadılık vazifelerinde bulunmasında etkili olduğu söylenebilir.

Ülkede barış ve huzur ortamının hüküm sürdüğü “Lâle” devrinde hem padişah III. Ahmed ile hem de devletin ileri gelenleri ile yakın bir dostluk kurmayı başarmasının neticesinde birçok tanınmış isim La'lizâde Abdülbâki'nin tasavvufî görüşlerini kabul etmiştir. Bu isimler arasında Reisülküttab Mustafa Efendi, Ahmed Arifi Paşa, Defterdar Sarı Mehmed Paşa gibi devlet adamları ile Mehmed Raşid, Mustafa Sami, Osmanzâde Tâib, Habeşizâde Rahimi ve Nedim gibi tarihçi ve şairler sayılabilir.²⁶

Ancak biz Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'nin ve Melâmiler'in kendi kabuğuna çekildiği²⁷ bir zamanda La'lizâde Abdülbâki'nin devlet bürokrasisinde Melâmiliğini ön plana çıkardığını düşünmüyoruz. Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'nin kutbiyet döneminin 1677-1712 (1088-1124) tarihleri arasında olduğunu, La'lizâde Abdülbâki'nin 1708/1120 tarihinde Murad Buhari'ye intisâb ettiğini ve Lâle devri'nin 1718-1730 (1130-1142) tarihleri arasında olduğu dikkate alındığında, Osmanlı bürokrasisinde, daha çok Lâle Devri'nde etkili olduğu söylenen²⁸ La'lizâde Abdülbâki'nin, bürokraside, Nakşiliğinin, muhtemelen Melâmiliği'nden daha ziyade ön plana çıktığı söylenebilir.

1. 1. 4. Limni Sürgün Hayatı

La'lizâde Abdülbâki 1716/1128 yılında yapılan Avusturya seferine Damat Ali Paşa ile birlikte iştirak etti. Ancak bu sefer hem devlet ve millet

²⁶ Ekrem Işın, “Abdülbaki (La'lizâde)”, *DBİA*, C.I, Tarih Vakfı ve Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1993-95, s.28.

²⁷ Şahin, “Eyüp'te bir Melâmi, La'lizâde Abdülbâki Efendi”, s. 229.

²⁸ Şahin, “Eyüp'te bir Melâmi, La'lizâde Abdülbâki Efendi”, s.230

açısından hem de Melâmiler ve La'lîzâde Abdülbâkî açısından hüsrarla neticelendi. Zira Avusturya ile yapılan Petro Varadin Savaşı, bozgunla neticelenirken, aynı zamanda dönemin Melâmi kutbu olarak kabul edilen Sadrazam Damat Ali Paşa da başından vurularak şehit edildi. Bu mağlubiyetin sorumlusu olarak Sadrazam Damat Ali Paşa görülürken, La'lîzâde Abdülbâkî de kâhinlik suçlaması ile tutuklanıp Belgrad kalesine hapsedildi.²⁹

Kısa bir müddet Belgrad Kalesi'nde kalan La'lîzâde Abdülbâkî, daha sonra şehit olmadan önce Damat Ali Paşa'nın çıkardığı fermanla tayin edildiği Kudüs Kadılığı vazifesinden azledilerek, 1716/1128 tarihinde, Limni Adası'ndaki Limni Kalesi'ne sürgün olarak gönderildi.³⁰

La'lîzâde Abdülbâkî, Limni'de kaldığı dönemde, Mesnevi Şârihi olan dedesi Sarı Abdullah Efendi'ye ait olan ve 105 beyitten oluşan *Meslekü'l Uşşâk* adlı eseri şerh ederek *Hediyetü'l Müştâk fi Şerh-i Meslekü'l Uşşâk* ismini verdi. Sarı Abdullah Efendi'nin ruhaniyetine müracaat ederek müsaade aldığını ve himmetinden istifade ederek bu eseri yazdığını söyleyen La'lîzâde Abdülbâkî, bu esere 47 beyitlik de ilave yapar.³¹

Devlet nezdinde büyük itibarı olan ve o günlerde Bursa'da bulunan Murad Buhârî'nin, onun affedilip yanına gönderilmesi ricası üzerine affedilen La'lîzâde Abdülbâkî'nin serbest bırakılması, Murad Buhârî'nin İstanbul'a davet edilmesi üzerine biraz gecikir. 18 ay Limni'de sürgünde kalan La'lîzâde Abdülbâkî, İstanbul'a döndüğünde Murad Buhârî vefat ettiğinden (1720/1132) kendisi ile görüşemez.³²

1. 1. 5. Murad Buhârî'ye İntisâbı

1055/1645 yılında Semerkand'ta dünyaya gelen Muhammed Murad Buhârî (ö. 1132/1720), Semerkand Nakibü'l-Eşrafı Seyyid Ali Efendi'nin

²⁹ Şahin, "Eyüp'te bir Melâmi, La'lîzâde Abdülbâkî Efendi", s. 230; Azamat, "La'lîzâde Abdülbâkî", XXVII, s. 90.

³⁰ Er, *Melâmilik ve Osmanlı Devri Melâmileri*, s. 393.

³¹ La'lîzâde Abdülbâkî, *Şerh-i Kaside-i Meslekü'l Uşşâk*, Süleymaniye Ktp, Pertev Paşa, nr. 636.

³² Azamat, "La'lîzâde Abdülbâkî", XXVII, s. 91; Er, *Melâmilik ve Osmanlı Devri Melâmileri*, s. 394.

oğludur. Babasına nispetle Buhâri lakabıyla anılmaktadır. Üç yaşında iken geçirdiği bir hastalık yüzünden kötürüm kalan Murad Buhâri, tahsilini, yaşadığı bölgedeki âlimlerden ders alarak tamamladı. Yirmi üç yaşına geldiğinde Hindistan'a giderek *Silsile-i Aliyye* büyüklerinden ve İmam-ı Rabbânî'nin oğlu ve halifesi olan Muhammed Ma'sûm Fârûki'ye (ö. 1007/1599) intisâb ederek seyr ü sülûkunu onun yanında tamamlayarak icazetini aldı.

Beş defa hacca giden ve birçok yer gezen Murad Buhâri, üç sene Mekke-i Mükerrreme'de, uzun bir müddet de Şam'da irşâd faaliyetlerine devam etti. Muhtemelen 1681 yılında otuz yaşlarında İstanbul'a gelerek Eyüp'te ikamet eden Murad Buhâri, daha sonra İstanbul'dan ayrılarak tekrar Şam'a gitti. 1708/1120 yılında ikinci kez İstanbul'a gelerek Yavuz Selim Semtinde Bıçaklı Efendi bölgesinde ikamet etmeye başladı. İstanbul'dan sonra Bursa'ya giden Murad Buhâri, bir müddet sonra aldığı davet üzerine tekrar İstanbul'a geldi ve vefat edene kadar burada kaldı.³³

Nakşbendiyye'nin Müceddidiyye kolunu Anadolu'ya getiren kişi olarak bilinen Murad Buhâri halkın yanı sıra bürokrat kesim, medrese âlimleri ve şeyhler de olmak üzere toplumun birçok kesiminden insanlar üzerinde etkili olmuştur.³⁴

La'îzâde Abdülbâkî'nin Murad Buhâri ile ilk karşılaşması 1109/1697 tarihinde Mekke'de, Dâvudiye Medresesi'nde, hac döneminde vuku bulan bir sohbette gerçekleşir. La'îzâde Abdülbâkî, o dönemde Şeyh Muhammed Ma'sum'un oğlu Şeyh Muhammed Meyân'ın da hac vazifesi için Mekke'de olduğunu ve onlar Mekke'den ayrılana kadar birçok defa sohbetlerine katılma fırsatı bulduğunu ifade eder.³⁵

La'îzâde Abdülbâkî, Mekke'de bulunduğu dönem zarfında, Muhammed Ma'sum'dan hilafet almış Şeyh Ahmed Yekdest ve Şeyh Abdülhayy'ın da orada olduğunu ve onlardan çok istifade ettiğini, ancak babası hayatta olduğu

³³ Mehmet Ünal, Aliye Yılmaz, "Muhammed Murâd-ı Buhâri ve Risâle-i Nakşibendiyye Adlı Eseri", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, C. 9, S. 3, 2014, Ankara, ss. 1535-1549.

³⁴ Halil İbrahim Şimşek, "Murad Buhâri", *DİA*, C. XXXI, TDV Yayınları, Ankara, 2006, ss. 185-186.

³⁵ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 101a.

müddetçe hiçbir şeyhe ihtiyacı olmadığını, babasının kendisine her yönden kâfi geldiğini belirtir.³⁶

Babasının vefatından dolayı çok müteessir olan ve bir şeyhe ihtiyaç duyan La'lîzâde Abdülbâkî, 1120/1708 yılında İstanbul'a gelen Murad Buhari ile bir cuma günü, seher vaktinde, tek başına, yarım saat görüşerek, gerekli âdâb ve harekâtı bizzat kendisinden dinleyerek intisâb eder ve duasını alır.³⁷ İntisâbından sonra üç sene boyunca haftada bir gün olmak üzere sohbetlerine iştirak eder. Rabıta ve zikir ile meşgul olur.³⁸

Murad Buhâri İstanbul'da bir müddet kaldıktan sonra Bursa'ya gider ve orada 4-5 sene kalır. Bu süre zarfında mektuplaşarak irtibatları devam eder. Bu dönemde Murad Buhâri'nin birçok keşf ve kerametinin zuhur ettiğini ve kendisine mektup vasıtası ile Kelime-i tayyibe telkininde bulunduğunu belirtir.³⁹ Geçen süre zarfında La'lîzâde Abdülbâkî, Murad Buhâri vasıtasıyla Nakşbendilikte seyr ü sülûkunu tamamlar.⁴⁰

La'lîzâde Abdülbâkî Limni Kalesi'nde iken, Murad Buhâri onun cezasının kaldırılarak affedilmesi ve Bursa'ya yanına gönderilmesi için gerekli yerlere mektuplar⁴¹ yazarak müracaat eder. Devlet ricali üzerinde büyük bir itibarı olan Murad Buhâri'nin bu talebi kabul edilir. Ancak, bu arada Murad Buhâri İstanbul'a davet edilir. La'lîzâde Abdülbâkî, Murad Buhâri'nin İstanbul'a gidip Eyüp'te ikamete başlamasından iki ay sonra Bursa'ya varır. La'lîzâde Abdülbâkî Bursa'da iken, Murad Buhâri 1132/1720 de vefat eder.⁴²

³⁶ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 101b.

³⁷ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 100a.

³⁸ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 100b.

³⁹ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 100b.

⁴⁰ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 147.

⁴¹ Sonradan bu mektuplar bazı talebeleri tarafından toplanarak istinsâh edilmiştir. Tamamı Arapça olan bu mektuplar İbrahim Efendi'nin oğlu Muhammed İsmet Efendi adlı müntesibi tarafından istinsâh edilen ve 326 mektuptan müteşekkil yazma nüshası, Bâyezid Devlet Kütüphanesi, nr. 1838 de 90 varak olarak mevcuttur. Bkz: Er, *Melâmilik ve Osmanlı Devri Melâmileri*, s. 396.

⁴² La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 101a.

1. 1. 6. Tasavvufî Kişiliği

Uzun yıllar müderrislik ve kadılık vazifesiyle Osmanlı bürokrasisinin içinde yer almasına ve ilmiye sınıfından olmasına rağmen La'lîzâde Abdülbâkî'nin hayatında tasavvuf her zaman ön planda yer almıştır. Küçük yaştan itibaren Osmanlı'nın din ve kültür hayatında önemli bir yeri olan Bayramî-Melâmîliği'ne mensup bir aile ortamında neşet etmiş ve bu tarikata ait bütün âdab ve erkânı "ilk mürşidim" dediği babasından öğrenmiştir.⁴³

Çocukluğunun Melâmî bir aile ortamında geçmesi ve temel eğitiminin Melâmî düşünceye dayalı olması hasebiyle La'lîzâde Abdülbâkî'nin tasavvufî kişiliğinin temelini Melâmî anlayışın oluşturduğu söylenebilir.

La'lîzâde Abdülbâkî'nin tasavvufî hayatını, babasının vefatından önceki dönem ve babasının vefatından sonraki dönem diye ikiye ayırabiliriz. Babasının vefatından önceki dönem, La'lîzâde Abdülbâkî'nin hayatında Melâmîliğin hâkim olduğu bir dönemdir. La'lîzâde Abdülbâkî küçük yaştan itibaren melâmîliğin hâkim olduğu bir ortamda yetişerek Hacı Bayram Veli, Ömer Sikkînî, Sarı Abdullah Efendi ve babasının temsil ettiği melâmîliğin rengine boyanmıştır. Bu dönemdeki tasavvufî hayatında Nakşebendî Tarikatı ile irtibatına pek rastlanmaz.

La'lîzâde Abdülbâkî'nin *Sergüzeşt* adlı eserinde "*Tarik-i evliyaullahtan Hacı Bayram Sultan hazretlerinin vâris-i sırrı Emir Sikkini fukarasının Melâmîyyun'u olan meczubân ve kalenderâni meşreplerine tebe'iyet ile onların rengine boyandım. Ehl-i fenâ u divâne ü şeyda bir abd-i mücrim ve bi-nevâyım. Hazret-i Hak Sübhanehû ve Teâlâ dünyada ve ahirette onlardan dûr ve cüdâ etmeye, âmin,*"⁴⁴ demesi, onun Melâmî bir tasavvufî kişiliğe sahip olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Ancak La'lîzâde Abdülbâkî'nin bu dönemde Melâmî Şeyhlerine intisâb ettiği şüphelidir. *Mebde ve Meâd* adlı eserinde babası hayatta iken bir şeyhe ihtiyaç duymadığını, zâhiren ve bâtinen babasının terbiyesinin kendisine yeterli geldiğini ifade eder.⁴⁵ Paşmakcızâde Ali Efendi'nin kutbiyet döneminin

⁴³ Azamat, "La'lîzâde Abdülbâkî", XXVII, s. 91.

⁴⁴ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 161a.

⁴⁵ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 101b.

1677/1088-1712/1124 tarihleri arasında olduğu, babasının 1707/1119 de vefat ettiği ve babasının vefatından sonra kendisine şeyh arayarak Şeyh Murad Buhari'ye 1708/1120 tarihinde intisâb ettiği dikkate alındığında, La'îzâde Abdülbâkî'nin, her ne kadar yukarıda sayılan isimleri Melâmî kutbu olarak kabul edip istifade etse de şeyh-mürîd ilişkisi çerçevesinde intisâb etmediğini, şeyh olarak sadece babasının⁴⁶ terbiyesine tâbi olduğunu ve bu ilişkinin de şeyh-mürîd ilişkisinden çok, baba-oğul ilişkisine daha yakın olduğunu söylemek daha doğru olabilir.

La'îzâde Abdülbâkî'nin babasından sonraki tasavvufî hayatına gelince, bu dönemdeki tasavvufî hayatında Nakşiliğin hâkim olduğu söylenebilir. Babasının vefatından sonra bir mürşid ihtiyacı hisseden ve mürşid arayan La'îzâde Abdülbâkî,⁴⁷ o dönemde İstanbul'da olan Murad Buhari'ye intisâb ederek Nakşiliğin Müceddidiye kolunu kabul etmiş ve Eyüp'te kurduğu tekkede Nakşilik üzerine faaliyetlerini sürdürmüştür.⁴⁸

La'îzâde Abdülbâkî'nin Nakşiliğe yakınlaşmasında Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi'nin kutbiyet döneminde Melâmiliğin tamamen içine kapanmasının⁴⁹ etkisi olabileceği gibi, Nakşiliğin ve Melâmiliğin birbirine çok yakın olduğunu, aralarında fazla bir fark olmadığını ifade etmesi de⁵⁰ etkili olmuş olabilir.

Bununla birlikte La'îzâde Abdülbâkî'nin *Sergüzeşt* adlı eserinde “*hâtemü'l aktab*” olarak hitap ettiği Sadrazam Ali Paşa'nın vefatından 1716/1128 28 yıl sonra⁵¹ “*Vallâhü'l-azim ve billâhi'l-kerim hâlâ sahib-i vakti bilmem, teveccühüm hakikatlerinedir. Şahs-ı şerifleri ma'lumum değildir. Diyâr-ı âhara ve devlet-i uhrâya nakl ü tayin mi vâki oldu? Ümidimi ilâ âhir'l-ömr kat' etmem. İnâyet-i Hakk'a ve merhamet-i sâhib-i vakte muntazırım. İnşâallahu teâla kable hululî'l-ecel görürüm, matlubuma nâil olurum*”⁵² demesi, Murad

⁴⁶ Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır yayıncılık, Bursa, 2008, s. 205. (Mustafa Kara'nın vermiş olduğu Melâmiyye-i Bayramiye'nin tarikat silsilesinde La'îzâde Abdülbâkî Efendi'nin babası La'li Mehmed Efendi'nin ismi de La'li Şeyh Mehmed olarak kayıtlıdır.)

⁴⁷ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 100a.

⁴⁸ Şahin, “Eyüp'te bir Melâmi, La'îzâde Abdülbâkî Efendi”, s. 231.

⁴⁹ Azamat, “La'îzâde Abdülbâkî”, XXVII, s. 91.

⁵⁰ Azamat, “La'îzâde Abdülbâkî”, XXVII, s. 91.

⁵¹ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 140b.

⁵² La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 139b.

Buhâri'ye intisâb ettiği tarih 1708/1120 hesaba katıldığında, onun Murad Buhâri'ye her ne kadar intisâb etse de, onu zamanın sahibi olarak görmediği manasına gelebilir.

La'lîzâde Abdülbâkî'nin ilmî ve tasavvufî kişiliği, zamanın medrese ve tekke büyükleri tarafından da kabul görmekteydi. Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi, *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, adlı eserinde, zamanın büyük şeyhlerinin ve âlimlerinin, La'lîzâde Abdülbâkî'nin yapmış olduğu sohbetlere iştirak ettiklerini, hatta Nakşebend Tarikatı'nın büyüklerinden diye hitap ettiği hocası Tokâti Mehmed Emin Efendi'nin de bu sohbetlere sık sık katıldığını belirtir. Kendisinin de babası vesilesi ile 7-8 yaşlarında, bir bayram günü yapılan bu sohbetlerden birine iştirak ettiğini ve elini öpüp duasına aldığını nakleder.⁵³

1. 1. 7. Vefatı

1740/1153 yılında Anadolu Kazaskerliği vazifesinden istifa ederek, Eyüp'te yaptırdığı eve yerleşen La'lîzâde Abdülbâkî aynı zamanda evinin yanına bir mektep ve bir kalenderhâne Tekkesi⁵⁴ inşa ettirdi. Devlet işlerini tamamen bırakarak hayatının sonuna kadar burada ilim ve ibadet ile meşgul oldu.⁵⁵

1746/1159 tarihinde vefat eden La'lîzâde Abdülbâkî, inşa ettirdiği kalenderhânenin bahçesine defnedildi. Mezarı bugün Kalenderhâne Tekkesi ve Özbekler Tekkesi olarak bilinen ve Sokullu Mehmed Paşa Çeşmesi'nin karşısında müftülük binasının bulunduğu tekkenin yola bakan kısmında yer almaktadır.⁵⁶

⁵³ Müstakimzâde, *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, vr. 74b.

⁵⁴ Kalenderhâne Tekkesi hakkında bkz: Nuran Çetin, "XVIII. yüzyılın Müderris, Mutasavvıf Devlet Adamlarından La'lîzâde Abdülbâkî Efendi ve Kurucusu Olduğu Kalenderhâne Tekkesi", *UA Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. IX, S. 44, 2016, ss. 1352-1366; Thierry Zarcone, "Kalenderhâne Tekkesi", *DBİA*, C. IV, Tarih Vakfı ve Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993-95, ss. 398-399.

⁵⁵ Azamat, "La'lîzâde Abdülbâkî", XXVII, s. 91.

⁵⁶ Şahin, "Eyüp'te bir Melâmi, La'lîzâde Abdülbâkî Efendi", s. 231.

1. 2. LA'LİZÂDE ABDÜLBÂKÎ'NİN ESERLERİ

La'lîzâde Abdülbâkî yaşadığı dönemde değişik eserler te'lif ve tercüme etmiştir. Onun eserlerinde yaşadığı dönemin etkilerini görmek mümkün olduğu gibi sahip olduğu tasavvufî kişiliğin tesirlerini de görmek mümkündür.

Zâhiri ve bâtını ilimlere sahip olan La'lîzâde Abdülbâkî'nin tasavvufî kişiliği göz önüne alındığında, onun eserleri temelde Melâmîlik ve Nakşilik hakkında olanlar olmak üzere iki ana kategoriye ayrılabilir. Tercüme ettiği eserleri sayılmazsa, *Sergüzeşt*, *Zeyl-i Meslek'ül-Uşşâk* ve *Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Meslekü'l-Uşşâk* adlı eserleri Melâmîliğe ait, *Mebde ve Meâd* ve *Gıdayı Ruh* adlı eserleri ise Nakşîliğe ait eserler olarak kabul edilebilir.

La'lîzâde Abdülbâkî, Melâmîliğe ait eserlerinde, hem Melâmîliğin prensiblerini ele alıp izâh ederken, hem de Bayramî-Melâmîliği silsilesi hakkında önemli malumatlar vermektedir. Nakşîliğe ait eserlerinde ise daha çok Nakşîliğin temel ilkelerini ele alırken, aynı zamanda sağlıklı bir dinî yaşantı için gerekli olan prensipleri de izâh etmeye çalışmaktadır.

La'lîzâde Abdülbâkî'nin tasavvufî görüşlerini şekillendiren en önemli etken Melâmî anlayış olmakla birlikte, hayatı boyunca istifade ettiği Şeyh Muhyiddin-i Arabî, Sadreddin Konevî ve Abdurrahman-ı Camî gibi tasavvuf büyüklerinin düşünceleri de etkili olmuştur. Özellikle Vahdet-i vücûd anlayışının oluşmasında, Şeyh Muhyiddin-i Arabî'nin etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Aslında Şeyh Muhyiddin-i Arabî ve Sadreddin Konevî gibi Vahdet-i Vücûd anlayışını benimseyen tasavvuf büyükleri ile irtibatı Melâmî-meşreb olmasından da kaynaklanıyor olabilir. Zira Vahdet-i Vücûd anlayışı, Melâmîler tarafından da kabul edilip benimsenmiştir.

La'lîzâde Abdülbâkî'nin Melâmîlik ile ilgili kaleme aldığı *Sergüzeşt*, *Zeyl-i Meslek'ül-Uşşâk* ve *Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Meslekü'l-Uşşâk* adlı eserleri, Melâmîlik konusunda kaynak bir eser hükmündedir. Yaşadığı dönemde Melâmîler hakkında mevcut olan menfî intibaları izâle amacıyla⁵⁷ kaleme aldığı ve Müstakimzâde de dâhil olmak üzere birçok kişinin istifade ettiği *Sergüzeşt*

⁵⁷ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 160b-161a.

adlı eseri, kaynak bir eser olmanın yanı sıra tarihî bir vesika olarak da kabul edilmektedir.

La'îzâde Abdülbâkî'nin yaşadığı dönemde Melâmilerin kendi kabuğuna çekilerek gizlenmesi, La'îzâde Abdülbâkî'nin Melâmilik konusunda daha az eser te'lif etmesine neden olmuş olabilir. Melâmilere zarar gelmesini engellemek amacıyla eserlerini, Melâmilikten ziyade Nakşilik hakkında yazmayı da tercih etmiş olabilir. Ancak hangi sebepten olursa olsun, La'îzâde Abdülbâkî'nin, Nakşiliğe ait eserlerinde de Melâmiliğin izlerini görmek mümkündür.

İyi bir medrese eğitimi almış olan La'îzâde Abdülbâkî'nin eserlerinde bu eğitiminin izleri görülmektedir. Zâhiri ve bâtını ilimlere sahip olması, eserlerine ayrı bir derinlik kazandırmıştır. Onun bazı eserleri incelendiğinde, onun sadece tasavvufi ilimlere değil, aynı zamanda hadis, tefsir, kelâm gibi diğer İslâmî ilimlere de vakıf olduğu anlaşılmaktadır.

Eserlerini kaleme alırken ve düşüncelerini izah ederken âyet, hadis ve ulema-i kibarın sözlerine çokça yer vermiş ve düşüncelerini onlarla temellendirmek suretiyle etkili bir metod kullanmıştır. Onun eserlerinde bu metodu kullanması ve özellikle ehl-i sünnet ulemasının sözlerine çokça yer vermesi, Melâmiler hakkında “*ehl-i sünnete muhalifler*” iddialarını çürütmesi açısından önemli kabul edilebilir.

İyi bir ta'lik hattatı olan La'îzâde Abdülbâkî, eserlerini Türkçe olarak kaleme almıştır. Arapçaya ve Farsçaya vakıf olmasına rağmen eserlerini Türkçe olarak kaleme alması ve önemli gördüğü bazı eserleri arapçadan ve Farsçadan Türkçeye tercüme etmesi, o dönemdeki insanların daha kolay istifade edebilmesi düşüncesinden kaynaklanıyor olabilir. Ancak bazı eserlerinde çok ağıdalı bir dil kullanması, Arapça ve Farsça kelimelere çokça yer vermesi, kullandığı Arapça ve Farsça ibârelerin, âyet ve hadislerin meallerini vermemesi, o eserlerini halktan daha ziyade ilmiye sınıfına yönelik yazdığı anlamına da gelebilir. Murad Buhâri'ye intisâbından sonra kaleme aldığı *Gıda-yı Ruh* adlı eserinde ise bu kadar ağıdalı bir dil kullanmaması ve tasavvufun amelî yönünü ele alan konuları işleyerek halka hitap etmesi, diğer eserlerini ilmiye sınıfına yönelik yazdığı tezini kuvvetlendirmektedir.

La'îzâde Abdülbâkî'nin te'lif ve tercüme eserlerinin sayısı hakkında çeşitli kaynaklarda farklı rakamlar verilmiştir.

Nihat Azamat, La'îzâde Abdülbâkî'nin *Sergüzeşt, Mebde ve Meâd, Zeyl-i Meslekü'l-Uşşâk, Hediyyetü'l-müştak, Risaletü'l-Murâdiyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye, Tercüme-i Risâle-i Ünsiyye, Tercüme-i Silsiletü'l-Ârifin ve Tezkiretü's-Sâdıkin, Tercüme-i Metâlibü'l-vusûl fi Hulâsati Nevâdirü'l-Usûl, Tercüme-i İnsân-ı Kâmil ve Hakikatü'l-Yakin ve Zülfetü't-Temkin* olmak üzere 10 tane eserinin olduğunu belirtir.⁵⁸

Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye, Tercüme-i İnsân-ı Kâmil, Gıda-yı Rûh, Tercüme-i Hakikatü'l Yakîn ve Zülfetü't-Temkin, Zeyl-i Meslekü'l-Uşşâk, Risâle-i Mebde ve Meâd, Tercüme-i Kimyâ-yı Saâdet ve Hulâsati Nevâdirü'l-Usûl, Zübdetü's-Sükûk* olmak üzere 9 eserinden bahseder.⁵⁹

Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya* adlı eserinde *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye, Tercüme-i İnsân-ı Kâmil, Gıda-yı Rûh, Tercüme-i Hakikatü'l Yakîn ve Zülfetü't-Temkin, Zeyl-i Meslekü'l-Uşşâk, Risâle-i Mebde ve Meâd, Tercüme-i Kimyâ-yı Saâdet, Hulâsati Nevâdirü'l-usûl, Zübdetü's-Sükûk ve Tercüme-i Nemûd ve Bûd* ile beraber 10 eserinin olduğunu belirtir.⁶⁰

Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler* adlı eserinde *Sergüzeşt, Zeyl-i Kaside-i Meslekü'l-Uşşâk, Mebde ve Meâd, Şerh-i Kaside-i Meslekü'l-Uşşâk, Tercüme-i İnsân-ı Kâmil, Tercüme-i Kimyâ-yı Saâdet, Tercüme-i Zülfetü't-Temkin, Tercüme-i Risâle-i Ünsiyye ve Risale-i Muradiye* de dahil olmak üzere 9 eserini sayar.⁶¹

Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi ise *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttariyye* adlı eserinde, La'îzâde Abdülbâkî'nin, Abdülkerim Çili'nin *İnsân-ı Kâmil ve Zülfetü't-Temkin* adlı eserlerini Türkçeye tercüme ettiğini, *Meslekü'l-Uşşâk* Kasidesini şerh edip zeyl yazdığını, *Sergüzeşt, Mebde ve Me'âd* ve Yetim mahlasıyla yazdığı divançesinin mevcut olduğunu belirtir.⁶²

⁵⁸ Azamat, "La'îzâde Abdülbâkî", XXVII, ss. 91-92.

⁵⁹ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 147.

⁶⁰ Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, Haz: Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, C. II, Seha Neşriyat, İstanbul, 1999, s. 123.

⁶¹ Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, s.155.

⁶² Müstakimzâde, *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, vr. 74a-75b.

Şaban Er ise *Melâmilik ve Osmanlı Devri Melâmileri* adlı eserinde *Sergüzeşt*, *Mebde ve Me'âd*, *Tercüme-i İnsân-ı Kâmil*, *Zeyl-i Kaside-i Meslekü'l-Uşşâk*, *Tercüme-i Hakikatü'l Yakîn ve Zülfetü't-Temkin*, *Tercüme-i Risâle-i Ünsiyye*, *Tercüme-i Risale-i Muradiye*, *Tercüme-i Silsiletü'l-Ârifin*, *Tercüme-i Metâlibü'l-Vusûl fi Hulâsati Nevâdirü'l-usûl*, *Tercüme-i Kimyâ-yı Saâdet*, *Tercüme-i Nemûd ve Bûd*, *Zübdetü's-Sükûk*, *Gıda-yı Rûh ve yetim mahlasıyla yazdığı şiirler* ile beraber 14 tane eserinin mevcut olduğunu söyler.⁶³

La'lîzâde Abdülbâkî ise *Sergüzeşt*⁶⁴ ve *Mebde ve Me'âd*⁶⁵ adlı eserlerini kaleme aldığını, Sarı Abdullah Efendi'nin *Meslekü'l-Uşşâk*⁶⁶ adlı kasidesine zeyl yazıp şerh ettiğini, Ya'kup Çerhi'nin *risâle-i Ünsiyye*'sini⁶⁷ tercüme ettiğini, Murad Buhârî'nin *Silsiletü'z-Zeheb*⁶⁸ adlı risalesini, Türkçe izâh ve beyân ettiğini eserlerinde bildirir.

Yapmış olduğumuz araştırma neticesinde çeşitli kütüphanelerde⁶⁹ La'lîzâde Abdülbâkî adına kayıtlı 30'dan fazla eser mevcut olduğunu gördük. Ancak yukarıda verilen bilgiler ışığında bu kayıtları incelediğimizde, bu eserlerin farklı isimlerle ve birden fazla eserin bir eser adı altında kayıt edildiğini müşahede ettik. Detaylı araştırılmadan, sadece mevcut eser dikkate alınarak yapılan bu düzensiz kayıtlar, La'lîzâde Abdülbâkî'nin eserleri hakkında belirsizliğe neden olmakta ve sanki 30'dan fazla eseri varmış izlenimi uyandırmaktadır.

La'lîzâde Abdülbâkî'ye ait eserleri netleştirebilmek ve bu karışıklığı giderebilmek için biz bu kayıtları ve eserleri birbirleri ile karşılaştırarak incelemeye çalıştık.

⁶³ Er, *Melâmilik ve Osmanlı Devri Melâmileri*, s. 396-407.

⁶⁴ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 161a.

⁶⁵ La'lîzâde, *Mebde ve Me'âd*, vr. 110b-111a.

⁶⁶ La'lîzâde, *Hediyetü'l Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l Uşşâk*, 179a-179b.

⁶⁷ La'lîzâde, *Mebde ve Me'âd*, vr. 111a.

⁶⁸ La'lîzâde, *Mebde ve Me'âd*, vr. 111a.

⁶⁹ Millet Yazma Eser Ktp., Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Ktp., Türk Dil Kurumu Nadir Eserler Ktp., Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Atıf Efendi Yazma Eserler Ktp., Köprülü Yazma Eserler Ktp, Nuruosmaniye Yazma Eserler Ktp, Rağıp Paşa Yazma Eserler Ktp, İnebey Yazma Eserler Ktp., Konya Yazma Eserler Ktp., Yusuf Ağa Yazma Eserler Ktp., Milli Ktp., İstanbul Üniversitesi Ktp., Marmara Üniversitesi Ktp., İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., Edirne İl Halk Ktp., Rotterdam Hollanda Üniversitesi Ktp., Bursa Üniversitesi Ktp., Sakarya Üniversitesi Ktp., Selimiye Yazma Eserler Ktp., Manisa Yazma Eserler Ktp.

İlk önce kütüphane kayıtlarını araştırdık. Daha sonra hangi eser olduğunu bilemediğimiz nüshaları temin ederek birbirleri ile karşılaştırdık. Bu araştırmamızı yaparken kütüphanelerdeki düzensiz ve gelişigüzel yapılan kayıtlardan dolayı katalog taramalarında bazı zorluklarla karşılaştık. Bu zorlukları aşabilmek için eserleri ve kayıtları farklı yönlerden ve farklı şekillerde taradık. Elde ettiğimiz sonuçları da elimizdeki verilerle karşılaştırarak teyit ettik. Daha önce bu konuda yapılan araştırmalardan da istifade ederek bir neticeye ulaşmaya çalıştık. Ulaştığımız neticeleri, bir sonraki bölümde eser eser ele alarak ortaya koymaya ve izah etmeye gayret ettik.

1. 2. 1. La'lîzâde Abdülbâkî'ye Ait Eserlerin Kütüphane Kayıtları

Bu bölümde kütüphanelerde, La'lîzâde Abdülbâkî adına kayıtlı olan eserleri, ilk önce isimlerine göre tasnif ederek sıraladık. Daha sonra bu eserleri birbirleri ile karşılaştırarak, hangi eser olduğunu ve hangi kütüphanede kayıtlı olduğunu tesbit etmeye çalıştık. Bunu yaparken eser isimleri hareket noktamızı oluşturdu. Kütüphane kayıtlarını şu şekilde sıralayabiliriz: *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye*,⁷⁰ *Mebde ve Meâd*,⁷¹ *Gidâ-yı Ruh*,⁷² *Hediyetü'l Müştâk*

⁷⁰ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Dügümlü Baba, nr. 231. ve 232; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2366, 2456, 2471, 2481, 2482, 2562, 2749 ve 4655; Halet Efendi, nr. 794; Mihrişah, nr. 205; Pertev Paşa, nr. 620; Tahir Ağa Tekke, nr. 200; Ali Emiri Şry, nr. 1332; Hüdayi Efendi, nr. 1007, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyye, nr. 1052, 1053, 1054; İstanbul Üniversitesi, Nadir Yazma Eserler Kütüphanesi, Demirbaş, NEKTY03343 no: 92; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr.603/05, 1265/04. de kayıtlı olan bu eser La'lîzâde Abdülbaki'nin Melâmiler hakkında te'lif ettiği kendi eseridir.

⁷¹ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2366, 2456, 2466, 2471, 2562; Halet Efendi, nr. 231, Mihrişah Sultan, nr. 205, Nafiz Paşa, nr. 446; Pertev Paşa, nr. 302, 636; Ragıp Paşa, nr. 653; Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyye, nr. 1332; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 603, Belediye Yazmaları, nr. 596. kayıtlı olan bu eser La'lîzâde Abdülbâkî'nin genel tasavvufî konuları izâh ettiği, kendisine ait bir eseridir.

⁷² Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1591, Fatih, nr. 2744, Yazma Bağışlar, nr. 2509, Hekimoğlu, nr. 475; Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 3014; Almanya Milli Kütüphanesi, Türkçe Yazma Eserler, nr. Ms. or. oct. 2750' de kayıtlı olan bu eser La'lîzâde Abdülbaki'nin tasavvufî, ahlaki ve fıkhi konuları ele aldığı kendi eseridir.

*fi Şerh-i Meslekî'l Uşşâk,*⁷³ *Zeyl-i Meslekü'l Uşşâk,*⁷⁴ *Hasbihâl,*⁷⁵ *Bazı Meşâyih'in Tercüme-i Halleri,*⁷⁶ *Sergüzeşt,*⁷⁷ *Tarikat-ı Aliye-i Bayrâmiyeden Taife-i Melâmiyenin Anane-i iradetleri ve Keyfiyet-i Sohbetleri ve Aşk-ı Muhabbetullahâ Cümleden Ziyade Rağbetleri Beyanındadır,*⁷⁸ *Risâle-i Hakî'l Bayrâmiyye,*⁷⁹ *Tercüme-i İnsan-ı Kâmil,*⁸⁰ *Tercüme-i Risâle-i Muradiye,*⁸¹ *Tercüme-i Risâle-i Ünsiyye,*⁸² *Metâlibü'l Vusûl fi Hulâsati Nevâdirü'l-Usul,*⁸³

⁷³ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2786, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Şry., nr. 1023; İstanbul Üniversitesi, Nadir Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 2014/11383. de kayıtlı bu eser, Sarı Abdullah Efendi'nin *Meslekü'l-Uşşâk* adlı eserinin şerhidir ve La'îzâde Abdülbâkî'ye aittir.

⁷⁴ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636; Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Şry., nr. 1332; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 603 de mevcut olan bu eser, Sarı Abdullah Efendi'nin *Meslekü'l-Uşşâk* adlı eserine yaptığı 47 beyitlik bir ilavedir ve La'îzâde Abdülbâkî'nin kendisine aittir. Bu eser aynı zamanda *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye* adlı eserin birçok nüshasının arkasına da ilave edilmiştir.

⁷⁵ Sadece Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Şry., nr. 1332. de rastladığımız bu risale, *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye* adlı eserin son kısmına ilave edilen *Sebeb-i Te'lif-i in Nemika-i Latife* adlı bölümün kendisidir. Son kısmına da Mesnevi Şârihi Sarı Abdullah Efendi'ye ait kısa bir kaside ve La'îzâde Abdülbâkî'ye ait bir istiğfar ve münacat da eklenmiştir. La'îzâde Abdülbâkî'nin *Hasbihâl* adında müstakil bir eseri mevcut değildir. Ancak bahsettiğimiz bölüm, kütüphane kayıtlarına bu isim ile kayıt edilmiştir.

⁷⁶ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Nafiz Paşa, nr. 1163. de kayıtlı bu eser, *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye* adlı eserdir ve bu isim ile kayıt edilmiştir.

⁷⁷ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636; Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, nr. 1274; Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Şry., nr. 1332; İstanbul Üniversitesi, Nadir Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. NECTY 00487, NECTY 03343, NECTY 03844; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1265; Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Mecâmi Türkî Talat 8; Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Ms. or.oct.2761. de bu isme kayıtlı olan eser, *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye* adlı eserdir. *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye* adlı bu eser, *Sergüzeşt* olarak da bilinmektedir.

⁷⁸ Milli Kütüphane, EHT 1974 A 85, 06 Mil EHT A 34238; Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Yeniler, nr. 100, Emanet Hazinesi 1274 de bu isme kayıtlı olan eser *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye* adlı eserdir. Eser bu cümle ile başladığı için bu cümle ile kayıt altına alınmıştır.

⁷⁹ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 653. de kayıtlı bu eser *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye* adlı eserdir. Bu isimde kayıtlıdır.

⁸⁰ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 167, Yahya Tevfik, nr. 1485, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2302; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 492; Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Hazine, nr. 247; İstanbul Üniversitesi, Nadir Yazma Eserler Kütüphanesi, NECTY01839, nr. 297. de kayıtlı olan bu eser, Abdülkerim Cili'nin *el-İnsanü'l Kâmil* adlı eserinin Türkçe tercümesidir ve La'îzâde Abdülbâkî'ye aittir.

⁸¹ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Nafiz Paşa, nr. 446, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2366, 2471, 2562, Ragıp Paşa, nr. 653, Pertev Paşa, nr. 636; Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 3534. de kayıtlı bu eser Murad Buhâri'ye ait *Silsiletü'z-Zeheb* adlı Arapça eserin tercümesidir ve La'îzâde Abdülbâkî'ye aittir.

⁸² Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 603, 791. de mevcut olan bu eser Ya'kup Çerhi'nin *Risâle-i Ünsiyye* adlı eserinin tercümesidir ve La'îzâde Abdülbâkî'nin kendi eseridir.

⁸³ Bu eser, Hâkim Tirmizi'nin *Nevâdirü'l-Usûl* adlı eserinin La'îzâde Abdülbâkî tarafından yapılan hülâsasıdır. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 332. ve

Tercüme-i Silsiletü'l-Ârifin,⁸⁴ *İbrahim Gülşeni'nin Tercüme-i Hâli*,⁸⁵ *Tercüme-i Hal ve Mektubât-ı Hz. Sezâi*,⁸⁶ *İstiğfar Şiiri ve Şerhi*,⁸⁷ *Risâle-i La'lizâde*,⁸⁸ *Risâle-i Silsile-i Bayrâmiye*,⁸⁹ *Mecmûa*,⁹⁰ *Murâkabetü'l-Fenn fi Mirsâdi'l-*

Kayseri Râşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesi, Râşid Efendi, nr. 1117 de kayıtlı gözüken bu eser, daha önce La'lizâde Abdülbâkî hakkında yapılan çalışmalarda belirtildiği gibi Türkçe ve tercüme bir eser değildir. Bu eserler Arapçadır. Hakîm Tirmizi'nin *Nevadirü'l-Usûl* adlı eserinin, La'lizâde Abdülbâkî tarafından yapılan Arapça muhtasarıdır.

⁸⁴ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3430, Nafiz Paşa, nr. 446, Mihrişah nr. 205, Pertev Paşa, nr. 636. da kayıtlı olan bu eser Kâdi Muhammed bin Burhan tarafından yazılmış olan *Silsiletü'l-Ârifin ve Tezkiretü's Sâdikin* adlı eserin La'lizâde Abdülbâkî tarafından yapılan Türkçe tercümesidir. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 603 de, *Silsiletü'l-Ârifin* adıyla kayıtlı olan eser ise, sadece *Silsiletü'l-Ârifin* adlı eserden müteşekkil değildir. *Mebde ve Meâd*, *Risale-i Murâdiyye fi't-Tarikati'n-Nakşibendiyye*, *Tercüme-i Risâle-i Ya'kub Çerhi*, *Silsiletü'l-Ârifin*, *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye*, *Meslekü'l-Uşşâk*, *Zeyl-i Meslekü'l-Uşşâk*, *Sebeb-i Te'lif-i in Nemika-Latife*, *Münacat* ve *İstiğfar* adlı risalelerin ve eserlerin bir araya getirilerek kitaplaşmış hâlidir ve *Silsiletü'l-Ârifin* adıyla kaydedilmiştir.

⁸⁵ Daha önce La'lizâde Abdülbâkî hakkında yapılan tez çalışmalarında, La'lizâde Abdülbâkî'ye ait olduğu ifade edilen bu eser, Milli Kütüphane, EHT 1969 A 238, 06 Mil EHT A 27934, 42219, 29587, 45665, 12249. ve Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Şry., nr. 1138 de kayıtlıdır. Ancak bu eser La'lizâde Abdülbâkî'ye ait değildir. Eserin gerçek müellifi Selahüddin el Mevlevîdir.

⁸⁶ Daha önce La'lizâde Abdülbâkî hakkında hazırlanan tez çalışmalarında, La'lizâde Abdülbâkî'ye ait olduğu ifade edilen diğer bir eser de bu eserdir. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, İhsan Mahvi, nr.14. de *Tercüme-i Hal ve Mektubât-ı Hz. Sezâi* adıyla kayıtlı gözüken bu eser La'lizâde Abdülbâkî'ye ait bir eser değildir. Üç risaleden müteşekkil bir eserin içinde olan bu eserin yazarı Muhammed Lali el Fenaî'dir (Bazı kayıtlarda Mehmet Lalizâde el Fenaî olarak da kayıtlıdır.) Ayrıca Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Şry., nr. 1138. de *Tercüme-i Hâli Şeyh Sezâi* adlı bir eser mevcuttur. Ancak bu eser Selahüddin el Mevlevî'ye aittir. Vatikan Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları, Vat. Turco 252/5 de kayıtlı olan *Tercüme-i Hâli Sezâi* adlı eserin müellifi ise belli değildir. Edirne Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi, 22 Sel 2228. de kayıtlı olan *Manevi Şerh-i Mektulat-ı Hz. Sezâi* adlı eser ise Mehmet Fenaî Şeyh'e aittir. Mısır Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Edebi Türkî 115. de kayıtlı Mektubât-ı Hz. Sezâi adlı eser ise Hasan Sezâi Gülşeni'ye aittir. Bu eserin La'lizâde Abdülbâkî'ye ait olduğuna dair herhangi bir kayda rastlamadık ve bu kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla da daha önce La'lizâde Abdülbâkî hakkında hazırlanan tez çalışmalarında bahsedilen bu eser La'lizâde Abdülbâkî'ye ait bir eser değildir.

⁸⁷ İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 596. da mevcut olan bu risale, La'lizâde Abdülbâkî'ye ait kısa bir şiirin de mevcut olduğu istiğfar ve münacattan ibaret bir risaledir. Bu kısım, eserleri bir araya getirilerek kitaplaştırılan birçok eserinde de mevcuttur.

⁸⁸ Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Hazine, nr. 247, Emanet Hazinesi nr. 1312. de mevcut olan bu eser *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye*, *Mebde ve Meâd*, *Tercüme-i Risale-i Murâdiyye*, *Meslekü'l-Uşşâk*, *Tercüme-i Risâle-i Ünsiyye* adlı eserlerin bir araya getirilerek kayıt edilmiş hâlidir.

⁸⁹ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636. da kayıtlı bu eser *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye* adlı eserdir. Ancak bu esere *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye ile beraber Tercüme-i Silsiletü'l-Ârifin* adlı eser de ilave edilmiştir.

⁹⁰ La'lizâde Abdülbâkî'nin bu isimde bir eseri mevcut değildir. Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, nr. 1274. de kayıtlı olan bu eser, müstakil bir eser de değildir. *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye*, *Tercüme-i Risale-i Murâdiyye*, *Mebde ve Meâd*, *Meslekü'l-Uşşâk Kasidesi*, *Zeyl-i Meslekü'l-Uşşâk* ve *Risâle-i Ünsiyye* adlı eserler bir araya getirilerek bu isimde kayıt edilmiştir.

Yakin,⁹¹ *Külliyat-ı La'lizâde*,⁹² *Tercüme-i Hakikatü'l-Yakin ve Zülfetü't-temkin*,⁹³
Tercüme-i Kimyâ-yı Saâdet,⁹⁴ *Tercüme-i Nemûd ve Bûd*,⁹⁵ *Tercüme-i Risâle-i*
Ya'kub Çerhi,⁹⁶ *Divânçe-i Yetim*,⁹⁷ *Risâle fid-Duhân*,⁹⁸ *Tasavvufa Dair*

⁹¹ Daha önce La'lizâde Abdülbâkî hakkında yapılan tez çalışmalarında, La'lizâde Abdülbâkî'ye ait olduğu belirtilen ve Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Ahmed Kitaplığı, nr. 3406. da kayıtlı olan bu eser, kanaatimizce La'lizâde Abdülbâkî'ye ait değildir. Tam ismi *Murâkabetü'l-Fenn fi Mirsâdi'l Yakin la ez-Zann* olan bu eserin yazarı belli olmamakla birlikte muhtemelen Esirüddin el Ebheri'dir. Ayrıca bu eser mantık alanında yazılmış Arapça bir eserdir. Bildiğimiz kadarı ile La'lizâde Abdülbâkî'nin, mantık alanında te'lif ettiği Arapça bir eseri mevcut değildir. Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi kayıtlarına göre müstensih olarak görülen La'lizâde Abdülbâkî'nin böyle bir eseri istinsah ettiğini de düşünmüyoruz. Yaptığımız araştırmada böyle bir esere başka hiçbir yerde rastlamayışımız da bu konudaki kanaatimizi güçlendirmektedir.

⁹² Koca Rağıp Paşa Kütüphanesi, nr. 653. de kayıtlı olan bu eser, adından da anlaşılacağı gibi La'lizâde Abdülbâkî'nin müstakil bir eseri değildir. *Mebde ve Meâd*, *Tercüme-i Risâle-i Muradiye*, *Meslekü'l-Uşşâk Kasidesi*, *Zeyl-i Meslekü'l-Uşşâk*, *Tercüme-i Risâle-i Ya'kub Karhi ve Sergüzeşt'* ten müteşekkil bir külliyatıdır.

⁹³ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636. / 284b-293a vr., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3018. ve 3157; Selimiye Kütüphanesi, nr. 607 de kayıtlı olan bu eser Abdülkerim Cili'nin *Hakikatü'l-Yakin ve Zülfetü't-Temkin* adlı eserinin Türkçe tercümesidir ve La'lizâde Abdülbâkî'ye aittir.

⁹⁴ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, İ. İsmail Hakkı, nr. 1384, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 42 Kon 4363; Milli Kütüphane, 06 Mil EHT A 311; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 432 de kayıtlı olan bu eser, İmam Gazâlî'nin *Kimyâ-yı Saâdet* adlı eserinin La'lizâde Abdülbâkî tarafından yapılan Türkçe tercümesidir.

⁹⁵ Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Mecâmi Türkî 8 de kayıtlı bu eser Mahmud Celâleddin-i Cerrahi'nin *Ne-mûd ü Bûd* adlı eserinin tercümesidir ve La'lizâde Abdülbâkî'ye aittir.

⁹⁶ Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 3534/3; Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Ms.or.oct.1964, Ms.or.oct.2743. ve Hs.or.oct.911 Staatsbibliothek, Berlin de kayıtlı olan bu eser, La'lizâde Abdülbâkî'nin, *Tercüme-i Risâle-i Ünsiyye* adlı eseridir. Ya'kup Çerhi'nin *Risâle-i Ünsiyye* adlı eserinin tercümesidir ve La'lizâde Abdülbâkî'nin kendisine aittir.

⁹⁷ Sadece Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Şry., nr. 1023. de rastladığımız bu eser, La'lizâde Abdülbâkî'nin "*Yetim*" mahlasıyla yazdığı, kendisine ait bir divânçedir.

⁹⁸ Daha önce La'lizâde Abdülbâkî hakkında yapılan tez çalışmalarında, La'lizâde Abdülbâkî'ye ait olduğu belirtilen diğer bir eser de, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3485. de kayıtlı olan bu eserdir ve bu eser La'lizâde Abdülbâkî'ye ait bir eser değildir. Eserin yazarı Muhammed Lâli el Fenaî'dir. (Bazı kütüphane kayıtlarında Mehmet Lalizâde el Fenaî olarak da kayıtlıdır.) Başka hiçbir yerde rastlamadığımız bu eser muhtemelen isim benzerliğinden⁹⁸ dolayı La'lizâde Abdülbâkî'ye ait bir eser olarak telakki edilmiş olabilir

*Eserler,*⁹⁹ *Tasavvufi Bir Risâlenin Tercümesi,*¹⁰⁰ *Sergüzeşt'in te'lif sebebi,*¹⁰¹ *Risâle-i Nuru'l-Kulub ve Keşfü'l-Matlub,*¹⁰²

Kütüphane kayıtlarını tasnif ederken, *Risaletü'l-Muradiye fi't-Tarikat*, *Risâle-i Muradiyye fi Tarikati'l-Muhammediyye*, *Tercüme-i Risâle-i Şeyh Murad*, *Risale-i Murâdiyye fi't-Tarikati'n-Nakşibendiyye* gibi birbirine çok yakın ve anlaşılabilir olan kayıtları, gereksiz detaylara girmemek için ayrı bir başlık açmayarak, tek bir başlık altında izâh etmeyi uygun gördük. Kütüphanelerdeki bu farklı kayıtların ortak bir çalışma olmadığından ve her kütüphanenin kitapları kayıt ederken müstakil hareket ettiğinden dolayı kaynaklandığını düşünüyoruz.

Yaptığımız bu çalışmada, kütüphanelerdeki kayıt sisteminden dolayı ulaşamadığımız eserler veya tespit edemediğimiz kayıtlar olabilir. Ancak biz La'îzâde Abdülbâkî'ye ait olan eserlerin tamamına ulaştığımız kanaatindeyiz. Sadece Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde belirttiği

⁹⁹ La'îzâde Abdülbâkî hakkında daha önce yapılan tez çalışmalarında, La'îzâde Abdülbâkî'ye ait olduğu belirtilen, Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, nr. 1295. de kayıtlı olan bu eser de yazarı belli olmamakla birlikte muhtemelen ona ait değildir. Eser miladi 1562 tarihinde yazılmış Farsça bir eserdir. La'îzâde Abdülbâkî'nin miladî 1679-1746 yılları arasında yaşadığını ve farsça eser te'lif etmediğini dikkate aldığımızda, bu eserin ona ait olduğunu söylemek mümkün değildir.

¹⁰⁰ La'îzâde Abdülbâkî hakkında daha önce yapılan tez çalışmalarında, La'îzâde Abdülbâkî'ye ait olduğu belirtilen ve Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 205. (101-142 vr.) da kayıtlı olan, ancak adı belli olmayan bu risale, *Tercüme-i Risâle-i Ya'kub Çerhi* adlı eserdir. Bu risale La'îzâde Abdülbâkî'nin *Mebde ve Meâd*, *Risale-i Murâdiyye fi't-Tarikati'n-Nakşibendiyye*, *Tercüme-i Risâle-i Ya'kub Çerhi*, *Menâkib-ı Melâmiye-i Bayrâmiye*, *Meslekü'l-Uşşâk*, *Zeyl-i Meslekü'l-Uşşâk*, *Sebeb-i Te'lif-i in Nemika-i Latife*, *Münacat ve İstiğfar* adlı risalelerinin bir araya getirilmesi ile oluşturulan cildin içinde 101-142 varaklar arasında mevcuttur.

¹⁰¹ İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 596 da kayıtlı olan bu eser, *Menâkib-ı Melâmiye-i Bayrâmiye* adlı eserin sonunda mevcut olan *Sebeb-i Te'lif-i in Nemika-i Latife* adlı bölümdür ve La'îzâde Abdülbâkî'ye aittir.

¹⁰² Sadece İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel Koleksiyon, 1491/1 de karşılaştığımız ve La'îzâde Abdülbâkî adına kayıtlı olan bu eser, muhtemelen La'îzâde Abdülbâkî'ye ait değildir. Eser tercüme bir eserdir. Eserin isminin *Risale-i Nuru'l-Kulub ve Keşfü'l-Matlub* olarak konulduğu eserin son kısmında belirtilmiştir. Bu bakımdan eserin isminin kütüphane kayıtlarında doğru olduğunu söyleyebiliriz. Ancak eserin sahibi hakkında tam bir malumat sahibi değiliz. Eserin ilk sayfasında Murat Cemal La'îzâde kaydı düşülürken, eserin son sayfasında, eseri tercüme eden, tercümesini Murat Cemal ismini kullanarak tamamlamıştır. Bundan dolayı tercüme edenin Murat Cemal olduğunu söyleyebiliriz. Başka hiçbir yerde rastlamadığımız bu eserin ilk sayfaları kısmen tahrip olduğu için kime ait olduğunu tespit edemedik. Ancak, tercüme edene ait olan "La'îzâde" isminden dolayı sehven La'îzâde Abdülbâkî adına kayıt edildiğini düşünüyoruz. Ayrıca tercümesi yapılan bu eserin orjinalinin Arapça mı yoksa Farsça mı olduğunu da tespit edemedik. Ancak La'îzâde Abdülbâkî'nin, *Metâlibü'l-vusûl fi hulâsat-i Nevâdirü'l-Usûl* adlı eseri Arapça özetlemesi dışında, te'lif ettiği Arapça veya Farsça herhangi bir eserinin olmadığını bilmiyoruz. Bu yüzden bu eserin La'îzâde Abdülbâkî'ye ait olmadığını düşünüyoruz.

Zübdetü's-Sukûk adlı eserine hiçbir yerde rastlamadık. Yine de biz bu eseri La'îzâde Abdülbâkî'ye ait eserler arasına eklemeyi uygun gördük. Yapmış olduğumuz bütün bu araştırmalar neticesinde, La'îzâde Abdülbâkî'nin 7 tanesi te'lif, 8 tanesi tercüme olmak üzere toplam 15 tane eserinin mevcut olduğunu tespit ettik. Araştırmamız neticesinde La'îzâde Abdülbâkî'ye ait te'lif eserlerini; *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye, Mebde' ve Meâd, Zeyl-i Kaside-i Meslekü'l-Uşşâk, Hediye-tü'l-müştâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk, Gıda-yı Rûh, Divançe-i Yetim, Zübdetü's-Sukûk, Tercüme eserlerini ise; Tercüme-i İnsân-ı Kâmil, Tercüme-i Hakikatü'l Yakîn ve Zülfetü't-Temkin, Tercüme-i Risâle-i Ünsiyye, Tercüme-i Risâle-i Muradiye, Tercüme-i Silsiletü'l-Arifin, Metâlibü'l-Vusûl fi Hulâsati Nevâdirü'l-Usûl, Tercüme-i Kimyâ-yı Saâdet, Tercüme-i Nemûd ve Bûd* şekilde sıralayabiliriz.

La'îzâde Abdülbâkî'ye ait te'lif ve tercüme eserlerini belirttikten sonra bu eserlerin tanıtımına geçebiliriz.

1. 2. 2. Te'lif Eserleri

Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye, Mebde' ve Meâd, Zeyl-i Kaside-i Meslekü'l-Uşşâk, Hediye-tü'l-müştâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk, Gıda-yı Ruh, Divançe-i Yetim, Zübdetü's-Sukûk.

1. 2. 2. 1. Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye

Sergüzeşt olarak da bilinen ve Melâmiliğin silsilesi ve prensipleri hakkında bilgi veren *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye* adlı bu eser La'îzâde Abdülbâkî'nin kendi eseridir. Birçok kütüphanede farklı nüshaları mevcuttur. Bazı kütüphanelerde *Silsile-i Bayrâmiye-i Melâmiye, Risale-i Silsile-i Melâmiye, Tarikat-ı Aliye-i Bayrâmiyeden Taife-i Melâmiyenin An'ane-i İradetleri ve Keyfiyet-i Sohbetleri ve Aşk-ı Muhabbetullahı Cümleden Ziyade Rağbetleri Beyanındadır, Bazı Meşâyih'in Tercüme-i Hâlleri ve Risâle-i Hakkî'l-Bayrâmiyye* isimleri ile de kayıtlıdır.

Bu eser, Sarı Abdullah Efendi'nin *Semerâtü'l-fuad* adlı eserindeki bazı kısımlar hariç Bayramî-Melâmileri'nin tarih ve gelenekleri hakkındaki ilk

müstakil eserdir.¹⁰³ Eser ta'lik hattıyla ve Türkçe yazılmıştır. La'îzâde Abdülbâkî bu eserini hayatının son dönemlerinde 1156/1743 de, 66 yaşında iken yazdığını belirtir.¹⁰⁴ O dönemde İstanbul'da yaşadığından dolayı bu eserini, bütün devlet vazifelerini bıraktıktan sonra Eyüp'teki evinde ve 1153/1740 de yaptırdığı Kalenderhâne Tekkesi'nde¹⁰⁵ yazdığı söylenebilir.

Eserde, Arapça ve Farsça ibarelere çokça yer verilerek, anlaşılması zor bir üslup kullanılmıştır. Bu üsluba bakıldığında, La'îzâde Abdülbâkî'nin bu eserini ilmiye sınıfına yönelik yazdığı da düşünülebilir. Onun bu eserini kaleme alma amacı göz önüne alındığında¹⁰⁶, Melâmilik hakkındaki reddiyelerin halktan ziyade ilim erbabından kaynaklandığı sonucuna da ulaşılabilir.

La'îzâde Abdülbâkî, kaleme aldığı bu eserin Bayramî-Melâmîleri'nin gelenekleri, sohbet keyfiyetleri ve ilâhi aşka olan iştiaqları hakkında olduğunu bizzat kendisi, "*Tarikat-ı Aliye-i Bayramiyeden Taife-i Melâmîyenin an'ane-i iradetleri ve keyfiyet-i sohbetleri ve aşk-ı muhabbetullahâ cümleden ziyade rağbetleri beyanına şürû' olundu*" cümlesi ile ifade eder.¹⁰⁷

Esere, Hz. Enes'ten (ra) rivayet edilen, "*Sizden biri, beni, babasından, evladından ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe iman etmiş sayılmaz.*"¹⁰⁸ Hz. Ömer "*Ey Allah'ın Resûlü! Nefsim hariç seni her şeyden çok seviyorum*" dedi. Resûllulâh (sav) hemen şu cevabı verdi: "*Hayır! Sizden biri beni nefsinden daha fazla sevmedikçe iman etmiş olamaz.*" Hz. Ömer, "*Şimdi seni nefsimden de çok seviyorum*" dedi. Resûllulâh (sav): "*Şimdi tamam oldu Ey Ömer!*" buyurdular.¹⁰⁹ hadis-i şerifi ile başlayan La'îzâde Abdülbâkî, kutub ve mürşidin önemine vurgu yaparak, Bayramî-Melâmîleri'nin şeriatın edeplerine riayet ettiklerini ve sadece Allah Resûlü'ne tâbi olan mürşidlere tâbi

¹⁰³ Azamat, "La'îzâde Abdülbâkî", XXVII, s. 91.

¹⁰⁴ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 161a.

¹⁰⁵ Azamat, "La'îzâde Abdülbâkî", XXVII, s. 91.

¹⁰⁶ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 160b.

¹⁰⁷ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 125b.

¹⁰⁸ Muhammed b. İsmail Buhâri, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul, 1992, *İmân*, 7; Ebu'l Huseyn el-Kuşeyri Müslim, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, I-IV, Kahire, 1955-1956, *İmân*, 70; Ebû Abdürrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâi, *Sünenü'n-Nesâi*, thk. Mektebu Tahkiki't-Turâsi'l-Arabi, I-VIII, Beyrut, 1992, *İmân*, 19.

¹⁰⁹ Buhâri, *Eymân ve'n-nüzûr*, 3.

olduklarını belirtir. Bayrâmî-Melâmîleri için hakiki pirin ve mürşidin Hz. Muhammed (sav) olduğunu ifade eder.¹¹⁰

Eserde Tebriz'in Hoy kasabasında meskûn olan Hâce Alâeddin Ali el-Erdebili'ye (ö. 832/1429) mürid olan ve Somuncu Baba olarak da bilinen Hamidüddin Aksarayî'nin, Hâce Alâeddin Ali el-Erdebili'nin vefatından sonra kutipluk makamına yükseldiği ve böylelikle kutbiyyetin İran'dan Anadolu'ya geçtiği belirtilir. Eserinde, Hamidüddin Aksarayî'nin vefatından sonra kutbiyyetin Hacı Bayram Veli'ye intikal ettiğini belirten La'lîzâde Abdülbâkî, Hacı Bayram Veli'nin silsilesini Hacı Bayram Veli, Hamidüddin Aksarayî, Şeyh Şâdi er-Rûmî, İbrahim el-Basrî, Süleyman İskenderânî, Hasan Esterâbâdî, Mahmud Basrî, Osman Rûmî, Mahmud Kerhî, Sa'deddin Bağdâdî, İshak Hârezmi, Süleyman Buhâri, Süleyman İsfehânî, Ahmed Horasânî, Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, Şeyh Musa el-Bestâmî, İbrahim Hindistanî, Ebu Yezid Bestâmî olarak vererek, Hacı Bayram Veli'nin silsilesinin bir kanaldan Beyazıt-ı Bistâmî'ye kadar uzandığını belirtir.¹¹¹

La'lîzâde Abdülbâkî, Hacı Bayram Veli'nin vefatından sonra 6 tane müridi vasıtasıyla Bayramiye Tarikatı'nın birçok kola ayrıldığını ve birçok sülûk metodunun ortaya çıktığını belirterek, bunların tafsilatının Sarı Abdullah Efendi'nin kaleme aldığı *Dürre ve Cevhere* ve *Semerâtü'l-Fuad* adlı eserlerinde tafsilen beyan edildiğini, kendisinin detaya girmeyi gerekli görmediğini çünkü bu risaleyi te'liften maksadının Melâmiyye Tarikatını tanıtmak ve halk arasında Melâmiyye Tarikatı hakkında mevcut olan yalan ve iftiraları izah etmek olduğunu ifade eder.¹¹²

La'lîzâde Abdülbâkî, Hacı Bayram Veli'den sonra tarikatın, her ne kadar 6 tane halifesi vasıtasıyla birçok kola ayrılmış olsa da, Akşemseddin'in temsil ettiği Şemsiyye ve Ömer Sikkini'nin temsil ettiği Melâmiyye olmak üzere iki ana koldan devam ettiğini ifade eder.¹¹³

La'lîzâde Abdülbâkî, Bayramî-Melâmîliği'nde kutbiyyetin sırasıyla Ömer Sikkini, Bünyamin Ayâşî, Pir Ali Sultan el Aksarayî, İsmail Maşuk, Ahmed

¹¹⁰ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 125b-126a.

¹¹¹ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 127a-128b.

¹¹² La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 129a.

¹¹³ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 130a-130b.

Sarban, Hüsameddin Ankaravî, Şehid Hamza, Hacı Ali el Rûmî, Hacı Kabayî, Şehid Sultan Beşir, Seyyid Mehmed Hâşim, Paşmakçızâde Ali Efendi ve Sadrâzam Şehid Ali Paşa'ya intikal ettiğini, ancak Sadrâzam Şehid Ali Paşa'nın vefatından sonra ise kutbiyyetin kime intikal ettiğini bilmediğini belirterek, bu silsilenin biyografileri hakkında da kısa bilgiler verir.¹¹⁴

La'îzâde Abdülbâkî, Şehid Sultan Beşir'in müritlerine yazdığı, şeriatın dışına çıkmamaları, şeriata sıkı sıkıya bağlı kalmaları konusundaki tavsiyelerini ihtiva eden mektubuna *Sûret-i Mektûb-u Şerif*¹¹⁵ adı altında yer vererek, Melâmî kutublarının, dolayısıyla da Melâmîlerin şeriata bağlı olduklarını, şeriata ittibâ etmenin onlar için bir vecibe olduğunu ifade ederek, Melâmîlerin şeriata bağlı olmadığı iddialarının asılsız olduğunu ispata çalışır.

La'îzâde Abdülbâkî, Beyân-ı Meşreb ve Revş-i Melâmiyyun", "Tarik-i Ehli'l-Cezbe ve'l-Muhabbet", "Adâb-ı Tarikat-ı Ehl-i Muhabbet ve Melâmet", "Keyfiyyet-i Cem'iyet", "Şükr-i Ta'âm", "Der Kesb-i Maâş", "Tavsiye ve Tenbih", "Fâide-i Celile" başlıklı bölümlerde Melâmîliğin âdâbı ve erkânı hakkında bilgi verir.¹¹⁶

Eserin hemen hemen her nüshasının sonuna Sarı Abdullah Efendi'nin, Melâmiye ahlakını anlatan *Meslek'ül-uşşak* adlı 105 beyitlik manzumesi ve La'îzâde Abdülbâkî'nin bu manzumeye yaptığı 47 beyitlik *Zeyl-i Kaside-i Meslekü'l-Uşşâk* adlı kasidesi ilave edilmiştir.

La'îzâde Abdülbâkî, eserin sonunda, *Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye* adlı eserini neden kaleme aldığını, *Sebeb-i Te'lif-i in Nemika-i Latife* başlığı altında izâh eder. Bu bölümde ilk önce manevî eğitimi hakkında bilgi vererek Bayrâmî-Melâmîsi olduğunu, Hacı Bayram Veli'nin varisi olan Ömer Sikkînî'nin yolunda olan meczub ve Kalenderilerin meşreblerine intisâb ettiğini ve onların renkleri ile boyandığını ifade eder.¹¹⁷

La'îzâde Abdülbâkî, bu bölümde hayatının sonuna yaklaştığını, bundan dolayı âlemde gördüğü İlâhi kemâlatı ve Cemalullah'ın nurlarını, Tarikat-ı

¹¹⁴ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 129a-139b; Ayrıca silsile için bkz. Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 205.

¹¹⁵ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 137a.

¹¹⁶ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 141b-157b.

¹¹⁷ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 160b-161a.

Melâmiyye ve Bayramiyye ve Hâcegân-ı Nakşibendiyye ezvâkını *Sergüzeşt* adıyla kaleme alarak, kendinden sonra gelecek olanlara bir rehber olarak bırakmak arzusu ile yazdığını belirtir. Hamzavîlerin ehl-i İslâm'dan olup Şeriat-ı Muhammedi ile âmil, zühd ve takvada kâmil olduklarını ifade ederek, onlar hakkında su-i zan edilmemesi gerektiğini, dedikodulara itibar etmenin dahi çok büyük bir vebal olduğu ifade eder. Hamzavîler hakkında söylenenlerin sadece dedikodudan ibaret olduğunu, gelecek olan nesillerin bunlara inanarak ve gıybet ederek, Ruz-u Mahşer'de çok zor duruma düşebileceklerini, buna engel olabilmek için de, *Sergüzeşt*'i kaleme aldığını belirtir. Şeriatı ittiba etmenin cennete girileceğinin müjdesi olduğunu, ittiba etmemenin ise cehenneme gitmenin bir alâmeti olduğunu belirterek, şeriatın önemine vurgu yapar.¹¹⁸

Eser Sarı Abdullah Efendi'ye ait bir manzume, La'lîzâde Abdülbâkî'ye ait bir istiğfar ve münacat ile hitama erer.

Bizim bu çalışmamızda kullandığımız nüsha, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, nr. 1274 de kayıtlı olan Mecmua içinde, 125b-164a sayfaları arasında yer alan, 39 varaklık, La'lîzâde Abdülbâkî'nin hattıyla yazılı, *Tarikat-ı Aliye-i Bayrâmiyeden Taife-i Melâmiyenin An'ane-i İradetleri ve Keyfiyet-i Sohbetleri ve Aşk-ı Muhabbetullah Cümleden Ziyade Rağbetleri Beyanındadır*, başlığı ile mevcut olan nüshadır. Bu nüshada bazı kısımlar eksiktir, muhtemelen basım esnasında sehven çıkartılmış olabilir. Bu eksikliği Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, 636 da, *Sergüzeşt* adına kayıtlı olan nüsha ile tamamlamaya çalıştık.

Eserin transkripsiyonu Abdurrezzak Tek tarafından yapılarak *Bayrâmi Melâmiliği'ne dair Melâmet Risaleleri*¹¹⁹ adı ile transkripsiyonu yapılan diğer Melâmet risaleleri ile beraber yayınlanmıştır. Eser, ayrıca *Sergüzeşt, Aşka ve Âşıklara Dair*¹²⁰ adıyla Tahir Hafizoğlu ve *Melâmilik Yolunda Görüp Öğrendiklerim*¹²¹ adıyla da Tahir Galip Seratlı tarafından sadeleştirilerek de yayınlanmıştır. Eser hakkında bir tane de yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.¹²²

¹¹⁸ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 161a.

¹¹⁹ Tek, *Melâmet Risaleleri*, s. 121-210.

¹²⁰ Tahir Hafizoğlu, *Sergüzeşt, Aşka ve Âşıklara Dair*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001.

¹²¹ Tahir Galip Seratlı, *Melâmilik yolunda görüp öğrendiklerim*, Kardelen Yayınları, Konya, 2010.

¹²² Ayşe Yücel, "La'lîzâde Abdülbaki Efendi'nin Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye'si", Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1988.

1. 2. 2. 2. Mebde' ve Meâd

Farklı birçok tasavvufi meselenin ele alınıp incelendiği bu eser, La'lîzâde Abdülbâkî'nin kendi eseridir. Eser, ta'lik hattıyla ve Türkçe yazılmıştır. 94 varaktan müteşekkil hacimli bir eserdir.

Eserinde, Arapça ve Farsça ibarelere çokça yer vererek ağır bir dil kullanan La'lîzâde Abdülbâkî, konuları âyet ve hadisler ışığında izah ederken, aynı zamanda Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1240), Mevlânâ Celaleddin Rumî (ö. 672/1273), Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660), Ferüdüddin Attâr (ö. 618/1221), Sadreddin Konevi (ö. 673/1274), Ebu Yezid Bistâmi (ö. 234/848), Sa'deddin Fergâni (ö. 699/1300) gibi birçok tasavvuf büyüklerinin sözlerine de yer vererek düşüncelerini teyit etmiştir.

La'lîzâde Abdülbâkî'nin bu eserinde Bayramî-Melâmileri'nin bazı tasavvufî görüşlerini izâh etmekle birlikte, Melâmilikten neden bahsetmediği konusunda tam bir bilgiye sahip değiliz. Melâmiler hakkındaki menfî intibaların ve Melâmilerin kendilerini gizlemelerinin, bunda etkisi olabileceğini düşünüyoruz. Bununla birlikte, La'lîzâde Abdülbâkî'nin bu eserini, sadece Nakşî kitleye yönelik kaleme aldığı da düşünülebilir. Ya da esere, Melâmiliğe ait bir eser görünümü verip, Nakşilerin içindeki, Melâmiler hakkında menfî düşüncesi olan kesimin tepkisini çekmek istemeyişi de olabilir. Ancak ne sebeple olursa olsun, doğrudan olmasa bile dolaylı olarak eserde Melâmiliğin izlerinin mevcudiyetinden söz edilebilir.

La'lîzâde Abdülbâkî, *Mebde'* ve *Meâd* adlı bu eserini kaleme alırken Bahâeddin Nakşibend'in sohbetlerinden tutulan notlardan, Ya'kub Çerhi'nin, Bahâeddin Nakşibend ve Alâeddin Attâr'a ait evrad ve ezkâr, âdâb ve erkân gibi konuları anlattığı *Risâle-i Ünsiyye* adlı risâlesinden ve Murad Buhârî'nin *Silsiletü'z-Zehab* adlı risâlesinden istifade ederek yazdığını bu eserin sonunda bizzat kendisi belirtir.¹²³

La'lîzâde Abdülbâkî bu eserinde, kader, insan, zaman, ibadet, kıyamet, insanın yaratılışı, kalb, insan-ı kâmil, kelime-i tevhid, Hüve'nin esrarı, namaz, ezel ve ebed, Vahdet-i Vücut, hilafet, letaif, nefis mertebeleri, cebr ve ihtiyâr,

¹²³ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 110b-111a.

erbain gibi birçok tasavvufi meseleyi izâh etmiştir. Gerekli gördüğü bazı âyetlerin tasavvufi açıdan izahatını da yapmıştır.

La'îzâde Abdülbâkî, bu eserinde tasavvufun doğrudan konusu olmayan cebr ve ihtiyâr, zaman, eşyanın üç boyutlu yaratılışı, hilâfet gibi bazı meseleleri de tasavvufî bakış açısı ile ele alıp değerlendirmiştir.

“Vakt-i Zuhûr-u Kabûl-u Hâcegân İn Bende Râ”¹²⁴, başlığı ile babası hakkında bilgi vererek, Murad Buhâri'ye intisâbını anlatan La'îzâde Abdülbâkî, “Mukaddime-i Beyân-ı Mebde'-i Hâcegân-ı Nakşibendiyye ve Şeref-i İşân”¹²⁵, başlığı ile de Nakşibendiyye Tarikatının kaynağının Hz. Ebubekir'e dayandığını anlatır. Hilâfetin, hilâfet-i nübüvvet ve hilâfet-i velâyet olmak üzere ikiye ayrıldığını, hilâfet-i bâtına da tabir edilen hilâfet-i velâyetin, hilâfet-i zâhire tabir edilen hilâfet-i nübüvvetten daha elzem ve daha zâhir olduğunu ifade eder. Tarikatların cehri ve hafi olmak üzere iki türlü zikir yaptıklarını, Nakşibendiyye Tarikatının ise hafi zikirle Hz. Ebubekir'e dayandığını belirtir. “Zuhûr-u Tarik-i Hâcegân ve Şöhret-i Nisbet-i İşân bi Sıddık-i Ekber”¹²⁶, başlığı ile de Hâcegân-ı Nakşibendiyye Tarikatının doğuşunu anlatarak, hakkında bilgi verir. Eserini, okuyanlara faydalı olması ve kendisinin de mağfiretine vesile olması duası ile hitama erdirir.

Eserin birçok nüshası, La'îzâde Abdülbâkî'nin diğer risaleleri ile beraber ciltlenmiş halde farklı kütüphanelerde mevcuttur. Bizim çalışmamızda kullandığımız nüsha, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636 da kayıtlı bulunan cildin, 1b-111a varakları arasında mevcut olan ve Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi tarafından istinsâh edilerek 1189 da tamamlanan nüshadır. Bu eser hakkında bir de Büşra Çakmaktaş tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.¹²⁷

¹²⁴ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 99a.

¹²⁵ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 101b.

¹²⁶ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 103a.

¹²⁷ Büşra Çakmaktaş, “La'îzâde Abdülbâkî'nin Mebde' ve Meâd Adlı Eseri (İnceleme-Metin)”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2010.

1. 2. 2. 3. Hediyetü'l-Müştak fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk

Bu eser, Sarı Abdullah Efendi'ye ait olan *Meslekü'l-Uşşâk adlı kasidenin* La'îzâde Abdülbâkî tarafından yapılan şerhidir. Eserin ismi, bizzat La'îzâde Abdülbâkî tarafından, *Hediyetü'l-Müştak fi Mesleki'l-Uşşâk* olarak konulmuştur.¹²⁸

La'îzâde Abdülbâkî, Limni Adası'na sürgüne gönderildikten 3 ay sonra, 1129/1717 muharreminde *Meslekü'l-Uşşâk* adlı kasideyi okurken içinde onu şerh etme arzusunun uyandığını, manen Sarı Abdullah Efendi'nin ruhaniyetine müracaat ederek müsaade aldığını ve kasidenin esrârını izâh etmek arzusuyla şerh etmeye başladığını ifade eder.¹²⁹

Sarı Abdullah Efendi'nin, *bütün eserlerinin kalbi ve zübdesi, Bayramî-Melâmileri hakkında yazdığı eserlerin hülasası*¹³⁰ olarak bildirdiği *Meslekü'l-Uşşâk* kasidesi, 105 beyitten oluşan ve Bayramî-Melâmileri'nin vasıflarını ve ahlâkını anlatan bir eserdir. La'îzâde Abdülbâkî'nin te'lif ettiği diğer eserlerde olduğu gibi bu risalesinde de Arapça ve Farsça ibarelere çokça yer verilerek ağır bir üslup kullanılmıştır. Eser ta'lik hattı ile ve Türkçe olarak kaleme alınmıştır.

La'îzâde Abdülbâkî, bu kasideyi şerh ederken 35 adet âyet-i kerime, 13 adet hadis-i şerif ve 5 müellifin 11 şiirinden istifade ederek izâhatlarını yapmıştır. Âyet ve hadislerin tevil ve tefsirini yapmayarak, bu âyet ve hadisleri, yaptığı izâhları teyid etmek için bir delil olarak kullanan La'îzâde Abdülbâkî, ayrıca Sarı Abdullah Efendi'nin hayatından bazı kesitler aktarır, hem konuyu izâh etmiş, hem de tarihî malumat vermiştir.

La'îzâde Abdülbâkî, *Meslekü'l-Uşşâk* adlı kasideyi şerh ederken aynı zamanda hamd ve çeşitleri, tevhid ve çeşitleri, kaza ve kader, seyr ü sülûk ve şartları, mürşid-i kâmilin gerekliliği, sohbet ve halvet, kutup ve özellikleri, Hakikat-ı Muhammediye, Vacibü'l-vücut, peygamberimize ittibâ, kutbiyet, ilim ve amel, sohbet, melâmiyye ve sâlik gibi konularda da malumat vererek izâhat yapmıştır.

¹²⁸ La'îzâde, *Hediyetü'l Müştak fi Şerh-i Mesleki'l Uşşâk*, vr. 179b.

¹²⁹ La'îzâde, *Hediyetü'l Müştak fi Şerh-i Mesleki'l Uşşâk*, vr. 179a- 179b.

¹³⁰ Er, *Melâmilik ve Osmanlı Devri Melâmileri*, s. 399.

Bizim alışmamızda kullandığımız nüsha, Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi tarafından istinsâh edilen ve Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636 da kayıtlı bulunan cildin, 178-225 varakları arasında mevcut olan 47 varaklık nüshadır. Bu risalenin sonundaki kayıtlı tarih dikkate alındığında, bu nüshanın Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi tarafından, Recep, 1190/1788 de tamamlandığı söylenebilir.¹³¹

Bu eser ile alakalı, Zeynep Akkaya tarafından, bizim de istifade ettiğimiz bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.¹³² Ayrıca eserin transkripsiyonu Abdurrezzak Tek tarafından yapılarak *Bayramî-Melâmiliği'ne Dair Melâmet Risaleleri*¹³³ adı ile transkripsiyonu yapılan diğerk Melâmet risaleleri ile beraber yayınlanmıştır.

1. 2. 2. 4. Zeyl-i Kaside-i Meslekü'l-Uşşâk

Bu kaside, Sarı Abdullah Efendi'nin 105 beyitten oluşan *Meslekü'l-Uşşâk* adlı kasidesine, La'îzâde Abdülbâkî'nin yaptığı 47 beyitlik ilavedir. Bu zeyli sürgün olduğu Limni Adası'nda, 1129/1717 yılının Muharrem ayının yedinci gününe tekâbül eden pazartesi gecesinde, iki saatte yazdığını ifade eder.¹³⁴

La'îzâde Abdülbâkî', Limni Adası'nda, *Meslekü'l-Uşşâk* adlı kasideyi okurken, dedesi Sarı Abdullah Efendi'nin tarikatındaki hilâfet sahibi şeyhlerin silsilesini ihtiva eden manzum bir zeyli, bu kasideye ilave etme arzusunun içinde belirlediğini belirtir. Bir hafta kadar Sarı Abdullah Efendi'nin ruhaniyetine müracaat eden La'îzâde Abdülbâkî, içindeki bu arzusunun giderek arttığını görür. Bunu dedesi Sarı Abdullah Efendi'nin müsaadesine yorarak zeyli yazmaya karar verir.¹³⁵ Yukarıda belirtildiği gibi çok kısa sürede zeyli tamamlar. Daha sonra Sarı Abdullah Efendi'nin *Meslekü'l-Uşşâk* adlı kasidesini şerh etmeye de başlar.

¹³¹ La'îzâde, *Hediyyetü'l Müştâk fi şerh-i Mesleki'l Uşşâk*, vr. 225b.

¹³² Zeynep Akkaya, "La'îzâde Abdülbaki'nin Hediyyetü'l-müştâk İsimli şerhi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2009.

¹³³ Tek, *Melâmet Risaleleri*, s. 457-520.

¹³⁴ La'îzâde, *Hediyyetü'l Müştâk fi şerh-i Mesleki'l Uşşâk*, vr. 179a-179b.

¹³⁵ La'îzâde, *Hediyyetü'l Müştâk fi şerh-i Mesleki'l Uşşâk*, vr. 179a-179b.

La'îzâde Abdülbâkî, *Meslekü'l-Uşşâk* adlı kasideye, aynı vezin¹³⁶ ve kafiye ile yaptığı 47 beyitlik ilavede, Hz. Peygamber'den başlayarak, Şehit Sadrazam Ali Paşa'ya kadar gelmiş olan bütün Melâmi kutuplarının isimlerini zikretmiştir.

La'îzâde Abdülbâkî'nin *Zeyl-i Kaside-i Meslekü'l-Uşşâk* 'da Hz. Peygamber'den başlayarak zikrettiği Melâmî-meşreb kutublar şunlardır: Hz. Muhammed (sav), Hz. Ali, Hasan-Basrî, Habib Acemî, Dâvud-i Tâî, Ma'ruf-i Kerhî, Seriyü's-Sakâtî, Cüneyd-i Bağdadî, Mümşâd, Ahmed-i Esved, Muhammed, Vecihüddin Kâdî, Bu'n-Necib, Kutb-u Din-i Ebheri, Rükneddin Secâsî, Şihâbüddin-i Tebrizî, Cemâlüddin-i Tebrizî, İbrâhim Geylânî, Sefiyüddin, Sadruddin, Alâ'uddin, Ebu Hâmid Aksarayî, Hacı Bayram Veli, Ömer Sikkinî, Bünyamin Ayâşî, Pir Ali Sultan Aksarayî, İsmail Maşuk, Ahmed Sarban, Hüsameddin Ankaravî, Şehid Hamza (Şeyh Bâli), Hacı Ali el Rûmî (İdris Ali Muhtefî), Hacı Kabâyî, Şehid Sultan Beşir, Seyyid Mehmed Hâşim, Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi ve Sadrâzam Şehid Ali Paşa.¹³⁷

Kasidenin sonunda, Sadrâzam Şehid Ali Paşa'dan sonra zamanın sahibinin kim olduğunu bilmediğini belirtir. Yetim mahlasını kullanan La'îzâde Abdülbâkî, Cenab-ı Hakk'ın, zamanın kutbunu kendisine bildirmesini, kendisine hidayet etmesini ve Hz. Peygamberin nuruna ulaştırmasını niyaz ederek kasideyi tamamlar.¹³⁸

Bizim çalışmamızda kullandığımız nüsha, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, nr. 1274 kayıtlı olan cildin, 159b-160b varakları arasında mevcut olan nüshadır. Ta'lik hattı ile Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Bu zeyl, La'îzâde Abdülbâkî'nin eserlerinden müteşekkil olan ciltlerin birçoğunda mevcuttur.

¹³⁶ Mefâ'ilün, Mefâ'ilün, Mefâ'ilün, Mefâ'ilün, aruz vezninde yazılmıştır. Bkz. Er, *Melâmilik ve Osmanlı Devri Melâmileri*, s. 400.

¹³⁷ La'îzâde, *Sergüzeşt*, 160a-160b.

¹³⁸ La'îzâde, *Sergüzeşt*, 160b.

1. 2. 2. 5. Gıda-yı Ruh

Bu eser La'îzâde Abdülbâkî tarafından kaleme alınmış tasavvufî, ahlâkî ve dinî bir eserdir. Eser, La'îzâde Abdülbâkî'nin diğer eserlerine ve risâlelerine göre daha farklı bir metodla ve usulle kaleme alınmıştır. Bu eser, La'îzâde Abdülbâkî'nin diğerlerine nispeten daha fazla alıntı yaparak, daha fazla beyit, hikâye ve şiire yer vererek değerlendirmelerde bulunduğu manzum ve mensur bir eserdir.

La'îzâde Abdülbâkî, bu eserinde ilk önce konuyla ilgili bir hikâye nakletmiş, daha sonra konuyla ilgili âyet ve hadisler zikrederek izâh etmiştir. Hikâyelerden alınması gereken hisseyi, kendi nefesine atfen belirtirken, gerekli gördüğü yerde de hikâyenin şerhini yapmıştır.

La'îzâde Abdülbâkî bu eserinde en çok alıntıyı *Mesnevî*'den yapmıştır. Eser 21'i *Mesnevî*'den, 48'i farklı eserlerden olmak üzere 72 hikâye ve *Mesnevî*'den derlenmiş 477 beyitten oluşan edebi didaktik bir eserdir. Farsça'dan yapılan tercümelerin yanı sıra 5 tane de Farsça hikâyeye yer verilmiştir.¹³⁹

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Fatih, nr. 2744 de kayıtlı olan nüshanın ilk sayfasında Arapça olarak “Bu risâle Gıdâ-yı Ruh olarak tesmiye olundu” ibaresi ile *Mesnevî-i Şerif*ten alınan Farsça,

کر غذای نفس جوید ابترست

ور غذای روح خواهد سرورست

“Eğer nefsin gıdasını isterse ebterdir ve eğer rûhun gıdasını isterse serverdir”¹⁴⁰ anlamındaki beyit yazılıdır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla La'îzâde Abdülbâkî, muhtemelen, bu beyitte geçen “*Gıdâ-yı Ruh*” tabirinden dolayı, eserinin adını “Gıdâ-yı Rûh” olarak vermeyi uygun gördü.

La'îzâde Abdülbâkî'nin nakil yaptığı eserleri; *Mesnevî-i Şerif* Mevlânâ Celaleddin Rumi, *Nefahat* Mevlânâ Câmi, *Baharistan* Mevlânâ Câmi, *İhyâ-u*

¹³⁹ Muhammet Özdemir, “Bir İntihâb-ı Mesnevi Örneği: La'îzâde Abdülbaki ve Gıdâ-yı Rûh Adlı Eseri”, *Sufi Araştırmaları Dergisi-Sufi Studies*, C. III, S. 5, 2012, ss. 73-106.

¹⁴⁰ Mevlânâ Celaleddin Rumi, *Mesnevî-i Şerif*, çev ve şerh. Ahmed Avni Konuk, haz. Osman Türer, Mustafa Tarhalı ve Sâfi Arpaguş, C. IV, Bayrak matbaası, İstanbul, 2007, s. 234, (beyit. 2674).

Ulûmiddin İmam Gazali, *Mantıku't-Tayr* Feridüddin Attâr, *Musibetnâme* Feridüddin Attâr, *Şir'atü'l İslâm* Seyyid Alizâde, *Kimyâ-yı Saadet* İmam Gazali, *Mişkâtü'l Envâr* İmam Gazali, *Ravzatü'l Ulemâ* İmam Zendusti, *Dürer el-Gurer* Molla Hüsrev, *Tefsir-i Keşfü'l-Esrâr* Abdülaziz Buhâri, *Rûznâme* Yazıcı Salih, *Kenzü'l İbâd* Ali bin Ahmed el Guri, *Kitâbü's-Salât* Mesudî, *Tergibü's-Salât* Muhammed bin Ahmed Zâhid, *Tenbihü's-Şâfi* Ebu İshak Şirazî, *Şerh-i Minyetü'l-Musalli* Şeyh İbrahim Halebî, *Bostan* Müslihiddin Şirâzî, *Mesnevi-i Şerif Şerhi* Sürûrî, *Cevâhirü'l-Tefsir* Hüseyin Vaiz Kâşifî, *Tenbihü'l-Gâfilin* Ebu'l Leys Semerkandî, *Güzide Açıkbaş* Mahmud Efendi, *Beyzâvi Tefsiri* Nasirüddin el Beyzavî, *Bahrü's-Sa'âde* Muhammed el-Kazaruni, *Menakıb-ı Mevlânâ* Lokmanî Dede ya da Kemal Ahmed Dede, *Reşahat* Şeyh Safiyyüddin, *Müstedrek* Hâkim el-Nişaburi olarak sıralayabiliriz.

La'îzâde Abdülbâkî eserine “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattı,*”¹⁴¹ âyet-i kerimesi ile başlamaktadır. Bundan dolayı, bu eserin muhteviyatının ubûdiyyet, amacının ise irşâd olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Ayrıca eserde, namaz, ibadet, dünya hayatı, nefis, tevbe, kaza ve kader, tevekkül, dünya hayatının fâniliği, zulüm, hırs ve kanaat, rüşvet, oruç, sadaka, ahlâk-ı nebeviyye ve sabır gibi mevzuların işlenmesi de bizim bu düşüncemizi teyit etmektedir.

Gıdâ-yı Rûh, hem konu olarak hem de kaynak olarak oldukça kapsamlı bir eserdir. Bunda La'îzâde Abdülbâkî'nin gördüğü medrese eğitiminin etkisi olduğu muhakkaktır. Eser Türkçedir ve çok yaygın olmamakla birlikte, farklı kütüphanelerde, farklı nüshaları mevcuttur.

Mesnevî'nin hacimli bir eser olması hasebiyle tamamının tercüme ve şerhi meşakkatli olmaktadır. Bu yüzden bazı şeyhler, elzem gördükleri yerleri müritlerinin istifadesine sunmak için birbirleri ile irtibatlı ve farklı beyitleri derleyerek bir araya getirmişlerdir. “İntihâb-ı mesnevi” olarak tabir edilen bu uygulama gelenek haline gelmiştir. Gıdâ-yı Ruh da La'îzâde Abdülbâkî tarafından oluşturulan bir “İntihâb-ı mesnevi” örneğidir.¹⁴²

¹⁴¹ Zâriyat, 51/56.

¹⁴² Özdemir, “La'îzâde Abdülbâkî ve Gıdâ-yı Rûh Adlı Eseri”, ss. 73-106.

Bizim çalışmamızda esas aldığımız nüsha, Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 3014 de kayıtlı olan nüshadır. Ayrıca Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Fatih, nr. 2744 de kayıtlı olan nüshadan da istifade ettik.

Bu eser ile alakalı, Muhammet Özdemir tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.¹⁴³ Ayrıca Selahaddin Bal tarafından hazırlanan bir yüksek lisans tezi de mevcuttur.¹⁴⁴

1. 2. 2. 6. Divânçe-i Yetim

8 varaktan müteşekkil bu divançe, La'lîzâde Abdülbâkî'ye ait ve "yetim" mahlasının kullanıldığı manzum bir risâledir. Kütüphaneler arasında sadece Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Şry. nr. 1023 de rastladığımız bu divançe, ta'lik hattı ile ve Türkçe olarak kaleme alınmıştır.

Bu manzum eserin ne zaman yazıldığını tam olarak bilmiyoruz. Bu risâleden 11 beyite¹⁴⁵, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttariyye* adlı eserinde yer veren Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi de bu manzum risâlenin tarihi hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Ancak gazelin muhteviyatına baktığımızda muhtemelen Nakşîliğe intisâbından önce te'lif edildiği düşünülebilir.

Müstakimzâde'ye göre, La'lîzâde Abdülbâkî'nin "Yetim" mahlasıyla yazdığı bu divançe erbâbı nezdinde oldukça muteberdir.¹⁴⁶ Eser mensur bir risâle formatında ele alınarak yazılmıştır. Beyitlerden oluşan bu risâlede bazı beyitler ara başlık olarak kullanılmıştır. Divançenin genel konusunu ilâhi aşk oluşturmaktadır. La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, her nefes, her varlık, salike, mâşuku hatırlatan ve ona ulaştıran bir vasıtaadır. Kâinatın sırrı, ilâhi aşktır ve bu aşkın en büyük temsilcisi Hz. Muhammed (sav) dir. Seyr ü sülûk bir aşk yoludur ve bu yolun rehberi Hz. Muhammed Mustafa'dir (sav). Onsuz mâşuka

¹⁴³ Muhammet Özdemir, "Gıdâ-yı Rûh (metin-inceleme)", Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ordu, 2012.

¹⁴⁴ Selahaddin Bal, "La'lîzâde Abdülbâkî'nin Gıdâ-yı Rûh Adlı Eseri", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2015.

¹⁴⁵ Müstakimzâde, *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, vr. 75b.

¹⁴⁶ Müstakimzâde, *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, vr. 75a.

ulaşılmaz. şeriatlı aşk olamayacağı gibi, şeriatlı hakikata da ulaşılmaz.¹⁴⁷

La'îzâde Abdülbâkî'nin *Meslek'ül-uşşak* kasidesine yazdığı zeyl ve "Yetim" mahlasıyla yazdığı divançeden başka manzum bir eserini bilmiyoruz. Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi, *Risâle-i Melâmiyye-i şuttariyye* adlı eserinde, bu iki eserinin dışında, La'îzâde Abdülbâkî'ye ait başka bir manzum eserinden bahsetmemektedir.¹⁴⁸ Biz de kütüphane kayıtlarında ve diğer kaynaklarda, başka bir manzum eserine rastlamadık.

Meslek'ül-uşşak kasidesine, aruz veznini kullanarak iki saat gibi kısa bir sürede 47 beyitlik bir zeyl yazan ve *Divançe-i Yetim* gibi bir esere sahip olan bir edibin, başka bir manzum eserinin olmadığını kabul etmek yerine, bize ulaşmadığını düşünmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

1. 2. 2. 7. Zübdetü's-Sükûk

Bu eser La'îzâde Abdülbâkî'ye ait olan bir eserdir. Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya'sında*¹⁴⁹ ve Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*¹⁵⁰ adlı eserinde, bu eserin varlığından bahsetmektedirler. Ancak biz yapmış olduğumuz araştırmalarda, bu eserin, ne kütüphane kayıtlarında ne de bu iki eserin dışında başka bir eserde varlığına rastlamadık. Muhtemelen bu eser şu anda mevcut değil.

Bu eser, La'îzâde Abdülbâkî'ye ait olmasına rağmen, tasavvufî bir eser de değildir. Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde, bu eserin Sâk fennine, yani şer'i sicillerin yazılış usulüne dair bir eser olduğunu ifade etmektedir.¹⁵¹ Belki de bugün bize ulaşmamasının sebebi, tasavvufi bir eser olmayışı da olabilir. Bu eser şer'i sicillerin kaydına ait bir eser ise, o zaman La'îzâde Abdülbâkî bu eseri kadılık yaptığı bir dönemde yazmış olmalıdır. Bu konuda kesin bir bilgiye sahip değiliz.

¹⁴⁷ La'îzâde Abdülbâkî, *Divançe-i Yetim*, Millet Yazma Eserler Ktp., Ali Emiri şry., nr. 1023, vr. 71-79.

¹⁴⁸ Müstakimzâde, *Risale-i Melâmiyye-i şuttâriyye*, vr. 74a-75a.

¹⁴⁹ Vassaf, *Sefine-i Evliya*, II, s. 123.

¹⁵⁰ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 147.

¹⁵¹ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 147.

1. 2. 3. Tercüme Eserleri

Tercüme-i İnsân-ı Kâmil, Tercüme-i Hakikatü'l Yakîn ve Zülfetü't-Temkin, Tercüme-i Risâle-i Ünsiyye, Tercüme-i Risâle-i Muradiye, Tercüme-i Silsiletü'l-Ârifin, Metâlibü'l-Vusûl fi Hulâsati Nevâdirü'l-Usûl, Tercüme-i Kimyâyı Saâdet, Tercüme-i Nemûd ve Bûd.

1. 2. 3. 1. Tercüme-i İnsân-ı Kâmil

Bağdat'ın Cîl kasabasında 1365/767 de doğup 1428/832 de Bağdat'da vefat eden, Hanbeli mezhebine ve Kadiriyye tarikatına mensup Abdülkerim Cîlî¹⁵² tarafından yazılan *İnsân-ı Kâmil* adlı eserin, La'lîzâde Abdülbâkî tarafından yapılan Türkçe tercümesidir. Eserin tam adı *El-İnsânü'l-Kâmil fi Ma'rifeti'l-Evâhir ve'l-Evâ'il* dir.¹⁵³

Muhyiddin İbni Arabî'nin Vahdet-i vücud anlayışını benimseyen Abdülkerim Cili, *İnsân-ı Kâmil* adlı eserini de bu çizgide kaleme almıştır. Tasavvufi ıstılâhlarla dolu olan bu eserdeki insan-ı kâmil anlayışı, Muhyiddin İbni Arabî'nin insan-ı kâmil anlayışının hemen hemen aynısıdır. İbn-i Arabî'ye göre Allah'ın esma ve sıfatlarına ayine olan, cüz'i ve külli bütün âlemleri bünyesinde toplayan, ruhu, akli, nefsi ve kalbi ile mükemmelleşen insan, insan-ı kâmil olarak adlandırılır. Hakiki insan-ı kâmil ise Hz. Muhammed'dir (sav).¹⁵⁴

Eser 63 bölümden oluşmakla birlikte 60. bölüm insan-ı kâmile ayrılmıştır. Diğer bölümler ise 60. bölümün mütemmim cüzü mahiyetindedir. Bazı bölümler manzum olarak açıklanmış ve sembolik ifadeler kullanılmıştır. Eser Türkçe'ye ilk olarak La'lîzâde Abdülbâkî tarafından tercüme edilmiştir.¹⁵⁵

¹⁵² Mehmet Nazif Şahinoğlu, "Abdülkerim el-Cilî", *DİA*, C. I, TDV Yayınları, Ankara, 1988, s. 250.

¹⁵³ Reşat Öngören, "El-İnsânü'l-Kâmil", *DİA*, C. XXII, TDV Yayınları, Ankara, 2000, s. 332.

¹⁵⁴ Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, İsam Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 126-127.

¹⁵⁵ Öngören, "El-İnsânü'l-Kâmil", XXII, ss. 332-333.

La'îzâde Abdülbâkî, bu eseri bazı hatırı sayılı dostlarının tavsiyesi ve talebi üzerine tercüme ettiğini belirtir.¹⁵⁶ Eser 129 varaktan müteşekkildir.¹⁵⁷

Bu tercümede manzum kısımların ve bazı yerlerin tercüme edilmeden orijinal haliyle bırakıldığı görülmektedir. Eserin son kısmında, *tercüme-i İnsan-ı Kâmil* ve "La'îzâde" ifadeleri eserin La'îzâde Abdülbâkî'ye ait olduğunu teyit etmektedir.¹⁵⁸

Kütüphane kayıtlarında çok fazla nüshası olmamakla birlikte, eserin La'îzâde Abdülbâkî tarafından tercüme edildiğinde herhangi bir şüphe yoktur. Bu eserin La'îzâde Abdülbâkî tarafından tercüme edildiğini, Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya'sında*¹⁵⁹, Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye'sinde*¹⁶⁰ ve Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*¹⁶¹ adlı eserinde belirtmiştir.

Bizim kullandığımız nüsha, Süleymaniye Yazma Eserler Ktp. , Mihrişah Sultan, nr. 167 de kayıtlı olan nüshadır.

1. 2. 3. 2. Tercüme-i Hakikatü'l-Yakîn ve Zülfetü't-Temkin

Abdülkerim Cîlî'ye ait *Hakikatü'l-Yakîn ve Zülfetü't-Temkin* adlı eserin La'îzâde Abdülbâkî tarafından yapılan Türkçe tercümesidir. Kısa bir risaledir. 8 varaktan¹⁶² müteşekkildir. Eserin orijinali Arapçadır. Tevhid ve makamlarını anlatır. *Tercüme-i Hakikatü'l-Yakîn ve Zülfetü't-Temkin*, La'îzâde Abdülbâkî'nin, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636' da mevcut olan diğer risalelerini de ihtiva eden cildin içinde bulunmaktadır.

¹⁵⁶ La'îzâde Abdülbâkî, *Tercüme-i İnsan-ı Kâmil*, Süleymaniye Yazma Eserler Ktp. , Mihrişah Sultan, nr. 167, vr. 2b.

¹⁵⁷ Süleymaniye Yazma Eserler Ktp. , Mihrişah Sultan, nr. 167 de mevcut olan nüsha esas alınmıştır.

¹⁵⁸ La'îzâde, *Tercüme-i İnsan-ı Kâmil*, vr. 131b.

¹⁵⁹ Vassaf, *Sefine-i Evliya*, II, s. 123.

¹⁶⁰ Müstakimzâde, *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, vr. 75a.

¹⁶¹ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 147.

¹⁶² Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636' daki kayıtlı olan, *Tercüme-i Hakikatü'l yakîn ve Zülfetü't-Temkin* adlı nüsha esas alınmıştır.

Eserin başlangıcında eserin ismi ve müellif olarak da La'lîzâde Abdülbâkî'nin ismi mevcuttur. Tercümeğe başlamadan önce La'lîzâde Abdülbâkî, bütün eserlerinde olduğu gibi önce hamd ve senâda bulunur. Daha sonra Abdülkerim Cîlî'nin bu lâtif eserini Türkçeye tercüme ederek diyar-ı Rum'a değerli bir eser bırakmak istediğini belirtir.¹⁶³

Kütüphane kayıtlarında birkaç yerde nüshası mevcuttur. Bu eserin La'lîzâde Abdülbâkî tarafından tercüme edildiği, Hüseyin Vassaf'ın, *Sefîne-i Evliya*'sında¹⁶⁴, Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi'nin, *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*'sinde¹⁶⁵ ve Bursalı Mehmet Tahir Efendi'nin, *Osmanlı Müellifleri*'nde¹⁶⁶ belirtilmiştir.

1. 2. 3. 3. Tercüme-i Risâle-i Ünsiyye

Bahâeddin Nakşibend'in 3 halifesinden biri olan Ya'kub Çerhi'nin *Risâle-i Ünsiyye* adlı eserinin Farsça'dan Türkçe'ye tercümesidir. La'lîzâde Abdülbâkî, bu risâleyi Türkçe'ye tercüme ettiğini *Mebde ve Meâd* adlı eserinin son bölümünde belirtir.¹⁶⁷ 12 varaktan¹⁶⁸ oluşan bu risâle La'lîzâde Abdülbâkî'nin tercüme ettiği kısa risâlelerinden biridir. Bu risâlede Ya'kub Çerhi, Bahâeddin Nakşibend'e intisâbını ve Nakşibendi âdâbının bir kısmını anlatır.

Bu risalenin, Ya'kub Çerhi'nin, Bahâeddin Nakşibend ve onun diğer bir halifesi olan Alâeddin Attâr'dan aldığı evrâd ve ezkârı, terbiye, âdâb ve etvârı, sözlerini ve nasihatlarını, aynı zamanda sâlikin nefsi ile mücadelesinde gerekli olan metod ve âdâbı, levâzım ve mühimmatı, bu yolda gerekli olan ruhi gıdaları ve lâtifelerin halleri gibi mevzuları ihtiva eden bir risâle olduğunu, La'lîzâde Abdülbâkî, *Mebde ve Meâd* adlı eserinin son kısmında bizzat kendisi ifade eder.¹⁶⁹

¹⁶³ La'lîzâde, *Tercüme-i Hakikatü'l-Yakîn ve Zülfetü't-Temkin*, vr. 286a.

¹⁶⁴ Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, II, s. 123.

¹⁶⁵ Müstakimzâde, *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, vr. 75a.

¹⁶⁶ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 147.

¹⁶⁷ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 111a.

¹⁶⁸ İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 603' de, 98a-110a arasında kayıtlı olan *Risâle-i Ünsiyye* nüshası esas alınmıştır.

¹⁶⁹ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 111a.

Bu eserin farklı Kütüphanelerde farklı nüshaları mevcuttur. Genellikle Kütüphane kayıtlarında La'îzâde Abdülbâkî'ye ait diğer risâlelerden müteşekkil ciltlerin içinde yer almaktadır. Bazı kayıtlarda *Tercüme-i Risâle-i Ünsiyye*, bazı kayıtlarda ise *Tercüme-i Risale-i Ya'kub Çerhi* olarak kayıtlıdır.

Ne zaman tercüme edildiği ile alakalı bir malumatımız olmamakla birlikte, *Mebde ve Meâd*'da, *Risâle-i Ünsiyye*'i tercüme ettiğinden bahsettiğine göre La'îzâde Abdülbâkî'nin, Murad Buhârî'ye intisâbından sonra kaleme aldığı *Mebde ve Meâd* adlı eserinden sonra bu tercüme yapıldığı söylenebilir.

1. 2. 3. 4. Tercüme-i Risâle-i Muradiye

Murad Buhârî'nin, Nakşbend silsilesini ve tarikat âdâbını anlattığı *Sisiletü'z-Zehab* adlı Arapça risâlesinin Türkçe tercümesidir. 7 varaklık kısa bir risâledir.¹⁷⁰ La'îzâde Abdülbâkî, bu risâleyi tamamen tercüme etmek yerine mühim gördüğü yerleri şerh etmiştir.¹⁷¹

La'îzâde Abdülbâkî bu risâleyi farklı bir metodla kaleme almıştır. Önemli gördüğü bazı Arapça ibâreleri ve cümleleri aynen alıp tercüme etmeden şerh etmiştir. Müellifin yazdığı konuların ve ibârelerin çok derin manalar ihtiva ettiğini, tarikatın sırlarını bünyesinde barındırdığını ve müellifin niyetini anlamamanın kolay olmadığını belirtir. Taliplerin istidad ve anlayışlarına göre istifade edeceklerini, ancak bunları mükerreren okumaları ve müellifin ruhaniyetinden istimdad etmeleri gerektiğini ifade eder. Tafsili ve Türkçe olarak ele alındığında büyük bir kitap olacağını, ancak bunun istifadeli olmayacağını, çünkü herkesin aldığı zevkin birbirinden farklı olduğunu, hatta herkesin farklı zamanlarda aldıkları zevklerin dahi farklı olduğunu, detayı ile şerh edildiğinde bu neticeye ulaşamayacağını, bu yüzden böyle bir metod uyguladığını belirtir.¹⁷²

Kendisinin *Mebde ve Meâd* adlı eserinin son kısmında, "*Hâdi-i tarik-i irşâd şeyhim eş-Şeyh Murâd Hazretleri'nin risâle-i şerifleri tahrir olunup keşf*

¹⁷⁰ İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 603 de, 91a-97b arasında kayıtlı olan *Risâle-i Muradiyye fi Tarik-i Nakşibendiyye* nüshası esas alınmıştır.

¹⁷¹ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 111a.

¹⁷² La'îzâde, *Tercüme-i Risale-i Muradiye*, vr. 98a.

ve tavzihi mühim olan ibârât-ı kudsiyyeleri lisân-ı Türki ile izâh ve beyân ve tastîr olundu”¹⁷³ demesi ve yukarıda bahsedilen izahâtı gözönüne aldığımızda, La’lîzâde Abdülbâkî’nin bu risâleyi tercüme etmekten ziyade, mühim gördüğü yerleri şerh ettiğini söyleyebiliriz. Bu cihetle *Tercüme-i Risâle-i Muradiye* yerine *Şerh-i Risâle-i Muradiye* olarak isimlendirmenin daha makul olacağını düşünüyoruz.

Risâlede, *Risâle-i Muradiye*’de mevcut olan Nakşbend silsilesine de yer verilmiştir. Bazı âyet ve hadislerden de alıntı yapılarak şerh edilirken aynı zamanda, Murad Buhari’nin sohbetlerinde ele aldığı bazı mevzulara da temas edilmiştir.

Kütüphanelerde kayıtlı olan ve La’lîzâde Abdülbâkî’nin diğer risâlelerini ihtiva eden ciltlerin birçoğunun içinde bu risâle mevcuttur. La’lîzâde Abdülbâkî’nin, *Sergüzeşt*’ten sonra, en yaygın olan risâlelerinden biridir. La’lîzâde Abdülbâkî’nin kendi hattıyla yazdığı nüsha ise, Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, nr. 1274 de kayıtlı mecmuanın içinde yer almaktadır.

Bizim kullandığımız nüsha, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 603. ve Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Mahmud, nr. 2366. da mevcut olan nüshalardır.

1. 2. 3. 5. Tercüme-i Silsiletü’l-Ârifin ve Tezkiretü’s-Sâdıkin

Bahâeddin Nakşbend’in halifelerinden Ya’kub Çerhi’nin halifesi Ubeydullah Ahrâr’ın halifelerinden Kâdı Muhammed bin Burhan’ın¹⁷⁴ (ö. 936/1529) *Silsiletü’l-Ârifin ve Tezkiretü’s-sâdıkin* adlı eserinin bazı bölümlerinin tercümesidir.

Kâdı Muhammed bin Burhan, Yakub Çerhi’nin kızının oğludur ve Ubeydullah Ahrâr’dan sonra “Ahrariyye” nin irşâd makamına oturan kişidir.

¹⁷³ La’lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 111a.

¹⁷⁴ Bazı kaynaklarda Muhammed Kâdi-i Semerkandi veya Muhammed Zahid olarak da geçmektedir.

Ubeydullah Ahrar'ın yanında 12 sene kalarak *Silsiletü'l Ârifin ve Tezkiretü's-Sâdikin* adlı eserini yazmıştır.¹⁷⁵

Eserin aslı Farsça olup, Ubeydullah Ahrâr'ın hayatı, sohbet ve kerâmetleri, Nakşi tarikatının adâbı ve tasavvufun belli esasları hakkındadır. La'îzâde Abdülbâkî tarafından eserin bir kısmı Türkçe'ye tercüme edilmiştir. La'îzâde Abdülbâkî tarafından tercüme edilen bu risâle 26 sayfadan müteşekkil, kısa bir risâledir.

Kütüphanelerde farklı nüshaları mevcuttur. Bizim kullandığımız nüsha ise İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 603 de, 110b-136b arasında kayıtlı olan *Tercüme-i Silsiletü'l Ârifin ve Tezkiretü's-Sâdikin* adı ile kayıtlı olan nüshası esas alınmıştır.

1. 2. 3. 6. Metâlibü'l-Vusûl fi Hulâsati Nevâdirü'l-Usûl

Hakîm et-Tirmizi'nin *Nevâdirü'l-usûl*¹⁷⁶ adlı eseri 291 adet hadis-i şerifi ihtiva etmektedir. Hâkim et-Tirmizi, bu eserinde 291 adet konuyu, konu ile irtibatlı hadis-i şerifi zikrederek açıklamış ve bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Hâkim et-Tirmizi'nin buradaki amacı, hadis rivayet etmek değil, hadis-i şerifler vasıtasıyla belirlediği konuları açıklamaktır.¹⁷⁷

La'îzâde Abdülbâkî hakkında daha önce yapılan çalışmalarda, La'îzâde Abdülbâkî'ye ait tercüme bir eser olarak belirtilen ve Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 332. de mevcut olan bu eser, La'îzâde Abdülbâkî'ye ait olmakla birlikte tercüme bir eser değildir. Eser Arapçadır. La'îzâde Abdülbâkî, Hâkim et-Tirmizi'nin *Nevâdirü'l-usûl* adlı eserinin tercümesini değil özetini yapmıştır. Eser 189 varaktan müteşekkil olup Muhammed Ma'sum tarafından istinsâh edilmiştir. Bu eserin diğer bir nüshası Kayseri Râşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesi, Râşid Efendi, nr. 1117 de de mevcuttur. Bu eserin müstensihisi ise Hüseyin bin Ömer'dir. 1160/1747 tarihinde istinsâh etmiştir ve 175 varaktır.

¹⁷⁵ Safi Ali b. Hüseyin, *Reşehât*, s. 636.

¹⁷⁶ Bu eser, bazı kaynaklarda, *Nevâdirü'l-usûl fi Ma'rifeti Ahbâri'r-Resûl ve Selvetü'l-ârifin ve bustânü'l-muvahhidin* olarak da geçmektedir.

¹⁷⁷ Bereke, "Hâkim et-Tirmizi", XV, s.198.

Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*'sında¹⁷⁸, La'lîzâde Abdülbâkî'nin eserlerini sıralarken, bu eseri, *Telhisu Nevadirü'l-usûl*, olarak ifade eder. Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*¹⁷⁹ adlı eserinde ise, "Hâkim et-Tirmizi'nin *Nevâdirü'l-usûl*' ünü ihtisâr etmiştir." der.

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 332. de mevcut olan eserin başında La'lîzâde Abdülbâkî'ye, La'lîzâde es-Seyyid Abd el Bâkî bin Şeyh Muhammed bin İbrahim olarak atıfta bulunularak dua edilir ve eserin *Metâlibü'l-vusûl fi hulâsati Nevâdirü'l-usûl* olarak isimlendirildiği ifade edilir.¹⁸⁰

Yapmış olduğumuz araştırmalarda La'lîzâde Abdülbâkî'ye ait, *Metâlibü'l-Vusûl fi Hulâsat-i Nevâdirü'l-Usûl* adlı Türkçe bir esere de rastlamadık. Bu isimde sadece yukarıda belirtilen iki tane Arapça eser ile karşılaştık.

Bu ifadelerden ve yaptığımız araştırmalardan, La'lîzâde Abdülbâkî'nin, Hâkim et-Tirmizi'nin *Nevâdirü'l-Usûl* adlı eserini, tercüme etmediğini, eserin sadece Arapça özetini yaptığını söyleyebiliriz.

1. 2. 3. 7. Tercüme-i Kimyâ-yı Saâdet

İmam Gazali'nin, iman, amel ve tasavvuf konularını işlediği geniş hacimli bir eseri olan *Kimyâ-yı Saâdet*'in La'lîzâde Abdülbâkî tarafından yapılan Türkçe tercümesidir. Eser kapsamlı bir eser olmakla birlikte, La'lîzâde Abdülbâkî *Kimyâ-yı Saâdet*'in sadece bir kısmını tercüme etmiştir. La'lîzâde Abdülbâkî'nin tercüme ettiği kısım 83 varaktan müteşekkildir. *Kimyâ-yı Saâdet*'in orijinali Farsça'dır.

La'lîzâde Abdülbâkî, tercümeyle başlamadan önce eserin başında, İmam Gazali'nin, *Kimyâ-yı Saâdet* adlı kitabının evvelinde, müslümanın ünvanının ne olduğunu beyan ettiğini ve bunu 4 bab üzerine ihtisâr ettiğini belirtir. Birinci babın ma'rifet-i nefis, ikinci babın mârifet-i ilâhi, üçüncü babın

¹⁷⁸ Vassaf, *Sefine-i Evliya*, II, s. 123.

¹⁷⁹ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 147.

¹⁸⁰ La'lîzâde Abdülbâkî, *Metâlibü'l-vusûl fi hulâsati Nevâdirü'l-usûl*, Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Pertev Paşa, nr. 332.vr. 2b.

mârifet-i dünya ve dördüncü babın mârifet-i ahiret hakkında olduğunu ifade eder.¹⁸¹

Kimyâ-i Saâdet'in ilk bölümleri, Kendi Nefsini Bilmek, Allahü Teâla'yı Tanımak, Dünyayı Tanımak, Âhireti Tanımak olmak üzere, ünvan başlığı altında 4 ünvandan oluşur. Bu kısım aşağı yukarı 90 sayfalık bir kısımdır. La'îzâde Abdülbâkî'nin tercüme ettiği kısım bu kısımdır.

Bizim istifade ettiğimiz nüsha olan İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 432 de kayıtlı *Tercüme-i Kimyâ-yı Saâdet*, h.1319 tarihinde ve rika hattı ile istinsâh edilmiştir. Eserin istinsâhı ayın 23'ünde ve bir Perşembe günü tamamlanmıştır.¹⁸²

1. 2. 3. 8. Tercüme-i Nemûd ve Bû'd

İranlı âriflerden olan Mahmud Celâleddin el-Cerrâhi'nin *Nemûd ve Bû'd* adlı risâlesinin, La'îzâde Abdülbâkî tarafından yapılan Türkçe tercümesidir. Bu eser hakkında çok fazla bir malumat yoktur. La'îzâde Abdülbâkî'nin çok fazla bilinen bir eseri de değildir.

Bu eserin La'îzâde Abdülbâkî tarafından tercüme edildiğini, Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*'sında¹⁸³ belirtmiştir. Ancak başka kaynaklarda La'îzâde Abdülbâkî'nin böyle bir eserine rastlamadık. Kütüphane olarak da sadece Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Mecâmi Türkî 8 de karşılaştık.

Melâmî-meşrep bir nakşi olan La'îzâde Abdülbâkî'nin eserlerini elimizden geldiğince netleştirmeye çalıştık. Kütüphanelerdeki düzensiz kayıtları karşılaştırarak hangi esere ait olduğunu tesbit ederken, gözden kaçırdığımız noktalar ve ulaşamadığımız kayıtlar olabilir. Ancak genel olarak büyük bir çoğunluğuna ulaştığımızı düşünüyoruz.

Eserleri hakkında bilgi verirken, bazı eserlerine ve onlar hakkındaki kaynaklara ulaşmada zorluklarla karşılaştığımız için tatmin edici bir mâlumat

¹⁸¹ La'îzâde Abdülbâkî, *Tercüme-i Kimyâ-yı Saâdet*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yazmaları, nr. 432, vr. 1.

¹⁸² La'îzâde, *Tercüme-i Kimyâ-yı Saâdet*, vr. 90.

¹⁸³ Vassaf, *Sefine-i Evliya*, II, s. 123.

verememiş olabiliriz. Özellikle *Zübdetü's-Sukûk ve Tercüme-i Nemûd ve Bû'd* adlı eserlerin nüshalarına ulaşamadık. Bu eserler hakkında yeterli mâlumat elde ettiğimizi söyleyemeyiz.

Menâkıb-ı Melâmiye-i Bayrâmiye, Zeyl-i Kaside-i Meslekü'l-Uşşâk ve Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Meslekü'l-Uşşâk adlı eserlerin farklı nüshaları günümüzde mevcuttur ve günümüzdeki en yaygın eserlerdir ve bu eserler, Melâmilik hakkında, yazıldığı günden beri istifade edilen kaynak eserler hükmündedir.

Mebde' ve *Meâd* adlı eseri ise içeriği itibariyle oldukça dolu bir eserdir. Bu eserin, Bahâeddin Nakşbend'in sohbetlerinden tutulan notlardan, Ya'kub Çerhi'nin, *Risâle-i Ünsiyye*'sinden ve Murad Buhâri'nin *Silsiletü'z-Zehab*'inden istifade edilerek yazıldığını dikkate aldığımızda, eserin ne kadar kapsamlı olduğunu ve Nakşî düşünceyi ne kadar yansıttığını daha iyi anlayabiliriz. *Mebde'* ve *Meâd*'in farklı müstensihler tarafından istinsâh edilen nüshaları mevcut olduğu için nüshalarına ulaşmada herhangi bir zorluğumuz olmadı.

Gıda-yı Ruh ise müridin kurtuluşa erebilmesi ve huzurlu bir ahiret hayatı için, yapması ve yapmaması gereken önemli hususları ihtiva eden bir eserdir. Eserde en çok *Mesnevi-i Şerif*'ten istifade edilmekle birlikte onun üslûbu da kullanılmıştır. Ancak farklı nüshaları olmakla birlikte çok fazla yaygın bir eser de değildir. Bu eserin ve *Tercüme-i Kimyâ-yı Saâdet*'in, La'lîzâde Abdülbâkî'ye ait olmayabileceği düşüncesini¹⁸⁴ ise Hüseyin Vassaf'ın, *Sefine-i Evliya*'sında¹⁸⁵ ve Bursalı Mehmet Tahir Efendi'nin, *Osmanlı Müellifleri*¹⁸⁶ adlı eserinde belirtildiği için ve aksine de bir delil bulamadığımız için uygun görmedik.

Divançe-i Yetim ve diğer tercüme eserleri; *Tercüme-i İnsân-ı Kâmil*, *Tercüme-i Hakikatü'l Yakîn ve Zülfetü't-Temkin*, *Tercüme-i Risâle-i Ünsiyye*, *Tercüme-i Risâle-i Muradiye*, *Tercüme-i Silsiletü'l-Ârifin*, *Tercüme-i Metâlibü'l-Vusûl fi Hulâsat-i Nevâdirü'l-Usûl* ve *Tercüme-i Kimyâ-yı Saâdet* hakkında ise elimizden geldiğince kısa da olsa malumat vermeye çalıştık.

¹⁸⁴ Azamat, "La'lîzâde Abdülbâkî", XXVII, s. 92.

¹⁸⁵ Müstakimzâde, *Risale-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, vr. 75a.

¹⁸⁶ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 147.

Netice itibariyle diyebiliriz ki, La'îzâde Abdülbâkî, hem Melâmî-meşrep hem de Nakşî bir tasavvufî kişiliğe sahiptir. O, hem ilmî kişiliği hem de bürokrat kişiliği sayesinde bürokrasinin üst kademelerine kadar Melâmilik ve Nakşilik öğretisini ulaştırmış ve bu sayede saray ve bürokrasi ile halk arasındaki bağı kuvvetlendirerek başarılması zor bir işde muvaffak olmuştur. Te'lif ettiği eserler ve yaptığı sohbetler ile toplumun manevî hayatına yön vererek, Melâmilik ve Nakşiliğin gelişmesine ve toplumda yerleşmesine de katkıda bulunmuştur.

La'îzâde Abdülbâkî, Melâmilik ve Nakşilik öğretisini birleştiren mutasavvıflardan biridir. Onun tasavvufî görüşlerini açıklamaya geçmeden önce onun tasavvufî görüşlerinin bu temel üzerine oturduğunu ve şekillendiğini söyleyebiliriz



İKİNCİ BÖLÜM

LA'LÎZÂDE ABDÜLBÂKÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

2. 1. VELÂYET

Velâyet kelimesi sözlükte, yaklaşmak, yakınlık, himaye, akrabalık ve dostluk anlamlarında kullanılırken, *veli* kelimesi, dost, yakın olan, yardım eden, ihsan eden ve ihsan edilen gibi manalarda kullanılmaktadır.¹

Terim olarak ise, “veli” kelimesinin, hem fâil hem de mef'ul olmak üzere iki anlamı vardır. Fâil olarak, Allah'a ibâdet ve tâatta devamlı olan kişiyi, mef'ul olarak ise de, her işi Allah tarafından görülen, Allah tarafından mütemadiyen nimetlendirilen kimseyi ifade eder.² Kısaca, sürekli itâat halinde olan, isyandan uzak duran, şehvetlerden kaçınan âriflere *veli* denir.

Kuşeyri'ye (ö. 465/1072) göre bir kimsenin veli olabilmesi için, bu her iki manaya da sahip olması gerekir. Bütün gücüyle Allah'a itâatte bulunması, Allah'ın da onu gizli açık her hâlinde muhafaza etmesi gerekir.³ Başka bir ifadeyle, Allah'a itâat ve ibâdet eden bir kimseyi, Allah hususi inayeti ve lütfuyla koruduğu ve muhafaza ettiği takdirde o kimse velilik makamına ulaşabilir.

Âlûsi'ye göre de *günaha karşı muhafaza edilmek* veliliğin şartlarından biridir. Ona göre *veli*, Allah tarafından himaye ve muhafaza edilen, Allah tarafından özel olarak korunan kişidir.⁴

¹ Abdürrezzak Kemâlüddin el-Kâşânî, *Letâifü'l-A'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm, Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 590; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayınları, Ankara, 2014, s. 522.

² Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, şerh. Zekeriya el-Ensâri, 1304. s. 153.

³ Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 153; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 523.

⁴ Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsi, *Ruhu'l-Meâni*, nşr. Muhammed Ahmed el-Emed-Ömer Abdüsselâm es-Selâmi, C. XI, Beyrut, 1999-2000, ss. 146-150.

“Veli” ve çoğulu “evliyâ” kelimeleri Kur’ân-ı Kerim’de yaklaşık olarak yetmiş iki geçmektedir.⁵ Kur’ân-ı Kerim’de mevcut olan veliler ile ilgili, “Allah iman edenlerin velisidir, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.”⁶ “Allah mü’minlerin dostudur.”⁷ “İyi bilin ki Allah’ın dostlarına korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir. Onlar ki, iman edip takvaya ermiş olanlardır. Dünya hayatında da, âhirette de müjde onlara! Allah’ın kelimeleri değişmez. İşte bu büyük kurtuluştur,”⁸ âyetleri dikkate alındığında, *velilerin*; iman edip takva sahibi olan, bundan dolayı da dünyada ve ahirette Allah’ın özel inâyetine mazhâr olup kötü akıbetten emin olan insanlar olduğu anlaşılmaktadır.

“Onlar öyle kimselerdir ki, görüldükleri zaman Allah hatırlanır,”⁹ “Veliler Allah için birbirini seven kimselerdir.”¹⁰ “Allahu Teâlâ şöyle buyurmuştur. Kim benim velime eziyet ederse ona harp ilan ederim. Kulum farz kıldığım şeylerden daha üstün bir şeyle bana yaklaşamaz. Ben onu sevinceye kadar kulum nafiler ile bana yaklaşmaya devam eder. Ben onu sevince onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum,”¹¹ hadisleri dikkate alındığında, *velilerin*; imân eden, Allah’a yakın olacak kadar takvalı, görüldükleri zaman Allah hatırlanacak kadar güzel ahlak sahibi, Allah için seven, Allah için nefret eden kimseler olduğu söylenebilir.

Sûfiler genelde veliyi, kendi varlığını ve benliğini terk ederek fenâya eren, mazhâr olduğu ilâhi sevgi vasıtasıyla bekaya nâil olan kimseler olarak kabul ederler.¹² Ebu Ali Cürcâni’nin ifadesiyle, onlara göre veli, kendi halinden fenâ bulup, her dâim Allah’ı müşâhede eden, her işi Allah tarafından idare ve sevk edilen ve Allah’ın dostluk nurlarına mazhâr olan kimsedir.¹³

⁵ Hamdi Kızılar, “Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi’de Velâyet Tasavvuru”, *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane, 2013, s. 245.

⁶ Bakara, 2/257.

⁷ Âl-i İmrân, 3/68.

⁸ Yûnus, 10/62-64.

⁹ Muhammed b. Yezid el-Kazvini ibn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, C. II, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, tsz, *Zühd*, 4.

¹⁰ Müslim, *Birr*, 38; Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *el-Câmiu’s-Sahih*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, C. IV, Beyrut, 1987, *Zühd*, 53.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, C. VI, Beyrut, 1991, s. 256; Buhâri, *Rikâk*, 38.

¹² Ebu’l Alâ Afifi, *Tasavvuf, İslâm’da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 263.

¹³ Kuşeyri, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 154.

Buraya kadar anlatılanların ışığında, *velilerin*, kendi varlığını ve benliğini terk ederek, Allah'ta fâni ve ma'rifet-i ilâhiyyeye mazhâr olan, Allah'ı seven ve Allah tarafından sevilen, her işi Allah tarafından sevk ve idare edilen, her daîm Allah'ın cemâlini seyreden ve sürekli ibâdet ve tâat ile meşgul olan, müttaki kimseler olduğu söylenebilir.

Velilerin, velilik mertebesine yükselmesi tâat ve ibâdet,¹⁴ Allah'a yakınlık ise, kalb ve mârifet sayesinde olur.¹⁵ Ancak sûflere göre, veliler bu mertebeyi, çalışarak değil, Allah'ın hususi lütfu ve inâyetiyle elde ederler. Çünkü bu lütuf, Allah'ın ezelde takdir ederek dilediğine verdiği ilâhi bir lütuftur.¹⁶ Allah'ın kulunun kalbine ilka ettiği bir nurdur.¹⁷ Velâyet çalışarak elde edilmez, ama elde edenler, çalışanlardır.

Tasavvufta velâyet genel olarak iki kısma ayrılır. Birincisi *velâyet-i âmme*, ikincisi *velâyet-i hâssa*dır. *Velâyet-i âmme*, iman edip takva dairesinde yaşayan, *velâyet-i hâssa* ise, iman edip takva dairesinde yaşamakla birlikte "ihsan" seviyesine ulaşmış ve Allah tarafından özel olarak muhafaza edilen kimselerin temsil ettiği velâyettir. Sûfiler açısından önemli olan velâyet, hususi velâyet olarak kabul edilen *velâyet-i hâssa*'dır.¹⁸

Hakîm Tirmizi'ye göre velâyet iki kısımdır. Birincisi, *Evliyâu Hakkillah*, ikincisi ise, *evliyâullah*'dır.¹⁹ *Evliyâu Hakkillah*, Allah'ın hukukuna riayet ederek yaşayan bütün müminler, *evliyâullah* ise, kurbet makamına ulaşmış kimselerdir.²⁰

Nübüvvet ve velâyeti aynı çerçevede değerlendiren İbnü'l-Arabi ise, nübüvveti, *nübüvvet-i âmme* ve *nübüvvet-i teşrî* olmak üzere ikiye ayırır. *Nübüvvet-i âmmeyi* peygamberler de dâhil olmak üzere *Allah dostu* dediği herkesi dâhil edecek şekilde geniş tutarken, *nübüvvet-i teşrî'yi* ise, vahiy

¹⁴ Ebu'l-Kâsım Mahmûd Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akvâl fi Vucûhi't-Te'vil*, C. II, Beyrut, t.y., s. 243.

¹⁵ Fahreddin Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, thk. Abdurrahman Muhammed, C. XVII, Kahire, 1933-38, s. 126.

¹⁶ Afifi, *Tasavvuf, İslâm'da Manevi Hayat*, s. 259.

¹⁷ Abdurrezzak Tek, *Abdullatif Kudsi Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, Emin Yayınları, Bursa, 2007, s. 154.

¹⁸ Ebubekir Muhammed b. İshak Buhari Kelâbâzi, *et-Ta'arruf li-Mezhebi ehli't-Tasavvuf*, thk. Arthur John Arberry, Kahire, 1933, s. 47.

¹⁹ Hâkim Tirmizî, *Hatmü'l Evliya*, thk. Osman Yahya, Beyrut, 1965, s. 117.

²⁰ Salih Çift, "Tasavvufta Velâyet Kavramı: Hâkim Tirmizi Örneği", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 116-150.

olarak teşri hüküm koyan kimselerle, yani resul ve nebilerle sınırlandırır. Umumi nübüvvet *velâyet* adını veren İbnü'l-Arabi, teşri nübüvvetin sona erdiğini, ama umumi nübüvvetin ise devam ettiğini belirtir.²¹

Velâyetin çeşitleri hakkında farklı görüşler olsa da, genel olarak, mahiyet itibariyle hepsinin aynı olduğu söylenebilir. Biri, iman edip takva dairesinde yaşayan bütün mü'minler için sözkonusu olan velâyet, diğeri ise iman, islâm ve ihsan şuuruna ererek, Allah'a hususi kurbet kazanmış olan kimseler için sözkonusu olan velâyettir.

La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, veliler, şeriata bağlı, ibâdet ve tâat ile meşgul olan kimselerdir. Ona göre, kâinattaki varlıklar nasıl birbirinden farklı ise, evliyânın da Allah katındaki mertebeleri birbirinden farklıdır.²² Onların bir kısmına, "*ahyâr*"²³, bir kısmına da "*ebrâr*"²⁴ denir. Bunların meleki sıfatları, hayvani sıfatlarına galebe çalmış, beşeri zâfiyetleri ise yok olmuştur. Kötü hasletlerden kurtularak bâtınlarını ma'rifet-i ilâhiyye ile aydınlatmış, zâhirlerini ise salih amel ve güzel ahlâk ile süslemişlerdir. Ahlâk-ı Muhammediyye ve tabiat-ı Ahmediyye'ye mazhâr olmuşlardır.²⁵

La'lîzâde Abdülbâkî'nin ifadesine göre evliyâullahtan bir zümre daha vardır ki bunlara "*Harâbât*"²⁶ ve "*Melâmi*" denir. Bunların mertebesi diğer bütün velilerin mertebelerinden daha yüksektir. Bunlar Harâbâti ve Melâmi olarak isimlendirilmeleri yanı sıra, "*Ahfiyâ*"²⁷ ve "*Şuttâr*"²⁸ olarak da isimlendirilirler. *Ahyâr* ve *ebrârın* en büyük arzusu, bunların mertebesine ulaşmaktır. Bunlar

²¹ İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, neşr: Osman Yahya, Beyrut 1405/1985, C. V, s. 100-103, C. X, s. 285, C. XI, s. 251, C. XII, s. 185. Ayrıca bkz. Çağfer Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", *UÜİFD*, C. XIX, S. 1, 2010, ss. 32-33.

²² La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 7b.

²³ Ahyâr: Hayırlılar, hayır ehli, herkese faydası ve iyiliği dokunan kimseler, tas: Üç evliya zümresinden biri (Abdâl, Nücebâ, Ahyâr), çok ibadet, hayırlı iş ve iyi ahlakla kurtuluşa erişileceğine inananlar ve böyle davrananlar, gavs, yediler. Bkz: Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 31.

²⁴ Ebrâr: İyiler, fazilet ehli, tas: Mutavassıt, orta halli mutasavvıflar. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 115.

²⁵ La'lîzâde, *Hediyetü'l Müştâk fi Şerhi Mesleki'l Uşşâk*, vr. 203a.

²⁶ Harâbâti: Nefsani, süfli ve hayvani arzuları yok edip Allah'da fani olan, iradesi dışında kendisinden marifet ve irfan zuhur eden kâmiller, bkz: Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 158.

²⁷ Ahfiya: Melâmet ehli, Melâmiler. Bkz: Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 28. Sır ehli veya ashâbı, Allah'ın perdelediği ve yarattıklarından gizlediği bir grup, bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 45.

²⁸ Şuttar: Nefsi kendisini bâtıdan uzaklaştıran, fütüvvet ehli, bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 328.

kalblerini muhabbetullah nuru ile nurlandırmış, mârifet-i ilâhiyyeye mazhâr olmuş ve her dâim Allah'ın cemâlini seyreden kimselerdir. Bunlar hakikat-ı Muhammediyye'ye âşıktırlar ve hakikat-ı Muhammediyye'ye mazhâr olan zamanın kutbunu mahbub ittihâz edip ona tam teslim olmuşlardır. Ubudiyyet ve tâat ile meşgullerdir. Benliklerini terk ederek vahdet deryasına dalmış, seven mertebesinden sevilen mertebesine yükselmişlerdir. Tecelli-i zâta ve vahdet sırrına mazhar olup, vahdet-i vücud sırrına nâil olmuşlardır. “*Arâyisullah*” da denen ve Makam-ı mahbûbiyyete ulaşmış olan bu tâife, insanlar tarafından çok fazla bilinmezler. Enâniyetlerini yok etmişler ve nur-u muhabbet ile hem-dem olmuşlardır. Kalblerinde Muhabbetullah'tan başka bir şey kalmamıştır.²⁹

La'îfzâde Abdülbâkî'nin burada yaptığı tasnif, Allah'a ulaşmak için kullanılan metod ve gidilen yolların mahiyetine göre yaptığı tasniftir. “Allah'a ulaşan yollar mahlukâtın adedi kadardır.”³⁰ Ancak bu yolları genel olarak üç ana grupta toplamak da mümkündür. Birincisi, *Tarik-i Ahyâr*'dir. İbadet ve amel sahiplerinin yoludur. İkincisi, *Tarik-i Ebrâr*'dir. Mücâhede ve riyazet sahiplerinin yoludur. Üçüncüsü ise, *Tarik-i Şuttar*'dir. Âşk, cezbe ve muhabbet sahiplerinin yoludur.³¹

La'îfzâde Abdülbâkî'ye göre, âşk ve cezbe yolu olarak kabul edilen *Tarik-i Şuttar*, diğerlerine göre daha keskin ve daha kısadır. Bu yolda vuslata erenlerin makamı da, *Tarik-i Ahyâr* ve *Tarik-i Ebrâr*'da vuslata erenlerin makamından daha yüksektir. Bu yolun talipleri, Allah'ı sevdikleri için Allah tarafından da sevilmeğe ermişlerdir. Allah'a duydukları sevgi sayesinde kendi benliklerini terk ederek fenâyâ ermişlerdir. Melâmilerin tabi oldukları yol da bu yoldur. La'îfzâde Abdülbâkî'ye göre, Melâmiler, âşk ve cezbe ile velilerin en üstünü haline gelmişlerdir. Benliklerini terk ederek vahdet sırrına ermişlerdir.

La'îfzâde Abdülbâkî'nin, bu konuda, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden etkilendiği görülmektedir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre, Melâmiler, ehlullahtan bir gruptur. Onlar her an Allah ile beraberdirler ve sürekli ibâdet hâlinedirler.

²⁹ La'îfzâde, *Hediyyetü'l Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l Uşşâk*, vr. 203b-205a.

³⁰ Ebu Abdurrahman es-Sülemi, *Tabakâtu's-Sufiyye*, (Ebu Bekir et-Tastemani bölümü) nşr: Nurettin Şaribe, Kahire, 1986, s. 305.

³¹ Necmüddin Kübra, *Usûlu Aşere*, (*Tasavvufi Hayat* içinde) çev ve şerh: İsmail Hakkı Bursevî, der: Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 40-44.

Melâmilerin hâllerine hiç kimse vâkıf değildir. Allah onları diğer insanların arasında gizlemiştir. Onların makamı, velâyetin en üst makamıdır ve onun üstünde nübüvvet makâmı vardır.³² Hatta Melâmilerin makamı makamsızlıktır ve sıfatsızlıktır. Sıfatsızlık ise delil-i keşf-i Zâttır. Melâmilik, ekâbir-i ricâlullah ve kümmel-i ehlullahın tarikidir.³³

Yukarıda anlatılanların neticesinde, bu yola tâbi olanların diğerlerine göre daha hızlı bir şekilde terakki ettikleri söylenebilir. Bu yola sülûk edenlerin daha başlangıçta ulaştıkları merteye, diğerlerinin sülûkları neticesinde ulaştıkları mertebeden daha yüksektir.³⁴ Çünkü bu yolla ulaşılan merteye *hakka'l-yakin* mertebesidir. Tevhidin en üst mertebesidir. Kendi benliğini terk ederek Allah'tan gayri kimseyi görmeme mertebesidir.³⁵

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, *şuttar* tarikinin en tepesindeki kişi, aynı zamanda bütün velâyet makamlarının en tepesindeki kişidir. Ona göre, iki türlü hilâfet vardır. Biri *hilâfet-i nübüvvet*, diğeri ise *hilâfet-i velâyettir*. *Hilâfet-i nübüvvet*, *hilâfet-i zâhire* olarak da tâbir edilir. Şer'i hükümlerin konulduğu ve uygulandığı makamı ifade eder. Peygamberler ve onun halifeleri tarafından temsil edilir. Peygamberler şer'i hükümleri koyup uygularken, onun halifeleri sadece bu hükümleri uygulamakla yükümlüdür. *Hilâfet-i velâyet* ise, *hilâfet-i bâtına* olarak da tâbir edilir. Peygamberin bulunduğu manevi makamı temsil eder. Peygamberler ve onun Allah tarafından özel olarak seçilen halifeleri tarafından temsil edilir. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, *hilâfet-i velâyet*, *hilâfet-i nübüvvet*'ten daha elzemdir ve bu makamı temsil eden insan-ı kâmil, zamanının en büyük velâyet makamını temsil eden kişidir. Ehl-i keşf, ârifler ve ulema nazarında aklen, naklen ve keşfen bu böyledir.³⁶

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, bu kişi, *hakikat-ı Muhammediyye* ve *velâyet-i Muhammediyye* varisidir. İnsan-ı kâmil mertebesinin ve külli iradenin mazhârıdır.³⁷ Bütün ilâhi esma ve sıfatları üzerinde toplayan bu kişi aynı

³² İbnü'l-Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, ss. 34-37.

³³ Abdullah İlâhi, *Zâdü'l-Müşâkin*, Hacı Selim Ağa Ktp.Kemankeş, nr. 206, vr. 17b-18a, 79a-b

³⁴ Kübra, *Usûlu Aşere*, s. 45.

³⁵ Osman Türer, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi'nin Şeriat, Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı", Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyum Bildirileri, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992, ss. 74-76.

³⁶ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 101b-102b.

³⁷ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 6a-6b.

zamanda Allah isminin de mazhârıdır.³⁸ Allah'ın tecelli ettiği bir aynadır.³⁹ Mevcudatın yaratılış sebebi, melekût âleminin de özüdür. Ruhâni, cismâni âlemleri ve bütün varlık mertebelerini bünyesinde cem eden bir varlıktır. Mevcudatın en mükemmelidir.⁴⁰ Muhammedi (sav) ahlâk ile ahlâklanmıştır.⁴¹ Onun bulunduğu bu makam, her devirde sadece bir kişi tarafından temsil edilir. Zamanın kutbu ve gavs-ı azamıdır. Onun bütün fiil ve hâlleri Allah'ın rızasına muvaffıktır.⁴² Bu âlemde her dâim mevcut olan bu şahıs, bütün ilimlerin evveline ve âhiline, bütün eşyanın hakikatine münkeşiftir.⁴³ La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, bu makama kesb ile ulaşmak mümkün değildir. Bu makama ancak Allah'ın hususi lütfu ve ikrâmı ile ulaşılabilir.⁴⁴

La'lîzâde Abdülbâkî'nin yukarıda bahsettiği ve en büyük veli olarak kabul ettiği bu kişi, eserlerinde *zamanın sahibi* ve *zamanın kutbu* olarak isimlendirdiği kişidir. Bu kişi aynı zamanda, yaşadığı dönemde Peygamberimizin (sav) manevi vazifesinin temsilcisidir. Tasavvuf geleneğinde, *kutbu'l-aktâb* olarak isimlendirilen bu şahıs, ilâhi isimleri kendinde cem ettiğinden dolayı, tasavvufta, ruhâni ve cismâni âlemin sebebi ve koruyucusu olarak kabul edilir.⁴⁵ Bütün mahlukâtın müşkilâtını halletme, insanları irşâd ve davet edebilme kudretine sahiptir.⁴⁶ Sözlerinde, fiillerinde, ahlakında ve ilminde kâmil seviyeye ulaşmış, şeriat, tarikat ve hakikatte mükemmelleşmiş insan olarak görülür.⁴⁷

La'lîzâde Abdülbâkî, Allah'ın, veli kullarına, özellikle de *velâyet-i hassa*'ya mazhar olan kullarına, bazı hususi lütuflarda bulunduğunu ifade eder. Ona göre, bu makama mazhar olan kullar, mahfuzdur. Kerâmet ve tasarruf sahibidirler. Onun bu konulardaki görüşlerini şu şekilde izâh edebiliriz.

³⁸ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 61a.

³⁹ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 156a.

⁴⁰ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 54b.

⁴¹ La'lîzâde, *Hediyetü'l Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l Uşşâk*, vr. 209a.

⁴² La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 6a-6b.

⁴³ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 156a.

⁴⁴ La'lîzâde, *Hediyetü'l Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l Uşşâk*, vr. 182a.

⁴⁵ Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, ss.208-225.

⁴⁶ Osman Hakiki Bey, *İrşâdnâme*, vr. 23.

⁴⁷ Azizüddin Nesefi, *İnsan-ı Kâmil, Tasavvufta İnsan Meselesi*, çev: Mehmet Kanar, İstanbul, 2015, s. 18.

2. 1. 1. Mahfuziyet

Lügatta korunmuş, gözetilmiş manalarına gelen mahfuziyet,⁴⁸ tasavvuf istilâhında *sözü ve davranışı ile Allah'a muhalefet etmekten korunmuş veli* anlamında kullanılmaktadır.⁴⁹

Hususi velâyete mazhar olan veliler, La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre Allah tarafından özel olarak korunmuştur. Ma'sum olanın enbiyâ olduğunu, evliyânın ma'sum olmadığını, günah irtikâb edebileceklerini, hatta günah-ı kebâir bile işleyebileceklerini belirten La'lîzâde Abdülbâkî, bunun, onların velâyetlerine engel olmadığını ifade eder. Evliyânın gaflet içinde olmadığını, irtikâb ettikleri küçük ve büyük günahlardan hemen sonra tazarru ve niyâz ile nedâmet içinde istiğfâr ettiklerini, Allah'ın da onların bu istiğfârlarını kabul ettiğini, günahlarının itirafı ve tevbeleri karşılığında onlara ecir de verdiğini belirtir. "*Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir,*"⁵⁰ âyet-i kerimesini delil göstererek, "*Enbiyâ ma'sumdur, evliyâ mahfuzdur*" sözünden anlaşılması gerekenin bu olduğunu ifade eder.⁵¹

Velâyet-i hâssa'yı temsil eden bir velinin nefsâni zevklerden haz almadığından dolayı şeytan ve nefis tarafından kandırılmayacağını belirten Kelâbâzî, bu konuda "*Ey şeytan, hiç şüphelen olmasın ki sen kullarımı azıtma gücüne sahip değilsin.*"⁵² âyet-i kerimesini delil olarak gösterir. Ancak velinin küçük ve büyük günahtan masum olmadığını, günah işleyebileceğini, bu âyet-i kerimenin ise günah işleyen velinin, pişmanlık içinde yapacağı tevbeyle işaret ettiğini belirtir.⁵³

"*Enbiya ma'sumdur, evliyâ mahfuzdur.*" sözünün manası, "*veli günahta isrardan korunmuştur.*" demektir. Sürekli nefsi isteklerine muhalefet eden ve iradesini kontrol altında tutan bir kimse, günaha karşı meyli azalacağından, kolay kolay günah işlemeyecektir. Ancak bu, onun hiç günah işlemeyeceği anlamına da gelmez. Hz. Peygamberimiz (sav) "*Siz hiç günah işlemeyen bir kavim olsaydınız, Allah sizin yerinize günah işleyen ve tevbe eden bir kavim*

⁴⁸ Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, s. 653.

⁴⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 233.

⁵⁰ Furkân, 25/70.

⁵¹ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 149a-150b.

⁵² Hicr, 15/42

⁵³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 47.

*yaratırdı.*⁵⁴ buyurmaktadır. O halde Allah, insanın, melekler gibi hiç günah işlemeyen değil, günah işledikten sonra tevbe eden bir statüde olmasını arzu etmiştir. Önemli olan, takvayı zâhir ve bâtınıyla bir meleke haline getirerek, ayak kaymasına vesile olacak yerlerden ve durumlardan uzak durmaktır. Veliler bunu gerçekleştirdikleri için *mahfuz* sayılmışlardır.⁵⁵

Velilerin günah işleyebileceğini, ancak tevbe etmesi durumunda Allah'ın onları affedeceğini belirten Hakîm Tirmizi, veli sıfatını hak eden bir velinin, sürekli nefsi ile mücadele içinde olması gerektiğini düşünmenin de yanlış olduğunu ifade eder. Hâkim Tirmizi, velilerin, günaha girmemek için her zaman mücadele etmediklerini, çünkü onların, Allah tarafından verilen bir nur sebebiyle özel olarak korunduklarını belirtir.⁵⁶

La'îzâde Abdülbâkî ile Hakîm Tirmizi'nin bu konudaki düşünceleri arasında fark olduğu görülmektedir. La'îzâde Abdülbâkî, velinin günah işleyebileceğini, ancak sürekli nefsi ile mücadele halinde olduğundan pişman olduğunu ve istiğfâr ettiğini, bundan dolayı da günahın ona zarar vermediğini belirtirken, Hâkim Tirmizi, velinin günaha girmemek için her zaman nefsi ile mücadele etmesi gerekmediğini, Allah'ın onu hususi olarak günahattan koruduğunu belirtmektedir.

Velâyet, Allah'ın kulun kalbine ilka ettiği bir nurdur ki, kul rabbini onunla tanır. Allah, kulunun kalbine bahşettiği bu nur ile onu doğru yola ulaştırır ve onu günahattan korur. Nebi ise isyan etmez. Çünkü Allah ona günaha karşı koyacağı bir meleke veya günahattan koruyan bir yetenek vermiştir. Bunlar, muayyen bir hastalığa yakalanmayan iki insana benzetilebilir. Biri vücudundaki bir dirençten dolayı hastalanmazken, diğeri, hastalığa engel olan bir ilaç kullandığından dolayı hasta olmamaktadır. Allah veliyi günaha düşmesinden koruduğu gibi şeriata muhalif olmasından da korur.⁵⁷

İbnü'l-Arabi ise velinin mahfuziyetini, keşf ve müşâhede açısından ele alarak değerlendirir. İbnü'l-Arabi'ye göre nebiler bütünüyle koruma altında iken, veliler sadece kalbine gelen ilhâm konusunda mahfuzdurlar.⁵⁸ La'îzâde

⁵⁴ Müslim, *Tevbe*, 9.

⁵⁵ Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 217-222.

⁵⁶ Hâkim Tirmizî, *Hatmü'l Evliya*, s. 117.

⁵⁷ Afifi, *Tasavvuf, İslâm'da Manevi Hayat*, s. 259, 264.

⁵⁸ Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", s. 33.

Abdülbâkî, velinin mahfuziyetini ameli açıdan değerlendirirken, İbnü'l-Arabi ise, keşif ve ilhâm açısından değerlendirmektedir. Ona göre veli keşfinde yanılmaz. Ancak İbnü'l Arabî'nin bu değerlendirmelerinde hakikat-ı Muhammediyye'ye mazhâr olan ve insan-ı kâmil makamını temsil eden kimse veya kimseleri kast ettiğini söylemek daha doğru olur.

Tasavvuf tarihinde, enbiyanın masumiyetinin mahiyeti konusunda herhangi bir anlayış farkı yokken, evliyânın mahfuziyetinin mahiyeti konusunda ise anlayış farkı olduğu görülmektedir. Bu konuda beş farklı anlayışın olduğu söylenebilir. *Biri*, velinin nefsi ile yaptığı mücadele neticesinde Allah'ın inayeti ile günaha girmemesi, *ikincisi*, velinin nefsini terbiye ettiğinden dolayı, beşeri isteklere karşı bir lezzet hissetmemesi nedeniyle günah işlememesi, *üçüncüsü*, velinin bizzat Allah tarafından korunarak günahattan uzak tutulması, *dördüncüsü*, velinin sadece keşif ve ilhâm açısından muhafaza edilmiş olması, *beşincisi* ise La'lîzâde Abdülbâkî'nin ifade ettiği gibi, günah işleyen bir velinin nedâmet içinde istiğfâr etmesinden dolayı günahının ona zarar vermemesidir.

Netice olarak denebilir ki, nebinin günah işlemesi, bizzat Allah tarafından, günah işleme kabiliyeti elinden alınmak suretiyle hususi olarak engellenirken, velinin günah işlememesi konusunda ise böyle bir garanti verilmemektedir. Ancak velinin günah işlememe arzusu, gayreti ve işledikten sonra duyduğu pişmanlıktan dolayı ettiği tevbe neticesinde, Allah tarafından kalbine verilen bir nur ve özel inayet ile günah işleme fırsatı verilmemek suretiyle korunmaktadır.

2. 1. 2. Kerâmet

Kerâmet, nübüvvet davası olmayan mü'min bir kimseden zuhur eden harikulade olaylardır⁵⁹ ve iki kısımdır. Biri, *kerâmet-i kevnîyye*, diğeri ise, *kerâmet-i ilmiyye*'dir. *Kerâmet-i kevnîyye* ya da *maddi kerâmet*, su üzerinde yürümek, ateşte yanmamak gibi hâller iken, *kerâmet-i ilmiyye* ya da *manevi kerâmet* ise, ilim, ibâdet, ahlak gibi konularda gösterilen olağanüstü hâllerdir.⁶⁰

⁵⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, Ahter Matbaası, Mısır, 1308, s. 78.

⁶⁰ Mehmet Necmettin Bardakçı, Mehmet Saffet Sarıkaya ve Nejdet Gürkan, "XIV. Yüzyıl Rifâi Şeyhi İbnü's-Serrâc'ın Velâyet ve Kerâmet Anlayışı", *SDÜİFD*, S. 31, 2013/2, ss. 89-107.

Sûfiler, *Kerâmet-i ilmiye*'ye itibar ederken, *kerâmet-i kevniyye*'ye, Allah'ın lütfu olarak kabul etmekle birlikte, kendileri için bir imtihan vesilesi, bir istidraç olabilir düşüncesi ile itibar etmemişler, hatta bu tür hâllerden içtinâb etmişlerdir.⁶¹

İstidraç, iman ve salih amele sahip olmayan bir kimseden zuhur eden harikulade olaylardır.⁶² Kerâmet ilâhi bir lütuf, istidraç ise bir âfet ve felakettir. Ancak her ikisi de harikulade olaylardır. Allah'ın verdiği lütuflar, lütfedilen kulun Allah katında makbul olduğunu göstermez. Bu lütuflar onun için kerâmet de olabilir, istidraç da olabilir.⁶³

Hücvirî'ye göre ise, mucize ve kerâmet arasında "harikulade oluş" itibariyle herhangi bir fark yoktur. Peygamberlerin velilerden üstün olması da mucizelerin üstün oluşundan kaynaklanmamaktadır. Peygamberlerin üstünlüğü, onların günahsız ve ma'sum olmasından kaynaklanmaktadır. Mucizeler nübüvvet davasını ispat için verildiğinden fazilet ve derece olarak kerâmetten daha üstündürler. Hücvirî'ye göre, mucize, nübüvvetin ispatı için verildiği gibi, kerâmet de velâyetin ispatı için verilir. Velinin velâyeti, nebiye intisâbından kaynaklandığından dolayı, velinin kerâmeti aynı zamanda nebinin nübüvvetinin ispatıdır.⁶⁴

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, nebiler ve veliler, Allah tarafından verilen bazı özel ikrâmlara mazhâr olurlar. Bu ikrâmlar, enbiyâdan sâdır olursa *mucize*, veliden sâdır olursa *kerâmet* adını alır. Peygamberler münkirleri ilzâm ve iknâ etmek için mucizeleri izhâr etmek ile memurdurlar. Ancak veliler, kerâmetlerini izhâra me'zun değillerdir, bilakis setr etmek zorundadırlar. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, Allah'ın bu tür ikrâmlarını izhâr etmeye çalışanlar, velilerin katında makbul değillerdir. Eğer bu tür ikrâmlar kişinin iradesi dışında vukû bulursa, o vakit emr-i ilâhi ile izhâr etmek gereklidir. La'îzâde Abdülbâkî, bu tür ikrâmlara "*nâdire şâz*" isminin verildiğini belirtir.⁶⁵

⁶¹ Süleyman Uludağ, "Kerâmet", *DİA*, C. XXV, TDV. Yayınları, Ankara, 2002, ss. 265-267.

⁶² Cürcâni, *Ta'rifât*, s. 78.

⁶³ Süleyman Uludağ, *Keşif ve Kerâmet*, Sufi Kitap, İstanbul, 2008, s.99.

⁶⁴ Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 281-282.

⁶⁵ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 153a.

“Resulullah (sav) çağında kerâmetin vukuâ gelmesi, peygamberi tasdik etme manasına geldiği gibi ondan sonraki asırlarda da O’nu tasdik etmek manasına gelir.” diyen Kelâbâzi de, veliden zuhur eden kerâmeti nebinin ve davetinin bir delili olarak kabul eder.⁶⁶

Peygamberlere, davetlerine hüccet ve delil ve Allah’ın birliğini ikrâra vesile olması hasebiyle mucize verilirken, velilere, kalblerinin mutmain olması, nefislerini te’dib etmeleri ve ahlâklarını güzelleştirmeleri için kerâmet verilir.⁶⁷ Bununla birlikte, kıyamete kadar gelecek olan velilerden sâdır olacak olan bu tür olağanüstü hâlleri, Allah’ın Peygamberimiz’e (sav) bir ikrâmı olarak değerlendirmek de mümkündür.⁶⁸

Ebu’l Alâ Afifi’ye göre velâyet, velinin kerâmetini, gâibten haber vermesini, isabetli firasetini, inatçıların boyun eğmesini, gittiği yere bereket götürmesini, lânet ettiği zaman yerine gelmesini, dualarının kabul olmasını sağlayan ilâhi bir kuvvettir. Veli, ulaştığı manevi olgunluğun faziletiyle elde ettiği ilhâm vasıtasıyla gaybi manaları idrâk edebilir ve eşyanın hakikatlerini keşfen bilebilir.

Bununla birlikte, velâyetin ulûhiyyet anlamı taşımadığını ve velinin de böyle bir iddiasının olmadığını ifade eden Ebu’l Alâ Afifi, bu tür düşüncelerin tasavvufun ortaya çıkmasından daha önce var olduğuna dikkat çeker. Velâyet düşüncesinin ya da onun karşılığı olan inançların, Müslümanların feth ettiği beldelerde yaygın olduğunu, tasavvufun, bu beldelerdeki manevi kültürün bir parçası olan bu tür düşünceleri tasavvufi bir boyutla şekillendirdiğini belirtir. Cehaletin ve hurafelerin yaygın olduğu bölgelerde halkın velilere aşırı önem verdiğini, bu yüzden, eskiden gelen inançlarının tesiriyle, olağanüstü hadiseleri, velilere, haddinden fazla atfedebileceklerini ifade eder.⁶⁹

La’îzâde Abdülbâkî, mucizenin, nübüvvetin ispatı için verildiğinden dolayı izhâr, kerâmetin ise gurura sevk etme tehlikesi olduğundan dolayı da setr edilmesi gerektiğini belirtir. Bununla birlikte, velinin, iradesi dışı gelen kerâmetleri izhar etmesinin zorunlu olduğunu ifade eder. La’îzâde

⁶⁶ Kelâbâzi, *et-Ta’arruf*, s. 44.

⁶⁷ Ebu Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsi, *el-Lüma’ fi’t-Tasavvuf*, thk. Reynold Alleyne Nicholson, Leiden, 1914, s. 219.

⁶⁸ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 223.

⁶⁹ Afifi, *Tasavvuf, İslâm’da Manevi Hayat*, ss. 258-259.

Abdülbâkî'nin tezat gibi görülen bu ifadelerini, kerâmet, eğer gurura sevk edecekse setr edilmeli, nübüvvetin ispatına vesile olacaksa izhâr edilmeli şeklinde anlamak gerekir.

Netice olarak denebilir ki, mucize ve kerâmet mahiyet itibarıyla olağan üstü hâllerden meydana gelir. Ancak, mucize, peygamberlerin davalarını ispat amacıyla verilirken, velilerin kerâmeti ise, tabi oldukları nebinin şeriatını tasdik ve velâyetlerini kuvvetlendirmek amacıyla verilir. Bu cihetle, nebi mucizesini izhâr etmekle yükümlü iken, veli sadece nebinin nübüvvetini teyid eden kerâmetlerini izhâr edebilir.

2. 1. 3. Tasarruf

Lügatta sahip olma, kullanma, idare etme manalarına gelen tasarruf⁷⁰ ıstılâhta olağanüstü şekilde insanlara ve varlıklara hükmetmek anlamında kullanılmaktadır.⁷¹ Başka bir ifadeyle, tasarruf, Allah'ın eşyayı ve varlıkları *maddi* olarak bütün insanlara, *manevi* olarak ise sadece peygamber ve velilere musahhar kılmasıdır.

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre Allah veli kullarına böyle manevi bir tasarruf yetkisi vermiştir. Bunlar, Allah'ın kudreti ile hayvanât, nebâtat ve cemâdat üzerinde tasarruf edebilir, onları Allah'ın iziniyle arzu ettikleri gibi istihdam edebilir, hatta onları nutka bile getirebilirler. Özellikle de *nur-u velâyet-i Muhammediyye* ve *sırr-ı Ahmediyye*'ye mazhâr olan kâmil veliler, her bir sâlikin nerede ve ne hâlde olduğunu müşâhede edebilir, onları manen yönlendirebilir ve feyizlendirebilirler. Allah onlara *nur-u hakikat-i Muhammediyye* ile öyle bir kuvve-i kudsiye vermiştir ki, onunla cümle eşyanın ilmüne ve hakikatına muttali olabilir, insanların müşkillerini hâlledebilirler.⁷²

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, *hilâfet-i nübüvvet*'in temsilcileri olan halifelerin, şer'î hükümleri uygulamada yetkileri olduğu gibi, *hilâfet-i velâyet*'in temsilcileri olan insan-ı kâmillerin de manevi tasarruf yetkileri vardır. *Hilâfet-i nübüvvet*'in temsilcileri nasıl dünya işlerini idare ve sevk edebiliyorlarsa,

⁷⁰ Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, s. 1209.

⁷¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 344.

⁷² La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 152a.

hilâfet-i velâyet’in temsilcileri olan insan-ı kâmiller de manevi işleri Peygamberimiz’den (sav) aldıkları nur sayesinde sevk ve idare edebilirler.⁷³

Allah velileri âleme vali olarak tayin etmiştir. Yağmuru onların yüzü suyu hürmetine yağdırır. Bitkileri onların hürmetine bitirir. Müslümanlar onların himmeti ile zafer kazanırlar. Allah onlara özel bir makam tahsis etmiştir. Hatta bunlardan “*ehl-i hal ve akd*” tâbir edilen bir kesim vardır. Bunlar Allah’ın kendilerine tevdi ettiği meselelerde ve müsaade ettiği ölçüde karar verme ve tasarrufta bulunma yetkisine sahiptirler.⁷⁴ Bununla birlikte, velinin sahip olduğu bu tasarruf yetkisi, velinin kendinden olmayıp, velinin bağlı olduğu nebinin tasarruf yetkisinin bir tecellisidir. Bu tasarruf yetkisi, aynı zamanda velinin bağlı olduğu nebinin nübüvvetinin de bir ispatıdır.⁷⁵

Ancak, bu tasarruf yetkisi her veli için geçeli değildir. Bazı evliyânın tasarruf yetkisi vardır, bazısının ise yoktur. Bununla birlikte tasarruf yetkisi olmayan evliyânın işlerini bizzât Allah üstlenmektedir. Gümüşhanevi’ye göre tasarrufu olmayan velinin halkı irşâd etmesi de doğru değildir. Çünkü Allah’ın tasarrufuna giren veli, başkasına tasarruf hakkı kullanamaz. Kendi nefesine velâyeti olmayanın başkasına velâyeti olamaz.⁷⁶

Allah, insanı, yaratmış olduğu varlıklar içinde halife olarak seçmiş ve bütün varlığı onun emrine vererek, belirlediği sınırlar çerçevesinde tasarrufta bulunma yetkisi vermiştir. İnsan, Allah’ın kâinata yerleştirmiş olduğu tabii kanunlar sayesinde yere, göğe ve içindekilere, belirli sınırlar dâhilinde söz geçirebilir ve onları hizmetinde kullanabilir. Bir de Allah’ın, insanlar arasında sadece bazı hususi kullarına verdiği ve batılıların *süper natural activity* adını verdikleri olağanüstü ve tabiat kanunlarını aşan bir tasarruf yetkisi vardır ki, bu yetki ile başta peygamberler olmak üzere, Allah’ın diğer seçkin kulları olarak kabul edilen veliler, hâdiselere yön verebilir ve eşyaya hükmedebilirler.⁷⁷

⁷³ La’lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 101b-102b.

⁷⁴ Hücviri, *Keşfu’l Mahcûb*, s. 276.

⁷⁵ Muhammed Pârsa, *Risâle-i Kudsiyye*, çev: Hasan Almaz, Semerkand yay., İstanbul, 2012, ss. 54-55.

⁷⁶ Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi, *Camiü’l-Usûl*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, nr. 1333, vr. 7

⁷⁷ Abdülhâkim Yüce, “Kozmik Yetki: Tasarruf”, *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 15, 2005, ss. 37-49.

La'îzâde Abdülbâkî'nin bahsettiği tasarruf yetkisinden her velinin bulunduğu manevî makama göre bir hissesi olabilir. Ancak, La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, hakiki tasarruf yetkisine sahip olan kişi, *velâyet-i Muhammediyye*'nin ve *hilafet-i velâyet*'in temsilcileri ve insan-ı kâmil mertebesinin mazhârı olan kimselerdir.

Bu bağlamda konuyu değerlendiren Fazlur Rahman ise, tasavvuftaki *koruyucu veliler* nazariyesinin⁷⁸, Şia'daki imamet görüşünün etkisi ile ortaya çıkmış olabileceğini ifade ederek biraz abartılı bulur.⁷⁹ Ancak denebilir ki, Allah, dünyanın maddi düzenini temin etmeleri için bazı insanların farklı görevler üstlenmesini takdir ettiği gibi, âlemdeki manevi ve ruhânî düzenin korunması, hayırların temini ve kötülüklerin giderilmesi için de bazı sevdiği kullarını görevlendirmiş olabilir. Herkes tarafından tanınmayan ve bazı sırlara vakıf olan bu kişilerin arasında bir sistemin ve hiyerarşinin de mevcut olduğu kabul edilebilir.⁸⁰

Netice olarak, bir peygamberin getirdiği şeriata ait işleri deruhte eden bir vekil olduğu gibi, bir peygamberin manevi irşâd vazifesine ait işleri deruhte eden ve Allah tarafından özel bir inâyet ile desteklenen bir vekil veya vekillerin mevcut olduğu söylenebilir. Ancak bu vekillere haddinden fazla ilâhi bir güç atfetmek dini açıdan oldukça mahzurludur. Bu tür insanlar her ne kadar vazifeleri gereği Allah'ın özel inayet ve lütuflarına mazhar olsalar da, netice itibariyle birer beşerdirlere. Allah'ın, onlara olan lütuf ve ihsanları da bu ölçüde olacak, imtihan sırrı ve beşeriyet sınırları aşılmayacaktır.

Buraya kadar velayet konusunda anlatılanlar değerlendirildiğinde ifade edilebilir ki, elinden geldiği kadar günah işlememeye gayret eden ve günaha götürecek yollara sülûk etmeyen, istemeden günah irtikâb ettiğinde de nedâmet içinde tevbe eden kimseyi, Allah, "*Günahından tam olarak dönüp tevbe eden, onu hiç işlememiş gibidir.*"⁸¹ hâdis-i şerifi doğrultusunda günahsız

⁷⁸ Bu nazariyeye göre, dünyanın manevi dengesini sağlayan ve Allah'tan başka hiçbir kimse tarafından bilinmeyen, velilerden müteşekkil bir hiyerarşik bir yapı vardır. Dünya bütünlüğünü, bu velilerin varlığına borçludur. Bu hiyerarşik yapı, merdivenin basamakları gibidir. En son basamakta ise, çevresinde bütün kâinatın döndüğü "kutub" bulunmaktadır. Eğer bu ruhânî yapı olmasa idi, kâinat paramparça olurdu. Bkz: Fazlur Rahman, *İslâm*, çev: Mehmed Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 218.

⁷⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, ss. 217-218.

⁸⁰ Süleyman Uludağ, "Ricalü'l-Gayb", *DİA*, C. XXXV, TDV Yayınları, Ankara, 2008, s. 81-82.

⁸¹ İbn Mâce, *Zühd* 30.

olarak kabul edecek ve hususi inâyeti ile muhafaza edecek, gücünün yetmediği yerde onu günaha karşı koruyacaktır. Bu açıdan “*veli mahfuzdur*” denebilir.

La’îzâde Abdülbâkî’nin tecelli-i zâta ve sırr-ı vahdete mazhâr olup sırr-ı Vahdet-i vücuda nâil olanları, en büyük veli olarak görmesi ise Vahdet-i şuhûdu, Vahdet-i vücuddan daha üstün gören İmam-ı Rabbâni’nin nokta-i nazarından bakıldığında tenkit edilebilir. İmam-ı Rabbâni, vahdet-i vücudun ilme’l-yakin, vahdet-i şuhudun ise ayne’l-yakin mertebesinde olduğunu belirtir. İmam-ı Rabbâni’ye göre, vahdet-i vücud, vahdet-i şuhûddan daha aşağıda ilmî bir hâl, bir yanılma ve sekr hâlinden başka bir şey değildir ve İbnü’l-Arabi’ye ait keşfe dayalı bir hatadır.⁸²

Allah, kendini seven ve ubudiyette derinleşen kullarına, onlara yardım ve teşvik sadedinde, bazı olağanüstü ikrâmlarda bulunabilir. Ancak bu ikrâmlar, kesinlikle Hücviri’nin dediği gibi fazilet açısından mucize ile karşılaştırılmaz. Veliye ikrâm edilen bu tür hâller, eğer doğrudan peygamberin nübüvvetinin ispatına yönelik ise, o zaman setr edilmesi de doğru olmaz. Ancak denebilir ki, önemli olan ne kerâmet ne de keşftir. Önemli olan Kur’ân ve sünnete ittibâ ve istikâmettir.

Allah’ın bazı kullarına verdiği tasarruf yetkisi ise birkaç açıdan mâkul görülebilir. Halife olarak yaratılan ve eşyayı yönetme yetkisi verilen insana, böyle bir manevi tasarruf yetkisinin de verilmesi, kâinattaki her hâdiseyi sebeplerle icrâ eden Allah’ın kudretine, hikmetine ve meşietine ters düşmemektedir. Ancak bu manevi tasarruf yetkisinin, insanın içinde yaşadığı âlemde sahip olduğu eşyaya yön verme, onu idare etme yetkisinden daha sınırlı olduğu söylenebilir.

La’îzâde Abdülbâkî’nin velâyet anlayışı, aşk ve cezbeye ve insan-ı kâmil anlayışına dayanan bir velâyet anlayışıdır. Bu açıdan bakıldığında, onun velâyet anlayışının temelini, vahdet-i vücud anlayışının oluşturduğu ve Bayramî-Melâmileri’nin velâyet anlayışı ile paralellik arz ettiği görülmektedir.

⁸² Sirhindi, *Mektûbât*, I, 89; Şimşek, “XVII-XIX Yüzyıllarda Öne Çıkarılan Bazı Tasavvuf Kavramları”, ss. 326-327.

2. 2. MELEKÛT ÂLEMİ

Tasavvufta genel olarak, akıl ve duyu ile bilinebilen *maddî âlem*, bânîni duyularla idrak edilebilen *gayb âlemi* olmak üzere iki âlemin var olduğu kabul edilir. Maddî âlem, aynı zamanda *âlem-i halk* ve *âlem-i mülk* olarak isimlendirilirken, gayb âlemi de *âlem-i emr* ve *âlem-i melekût* olarak isimlendirilir.

Âlem-i halk, lügatta, zaman ve mekân içinde yaratılmış olan maddî âlem⁸³, cismani âlem⁸⁴ ve herhangi bir sebebe bağlı olarak vücuda gelen âlem⁸⁵ olarak tarif edilirken, *âlem-i mülk* ise, hislerle şahit olunabilen şeylerden ibaret olan şehadet âlemi⁸⁶ ve görünür âlem⁸⁷ olarak tarif edilir.

Âlem-i emr ise, maddesiz ve müddetsiz birdenbire def'aten yaratılan âlem⁸⁸, doğrudan Allah'ın emri ile varolan âlem⁸⁹ ve herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın Hakk tarafından vücut bulan âlem⁹⁰ olarak tarif edilirken, *âlem-i melekût* ise, görünmez âlem⁹¹, şehadet âlemi ile ceberut âlemi arasındaki ara âlem⁹² ve ruhlar ve nefislere has olan gayb âlemi⁹³ olarak târif edilir.

İmam Gazâlî'ye göre ise âlemler; *ruhani* ve *cismani* olmak üzere ikiye ayrılır. O bu âlemlere, *hissi* ve *akli* veya *ulvi* ve *süfli* âlemler de denebileceğini, bunun bakış açısı ile ilgili olduğunu ifade eder. Ona göre bunlar, eğer kendi varlıkları açısından ele alınırsa, *ruhani* ve *cismani*, idrâk eden göz açısından ele alınırsa *hissi* ve *akli*, birbiriyle olan ilişkileri açısından ele alınırsa *ulvi* ve *süfli*, kimi zamanda *mülk* ve *şehadet* ile *gayb* ve *melekût* âlemleri olarak isimlendirilir.⁹⁴

⁸³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 156.

⁸⁴ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 362.

⁸⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 42.

⁸⁶ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 107.

⁸⁷ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 538.

⁸⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 122.

⁸⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 362.

⁹⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 42.

⁹¹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 539.

⁹² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 35.

⁹³ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 107.

⁹⁴ Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, nşr. Ahmed İzzet el-Mısri, Kahire, 1322, s. 28; Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, çev. Asım Cüneyd Köksal, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2015, s. 56.

İbnü'l-Arabi'ye göre, Allah kendini hem zâhir hem de bâtin olarak tanımladığı gibi *âlemi* de *gayb âlemi* ve *şehadet âlemi* olarak iki kısımda yaratmıştır. “*Bilin ki emr de halk da O'nun'dur*”⁹⁵ buyurarak bâtinı *emr*, zâhiri ise *halk* olarak isimlendirmiştir.⁹⁶

Emir âlemi cisimlerin zıddından ibaret olan âlemdir ki, bunları ölçmek, bölmek ve ayırmak mümkün değildir. Bunların bir diğer alâmeti “*kun*” emri ile ansızın vücuda gelmeleridir. *Halk âlemi* ise, kesif cisimlerden ibarettir. Bunlar bölünebilir ve ölçülebilir. Bunlar da “*kun*” emri ile ortaya çıkmışlardır ama uzun bir süre sonunda meydana gelmişlerdir.⁹⁷

La'lîzâde Abdülbâkî de “*Bilesiniz ki, yaratmak da emretmek de O'na mahsustur*”⁹⁸ ve “*Yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir*”⁹⁹ âyet-i kerimelerinden mülhem, âlemleri, *âlem-i emr* ve *âlem-i halk* olmak üzere ikiye ayırır. La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, *âlem-i halk*, *havass-ı hamse* olarak tâbir edilen, görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma duyuları ile idrâk edilebilen âlemdir. *Âlem-i emr* ise, *havass-ı bâtına* olarak tâbir edilen, akıl, kalb, sır, ruh ve hafâ ile idrâk edilebilen âlemdir ve *âlem-i emr*; ruh, akıl, kalem, levh, arş, kürsü, cennet ve cehennemden müteşekkil iken, *âlem-i halk*, insan, hayvanat, nebâtat ve camidâttan müteşekkildir.

Âlem-i emr, La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, Allah tarafından vasıtsız olarak yaratılmıştır. *Âlem-i emr*, hâdisdir, yani sonradan yaratılmıştır, ama bâkidir. *Âlem-i mülk* ise vâsıtalara, sebeplerle yaratılmıştır. Hâdisdir ve fânidir.¹⁰⁰ La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre *âlem-i emr* için parçalanma ve bölünme söz konusu değildir. Parçalanma ve bölünme *âlem-i halk* için söz konusudur. Bu yüzden *âlem-i halka* aynı zamanda “*halk-ı takdire*” de denilmiştir.¹⁰¹

Yapılan tarifler neticesinde âlemleri; *mülk âlemi* (halk, şehâdet, maddi) ve *melekût âlemi* (emir, gayb, manevi) olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. *Mülk âlemi*; beş duyu ile tespit edilebilen, parçalanıp bölünebilen,

⁹⁵ Araf, 7/54.

⁹⁶ Nihat Azamat, “Melekût”, *DİA*, C. XXIX. TDV Yayınları, Ankara, 2004, s. 47.

⁹⁷ Necmuddin-i Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, çev. Hakkı Uygur, Harf Yayınları, İstanbul, 2013, s. 79, 81.

⁹⁸ Ankebût, 29/69.

⁹⁹ Mü'minûn, 23/14.

¹⁰⁰ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 145a.

¹⁰¹ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 144a.

kesif cisimlerden oluşan ve sebeplere bağlı olarak yaratılan âlem, *melekût âlemi* ise, akıl, kalb ve ruh vasıtasıyla müşâhede edilebilen, parçalanıp bölünemeyen, ölçülemeyen, gözle görülemeyen, lâtif cisimlerden oluşan ve sebeplere bağlı olmayan âlem olarak tarif edilebilir.

La'îzâde Abdülbâkî, âlemleri, genel olarak, *âlem-i emr* ve *âlem-i halk* olmak üzere ikiye ayırırken, bir de bu iki âlemin arasında vasıta olan bir ara âlemden bahseder. *Âlem-i ecsâd*, *âlem-i misâl* veya *âlem-i eşbâh* olarak tabir edilen bu âlem, şer'î lisânda, *berzâh* âlemi olarak isimlendirilen âlemdir. La'îzâde Abdülbâkî, melekût âleminde mevcut olan herşeyin, bu âlemde bir misali olduğunu ve ashâb-ı keşfin, ervâh-ı enbiyâ ve evliyâyı ve mele-i âlâyı bu âlemde müşâhede ettiğini ifade eder.¹⁰²

Berzâh âlemi, mutlak lâtif olan manalar âlemi ile mutlak kesif olan maddi cisimler âlemi arasındaki âlem olarak tarif edilir. Bu âlemin aslı nefes-i rahmânidir. Kimilerine göre ehadiyyet mertebesi, kimilerine göre de vâhidiyyet mertebesidir. *Âlem-i misal* olarak da isimlendirilen *berzâh âlemi*, âlem-i ervâh ile âlem-i şehâdet, yani dünya ile âhiret arasında bir perdedir.¹⁰³ Bu âlem, aralarında bulunduğu iki şeyi bir yandan engellerken diğer yandan da birleştirir. Bu isim, manalar ile suretler, ruhlar ile cisimler, dünya ile âhiret âlemleri arasında mevcut olan bir âlemi ifade eder. Bazı kimselere göre de *Âraf*'tir.¹⁰⁴ Bu âlem, gayb ve şehâdet arasını ayıran, parçalanma ve bölünme kabul etmeyen bir sınırdır.¹⁰⁵

İmam Gazâli, *berzâh* âlemini, *ceberût* âlemi olarak isimlendirerek, âlemleri, *mülk*, *melekût* ve *ceberût* olmak üzere üçe ayırır. *Mülk* âlemini; görünen maddi âlem, melekût âlemini; görülmeyen ruh ve mâna âlemi, *ceberût* âlemini ise; *mülk* ve melekût âlemleri arasında mevcut olan ara âlem olarak tarif eder.¹⁰⁶

Görüldüğü gibi âlemler *melekût*, *mülk* ve *ceberût* olmak üzere üçe ayrılmaktadır. *Âlem-i emr*, *manevi âlem*, *ruh âlemi*, *gayb âlemi* olarak da

¹⁰² La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 40b.

¹⁰³ Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 21.

¹⁰⁴ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 107.

¹⁰⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 42.

¹⁰⁶ Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi' d-dîn*, C. IV, y.y.y., t.y., s. 193; Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi' d-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, C. IV, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1985, s. 459.

isimlendirilen *melekût âlemi*, akıl, kalb, sır, ruh ve hafâ ile idrâk edebildiğimiz, görünmeyen ve *mülk âlemine* göre daha lâtif olan âlemdir. *Mülk âlemi* ise, *maddî âlem*, *şehadet âlemi*, *âlem-i halk* olarak isimlendirilir. Bu âlem *melekût âlemine* göre daha kesif ve görme, işitme, tatma, koklama, dokunma duyularımız ile idrâk edebildiğimiz, görünen âlemdir. *Melekût âlemi* Allah tarafından direkt olarak yaratılırken *mülk âlemi* sebepler ile yaratılmıştır. *Melekût âlemi* de, *mülk âlemi* de *sonradan* yaratılmışlardır ama *melekût âlemi* bâkidir, *mülk âlemi* ise fânidir. *Melekût âlemi* kudretle, *mülk âlemi* ise hikmetle yaratılmıştır. *Melekût âlemi* ve *mülk âlemi* arasında yaratılan âlem ise, *ecsâd âlemi*, *misâl âlemi*, *ceberût âlemi* veya *eşbâh âlemi* olarak da isimlendirilen ve Mü'minun sûresinde: “Nihayet onlardan birine ölüm gelip çattığında, “Rabbim! Beni geri gönder. Umulur ki, boşa geçirdiğim dünyada salih ameller işlerim’ der. Hayır! Onun söylediği bu söz boş laftan ibarettir. Onların arkalarında ise, yeniden dirilecekleri güne kadar bir Berzâh (hayatı) vardır”¹⁰⁷ buyurulması ile hakkında hiçbir şüphe olmayan *berzâh âlemi*’dir. İki âlemi birleştiren bir âlemdir ve bir nevi, *melekût âlemi*’ne geçişte bekleme yeri hükmündedir. *Melekût âleminde* mevcut olan herşeyin, bu âlemde bir misâli vardır ve keşf ehli, enbiyâ ve evliyanın ruhlarını ve mele-i âlâyı bu âlemde müşâhade eder.

La’îzâde Abdülbâkî’ye göre, *melekût âlemine* ait iki tür varlık vardır. Bunlardan biri melekler, diğeri ise ruhtur.

2. 2. 1. Melâike

“Haber götürmek, elçilik yapmak, kuvvet ve kudret sahibi olmak”¹⁰⁸ anlamlarına gelen melek kelimesi, ıstılahta, muhtelif şekillere girebilen, zor işlere gücü yeten, devamlı ibadet ve tâatta bulunan, erkeklik ve dişilikleri olmayan latif varlıkları ifade eder.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Mü'minun, 23/99-100.

¹⁰⁸ İbnü'l Manzur, *Lisanü'l-Arab*, C. X, Beyrut, 1990, s. 491.

¹⁰⁹ Sa'duddin Taftazani, *Şerhu'l-Mâkasid*, Umman, 1998, C. V, ss. 62-72.

Kur'an-ı Kerim'de birçok âyette meleklerden bahsedilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de belirtilen melekleri; *Cebrâil ve Mikâil*,¹¹⁰ *Mâlik*,¹¹¹ *Hârut ve Mârut*,¹¹² *Hamele-i Arş Melekleri*,¹¹³ *Arşın Çevresindeki Melekler*,¹¹⁴ *Ölüm Melekleri*,¹¹⁵ *Kirâmen Kâtibin*,¹¹⁶ *Hafaza Melekleri*,¹¹⁷ *Muakkip Melekler*,¹¹⁸ *Cennet Melekleri*,¹¹⁹ *Cehennem Melekleri*,¹²⁰ *Zebâniler*,¹²¹ *Gök Bekçileri*¹²² *Dünya Âleminde Görevli Melekler*¹²³ olarak sıralıyabiliriz.

Kur'ân-Kerim'e göre, melekler, Allah'ı sürekli senâ etmek,¹²⁴ Allah'a secde etmek ve emirlerini yerine getirmek,¹²⁵ peygambere sâlat ve selâm getirmek,¹²⁶ müminler için dua ve istiğfar etmek,¹²⁷ ruhları kabzetmek,¹²⁸ sur'a üfleme,¹²⁹ arşı taşımak,¹³⁰ insanların söz ve davranışlarını kaydetmek,¹³¹ insanları korumak,¹³² gözetlemek,¹³³ takip etmek,¹³⁴ cennette müminleri karşılamak,¹³⁵ cehennemdeki vazifeleri deruhte etmek,¹³⁶ insanları ve kavimleri helâk etmek,¹³⁷ müminlere yardım etmek,¹³⁸ vahiy getirmek¹³⁹ gibi vazifeler ile muvazzafdırlar.

¹¹⁰ Bakara, 2/98.

¹¹¹ Zuhruf, 43/77.

¹¹² Bakara, 2/102.

¹¹³ Hakka, 69/16-17; Mü'min, 40/7.

¹¹⁴ Mümin, 40/7; Zümer, 39/75.

¹¹⁵ Secde, 32/11.

¹¹⁶ İnfîtâr, 82/11-12.

¹¹⁷ Târık, 86/4.

¹¹⁸ Râd, 13/11-12.

¹¹⁹ Zümer, 39/73; Ra'd, 13/23-24.

¹²⁰ Zümer, 39/71; Tâhrim, 66/6; Müddessir, 74/30-31.

¹²¹ Alak, 96/17-18.

¹²² Saffât, 37/6-10.

¹²³ Sâffât, 37/1-3; Zâriyât, 51/1-4.

¹²⁴ Araf, 7/206; Ra'd, 13/13.

¹²⁵ Nahl, 16/49-50; Tâhrim, 66/6.

¹²⁶ Ahzâb, 33/56.

¹²⁷ Mü'min, 40/7-9; Şûrâ, 42/5.

¹²⁸ Nisâ, 4/97; En'âm, 6/61; Enfâl, 8/50; Muhammed, 47/27; Secde, 32/11.

¹²⁹ Neml, 27/87; Zümer, 39/68; Kâf, 50/41; Kamer, 54/6.

¹³⁰ Zümer, 39/75; Mü'min, 40/7; Hâkka, 69/17.

¹³¹ Zuhruf, 43/80; Kâf, 50/17-18; İnfîtâr, 82/11.

¹³² En'âm, 6/61.

¹³³ Kâf, 50/18.

¹³⁴ Ra'd, 13/10-11.

¹³⁵ Ra'd, 13/23-24; Enbiyâ, 21/103.

¹³⁶ Zümer, 39/71-72; Tâhrim, 66/6; Müddesir, 74/30-31.

¹³⁷ Bakara, 2/210.

¹³⁸ Âli İmrân, 3/124; Enfâl, 8/9, 12; Zuhruf, 43/53; Tâhrim, 66/4.

¹³⁹ En'âm, 6/111, 158; Nahl, 16/2, 33; İsrâ, 17/92; Mü'minun, 23/24; Furkan, 25/21; Fussilet, 41/14, 30.

Kur'ân-Kerim'de mevcut olan meleklerle ilgili âyet-i kerimelerden dolayı, meleklerin varlığı ile ilgili herhangi bir şüphe yoktur. “*Melekler, nurdan yaratılmışlardır,*”¹⁴⁰ hadis-i şerifine binaen, meleklerin cevher cinsinden oldukları konusunda da herhangi bir şüphe yoktur. Ancak meleklerin mekân tutan varlıklar olup olmadığı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bu konuda iki ana görüşten söz edilebilir. Bunların *birincisi* kelamcılarının savunduğu görüştür. Onlara göre, melekler, mekân tutan ve gözle görülemeyecek kadar lâtif olan varlıklardır. *İkinci* görüş ise İslam filozoflarına aittir. Onlara göre ise, melekler, cevher olmakla birlikte yer tutan varlıklar değildir.¹⁴¹

La'îzâde Abdülbâkî ise melekler âlemi, görülemeyen bir âlem olduğu için, onu aklen değil ancak naklen ve keşfen bilebileceğimizi ifade eder.¹⁴² Kelâm âlimleri ise, meleklerin varlığını aklen mümkün görmekle birlikte, mahiyetlerinin ve onlar hakkındaki bilgilerin ancak, vahiy yolu ile bilinebileceğini belirtir. Kelâm âlimlerine göre meleklerin varlığını ispat için kullanılan deliller, nass, icmâ ve insanlığın kabulüdür.¹⁴³ Kelâm âlimleri melekleri gözle görülemeyecek kadar lâtif varlıklar olarak kabul eder. Melekler, normal şartlarda gözle görülmezler. Peygamberler onları hem gerçek hem de büründükleri suretleri ile görebilirler. Ancak diğer insanlar sadece temessül ettikleri şekillerle görebilirler. Çünkü melekler bizim görme duyumuzun sınırları dışında bir yapıda yaratılmışlardır. O yüzden biz onları sadece Kur'ân ve mütevatir sünnete göre tanır ve biliriz.¹⁴⁴ Sûfiler ise melekût âlemini Kur'ân ve sünnetin nuruyla aydınlanan mükâşefe ehlinin müşâhede edebileceğini, melekût âleminin naklen ve keşfen bilinebileceğini ifade ederler. Onlara göre, melekût âlemi gaybi bir âlem olduğu için sadece kalb gözü ile görülebilir. Akıl, melekût âlemini tam olarak idrâk edemez. Onu ancak, terbiye ve tezkiye edilen kalb, “nass”lar çerçevesinde müşâhede ve idrâk edebilir.¹⁴⁵

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, melekût âleminin sâkinleri hükmünde olan melekler iki kısımdır. *Birinci* kısmına “Kerûbiyyûn” denir ki, hiçbir şekilde mülk

¹⁴⁰ Müslim, *Zühd*, 60.

¹⁴¹ Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, s. 160.

¹⁴² La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 52a.

¹⁴³ Murat Serdar, “Hıristiyanlık ve İslâm'da Meleklerin Varlık ve Kısımları”, *Bilimnâme*, S. 17, 2009, s. 145.

¹⁴⁴ İlyas Çelebi, *İslâm Âleminde Gayb İnancı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, ss. 48-51.

¹⁴⁵ Azamat, “Melekût”, XXIX, s. 47.

âlemi ile irtibatları ve tasarrufları yoktur. Bunlar da ikiye ayrılır. İlk kısmına “Melâike-i Müheyyme” denir. Bunların âlem ve insanlardan hiçbir şekilde haberleri yoktur. Yaratıldıkları günden beri Allah’ın cemâl ve celâline hayranlık içinde vazifelerini yaparlar. Hz. Âdem’e (as) secde ile memûr olanlardan değillerdir.¹⁴⁶ “Kerûbiyyûn” ‘un diğer kısmı ise, Allah’ın kayyûmiyyetine nâzır ve hayran olan ve mülk âleminden haberdar olmakla birlikte hiçbir şekilde taalluk ve irtibatları olmayan melâikedir. Bunlar huzur-u İlâhî’ye ve ulûhiyyete perde ve feyz-i rububiyete vasıtadırlar.¹⁴⁷ Allah’ın arşında ve kürsüsünde vazifeli olanlar ile yedi kat semada, cennet ve cehennemde görevli olanlar da bu gruba dâhildirler.¹⁴⁸ Bu zümrenin reisi ruh-u azam olarak kabul edilen ruh-u Muhammed (sav) dir.¹⁴⁹

Âlem-i melekûtun *ikinci* kısmı ise, mülk âlemi ile irtibatlı olan ve “Rûhâniyân” denilen melâikedir. Bunlar da iki kısma ayrılır. Bir kısmı semavatta vazifeli olan ve tasarruf eden ervahdır. “Ehl-i melekût-u a’lâ” ismi ile isimlendirilirler. Diğer kısmı ise arzda vazifeli olan ervâhdır. “Ehl-i melekût-u süflî” ya da “Ehl-i melekût-u esfel” olarak isimlendirilirler. Bunlar insan, nebatat, hayvanat dâhil her eşyaya müvekkildirler. “*Her bir yağmur damlası ile bir melek iner*” ve “*Dağların, rüzgârların, gök gürültüsünün ve şimşeğin meleği vardır*” hâdisi şerifleri ile erbâb-ı keşf ve şuhudun, “*her bir ağacın yaprakları ve meyvelerinin icadında yedişer melek vazifelidir*” sözleri buna delildir.¹⁵⁰ La’lîzâde Abdülbâkî’ye göre, bazıları mü’min, bazıları kâfir olan cin ve şeytanlar, bu gruba dâhildir ve iblis de kâfir olan zümrenin reisidir.¹⁵¹

Hıristiyan angelojisinde¹⁵² melekler genelde “Seraflar”,¹⁵³ İbranice, korumak ve örtmek manasına gelen ve “Cherubim” olarak da telaffuz edilen

¹⁴⁶ La’lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 52a.

¹⁴⁷ La’lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 145a.

¹⁴⁸ La’lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 41a.

¹⁴⁹ La’lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 145b.

¹⁵⁰ La’lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 145a-145b.

¹⁵¹ La’lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 40b.

¹⁵² Angelojisi: Melek Bilimi, Melekleri ve diğer ilâhi varlıkları inceleyen teoloji alt dalı. Bkz: David Keck, *Angels Angelology in The Middle Ages*, Oxford University Press, New York, 1998, ss. 11-13.

¹⁵³ Seraflar: Tanrı’nın tahtının etrafını kuşatan ve ona çok yakın olup sürekli onu öven ve yücelten meleklerdir. Eski Ahid, *Yeşeya*, 2-4.

“Keruvlar”¹⁵⁴ ve “Archangels” olarak tabir edilen “Başmelekler”¹⁵⁵ olmak üzere üç ana grupta ele alınır.¹⁵⁶ “Kerûbiyyûn” un “Keruvlar” ile “mukarrebûn” un “Cherubim” ile olan dilsel benzerliği oldukça dikkat çekicidir. La’îzâde Abdülbâkî’nin görüşleri ile paralellik arz eden bu benzerlik, her iki dinin de aynı kaynaktan kaynaklandığını göstermesi açısından da oldukça önemlidir.

La’îzâde Abdülbâkî’ye göre, namazın erkânına, rükünlerine müvekkel olan melekler de vardır ki, bu melekler, müvekkel olan meleklerin en eşrefi ve en üstünüdürler. Bir kimse namazın bir rüknünü ve tesbihini eda ettiğinde, vazifeli melek vasıtasıyla evc-i âlâya ulaştırılır. İftitah tekbirine müvekkel olan meleğe “mukarrebûn” derler. Tekbir onların tesbihidir. Kıyamdan Rükûya olan hareketin müvekkel meleği “melâike-i mütehayyizin” dir. Tesbihleri “*Allahu ekber*”dir. Rükunun müvekkel meleği “hamele-i arş”dır. Tesbihleri “*Sübhâne rabbiye’l azîm*” dir. Rükûdan kıyama olan hareketin müvekkel meleği “mele-i âlâ”dır. Tesbihleri “*Rabbenâleke’l hamd*”dır. Kıyamdan secdeye olan hareketin meleği “melâike müteverriîn” olup tesbihleri “*Semiallâhu limen hamideh*” ve “*Hamedtü hamden kesiran*”dır. Secdeye müvekkel olan melek melâike-i arz dandır ancak bunlar mele-i esfenden üstündürler. Tesbihleri “*Sübhâne rabbiyel âlâ*”dır. Birinci secdeden kâ’deye olan hareketin meleği “*melâike-i nâmiyye*”dir. Tesbihleri “*Allahu ekber*”dir. İki secde arasında olan kâdenin meleği “mele-i müvelledât”tır. Tesbihleri mağfirettir. Kâdeden ikinci secdeye doğru yapılan harekete müvekkel olan melâikenin tesbihleri “*Allah-u ekber*”dir. İkinci secdede müvekkel olan melekler ise, bütün gücün Allah’a ait olduğu idrâk ve şuurunda olan meleklerdir. Tesbihleri “*Sübhâne rabbiye’l âlâ*”dır. Rükû ve secdeye müvekkel melekler diğerlerine göre daha üstündürler.¹⁵⁷

İfade edildiği kadarıyla melekler iki kısımdır. Bir kısmı Allah’ın azameti ve mârifeti karşısında istiğrak halinde olan ve O’nu sürekli teşbih eden meleklerdir. Bunlara “illiyûn” ve “mukarrebûn” denir. Diğer kısmı ise, yer ve

¹⁵⁴ Keruvlar: Tanrı’ya en yakın ve en yüksek mertebeye sahip olan, Tanrı’nın tahtını taşıyan ve kutsal şeyleri koruyan meleklerdir. Arnold G. Fruchtenbaum, *Angelology: The Doctrine of The Elect Angels*, Ariel Ministries Digital Press, 2005, s. 18.

¹⁵⁵ Başmelekler: Keruvlar ve Seraflar hariç alt mertebedeki normal meleklerin başkanları ve liderleri olan meleklerdir. Fruchtenbaum, *Angelology: The Doctrine of The Elect Angels*, ss. 13-14.

¹⁵⁶ Murat Serdar, “Hıristiyanlık ve İslâm’da Meleklerin Varlık ve Kısımları”, ss. 153-159.

¹⁵⁷ La’îzâde Abdülbâkî, *Mebde ve Meâd*, vr. 84a-84b.

göklerin işlerinin yürütülmesinde vazifelidirler. Bir kısmı yerde, bir kısmı ise gökte vazifelilerdir. Bunların sayıları ise meçhuldür.¹⁵⁸

La'îzâde Abdülbâkî'nin, "*Allah, gerek zâhiri, gerekse bâtını olsun herbir mevcudun üzerine bir müvekkel melek tâyin etmiştir. Herkesin hâllerinin ve hareketlerinin sebab-i zuhûru bu meleklerdir*"¹⁵⁹ düşüncesinde ifade ettiği bu melekler, kâinatta aracısız vuku bulan hiçbir fiil ve hareket olmadığından dolayı, ilâhi kudret ve yaratmanın, vahdetten kesrete dağılmasını ve onun farklı şekillerde ortaya çıkmasını ifâde eden "*mebâdi-i fâile*", yani *yapıcı temel güçler* olarak değerlendirilebilir.¹⁶⁰

La'îzâde Abdülbâkî'nin, "*her bir mevcudun üzerine bir müvekkel melek tâyin edilmiştir*" düşüncesi, meleklerin rüzgâr, şimşek gibi maddi ve tabii güçlerle özleştirilmesinin, kâinatı mekanik bir işleyişe indirgeyebileceği, dinin aşkınlık yönünü ortadan kaldırayabileceği, nasslarda mevcut olan meleklerin çeşitli görevleri ile ilgili işaret ve izâhların, tabiatta Allah tarafından konan düzenin şeklî yönünü anlatmaktan ziyade, bu sistemin ilâhi kontrol altında olduğunu vurgulamaya yönelik olabileceği düşüncesi ile tenkit edilmiştir.¹⁶¹

Denilebilir ki, Allah, kudreti gereği, eşya üzerindeki tasarrufunu vasıtalar aracılığı ile yapmaktadır. Haddi zâtında bu, Allah'ın gücünün ve saltanatının bir neticesidir. "*Rabbi'nin ordularını ancak kendisi bilir*"¹⁶² ve "*Göklerin ve yerin orduları Allah'ındır*"¹⁶³ âyet-i kerimeleri, Allah'ın kudret ve hâkimiyetinin bir delilidir. Bu açıdan bakıldığında, tabiat kanunları dediğimiz bütün kanunlar, aslında melekler tarafından icra edilen kâidelerdir. Ne sebeplerin ne de âyat-ı tekviniyye dediğimiz kanunların kendi başlarına bir tasarruf gücü yoktur. Bunlar için tayin edilmiş vazifeli melekler vardır ve bu melekler hiç aksatmadan kendilerine tevdi edilen vazifeyi yerine getirirler. Bu, aynı zamanda onların ibâdetidir. Kelâm âlimlerinin dediği gibi meleklerin varlığı aklen bilinebilir ve

¹⁵⁸ Muhammed Kanbur el-Antâki, *Risâle fi Beyâni Hakikati'l-Melek ve'l-Cin*, Süleymaniye Ktp., Mihrîşah Sultan, nr. 220/16, vr. 110b-117a; Ayrıca bkz. Durmuş Özbek, "Melek ve Cin Risâlesi", *SÜİFD*, S. 8, 1998, ss. 87-110; er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, s. 160.

¹⁵⁹ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 84a.

¹⁶⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad: İsmail Karaçam vd, C. I, Zehraveyn Yayınevi, Frankfurt, tsz, s. 302.

¹⁶¹ Mehmet Said Özervarlı, "Melek", (İslâm İnancında Melek kısmı) *DİA*, C. XXIX, TDV Yayınları, Ankara, 2004, s. 41.

¹⁶² Müddesir, 74/31.

¹⁶³ Fetih, 48/4-7.

ispat edebilir. Mahiyetleri ve vazifeleri ise, tasavvuf erbâbının dediği gibi, nasslar vasıtası ile bilinebilir ve ancak kalben ve keşfen müşâhede edebilir.

2. 2. 2. Ruh

Lügatta; gece yürüyüş yapma, şiddetli rüzgâr, mutluluk, nefes, istilâhta ise; rabbâni bir cevher, insanın canlılığını sağlayan manevi varlık¹⁶⁴ ve insan lâtifesi¹⁶⁵ olarak tanımlanan ruh, aynı zamanda tasavvuf literatüründe nefis, vahiy, rahatlık ve insana hayat veren can manalarında da kullanılmaktadır.¹⁶⁶

Tasavvufta ruh genel olarak *ruh-u insani* ve *ruh-u hayvani* olmak üzere ikiye ayrılır. Semâvi olan ruh-u insani emir âleminden, beşeri olan ruh-ı hayvani ise halk âlemindedir. Ruh-u insaninin mekânı, ruh-u hayvanidir. Ruh-ı hayvani, lâtif bir cisimdir ve merkezi, et parçasından ibaret olan kalbdır. Duyu organlarının kuvveti bu ruhtan kaynaklanır. Bu ruh, gıda ile ayakta duran ve hastalandığı zaman tıp ilmi ile muhatap olan ruhtur.¹⁶⁷ Beden kesif, ruh ise lâtif bir varlıktır.¹⁶⁸

Farklı bir yaklaşımla ruh, üç şekilde de değerlendirilebilir. Hareketin temeli olan kuvvet, bir tür ruh olarak kabul edilir. Bu ruhun en temel manasıdır. Diğer ise hayatın temeli olan ruhtur. Üçüncüsü ise idrakin temeli olan ruhtur ki buna *ruh-u insani* de denir. İlim, irade, kelâm, akletme, mârifet, vicdan gibi bütün şuur olayları bu ruhda ortaya çıkar.¹⁶⁹

Ruhun varlığı konusunda herhangi bir şüphe olmamakla birlikte mahiyeti konusunda farklı görüşler ve ihtilâflar mevcuttur. Âlimlerin bir kısmına, özellikle de sûfi âlimlere göre, ruh gaybe ait bir varlık olduğundan ve hakkında fazla bir bilgi verilmediğinden¹⁷⁰ dolayı mahiyetini tam olarak bilmek mümkün değildir. Peygamberimiz (sav) ilmin kaynağı olduğu halde kendisine ruh

¹⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, s. 455.

¹⁶⁵ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 274.

¹⁶⁶ İbn Kayyım el-Cezviyye, *Kitâbu'r-Rûh*, çev. Şaban Haklı, İz yay., İstanbul, 2015, ss. 303-305.

¹⁶⁷ Ebu Hafs Şehâbeddin Ömer Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, Gerçek Tasavvuf, çev. Dilaver Selvi, Semerkand yay., İstanbul, 2014, s. 569.

¹⁶⁸ Hücviri, *Keşfu'l Mahcûb*, s. 324.

¹⁶⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 403.

¹⁷⁰ İsrâ, 17/85.

hakkında sorulduğunda sükût etmiştir. Peygamberimizin sükût ettiği bir konuda, akıl sahiplerinin de bu konudaki acziyetlerini bilerek, sükût etmelerinin ve ruhun mahiyetini çok fazla araştırmamalarının daha doğru olacağını belirten Sühreverdi (ö. 632/1234), rûh konusunun ihtilâflı ve kapalı bir konu olduğunu, bundan dolayı da farklı görüşlerin ortaya çıktığını ifade eder.¹⁷¹ Cüneyd el-Bağdadi'ye (ö. 297/909) göre ise, ruhun mahiyeti tam olarak bilinemediğinden dolayı “o vardır” demekten başka bir şey söylenemez.¹⁷² Aslında söylemeye ve bilmeye de gerek yoktur.¹⁷³ Çünkü ruhun keyfiyeti konusunda akıl acizdir.¹⁷⁴

Bununla birlikte sûfi âlimler, sınırlı düzeyde de olsa ruh hakkındaki düşüncelerini ifade etmişlerdir. Onlara göre ruh, bedene tevdi edilen ve ezeli olmayan bir lâtifedir.¹⁷⁵ Cisim veya araz değil, kıymetli bir cevher ve bir emr-i ilâhidir.¹⁷⁶ Allah tarafından yaratılan bir mâhluktur. Allah'ın mülkünde ve tasarrufundadır. Ruh tenâsüh etmez. Bedenin nimetlenmesiyle mütelezziz olup azaba uğramasıyla da azaba uğrar. Ölüm acısını bedenle birlikte tadar. Çıktığı bedende haşrolur.¹⁷⁷ Herhangi bir surete sahip değildir. Lâtif ve rabbâni bir cevher olmakla birlikte aynı zamanda Allah'ın isim ve sıfatlarının mârifetine mahaldir.¹⁷⁸

Ruhun mahiyeti konusunda sûfilerin kendi aralarında da bazı farklar olduğu görülmektedir. Bu konuda üç grubun teşekkül ettiği söylenebilir. *Birincisi*, bu tür tartışmalara girmeyip ve fikir beyan etmeyip, sadece tasavvufu yaşamaya çalışan sûfilerdir. *İkincisi*, Serrac (ö. 378/988), Kuşeyri (ö. 465/1072) ve Hücviri (ö. 465/1072) gibi “sahih” ve “sünni” tasavvufu savunan sûfilerin görüşleridir. *Üçüncüsü* ise, belirli bir nazariye geliştiren ve geliştirdiği bu nazariyeyi tasavvufi anlayışının temeli haline getiren, “tevhid” ve “mârifet” nazariyesiyle Cüneyd-i Bağdadi, “lâhut-nâsut” nazariyesiyle Hallac-ı Mansur (ö. 309/922) gibi sûfilerin görüşleridir.¹⁷⁹

¹⁷¹ Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, ss. 561-562.

¹⁷² Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, s. 40.

¹⁷³ Gazâli, *Kimya-i Saadet*, çev. La'lizâde Abdülbâki, İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yazmaları, s. 7.

¹⁷⁴ Hücviri, *Keşfu'l Mahcûb*, s. 323.

¹⁷⁵ Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 57.

¹⁷⁶ el-Gazzâli, *İhyâ* C. I, s. 54; Gazâli, *İhyâ*, C. I, s. 459.

Gazali, *İhya*, C. I, s. 138.

¹⁷⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 434-436.

¹⁷⁸ Ahmed Şemseddin Marmaravi, *Etvar-ı Seb'a*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yazmaları, nr. 153, vr. 80-81.

¹⁷⁹ Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz yayınları, İstanbul, 2012, ss. 164-165.

Bu gruplardan ikinci grubu oluşturan ve sünni tasavvufu ikame etmeye çalışan sûfilerin görüşleri esas alındığında, genel olarak, ehl-i sünnet ve'l-cemaat âlimleri ve sûfilerin çoğunluğunun, ruhun araz olmayıp cevher olduğu konusunda ittifak ettikleri ifade edilebilir. Onlara göre ruh araz olmadığı gibi kadim ve ezeli de değildir. Yaratılmış bir cevher ve mâhluk olup, Allah'ın emri ile gelen ve giden bir cism-i lâtıftır.¹⁸⁰ Bedene hayat veren bir manadır.¹⁸¹

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre insan, zâhiri olarak müşâhede ve idrâk edilebilen ve "ten" olarak tâbir edilen ve zâhiri olarak müşâhede ve idrâk edilemeyen, sadece basiret gözü ile görülüp idrâk edilebilen ve "nefis ve can" olarak da isimlendirilen rûh olmak üzere iki kısımdan meydana gelir. Beden âlem-i halk'dan, ruh ise melekler gibi âlem-i emirdendir.¹⁸²

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, ruh için parçalanma ve bölünme sözkonusu değildir. Parçalanma ve bölünme sadece *âlem-i halk* için sözkonusudur. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre ruh bölünemediği için bir anda iki farklı hâle sahip olamaz. Yani hem cahil hem de âlim olamaz.¹⁸³ La'îzâde Abdülbâkî burada *âlem-i emre* ait bir özellikten bahsederek, *âlem-i emre* ait varlıkların, bölünüp parçalanamadığı için, bir anda hem ölü hem diri olunamayacağı gibi, iki zıt özelliğe de, aynı anda sahip olamayacaklarını belirtir.

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, bazıları ruhu kadîm bazıları ise araz zannederek hataya düşmüşlerdir. Araz demek, bi-zâtihî ezeli olmayıp ezeli olana tâbi olduğundan dolayı ezeli olan demektir.¹⁸⁴ Ruh ise hâdisdir, yani sonradan yaratılmıştır ama ebedidir ve insanın aslıdır. İnsanın bedeni ruha tâbidir. Bundan dolayı ruh araz değildir. La'îzâde Abdülbâkî, ruhun âlem-i

¹⁸⁰ Hücviri, *Keşfu'l Mahcûb*, s. 323.

¹⁸¹ Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, s. 40.

¹⁸² La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 143b.

¹⁸³ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 143b-144a.

¹⁸⁴ Arazın kelâm, felsefe ve tasavvufta değişik tarifleri mevcuttur. Maturidi'ye göre, araz, cisimlerde bulunan hâller ve sıfatlardır. Eş'ari'ye göre ise, cisimlerde bulunan manalardır. Değişik kelâm kitaplarında "cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey", "bizzat mevcut olmayan, başkası ile var olan sıfat" gibi tarifleri de mevcuttur. İbni Sina'ya göre araz, "bir konuda (mahalde) bulunan her mevcut" dur. Kindî'ye göre ise, "cevherin zıddı olan ve bizzat var olmayan, ancak herhangi bir konuya dayanan ve onunla var olan, olmadığı zaman var olmayan şey" dir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İslam kelâmında Araz Nazariyesi", *MÜİFD*, S. 5-6, 1993, s. 72, 81. Hücviri'ye göre araz, bâkî ve kendi kendine kâim olmayan, cevher ile beraber kâim olan sıfat ve vasıflardır. Bkz. Hücviri, *Keşfu'l Mahcûb*, s. 323. Sühreverdi'ye göre ise araz, cevher ile kâim olan bir vasıf, bir manadır. Bkz. Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, s. 567.

emirden olmakla birlikte, yaratılmış olması hasebiyle, âlem-i halktan da sayılabileceğini belirtir.¹⁸⁵

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, ruhu cisim olarak kabul edenler de hataya düşmüşlerdir. Çünkü cisim parçalanabilir ama ruh parçalanamaz. Ancak parçalanabilen ve “*can*” olarak da kabul edilen ve bütün hayvanlarda da mevcut olan bir ruh vardır. Birisi *ruh-u hayvani*, diğeri ise *ruh-u izâfi ve insani* olmak üzere iki türlü ruh mevcuttur. Ruh-u hayvanının merkezi *kalb-i sanevberi* tabir edilen ve bedenimizde mevcut olan, etten müteşekkil kalbdır. Beden vazifesini yapamadığı zaman kalb durur ve beden ölür. Buna *mevt-i hayvani* denir. Ancak *kalb-i insani* de denilen *ruh-u izâfi ve insani* hayvanlarda yoktur. Sadece insana aittir. Ne arazdır ne de cisimdir. Belki meleki bir cevherdir. Mârifet-i İlâhının merkezi bu kalbdır. İnsanın saâdet ve şekâveti, bu ruhun saadet ve şekâvetine bağlıdır. Mürşid-i kâmilin terbiyesinden geçen ehl-i keşf, ayne'l-yakin ve hakka'l yakin bu ruhu müşâhede edebilir. Bu ruh, insanın ölümü ile yok olmayıp berzâh âlemine gider ve dünyada yaşadığı hâller ve fikirler ile muttasıf bir hâl alarak, siretine uygun bir şekilde haşr olur.¹⁸⁶ İnsanın hakikatini de bu kalb oluşturur. Ona *latife-i müdrike-i âlime-i rabbâni* denir. Âlem-i ruhâni ve cismaniden mürekkebdır. Ekmel-i mevcudat ve illet-i gâiye-i masnuattır. Basiret erbabı için onunla Allah arasında bir vasıta yoktur. La'îzâde Abdülbâkî, “*Onlar, ancak âlimler düşünüp anlayabilir*”¹⁸⁷ âyet-i kerimesinin manasına binaen, onu ancak seyr ü sülûkta bulunan kalb ehlinin akledebileceğini belirtir.¹⁸⁸

Anlaşıldığı kadarıyla ruhun çeşitleri konusunda farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, ruhu *insani* ve *hayvani* olmak üzere ikiye ayrılabilir. Biri bedene hayat veren mana, diğeri ise mârifet-i ilâhının merkezi olan ve *cami-i hakikat ve mir'at-ı mücella* olarak da bilinen ve insanın hakikatını oluşturan ruhtur. Mahiyeti tam olarak bilinmemekle birlikte, âlem-i emre ait olan ve mücadele ve mücahede ile tasaffi edip hakikate ulaşan bu ruh, beden ile birlikte ölmeyen ve ebediyete mazhar ve namzet olan ruhtur.

¹⁸⁵ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 144a.

¹⁸⁶ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 144a-144b.

¹⁸⁷ Ankebût, 23/43.

¹⁸⁸ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 145b-146a.

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, insanın halife tayin edilen yönü bu yönüdür ve halifenin temsil ettiği kişinin bazı özelliklerini bünyesinde barındırdığı gibi, insan da halife olması cihetiyle Allah'a ait olan *hayat, ilim, kudret, sem', basar, kelâm, irâde* ve *bekâ* gibi zât-i sıfatları bünyesinde toplamıştır. Ceset de ruhun halifesidir. Bu cihetle ceset de bu sıfatlara sahiptir. Ancak ruh cesetle birlikte olmasaydı veya Allah'ın halifesi olmasaydı, ceset de bu sıfatlarla muttasıf olmayacaktı. Ruh bâki olduğu için bu sıfatlarla ebedi olarak muttasıf iken, ceset, fani olduğundan dolayı, bu sıfatlara, ruh ile birlikte olduğu müddetçe sahiptir.¹⁸⁹

Peygamberimize (sav) Yahudi bir taife gelip ruh hakkında soru sordukları zaman, La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, soru soranların akl-ı ma'âd ve basiret gözleri olmadığı için “*Sana rûh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindedir ve size ancak az bir bilgi verilmiştir*”¹⁹⁰ âyeti nâzil olmuştur. Çünkü akl-ı ma'âş ve göz, rûhu müşâhede edemez ve anlayamaz. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, bu âyet-i kerime, bu manaya işaret etmektedir.¹⁹¹ Bu âyet-i kerimeyi yorumlayan Sühreverdi ise, ruh hakkında az bir bilgi verildiği için peygamberimizin (sav) sükût ettiğini belirtir.¹⁹² Gazali'ye (505/1111) göre ise, anlatmaya izin verilmediği için anlatmamıştır. Çünkü ruhun hakikatini tam olarak bilmek ve anlamak oldukça zordur.¹⁹³

La'îzâde Abdülbâkî, yukarıda ifade edilen görüşlerinde, ruhun araz ve cisim olmayıp, âlem-i emre ait meleki bir cevher olduğunu, parçalanıp bölünmediğini, ezeli olmayıp sonradan yaratıldığını, ama ebede namzet olduğunu, gözle görülemeyeceğini, ancak kâmil bir mürşidin terbiyesinden geçerek tasaffi etmiş bir kalb vasıtası ile müşâhede edilebileceğini ifade etmektedir. Başka bir deyişle, ruhun mahiyetine vakıf olmak, şartlarına uyarak yapılan mücâhede neticesinde elde edilen mârifet sayesinde mümkün olur.¹⁹⁴

Bununla birlikte, ruhun Allah'a ait olan zât-i sıfatları da bünyesinde barındırdığını belirten La'îzâde Abdülbâkî, ruhun ve bedeninin, aynı zamanda

¹⁸⁹ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 146a-146b.

¹⁹⁰ İsrâ, 17/85.

¹⁹¹ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 144a.

¹⁹² Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, s.561-562.

¹⁹³ Gazâli, *Kimya-i Saadet*, s. 7.

¹⁹⁴ Gazâli, *Kimya-i Saadet*, s. 7.

Allah'ın yeryüzündeki halifesi makamının mazharı olduğunu ifade eder. Ancak ona göre, ruh bu sıfatlara ebedi olarak sahipken, beden ise sadece ruh ile beraber olduğu müddetçe sahiptir.

Başka bir ifadeyle, ruh bedenin hem ulvi hem de süfli yönlerine hâkimdir. Ruhun insan üzerindeki bu etkin rolünden dolayı insan yeryüzünde Allah'ın halifesi olma vasfını kazanmıştır.¹⁹⁵ Ancak ruh şehadet âlemindeki tasarrufunu beden vasıtasıyla yapar. Ruh, ilâhi Zât'ın mazharı olup bir cevherden ibarettir. Mücerred ruhtar âlemindedir. Bu yüzden de bedenden farklıdır. Beden, ruhun sureti, ortaya çıkış yeri ve şehadet âlemindeki beceri ve kabiliyetlerinin kullanım yeridir.¹⁹⁶ Cüveyni'ye¹⁹⁷ (ö. 478/1085) göre ise ruh, gül yağının güle, zeytinyağının zeytine nüfus etmesi gibi bedene nüfus etmiş lâtif bir cisimdir. Parçalanmayan ve bölünmeyen, aynı zamanda düşünebilen ve idrak edebilen bir varlıktır.¹⁹⁸

Yukarıda verilen bilgiler ışığında, La'îzâde Abdülbâkî'nin ruh konusundaki görüşlerinin, sünni tasavvufu savunan sûfilerin görüşleri ile örtüştüğü görülmektedir. Bununla birlikte La'îzâde Abdülbâkî'nin ruh konusundaki görüşlerinde, belirli bir nazariye geliştiren ve geliştirdiği bu nazariyeyi tasavvufî anlayışının temeline oturturan sûfilerin, özellikle de Hallacı Mansur'un etkisinde geliştiği ifade edilen vahdet-i vücud anlayışının¹⁹⁹ etkilerini de görmek mümkündür.

Ruhun mahiyeti ne olursa olsun La'îzâde Abdülbâkî için önemli olan Allah'ın esma ve sıfatlarına ve nur-u Muhammediyye'ye mazhâr olacak şekilde yaratılmış olmasıdır. Ruh bu yönüyle insan-ı kâmil ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olabilme istidadına sahiptir. Beden de ruhun bu makama çıkabilmesi için kullanılan bir vasıtaadır. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre ruh, bedenle birlikte

¹⁹⁵ Süleyman Sadeddin Müstakimzâde, *Cevâhir-i Hamse*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 625, vr. 79a. Müstakimzâde'nin ruh konusundaki görüşleri hakkında bkz: Mustafa Demirci, "Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin'in Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2006, ss. 159-164.

¹⁹⁶ Davud el-Kayseri, *Mukaddemat-Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 105.

¹⁹⁷ Cüveyni hakkında bilgi için bkz: Abdülazim Mahmud ed-Dib, "Cüveyni, İmâmü'l Harâmeyn", *DİA*, C. VIII, TDV Yayınları, Ankara, 1993, ss. 141-144.

¹⁹⁸ Taftazani, *Şerhu'l-Mâkasid*, V, ss. 62-72.

¹⁹⁹ Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 165.

eğitildiği ve kötü hasletlerden temizlendiği takdirde insan-ı kâmil mertebesine çıkararak Allah’a ayna olabilir.

La’lîzâde Abdülbâkî’nin bu düşüncesini farklı Şekilde de anlamak mümkündür. Tasavvuf geleneğine göre, *maden*, *nebat*, *hayvan*, *nefsanî*, *insan*, *sırlı* ve *en sırlı* olmak üzere yedi ruhumuz ya da ruhumuzun yedi yönü mevcuttur. Tasavvufta esas olan bu ruhların ya da ruhumuzun bu özelliklerinin bir kısmının geliştirilip bir kısmının yok edilmesi değildir. nemli olan beden, akıl ve ruh dâhil olmak üzere bütün bu özelliklerin dengeli bir Şekilde hareket etmesidir. Hayvan ruhu gelişmiş bir kimse hayvan özellikler gösterebilir. Nebat ruhu gelişmiş bir insanın hayatında atalet ve tenbellik hâkim olabilir. İnsan ruhu gelişmiş bir kimse Őefkat ve merhamet sahibi olur. Ancak dengesini yitirmiş bir insani ruhdan ise maraz doğuran merhamet hâsıl olur. İnsan-ı kâmil olabilmek ancak ruhlar arasındaki dengenin sağlanması ve ruhlardaki ifrat ve tefritten kaçınarak orta yolun korunması ile mümkün olabilir.²⁰⁰

Netice itibariyle diyebiliriz ki; ruh, Allah tarafından yaratılan, emir âlemine ait olması hasebiyle de parçalanmayan ve bölünmeyen, aynı zamanda düşünebilen ve idrak edebilen bir cevherdir. Allah’ın esma ve sıfatlarına ayna olabilme ve terbiye edildiğinde de insan-ı kâmil mertebesine çıkararak Allah’ın halifesi olma istidadına sahip bir varlıktır. Bedene hayat veren ruhdur. Ruhun bedenden ayrılması “lm” olarak nitelendirilir. Beden rr ama ruh, yeni bedenine kavuşmak ve ebedi kalmak üzere, ait olduğu âleme gider. Beden ile ruh arasındaki irtibatı tam olarak aıklayamasak da, ruh, bütün faaliyetlerini beden vasıtasıyla yapar. Onunla görür, onunla hisseder. İnsanın dünyevî ve özellikle de uhrevî Őekveti ve saadeti, ruhun sahip olduğu melek ve hayvan duyguların tekmlne bağlıdır. Melekleri geçebilecek Şekilde terakki edebileceği gibi, en vahşi hayvanları dahi geride bırakabilecek kadar tedenni de edebilir. İnsan-ı kâmil de olabilir, *esfel-i sfilin*’e de yuvarlanabilir.

Ruhu daha iyi anlayabilmek ve müşâhede edebilmek, ruhun tasaffi ve terakki ederek, hayvan vasıflardan kurtulması ile mümkün olabilir. Tasaffi

²⁰⁰ Robert Frager, *Kalp, Nefs, ve Ruh*, ev. İbrahim Kapaklıkaya, Sfi Kitap, İstanbul, 2018, ss. 147-208.

eden ruh, kendi kendini müşâhede ve idrâk edebilir. Başka bir deyişle ruh, Kur'ân ve sünnet ışığında kalben ve keşfen bilinebilir.²⁰¹

2. 3. SÂLİK

Lügatta; sâlik; mârifet makamına ulaşmaya çalışan kimse,²⁰² seyr ü sülûk makamlarında ilim ve tasavvur ile değil hâliyle sülûk eden kişi²⁰³ ve mana olgunluğunu elde etmek üzere tasavvuf yoluna giren tâlip,²⁰⁴ olarak tarif edilir.

Tasavvuf terminolojisine göre, tasavvuf yoluna girmek, yani sülûk yapmak isteyeneye “tâlib”, yolun başlangıcında olana “mübtedi”, bu yolda mesafe katedene “sâlik”, yolun sonuna ulaşana da “müntehi” denir. Yani sâlik, mübtedi ve müntehi arasındaki bir mertebeyi temsil eden kişi olarak tarif edilmektedir.²⁰⁵

Bunlardan farklı olarak sâlik, kendi aslına geri dönmek için irâdi olarak mücadele sürecine giren ve manevi makamlarda ilerleyen kişi olarak tanımlanabileceği gibi,²⁰⁶ Allah'ın tecellisine ve ilâhi sıfatlara mazhâr olmak için sülûk eden kişi olarak da tanımlanabilir.²⁰⁷

Neticede sâlik; bir metod dâhilinde, nefsinin tezkiye, ruhunu ve kalbini tasfiye ederek, Allah'a, hakikate ve mârifete ulaşmak, ilâhi tecellilere, sıfatlara ve nurlara mazhâr olmak için mücadele eden ve bu amaçla yola koyulan kimse olarak tarif edilebilir.

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, hakikate ve mârifete ulaşmak isteyen bir kimse manevi bir eğitime tâbi olmalıdır. Manevî bir eğitime tâbi olmayan bir kimsenin hakikate ulaşması mümkün değildir. Böyle bir manevî eğitim metodu

²⁰¹ Ruh hakkında bilgi için bkz. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahval-i Ruh*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yazmaları, nr. 952; Hacı Mehmed Faik, *İlm-i Ruh*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yazmaları, nr. 2890; Alfred Binet, *Ruh ve Beden*, çev. Hüseyin Cahid, İBB Atatürk Kitaplığı, FKG Kitapları, nr. 570.

²⁰² Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 289.

²⁰³ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 54.

²⁰⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 416.

²⁰⁵ Uludağ, “Sülûk”, *DİA*, C. XXXVIII, TDV Yayınları, Ankara, 2010, s. 127.

²⁰⁶ Reynold Alleyne Nicholson, “Sülûk”, *DBİA*, C. XI, Tarih Vakfı ve Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993-95, ss. 231-232.

²⁰⁷ Mehmed Amiki, *Risâle-i Beyân-ı Hamzaviyye*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, no: 764, vr. 65a.

ve süreci olarak kabul edilen seyr ü sülûk ile sâlik, ilâhi tecellilere ve nurlara mazhâr olabilir.²⁰⁸ Ancak sâlikin sülûkunun verimli ve sıhhatli olabilmesi için yapması gereken bazı vecibeler mevcuttur.

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, Hz. Ebu Bekir, sıdkı, Hz. Ömer, adaleti, Hz. Osman, hilmi, Hz. Ali ise, ilim ve hilâfet-i zâhiriyye ve bâtınıyyeyi Peygamberimizden (sav) alarak bu vasıflarla vasıflanmışlardır. Ona göre, onların temsil ettiği bu vasıflar, aynı zamanda dinin de esasını oluşturmaktadır. Seyr ü sülûk yapan sâlikler de bu dört sıfat üzerine gitmek zorundadırlar. Çünkü La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, sıdkı olmayan sülûk edemez. Adalet üzerine olmayan “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı ve yakınlarla yardım etmeyi emreder”²⁰⁹ âyetine binâen ihsân mertebesine ulaşamaz. Hilm ve güzel ahlâk sahibi olup, kemâl-i teslimiyet hâsıl olmadan, kalbini mâsivadan kurtaramaz. Hakk ilmini gönül kitabından okumayan, nefsini bilip rabbini bulamaz.²¹⁰

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, sâlikin sülûkunun verimli ve sıhhatli olabilmesi için yapması gereken vecibelerden ilki budur. Yani sâlik sülûkunu, sadakat, adalet, hilm ve ilim olmak üzere dört temel kâidenin üzerine oturtmalıdır. Zira, bu dört ana kâide olmadan hakikate ulaşmak mümkün değildir.

La'îzâde Abdülbâkî, sâlikin, sülûkunu sadakat, adalet, hilm ve ilim gibi dört temel prensibin üzerine oturtması gerektiğini vurgulamakla birlikte, bu kâidelerin ve sâlikin manevî eğitiminin rehberliğini yapacak ve insan-ı kâmil mertebesini temsil eden bir mürşide ittibâ etmesi gerektiğini de belirtir. Ona göre, sâlikin sülûkunun verimli ve sıhhatli olabilmesi için yapması gereken vecibelerden ikincisi de budur.²¹¹ Kâmil bir mürşide gönülden ittibâ etmeyen ve ona tam teslim olmayan bir sâlik, sülûkunu tamamlayamaz. Seyr ü sülûk-u ruhânide bulunmak isteyen bir sâlik, mürşidinin elinde, “*gassalın elinde meyyit*” gibi olmalıdır. Bir mürşid, ancak o zaman sâlikin kalbî ve ruhî hastalıklarını tespit edip tedavi edebilir.²¹²

²⁰⁸ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 144a.

²⁰⁹ Nahl, 16/90.

²¹⁰ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Meslekî'l-Uşşâk*, vr. 185b-186a.

²¹¹ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Meslekî'l-Uşşâk*, vr. 186a.

²¹² La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Meslekî'l-Uşşâk*, vr. 215b.

Tasavvufî gelenekte, sâlikin, kendi düşüncelerini ve isteklerini terk edip, mürşidinin düşünce ve isteklerine tâbi olması elzemdir. Kendi düşüncelerini ve isteklerini terk etmemesi, sâlikin, hakikata ulaşmasına engel olurken, mürşidinin sevk ve idaresine tâbi olması ise, sâlikin Allah'a yakınlaşmasına vesile olur.²¹³

Sâlik, seyr ü sülûkuna başlamadan önce birçok manevi hastalık ve illete müpteladır. Seyr u sülûku esnasında birçok imtihanla, şüphe ve vesvese ile karşılaşır. Seyr u sülûkunda ilerledikçe de zamanla kendisine bazı perdeler açılır. Bazı makamlara ulaşır. Fakat bunları tanımadığı ve bilemediği için muvaffak olamaz. Bundan dolayı bütün bu badireleri bilen ve ona rehberlik edebilecek olan bir mürşide ihtiyacı vardır.²¹⁴ Sâlikler, ilâhi âşka ve kurbiyyete ancak böyle bir mürşide teslim olmakla ulaşabilirler.²¹⁵

Bununla birlikte, bir mürşide teslimiyetteki ölçü önemlidir. Necmüddin Kübra'ya (ö. 618/1221) göre, şeyh, ölü yıkayan bir gassâl gibidir ve müridinin manevi pisliklerini temizler. Ona göre, bir mürşide teslim olmanın ölçü budur.²¹⁶

Ancak Fazlur Rahman, Cüneyd-i Bağdâdi'nin müridlerine, Allah karşısında bir kukla gibi davranmaları gerektiğini tavsiye ettiğini, ancak daha sonra gelenlerin ise müridin, mürşidinin elinde “*cenazenin, yıkayıcısının elinde durduğu gibi*” durması gerektiğini söylediklerini belirterek, bu düşünceyi şeyhin ruhani diktatörlüğüne sebebiyet verdiği için tenkit eder. Ona göre, bu düşünce manevî eğitimdeki verimliliğe ve ruhi bağımsızlığa engel olmaktadır.²¹⁷

Fazlur Rahman'ın, tasavvufta genel olarak kabul edilen ve La'lizâde Abdülbâki'nin de ifade ettiği, “*mürîd, mürşidinin elinde, gassalın elinde meyyit gibi olmalı*” düşüncesinin tenkidi tartışılabilir. Çünkü bir müridin, mürşidinin elinde “*gassalın elinde meyyit*” gibi olması, onun Allah'ın karşısında kukla gibi olmaması anlamına gelmez. Zira gerek La'lizâde Abdülbâkî, gerekse tasavvuf

²¹³ Aziz Nesefi, *İnsan-ı Kâmil*, çev. A. Avni Konuk, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 120.

²¹⁴ Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, ss. 209-216.

²¹⁵ Osman Hakiki Bey, *İrşâdnâme*, vr. 16.

²¹⁶ Necmüddin Kübra, *Usûlu Aşere*, ss. 56-57.

²¹⁷ Fazlur Rahman, *İslâm*, ss. 218-219.

uleması bu meseleyi, ubûdiyyet açısından değil, sâlikin manevi eğitimi açısından değerlendirmektedir.

Hakk'a ulaşmak için yola çıkan sâlik, bu yolda neler ile karşılaşacağını, hâlleri ve makamları, yolun tuzaklarını, özellikle de nefsin ve kalbini tam olarak tanımadığı ve bilemediği için, bu yolu tanıyan, özelliklerini bilen, nefsi ve kalbin inceliklerine, hastalıklarına ve tedavi metodlarına vakıf olan ve bu yoldan daha önce geçmiş ve muvaffak olmuş bir mürşide tâbi olup teslim olmalıdır. Aksi takdirde sâlikin bu yolda muvaffak olması çok zordur. Annemarie Schimmel'in dediği gibi, bu yol sâlik için uzun ve çetin bir yoldur ve sürekli itâat ve çaba gerektirir.²¹⁸

La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, sâlikin sülûkunun sıhhatli olabilmesi için yapması gereken vecibelerden üçüncüsü de ilim ve ameldir. O, sülûk etmek isteyen sâlikin, ilim ve amel sahibi olması gerektiğini belirtir. Ona göre, ilimsiz amel makbul değildir ve ilimsiz amel edenlerin sonu dalâlet ve cehalettir. İlim mukaddime, amel ise neticedir. Kişi bilmediği işi işlemeye kâdir değildir. İlimden maksat ise, ilâhi ilimdir.²¹⁹ La'lîzâde Abdülbâkî'nin burada bahsettiği ilim hâl ilmidir. Ona göre, bir kimse tasavvuf kitaplarını okuyarak ilme'l-yakin seviyesinde bazı esrâr ve envâra mazhâr olabilir. Hakikata ait bazı esrârı dile getirebilir ve bazı incelikleri keşf edip izâh edebilir. Ancak bunun faydası olmaz.²²⁰ Ona göre, kitaplardan, ibâdetin esrârını okuyarak ve tahsil ederek hâl ilmi elde edilemez. Bu, balı görmek ve onu tatmak arasındaki fark gibidir.²²¹

Anladığımız kadarıyla, seyr ü sülûka tâlip olan sâlik, kendini nihayete erdirecek ilme sahib olmalıdır, ancak bu ilim hâl ilmidir, kâl ilmi değildir. İlimsiz yapılan sülûk kişiyi dalâlete götürür. Kitaplardan okuyarak sülûk edilemeyeceği gibi, kitaplardan okuyarak hâl sahibi de olunamaz. Bu ancak bir mürşid kontrolünde yapılan sülûk ile elde edilebilir.

Sâlikin, sülûku açısından yapması gereken vecibelerden dördüncüsü ise, sâlikin bânınını mâsivadan temizlemesidir. La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, sâlikler, Allah'a ulaşabilmek için kötülüklerden temizlenmeli, bânınlarını mârifet-

²¹⁸ Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 159.

²¹⁹ La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 202a.

²²⁰ La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 194a.

²²¹ La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 203a.

i ilâhiyye ile münevver, zâhirlerini ise amel ve güzel ahlâk ile süslemelidirler. Mevcudatın hidayetine vesile olan Hz. Muhammed (sav) sırrına vâkıf olmalı ve ona ittibâ ederek, ahlâk-i Muhammediyye (sav) ile ahlaklanmalıdırlar.²²²

Ancak sâliklerin bunu yapabilmesi için kalblerinden Allah'tan başka herşeyi çıkarmalarının gerekli olduğunu belirten La'lîzâde Abdülbâkî, aynı zamanda sâliklerin Allah'a ulaşmak dışında herhangi bir meşgalelerinin de olmaması gerektiğini ifade eder. Ona göre, sâlikin sülûkunda, kalbiden mâsivayı çıkarması, tarikatın şartlarındanadır. La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, sâlikler, kanaat ehlidirler ve onların matlubları sadece aşk-ı ilâhidir. Temel ihtiyaçları dışında hiçbir dünyalık için çalışmaz ve talep etmezler. Kalplerinde Allah'tan başka hiçbir şey yoktur. *“Onlar, ne ticaretin ne de alışverişin kendilerini Allah'ı anmaktan alıkoymadığı insanlardır”*²²³ âyetine mazhâr olmuşlardır. Her durumda zikrullah ile meşgullerdir.²²⁴

La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, sâlik, seyr u sülûk vasıtası ile kalbinden bütün mâsivayı, hevâ ve hevesi ve dünya lezzetlerini çıkardıktan ve kalbinde Allah'tan başka hiç birşey kalmadıktan sonra, zâhiri ve bâtını bütün lâtifelerini Allah'a yönlendirir. Bu makama gelen sâlik, Allah ile söyler, Allah ile işitir, Allah ile konuşur, Allah ile yürür. Zikri ve fikri her dâim Allah ile olur ve böylelikle kurbiyyet hâsıl olur. La'lîzâde Abdülbâkî, *“Kulum bana nâfile ibadetlerle yaklaştırmaya devam eder. Öyle ki, bunun sonucunda ben onun işiten kulağı, konuşan dili, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benimle işitir, benimle görür ve benimle yürür”*²²⁵ hadis-i şerifinde beyân olunan kurbiyyete vesile olan nâfilelerin, buna işaret ettiğini belirtir. Ona göre, sâlik burada öyle bir makama gelir ki, kendi kudreti ve iradesi tamamen kaybolur. Her hareketi Allah içindir ve Allah'tandır. *“Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı”*²²⁶ âyetinin sırrı da budur.²²⁷

La'lîzâde Abdülbâkî, *“Cübbemin altında Allah'tan başkası yoktur. Kendimi tesbih ederim ki, şanımla ne yücedir. Ben Hakk'ım”* gibi düşüncelerin,

²²² La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 203b.

²²³ Nur, 24/37.

²²⁴ La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 219b-220b.

²²⁵ Buhâri, *Rikâk*, 38.

²²⁶ Enfâl, 8/17.

²²⁷ La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 221a.

bu mertebeye ulaşan kimselerde görüldüğünü belirtir. Bunun Allah'ın insana hulûl etmesi demek olmadığını, burada âşıktan hiçbir eser kalmadığını belirten La'lîzâde Abdülbâkî, bu makama ulaşan âşıkların, bütün mevcudatta ve mevcudatın bir misâli ve numunesi olan insanda, Allah'ı gördükleri için böyle düşündüklerini ve bunun da aslında fenâ makamı olduğunu ifade eder.²²⁸

Yukarıda ifade edildiği gibi, La'lîzâde Abdülbâkî, sâlikin, kalbini mâsivadan temizlemesinin yeterli olmadığını, Allah'a ulaşabilmesi için farzlara dikkat edip elinden geldiğince nâfile ibâdet etmesi gerektiğini belirtir. Bunu sâlikin kalbinden mâsivayı temizleyip Allah'a ulaşabilmesi için bol bol nâfile ibâdetler yapması gerekir şeklinde de anlayabiliriz. La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre bir sâlik, ancak bu şekilde kendi iradesini, Allah'ın iradesi içinde eritip yok edebilir ki, bu makam aynı zamanda sâlikin zatının yok olduğu fenâ makamıdır.

Kalbden mâsivayı çıkarmadan, dünyevi arzu ve istekleri ve emelleri terk etmeden, Allah'ın arzu ve isteklerini, kendi arzu ve istekleri olarak kabul etmeden vuslata erişilemeyeceği muhakkaktır. İmam-ı Rabbani, "*sâlik, gönlünü, Allah'tan gayri her türlü bağdan kurtarmalıdır. Bu kurtuluş ise sadece mâsivayı kalbden atmakla olur*" der.²²⁹ Mâsivadan ayrılıp Allah'a teveccüh etmek ise Gazzâlî'ye göre, ancak sağlam bir irade ve Allah sevgisinin kalbi kaplaması ile mümkün olur.²³⁰ Yani bu yolun tâlibi, yukarıda sayılan her vecibeyi yerine getirirse dahi, bunların temelinde ihlâs ve Allah sevgisi, Allah aşkı olmalıdır. Aksi takdirde, sâlikin, bu vecibeleri yerine getirirse bile hakikate ulaşması zordur.

Bununla birlikte, tâlibin üzerine düşen ve yapması gereken başka vecibeler de vardır. La'lîzâde Abdülbâkî'nin dediği gibi, hevây-ı nefsi terk etmek, nefsin lezzetlerini teveccüh ve riyâzet ile yok etmek, insan tabiatından kaynaklanan şehvâtın ateşini söndürmek, dünya ve ma-fi-hadan ferâgat etmek, hevâ ve heves nedeniyle sâdır olan ef'âle nedâmet etmek, hulûs-ı kalb ile niyet, tevbe ve inâbe edip Allah'dan taleb-i hidâyet ve erenlerden niyâz-ı himmet üzere âdâb-ı tarikata riâyet etmek, tevbe-i nasûh ile tevbekâr olup gözyaşı ile hevâ ve hevesi temizlemek ve geceleri rahatı terk ederek gözyaşı

²²⁸ La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 221b.

²²⁹ Ahmed Sirhindi, *Ma'ârif-i Ledünniye, İmâm-ı Rabbâni Risaleleri* (içinde), çev ve der: Necdet Tosun, Sufi Kitap, İstanbul, 2013, s. 243.

²³⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 174.

ile niyâza devam etmek,²³¹ sâlikin sülûku esnasında yerine getirmesi gereken vecibelerdir.

La'îfzâde Abdülbâkî, sâlikin sülûku açısından yapması gereken bazı vecibeleri ifade ettikten sonra, sâliki, seyr ü sülûk esnasında bekleyen tehlikelere de dikkat çeker.

La'îfzâde Abdülbâkî'ye göre sâlikin sülûkunu engelleyen vartâlardan ilki ilimdir. Ona göre, Hakk yoluna baş koyan sâlikler, seyr ü sülûkları açısından elzem olan ilmi elde ederken, bu ilmi herhangi bir karşılık üzerine bina etmemelidirler. Aksi takdirde muvaffak olamazlar. İlmi, fahir için, mal ve makam için veya münakaşa etmek için öğrenenlerin önüne, Allah çeşitli engeller çıkarır ve genellikle tahsilden mahrum kalırlar. *“O gün ki ne mal fayda verir ne oğullar! Allah'a arınmış kalp ile gelenler müstesna”*²³² âyetine binâen, La'îfzâde Abdülbâkî, sadece niyeti hâlis olanların yaptıklarının karşılığını alacağını belirtir. Sülûk esnasında ancak ihlâslı olanlar muradına ererler. Ona göre, *“Bedende bir et parçası vardır. O sağlıklı olduğunda bütün beden sağlıklı olur. O bozulursa bedenin tamamı bozulur. Bilin ki bu et parçası kalbdır.”*²³³ hadis-i şerifine göre, maddî hastalıklar bedene isabet ettiğinde ölüm gerçekleştiği gibi manevî hastalıkların kalbe isabet etmesi ile de kalbi ölüm gerçekleşir ve *“Onlar sağdırlar, dilsizdirler, kördürler. Artık Hakk'a dönmezler”*²³⁴ âyetine muhatab olurlar.²³⁵

La'îfzâde Abdülbâkî'ye göre sâlikin sülûkunu engelleyen vartâlardan ikincisi ise, sâlikin niyetidir. Ona göre, kerâmet sahibi olmak veya aşk ve zevk elde etmek için bir mürşide ittibâ ve teslimiyet sâlik adına bir dalâlettir. Böylelerinin itâatları ve teslimiyetleri gönülden değildir. Bir mürşide gönülden itâat etmeyenler, zâhiren ona yakın olsalar da yoldan sapmışlardır. Çünkü şeyhler itâat eden müride muhabbet ederler. İtâat etmeyenlere, sûreten yakın gözükseler de hakikatte rağbet etmezler. Bir mürşidin emirlerine muvafık sülûk etmeyenler, surette tâlip olabilirler ama sirette ise tâlip olamazlar.²³⁶

²³¹ La'îfzâde, *Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 196b-197a.

²³² Şu'ara, 26/ 88-89.

²³³ Buhâri, *İmân*, 39.

²³⁴ Bakara, 2/18.

²³⁵ La'îfzâde, *Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 187a.

²³⁶ La'îfzâde, *Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 215b-216a.

La'îzâde Abdülbâkî, bazen halvete müracat eden sâliklerin de niyetlerini koruyamadıklarını ve kerâmete, velâyete ve teveccühü nâsa tâlib olduklarını belirtir.²³⁷ Bu durumun sâlikler için büyük bir âfet olduğunu belirten La'îzâde Abdülbâkî, bu durumdaki sâliklerin, halvet ve uzlete müracat etmelerinden ziyade, onu terk etmelerinin daha makbul olacağını ifade eder.²³⁸ Nice sâlikler vardır ki, kerâmete mest olmuşlar, gurur ve kibire kapılarak, halkın teveccühüne tâlip olmuşlardır.²³⁹ Bir sâlikin halvetteki niyetinin ve amacının, sadece nefsi temizliyerek güzel ahlâk sahibi olmak ve Allah'a ulaşmak olması gerekmektedir. İlim, ruhânî zevkler ve nurlar, keşf ve kerâmet elde etmek gibi başka bir niyetle yapılan halvetin ise, sâlikin manevî eğitimine fayda sağlamayacağı kesindir²⁴⁰ Başka bir ifade ile gerek bir mürşide ittibâ eden, gerekse halvete müracat eden bir sâlik, keşf ve ilâhi nurlara değil, Hakk'a tâlip olmalıdır.²⁴¹ Sâlikin manevî hastalıklardan temizlenerek Hakk'a ulaşmaktan başka bir gayesi olmamalıdır. Oysa keşif, kerâmet ve zevkler sadece Hakk'a ulaşmak için birer araçtır, amaç değildir ve sâlik tarafından da amaç yapılmamalıdır.

Sâlikin sülûku esnasında karşılaşacağı tehlikelerden üçüncüsü ise, makam sevgisidir. La'îzâde Abdülbâkî, makam sevgisinin de sâlik için, onun manevi gelişimini engelleyen büyük bir bela olduğunu ve sâlikin bu beladan kurtulmasının da oldukça zor olduğunu belirtir. Ona göre, bu tür ahlâk-ı seyyie, ibâdet ve tâat, zikrullahı müdâvemet, meşâyih-ı kirâm ile sohbet, sıyâm, halvet ile riyâzet ve hilâfete tâbi olmakla tedavi edilebilir. Ancak, makam sevgisi için sadece ibâdet ve riyâzet faydalı olmaz. Hatta arttırabilir. Sâlik yaptığı ibadetlerden dolayı gurura ve kibire kapılabilir. İbadete devam eden sâlikin amelleri, onun gözüne zamanla büyük görünmeye başlar. Her işine riya ve sum'a karışır. Kendini büyük görür. Ona göre, İblisin Adem'e secde etmemesi, ibâdet ve tâatından dolayı meydana gelen kibrinin, makam sevgisine dönüşmesinden dolayıdır. La'îzâde Abdülbâkî, makam sevgisinin, sadece devlet makamlarında, malda, nefsanî arzu ve isteklerde değil, Allah'tan gayri herşeyde ortaya çıkabileceğini belirtir. Ya bi'l-fiil ya da bi'l-kuvve olarak mevcut

²³⁷ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Meslekî'l-Uşşâk*, vr. 191b.

²³⁸ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Meslekî'l-Uşşâk*, vr. 219a-219b.

²³⁹ Amiki, *Risâle-i Beyân-ı Hamzaviyye*, vr. 66a.

²⁴⁰ Nesefî, *İnsan-ı Kâmil*, ss. 114-115.

²⁴¹ Nesefî, *İnsan-ı Kâmil*, s. 114.

olabilir. Çünkü ona göre, kulun fiilleri, niyet ve maksat itibariyle hastalıklı olabilir. Herşeyin talep edilmesinde bir tercih sebebi, bir menfaat vardır ve bu sadece muhabbetullahı ulaşan sâlik için sözkonusu olmaz. Çünkü muhabbetullahda bir hâlet vardır ki, sâlike kendi vücudunu göstermez. Bu hâli yaşayan sâlik, Allah'tan başkasını görmez.²⁴²

La'lîzâde Abdülbâkî, dördüncü olarak, ibadet esnasında vukû bulan bazı ruhânî zevklerin, nurların ve esrârın da, sâliklerin yolunu kesebileceğini belirtir. Ona göre sâlik, ibadetin mertebeleri arasında vukû bulan bu zevk ve nurlar ile yetinirse yolda kalır ve ilerleyemez. Bu mertebelerde kalmayıp devam etmesi gereklidir. La'lîzâde Abdülbâkî, nihâyi hedefin mârifete ulaşmak olduğunu, zevklere ve esrâra takılıp kalmadan devam edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre, bu mertebeye gelen ilm-i ledünni sahibi olur ve keşfe açılır.²⁴³

Sâlik için beşinci tehlike ise dünyevi ve nefsânî arzu ve isteklerdir. Bu tür istekler, sâliki, dünyaya celb ederek, onu maksadından uzaklaştırmaya çalışır.²⁴⁴ Dünyevi ve nefsânî arzu ve isteklerin afetinden kurtulmanın yolu ise, Allah'tan gayri herşeyi kalbden çıkarmaktır.²⁴⁵ Ancak bu sâlik için büyük bir imtihandır. Bununla birlikte Allah, muhafaza ettiği kullarını, bu imtihana tabi tutmayarak irfâna ulaştırabilir.²⁴⁶

La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, sâlikin sülûkunu engelleyen tehlikelerden altıncısı ise sohbetlerdir. Ona göre, sâlik her sohbeta gitmemelidir. Çünkü bulunulan ortamdaki kişilerin kalblerinde olan hâl, kalbinde, muhabbet nurundan başka hiç bir şey kalmayan kimsenin kalbine aks eder. Ehil olmayan kimselerle sohbet ortamında bulunan sâlikin kalbinde bir ağırlık ve gaflet hâsıl olur. Bu da onun manevi eğitimine zarar verir.²⁴⁷ Tasavvufî eğitimde sohbet manevi eğitim araçlarından biridir. Sâlikin niyetini bozacak, duygu ve

²⁴² La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 192b-193b.

²⁴³ La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 201a-201b.

²⁴⁴ La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 203b.

²⁴⁵ La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 219b.

²⁴⁶ Ali Şermi en-Nakşebendi, *Şerh-i Gazel-i Hazret-i İdris Muhtefî*, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 419, vr. 7a.

²⁴⁷ La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 218b-219a.

düşüncelerini karıştıracak kişiler, sâlikin yakını bile olsa, onlarla sohbet etmekten kaçınılması gerekmektedir.²⁴⁸

Buraya kadar bahsedilen vecibe ve tehlikeler, mârifete ermek ve Hakk'a ulaşmak isteyen herkes tarafından uyulması gereken genel kaidelerdir. La'lîzâde Abdülbâki'nin de dikkat çektiği ve tasavvufta genel kabul gören bu kaideler, hakikate ulaşmak isteyen her sâlik için mukadderdir. Bu yol uzun, meşakkatli ve ciddi fedakârlıklar ve mücadeleler gerektiren bir yoldur. Böyle zorluklarla dolu olan bir yolda ise iyi bir mürşide ihtiyaç vardır. Zira sâliki, sadece, bu yoldan geçmiş ve tecrübe etmiş ehil bir mürşid sonuca ulaştırabilir. Ancak mürşide tam bir teslimiyet gerekmektedir. Aksi takdirde, mürşidin, sâliki, eğitmesi, yetiştirmesi, tedavi etmesi mümkün olmadığı gibi, sâlikin, La'lîzâde Abdülbâki'nin bahsettiği ve *sâliki sülûkunda bekleyen tehlikeler* olarak da isimlendirebileceğimiz bu engelleri aşması da mümkün değildir.

Bu uzun ve zorlu süreçte, sâlikin, Allah'a olan sevgisi ve âşkı, onun, bu uzun ve sıkıntılı süreçteki en büyük yardımcısı ve onu Allah'a ulaştıran en büyük vesilesi olacaktır.²⁴⁹

Bununla birlikte, günümüz açısından bakıldığında, La'lîzâde Abdülbâki'nin bahsettiği böyle bir sülûkun pek mümkün olmadığı da görülmektedir. Gerek hakiki mürşiddeki kıtlık gerekse günümüz şartlarının böyle bir sülûka uygun olmayışı yeni bir sülûk metodunu zorunlu kılmaktadır. Sahabe ile başlayan ve ikinci yüzyılın sonuna kadar devam eden *zühd* dönemindeki sûfilerin, Allah'ı bulmak ve O'nun rızasını kazanmak için kullandıkları metod bu konuda çözüm olabileceği gibi günümüzün şartlarına da daha uygun olabilir.

²⁴⁸ Ebu'n-Necib Sühreverdi, *Âdâbül-Müridin, Yol Ahlâkı*, çev: Süleyman Gökbulut, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2014, s. 93.

²⁴⁹ La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 223a.

2. 4. HALVET

Kelime olarak yalnız kalmak, bir kimse ile aynı ortamda yalnız bulunmak manalarına gelen *halvet*²⁵⁰, tasavvufî terim olarak, insanlardan uzak bir yere çekilerek ibadetle meşgul olmak,²⁵¹ mâsivadan bütün alakayı kesip tamamen Allah'a teveccüh etmek ve kendini ibadete vermek manalarında kullanılmaktadır.²⁵² İbnü'l-Arabî'ye göre halvet, ne bir meleğin ne de bir kimsenin olmadığı bir yerde ve halde, Hakk ile sırren, manen ve kalben sohbet etmek demektir.²⁵³ Necmüddin-i Kübra'ya göre ise halvet, güneşin ve gün ışığının girmedığı karanlık bir yerde, dünyevi meşgalelerden uzak kalarak ibadet etmektir.²⁵⁴

Tasavvuf literatüründe “çile” ve “erbâin” olarak da isimlendirilen²⁵⁵ halvetin asıl amacı nefsi terbiye ve ıslah ederek, Hakk'ın yakınlığını kazanmak,²⁵⁶ ruhunu arındırarak mârifet ve keşfe mazhâr olmaktır.²⁵⁷ Kötü huy ve sıfatlardan arınarak ihsan şuuruna ulaşmaktır. Günah kirlerinden, stres ve dünyevi kaygılardan temizlenerek “eşref-i mahlukât” olmanın sırrına erebilmektir.²⁵⁸

Buradan hareketle halveti, temel ihtiyaçlar dışında dünyevî herşeyi terk ederek, tefekkür ve ibadet ile Allah'a yönelmek ve bu vesile ile nefsi terbiye, kalbi ise tasfiye ederek ihsan şuuruna ermek ve her dâim Allah ile beraber olabilmek için insanlardan uzaklaşarak ıssız ve تنها bir yerde yaşamak olarak tarif edebiliriz.

Sûfiler faydalarından ve hikmetlerinden dolayı halveti bir eğitim aracı olarak sık sık kullanmışlardır. Ancak sûfilerin halveti manevî bir eğitim metodu

²⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, s. 237; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, matbaa-i Osmaniyye, C. III, İstanbul, 1305, s. 805; Asım Efendi, *Kâmusu'l-Muhit Tercümesi*, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, C. VI, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, s. 5730.

²⁵¹ Cürcâni, *Ta'rifât*, s. 48.

²⁵² İsmail Ankaravi, *Minhâcu'l-Fukarâ*, y.y., t.y., ss. 150-152.

²⁵³ Muhyiddin İbnü'l Arabî, *İstîlâhât-ı Sufiyye Varide fi Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, y.y., 1283, s. 8, 54.

²⁵⁴ Necmüddin Kübra, *Risâle ile'l-Hâim*, (Tasavvufi Hayat içinde), çev ve der. Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, s. 80.

²⁵⁵ Mustafa Aşkar, “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiye Sîlsilesinin Tahlili”, *AÜİFD*, C. XXXIX, Ankara, 1999, s. 536.

²⁵⁶ Süleyman Uludağ, “Uzlet”, *DİA*, C. XLII, TDV Yayınları, Ankara, 2012, s. 256.

²⁵⁷ Abdurrezzak Tek, *Molla Abdullah İlâhi*, Emin Yayınları, Bursa, 2012, s. 77.

²⁵⁸ Öncel Demirdaş, “Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü” EKEV Akedemi Dergisi, 2012, S. 53, ss.131-142.

olarak kullanmalarının asıl sebebi, halvetin sünnet olduğunu kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Onlara göre, Peygamberimizin (sav) bi'setinden önce sık sık Hira mağrasına giderek ibadet ve tefekkürle meşgul olması, Ramazan ayının son on gününde yaptığı i'tikaf²⁵⁹ ve Musa (as)'ın Tur Dağında kırk gün kaldığını ifade eden âyet-i kerime²⁶⁰ halvetin delillerini teşkil etmektedir. Her ne kadar tasavvuf tarihinin, tasavvuf ve tarikat dönemlerinde yapılan halvetin mahiyetinde bazı değişiklikler görülse de çıkış noktası itibariyle halvetin, Peygamberimizin (sav) gerek bi'setinden önce gerekse bi'setinden sonra yaptığı i'tikafardan kaynaklandığı söylenebilir.

İlk dönem zâhidleri ile ileri dönem mutasavvıfları arasında halvet anlayışı konusunda bir fark olduğu görülmektedir. İlk dönem zâhidleri arasında hususi bir mekânda halvete girerek belirli bir müddet ibadetle meşgul olmaya pek fazla rastlanmaz. Bu uygulamanın daha çok IV/X yüzyıldan sonra ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir.²⁶¹ Ancak "Şikeftiyye" olarak isimlendirilen ve tasavvufun ilk dönemi olarak kabul edilen ilk iki asırda toplumu terk ederek evinde, mezarlıklarda, harabelerde, mağaralarda yaşamaya başlayan bazı zâhidlerin varlığı da bilinmektedir.²⁶² Anlaşıldığı kadarıyla burada sistematik ve belirli prensipler üzerine oturtulmuş "erbâin" usulü bir halvet anlayışı kastedilmektedir. Bu bağlamda ilk dönem zâhidlerinin halvetinin daha sade ve genel olduğu ve peygamberi usule daha yakın olduğu ifade edebilir.

Mutasavvıflar gereksiz yere halk arasında bulunmayı manevî eğitimleri açısından sakıncalı gördüklerinden dolayı genellikle yalnız kalmayı ve ibadetle meşgul olmayı tercih etmişlerdir. Bununla birlikte bazı mutasavvıflar sâlikin bedeni ile toplum içinde, kalben ise Allah ile beraber olmasını daha makbul görmüşlerdir. Zira onlara göre, bir kimsenin Allah ile halvette olabilmesi için toplumdan ayrılmasına gerek yoktur.²⁶³ Onlara göre, toplum içinde yaşayarak da Allah ile halvet olunabilir.

²⁵⁹ Buhari, *Bed'u'l-vahy* 3; Müslim, *İman*, 252.

²⁶⁰ A'raf, 7/142.

²⁶¹ Süleyman Uludağ-Selçuk Eraydın, "Erbain", *DİA*, C. XI, TDV Yayınları, Ankara, 1995, s. 270-271.

²⁶² Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, s. 6.

²⁶³ Tek, *Molla Abdullah İlâhi*, s. 77.

Özellikle Melâmiler ve Nakşbendiler'in *celveti*²⁶⁴ halvete tercih ettikleri görülmektedir. Bahâeddin Nakşbend'in; *bizim yolumuz sohbettir. Halvette şöhret, şöhrette ise âfet vardır, topluluk içinde yaşamakta hayır vardır demesi*,²⁶⁵ Melâmiler'in tarikat eğitimlerinin sohbet esasına dayalı olması,²⁶⁶ Bayramî-Melâmî Şeyhlerinin hemen hemen hepsinin halk içinde olup bir meslek sahibi olmaları,²⁶⁷ Melâmiler'in ve Nakşbendiler'in celveti halvete tercih ettiklerini göstermesi açısından önemlidir.

La'îzâde Abdülbâkî, sâliklerin, Allah'a ulaşmak ve kalblerinden mâsivayı çıkarmak için uzlet²⁶⁸ ve halvete müracat ettiklerini belirtir. Ancak La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, sâliklerin, vuslata ermek ve kalblerinden mâsivayı çıkarmak için tercih ettikleri bu yol, faydalı olmakla birlikte aynı zamanda oldukça da risklidir. Ona göre bu yolu tercih eden sâlikler, kalblerini tam olarak temizleyemedikleri için kerâmete, velâyete ve teveccühü nâsa tâlib olmaktadır. Yani farkında olarak ya da olmayarak halveti, Allah'a ulaşmak için değil, kerâmeti, velâyeti ve teveccühü nâsı elde etmek için yapmaktadırlar. Bu ise, sâlikin seyr u sülûku açısından büyük bir afet ve tuzaktır.²⁶⁹

Burada La'îzâde Abdülbâkî, seyr u sülûkta bulunurken, Allah'a ulaşmak için uzlet ve halvete müracat edilebileceğini, ancak sâlikin niyetini her zaman tam olarak koruyamayabileceğinden dolayı da bunun oldukça riskli bir metod olduğunu ifade etmektedir. Sâlikin niyetinin sadece rıza-yı ilâhi olması gerektiğine, kerâmet, fâhirlenmek, makam elde etmek, insanların ilgisini

²⁶⁴ Celvet: Sâlikin, benliğinden kurtularak ve ilâhi vasıflara mazhar olarak halvetten çıkması ve insanların arasına karışması demektir. Bkz: Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 36.

²⁶⁵ Safî, *Reşahat*, s. 68.

²⁶⁶ Tek, *Melâmet Risaleleri*, s. 47.

²⁶⁷ Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Şüttariyye*, vr. 53a-b; 82a-b.

²⁶⁸ Uzlet ve halvet genellikle aynı manada kullanılmakla birlikte aralarında fark olduğunu söyleyenler de vardır. Onlara göre, uzlet halvetten daha kapsamlıdır. Halvet için belirli bir süre sözkonusu iken, uzlette böyle bir süre sözkonusu değildir. Halvet bir mürşid gözetiminde yapılması gerekli iken, uzlet için herhangi bir rehber ihtiyacı yoktur. Kimine göre ise halvet başkalarından ayrı kalmaktır, uzlet ise masivadan ve nefsin arzularında ayrı kalmaktır. Halvet uzletten daha özeldir. Halvet bir nevi i'tikaf gibidir. İ'tikaftan tek farkı halvetin mescid dışında da olabilesidir. Halvetin belirli şartları vardır. Bu şartlara uyulmazsa istenen sonuç elde edilemez. Bkz. Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa Akademi, Bursa, 2017, s. 213; Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, s. 536; Âdem Çatak, *Şehâbeddin Sühreverdi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2012, ss. 296-310.

²⁶⁹ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 191b-192b.

çekmek gibi herhangi bir maddi ve manevi menfaat elde etmek için yapılmaması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Halvetteki ve riyâzetteki bir sâlikin niyetinin ve amacının, sadece nefsinin temizleyerek güzel ahlâk sahibi olmak ve Allah'a ulaşmak olması gerekmektedir. İlim, ruhânî zevkler ve nurlar, keşf ve kerâmet elde etmek gibi başka bir niyetle yapılan riyâzetin ve halvetin, sâlikin manevî eğitimine fayda sağlamayacağı muhakkaktır.²⁷⁰ Halvet, ilimsiz olursa zillet, zühd olmadan manasız, ikisi olmadan da meşakkat olur. Takvasız halvet sadece halktan ayrılık, Allah için olmayan halvet ise faydasızdır.²⁷¹ Öte yandan bazı sûfiler de kendi kusurlarını gizlemek için halvete girerler. Bazıları da insanlar gelsin benden dua istesinler diye halveti arzu ederler. Böyle bir halvet halvet değildir. Böyle bir kişinin halvet yerine insanların arasında dolaşması evlâdır.²⁷²

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, hakiki halvet ve uzlet kalbde olur. Ona göre, kalbde olmayan ve fiziksel olarak yapılan halvet ve uzlet, sadece aç ve susuz kalmaktan ibarettir ve sâlik için büyük bir marâzdır. Uzlet ve halvetin, gönülden mâsivayı çıkarmak için bir araç olduğunu söyleyen La'îzâde Abdülbâkî, eğer sâlik halvet ve uzlette kalbden mâsivayı çıkarıp vahdete ulaşamazsa, o zaman uzlet ve halveti terk etmesinin daha doğru olacağını belirtir. Çünkü ona göre, bu tür bir halvet ma'siyettir. Bu durumda sâlikin, halvet ve uzlet yerine, insanlarla beraber olarak ve onlarla görüşerek mâsivadan kurtulmaya çalışması evlâdır. Eğer kesrette, yani insanlarla beraber iken herhangi bir fayda elde edilemiyorsa ve bu fayda, vahdet ve halvette iken temin edilebiliyorsa, o zaman halktan uzlet selâmettir.²⁷³

Anlaşıldığı kadarıyla, La'îzâde Abdülbâkî, hâlis bir niyetle fiziksel olarak yapılan halvet ve uzletin, sâlikin manevî eğitimi açısından faydalı olabileceğini belirtmekle birlikte, asıl halvetin, fiziksel olarak Allah'tan başka herşeyden ayrı kalmak yerine, kalbden Allah'tan başka herşeyi çıkarmak suretiyle yapılabileceğini ifade etmektedir. La'îzâde Abdülbâkî, kalbini gerektiği kadar temizleyemeyen ve kontrol altında tutamayan bir sâlikin, halvete müracat etmesinin sakıncalı olduğunu, böyle bir sâlikin insanlardan uzak kalarak

²⁷⁰ Nesefi, *İnsan-ı Kâmil*, ss. 114-115.

²⁷¹ Ankaravi, *Minhâcu'l-Fukarâ*, ss. 154-155.

²⁷² İlâhi, *Zâdü'l-Müşâkin*, vr. 72a.

²⁷³ La'îzâde, *Hediyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 219a-219b.

yapacağı halvet yerine insanların arasında olmayı tercih etmesinin daha makbul olacağını ifade etmektedir.

Sühreverdi ise, uzleti ikiye ayırır. Biri, kötüden ve kötülükten ayrılmaktır ki, bu farzdır. Diğeri ise, fuzuli ve boş işlerle uğraşan kimselerden uzaklaşmaktır ki, bu da fazilettir. Sühreverdi'ye göre, halvet; başkalarından ayrı kalmaktır, uzlet ise, nefisten ve Allah'a ulaşmaya engel olan, meşgul eden şeylerden uzaklaşmaktır.²⁷⁴ Sühreverdi, burada konuya farklı bir açıdan bakmakla birlikte aslında söylemek istediği La'lîzâde Abdülbâkî'nin söylediğinden farklı değildir. Sühreverdi'ye göre, halvet ve uzletten maksat, insanlardan uzak kalarak riyadan, sum'adan, insanların ilgisinden, nefse cazip gelen ve Allah'a ulaşmayı engelleyen herşeyden uzak kalmak demektir.

Kuşeyri ise halveti takva açısından ele alarak değerlendirmektedir. Ona göre halvet, insanlardan ayrı kalarak Allah'a yönelmektir. Ancak asıl halvet, kötülüklerden ayrı kalmaktır.²⁷⁵ La'lîzâde Abdülbâkî, halveti kalben Allah'dan başka herşeyi terk etmek olarak kabul ederken, Kuşeyri ise, kötülükleri ve günahları terk etmek olarak kabul etmektedir. Yani görünürde halvet, insanlardan uzaklaşmak, yalnız kalmak, hakikatte ise kötü sıfat ve huylardan uzaklaşmaktır.²⁷⁶

Mevlânâ ise halveti, müsabakaya hazırlanan bir sporcunun hazırlık için kampa girmesine benzetir. Ona göre halvet, sâlikin kendi benliğini daha iyi tanıyabilmesi için zihin ve beden konsantrasyonunu bozan dış etkenlerden kendini bir süreliğine soyutlaması ve bilinçli olarak yalnızlığı tercih etmesidir. Bu yalnızlığı tercih etmekle sâlik, kendi manevî gelişimine zarar verecek ağıyardan halvet etmektedir. Aslında hakiki halvete ulaşmak, sâlikin kendi varlığından dahi halvet etmesi ile mümkün olur. Böylece sâlik fenaya ulaşarak yalnızlıktan kurtulur. Zira sâlik eğer bu mertebeye ulaşırsa halvette yalnız olmaz. Ancak bu mertebeye ulaşamayıp Allah'ı bulamadı ise insanların arasında olsa dahi yalnız demektir.²⁷⁷ Mevlânâ burada gerçek halveti,

²⁷⁴ Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, s. 536.

²⁷⁵ Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ss. 64-65.

²⁷⁶ İhsan Soysaldı, "Halvet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 19, 2007, ss. 235-243.

²⁷⁷ Osman Nuri Küçük, *Mevlana'ya Göre Manevi Gelişim*, İnsan yayınları, İstanbul, 2015, ss. 647-650.

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre bir adım daha ileriye götürerek, sâlikin Allah'dan başka herşeyi kalben terk etmesinin yanısıra kendi benliğini de terk etmesi olarak kabul etmektedir.

Halvetin temel hedefi kalpten mâsivayı çıkarıp Allah ile her dâim birlikte olma, her an O'nun huzurunda bulunma şuuruna ermek demektir. Buradan hareketle bazı mutasavvıflar, bu şuur seviyesine erişen bir kimsenin aynı uygulamayı halk arasında da gerçekleştirebileceğini ileri sürmüşlerdir.²⁷⁸ Bu manada İbnü'l-Arabi, gerçek halvetin ancak kulun kendi benliğinden sıyrılması ve âlemde mevcut olan herşeyin Allah'ın tecellisi olduğunu, gerçek vücudunun olmadığını anlaması ile mümkün olabileceğini belirtir. Bu manevi mertebeye ulaşmış bir kimse herşeyde Allah'ı göreceğinden celvette iken bile halvettedir. Bu mertebede celvet ve halvet aynı şeydir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabi'ye göre celvet halvetten daha üstündür. Çünkü sâlikler, kesretten tam olarak kurtulamadıkları için halveti, ârifler ise vahdete ulaştıkları için celveti tercih ederler. Sâlikler vahdete ulaşmak için maddi anlamda bir halvete ihtiyaç duyarken, ârifler vahdete ulaştıklarından dolayı böyle bir halvete ihtiyaç duymazlar ve celveti halvete tercih ederler.²⁷⁹

Peygamberimizin (sav) söylediklerine ve hayatına bakıldığında ise, onun toplumdan tamamen ayrılmayıp, münzevi bir hayat yaşamadığı ve bunu tavsiye etmediği, ancak zulüm ve fitne gibi belli şartlar altında ve ruhî kemâlât elde edebilmek ve geçici olarak böyle bir hayatın yaşanabileceğini ümmetine göstermek için bazen halvet hayatı yaşadığı söylenebilir.²⁸⁰ Bu bağlamda, halvet, La'îzâde Abdülbâkî'nin "*uzlet ve halvet kalbde olmalı ve faydasına binâen bilfiil de yapılmalı, ancak, âfetlerine karşı dikkatli olunmalı*" diyerek ifade ettiği düşüncesine iştirak edilerek, sınırlı olarak yapılabilir. Ancak uzlet ve halveti yaşantı haline getirmenin de sünnette olmadığı söylenebilir.

Abdülhâlik Gucdevâni'nin temellerini attığı Hâcegân ekolü "halvet der encümen" diyerek halkın içinde Hakk ile birlikte olmayı halvet ve uzlete tercih etmiştir. Ancak, Abdülhâlik Gucdevâni'nin bu tercihinin rağmen Hâcegân ekolü içinde Ali Râmiteni gibi halveti benimseyen şeyhler de olmuştur. Hâcegân

²⁷⁸ Demirdaş, "Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü" s.136.

²⁷⁹ İbnü'l-Arabi, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, C.II, Daru Sâdir, Beyrut, t.y., s. 484.

²⁸⁰ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara, 2013, ss. 397-398.

ekolünün devamı olarak kabul edilen Nakşbendiyye Tarikatında ise Bahâeddin Nakşbend'den Ubeydullah Ahrâr'a kadar devam eden silsile içinde halvet ve uzlete rastlanmamaktadır. Ubeydullah Ahrâr da halveti uygulamamış ancak Muhammed Kâdi ve Abdullah İlâhi gibi halveti uygulayan müridlerine de, “*maksad aynı olduktan sonra usuller değişebilir*” diyerek müdahale etmemiştir.²⁸¹ Hâcegân ve Nakşibendiliğin temelleri atılırken, halvet ve uzletin prensip olarak kabul edilmemesine rağmen, bazı Hâcegân ve Nakşibendi şeyhlerinin, halvet ve uzleti, bir eğitim metodu olarak kabul etmeleri, halvet ve uzletin faydalarından kaynaklanmaktadır denebilir.

Bu anlatılanlardan öğrenmekteyiz ki, uzlet ve halvet her ne kadar faydalı olsa da, sâliki gurur ve kibire sevkedebilecek bazı ciddi tehlikeleri de bünyesinde barındırmaktadır. Bu tehlikelerden korunamayan sâlikin uzlet ve halvetinin ona faydadan çok zarar getireceği de muhakkaktır. Kalbi mâsivadan temizlemek amacıyla yapılan uzlet ve halvette iyi bir müridin yardımıyla muvaffak olursa bile, bunu kısa sürelerle ve belirli dönemlerde yapmanın ve hayat tarzı haline getirmemenin, toplum içinde yaşayarak nefsi terbiye edip Allah'a ulaşmanın, başka bir ifade ile halk içinde Hakk ile birlikte olmanın daha mâkul olduğu ifade edilebilir.

Bununla birlikte, La'îzâde Abdülbâkî'nin, her ne kadar faydalarına binâen maddî anlamda yapılan bir halveti kabul etse de, genel olarak, gerek Melâmilikte gerekse Nakşbend geleneğinde sınırları belirlenen halvet anlayışına bağlı kaldığını, insanlardan ayrı ıssız bir yerde yapılan halveti tercih etmediğini söyleyebiliriz.

La'îzâde Abdülbâkî'nin halvet anlayışını daha iyi anlayabilmek için Muhammed Nûru'l-Arabi'nin halvet anlayışına bakmak faydalı olacaktır. Muhammed Nûru'l-Arabi'ye göre hakikatte halvet, *fenâ-yı ef'al*, *fenâ-yı sıfat*, *fenâ-yı vücûd* demektir ve bu mertebe, kâinatta Allah'tan gayri hiçbir mevcudun olmadığı görüldüğü mertebedir. Ona göre asıl halvet budur. Bu ise dört duvar arasında değil kişinin kalbinde olur.²⁸² Ancak Muhammed Nûru'l-Arabi, bunun bir makam olduğunu, hakiki halvet makamı olan fenâfillaha

²⁸¹ Tosun, *Bahâeddin Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, ss. 330-332.

²⁸² Muhammed Nuru'l Arabi, *Şerh-i Divân-ı Niyazi Mısri*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yazmaları, nr. 240, vr. 22b-23a.

ulaşabilmek için, gerekirse maddi anlamda bir halvetin de yaşanabileceğini ifade eder.²⁸³ La'lîzâde Abdülbâkî'nin halvet anlayışının da bu çerçevede şekillendiği söylenebilir.

Bütün bunlara ilaveten, maddi olarak yapılan halvetin günümüze bakan yönüyle de gözardı edilemeyecek faydalarının olduğu muhakkaktır. Yaşadığımız çağ itibarıyla modernleşme, küreselleşme ve hızlı gelişen teknoloji birçok faydayı insanlığın hizmetine sunarken, bir takım menfi etkileri de beraberinde getirmektedir. Küreselleşmenin ve modernleşmenin sebep olduğu bu menfi etkileri genel olarak üç grupta toplamak mümkündür. *Birincisi*, yaşadığımız son yüzyılda, özellikle de ikinci yarısında ortaya çıkmaya başlayan sekülerleşme (dünyevileşme), akılcılaşıma (rasyonalizasyon), bürokrasi ve bireyselleşme²⁸⁴ gibi akımların, insanları manevî duygu ve düşünceden uzaklaştırarak manevi soğukluğa neden olmasıdır. *İkincisi*, küreselleşme ve liberalleşme, yoğun bilgi akışı, iletişim ve teknoloji ağı içerisinde yaşam koşullarına ayak uydurmaya çalışma, fiziksel ve ruhsal olarak yıpranmaya, stres ve depresyona neden olmaktadır. Bu açıdan stres “modern toplumun hastalığı” olarak da kabul edilmektedir.²⁸⁵ Günlük yaşamda maruz kalınan stres ve depresyon, birçok fiziksel, duygusal, davranışsal ve ruhsal sorunlara sebep olduğu gibi kronik hastalıklara da neden olmaktadır.²⁸⁶ *Üçüncüsü* ise, televizyon, telefon ve bilgisayar gibi araçlar, insan zihninin aşırı meşgulliyetine ve dağılmasına sebebiyet vermekte, bunun neticesinde ise, insanın manevi değerlerle zihnen meşgul olmasını ve manevi yaşantıya yönelmesini engellemektedirler.²⁸⁷

Kişinin bütün bu menfi etkilerle mücadele adına, bütün dünyevî işlerini, düşüncelerini, endişelerini, kısaca onu meşgul ve rahatsız eden bütün uğraşı ve meşgalelerini, bütün duygu ve düşüncelerini terk ederek, kısa süreliğine de olsa, insanlardan ve herşeyden uzak bir yerde ibadet ve tefekkürle meşgul

²⁸³ Nuru'l-Arabi, *Şerh-i Divân-ı Niyazi Mısri*, vr. 17a.

²⁸⁴ Ergun Temizkaya, “Modernite ve Postmodernite: Bazı Parametreler Açısından bir Yaklaşım”, *Akademik Hassasiyetler Dergisi*, C. II, S. 4, 2015, ss. 177-207.

²⁸⁵ İnyet Aydın, “İş Yaşamında Stres”, *Pegem Akademi Yayıncılık*, Ankara, 2016, s. 1-13.

²⁸⁶ Yasemin Özel, Aysun Bay Karabulut, “Günlük Yaşam ve Stres Yönetimi”, *Türkiye Sağlık Bilimleri ve Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 1, 2018, ss. 48-56.

²⁸⁷ İsmail Kenar, Sedat Turgut, Muhammed Sait Gökcalp, “Determination of Preservice Teachers'electromagnetic Pollution Awareness”, *Journal of Theory and Practice in Education, Articles*, C. 10, S. 4, 2014, ss.1077-1090.

olması, onu stresten mütevellid bütün hastalıklara ve zihin dağınıklığına karşı koruyacağı gibi, manen gelişmesine de katkıda bulunacaktır. Bu açıdan bakıldığında, maddî olarak yapılan halvetin, günümüz şartlarında, manevî hayatın korunması ve geliştirilmesi adına gerekli ve faydalı olduğu ifade edilebilir.

2. 5. SOHBET

Dostluk kurmak, arkadaş olmak, beraber oturmak manalarına gelen²⁸⁸ sohbet, aynı zamanda “şeyhin ya da âlimin sözlerini dinlemek üzere tertip edilen, dini ve tasavvufî toplantı” anlamında, yaygın olarak kullanılan tasavvufî bir terimdir.²⁸⁹

Sohbet, Peygamberimiz (sav) tarafından ashabını yetiştirmek amacıyla kullanılan eğitim metodlarından birisidir. Belki de en önemlisidir. Peygamberimiz’i (sav) gören ve ona inanan insanlar için kullanılan *ashab* ya da *sahabe* kelimesi, sohbet kökünden türeyen ve Hz. Peygamberin (sav) sohbetine katılanlar anlamında kullanılan bir terimdir.²⁹⁰ Başka bir ifadeyle, Peygamberimizin (sav) yaşadığı asr-ı saadet döneminde Peygamberimiz’in (sav) davetini kabul eden bütün müminlere *sahabe* denmesinin sebebi, onların Peygamberimiz’in (sav) eğitim metodu olarak kullandığı sohbetine iştirak etmelerinden dolayıdır diyebiliriz.²⁹¹

Aslı Hz. Peygambere dayandığından dolayı,²⁹² sûfiler tarafından halkı eğitmek amacıyla sık sık kullanılan sohbeti, mutasavvıflar farklı açılardan ele alarak katagorize etmişlerdir. İçerik açısından ele aldıklarında, *cismanî*, *ruhânî* ve *ilâhî* olarak üçe ayırırken²⁹³, kişiler açısından ele aldıklarında ise,

²⁸⁸ Muhammed b. Ya’kub Firuzabâdi, *Kâmusu’l-Muhit*, C. I, Beyrut, 1993, s. 99.

²⁸⁹ Uludağ, “Sohbet”, XXXVII, s. 350.

²⁹⁰ Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *DİA*, C. XXXV, TDV Yayınları, Ankara, 2008, s. 491.

²⁹¹ Kimlerin *sahabi* kabul edilip edilmediğine dair muhaddisler, mutasavvıflar ve fıkıh âlimleri arasında farklı görüşler mevcuttur. Mevcut olan bu tartışma, bizim konumuz olmadığı için biz bu tartışmalara girmeyi uygun görmedik. Bu konuda bkz. Efendioğlu, “Sohbet”, XXXV, s. 491; Hatib el-Bağdâdi, *el-Kifâye*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut, 1406/1986, ss. 68-69; İbnü’l-Cevzi, *Telkihi Fühumi Ehli’l-Eşer*, nşr. Ali Hasan, Kahire, 1975, s. 101; İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri*, nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, C. VII, Beyrut 1410/1989, s. 5; İyâde Eyyub el-Kubeysi, *Sahabetü Resulilâh fi’l-Kitâb ve’s-Sünne*, Dımaşk, 1407/1986, ss. 62-66.

²⁹² Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, s. 111.

²⁹³ Uludağ, “Sohbet”, XXXVII, s. 350.

kendisinden üst mertebede olanlarla yapılan sohbet, kendisinden alt mertebede olanlarla yapılan sohbet ve kendisine denk olanlarla yapılan sohbet olmak üzere de üç gruba ayırmışlardır.²⁹⁴

Mutasavvıfların eğitim açısından en çok önem verdikleri sohbet ise, üstün ve seçkin bir kişi ile yapılan ve sûfiler tarafından *hizmet*²⁹⁵ olarak da isimlendirilen sohbettir. Başka bir ifadeyle, bu sohbet, sûfilerin manevî eğitiminde vazifeli olan, müridlerinin manevi hallerini takip eden ve onların seyr ü sülûklarında tasarrufta bulunan kâmil bir mürşidin yaptığı sohbettir. Ancak sûfilerin manevî eğitimleri ile ilgilenmeyen, sûfileri sadece sohbet vasıtası ile irşâd etmeye çalışan kimseler de vardır ki bunlara da *sohbet şeyhi* denir. Bunlar dinî ve tasavvufî bilgileri müridlerine sohbet yolu ile aktarmaya çalışan kimselerdir.²⁹⁶ Sûfiler bu tür sohbetleri de manevi terakkileri adına elzem kabul etmişlerdir.

İlk sûfilerin sohbeğe ayrı bir önem verdikleri, eğitim ve öğretimde sohbeti esas alıp, tasavvufî bilgilerini muhiblerine sohbetlerde aktarmak suretiyle onları yetiştirdikleri ifade edilmektedir.²⁹⁷ Bununla birlikte bu tür sohbetlerin özel bir anlam kazanıp sistematik bir eğitim aracı olarak kullanılması, tarikatların ortaya çıkışından sonraki döneme denk gelmektedir.²⁹⁸ İlk dönem sûfileri sohbeti, dini ve tasavvufî bilgileri talebelerine vererek onları irşâd etmek için kullanırken, tarikat dönemi mürşidleri ise, daha çok müridlerine manen mesafe katettirmek için bir araç olarak kullanırlardı.

Özellikle de Melâmiler ve Nakşbendiler sohbeğe ayrı bir önem verir ve onu manevî eğitim sistemlerinin temeli olarak kabul ederler. Bahâeddin Nakşbend'in; *bizim yolumuz sohbettir. Halvette şöhret, şöhrette ise âfet vardır*, demesi,²⁹⁹ Alâeddin Attâr'ın, müridin hergün ya da iki günde bir, eğer uzakta ise ayda bir ya da iki ayda bir mutlaka şeyhinin sohbetine katılmasını ısrarla tavsiye etmesi,³⁰⁰ Nakşbendiler'in sohbeğe verdikleri önemi göstermesi açısından oldukça önemlidir.

²⁹⁴ Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 173-174.

²⁹⁵ Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 173.

²⁹⁶ Uludağ, "Sohbet", XXXVII, s. 350.

²⁹⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 321.

²⁹⁸ Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, s. 112.

²⁹⁹ Safi, *Reşahât*, s. 68.

³⁰⁰ Safi, *Reşahât*, s. 184.

Melâmilikteki, özellikle de Bayramî-Melâmiliği'ndeki manevî eğitim metodu ise bizzat sohbet esasına dayanmaktadır ve bu sohbetlerdeki irşâd yetkisi, Hz. Peygamber'in (sav) varisi ve zamanın kutbu olarak kabul edilen mürşide aittir.³⁰¹

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, Allah'a tâlip olanların bir kısmı, zühd, takvâ ve amel-i sâlih ile nefsin terbiyesine çalışmaktadırlar. Ancak, La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, bu yol zamana muhtaçdır ve tedricidir. Birçok sıkıntılı ve zorlu riyâzet ve tedbirât gerektirmektedir. Diğer kısmı ise, iksir-i nazar tâlibidir. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, zamanın sahibinin nazarı ile bin yılda elde edilebilecek tezkiye-i nefis, bir anda elde edilebilir. Onun nazarı ile hevâ-yı nefis mahv olur. Nefs-i emmare bir anda nefis-i râziyye ve mârziyyeye yükselir. Ancak, bunun olabilmesi için, La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, sâlikin, aşk ateşi ile yanıp pişmesi gerekir. Aksi takdirde iksir-i nazar fayda vermez ve yerleşmez. İksir-i nazar ile sâlikin kalbinden kesret tamamen izâle olur. Kendi ve bütün mâsiva yok olur, sadece aşk kalır.³⁰²

Burada, La'îzâde Abdülbâkî, farklı bir manevî eğitim metodundan bahsetmektedir. Allah'ın mürşid-i kâmil olan hususi kullarına bahşettiği bu manevi güç La'îzâde Abdülbâkî'ye göre etkili bir eğitim metodudur. İrfan Gündüz, kendisi ile yapılan bir mülâkatta, nazarın ve bakışın Peygamberimizin (sav) eğitim metodlarından biri olduğunu ifade eder. Ona göre, sahâbinin sahâbi olmasının sebebi, Peygamberimizi (sav) görmeleri değil, Peygamberimizin (sav), sohbetinde, onlara nazar etmesi ve onlarla aynı ortamda bulunmasıdır.³⁰³

Müridin, manen terakki edebilmesi için sünnet ve farzlara hassasiyetle riâyet ettikten sonra, nâfilelere de dikkat etmesi gerekir. Ancak, Sun'ullah Gaybi'ye (ö. 1087/1676) göre, bu mârifete ulaşmak için yeterli değildir. Ona göre, bir de *nevâfil-i tarikat* vardır ki, bu da, sâlikin kalbini, şeyhinin sohbeti ve himmetiyle zararlı düşüncelerden ve havâtırdan temizlemesidir. Sun'ullah

³⁰¹ Tek, *Melâmet Risaleleri*, s. 47.

³⁰² La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerhi Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 213b-214a.

³⁰³ Cebecioğlu, Ethem, "İrfan Gündüz ile mülakat", *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 12, 2004, ss.339-411.

Gaybi'ye göre, sâlik ilm-i ledünne ve mârefetullahâ ancak bu sayede mazhâr olabilir.³⁰⁴

Başka bir açıdan bakıldığında ise, mürşidlerin, müridlerini yetiştirirken kullandıkları bir metod olan nazar, aynı zamanda evliyâullahâ ait bir lisândır ve buna *lisân-ı gayb* denir. Bu lisâna sahip olan bir mürşid-i kâmil ile karşılaşmadan, bu lisânın mahiyeti bilinemez. Bu lisâna sahip olan bir mürşid-i kâmil, müridlerini, nazarı ile irşâd edebilir ve irfânullahâ ulaştırabilir.³⁰⁵ Müridlerinin kalblerini mum gibi eritip, kalbindeki ab-ı hayat hükmünde olan ilâhi feyizleri, müridlerinin kalplerine aktarabilir.³⁰⁶ Böyle bir mürşidin sohbeti şükrü vacip olan büyük bir nimettir. Âhirette ne varsa dünyada da bir misali mevcuttur. Dünyada evliyaullah ile oturan Allah'ın huzurunda oturuyor gibidir.³⁰⁷

Anladığımız kadarıyla nazar, kâmil bir mürşidin, müridlerini yetiştirmek için kullandığı bir eğitim metodudur. Tam olarak mahiyeti bilinmese bile, mürşid-i kâmilin nazarını, "*Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı*"³⁰⁸ âyet-i kerimesinin ve "*Kulum bana nâfile ibadetlerle yaklaştırmaya devam eder. Öyle ki, bunun sonucunda ben onun işiten kulağı, konuşan dili, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benimle işitir, benimle görür ve benimle yürür*"³⁰⁹ hadis-i şerifinin nokta-yı nazârından değerlendirmek gerekir denebilir.

Tasavvufî eğitimde önemli bir yeri olan sohbetin asıl gayesi, insanın daima ilâhi huzurda olduğunun şuuruna ulaşmasıdır.³¹⁰ İnsanın bu şuura ulaşmasını engelleyecek ve manevi eğitimini sekteye uğratacak her türlü etken tasavvufî eğitimde mürid için bir sükût kabul edilmiştir.

Özellikle Bayrâmî-Melâmileri, başkasının sohbetlerine gitmedikleri gibi başkalarını da sohbetlerine kabul etmezler.³¹¹ La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre bunun sebebi sâlikin manevî eğitimine zarar gelir endişesidir. Çünkü aynı

³⁰⁴ Sunullah Gaybi, *Risâle-i Halvetiyye ve Bayrâmiyye*, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Ktp, Genel, nr. 1441/1, vr. 12b.

³⁰⁵ Ali Şermi en-Nakşebendi, *Şerhi Gazel-i Hazret-i İdris Muhtefi*, vr. 2b.

³⁰⁶ İlâhi, *Zâdü'l-Müşâkin*, vr. 175b.

³⁰⁷ Abdullah İlâhi, *Meslekü't-Tâlibin*, Manisa İl Halk Ktp., nr. 1540, vr. 90b.

³⁰⁸ Enfâl, 8/17.

³⁰⁹ Buhâri, *Rikâk*, 38.

³¹⁰ Muhammed b. Burhâneddin es-Semekandi, *Silsiletü'l-ârifin*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yazmaları, nr. 603. vr. 119b.

³¹¹ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 153a-153b.

ortamda bulunan kişiler birbirlerini manen etkilerler.³¹² Daniel Goleman'a göre de duygular bulaşıcıdır. Aynı ortamda bulunan kişilerin müsbet ve menfi düşünceleri birbirine sirayet eder. Bu duygusal alışveriş tıpkı bir virüs gibi, algılanamaz bir boyutta cereyan eder.³¹³ Bundan dolayı bir müşşidin hâl ve tavırları müridlerine sirayet edebilir. Müşşitlerin sohbetleri, gönüllere şifa veren manevi bir ilaç hükmünde oldukları için müridler sohbetlere devam etmek suretiyle kemale ulaşılabilir.³¹⁴

La'îzâde Abdülbâkî'nin, *yabancılarla yapılan sohbet sâliklerin manevi eğitimini menfi yönde etkileyebilir* endişesi, aynı zamanda Nakşbendilerde de mevcuttur. Nakşbendilikte, gafil insanlarla sohbetten uzak durulması özellikle tavsiye edilmektedir. Bu konuda Abdülhâlik Guçdevânî'nin, yabancı ve gafil insanlarla sohbet etmekten, aslandan kaçır gibi kaçılması gerektiğini ifade ettiğini, Ali Râmiteni'nin ise, iyi bir arkadaşı, iyi bir işten daha önemli gördüğünü, Yakup Çerhi, *Risâle-i Ünsiyye* adlı eserinde belirtmektedir.³¹⁵

Melâmilerin ve Nakşibendilerin bu endişesi, sülûkunu henüz tamamlamamış olan sâlikin, nefsinin ve kalbini tam olarak kontrol altına alamadığı için, bazı muhalif düşüncelerden etkilenecek, sülûkunu tamamlamaktan mahrum kalabilir düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Hakikate ve mârifete ulaşmanın uzun soluklu ve hassasiyet gerektiren bir mücadele olduğu kabul edildiğinde, Melâmilerin ve Nakşbendilerin bu endişelerinde haksız olmadıkları söylenebilir.

Netice itibariyle diyebiliriz ki, sohbet, mârifete ermek ve Hakk'a ulaşmak isteyen bir kişinin, tasavvufi yolda mesafe kat edebilmesini sağlayan en önemli araçlardan biridir. Tarikatlar arasında farklılık gösterse de genel olarak bütün tarikatlarda etkili bir eğitim aracı olarak kullanılmaktadır. Manevî terakkiye sebep olan sohbetin kâmil bir müşşid tarafından yapılması zorunlu olmakla birlikte, La'îzâde Abdülbâkî'nin dediği gibi, müridin, müşşidini kalben ve ruhen kabul etmesi ve ona teslim olması da elzemdir.³¹⁶ Aksi takdirde aradaki manevî

³¹² La'îzâde, *Hediyetü'l-Müşşâk fi Şerhi Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 218b-219a.

³¹³ Daniel Goleman, *Duygusal Zekâ*, çev: Banu Seçkin Yüksel, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1996, ss. 148-149.

³¹⁴ Bülent Akot, "Tasavvufi İrşad Metodu Olarak Sohbetin Fonksiyonu", UA Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. VII, S. 31, 2014, s. 38.

³¹⁵ Yakub Çerhi, *Risâle-i Ünsiyye*, vr. 104b.

³¹⁶ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 152b.

rabita kurulamayacağından dolayı duygu alışverişi sağlanamayacak ve sohbetten beklenen gaye de gerçekleşmeyecektir.

Sohbet; *nazar, sözlü iletişim* ve *aynı ortamda* bulunma olmak üzere üç farklı metodu içinde barındıran bir tasavvufi eğitim metodudur. Nazarın insan üzerinde tesiri olduğu gibi güzel bir hitabetin de insan üzerinde olumlu ve olumsuz etkileri vardır. Hâller ve huylar bulaşıcı olduğu için aynı ortamda bulunan insanlar da zaman içersinde birbirine benzemeye başlarlar. Modern psikolojide *kişilik transferi* olarak isimlendirilen bu durum aslında karakterlerin birbirine yansımalarıdır.³¹⁷ La'lîzâde Abdülbâkî'nin, "*Bayrâmî-Melâmileri, başkasının sohbetlerine gitmedikleri gibi yabancıları da sohbetlerine kabul etmezler*" sözünü bu zaviyeden değerlendirmek gerekir. Kâmil bir müridin yanında duran bir mürid onun ahlâkı ile ahlâklanır, onun feyzinden istifade eder ve ona benzemeye çalışır. Onun sözlerinden etkilenir ve onun nazarı ile şekillenir.

Hz. Peygamberin (sav), "*iyi insanlarla oturan misk kokusu satanlarla oturan gibidir, güzel koku ona da bulaşır. Kötü insanlarla beraber oturan ise demircilerle beraber olan gibidir. Onun kiri pası da ona bulaşır*"³¹⁸ ve "*Kişi dostunun dini üzerinedir. O halde kişi, kiminle dost olduğuna, kiminle sohbet ettiğine dikkat etsin*"³¹⁹ hadis-i şerifleri ve gafil ve kibirli kişiler, yalancı zâhidler ve cahil sûfiler ile sohbetten uzak durulmasını tavsiye eden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin³²⁰ (ö. 283/896) düşünceleri bu zaviyesinden değerlendirildiğinde, manen belirli bir olgunluğa ulaşamamış bir müridin, kendisine zarar verebilecek kişilerle sohbet etmesini, aynı sohbet ortamında bulunmasını, müridin manevî eğitimini sekteye uğratabileceği için sakıncalı görülebilir.

Bununla birlikte, La'lîzâde Abdülbâkî'nin ifade ettiği kâmil bir müridin sohbetinde bulunarak, onun rengi ile boyanmak, onun hâli ile hâllenmek, gerek seyr ü sülûka tâlib olan, gerekse dini hayatını yaşamak isteyen insanların manevi terakkileri adına inkâr edilemeyecek bir etkiye sahiptir. Ancak La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, bu etkinin verimli olabilmesi talibin kalbindeki ilâhi aşka bağlıdır. İlâhi aşktan ve sevgiden mahrum olan bir talibin sohbetten istifadesi

³¹⁷ Cebecioğlu, "İrfan Gündüz ile mülakat", ss.396-399.

³¹⁸ Buhari, *Zebâih*, 31.

³¹⁹ Tirmizi, *Zühd*, 45.

³²⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 179.

olmakla birlikte, La'lîzâde Abdülbâkî'nin bahsettiği, manevî olarak dikey bir terakki söz konusu olmayacaktır.

Başka bir ifadeyle, nefsî ve dünyevî bütün arzu ve istekler terk edilmeden, Hz. Peygamber (sav) Efendimiz'e ve kâmil bir mürşide kalben bağlanarak tam bir itaat ve muhabbetle ve sadece Allah'ın rızasına ve sevgisine ulaşmak amacıyla iştirak edilmeden yapılan bir sohbetin manevî terakki adına pek bir faydası olmayacaktır.³²¹

Bu bağlamda, Rupert Sheldrake'nin "morfik rezonans" tezinden de bahsedilebilir. Bu teze göre, kâinatta meydana gelen bütün düşünce formları ve hareketleri de dâhil olmak üzere meydana gelen bütün olaylar kayıt altına alınır. Evrende hiçbir şey yok olmadığı gibi, yaşanan ve konuşulan herşey, tıpkı radyo dalgaları gibi mevcudiyetini muhafaza eder. Belli bir gruba dâhil olan kişi, bu grubun varoluşundan beri vuku bulan ve kaybolmayan birikiminin oluşturduğu atmosferinin içine girmiş olmuş olur. *Morfik alan* olarak da tabir edilebilen bu alan, manyetik alanların demir tozlarını kendine çektiği gibi, kendisine dâhil olanları kendine çeker. Bu çekime maruz kalan kişi ise, bu alanın şeklini ve rengini alır. Sohbete katılanların veya bir mürşide ittibâ edenlerin böyle bir morfik alana girdiği söylenebilir. Özellikle de kendinden önce yaşamış olan silsilenin birikimini üzerinde taşıyan kâmil bir mürşidin morfik alanına giren bir müridin, mürşid vasıtasıyla bu alandan daha hızlı ve daha etkili bir şekilde istifade ederek manen terakki etmesi de sözkonusu olabilir. ³²² La'lîzâde Abdülbâkî'nin sohbet anlayışına ve *müridlerin manevî terakkisine sebep olan mürşidin nazarı* görüşüne bu açıdan bakmak mümkün olduğu gibi, tasavvuftaki mürşidde fâni olmak ve bir mürşide ittibâ etmek prensibine de bu açıdan bakmak ve değerlendirmek mümkündür.

³²¹ Muhammed el-Hâni, *Behçetü's-Seniyye fi Adabi't-Tarikati'l-Aliyyeti'l-Halidiyyeti'n-Nakşebendiyye*, Mısır, 1319, ss. 39-40.

³²² Rupert Sheldrake, *A New Science of Life / Morphic Resonance, Yeni Bir Yaşam Bilimi*, çev. Sezer Soner, Meta Yayınları, İzmir, 2001, ss. 88-114, 221-225, 237-238; *The Presence of the Past: Morphic Resonance and the Habits of Nature*, Icon Books Ltd, London, 2011; İsmail Aydoğan, "Kuantum Fiziğinin Eğitim Bilimlerine Etkisi: Hologram ve Morfik Alanlar", *EÜSBED*, S. 31, 2011/2, ss. 189-198.

2. 6. ŞERİAT- TARİKAT-MÂRİFET- HAKİKAT

Şeriât lügatta; yol, su kanalı, develerin su içmek için gittikleri yol,³²³ ıstılâhta ise, peygamberler vasıtasıyla Allah tarafından konulan dinî hükümler, hukukî ve fikhî kaideler ve zâhiri hükümler olarak târif edilmektedir.³²⁴

Kuşeyri de şeriati; kulluğa ve ibadete sınıksız sarılmayı gerektiren ilâhi emirler olarak tanımlar. Ayrıca Kuşeyri'ye göre, şeriâtın bir de hakikat yönü vardır ki, bu da Allah'ın rubûbiyyetini müşâhede etmektir.³²⁵

Hakikat, lügatta, Allah'ın her şeydeki gerçek fâil ve Vacibü'l-vücut olması anlamında, rububiyeti müşâhede etmek olarak târif edilmektedir.³²⁶ Terim olarak ise, zâhirin arkasındaki gizli ve sırlı mana, dini hayatın mükemmel bir şekilde yaşanarak ilâhi sırlara ve nurlara muttâli olunması olarak tanımlanmaktadır.³²⁷ Sun'ullah Gaybi ise, hakikatı farklı bir açıdan ele alarak, evsâf-ı beşeriyetin yok olup evsâf-ı hakkaniyyetin galip olması olarak tanımlar.³²⁸ Sun'ullah Gaybi'nin bu târifini, fenâyâ ulaşan sâlikin, o makamın vasıfları ile vasıflanarak, hakikatı hakka'l-yakin düzeyinde yaşaması şeklinde anlayabiliriz.

Sûfiler, beden ve dünya ile ilgili zâhiri ve şer'i hükümlere şeriat veya fıkıh, kalb ve ahiretle ilgili bâtını ve ruhi hükümlere ise hakikat veya tasavvuf derler.³²⁹ Sûfilerin bu tarifini dikkate aldığımızda şeriati; *zâhiri şeriat* ve *bâtını şeriat* olmak üzere ikiye ayırarak, *zâhiri şeriati*; bedeni ameller, *bâtını şeriati* ise, kalbî ve ruhî ameller olarak tarif edebiliriz.³³⁰

Tarikat ise, sözlükte; yol, mezhep, usûl, bir şey üzerindeki çizgi³³¹ ıstılâhta ise, makamlara yükselmek ve menzilleri kat ederek Allah'a seyr ü sülûk eden sâliklere has yol,³³² olarak târif edilir.

³²³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII, ss. 59-60.

³²⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 332.

³²⁵ Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 54.

³²⁶ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 216.

³²⁷ Mehmet Demirci, "Hakikat", *DİA*, C. XV, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 178.

³²⁸ Gaybi, *Risâle-i Halvetiyye ve Bayrâmiyye*, vr. 13b.

³²⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 332.

³³⁰ Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, ss. 164-165.

³³¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, ss. 221-222.

³³² Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 65.

Bunlardan ayrı olarak tarikatı; şeriatın hakikatına ulaşmak için tutulan yol,³³³ sâlikin, manevi yolculuğunda, tam bir tevhid inancına ulaşmaya kadar farklı makamlardan geçerek ilerlediği yol,³³⁴ Allah'a ulaşmak için, menzilleri ve makamları aşarak sülûk eden taifeye mahsus bir seyir ve süreç,³³⁵ olgun bir insan olabilmek ve Allah dışındaki herşeyin hâkimiyetinden kurtulabilmek için yetkili bir mürşidin denetiminde yapılan eğitim neticesinde kalp ile katedilen yol³³⁶ ya da kısaca sâliki hakikate götüren yol³³⁷ olarak da tanımlayabiliriz.

Mârifet lügatta, bilgi, tecrübi ve ameli bilgi, ıstılâhta ise, sûfilerin ruhânî halleri yaşayarak manevi ve ilâhi hakikatları tadararak elde ettikleri bilgi olarak târif edilir.³³⁸ İlk dönem sûfileri, ilâhi esrâr ve hakikatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi mârifet olarak tanımlamışlardır.³³⁹

Kuşeyri'ye göre ise *mârifet*, Allah'ın, nefsinin arındırdıktan ve kurbiyet kesbettikten sonra sâlike, kendi hakkında verdiği bilgidir.³⁴⁰ Ahmed b. Atâ'ya göre ise *mârifet* ikiye ayrılır. Biri Hakk'ı tanımak, diğeri ise, hakikatı bilmektir. Hakk'ı tanımak, O'nun vahdâniyetini, isim ve sıfatlarını tanımakla olurken, hakikatı bilmek ise, Allah'ın Samedâniyyet ve Rubûbiyyet sıfatlarını hakkıyla idrak etmenin ve gerçek mârifete ulaşmanın imkânsızlığını anlamakla olur.³⁴¹ Hâce Abdullah el-Ensâri el-Herevi'ye (ö. 481/1089) göre ise mârifet; bir şeyi olduğu gibi ihata etmektir. Ona göre mârifetin; *sıfat ve vasıflara ait mârifet, sıfat ve zât arasındaki tefrikanın kalkmasıyla elde edilen mârifet, Cenâb-ı Hakk'ın kendini tanıtmada müstağrak olan mârifet* olmak üzere üç derecesi vardır. Herevi'ye göre, Cenâb-ı Hakk'ın kendini tanıtmada müstağrak olan mârifete istidlâl ile ulaşamaz ve herhangi bir şâhid ona delâlet edemez ve hiçbir sebep ona dâhil olamaz.³⁴²

³³³ Ahmed Sirhindi, *Ma'ârif-i Ledünniye*, (İmâm-ı Rabbâni Risaleleri içinde), çev ve der. Necdet Tosun, Sufi Kitap, İstanbul, s. 214.

³³⁴ Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, ss. 150-151.

³³⁵ Gaybi, *Risâle-i Halvetiyye ve Bayrâmiyye*, vr. 12a.

³³⁶ Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 26.

³³⁷ Reşad Öngören, "Tarikat", *DİA*, C. XL, TDV Yayınları, Ankara, 2011, s. 95.

³³⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 236.

³³⁹ Uludağ, "Mârifet", *DİA*, C. XXVIII, TDV Yayınları, Ankara, 2003, s. 54.

³⁴⁰ Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 184.

³⁴¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 33.

³⁴² Abdullah bin Muhammed el-Ensâri el-Herevi, *Menâzilü's-Sâirin*, tsh: Muhammed Bedreddin en-Ni'sani el-Halebi, Kahire, 1326, s. 46.

Netice olarak diyebiliriz ki, *şeriat*, Allah tarafından insanların dünya ve âhiret saâdetlerini temin için, peygamberler vasıtasıyla gönderilen ve herhalukârda tâbi olunması gereken, hukukî ve fikhî, aynı zamanda kalbî ve ruhî, kısaca, zâhiri ve bâtını dini hükümler ve kâidelerdir. *Tarikat* ise, nefsi terbiye etmek suretiyle, Allah'dan başka herşeyin hâkimiyetinden kurtularak, şeriâtın hakikatine ve mârifete ermek için, yetkili bir mürşidin denetiminde takip edilen yol ve metottur.³⁴³ *Hakikat*; Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla gönderdiği dini hükümlerin manevi, kalbi ve ruhi boyutuna muttali olmaktır. *Mârifet* ise, sâlikin, Allah'ın zâtı, sıfatları ve isimleri hakkında, hakk'el-yakin düzeyinde sahip olduğu bilgidir.

Tasavvufta şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat bir bütünün ayrılmaz parçaları olarak kabul edilir. Bu bütünün temelini ise şeriat oluşturur. Temeli olmayan bir binanın inşası mümkün olmadığı gibi, şeriat olmadan da diğerlerinin inşası mümkün değildir. Bundan dolayı da sûfiler, dinin esası olarak kabul ettikleri şeriatı, tarikatın esası olarak kabul ederek hakikata ulaşmaya çalışmışlardır. La'lîzâde Abdülbâkî'nin bu konudaki görüşleri de bu anlayıştan farklı değildir.

La'lîzâde Abdülbâkî, “(Ahiret için) azık toplayın. Kuşkusuz azığın en hayırlısı takvâdir”³⁴⁴ emri ile âmil olup, şeriata tâbi olunması gerektiğini belirtir. Ona göre, hevâ-yı nefse uyararak şeriatla ameli terk etmek büyük bir hatadır. Çünkü o, hakikata şeriatsız varılamayacağını ifade eder. “Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır”³⁴⁵ âyetine binâen, şeriat-ı mutahhara üzerinde yol alan bir sâlikin ruhunun gıdasını, takva olarak görür. Ona göre, sadece şeriat-ı mutahhara üzere hareket eden evliyâ ve mürşidlere ittibâ edilmelidir. Çünkü onlar da bu yoldan giderek rehber olmuşlardır. Halkın elinden tutup onları Hakk'a götüren, hidayetlerine vesile olan ve onları tehlikelerden koruyan mürşidler makamına ulaşmışlardır.³⁴⁶

³⁴³ Ebu'l-Alâ Afifi'ye göre, tarikatın daha kapsamlı ve umumi bir manası daha vardır. Ona göre, hangi şekilde olursa olsun, Allah'a sülûk eden kişinin yaşadığı rûhi hayata *tarikat* denir. Sâlikin, herhangi bir sûfi tarikata müntesib veya bir şeyhe tâbi olup olmaması önemli değildir. Çünkü Allah'a giden yollar sâliklerin adedi kadardır ve herkesin Allah'a ulaşmak için yaşadığı bir manevi ve ruhi hayatı vardır. Yaşanılan her ruhi ve manevi hayat için ise bir şeyhe ihtiyaç yoktur. Bkz. Afifi, *Tasavvuf, İslâm'da Manevi Hayat*, s. 120.

³⁴⁴ Bakara, 2/197.

³⁴⁵ Hucurât, 49/13.

³⁴⁶ La'lîzâde, *Hediyetü'l-Müşâtâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 198a.

La'îzâde Abdülbâkî, tarikat ve şeriatın birbirinden ayrılmaz iki parça olduğunu, bir benzetme ile anlatır. Ona göre, şeriat beden, tarikat ise ruh gibidir. Bedensiz ruh kâmil olmadığı gibi, ruhsuz beden de ölüdür.³⁴⁷

La'îzâde Abdülbâkî, şeriat, tarikat, mârifet ve hakikatın bir bütünün ayrılmaz parçaları olduğunu bazen de badem benzetmesi ile anlatır. Ona göre, şeriat bademin dışındaki kabuk gibidir. Tarikat, kabuğun içindeki zarfı, mârifet ise üçüncü zarfıdır. Hakikat özüdür. Bademin dışındaki kabuk bademi nasıl koruyorsa, şeriat da insanın dinini öyle korur. Ona göre, şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat dördü beraberdir. Şeriat olmazsa tarikat, mârifet ve hakikat de olmaz. Bunlar birbirinin lazımıdır. Birbirini muhafaza ederler. Ancak maksud, bademin lübbüdür, yani özüdür. Diğerleri o özü korumak içindir. Ancak öz dahi onlarsız kemâl bulmaz. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, bir kimse zâhiri kabul edip bâtını inkâr etse muannid, bâtını ikrâr edip zâhiri inkâr etse mülhid, zâhir ve bâtını cem edip iman etse mümin ve muvahhid olur.³⁴⁸

La'îzâde Abdülbâkî'nin badem benzetmesine benzer bir benzetmeyi Sun'ullah Gaybi'de de görmek mümkündür. Ona göre, şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat, *kelime-i tevhid* gibidir. “La” şeriatı, “ilâhe” tarikatı, “illa” hakikatı, “Allah” ise mârifeti temsil eder. Bu dördü birbirinden ayrılmaz. Bu dördü beraber olmadan da hakiki tevhide ulaşılmaz.³⁴⁹

Tasavvufta, şeriatın farz, tarikatın vacip, mârifetin sünnet, hakikatın ise nafil hükmünde olduğuna dair benzetmeler de mevcuttur.³⁵⁰ Bu benzetmeler, La'îzâde Abdülbâkî'nin ve Sun'ullah Gaybi'nin misalinden oldukça farklıdır. La'îzâde Abdülbâkî ve Sun'ullah Gaybi, şeriatı, tarikatı, hakikatı ve mârifeti ayrılmaz birer parça olarak görürken, yapılan bu teşbihlerde, mârifet ve hakikatın sünnet ve nafil olarak değerlendirilmesi, şeriatın ve tarikatın elzem, mârifet ve hakikatın ise isteğe bağlı olduğu görünümünü uyandırmaktadır.

Necmüddin Kübra ise şeriatı gemiye, tarikatı denize, hakikatı ise inciye benzetir. Ona göre, kim inciye elde etmek isterse gemiye biner, denize açılır ve onu elde eder. Bu sıralamaya uymayan inciye ulaşamaz. O, tarikata intisâb

³⁴⁷ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 155a.

³⁴⁸ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 155a-155b.

³⁴⁹ Gaybi, *Risâle-i Halvetiyye ve Bayrâmiyye*, vr. 10b.

³⁵⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, ss.133-134.

eden bir müridin, ilk yapması gereken şeyin, şeriata ittibâ olduğunu belirtir. Ona göre, şeriatten maksat ise, Allah ve Resulünün emrettikleridir.³⁵¹ Şeriat ve hakikatı bir olarak kabul edenlerden biri de İmam-ı Rabbâni'dir. Ona göre de, şeriatın hakikatine ulaşmadan önce şeriâtın sureti elde edilir. Daha sonra hakikate ulaşılır.³⁵² Başka bir ifadeyle, Allah'a ulaşmak isteyen bir tâlip, şeriati baş tacı edip gereğini eksiksiz yerine getirmelidir. Aksi takdirde ilâhi feyizden ve hakikatten mahrum kalır.³⁵³ Kısacası, hakikat tarafından desteklenmeyen hiçbir şeriat makbul olmadığı gibi, şeriatla kayıt altına alınmayan hiçbir şey de hakikatte makbul değildir.³⁵⁴ Şeriat, hakikatın dış yüzü, hakikat ise, şeriatın iç yüzüdür. Biri olmadan diğeri olmaz,³⁵⁵ diyebiliriz.

Şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat birlikteliğini Serrâc'ta da görmek mümkündür. “ *Allah size nimetlerin zâhir ve bâtınını ihsan etmiştir*”³⁵⁶ âyetine binâen, İslâm'ın zâhir ve bâtın olmak üzere iki yönünün olduğunu, şeriatın hükümlerinin hem zâhiri hem de bâtını amelleri ihtiva ettiğini ifade eden Serrâc, bu yüzden de zâhirin bâtinsız, bâtının ise zâhirsiz olamayacağını belirtir.³⁵⁷ Ancak Serrâc'ın burada zâhiri ameller olarak şer'i hükümleri, bâtını ameller olarak da ihlas, huşû, tevekkül gibi manevi hükümleri kastettiği düşünülebilir.

Bu benzetmelerden farklı olarak şeriati anayola benzetmekte mümkündür. Tarikat ise, bu anayoldan ayrılan bir ara yoldur. Hiç bir yol, bağlandığı anayol olmadan varolmadığı gibi, şeriatın bağlayıcı emirleri yaşanmadan da hiçbir tasavvufi deneyim yaşanamaz.³⁵⁸

La'lîzâde Abdülbâkî, “*eğer ahvâl ve ef'alimiz şeriât-ı mutahharaya muvafık ise, hidayete ve inâyete mazhâr olduğumuza delil olduğu gibi aynı zamanda ahirette cennete gireceğimize de bir beşarettir, nefis ve şeytanın hilesine giriftâr olup şeriatın hilâfına hareket edilirse, bu da cehennem ateşine ve azabına emare ve alâmettir*” diyerek şeriatın ehemmiyetine vurgu yapar. Ona göre, şeriatta, emir ve nehiyeler bellidir. İtiraza mahal yoktur. Din-i Mübin

³⁵¹ Kübra, *Tasavvufi Hayat*, s. 19.

³⁵² Sirhindi, *Ma'ârif-i Ledünniye*, s. 214.

³⁵³ Mehmed Nuri Şemseddin Nakşbendi, *Miftâhü'l-Kulûb, Kalplerin Anahtarı*, çev. Muhammed Safi, Mahmud Sipahi, Bedir Yayinevi, İstanbul, 2017, s. 77.

³⁵⁴ Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 54.

³⁵⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 333.

³⁵⁶ Lokman, 31/20.

³⁵⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, ss. 22-23.

³⁵⁸ Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, ss. 150-151.

ve sırât-ı müstakim budur.³⁵⁹ La'îzâde Abdülbâkî'ye göre sahabiler, Peygamberimizin (sav) şeriatı ile âmil oldukları için insanların en hayırlısı ve semadaki yıldızlar gibi olmuşlardır. O yüzden kendilerine bütün ümmet ittibâ etmiştir. Ümmete hâdi olmuşlardır.³⁶⁰

La'îzâde Abdülbâkî, sadece şeriat ile iktifa edilmesini de yeterli bulmaz. O, şeriat ile iktifa eden, ancak tarikata müracat etmeyen kimsenin, avam mümin rütbesinde olduğunu, öze inemediğini ve esrâr-ı velâyetten mahrum kaldığını belirtir. Ancak ona göre, o kimsenin mârifet-i ilâhiyyeyi müşahede edebilmesi için şeriata tâbi olan bir mürşide ittibâ etmesi gerekir.³⁶¹

Anlaşıldığı kadarıyla, asıl olan şeriattir. Hakikate ve mârifete tarikat yoluyla ulaşmak ancak şeriata ittibâ ile olur. Ancak bunları birbirinden ayrı düşünmek de bir hatadır. Şeriatsız ve tarikatsız, hakikat ve mârifet olmayacağı gibi, hakikatsiz ve mârifetsiz şeriat da söz konusu değildir. Ruhu olmayan bir beden bir kıymeti olmadığı gibi, bâtını ve kalbi yönü olmayan bir şeriatın da bir kıymeti yoktur. Ruhu olmayan namaz nasıl bedeni hareketlerden ibaretse, bâtını ve kalbi yönü olmayan şer'i hükümler de bedensel ve fiziksel aktivitelerden ibarettir. Ancak şeriatin hakikatine ve mârifete ulaşmak, özel bir gayret gerektirir. Aslında herkes, kendi derecesine göre hakikatten istifade edebilir. Ancak hakikate ve mârifete hakka'l-yakin seviyesinde vakıf olabilmek için uygun bir metod ve bu metodu kontrol eden kâmil bir mürşide ihtiyaç vardır. Bu metod ise, tasavvufda *tarikât* olarak isimlendirilir. Şer'i hükümlere uygun olmayan bütün tarikatlar ve manevi eğitim metodları insanı hakikate ve mârifete değil sadece helâkete götürür. Yani diyebiliriz ki, şeriatsız tarikat bâtil, şeriatsız hakikat ve mârifet ise bir aldanmadır.

Bu arada bazı kaynaklarda Melâmi şeyhlerinin şeriata muhalif hareket ettikleri ve bu gerekçeyle de bazılarının idam edildiği mevcuttur.³⁶² Ancak, bir Bayrâmî-Melâmisi olan La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, Melâmî şeyhlerinin şeriata muhalif oldukları doğru değildir. Ona göre, Bayramî-Melâmiliğine kabulde sahih bir inanç sahibi olmak ve tarikata girdikten sonra şer'i hükümlere

³⁵⁹ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 162a.

³⁶⁰ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 185b.

³⁶¹ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 144a.

³⁶² Komisyon, "Melâmiyye", XXIX, ss. 30-33; Tek, *Melâmet Risaleleri*, ss. 18-45; Tek, "Bayrâmî Melâmiliği'nin Temel Özellikleri", s. 5.

titizlikle uymak temel esaslardan birini oluşturmaktadır.³⁶³ Ayrıca, Melâmî şeyhlerinden olan Ahmed Sârban'ın (ö. 945/1539) “*şeriat, şeriat, yine şeriat*”³⁶⁴ ve yine Melâmî şeyhlerinden Sütçü Beşir Ağa'nın, (ö. 1076/1662) “*kim şeriatın hilâfına hareket ederse bizden değildir*”³⁶⁵ gibi sözleri ve Halveti-Şa'bânî şeyhi Çerkeş'li Mustafa Efendi'nin (ö. 1229/1814) “*Melâmiler şeriata aykırı görünürlerse de tahkik ve tedkik olunduğunda hâllerinin, sözlerinin ve işlerinin şeriata, yani İslâmiyete kıl ucu kadar dahi aykırı olmadığı anlaşılır. Ancak onların meşrebinde gizlilik olduğu için yaptıkları zâhiren şeriata aykırı gibi görünür*”³⁶⁶ demesi, Bayramî-Melâmilerinin şeriata olan bağlılıklarını gösteren delillerden kabul edilebilir.

Ayrıca üçüncü devre Melâmiliğinin kurucusu olarak kabul edilen Muhammed Nuru'l-Arabi'nin şeriata dair değerlendirmeleri de genel itibariyle sûfilerin yaklaşımları ile örtüşmektedir. O, şeriatın Allah'ın beyânı olduğunu, şeriatsız ne tarikatın ne de hakikatın olacağını belirtir.³⁶⁷ Ebu Hanife'nin “*Yanında ayet ve hadis olmayan söz bana ait değildir*” sözünü aktararak, şer'i ölçülere aykırı olan, âyet ve hadislerle desteklenmeyen hertürlü bâtın anlayışını red eder.³⁶⁸

Görülüyor ki, hem Melâmilerin, hem Nakşilerin, hem de diğer sûfilerin bu konudaki görüşleri arasında fark yoktur. Hem Melâmî hem de Nakşî olan La'lîzâde Abdülbâkî'nin görüşleri ile diğer sûfilerin görüşleri arasında da fark yoktur.

Bu arada *hakikatı* gâye, *şeriatı* ise vesile olarak gören bazı sûfi gruplar da vardır. Bunlar hakikate ulaştıktan sonra şeriatın ahlâki yükümlülüklerinden muaf olduklarını iddia ederler. Onlara göre, amaca ulaştıktan sonra vesile ile amel etmeye gerek yoktur. Bazı sûfi gruplar da vardır ki, şeriatı, gizli hakikatleri temsil eden semboller bütünü olarak görürler. Onlara göre bu sembollerin vazifesi sadece hatırlatmadır. “*Önemli olan şeriâtın farz kıldığı emirleri kalben*

³⁶³ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 142a.

³⁶⁴ Müstakimzâde, *Risale-i Melâmiyye*, vr. 16b.

³⁶⁵ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 137b.

³⁶⁶ Çerkeş'li Mustafa Efendi, *Risâletün fi Tahkiki't-Tasavvuf*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yazmaları, nr. 59, vr. 80b-81b.

³⁶⁷ Nuru'l-Arabi, *Şerh-i Divân-ı Niyazi Mısri*, vr. 9a.

³⁶⁸ Nuru'l-Arabi, *Şerh-i Divân-ı Niyazi Mısri*, vr. 69a.

yapmaktır. Semboller zorunlu değildir” derler.³⁶⁹ Bazıları da “Biz kemâle erdik, şeriat mahcublar içindir, şeriat makamı bize perdedir” derler. Ancak bu düşüncelerinin kabul edilmesi mümkün değildir. Zira tarikat ve hakikat adına bâtil anlayışlar zuhur edebilir ama şeriat adına zuhur edemez. Çünkü şeriat hususi olarak korunmuştur.³⁷⁰

Yukarıda anlatıldığı kadarıyla sûfi âlimler şeriatı ve hakikatı birbirinden ayrılmaz iki parça olarak kabul etmişlerdir. Şeriat, hakikat için terk edilemeyeceği gibi, hakikatte terk edilemez. Şeriat ilâhi koruma altında olduğundan dolayı bâtila karşı en güvenilir bir sığınaktır. Bu yüzden asla vazgeçilemez denebilir.

Sonuç olarak ifade edilebilir ki, şeriat Allah tarafından gönderilen, Kur’ân ve sünnetten müteşekkil hükümler bütünüdür. Zâhiri hükümleri ve kuralları olduğu gibi kalbe ve ruha hitap eden bâtini yönleri de vardır. *Hakikat* olarak da tâbir edebileceğimiz bu bâtini yönü olmadan yapılan amellerin şer’an bir hükmü yoktur. Kur’ân ve sünnete dayanmayan hakikatin de manası yoktur. Bunu *ihlâs* ve *ihşân* mertebesine ulaşmak olarak da anlayabiliriz. *İhlâs* ve *ihşânın kâmil* mertebesi, aynı zamanda *hakikat* ve *mârifet* mertebesidir. Ancak, *hakikat* ve *mârifete* ulaşmak için bir metod dâhilinde mücadele ve gayret gereklidir. *Tarikat* olarak da isimlendirebileceğimiz bu metod, düzenli kuralları ve kendine ait hükümleri olan ve bir mürşid kontrolünde takip edilmesi gereken bir süreçtir, bir eğitim metodudur, bir yoldur. Bu yolun dahi Kur’ân ve sünnete dayanması elzemdir.

2. 7. VARLIK MERTEBELERİ

Tasavvufta sistematik varlık anlayışı İbnü’l-Arabi ile başlar. İlk dönem sûfilerinin tevhid anlayışları, müşâhedenin birliği üzerine kurulu iken, İbnü’l-Arabi’nin tevhid anlayışı ise, müşâhedenin birliğinden hareketle varlığın birliği üzerine kurulmuştur. İlk dönem sûfilerinin “bulmak” veya “bilmek” anlamında kullandıkları *vecd-vücûd* kelimeleri zamanla “varlık” ve “var olma” anlamında

³⁶⁹ Ebu’l-Alâ Afifi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, ss. 53-54.

³⁷⁰ İlâhi, *Zâdü’l Müştâkin*, vr. 109a, 110a.

kullanılan *vücûd* ve *mevcûd* kelimelerinin içerdiği manalara dönüşmüştür. *Vecd* ve *vücudu* seyr ü sülûklarında karşılaştıkları bir tecrübe olarak gören eski dönem sûfilerin açısından bakıldığında *vücud*'un "bulmak" manası öne çıkarken, İbnü'l-Arabi'den sonraki dönemlerde ise, *vücud*'un "olmak" manası öne çıkmaktadır. Ancak İbnü'l-Arabi'ye göre varlık bilgisi seyr ü sülûk neticesinde beşerilikten tamamen soyutlanarak elde edilebilen bir bilgidir. Bu anlamda İbnü'l-Arabi *vücûd* kelimesini "bulmak" manasında da kullanmıştır.³⁷¹

"*Varlık birdir o da Hakk'ın varlığıdır*" ifadesiyle varlığı Allah'a hasreden İbnü'l-Arabi, genel olarak konuyu ikili tasnifle ele alır. *Birincisi* bizâtihi var olan vücûd manasındadır ki, buna *mutlak vücûd* denir. Bu manada vücûd birdir. O da mutlak ve külli olan Hakk'ın varlığıdır. Mutlak ve külli olan Hakk'ın varlığı ise, bütün eşyanın kaynağı ve hâlıkıdır. Hiçbir kayıtla da mukayyed değildir. *İkincisi* ise, vücudu kendinden var olmayıp Allah ile mevcûd olan, Allah'tan gayri her şeydir ki, buna da *izâfi vücûd* denir. İbnü'l-Arabi'ye göre *izâfi vücudun* kendi başına gerçek bir varlığı yoktur. Âlem, Hakk'ın ilmine nisbetle *mevcûd* (var), kendi zatına nisbetle ise *ma'dum* (yok) hükmündedir. Zâtında var olmayan ama varmış gibi görünen bir hayalden ibarettir. Bununla birlikte *mutlak vücûd* sonsuz olduğundan ve herşeyin varlığı mutlak vücuda bağlı olduğundan dolayı da *mutlak yokluk* sözkonusu değildir. Ancak *izâfi yokluk* sözkonusu olabilir ki, bütün mevcudat bu izâfi yokluktan izâfi varlığa geçirilerek var edilir.

İbnü'l-Arabi'nin varlığın birliği (*vahdet-i vücûd*) anlayışı, "vücûd Hakk'tır" ilkesine dayanır. İbnü'l-Arabi, yaratan-yaratılan (birlik-çokluk) ilişkisini, yani birlikten çokluğun nasıl çıktığını izâh ederken, eşyanın ilâhi ilimde sabit hakikatlerinin (*a'yân-ı sâbite*) olduğunu ve bu hakikatlerin dışa yansımından dolayı âlemin meydana geldiğini ifade eder. Varlık, Hakk'ın *a'yân-ı sâbite*'ye sürekli tecelli etmesi ve varlık vermesi neticesinde meydana gelir. İbnü'l-Arabi'ye göre bu tecelli süreklidir. Varlığın yaratılmasında bir kesinti olmayıp sürekli bir yenilenme ve sürekli bir yaratma mevcuttur. (*tecdid-i halk*) Ancak bu yaratma belirli mertebelere göre gerçekleşir. Bu taayyün ve zuhurun mertebeleri (hazret/hazarât) haddizatında görecelidir, aralarında

³⁷¹ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 252.

zamansal bir fark ve perde yoktur. Sadece anlatım kolaylığı amacıyla kullanılan bir ifade tarzıdır.³⁷²

İbnü'l-Arabi, vücudun mertebelerini izâh ederken, bazen ikili, bazen üçlü, bazen beşli, bazen de yedili tasnife göre anlatır.³⁷³ İbnü'l-Arabi'den sonra gelen bazı sûfiler ise, vücudun mertebelerini farklı farklı izâh ederek, bu tasnifi kırka kadar çıkarmışlardır. Tasavvuf literatüründe en çok kabul gören tasnif ise İbnü'l-Arabi'nin yedili tasnifidir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için yedili tasnif hakkında kısa bir malumat verdikten sonra, yedili tasnife göre farklılık arz eden ve varlık mertebelerini beş mertebede izâh eden Ahmed Şemseddin-i Marmaravî'nin (ö. 910/1505) tasnifi hakkında da malumat vereceğiz. Daha sonra, beşli tasnifi benimseyen La'îzâde Abdülbâkî'nin görüşlerini izâh ederek, İbnü'l-Arabi'nin yedili ve Ahmed Şemseddin-i Marmaravî'nin beşli tasnifi ile karşılaştırıp farklı ve benzer yönlerini ortaya koymaya çalışacağız. Yedili tasnife göre vücud mertebeleri şu şekildedir:

1) **Lâ-taayyün Mertebesi:** İbnü'l-Arabi'ye göre bu mertebe *mutlak vücud* mertebesidir. *Mutlak vücud* bu mertebede, isim, sıfat ve fiiller dâhil olmak üzere her türlü taayyüni kayıttan, şarttan ve makamdan münezzehtir. *Ahadiyyet* mertebesi olarak da isimlendirilen bu mertebe, aynı zamanda mutlak gayb mertebesi olduğu için mahiyetini tam olarak bilmek ve kavramak da mümkün değildir. Bu mertebe, varlığı oluşturan hiçbir ismin, sıfatın ve fiilin ortaya çıkmadığı, zâhir ve bâtının bir olduğu, kısacası sadece Allah'ın zâtının olduğu mertebedir.

2) **Taayyün-i evvel Mertebesi:** *Hakikat-ı Muhammediyye ve âlem-i ceberût* olarak da isimlendirilen bu mertebe, *Mutlak Vücud*'un zâtındaki istiğrak halinden taayyün suretiyle zuhur ettiği ilk mertebedir. Bu mertebe, aynı zamanda, *Mutlak Vücud*un kendi ahadiyyetini vâhidiyyete inkilâp ettirmesi suretiyle taayyünâtına başladığı mertebedir. Yani *Mutlak Vücud* açısından

³⁷² Muhyiddin İbnü'l Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, çev ve şrh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, MÜ İlähiyat Fakültesi Yayınları, C. I, İstanbul, 2005, ss. 4-9; Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezatlı İfadeler ve Vahdet-i Vücud", (*Fusûsu'l-Hikem Şerhi* içinde), C. II., ss. 12-23; Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemat, Fususu'l-Hikem'e Giriş*, ss. 25-41; Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücud", *DİA*, C. XLII, TDV Yayınları, Ankara, 2012, ss. 431-435; Kılıç, *İbnü'l Arabi*, s. 86; Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 252-257; Abdullah Kartal, "Alternatif Bir Vahdet-i Vücud Yorumculuğu: Simnani, Cili ve İmam Rabbanî Örneği", C. I. *Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*, Konya, 2008, ss. 159-173.

³⁷³ Kılıç, "İbnü'l Arabi", XX, s. 501.

bakıldığında, bu merteye varoluşun başladığı ilk aşamadır. İbnü'l-Arabî'ye göre, mevcudat açısından bakıldığında ise, gerçek yaratma *hakikat-i Muhammediyye* olarak isimlendirilen bu mertebeden sonra olmakta ve bütün mahlukât ondan yaratılmaktadır.

Bu mertebede *Vücut*'un sıfat ve isimleri toplu olarak mevcuttur ve henüz bir ayrışma yoktur. Dolayısıyla sıfatlar zâtının aynısıdır. Bu merteye, lâ-taayyün mertebesinde zâhiri, lâ-taayyün mertebesi ise bu mertebenin, yani *hakikat-i Muhammediyye*'nin bânîni olduğundan ikisi de aynı hakikatin iki yüzü gibidir. Bu mertebede sayı ve adet yoktur. Eşyanın hakikati ise bu mertebede bilkuvve (potansiyel olarak) mevcuttur. Temeyyüz süreci henüz başlamadığı için “*âlim*”, “*mâlum*”, “*ilim*” birdir.

3) Taayyün-i Sâni Mertebesi: *Vâhidiyyet* adı da verilen bu merteye toplu olarak bulunan sıfatların ayrıştığı mertebedir. Başka bir ifadeyle, ilk taayyün mertebesinde toplu olarak mevcut olan isim ve sıfatların gerektirdiği bütün cüz'i ve külli manaların suretleri bu mertebede birbirinden ayrılır. Bu suretler aynı zamanda eşyanın hakikatini oluşturmaktadır. Ancak bu suretler, aynî bir vücuda sahip olmayıp ilmi bir vücuda sahip olduklarından şuurları yoktur. Tasavvufta bu ilmi suretlerin her birine “*ayn-ı sâbite*”, bu ilmi suretlerin hepsine birden de “*a'yân-ı sâbite*” denir. Şehâdet âleminde ortaya çıkan bütün varlıklar, bu ilmi suretlerin, birer yansıması ve gölgelerinden ibarettir.

4) Ruhlar Âlemi: Bu merteye, taayyün-i sâni mertebesinde bulunan a'yân-ı sabitenin, yani eşyanın ilmî suretlerinin, cevher haline dönüştüğü mertebedir. Bu mertebedeki varlıklar (ruhlar) kendilerini müdrük olmakla birlikte cisim ve maddeden müteşekkil değildir. Dolayısıyla onlar için zaman, mekân, şekil ve parçalanma sözkonusu değildir.

5) Misâl Âlemi: *Berzah* âlemi olarak da isimlendirilen bu merteye, ruhlar âleminde, cevher halinde mevcut olan varlıkların daha lâtif ve birleşik kevni cevherler haline geldikleri mertebedir. Ruhlar âlemindeki varlıkların, şehâdet âleminde sahip olacağı suretlerinin aynısı bu âlemde de ortaya çıkar. Bundan dolayı da bu mertebeye *misâl âlemi* denmiştir. Bu merteye için de zaman, mekân ve parçalanma sözkonusu değildir. Şehâdet âlemi ve ruhlar âlemi arasında bir ara âlem olarak kabul edilen bu mertebedeki varlıklar,

ervaha nisbetle kesif ve yoğun, cisimler âlemine nisbetle ise daha lâtifdir. Aynı zamanda bu merteye, İbnü'l-Arabi'ye göre, ruhtar âlemiyle birlikte âlem-i melekûtu oluşturmaktadır.

6) Şehâdet Âlemi: Cisimler âlemi olarak da isimlendirilen bu merteye, misâl âleminde bulunan birleşik kevnî cevherlerin cisim halinde ortaya çıktığı âlemdir. Bu âlemdeki varlıklar, parçalanabilen, bölünebilen ve beş duyu ile idrâk edilebilen varlıklardır. Bu mertebedeki varlıklar için sürekli bir varoluş (kevn) ve yokoluş (fesâd) sözkonusudur. Ancak bu varoluş ve yokoluş çok kısa bir zaman diliminde vuku bulduğundan beş duyu ile idrak edilemez. Bu âlemdeki varlıklar sahip olduğu cisimleri itibariyle Hakk'ın aynı değil gayrıdır. Bu mertebede, Hakk Hakk'tır, mahlûk mahlûktur. Bundan dolayı da bu âlem, aynı zamanda, mâsivallah ve gayrullah olarak da isimlendirilmektedir.

7) İnsan-ı Kâmil: Varlık mertebelerinin sonuncusu olmakla birlikte lâ-taayyün mertebesi hariç diğer bütün mertebelerin hakikatlerini kendinde toplayan mertebedir. Âlemin yaratılışının gayesi insan-ı kâmildir ve bu merteye ile yaratılış tamamlanmıştır. Her merteye ilâhi bir ismin mazhârı olduğu gibi bu merteye de *Allah* isminin mazhârıdır. İsm-i A'zam olarak kabul edilen *Allah* isminin nasıl diğer isimlere göre üstünlüğü varsa aynen onun gibi bu mertebenin de lâ-taayyün mertebesi hariç diğer mertebelere üstünlüğü vardır. Başka bir ifade ile bu merteye, ilâhi sıfat ve isimlerin bütün tecellilerinin toplandığı mertebedir. Dolayısıyla bu mertebedeki kemâl, diğer mertebelerde müşâhede edilemez.

Varlık mertebelerinin ilki olan lâ-taayyün mertebesi gayblar gaybı olduğu için akıl ve hisle idrak edilip kavranamaz. Diğer altı merteye ise akıl ve hislerle istidat ölçüsünde keşf ve idrâk edilebilir. Bu mertebeler her ne kadar ayrı ayrı ele alınsa da aslında bir bütünün parçalarıdır. Dolayısıyla da bir bütün olarak değerlendirildiğinde ancak anlaşılabilir. ³⁷⁴

Ahmed Şemseddin-i Marmaravî'ye (ö. 910/1505) göre ise, varlık mertebeleri beş mertebeden müteşekkildir.

³⁷⁴ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, I, s. 10-68, II, s. 181-185, III, s. 94-95; Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezatlı İfadeler ve Vahdet-i Vücud", II, s. 27-31; Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", III, s. 13-25; Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemat, Fususu'l-Hikem'e Giriş*, s. 53-62, 79-85; Kılıç, *İbnü'l Arabî*, s. 92; Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 257-261.

Birinci Mertebe: *Lâ-taayyün* mertebesidir. Bu mertebedeki zuhur Zât'ın kendindedir. Mahlukât tarafından bilinmesi mümkün değildir.

İkinci Mertebe: *İtlâkiyyet* mertebesidir. Bu mertebede Zât'ın muhabbet sıfatı hariç bütün sıfatları toplu olarak mevcuttur. Bu mertebe, gizli bir hazine olarak kabul edilen Zât'ın bilinmek istediği mertebedir ve *Hakikat-ı Muhammediyye* bu mertebede temsil edilir.

Üçüncü Mertebe: *Ahadiyyet* mertebesidir. Zât'ın *Hayat, İlim, İrade, Kudret, Sem', Basar, Kelâm, Tekvin* sıfatlarının zuhur ettiği, diğer sıfatlarının ise henüz toplu halde olduğu mertebedir. Ahmed Şemseddin-i Marmaravî'ye göre, peygamberler *akl-ı küll*³⁷⁵ vasıtasıyla, veliler ise *nefs-i küll* vasıtasıyla bu mertebenin hakikatına ârif olmuşlardır.

Dördüncü Mertebe: *Vâhidiyyet* mertebesidir. Bu mertebede Zât, bütün sıfatları ile zuhur etmiştir. Zât'ın bu zuhuruna bütün enbiya ve ümmet-i Muhammed'den mukarreb evliyâ bu mertebedeki hakikatlere ârif olmuşlardır.

Beşinci Mertebe: *Hâlıkıyyet* mertebesidir. Bu mertebe Zât'ın bütün ef'al ve sıfatlarının zuhur ettiği mertebedir. Bu mertebedeki hakikatlara ebrâr, nefsi-i küll vasıtasıyla ârif olmuştur.³⁷⁶

Ahmed Şemseddin-i Marmaravî'nin bu tasnifinde mertebe isimleri farklı da olsa genel itibariyle ilk üç mertebeye, İbnü'l-Arabi'nin yedili tasnifine göre belirtilen ilk üç mertebe arasında pek bir fark yoktur. Yedili tasnifte dördüncü ve beşinci mertebe olarak belirtilen *Ruhlar* ve *Misâl* âlemleri, Marmaravî'de dördüncü, yedili tasnifte altıncı ve yedinci mertebe olarak belirtilen *Şehâdet âlemi* ve *insan-ı kâmil* mertebesi, Marmaravî'de beşinci mertebe olarak belirtilmektedir.

La'îzâde Abdülbâkî ise varlık mertebelerini beşli tasnife göre anlatır. Ona göre:

³⁷⁵ Akl-ı Küll: Allah'tan zuhur eden ilk mâhluk olarak kabul edilen akl-ı evvelden sonra gelen bir mertebedir. Akl-ı evvele tevdi edilen ilmi suretlerin tecelli ettiği nurlu bir müdrikdir. Akl-ı evvelin mazharıdır. Âdem külli aklın, Havva ise külli nefsin suretidir. Bkz: Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 33-34; Uludağ, "Akıl", *DİA*, C. II, TDV Yayınları, Ankara, s. 246-247.

³⁷⁶ Ahmed Şemseddin-i Marmaravî, *Keşfü'l-Esrâr*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yazmaları, nr. 1271/2, vr. 61a-62a; Ayrıca bkz. Ahmet Ögke, "Yiğitbaşı Veli Ahmed Şemseddin-i Marmaravî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri", MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2000, ss. 322-323.

Birinci Mertebe: *Gayb-ı Mutlak* mertebesidir. Lahut âlemi, gayblerin gaybi ve zât-ı Baht olarak da bilinen bu mertebede henüz taayyün başlamamıştır. Bu mertebede taayyün zâtın kendisinden kendisine olmaktadır. Zât, bu mertebede henüz esma ve sıfat dairesine tenezzül etmemiştir ve vahdet ve kesret de sözkonusu değildir. Mahlukât açısından bu mertebenin idraki mümkün değildir. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre “*Ben gizli bir hazine idim bilinmeyi istedim ve mahlukâtı yarattım*”³⁷⁷ hadis-i şerifi bu mertebeye işaret etmektedir.

İkinci Mertebe: *Ervah-ı Ceberut* mertebesidir. *Hakikat-ı Muhammediyye* de tâbir edilen bu mertebede Zât, esma ve sübûti sıfatları (Hayat, ilim, kudret, irade, sem', basar, kelâm) ile müteayyin olur. Aynı zamanda *Vâhidiyyet âlemi* olarak da isimlendirilir. İlmi suretlerin (a'yân-ı sâbite) taayyün ettiği mertebedir. Ancak bu suretler hakikat değil, itibaridir.

Üçüncü Mertebe: *Misal-i Mutlak* mertebesidir. Bu mertebe *ruhlar âlemi* ve *Melekût âlemi* olarak da isimlendirilir. Bir üst mertebede mevcut olan ilmî suretlerin ruhlara dönüştüğü mertebedir.

Dördüncü Mertebe: *Misal-i Mukayyed* mertebesidir. Bu mertebe, bir üst mertebede mevcut olan bütün varlıkların bir misalinin mevcut olduğu mertebedir. Bu mertebe, şehâdet âleminde olan bütün eşyanın hakikatlarının olduğu âlemdir. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre bu mertebe *Berzah âlemi*dir ve bütün evliyanın keşf ve müşâhedeleri, bu âlemin esrarına vâkıf oldukları kadardır.

Beşinci Mertebe: *Şehâdet* mertebesidir. Buna *halk âlemi* ve *mülk âlemi* de denir. Duyular ile tesbit edebildiğimiz, maddeden müteşekkil âlemdir. Bir üst mertebede bulunan varlıklar, bu mertebede cisim halinde ortaya çıkmışlardır. Parçalanma ve bölünmenin sözkonusu olduğu âlemdir.³⁷⁸

La'îzâde Abdülbâkî'nin bu beşli tasnifi ile İbnü'l-Arabî'nin yedili tasnifi arasında çok bir fark olmadığı görülmektedir. La'îzâde Abdülbâkî'nin *Gayb-ı Mutlak* mertebesi, yedili tasnifte *lâ-taayyün* mertebesine, *ervah-ı ceberut* mertebesi ise *taayyün-i evvel* ve *taayyün-i sâni* mertebesine tekabül

³⁷⁷ İsmail b. Muhammed Aclûni, *Keşfü'l-hafâ ve Müzîlül-İlbâs amma'sh-Tehera mine'l-Ehadisi alâ Elsineti'n-Nas*, II, Beyrut, 1351, s. 173.

³⁷⁸ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 50a-55a.

etmektedir. Bu iki mertebenin mahiyetleri konusunda da herhangi bir fark yoktur. Yedili tasnifte mevcut olan *ruhlar âlemi*, La'îzâde Abdülbâkî'nin tasnifinde *misal-i mutlak* mertebesine karşılık gelmektedir. La'îzâde Abdülbâkî, İlâhi isim ve sıfatların toplu olarak mevcut olduğu ilk taayyün mertebesi ile bunların ayrışmaya başlayarak ilmi suretler (a'yân-ı sâbite) halinde ortaya çıktığı *taayyün-i sâni* mertebesini bir mertebe olarak kabul eder. Yedili tasnife göre, a'yân-ı sabitenin cevher haline dönüştüğü *ruhlar âlemini* ise *mutlak misal âlemi* olarak isimlendirir. La'îzâde Abdülbâkî'nin *misal-i mukayyed mertebesi* ile yedili tasnifdeki *misal âlemi* ve her iki tasnifteki *şehâdet âlemleri* arasında ise mahiyet olarak herhangi bir fark yoktur. Yedili tasnife göre, *taayyün-i sâni*, *ruhlar âlemi* ve *misal âlemi* olarak kabul edilen üç mertebe ile La'îzâde Abdülbâkî'nin beşli tasnifinde kabul ettiği *misal-i mutlak* ve *misal-i mukayyed* mertebeleri İbnü'l-Arabi'nin beşli tasnifinde³⁷⁹ *Melekût âlemi* olarak kabul edilmiştir. La'îzâde Abdülbâkî'nin beşli tasnifi, İbnü'l-Arabi'nin yedili tasnifine göre bu açıdan bir farklılık göstermektedir.

Ancak aralarında mahiyet olarak bir fark yoktur. Diğer bir fark ise, *insan-ı kâmil* mertebesinde görülmektedir. La'îzâde Abdülbâkî, *insan-ı kâmil* mertebesini ayrı bir mertebe olarak kabul etmekten ziyade, bütün mertebeleri bünyesinde ihtiva eden bir mertebe olarak görür. *İnsan-ı kâmil*, La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, hem ruhânî hem de cismânî âlemlerden terkip olunmuş, mevcudatın en mükemmeli ve mevcudatın yaratılış gayesidir. Mahiyet itibari ile tasnifler arasında bir fark yoktur. Ancak İbnü'l-Arabi, *İnsan-ı kâmil*i, gerek yedili, gerekse beşli tasnifte son mertebe olarak kabul ederken, La'îzâde Abdülbâkî bu anlamda bir mertebe olarak kabul etmez.

La'îzâde Abdülbâkî'nin beşli tasnifi ile Marmaravî'nin beşli tasnifi arasında ise, az da olsa bir fark vardır. La'îzâde Abdülbâkî'nin *Gayb-ı Mutlak* mertebesi olarak kabul ettiği ilk mertebe ile Marmaravî'nin kabul ettiği Lâ-taayyün mertebesi arasında herhangi bir fark yoktur. Hem La'îzâde Abdülbâkî hem de Marmaravî ikinci mertebeyi *Hakikat-ı Muhammediyye* mertebesi olarak kabul ederler. Ancak buradaki fark, Marmaravî'nin üçüncü mertebede zuhur ettiğini belirttiği Zât'ın subuti sıfatlarının, La'îzâde Abdülbâkî'ye göre ikinci

³⁷⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *Risâle-i Lübb'ül-Lübb ve Sırr'üs-Sırr*, çev. İsmail Hakkı Bursevi, İstanbul, 1328, İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yazmaları, nr. 1007, ss. 9-19.

mertebede zuhur etmesidir. Yani Marmaravî'nin ikinci ve üçüncü mertebesi, La'lîzâde Abdülbâkî'nin ikinci mertebesine tekâbul etmektedir. La'lîzâde Abdülbâkî'nin tasnifinde ruhlar âlemini temsil eden *Misal-i Mutlak* ve *misal âlemini* temsil eden *Misal-i Mukayyed* mertebeleri, Marmaravî'nin tasnifinde dördüncü mertebeye tekâbul etmektedir. La'lîzâde Abdülbâkî'nin *şehâdet* âlemini temsil eden beşinci mertebesi ise, Marmaravî'nin *şehâdet* ve *insan-ı kâmil* mertebelerini temsil eden beşinci mertebesine denk gelmektedir.

Netice itibariyle, La'lîzâde Abdülbâkî'nin varlık mertebeleri konusundaki görüşlerinin, tasavvufta genel kabul gören İbnü'l-Arabi'nin varlık mertebeleri konusundaki görüşlerinden etkilendiği görülmektedir. La'lîzâde Abdülbâkî'nin varlık anlayışı Vahdet-i vücûd telâkkisi çerçevesinde şekillenmiştir. Onun tasavvufi görüşlerinde vahdet-i vücûd anlayışının önemli bir yeri vardır. Özellikle de insan-ı kâmil mertebesinin, onun tasavvufi görüşlerinin temelini oluşturduğu söylenebilir.

2. 8. İNSAN-I KÂMİL

Allah'ın yeryüzündeki halifesi olması hasebiyle onun bütün isim ve sıfatlarına³⁸⁰ ve Allah'ın bütün varlık mertebelerindeki tecellilerine mazhâr olan insan³⁸¹ olarak tarif edilen *insan-ı kâmil* ya da yeni tabirle *yetkin / kozmik insan*,³⁸² tasavvufî düşünce tarihinde, ilk dönemlerden itibaren üzerinde en çok durulan konulardan biri olmuştur.

İslam Tasavvufu'nun ameli ve ahlâki bir mahiyete sahip olduğu bu ilk dönemlerde insan konusu daha çok ahlâki yönden ele alınırken, tasavvufun nazari/teorik yönünün ve *Hakikat-ı Muhammediyye* anlayışının gelişmeye başladığı ileriki dönemlerde ise, özellikle de İbnü'l-Arabi'den sonraki dönemlerde ontolojik açıdan ele alınmaya başlanmıştır.³⁸³ Ancak bir kavram

³⁸⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 188.

³⁸¹ Mehmet S. Aydın, "İnsan-ı Kâmil", *DİA*, C. XXII, TDV Yayınları, Ankara, 2000, s. 330.

³⁸² Abdulhakim Yüce, "Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlâna", *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2005, S. 14, (Mevlâna Özel Sayısı) ss. 63-75.

³⁸³ Mehmet Demirci, "Nûr-u Muhammedi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, İzmir, 1983, s. 249.

olarak kullanılan *insan-ı kâmil* terimi, tasavvuf literatürüne ilk defa İbnü'l-Arabi tarafından yerleştirilmiştir.³⁸⁴

İbnü'l-Arabi'nin insan-ı kâmil düşüncesini daha iyi anlayabilmek için ilk önce onun, varlığın yaratılışını izâh ettiği *vahdet-i vücud* anlayışını ve varlığın meydana geliş sürecini bilmek gerekmektedir. Ancak biz bu konuyu yukarıda ele aldığımız için, burada tekrar izâh etmeyi düşünmüyoruz. Burada İbnü'l-Arabi'ye göre insan-ı kâmil düşüncesini kısaca ele aldıktan sonra, İbnü'l-Arabi'den önceki dönemlerde, özellikle de ilk dönemlerde, insan konusunun nasıl anlaşıldığına kısaca temas edeceğiz.

İbnü'l-Arabi, insan-ı kâmil kavramını iki farklı düzeyde ele almıştır. Bunların birincisi *kevnî* (kozmetik) düzeydir. Bu düzeyde insan *kevnî* bir nesne olarak telâkki olunur. Daha basit bir ifade ile bu düzeyde söz konusu olanın "insanlık" (beşeriyet) olduğu söylenebilir. Bu düzeyde kastedilen ferdi bir şahıs olarak "insan" değildir. Burada kastedilen "Hakk'ın Sureti"nde³⁸⁵ yaratılan ve varlıkların en mükemmeli olan insan cinsidir. İkinci düzeyde söz konusu olan ise ferd olarak insandır. Birinci düzeyde "insan" bizâtihi kâmil iken, bu düzeyde her ferd için aynı oranda bir mükemmellik söz konusu değildir. İnsanlar arasında mertebeye farkı vardır. Bu mertebedeki insanların çok azı insan-ı kâmil vasfına sahiptir.³⁸⁶

İbnü'l-Arabi'nin *kevnî* (kozmetik) düzey olarak nitelendirdiği düzey, *Vahdet-i vücud* anlayışında, varlık mertebelerinin yedili tasnifine göre ikinci mertebeyi oluşturan *taayyün-i evvel*, *Hakikat-ı Muhammediyye* veya *insan-ı kâmil* olarak isimlendirilen düzeydir. Tasavvuf geleneğinde birçok üstün niteliklerin atfedildiği "insan" bu varlıktır. *Vahdet-i vücud* felsefesine göre bu mertebeyi Zât'tan ayırmak mümkün olmadığı gibi O'nunla aynı saymak da mümkün değildir.³⁸⁷ Varlık mertebelerinin yedili tasnifine göre, yedinci mertebeye de insan-ı kâmil mertebesidir. Ancak ikinci mertebedeki insan-ı kâmil ile yedinci mertebedeki insan-ı kâmil arasındaki fark, ilk mertebedeki insan-ı

³⁸⁴ Osman Nuri Küçük, "İbnü'l Arabî'den İbrahim Hakkî'ya Sûfî Düşüncede İnsan-ı Kâmil Anlayışı", www.osmannurikucuk.com/makaleler.

³⁸⁵ Buhari, *İsti'zan*, 1.

³⁸⁶ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaktüs Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 289-290.

³⁸⁷ İbnü'l-Arabi *Fusûsu'l-Hikem*, I, s. 61.

kâmilin Allah'ın ilminde, ikinci mertebedekinin ise maddeten ortaya çıkmış olmasıdır.³⁸⁸

Yedinci sıradaki insan-ı kâmil mertebesi, şehâdet âleminin cismânî, misal ve ruhlar âleminin nurani, "isimler" mertebesi olan *vahidiyyet*, başka bir ifade ile a'yân-ı sâbite ve "sıfatlar" mertebesi olarak kabul edilen *vahdet* mertebelerini kendinde toplayan bir mertebedir. *Mutlak vücud*, bütün ilâhi sıfat ve isimleri ile büyük bir âlem olarak kabul edilen şehâdet âleminde tecelli etmekle birlikte, en mükemmel şekilde, büyük âlemin bir numunesi olarak kabul edilen insanda, yani, insan-ı kâmilde tecelli etmiştir. İbnü'l-Arabi, âlemi izâh ederken "ayna" metaforunu kullanmaktadır. Ona göre âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarına "ayna" vazifesi görmektedir. Ancak bu ayna mükemmel değildir. Allah'ın isim ve sıfatlarına tam ve mükemmel olarak "ayna" olan insandır. Başka bir tabirle bu aynanın cilası insandır.³⁸⁹ İnsandaki "ayna" ise kalptir. Ancak bu aynanın cilalı ve işlevsel olabilmesi, riyâzet ile kalbin kirden ve pastan arındırılmasına bağlıdır. Bu kir ve pastan kasıt ise Allah'tan başka herşeydir. İnsan kalbinden mâsivayı çıkardıktan sonra ancak ilâhi sıfat ve isimlere tam olarak ayna olabilir.³⁹⁰

İbnü'l-Arabi'ye göre, Allah'ın isim ve sıfatlarının a'zam derecede tecelli ettiği hakiki insan-ı kâmil Hz. Muhammed (sav) dir. Ona göre, Hz. Muhammed (sav) hakkında özellikle önemli olan, onun tarihi bir dönemde Allah'ın elçisi ve bir beşer olarak yaratılmasından önce kevni bir varlık olduğudur. Bu açıdan Hz. Muhammed (sav), *Hakikat-ı Muhammediyye* veya *insan-ı kâmil* ya da İbnü'l-Arabi'nin başka bir ifadesi ile *Nur-u Muhammediyye* mertebesini temsil eder. İbnü'l-Arabi'ye göre, kevni ölçekte insan-ı kâmil olarak mevcut olan Hz. Muhammed (sav) taayyünatın ilkidir. Allah'ın ilk yarattığı varlıktır. Bütün varlık âlemi bu nurdan yaratılmıştır.³⁹¹ Ferd olarak da en mükemmel varlık ve mutlak manada hakiki insan-ı kâmil Hz. Muhammed (sav) dir. Allah'ın bütün esma ve

³⁸⁸ Yüce, "Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlâna", s. 65.

³⁸⁹ İbnü'l-Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, I, s. 61; Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", III, s. 23.

³⁹⁰ İbnü'l-Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 271.

³⁹¹ Izutsu, *İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, ss. 313-315.

sıfatlarının a'zam derecede tecelli ettiği insan-ı kâmil mertebesini temsil etmektedir.³⁹²

Hakikat-ı Muhammediyye anlayışının, daha genel bir ifade ile tasavvufun nazari yönünün henüz konuşulmadığı ve ele alınmadığı ilk dönemlerde, İbnü'l-Arabî'nin *insan-ı kâmil* anlayışının izleri görülmekle birlikte genel olarak böyle bir anlayışa rastlanmaz. O dönemlerde mükemmel insan olmanın, güzel ahlâk sahibi olmakla eşdeğer tutulduğu ve bunun da ancak, Kur'ân ve sünnete derinlemesine ittibâ etmek ile mümkün olabileceği düşüncesinin hâkim olduğu söylenebilir.

Bu bağlamda, ilk dönemlerde “*Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı arzu eden, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır*”³⁹³ âyet-i kerimesi ile “*Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim*”³⁹⁴ hadis-i şerifi doğrultusunda amel edilerek, bütün güzel ahlâkı kendisinde toplayan Hz. Peygamberin söz ve fiillerini öğrenmek ve taklit etmek suretiyle kâmil insan olmaya gayret edildiği görülmektedir.³⁹⁵

Bundan ayrı olarak insan-ı kâmil, sözlerinde, fiillerinde, ahlâkında ve ilminde kâmil seviyeye ulaşmış insan olarak da kabul edilebilir. Bu durumda insan-ı kâmilî, “şeriat, tarikat ve hakikatte tam olan insan” olarak tarif etmek mümkündür.³⁹⁶

Kâmil insan anlayışı ister metafizik yorumuyla, ister ahlâki boyutuyla kabul edilsin, netice olarak kevnî planda *ahsen-i takvim* suretinde yaratılan³⁹⁷ insanın, fert planında da, Kur'ân ve sünnetin gösterdiği yolda giderek, ahlâki açıdan mükemmelliğe ulaşması şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte, *Hakikat-ı Muhammediyye*, insan-ı kâmilin nazari boyutu, ahlâki yönü ise, ameli boyutu olarak kabul edebilir.

³⁹² Abdülkerim el-Cili, *İnsanü'l-Kâmil fi Marifeti'l-Evâhir ve'l Evâil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1997, ss. 212-213; Abdülkerim el-Cili, *İnsan-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Ekrem Demirli-Selçuk Eraydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 372.

³⁹³ Ahzâb, 33/21.

³⁹⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, C. I, Dâru'l-Hadis, Kahire, t.y., *Hüsnü'l-Huluk*, 8.

³⁹⁵ Necmettin Ergül, “İnsan-ı Kâmil-Güzel Ahlak İlişkisi”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, S. 35, 2015, ss. 259-270.

³⁹⁶ Azizüddin Nesefî, *İnsan-ı Kâmil, Tasavvufta İnsan Meselesi*, s. 18.

³⁹⁷ Tin, 95/4.

Tasavvuf geleneğindeki insan-ı kâmil anlayışı hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra artık La'îzâde Abdülbâkî'nin bu konudaki görüşlerini izâh etmeye geçebiliriz.

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre bir kimsenin insan-ı kâmil olabilmesi ancak insan-ı kâmil olarak kabul edilen *vâhidîyyet* mertebesine ulaşması ile mümkün olabilir. Bunun için ise, muhabbetullah ve amel-i salih vasıtası ile kalbden mâsivayı tamamen atarak ve beytullah olarak kabul edilen kalbi her türlü kir ve pastan temizleyerek, tevekkül ve ihlâs ile ilâhi hükümlere tâbi olmak gerekir. Ancak bu şekilde insan-ı kâmil ve mârifetullah mertebesine çıkılabilir ve Allah'ın esma ve sıfatlarına ayna, hatta o aynanın cilası olunabilir. Fakat bu makama ulaşmak, herkes için geçerli değildir. Bu makama ancak istidadı olan kimseler ulaşabilir.³⁹⁸ Onların bu makama ulaşabilmesi ise nebi, resul ya da Allah'ın halifesi olarak kabul edilen ve veraset-i nübüvvetin temsilcisi olan veliler gibi insan-ı kâmil makamını temsil eden mürşidlerin irşâdı neticesinde olur.³⁹⁹ Ayrıca bu mürşidlerin aynı zamanda Peygamberimize (sav) ve ashâbına tâbi olan bir mürşid olması, La'îzâde Abdülbâkî'ye göre elzemdir.⁴⁰⁰

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre insan-ı kâmil *Allah* isminin mazhârıdır. Bütün ilâhi esma ve sıfatları üzerinde toplar.⁴⁰¹ Mevcudatın yaratılış sebebidir. Mevcudatın en mükemmeli olmakla birlikte, melekût âleminin de özüdür. Hem ruhânî hem de cismânî âlemlerden mürekkep olan ve bütün varlık mertebelerini bünyesinde cem eden bir varlıktır.⁴⁰² Yeryüzünde Allah'ın hakiki halifesidir. Aynı zamanda mürşid-i a'zam ve gavs-ı a'zam mertebesini temsil eden kişidir.⁴⁰³

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, yukarıda sayılan bütün bu vasıfları a'zam derecede kendinde toplayan hakiki insan-ı kâmil Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) dir.⁴⁰⁴ Ayrıca Peygamberimizin temsil ettiği bu insan-ı kâmil makamı, her dönemde bir kişi tarafından sürekli olarak temsil edilmektedir. Bütün bu vasıfları üzerinde toplayarak *Hakikat-ı Muhammediyye*'yi temsil

³⁹⁸ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 60a.

³⁹⁹ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 60b.

⁴⁰⁰ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Meslekî'l-Uşşâk*, vr. 186a-186b.

⁴⁰¹ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 61a.

⁴⁰² La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 54b.

⁴⁰³ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 60b.

⁴⁰⁴ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 54a.

eden, Allah'ın halifesi ve Peygamberimizin (sav) varisi olarak kabul edilen bu kişi, La'îzâde Abdülbâkî'ye göre zamanın sahibi ve kutb-i a'zam olarak kabul edilen kişidir.⁴⁰⁵

La'îzâde Abdülbâkî, insan-ı kâmil makamını temsil eden ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olan böyle bir kişinin her dâim mevcut olduğunu belirtir. Nitekim Abdurrezzâk Kâşânî'ye göre, “tekvin” ve “ibdâ” dan müteşekkil, “meleket” ve “halk” âlemlerinden mürekkep bir varlık olan insan, Allah'ı yeryüzünde temsil etmek üzere halife olarak tayin edilmiştir.⁴⁰⁶ Allah'ın halife olarak tayin ettiği ve insan-ı kâmil makamını temsil eden bu kişi aynı zamanda, hem zâhiri hem de bâtını yönü itibariyle Allah'ın yeryüzündeki en mükemmel bir delili hükmündedir.⁴⁰⁷

Bu düşünce aslında Bayramî-Melâmiliği'nin de düşüncesini yansıtmaktadır. Bayramî-Melâmileri'ne göre, *Hakikat-ı Muhammediyye* sırrına mazhâr olan ve insan-ı kâmil makamını temsil eden kişi bir an bile bu âlemden eksik olmaz. Bu şahıs güneş gibidir. Güneş olmadığı zaman nasıl hayat devam etmezse, bu şahıs olmadığı zaman da âlemlerin devam etmesi mümkün değildir.⁴⁰⁸ Bu konuda üçüncü devre Melâmiliğinin kurucusu olarak kabul edilen Muhammed Nuru'l-Arabi de aynı düşünceleri dile getirerek, insan-ı kâmil makamını temsil eden bir kutbun her dâim mevcut olduğunu ifade eder.⁴⁰⁹ Bundan dolayı La'îzâde Abdülbâkî'nin insan-ı kâmil anlayışının, Melâmilik'deki bu “*manevî otoriteyi temsil eden kutup*”⁴¹⁰ anlayışı ile örtüştüğünü söylenebilir.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında La'îzâde Abdülbâkî'nin insan-ı kâmil hakkındaki görüşleri değerlendirildiğinde, onun bu konudaki görüşlerinin İbnü'l-Arabi'nin görüşleri ile paralellik gösterdiği söylenebilir. Bununla birlikte La'îzâde Abdülbâkî'nin, insan-ı kâmil olabilmek için Kur'ân ve sünnete ittibânın gerekliliğine sürekli vurgu yapması, onun, insan-ı kâmil anlayışının metafizik

⁴⁰⁵ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 60a-61b.

⁴⁰⁶ Ergül, “İnsan-ı Kâmil-Güzel Ahlak İlişkisi”, s. 260.

⁴⁰⁷ Konevi, Sadreddin, *Tevîlû's-Suretü'l-Mübareke el-Fatiha*, neşreden. Abdullah Ahmed el-Hasani el-Hüseynî, y.y., 1514. Ayrıca bkz. Sadreddin Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2002, s. 53.

⁴⁰⁸ Osman Hakiki Bey, *İrşâdnâme*, vr. 26.

⁴⁰⁹ Nuru'l Arabi, *Şerh-i Divân-ı Niyazi Mısri*, vr. 48b.

⁴¹⁰ Tek, *Melâmet Risaleleri*, s. 47.

izâhına önem verdiği kadar ahlâki boyutuna, yani ilk dönemlerde mevcut olan zühde dayalı insan-ı kâmil anlayışına da önem verdiği izlenimi uyandırmaktadır.

Vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen mutasavvıflara göre, seyr ü sülûk neticesinde, nefis ve ruh terbiyesi vasıtasıyla insanda mevcut olan lâtifeler geliştirilerek, başka bir tabirle güzel ahlâk sahibi olarak, Allah'ın esma ve sıfatlarını yansıtan ve ona delil olan insan-ı kâmil seviyesine çıkılabilir.

Bu açıdan bakıldığında, La'lîzâde Abdülbâkî'nin vahdet-i vücûd anlayışını benimseyerek, insan-ı kâmil konusunda İbnü'l-Arabi'yi takip ettiği söylenebilir.

2. 9. MÜRŞİD

Tasavvufta *veli*, *şeyh* ve *pir* ile eş anlamlı olarak kullanılan *mürşid*;⁴¹¹ kelime olarak ikaz eden, irşâd eden, yol gösteren ve rehberlik yapan⁴¹² anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise insanları dalâletten doğru yola ulaştıran kişi,⁴¹³ şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde yüksek derecelere ulaşarak sâliklerin manevî hastalıklarını tesbit edip tedavi eden, onları irşâd ederek Allah'a yakınlaştıran kişi olarak tanımlanır.⁴¹⁴

Başka bir ifadeyle, mürşid/şeyh/pir; varlıktan ve mevhum benliğinden tamamen kurtularak, ilâhi vasıflara mazhâr olmuş olan kâmil insanı ifade eder.⁴¹⁵ Mürşid, feyzini ve rengini müridlerine aktarabilen ve onları kemale erİştirebilme yetkinliğine sahip olan kişidir.⁴¹⁶ Bu yetkinliğe sahip olan en mükemmel insan ise peygamberlerdir ve insanlar, peygamberler ve onlara varis olan mürşidler vasıtası ile Allah'ı idrak edebilir, onların kalb aynasında Allah'ı müşâhede edebilirler.⁴¹⁷

⁴¹¹ Reşat Öngören, "Şeyh", *DİA*, C. XXXIX, TDV Yayınları, Ankara, 2010, s. 50.

⁴¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, ss. 175-176.

⁴¹³ Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 96.

⁴¹⁴ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 319.

⁴¹⁵ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev. Süleyman Nahîfî, C. III, Timaş yayınları, İstanbul, 2014, (beyit: 1800), s. 320.

⁴¹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, V, (beyit 2490), s. 599.

⁴¹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, V, (beyit 1440), s. 568.

Kur'ân-ı Kerim'de, Kehf suresinde “doğru yolu gösteren rehber”⁴¹⁸ olarak ifade edilen mürşidi, “*Her kavmin bir rehberi vardır*”⁴¹⁹ âyeti ile beraber değerlendirdiğimiz de, her kavme rehber olarak ilâhi mesajları ileticek, onlara doğru yolu gösterecek ve ilâhi sıfat ve isimlere ayna olabilecek bir peygamberin gönderildiği söylenebilir.

Gönderilen bu peygamberlerin vazifesi sadece kendilerine tebliğ edilen hükümleri ümmetlerine tebliğ etmek değil, aynı zamanda o hükümleri ümmetlerine yaşayarak göstermektir. Peygamberimiz de (sav) Kur'ân-ı Kerimi sadece tebliğ etmekle kalmamış onu aynı zamanda ashabına yaşayarak göstermiş ve gerektiği yerde de izâh etmiştir. Onları çeşitli metodlar kullanarak terbiye etmiş ve her açıdan mükemmel bir toplum meydana getirmiştir.⁴²⁰

Peygamberlerin *tebliğ*, *temsil* ve *tebyin* vazifeleri sadece şeriatın zâhiri hükümleri için geçerli değildir. Onların bu vazifeleri şeriatın bâtınî ve kalbî hükümleri için de geçerlidir. Bu bâtınî hükümleri temsil ederken ve ümmetlerine rehberlik ederken, ilâhi sıfat ve isimlere ayna olmakla da Allah'ı ve ilâhi ahlâkı ümmetlerine tanıtmış ve bildirmiş olurlar.

Mutasavvıflar da konuyu bu açıdan ele alarak değerlendirmişler ve seyr ü sülûka tâbi olan bir müridin, kesinlikle kâmil bir mürşide bağlanması gerektiğini, bu uzun ve zorlu yolda mürşidsiz ilerlemenin mümkün olmadığını, hatta tamamlanamayacağını sıklıkla ifade etmişlerdir. Onlara göre, tasavvuf teorikten ziyade pratiğe ait bâtını bir ilim olduğundan, mürid bu ilme ait adâb ve erkânı kitaplardan okuyarak elde edemez. Mürid, bu ilmi ancak tasavvufî hayatı kâmil manada yaşayarak mârifete ermiş ve hâl ve bâtın ilmine sahip bir mürşid rehberliğinde elde edilebilir.

Zira, mutasavvıflara göre, insanı, hakikate ulaşmak için çıktığı bu yolculuktan alıkoyabilecek biri *nefis* diğeri *şeytan* olmak üzere iki büyük düşman vardır. Bu düşmanların insanın karşısına ne zaman ve ne şekilde çıkacağı tam olarak bilinmediğinden, bu mücadeleyi kazanmış, nefis ve şeytanın tuzaklarını ve afetlerini iyi bilen bir mürşide ihtiyaç vardır.⁴²¹ Rumi

⁴¹⁸ Kehf, 18/17.

⁴¹⁹ Rad, 13/7.

⁴²⁰ Ahmet Özel, “Yönetici Peygamber Olarak Hz. Muhammed (sav)”, *Divan Dergisi*, C. II, S. 20, 2006, ss. 1-44.

⁴²¹ Mevlânâ, *Mesnevi*, I, (beyit 3050), s. 127.

Eşrefoğlu (ö. 874/1469-70) bu ihtiyacı, “her kim bu yolda kendi iradesi ile yol alırsa onun rehberi şeytan olur. Bir mürşidin iradesine tâbi olana ise şeytan zarar veremez. Bundan dolayı bir müridin yapması gereken ilk şey, bir mürşide intisap etmektir”⁴²² ifadesi ile anlatır. Çünkü birçok manevî hastalık ve illete müptela olan ve seyr ü sülûkunda birçok imtihanla, şüphe ve vesvese ile karşı karşıya kalan sâlike, zamanla bazı perdeler de açılabilir, bazı makamlara ulaşabilir. Fakat bunları tam olarak tanımadığı ve bilemediği için muvaffak olamayabilir. Gayba ait müşâhedeleri doğru tevil edemeyebilir. Kendi fitratlarına ve tabiatlarına uygun bir hareket tarzı benimsemeyebilir. Sâlik, bu yollardaki şeytani ve nefsi tuzaklardan ve aldanmadan ancak bir mürşid rehberliğinde kurtulabilir.⁴²³

Bu yola rehbersiz girenlerin bazıları yaptıkları riyâzetler ve yaşadıkları cezbe neticesinde aniden zuhur eden tecelliler karşısında şoka girmişler ve akıl ve dengelerini yitirmişlerdir. Bazıları her şeyin mübah olduğu zannına kapılarak ibâhici olmuşlar, bazıları da akıl sağlığını kaybederek büyük iddialarda bulunmaya başlamışlardır.⁴²⁴

Bununla birlikte İbrâhim ed-Desuki’ye (ö. 676/1277) göre, insanlar tam bir gayret ve himmetle ilâhi emirlere sarılsalar, mürşide ihtiyaç kalmaz. Ancak bu yola birçok manevî hastalık ile girdikleri için manevî bir mürşide ihtiyaç duyuyorlar.⁴²⁵ Yani İbrâhim ed-Desuki’ye göre, insanlar manevî hastalıklarından dolayı ilâhi emirlere, ihlas ve samimiyetle sarılamıyor, şeytanın hile ve tuzaklarına karşı muvaffak olamıyorlar.

Ya’kub Çerhi ise, bir mürşide intisâb etmeden manen terakki edilemeyeceğini belirten birine “Bugün sizin dininizi tamamladım”⁴²⁶ âyetini delil göstererek, Kur’ân ve sünnete ittibâ ettikten sonra zâhiri bir mürşide ihtiyaç olmadığını söylemiş ve bunu Bahâeddin Nakşbend de tasvip etmiştir.⁴²⁷ Ya’kub Çerhi’nin bu düşüncesini daha iyi değerlendirebilmek için İbn

⁴²² Rumi Eşrefoğlu, *Müzekki’n-nüfus*, İBB Atatürk Ktp, OE Yazmaları, nr. 3488, s.327.

⁴²³ Dâye, *Mirsâdu’l-İbâd*, ss. 209-216.

⁴²⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2016, s.90.

⁴²⁵ Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980, s. 370.

⁴²⁶ Maide, 5/3.

⁴²⁷ Tosun, *Bahâeddin Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, s. 298.

Haldun'un⁴²⁸ (ö. 808/1406) *tasavvufi mücahede* konusundaki görüşlerini bilmek faydalı olacaktır.

İbn Haldun, tasavvufî hayatın gelişim sürecinde üç türlü mücahededen bahsetmiştir. *Birincisi*; takva sahibi olmak için çabalamaktır ki, bu her müslüman için farzdır, *ikincisi*; istikamettir ki, “*Emredildiğin gibi dosdoğru ol*,”⁴²⁹ emri çerçevesinde yaşamaya çalışmaktır, farz değildir ama İslâm'da teşvik edilmiştir. *Üçüncüsü* ise keşftir. Bu da öldükten sonra müşâhade edilecek olan hakikatları dünyada müşâhade edebilmek için gösterilen gayretlerdir ki, bu ne farzdır ne de teşvik edilmiştir. İbn Haldun'a göre ilk ikisinde mürşid faydalıdır ama şart değildir. Ancak üçüncüsünde kâmil bir mürşid şarttır ve mürşidsiz bu yolu tamamlamak mümkün değildir.⁴³⁰

İbn Haldun'un görüşleri dikkate alındığında, tasavvufî hayatın her aşamasında kâmil bir mürşide ihtiyaç olmadığı, ancak faydalı olduğu, bununla birlikte keşf ve ilhâma açık hale gelebilmek için tâbi olunan eğitimin ayrılmaz bir parçası, hatta olmazsa olmaz bir şartı olduğu söylenebilir.

Bu aşamada tâbi olunması gereken mürşidin de bazı şartlara hâiz olması gereklidir. *Birincisi*, mürşid, Hakk'a vasıl olan kâmil biri olmalı ve müridin terbiyesine kâdir olmalıdır, *İkincisi*, müridin bizzat mürşidi olmalıdır,⁴³¹ *Üçüncüsü*, yaşantısı ve eğitimi, Kur'ân ve sünnete uygun olmalı, *dördüncüsü*, ledünni ve vehbi ilme sahip olmalı, *beşincisi*; Kur'ân ve sünnet ilimlerine vakıf olmalı, *altıncısı*; yakini bir imana, kâmil bir takvaya ve zühde sahibi olmalı, *yedincisi*; basiret, ferâset ve siyaset ilmine sahip olmalı, *sekizincisi*; güzel ahlâk sahibi olmalı,⁴³² *dokuzuncusu*; silsilesi Hz. Peygambere (sav) ulaşan icazet sahibi bir mürşidden icazet sahibi olmalıdır, *onuncusu*; manevî zevk ve cazibe sahibi olmalıdır.⁴³³

Denebilir ki, bir ilmi öğrenmek için iyi bir muallime, bilinmeyen bir yolda gidebilmek için iyi bir rehber ihtiyacı olduğu gibi, hakikata ve marifete ulaşmak

⁴²⁸ İbn Haldun'un hayatı ve yaşadığı dönem hakkında bkz. Allen James Fromherz, *İbn Haldun ve Dönemi*, çev. Yusuf Selman İnanç, Ketebe Yayınevi, İstanbul, 2018.

⁴²⁹ Hud, 11/113.

⁴³⁰ İbn Haldun, *Şifau's-Sâil, Tasavvufun Mahiyeti*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s. 101.

⁴³¹ Kübra, *Usul-ü Aşere*, 56.

⁴³² Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, ss. 216-226.

⁴³³ Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi, *Câmiu'l-Usûl*, çev. Rahmi Serin, Pamuk Yayınları, İstanbul, 1981, s. 90, 131.

için de iyi bir rehber ihtiyacı vardır. Ancak tasavvufî mücadelenin her aşaması için böyle bir rehber ihtiyacı olmakla birlikte elzem değildir. İbn Haldun'un ifade ettiği gibi, *takva* ve *istikamet* sahibi olabilmek için, her ne kadar iyi bir rehber faydalı olsa da zorunluluk derecesinde değildir.⁴³⁴ Kur'ân ve Sünnet bu konuda yeterlidir. Bununla birlikte insanı keşfe açık hale getirecek olan manevî eğitimin, rehbersiz ve mürşidsiz tamamlanması da mümkün değildir. Bu yolculuğu, insanın kendi başına tamamlaması mümkün olsa bile, bu, herkes için sözkonusu olan bir durum da değildir. Belki hususi ve bazı özel donanımlı insanlar için mümkün olabilse de genel olarak mümkün olmadığı söylenebilir. Keşfe açık hale gelerek ilâhi tecellileri ve hakikatleri müşâhede edebilmek için yapılan manevi yolculuk için, Hakk'a vasil olmuş, yaşantısı ve eğitimi Kur'ân ve sünnete uygun, Kur'ânî ve ledünnî ilimlere, yakini bir imana, kâmil bir takvaya ve zühde sahib olan, basiretli ve ferasetli ve güzel ahlâk sahibi, en önemlisi de silsilesi Hz. Peygambere (sav) ulaşan, icazet sahibi bir mürşide kesinlikle ihtiyaç olduğu ifade edilebilir.

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, iki türlü hilâfet vardır. Biri *hilâfet-i nübüvvet*, diğeri ise *hilâfet-i velâyet*'tir. *Hilâfet-i nübüvvet*, şer'î hükümlerin konulduğu ve uygulandığı makamı ifade eder ve peygamberler ve onun hâlifeleri tarafından temsil edilir. Peygamberler şer'î hükümleri koyup uygularken, onun halifeleri sadece konulan bu hükümleri uygulamakla yükümlüdür. *Hilâfet-i bâtına* olarak da bilinen *hilâfet-i velâyet* ise, peygamberin bulunduğu manevî makamı temsil eder. Bu makam, peygamberler ve onun, Allah tarafından özel olarak seçilen halifeleri tarafından temsil edilir. *Hilâfet-i nübüvvet*'in temsilcileri olan halifeler, şer'î hükümleri uygularken, *hilâfet-i velâyet*'in temsilcileri olan insan-ı kâmiller de peygamberlere ait manevi irşâd ve tebliğ vazifesini ifâ ederler. Bunlar peygamberlerin vazifelerinin temsilcileridirler. Başka bir deyişle, bunlar buldukları zamanda ve yerde, peygamber olmadıkları halde, peygamberlik vazifesi icrâ ederler. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, hakiki mürşidlik makamını temsil edenler de bunlardır.⁴³⁵

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, bir sâlik ne kadar çalışırsa çalışsın, hakikat-ı Muhammediyye ve velayet-i Muhammediyye'ye varis ve külli iradenin

⁴³⁴ İbn Haldun, *Şifau's-Sâil*, s. 101.

⁴³⁵ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 101b-102b.

mazhârı olan bu makama ulaşamaz. Bu makam, her devirde sadece bir kişi ile temsil edilen ve gavs-ı azam ve insan-ı kâmil olarak da kabul edilen hakiki mürşide mahsustur. Bu mürşid Allah'tan vasıtasız olarak feyizlenip istifade ettiği için külli iradenin mazhârıdır. Bu yüzden onun bütün fiil ve halleri, bütün kabul ve itirazları Allah'ın rızasına muvaffaktır.⁴³⁶ Bu makama kesb ile ulaşmak mümkün değildir. Bu makama ancak Allah'ın hususi lütfu ve ikramı ile ulaşılabilir.⁴³⁷ Nasıl Adem (as) Nur-u Muhammediye'ye mazhâr olması cihetiyle "*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*"⁴³⁸ sırrına mazhâr olduysa, zamanın mürşidi de Nur-u Muhammediye bereketi ile bu sırra mazhâr olmuştur.⁴³⁹ Muhammedî (sav) ahlâk ile ahlâklanmışlardır.⁴⁴⁰

Hakikat-ı Muhammediye'nin sırrına mazhâr olan kutub/mürşid bu âlemde her dâim mevcuttur. Bütün ilimlerin evveline ve ahirine münkeşif olurlar. Sahip oldukları nur vesilesi ile yerde ve gökte mevcut bütün eşyanın ilmine ve hakikatine vakıf olurlar.⁴⁴¹ Bu kâmil mürşid mir'at-ı tecelli-i Hakk'dır. Mürşidin kalbine akseden bu ilâhi feyiz ve tecelliler, mürşid vasıtası ile müridin kalbine de akseder.⁴⁴²

La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, bu mürşidlerin bu makama ulaşabilmesi, ancak bu makamı ihrâz eden hakiki mürşidler vasıtası ile olur.⁴⁴³ Çünkü onlar bütün ilâhi esma ve sıfatları üzerinde toplayan⁴⁴⁴ ve mürşid-i azam makamının mazhârı olan kişilerdir.⁴⁴⁵

Hakiki mürşidin bütün vasıflarını a'zam derecede kendinde toplayan hakiki mürşid ise, Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) dir.⁴⁴⁶ Ayrıca Peygamberimizin (sav) temsil ettiği bu makamın mazhârı ve varisi olan mürşidler de bu vasıflara hâizdirler.⁴⁴⁷ Bunlar buldukları yerde ve yaşadıkları

⁴³⁶ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 6a-6b.

⁴³⁷ La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 182a.

⁴³⁸ Bakara, 2/30.

⁴³⁹ La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 209a.

⁴⁴⁰ La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 209a.

⁴⁴¹ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 156a.

⁴⁴² La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 156a.

⁴⁴³ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 60b.

⁴⁴⁴ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 61a.

⁴⁴⁵ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 60b.

⁴⁴⁶ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 54a.

⁴⁴⁷ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 60a-61b.

dönemde peygamberliğin mürşidlik vazifesini her dâim ifâ etmekle mükelleftirler.

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, ashâb-ı kirâma tâbi olanların hidayete mazhâr oldukları konusunda herhangi bir şüphe yoktur.⁴⁴⁸ O yüzden, Peygamberimize ve ashabına ittibâ etmek ne kadar gerekli ise, aynen öyle de zamanın kutbu kabul edilen mürşide ve ashabına ittibâ o kadar gereklidir. O mürşidi tanımayan ya da ona ulaşamayan kişiler, onun ashabına ittibâ etmekle de hidayete mazhâr olabilirler.⁴⁴⁹ Çünkü onlar da bu yoldan giderek rehber olmuşlardır.⁴⁵⁰

La'îzâde Abdülbâkî'nin mürşid-i kâmil konusundaki görüşleri değerlendirildiğinde, onun görüşlerinin tasavvuftaki mürşidlik anlayışından biraz farklı olduğu söylenebilir. Tasavvuftaki genel kabule göre mürşid, müridi irşâd eden, zâhirini ve bâtını her türlü kötü hasletten temizleyerek ona manevi mertebeleri katettiren kâmil rehberdir.⁴⁵¹ La'îzâde Abdülbâkî'nin hakiki mürşid anlayışı ise, daha çok tasavvuftaki *ricâlü'l-gayb*⁴⁵² olarak bilinen anlayış

⁴⁴⁸ La'îzâde, *Hediyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 186a-186b.

⁴⁴⁹ La'îzâde, *Hediyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 186a.

⁴⁵⁰ La'îzâde, *Hediyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 198a.

⁴⁵¹ Ahmed Şemseddin-i Marmaravi, *Câmiu'l-Esrâr*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yazmaları, nr. 526, vr. 5a-5b.

⁴⁵² Ricâlü'l-Gayb: Var olduğu kabul edilen ama kimler olduğu bilinmeyen, âlemde tasarruf yetkisi olduğuna inanılan veliler için kullanılan bir tasavvufi tabirdir. İbnü'l-Arabi, velileri Ricâlü'l-aded ve ricâlü'l-merâtib olmak üzere iki kısma ayırır. Ricâlü'l-aded, sayıları değişmeyip sâbit olan, ricâlü'l-merâtib ise, sayıları belli olmayıp sürekli değişen velilerdir. Ricâlü'l-aded şunlardır: "Kutub" veya "gavs" (bir tane), "imâmân" (iki tane), "evtâd" (dört tane), "abdâl" (yedi tane), "nükabâ" (on iki tane), "nücebâ" (sekiz tane), "havârî" (bir tane), "recebiyyûn" (kırk tane), "hâtem" (bir tane), "müctebûn/mustafûn" (üç yüz tane), "ilahî gayret makamındaki ricâl" (kırk tane), "selâmet makamındaki ricâl" (yedi tane), "mülûkü't-tarikat" (beş tane), "ricâlü'l-hayri'l-mahz" (üç tane), "İsrâfil'in kalbi üzerindeki veliler" (bir tane), "ricâlü'l-âlemi'l-enfâs", "Ricâlü'l-âlemi'l-enfâs". "Ricâlü'l-âlemi'l-enfâs" da şu kısımlara ayrılır: "Ricâlü'l-gayb" (on tane), "ricâlü'z-zahir" (on sekiz tane), "ricâlü'l-kuvveti'lilahiyeye" (sekiz tane), "ricâlü'l-hannân ve'l-atfî'l-ilahî" (on beş tane), "ricâlü'l-heybet ve'l-celâl" (dört tane), "ricâlü'l-feth" (yirmi dört tane), "ricâlü'l-meârici'l-ulâ" (yedi tane), "ricâlü't-tahti'l-esfel" (yirmi bir tane), "ricâlü'l-imdâdî'l-ilahî ve'l-kevnî" (üç tane), "ricâlü'l-ilahî ve'r-rahmanî" (üç tane), "racülü'l-berzah" (bir tane), "racülün vâhid" (bir tane), "Sakitü'r-Refref bin Sakitü'l-Arş" (bir tane), "ricâlü'l-ğani billah" (iki tane), "şahsun vâhid" (bir tane), "ricâlü ayni't-tahkîm ve'z-zevâid" (on tane), "büdelâ (on iki tane), "ricâlü'l-iştîyak" (beş tane) ve "ricâlü'l-eyyâmî's-sitte" (altı tane). Ricâlü'l-merâtib ise şunlardır: "Melâmiyye", "fukarâ", "sûfiyye", "ubbâd", "zuhhâd", "ricâlü'l-mâ", "efrâd", "ümenâ", "kurrâ", "ahbâb", "muhaddesûn", "ahillâ", "sümerâ", "verese", "evliyâ". Evliyâ da kendi aralarında çeşitli kısımlara ayrılırlar: "Enbiyâ", "rusûl", "siddîkûn", "şühedâ", "sâlihûn", "müslimûn", "mü'minûn", "kânitûn", "sâdikûn", "sâbirûn", "hâşîûn", "sâimûn", "hâfizûn", "zâkirûn", "tâibûn-tevvâbûn", "mütetahhirûn", "hâmidûn", "sâihûn", "rakiûn", "sâcidûn", "iyiliği emredenler", "münkerden alıkoyanlar", "hulemâ", "evvâhûn", "ilahî askerler", "ahyâr", "evvâbûn", "muhibûn", "münibûn", "mubsirûn", "mu'hâcirûn", "müşfikûn", "Allah'ın ahidini yerine getirenler", "vâsılûn", "hâifûn", "mu'ridûn" ve "küremâ" Bkz: İbnü'l Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. XI, s. 273-493. Ayrıca bkz: Ahmet Atlı, *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb*, Ankara

ile paralellik göstermektedir. Ona göre *ricâlü'l gayb*'in en tepesinde olduğu kabul edilen kişi aynı zamanda hakiki mürşidlik makamını temsil eden kişidir. Bu anlayış, Bayramî-Melâmiliği'nin de mürşid/kutub anlayışını oluşturmaktadır.

Bayramî-Melâmiliği'nin mürşid/kutub anlayışına göre, mürşid-i kâmil; ilâhi aşka ve nura sahip olan ve bunu müridlerine aktarabilen kişidir. *Hakikat-ı Muhammediyye*'ye mazhâr olup, nübüvvet nurunun vârisi ve sırr-ı velâyet sahibidir. Bu nur vesile ile kimsenin sahip olamadığı bir kuvvet-i kudsiyyeye sahiptir. Bu nurla tüm eşyanın ilm-i evveline ve âhirine vakıf olur. Onların kalbleri ve vücudları Allah'a ve mevcudatın esrârına aynadır. Hakikata ve mârifete ulaşmak, ancak onun ile mümkün olur. İrşâdın sahibi odur. İrşâd ile vazifeli olan herkes ondan feyiz alarak irşâdlik vazifesini eda eder.⁴⁵³

Bununla birlikte, *Hakikat-ı Muhammediyye* bu âlemde mütemadiyen mütecellidir. *Hakikat-ı Muhammediyye*'nin tecellisinin kesintiye uğraması, “*Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım*”⁴⁵⁴ sırrına binâen âlemlerin helâkiyetine sebep vereceğinden dolayı da, bu hakikate mazhâr olan mürşid-i kâmil, bu âlemde her dâim mevcut olur.⁴⁵⁵ Bayramî-Melâmiliği'nde kutub adını verdikleri, ilâhi aşka, muhabbete ve cezbeyle sahip ve bunları müridlerine aktarabilen bu mürşid-i kâmile ittibâ ise elzemdir.⁴⁵⁶

Tasavvufî eğitimdeki irşâd yetkisi sadece Hz. Peygamber'in (sav) varisi ve zamanın kutbu kabul edilen bu mürşide aittir. Bayramî-Melâmiliği'nde şeyhlik, halifelik ve icazet müesseseleri yoktur. Bayramî-Melâmileri manevî otoriteyi temsil eden kutub tarafından idare edilir. “*Sahibü'z-zaman*” kabul

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Doktora Tezi, Ankara, 2011, s. 16-22; Ahmed Şemseddin-i Marmaravi, *Tabakâtü'l-Evliyâ* adlı eserinde İbnü'l Arabî'ye benzer bir tâsnif yaparak, tasarruf sahibi velileri, “Aktâb”, “gavs”, “imâmân”, “evtâd”, “evrâ”, “efrâd”, “ebdâl”, “büdelâ”, “rukebâ”, “nükebâ”, “nücebâ”, “ümenâ”, “sülehâ”, “ahyâr”, “recebiyyûn”, “havâriyyûn”, “ilâhiyyûn”, “müslimûn”, “mustafiyyûn”, “ricâlü'l-gayb”, “ricâlü'l-fevt”, “ricâlü'l-feth”, “ricâlü'l-maâricü'l-ulâ”, “ricâlü't-tahte's-süflâ”, “ricâlü'l-gani billâh”, “ricâlü'l-ayn”, “ricâlü'l-cinân”, “ricâlü eyyâmî's-sitte ve hâtim” olmak üzere 28 katagoride ele alır. Bkz. İbnü'l-Arabi, *Fütûhatü'l-Mekkiyye*, C. XI, ss. 266-383; Ahmed Şemseddin-i Marmaravi, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, Süleymâniye Ktp, Şehid Ali Paşa, 2820/7, vr. 73b-74b; Hacı Mahmud Efendi, 2745/3, vr. 4b-7a. Ayrıca bkz. Ahmet Atlı, “Tasavvufta Ricalü'l-Gayb”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2011; Ögke, “Yiğitbaşı Veli Ahmed Şemseddin-i Marmaravi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri”, s. 221.

⁴⁵³ Osman Hakiki Bey, *İrşâdnâme*, vr. 17-24.

⁴⁵⁴ Aclûni, *Keşfü'l-Hâfa*, II, 164.

⁴⁵⁵ Osman Hakiki Bey, *İrşâdnâme*, vr. 25-28.

⁴⁵⁶ Gaybi, *Risâle-i Halvetiyye vü Bayramiyye*, vr. 12a-b

edilen Melâmî kutubları diğer geleneksel tarikatların “şeyh” ya da “halife” gibi liderlerinin üstünde bir konumda olup toplumsal saygınlık bakımından Bektâşilikteki “dedebaba” ve Mevlevilikteki “çelebi” makamına eş değer bir statüye sahiptir.⁴⁵⁷

İbnü'l-Arabi, zamanın halifesi ve sahibi olarak kabul ettiği bu kutbu, aynı zamanda ilâhi nazarın ve Rabbâni tecellilerin mahalli olarak görür. Ona göre, bu âlemde tecelli eden bütün cemâli ve celâli ilâhi isimler onda da tecelli etmiştir. Bütün âlem ondan feyiz alır. Allah'ın yeryüzündeki halifesi olması cihetiyle ilâhi tasarrufata da vesiledir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu kutub, âlemin rûhu, âlem de bu kutbun bedenidir.⁴⁵⁸

Üçüncü dönem Melâmiliğinin kurucusu olarak kabul edilen Muhammed Nuru'l-Arabî'ye göre ise, mürşid-i kâmil; kendi iradesinden ve ef'âlinden kurtularak Hakk'ın iradesi ve ef'âli ile kâim olan kişidir. Mevt-i ihtiyariyle, yani ölmeden önce ölen, bu suretle de bütün ef'âl, sıfat ve zâtı, Hakk'a vererek fenâfillah makamına ulaşan kişidir.⁴⁵⁹

Görüldüğü gibi, La'lîzâde Abdülbâkî'nin mürşid-i kâmil hakkındaki görüşleri, Bayramî-Melâmiliği ve İbnü'l-Arabi'nin bu konudaki görüşleri ile uyuşmaktadır. La'lîzâde Abdülbâkî, mürşitlik vasfına sahip birçok kişinin olabileceğini, hatta mevcut olduğunu, ancak bunların, hakiki mürşidlik makamında olmadıklarını ifade eder. Ona göre, hakiki mürşid; insan-ı kâmil mertebesini temsil eden, bütün esma-i ilâhiyenin ve varlık mertebelerinin ikincisi olarak kabul edilen taayyün-i evvel mertebesinin, yani *Hakikat-ı Muhammediyye*'nin mazhârı, ricalü'l gayb hiyararşisinin en tepesinde olduğu varsayılan ve *kutup* olarak isimlendirilen, aynı zamanda zamanın sahibi olarak da kabul edilen, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olup yaşadığı dönemde peygamberlik vazifesinin manevi temsilcisi olan kişidir ve bu zât her dâim mevcuttur. Bu makam, her dönemde sadece bir kişi tarafından temsil edilir. Bütün herkes ve bütün mürşidler, bu kişiden feyiz alırlar. La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, bu kişiler, peygamberin varisi olduklarından dolayı, onlardan feyiz almayan, ona intisâb etmeyen kişiler tam olarak vuslata

⁴⁵⁷ Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, ss.172-173, 201.

⁴⁵⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *Tedbirât-ı İlâhiye*, çev ve şrh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, İz Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 42-43.

⁴⁵⁹ Nuru'l-Arabi, *Şerh-i Divân-ı Niyazi Mısri*, vr. 11a.

eremezler. Onlar aynı zamanda Allah'ın yeryüzündeki manevi tasarrufunun merkezi hükmündedirler.

Aslında bu türlü bir düşünce Nakşilikte de kısmen mevcuttur. İmam-ı Rabbaniye göre, böyle bir zât çok nadir gelir. *İrşâd kutbu* olarak isimlendirilen bu zâtın irşâd ve hidayet nuru bütün âlemi kuşatır. İnsanlar onun vasıtası ile hidayete ve mârifete ulaşırlar. Ona teveccüh eden teveccüh ettiği nispette bu nurdan ve feyizden istifade eder.⁴⁶⁰

Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus vardır. Mürşid-i kâmile takdir edilen sınırın korunması elzemdir. Mürşidin kemaline olan inanç, ona duyulan muhabbetin neticesidir. Bu da fayda verme ve faydalanmaya sebeptir. Bir mürşidi, diğer mürşidlerden üstün görmek kabul edilebilir. Ancak mürşidi, şeriatta üstünlüğü bildirilen peygamber ve sahabiden daha üstün görmek veya insanüstü bir değer vermek, muhabbette aşırıya gitmek demektir. Şia, ehl-i beyte duyduğu aşırı sevgi yüzünden harap olmuş, Hıristiyanlar, Hz. İsa'ya (as) duydukları aşırı sevgi yüzünden ona "Allah'ın oğlu" demişler ve ebedi hüsrana uğramışlardır.⁴⁶¹ Bu açıdan sınırın aşılması, ehl-i sünnet çizgisinin dışına çıkılmaması açısından oldukça önemlidir.

2. 10. AKIL-NAKİL

İslami âlimleri, Allah'ı bilmek, varlığını ispat edebilmek, ilâhi hakikatlere ve gayb âlemine müdrik olabilmek, bununla birlikte, Kur'ân'ı, Allah'ın rızasına uygun olarak anlayabilmek ve yorumlayabilmek için sahabi döneminden sonra yoğun bir gayret ve çalışma içine girmişlerdir.

Bu çalışmalar ve gayretler neticesinde, İslâm düşüncesinde, özellikle de ikinci asırdan sonra, birisi *akılcı*, diğeri *nakilci* olmak üzere iki ana akımın

⁴⁶⁰ Ahmed Sirhindi, *Mebde' ve Me'ad*, (İmâm-ı Rabbâni Risaleleri içinde), çev. Necdet Tosun, Sûfi Kitap, İstanbul, 2013, s. 24.

⁴⁶¹ Sirhindi, *Mebde' ve Me'ad*, s. 118-119.

ortaya çıktığı⁴⁶² ve bu akımların genel olarak kelâmcılar, filozoflar ve sûfiler olmak üzere üç ana grup tarafından temsil edildiği görülmektedir.⁴⁶³

Bunlardan kelâmcılara göre, aklın en önemli işlevi düşünmek olduğu için, insan akılla eşya üzerinde düşünerek hakikatin bilgisine ulaşabilir. İnsan akıl sayesinde, doğru ve yanlış, faydalı ve zararlı olanı ayırt edebildiği gibi, dini sorumluluklarını anlayıp, vahyin mesajını kavrayabilir.⁴⁶⁴ Ancak aklın da bir sınırı vardır. Aklın salt yaptırım gücü olmadığı için insan herhalükarda vahye ihtiyaç duyar. Ama asıl olan akıldır. Nakil ise fer'dir. Fer' olan nakli deliller, asıl olan akli delillerden daha kuvvetli olmadığı için, nakli delillerin anlamı ve delâleti zannidir.⁴⁶⁵

Bununla birlikte, kelâmcılara göre bu akıl, akı, istidlâli düzeye indirgeyen *pozitivist rasyonel akıl* değildir. Bu akıl, Kur'ân'daki "akletme" manasını ihtiva eden ve kalbin bir fonksiyonu olan akıldır. Bilgi üreten, ürettiği bilgi ile de hakikati arayan bir akıldır.⁴⁶⁶ Başka bir ifade ile kelâm bilginleri, nakli, akla tâbi kılarak bir nevi nakli, akıldan ibaret görmüşlerdir. İnanç esaslarını, nakli delilleri zanni deliller olarak kabul ederek, akli bir çerçevede yorumlamaya çalışmışlardır. Aklın epistemolojik bir değer ifade ettiğini belirterek, tevilci bir akli tercih etmişlerdir. Nassları eleştirmek yerine tevil ederek, akli nasslara bağlamışlardır.⁴⁶⁷

Sûfilere göre ise, akıl, ilâhi kitabı anlamaya yarayan bir alettir. Aklın alanı maddî âlemdir. Manevî âleme vakıf olamadığından dolayı akıl, Allah'ı, hakikati ve gerçeği bilme konusunda acizdir. Allah ancak kendi tarifiyle bilinebilir. Bu konuda akli deliller faydasızdır. Kelâm ilminin bilgi kaynağı olarak kabul ettiği beş duyu organı sınırlı olduğu gibi akıl da sınırlıdır. Bundan dolayı

⁴⁶² Claude Salame, "Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları", çev. Kamil Güneş, *Marife Dergisi*, 2002, S. 1, ss. 197-211.

⁴⁶³ Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâli, *el-Münkız Mine'd-dalâl*, thk: Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa, 2017, s. 14.

⁴⁶⁴ Ramazan Altıntaş, "Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. I, S. 1, 2003, s. 12

⁴⁶⁵ Ramazan Altıntaş, "Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu", s. 16.

⁴⁶⁶ Ramazan Altıntaş, "Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu", s. 12.

⁴⁶⁷ Ramazan Altıntaş, "Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu", s. 16

da akıl yanılabilir. Akıl, söz ve davranışlarda rehber olabilme yeteneğine sahipken, manevi hayat konusunda ise yeterli değildir.⁴⁶⁸

Burada, sûfilerin yetersiz buldukları aklın, maddeyi aşip, ulvi hakikatleri izâh edemeyen *nazari* aklın olduğunu vurgulamak gerekir. Onlara göre, *akl-ı meaş* olarak isimlendirilen bu akıl, maddi âlemi ve nassları anlamak ve uygulamak için gerekli olan akıldır. Ancak bu akıl ilâhi hakikatleri anlayamaz. Bu hakikatler ancak nasslar vasıtası ile bilinebilir. Çünkü Allah'ın varlığının delili, yine bizzat kendisidir. Bundan dolayı sûfiler, kelâmcıların aksine, akli, nakle tâbi kılmışlardır.

Sûfilerin yaklaşımına göre, Allah, *el-aklû'l-kudsi* olarak isimlendirilen kudsi akıl ile de bilinebilir. Bu akıl ise kalptir. Gazali'ye göre bu akıl, ilâhi bilgileri doğrudan alma kabiliyetine sahiptir. Kalbin arınması ve saflaşması neticesinde, keşfen elde edilen bilgi, Gazali'ye göre *akl-ı maâş*'in elde ettiği bilgiden daha güvenilir ve sağlamdır.⁴⁶⁹

Felsefeye gelince, İslâm tarihi boyunca en çok yayılan akım Meşşâilik akımı idi. Kindi, Fârâbi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslâm filozofları ile de temsil edilen Meşşâilik, felsefi doktrinlerini temellendirirken yöntem olarak Aristo mantığını kullanmıştır. Ontik varlığın yorumunda ve felsefi problemlerin çözümünde akla öncelik tanıyarak, akıl ve nass arasındaki uyumsuzluklarda akli tercih edip, nassı tevil etmişlerdir. İlâhi vahyi rasyonel açıdan yorumlayarak, güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu da kabul etmişlerdir.⁴⁷⁰

Akıl ve nakil tartışmasında en çok konuşulan konulardan biri olan nübüvvet konusu da, felsefe tarihinde ilk kez Meşşâiler tarafından bir felsefi problem olarak görülmüş ve temellendirilmeye çalışılmıştır. İslam felsefesinde en yaygın akım olan Meşşâiler, her ne kadar Aristo mantığını kullanmışlarsa da, onların tam bir Aristocu olduğunu söylemek oldukça zordur. Bu akımı temsil eden filozofların, kendi aralarında dahi bazı kayda değer farklılıklar

⁴⁶⁸ Uludağ, "Akıl", II, ss. 246-247.

⁴⁶⁹ Gazzâli, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 39-41.

⁴⁷⁰ Ferhat Koca, " İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslam Felsefesi", *Tartışmalı İlmî ihtisas Toplantısı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, s. 213.

olduğu göze çarpmaktadır. Bundan dolayı da standart bir Meşşâilik anlayışının olmadığı rahatlıkla söylenebilir.⁴⁷¹

Netice itibariyle denebilir ki, Kur'ân ve sünnet tarafından kesin hükmün konmadığı müteşâbih meseleleri izâh ederken, akıl ve naslara biçilen rolün mahiyeti, islam tarihi boyunca tartışma konusu olmuş ve bunun neticesinde birçok akım ortaya çıkmıştır. Kendi aralarında dahi farklı görüşlere sahip olmalarına rağmen, bu akımlar genel olarak filozoflar, kelâmcılar ve sûfiler olarak gruplandırılabilir. İslam felsefesi içinde en etkin grubu temsil eden Meşşâiler, bu tür meseleleri yorumlarken, akli, nasların önünde tutarken, kelâmcılar, akıl ile nasları uzlaştırmaya çalışmışlardır. Sûfilerin savunduğu anlayış ise, Kur'ân ve sünneti olduğu gibi kabul edip, akli sadece onları uygulamak için gerekli olan bir araç olarak görmüştür.

Buraya kadar yapmış olduğumuz izâhtan ve verdiğimiz bilgilerden sonra La'îzâde Abdülbâkî'nin bu konudaki görüşlerine geçebiliriz.

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, akıl tek başına bir hidayet vesilesi değildir. Ona göre, enbiyâ ve evliyâyâ ittibâ edenler hidayete ererler. Onlarla iktifâ etmeyip akıl ile hareket edenler ise hevâ ve heveslerine tâbi olurlar. La'îzâde Abdülbâkî, bunu bir âmâ misali ile anlatır. Âmâ olan bir insan bir rehberin elinden tutup giderse gideceği yere varır. Ancak bir rehberin elinden tutmayıp kendi asâsı ile yola düşerse yolda kalır, belki helâk olur. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, insanın elindeki akıl, âmânın elindeki âsa gibidir. Hak yolda akıl ile iktifâ etmek cehalettir, hamâkattir. İktidâ ve taklit lazımdır. Akılla istidlâl kâfi değildir. İbadetlerin esrârında ve âhirete müteallik amellerde akıl faydasızdır. Hatta helâk sebebi ve zehirli bir ilaçtır.⁴⁷²

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, dinî meselelerdeki içtihadlar, farklı görüşleri ve ihtilâfları ortaya çıkarmıştır. İtikâta akıl ve istidlâl cevaz olmakla birlikte, bu cevaz, fırak-ı dâllenin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. La'îzâde Abdülbâkî, akli deliller ile esrâr-ı ilâhiyenin ve uhrevi meselelerin asla isbat olunmadığı ve bu yolda yürüyenlerin de muvaffak olamadığı kanaatindedir. Ona göre, her mu'allil, alil, her iddia delilsiz kalmıştır ve felsefi

⁴⁷¹ Mahmut Kaya, "Meşşâiyye", *DİA*, C. XXIX, TDV Yayınları, 2004, ss. 393-396.

⁴⁷² La'îzâde, *Hediyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 198a-198b.

eserlere ve kalam ilmine vakıf olanlar da bunu bilirler. Ancak Hakk'a tâlip olanlar ise, onların delilleri olmadığını bilip, tevbe ve istiğfâr ile ilimde din âlimlerine, fıkhîta müçtehidlere ve akâidde ise kâmil şeyhlere ittibâ ve onları taklit edip sırat-ı müstakim olmuşlardır. Kitap, sünnet ve icmâ-ı ümmet mevcutken, dini meselelerde akli delilleri istimâl etmemişler, enbiyâ ve evliyâyâ taklit ve iktidâ ile iktifâ etmişlerdir.⁴⁷³

La'îzâde Abdülbâkî, akli, hidayet vesilesi olarak görenlerin, ehl-i temkin ve ulemâyı tenkid ederek, "*istidâdları olmadığı için taklit etmekte ama tahkike vasıl olamadılar*" diye tenkid ettiklerini belirtir. Ona göre, ehl-i temkin ve ulemâ, aklın dini işlerde faydalı ve semereli olmadığını bildiklerinden dolayı taklit ile tahkike ulaşmışlardır. Hatta La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, asıl taklit edenler onlardır. Çünkü bu meseleler, hukemâ-i selef tarafından münakaşa edilmiş ve bu delillerin kurtuluş vesilesi ve doğru olmadığı ispat edilmiştir. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, onlar bu şekilde taklit etmiş oluyorlar, ama delil getirmiş olmuyorlar.⁴⁷⁴

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, enbiyâ ve evliyâyı taklit, filozof ve ehl-i ehvâyı taklitten daha efdal ve eslemdir. Allah, kullarına peygamber ve kitap göndererek sırat-ı müstakimi göstermiştir. En sağlıklı ve zâhir yol şeriattır. Şeriatın lügavi manası zâhir, mübin, ıstılahtâki manası ise, itâat ve diyânettir. Yani her nebiye ve resule itâat vacibdir. Bizim peygamberimiz Habib-i Ekrem'in (sav) şeriatı, en zâhir yoldur. Müçtehidin-i din ve ulemâ-i muhakkikin, birçok meselede içtihad ederek insanları şeriâta delâlet eylemişlerdir. Hilâfet-i uzma sahipleri olan zamanın kutupları, tarikat adâbı ve hakikatın keşfi vasıtası ile istidat sahiplerini Hakk'a davet etmektedirler.⁴⁷⁵ La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, bütün evliyâ-i siddikin, tarik-i şeriatta sâlikin, ibâdat ve tâat ile vâsiline olmuşlardır. Ona göre, şeriâtsiz tarikât mümkün olmadığı gibi, tarikâtsiz, hakikat ve mârifete ulaşmak da, mümkün değildir.⁴⁷⁶

Anladığımız kadarıyla, La'îzâde Abdülbâkî, âhirete müteallik meselelerde, akla itimat etmeyip, Kur'ân, sünnet ve icmâyâ ittibâ edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Ona göre, akıl, uhrevî meselelerde tek başına

⁴⁷³ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 199a.

⁴⁷⁴ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 199b.

⁴⁷⁵ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 199b-200a.

⁴⁷⁶ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 203b.

yeterli değildir. Dini meselelerde sadece akli kullananlar muvaffak olamadıkları gibi, birçok ihtilâfın ortaya çıkmasına da sebep olmuşlardır. Özellikle de, itikâta akli kullanarak delil getirmeye çalışanlar, bâtil mezheplerin ortaya çıkmasına imkân sağlamışlardır. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre akıl ile esrâr-ı ilâhiyyeyi ve uhrevi meseleleri ispat etmek asla mümkün değildir. Ona göre, akli, hidayet vesilesi olarak görenler, iddialarını bugüne kadar hiçbir şekilde ispat edememiş olan filozofları taklit etmektedirler ve helâkete sürüklenmektedirler. Allah, kullarına peygamber ve kitap göndererek sırât-ı müstakimi göstermiştir. Bu yüzden enbiyâ ve enbiyâyı takip eden evliyâyı taklit ve onlara ittibâ elzemdir. En sağlıklı ve zâhir yol şeriattır.

Ebu'l-Alâ Afifi de La'îzâde Abdülbâkî gibi düşünerek, dini meseleleri akli delillerle yorumlamaya çalışan kelâm ulemasının ve filozofların yaklaşımını doğru bulmaz. Ona göre, kelâmın temeli, akâidin sıhhatine akli deliller getirerek, inkârcılara karşı inancı korumaktır. Fakat o, akli delillerin, kendisine muarız başka akli delillerle çürütülebileceğinden dolayı, kelâmcıların neredeyse bir tek meselede dahi ittifak edemediklerini belirtir. Felsefenin ise, herşeyi zıddı ile ele aldığını ve akli delillere kelâmdan daha çok yer vererek, dini meseleleri akıl ile açıklamaya çalıştığını, ancak dini meseleler aklın üstünde olduğu için, filozofların fikir karışıklığından başka bir şeye ulaşamadıklarını ifade eder.⁴⁷⁷

Hakiki sûfiler, gayb âlemine ait meselelerde aklın hüküm veremeyeceğini, verse bile bir anlamının olmayacağını belirtir. Zira sûfilere göre bu alan, aklın bilme ve hüküm verme sınırları dışındadır. Sufilerin eleştirdikleri ve reddettikleri akıl, kelâm âlimlerinin ve filozofların, ilâhiyatla ilgili hükümleri yorumlamaya ve tesbit etmeye çalıştıkları, metafizik konuları bilme ve değerlendirme hakkını ve yetkisini kendinde gören nazari (teorik) akıldır. Sufilerin, *akl-ı maâş* tâbir edilen pratik akılla ilgili herhangi bir problemleri yoktur.⁴⁷⁸ Onlara göre, Allah için delil, sadece Allah'tır. Sûfiler bu konuda ittifak etmişlerdir. Akıl hâdis ve mâhluktur. Yaratılmış olan sadece, kendisi gibi

⁴⁷⁷ Afifi, *Tasavvuf, İslâm'da Manevi Hayat*, ss. 140-141.

⁴⁷⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s. 190.

yaratılmış olan maddi şeyler konusunda delil olur. Yaratan hakkında delil olamaz ve Allah'ı tanıyıp bilemez.⁴⁷⁹

İbnü'l-Arabi'ye göre, eğer mütevatir bir nass akli bir delil ile çatışır ve uzlaşmak mümkün olmazsa akli delil terk edilir. Çünkü iman ancak şeriatın getirdiğine inanmakla olur. Naklin akla tercih edilmesi aynı zamanda bir akıl işidir. İbnü'l-Arabi'ye göre, kişi keşf sahibi ise, Allah da ona muradını bildirmiş ise, onunla amel edebilir. Ancak bu keşfi hüküm insanlar arasında karışıklığa sebep verecekse o zaman bunu açıklamak doğru değildir.⁴⁸⁰

İmam Gazali'ye göre ise, aklın ötesinde bir aşama vardır ki, akıl bunu idrak edemez. Temyiz yaşına ulaşmamış ufak bir çocuk, nasıl akıl ile kavranabilecek meseleleri anlayamazsa, aynı şekilde, akıl da bu aşamadaki meseleleri anlayamaz ve kavrayamaz. Bu tıpkı doğuştan kör olan birinin renkleri bilememesi gibidir. İmam Gazali'ye göre, bu meseleler ancak bir peygamber vasıtası ile anlaşılır ve bilinebilir.⁴⁸¹

Bu arada, Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) "*Allah insanlığa hiç resûl göndermemiş olsaydı bile, yine de insanın aklederek Allah'tan yana bilgi (mârifet) sahibi olması beklenecekti,*" sözü, akıl ve şeriat arasındaki ilişkide, tartışma konusu olduğu söylenebilir. Bu sözü değerlendiren Toshihiko Izutsu (ö. 1414/1993), bu sözün, "*akıl, uhrevi meseleleri bilebilir*" şeklinde anlaşılmasının yanlış olduğunu, doğrusunun ise, "*insan akli ile Allah'a ait bilgiye ulaşmak zorundadır, bu Allah'ın ona verdiği bir vazifedir,*" şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir.⁴⁸² Toshihiko Izutsu'nun bu yorumu makul olmakla birlikte, Ebu Hanife'nin bu sözünü, insan akli ile Allah'ın varlığını, birliğini, ilâhlık için gerekli olan kudret, ilim, irade gibi sıfatlarını kısmen bilebilir, ama âhirete müteallik meseleleri, Allah'ın emir ve yasaklarını, kısaca şeriatın ahkâmını bilmesi mümkün değildir şeklinde yorumlamak daha makul olabilir.

Uhrevi meseleleri akli delillerle ispat etmeye çalışan kelâm âlimlerinin metodları, kısmen makul görülebilir, ama felsefenin bu konudaki tutumlarını ve

⁴⁷⁹ Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, s. 104.

⁴⁸⁰ Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabi ve Düşünce Dünyası", Otto Yayınları, Ankara, 2018, ss. 84-85.

⁴⁸¹ Gazzâli, *el-Münkız Mine'd-dalâl*, ss. 74-77.

⁴⁸² Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 159-161.

metodlarını kabul etmek oldukça zordur. La'îzâde Abdülbâkî'nin dediği gibi, enbiyâ ve evliyâyı taklit ile tahkike ulaşmak, şer'i açıdan daha sıhhatli görünmektedir. Gazal'ye göre, taklit ile elde edilen itikat, skolastik delillerle elde edilen itikattan daha üstündür. Skolastik bir argüman ile elde edilen itikat, delillerdeki veya düşünüşteki bazı zorluklardan dolayı hemen dağılılabılır. Ancak taklit ile elde edilen itikat, amel ve takva neticesinde zamanla ilerleyip sağlamlaşma istidadına sahiptir. İtikat, taklit ile elde edilmiş olsa dahi, ibâdet ve takva ile zamanla insanın kalbinde mârifet ışığının yanmasına sebep olur.⁴⁸³

Sûfiler, her ne kadar nassları akli delillere tercih etseler de Allah'ı tam olarak bilmenin ancak kalp ile mümkün olabileceğini savunmuşlardır. Onlara göre, gerek akli delillerle, gerekse nakli delillerle itikada ulaşılmış olan insanın şüpheden ve vesveseden kurtulması mümkün değildir. Nazari tasdike ulaşan kişinin, tevhide ulaşılmış olsa bile, tevhidin hakikatini elde etmesi de mümkün değildir. Allah ve ilâhi hakikatler ancak hakikat ve mârifete ulaşmak suretiyle kalben bilinebilir. Hakikatler kalben müşâhede ve idrak edilebilir. Kant'ın dediği gibi, *Allah, nazari değil ameli akılla bilinir.*⁴⁸⁴

Sûfilerin bu konuda hem nassları akla tercih etmekle, hem de nassları dahi yeterli görmeyip ameli ve kalbi müşahedeyi gerekli görmekle, filozof ve kelamcılardan, hatta selefi düşünceden ayrıldıklarını söylemek mümkündür.

2. 11. AMEL-İ SALİH

Lügatta, faydalı, değerli anlamına gelen, ıstılâhta ise, dinin yapılmasını emir ve tavsiye ettiği, sevap kazanmaya vesile olan faydalı işler olarak tarif edilen sâlih amel,⁴⁸⁵ Kur'ân-ı Kerim'de birçok âyete konu olmakla birlikte, en net şekilde *Asr* Suresi'nde ifade edilir. Cenab-ı Hakk, *Asr* Suresi'nde "*Asr'a yemin olsun ki, muhakkak insan hüsrân içindedir. Ancak iman edip salih amel işleyenler, birbirine hakkı ve sabrı tavsiye edenler müstesnadır,*"⁴⁸⁶ buyurarak,

⁴⁸³ Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, s. 173.

⁴⁸⁴ Hasan Tanrıverdi, "Immanuel Kant'ın İman Anlayışı", *GÜİFD*, C. 1, S. 2, 2012, ss. 182-218.

⁴⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "Amel" md., XI, s. 474-478; Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredat*, tahk. Muhammed Seyyid Kilâni, Mısır, 1306, "amel" md., s. 303.

⁴⁸⁶ *Asr*, 103/1-3.

insanın uhrevi kurtuluşuna vesile olacak amellere dikkat çeker. Âyet-i Kerime’de ifade edilen ve insanın kurtuluşuna vesile olan bu ameller kısaca, *iman, salih amel, hak ve sabır* olarak sıralanabilir.

Âyet-i kerime’de ifade edilen ve insanın kurtuluşunun ikinci şartı olarak kabul edilen salih amelin mahiyeti konusunda ise, İslâm âlimleri arasında farklı görüşlerin olduğu görülmektedir. Salih amelin mahiyeti konusunda birçok farklı görüş olmasına rağmen, bunlar genel olarak, dindeki emir ve nehiyeler, âhirete müteveccih olan ve sevap terettüp eden ameller ve hayırlı ve faydalı işler olmak üzere üç gruba ayırabilir.⁴⁸⁷ Salih amelin mahiyeti konusundaki bu farklı görüşlerin, İslâm âlimlerinin farklı bakış açısından kaynaklandığı söylenebilir. Bununla birlikte, salih amelin mahiyetini tam olarak tesbit edebilmek için, Kur’ân-ı Kerim’e ve hadislere bakmanın yeterli olacağı kanatindeyiz.

Kur’ân-ı Kerim’de ve hadislerde yapılması emir ve tavsiye edilen, hayırlı ve uhrevi kazancı olan birçok amel mevcuttur. Bunlar arasında namaz kılmak ve zekât vermek⁴⁸⁸, oruç tutmak⁴⁸⁹, cihad etmek⁴⁹⁰, güzel bir söz söylemek ve bağışlamak⁴⁹¹, bebeği emzirmek ve çocukların ihtiyaçlarını temin etmek⁴⁹², anne ve babaya iyilik etmek⁴⁹³, ilim tahsil etmek⁴⁹⁴, adaleti gözetmek⁴⁹⁵, hayvanları korumak⁴⁹⁶, insanların ihtiyacını karşılamak⁴⁹⁷, bozgunculuk çıkarmamak⁴⁹⁸, hakka tecavüz etmemek⁴⁹⁹, ahlaklı olmak⁵⁰⁰, yetime sahip çıkmak⁵⁰¹, birinin hidayetine vesile olmak⁵⁰², sadaka vermek⁵⁰³, evlenmek⁵⁰⁴ gibi ameller sayılabilir.

⁴⁸⁷ Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir et-Taberi, *Câmiu’l-Beyân*, C. III, Mısır, 1954, s. 294; C. XII, s.1; C. XXIV, s. 67; C. XVI, s. 218; C. XXIV, s. 93; C. XI, s. 88.

⁴⁸⁸ Bakar, 2/277.

⁴⁸⁹ Bakara, 2/183.

⁴⁹⁰ Bakara, 2/190.

⁴⁹¹ Bakara, 2/263.

⁴⁹² Bakara, 2/233.

⁴⁹³ İsrâ, 17/23.

⁴⁹⁴ Zümer, 39/9.

⁴⁹⁵ Maide, 5/42.

⁴⁹⁶ Neml, 28/18-19.

⁴⁹⁷ Sebe, 34/11.

⁴⁹⁸ Sâd, 38/28.

⁴⁹⁹ Sâd, 38/24.

⁵⁰⁰ Buhari, *Menakıb*, 23.

⁵⁰¹ Buhari, *Talak*, 25.

⁵⁰² Müslim, *Fezailü’s-sahabe*, 34.

⁵⁰³ Buhârî, *Sulh*, 11; *Cihâd*, 72,128.

⁵⁰⁴ Müslim, *Nikâh*,1

Görüldüğü gibi Kur'ân-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber'in (sav), hayırlı ve uhrevi kazancı olan ameller kapsamında dile getirdiği ameller, sadece yapılmasını emir (farz) ve men (haram) ettiği ameller değil, aynı zamanda insanlığın ve mahlukâtın faydasına olabilecek bütün amellerdir.

Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Yukarıda sayılan ve tarifi yapılan amellerin ve davranışların *salih amel* olabilmesi için gereken şart veya şartlar nelerdir? Kur'ân-ı kerim'deki "*İman edip iyi işler yapan..*"⁵⁰⁵, "*Rablerini inkâr edenlerin durumu şuna benzer ki...*"⁵⁰⁶, "*Kim inanarak iyi işler yaparsa...*"⁵⁰⁷, "*De ki; ihlaslı olarak Allah'a ibadet etmem emir olundu*"⁵⁰⁸ ve "*De ki; ben ancak ihlaslı olarak Allah'a ibadet ederim*"⁵⁰⁹ âyetlerine ve Hz. Peygamber'in (sav), "*Kim bizim emrimize uymayan bir iş yaparsa onun yaptığı o amel geçersizdir.*"⁵¹⁰ "*Size iki emanet bırakıyorum, onlara sarılırsanız yolunuzu kaybetmezsiniz. Onlar, Kur'ân-ı Kerim ve sünnetimdir.*"⁵¹¹ hadis-i şeriflerine bakıldığında yapılan bir amelin *salih amel* olabilmesi için, şu üç şartın bulunması gerektiğini söylenebilir.

-Yapılan amel, sağlam bir iman ile yapılmalıdır.

-Yapılan amel, kitap ve sünnete uygun olmalıdır.

-Yapılan amel, ihlasla yapılmalıdır.⁵¹²

O halde salih amel; Allah ve Resulünün bütün emir ve nehiyleri başta olmak üzere, Allah'ın yarattığı canlı ve cansız bütün mahlukâtın hakkını ve faydasını gözeten ve bunları gerçekleştirebilmek için, iman etme ve Kur'ân'a ve sünnete uygun olmak şartıyla gösterilen bütün gayretler, niyetler ve ameller olarak tarif edilebilir.

La'lizâde Abdülbâki de, *Asr'a yemin olsun ki, muhakkak insan hüsrân içindedir. Ancak iman edip salih amel işleyenler, birbirine hakkı ve sabrı tavsiye*

⁵⁰⁵ Bakar, 2/227.

⁵⁰⁶ İbrahim, 14/18.

⁵⁰⁷ Tâhâ, 20/112; Enbiya, 21/94; Nahl, 16/97; Mü'min, 40/40.

⁵⁰⁸ Beyyine, 98/5.

⁵⁰⁹ Zümer, 39/11.

⁵¹⁰ Buhari, *İ'tisam*, 5, *Sulh*, 5.

⁵¹¹ Müslim, *Hac*, 147.

⁵¹² Mehmet Soysaldı, "Asr Suresi Bağlamında Salih Amel", <https://docplayer.biz.tr/52886944-Asr-suresi-baglaminda-salih-amel.html>.

*edenler müstesnadır,*⁵¹³ âyetine işaret ederek, imânın ve salih amelin birçok âyet-i kerimede birbirinden ayrılmadığını, beraber zikredildiğini, çünkü salih amelin, kişinin hidayetine vesile olduğunu belirtir.

La'îzâde Abdülbâkî salih ameli, iyi bir yol arkadaşına benzetir ve salih amelsiz yola çıkanın sonunun hüsrân olacağını ifade eder. Ona göre, fîsk-ı fücür, salih ameli olmayanı, gulyabani gibi azdırır ve helâkete sürükler.⁵¹⁴ Bütün evliyâ salih amel ile vuslata ermiştir.⁵¹⁵ Rabbini bulanlar salih amel ile bulmuşlardır ve “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*”⁵¹⁶ sırrına ermişlerdir. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre hevâ-yı nefesine uyanlar, kendilerine vedia olarak verilen kudreti, rızâ-yı Hakk'ın hilâfına kullanarak “*Çünkü o çok zâlimdir, çok cahildir*”⁵¹⁷ ve “*İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdırlar*”⁵¹⁸ âyet-i kerimelerine muhatab olmuşlardır.⁵¹⁹

La'îzâde Abdülbâkî, iman edipte salih ameli olmayanların akîbetinden endişe etmektedir. Salih ameli olmayanların kendilerini fîsk ve fücürdan korumalarının çok zor olduğunu belirterek, salih ameli, kişiyi günahattan koruyan ve uhrevî saadete ulaştıran bir arkadaş olarak görmektedir. La'îzâde Abdülbâkî burada gulyabani⁵²⁰ benzetmesi yaparak, amelsizliğin, zâhirde güzel olsa da hakikatte insanı helâke sürükleyebileceğini belirtir. Ona göre, ancak, salih amel işleyen insanlar mazhâr olacakları nur vasıtası ile nefsini dizginleyip Hakk'a yönelebilirler.

⁵¹³ Asr, 103/1-3.

⁵¹⁴ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 200a.

⁵¹⁵ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 203a.

⁵¹⁶ Zâriyât, 51/56.

⁵¹⁷ Ahzâb, 33/72.

⁵¹⁸ A'râf, 7/179.

⁵¹⁹ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 188a.

⁵²⁰ Gulyabâni ya da orijinal söylenişi ile *Gul-i Beyabani*, Anadolu kültüründe yer alan, yolculara, gezginlere ve yalnızlara saldıran, korkunç bir canavar tasavvurudur. Kocaman cüsseli, sarı-kırmızı kıllı, pis kokulu, eli asalı bu hayali canavar, gündüzleri mezarda yaşar. Akşama doğru mezardan çıkan Gulyabani ıssız çöllerde ya da dağ yamaçlarında pusu kurup, kurbanını bekler. Menkıbelerde kurbanlarına ilk önce güzel bir insan ya da güzel bir kadın olarak görünerek, onları ıssız bir yere çeken ve orada gerçek suretine dönüşerek onlara saldıran canavar olarak geçer. Daha sonraları Anadolu kültüründe *ahubaba* ile beraber anılmaya başlanmış ve insan yediği düşünülen kocaman, uzun sakallı ve asalı bir dev olarak tasavvur olunmuştur. Araştırmacılar, “ıssız yerin ruhu” anlamına gelen bu şeytanî varlığı en eski Arap rivâyetlerine dayandırırılar. Bu konuda bkz: Deniz Karakurt, *Türk Mitoloji Ansiklopedisi*, “Gulyabâni” md., e-kitap, İstanbul, 2012, s. 357. ([www://http://drmurataydin.com/turk-mitoloji-ansiklopedisit.pdf](http://drmurataydin.com/turk-mitoloji-ansiklopedisit.pdf))

Hatta La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, kişi salih amel vasıtasıyla “*Kulum bana nâfile ibadetlerle yaklaştırmaya devam eder. Öyle ki, bunun sonucunda ben onun işiten kulağı, konuşan dili, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benimle işitir, benimle görür ve benimle yürür*”⁵²¹ hadis-i şerifine muhattap olur. Salih amel vasıtasıyla beyân olunan kurbiyyete nâil olur.⁵²² Farzları ve nâfileleri eda eden kimsenin zâhir ve bâtını vahdet nurları ile kuşatılır. Bu nur vasıtası ile nefsanî duyguları mahv olurken göz, kulak, akıl, dil gibi duyguları Hakk'a yönelir. Bu mertebeye gelmiş bir kimsenin cüz-i irâdesi, İlâhî irâdeye ve rızâ-yı Hakk'a tabi olur.⁵²³ Heva-yı nefsinî terk ederek Hz. Peygamberin (sav) yoluna tabi olan ve ömrünü ibadetle geçirip âhiret adına ciddi gayret sarf eden insan, meleklerden ekrem ve cümle eşyadan mükerrem olur.⁵²⁴ Ancak, sâlih amelî olmayan, kendine verilen cüz'î iradeyi ve kudretî, rıza-yı ilâhî ve emr-i ilâhî aleyhine kullanarak hevasına tabi olan insan ise, insani özelliklerden uzak ve hayvanlara muadil bir hayat yaşamaya başlar.⁵²⁵ Dergâh-ı ilâhîden uzaklaşarak behayime dâhil olur.⁵²⁶

La'lîzâde Abdülbâkî, “*Kim âhiret kazancını isterse onun kazancını arttırırız. Kim de dünya menfaatini isterse ona da dünyalık veririz. Fakat âhirette onun hiçbir nasibi yoktur,*”⁵²⁷ âyet-i kerimesine binâen, amel-i salihin uhrevî karşılığına da vurgu yaparak⁵²⁸, dünya için tevekkül, âhiret için sa'y gerektiğini ifade eder.⁵²⁹ Çünkü o, âhiret hayatının ancak bu dünyada çalışmak ve gayret etmekle elde edilebileceğini düşünür. Ona göre, yerine getirilmeyen dünyevî işlerde ücret istemek ne kadar yanlışsa, ahiret adına yerine getirilmeyen vazifelerde ücret beklemek de o kadar yanlıştır.⁵³⁰ Dünyada amelî olmasın ama hem dünyam mamur olsun hem de âhiretim güzel olsun demek olmayacak bir hayal ve dalâlettir.⁵³¹

⁵²¹ Buhâri, *Rikâk*, 38.

⁵²² La'lîzâde, *Hediyyetü'l Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l Uşşâk*, vr. 221a.

⁵²³ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 85b-86a.

⁵²⁴ La'lîzâde, *Gidâ-yı rûh*, vr. 2a.

⁵²⁵ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 188a.

⁵²⁶ La'lîzâde, *Gidâ-yı rûh*, vr. 2a.

⁵²⁷ Şura, 42/20.

⁵²⁸ La'lîzâde, *Gidâ-yı rûh*, vr. 44b.

⁵²⁹ La'lîzâde, *Gidâ-yı rûh*, vr. 109a-b.

⁵³⁰ La'lîzâde, *Gidâ-yı rûh*, vr. 109b.

⁵³¹ La'lîzâde, *Gidâ-yı rûh*, vr. 46b.

Görüldüğü gibi La'lîzâde Abdülbâkî, salih ameli, tasavvufî açıdan ele alarak değerlendirmektedir. Ona göre salih amel, insanı mâsivadan ve hevâdan temizleyerek Allah'a ulaştıran en önemli etkidir. İnsanın ilâhi kurbiyete ve nurlara mazhâr olabilmesi, ancak salih amel ile özellikle de farz ve nafilelerle mümkün olur. Yine ona göre, insan, İnsan-ı kâmil mertebesine ancak, salih amelle ulaşarak Nur-u Muhammediyye'ye mazhâr ve Allah'a ayine olabilir.

Mutasavvıflar amelleri genel olarak, zâhiri ve bâtını olmak üzere ikiye ayırır. Namaz kılmak, oruç tutmak gibi ameller zâhiri amelleri oluştururken, inanmak, ihlas, sevgi gibi ameller de bâtını amelleri oluşturur. Mutavvıfların daha çok üzerinde durduğu ameller, bâtını amellerdir. Hatta manevi eğitimin dinamiklerini oluşturan hal ve makamlara müteallik amellerdir.⁵³² İnsanın kötü hasletlerden kurtulup, güzel ahlâk sahibi olmasını sağlayan kalp temizliğine vesile olan ve onu mârifete ulaştıran tevbe, sabır, tevekkül, ihlas, havf ve reca gibi amellerdir⁵³³ ve bu amellerden maksat, amellerin kendisi veya alınan zevk değil sadece rıza-yı ilâhidir.⁵³⁴

Genel anlamda ibâdet, kişinin Allah'a karşı duyduğu saygı ve sevginin neticesinde, O'nun rızasını kazanmak amacıyla, O'nun rızasına uygun davranma gayreti ve iradesi olarak kabul edildiğinde, sadece dini vecibeleri değil, aynı zamanda O'nun rızasını kazanmak amacıyla yapılan bütün fiiller de ibadet olarak kabul edilebilir.⁵³⁵

Bununla birlikte, mutasavvıflar, zâhir ve bâtın ayırımının yanısıra ibâdeti bir de, *ibâdet*, *ubûdiyyet* ve *ubûdet* olmak üzere üç sınıfta tasnif ederler. *İbâdet*, cennet arzusu ve cehennem korkusu ile karşılık beklenecek yapılan amellerdir. *Ubûdiyyet*, bir karşılık beklemeden, sırf Allah rızası için yapılan ibâdetlerdir ki, bu ise, ebrarın kulluğudur. *Ubûdet* ise, kendi varlığından fâni olup yapılan ibâdetlerdir ve en yüksek kulluk da budur ve bu makam ehl-i tahkikin makamıdır.⁵³⁶ *Ubûdet* mertebesine ulaşmak ise mahviyet ile mümkündür.

⁵³² Uludağ, "Amel", *DİA*, C. III, TDV Yayınları, Ankara, 1991, ss. 13-16.

⁵³³ Ayhan Işık, "Mahir İz Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Dergisi*, C.1, S. 1, 2014, s. 87.

⁵³⁴ Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, s. 70.

⁵³⁵ Ferhat Koca, "İbadet", *DİA*, C. XIX, TDV Yayınları, Ankara, 1999, ss. 240-242.

⁵³⁶ Muhammed Nuru'l-Arabi, *Şerh-i Evrâd-ı Üsbûiyye*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yazmaları, nr. 808, vr. 11b.

Bunun ilk şartı ise salih ameldir.⁵³⁷ La'lîzâde Abdülbâkî'nin de salih ameli ve ibadeti, en yüksek merteye olarak kabul edilen *ubûdet* makamında kabul edip değerlendirdiği ifade edilebilir.

Kısaca, mutasvıfların asıl önem verdiği ameller, insanın kalbini mâsivadan temizleyecek, nefsini terbiye edecek ve onu fenâfillah ve bekâbillah makamına ulaştıracak olan manevî eğitimin, dinamiklerini ve prensiplerini oluşturan amellerdir. Bu amellerin şartı ise, sağlam bir iman, kuvvetli bir takva ve ubûdet makamını temsil eden ihlâsıdır. La'lîzâde Abdülbâkî'nin de salih ameli, genel olarak bu açıdan ele aldığı söylenebilir.

2. 12. ÂŞK VE CEZBE

Şiddetli ve aşırı sevgi⁵³⁸ ve bir kimsenin, gözü başkasını görmeyecek derecede sevdiğine düşkün olması anlamına gelen *aşk* kavramı, sevginin son mertebesi ve en mükemmel şekli olarak kabul edilir. Tasavvuf geleneğinde aynı zamanda varlığın aslı ve yaratılış sebebi olarak da kabul edilen aşkı, sevgiden ayıran en belirgin özellik ise, *insanın sevgiye, aşkın ise insana hâkim* olması olarak ifade edilir.⁵³⁹

İlk sûfîlerin genelde aşk kelimesini eserlerinde çok kullanmadıkları, onun yerine Allah sevgisini, *hub* ve *muhabbet* kelimeleri ile ifade etmeyi tercih ettikleri görülmektedir.⁵⁴⁰ Hatta Ebu Ali ed-Dekkâk'a (ö. 405/1015) göre aşk, sevgide ölçüyü aşma anlamına geldiğinden ve Allah için böyle bir aşırılık düşünülemeyeceğinden, Allah'ın kuluna duyduğu sevgiye aşk denilemez. Yine Ebu Ali ed-Dekkâk'a göre insan Allah'ı ne kadar severse sevsin, O'nu yeterince ve layıkıyla sevmeyeceğinden dolayı, kulun Allah'a duyduğu sevgiye de aşk denemez.⁵⁴¹ Dolayısıyla da Allah'ın kuluna, kulun da Allah'a duyduğu sevgi aşk değildir.

⁵³⁷ Muhammed Nuru'l Arabi, *Dâiretü'l-Vücûd fi Beyâni Makami'l-Mahmud*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yazmaları, nr. 702, vr. 23.

⁵³⁸ Gazzâli, *İhyâ*, C. II, s. 697.

⁵³⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 48.

⁵⁴⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, ss. 57-59; Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 187-193; Ebu Talip Mekki, *Kûtu'l-Kulub*, tahk. Asım İbrahim Keyâli, Beyrut, Dâru'l-İlmiyye, C. II, 2005, ss. 82-84.

⁵⁴¹ Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 192.

İlk dönem sūfileri, Allah ile kul arasında olan bu sevgiyi, *Allah-kul* açısından ele alarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre, Allah'ın kuluna olan muhabbeti, kuluna hayır irade edip rahmet etmesi, kulun Allah'a olan muhabbeti ise, O'na ibadet ve tâatta bulunup rızasının dışına çıkmamasıdır.⁵⁴²

Tasavvuf döneminin önemli simalarından olan ve dönemin temellerinin atılmasına büyük katkı sağlayan Cüneyd-i Bağdadi'nin muhabbet tanımı ise, tasavvuf döneminin aşk anlayışını göstermesi açısından önemlidir. O muhabbeti, “sevenin sıfatlarının yerine sevilenin sıfatlarının geçmesidir” diye tanımlar. Serrâc da, bu tanımın, “*Ben onu sevince gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olurum*”⁵⁴³ kudsî hadisinin içerdiği manayı ifade ettiğini belirtir.⁵⁴⁴

Bununla birlikte, müteahhirin sūfiler, “*İman edenler Allah'ı şiddetle severler*”⁵⁴⁵, âyetinde zikredilen “*şiddetle*” tabirine binâen, aşk kelimesinin dinî bir terim olarak ve Allah için kullanılmasını makul görmüşlerdir. Tasavvuf tarihinde aşk kavramını muhabbetten ayıran ve inceleyen ilk kişi Ahmed Gazali'dir. (ö. 520/1126) Ahmed Gazali, ilim ve marifet ağırlıklı bir tasavvuf görüşüne sahip olan İmam Gazali'nin aksine, aşkı, tasavvufî anlayışının temeline otutturarak, aşka dayalı bir tasavvuf düşüncesine önderlik etmiştir. Yazdığı eserlerle tasavvufî aşkın teorik ve metafizik temellerini atan Ahmed Gazali'nin tasavvuf anlayışı daha çok Horasan-Nişabur mektebinin karakteristik aşk, vecd ve cezbe tariki üzerinde şekillenerek, kendisinden sonra gelenlere de ilhâm kaynağı olmuştur.⁵⁴⁶

İnsanların Allah'a karşı duydukları sevgileri arasında bazı farklar vardır. Bunlardan *birincisi*, sıradan insanların, Allah'ın verdiği nimetler sebebi ile duydukları sevgidir. *İkincisi*, sadık ve tahkik ehlinin, Allah'ın ilmine ve kudretine nazar etmek ve iradeyi ve beşeri sıfatları yok etmek suretiyle ilâhî sırlara vakıf

⁵⁴² Hücviri, *Keşfu'l Mahcûb*, ss. 369-370.

⁵⁴³ Buhari, *Rikâk*, 38.

⁵⁴⁴ Serrâc, *el- Lüma'*, s. 59.

⁵⁴⁵ Bakara, 2/165.

⁵⁴⁶ Ahmed Gazali, *Sevânihü'l-Uşşâk*, (*Mecmûa-i âsâr-ı Fârsi-yi Ahmed-i Gazali* içinde) haz. Ahmed Mücâhid, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1388; bkz. Halil Baltacı, “Aşkın Kazandıği Tasavvufi Muhteva: Ahmed Gazali, Bakli ve İrâki Çizgisi”, *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2014, S. 34, ss. 23-44; Uludağ, “Aşk”, *DİA*, C. IV, TDV Yayınları, Ankara, 1991, s. 12; Ayrıca Ahmed Gazali'nin hayatı ve tasavvufî görüşleri hakkında bilgi için bkz. Halil Baltacı, “Saf Aşkın Üstadı: Ahmed Gazali ve Tasavvufi Anlayışı”, *Tasavvuf İlimi ve Araştırma Dergisi*, S. 32, İstanbul, 2013, ss. 1-14; Süleyman Uludağ, “Ahmed Gazali”, *DİA*, C. II, TDV Yayınları, Ankara, 1989, s. 70.

olmaları neticesinde duydukları sevgidir. *Üçüncüsü* ise, âriflerin Allah'a karşı duydukları karşılıksız ve sebepsiz sevgidir ki, sûfiler nazarında *hakiki aşk* da budur.⁵⁴⁷

La'îzâde Abdülbâkî'nin aşk konusundaki görüşleri, üçüncü gruptaki ilâhi sevgiyi temsil etmektedir. Ona göre, âşık, hakiki aşk ateşi ile yanıp mahbubunun zatında yok olan ve böylelikle de bekâya eren kişidir. Böyle bir âşık, aşkı sayesinde mahbubunda fâni olur ve seyfirillah makamına ulaşır. Makamı hayret olur. "*Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına korku yoktur, onlar mahzun da olmayacaklardır*"⁵⁴⁸ rütbesine nâil olur. Havf ve recâdan kurtulur ve makam-ı ihlâsa vâsıl olur. Nice mârifet-i ilâhiyye ve ilhâmât-ı rabbaniyeyi müşâhede eder. Cem makamına ve vahdete varır. Kendinden hiçbir eser kalmaz. *Ayn-ı aşk* olur. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, "*Rahman'ın cezvelerinden öyle bir cezbe vardır ki, insanların ve cinlerin ameline denktir*"⁵⁴⁹ hâli bu haldir. Bu hâli tatmayan bilmez. Öyle bir lezzettir ki tarif edilemez. Bu makama gelen başka lezzet istemez. Başka bir canan istemez. Bu makamdaki sevginin alameti gözyaşındır. Bu gözyaşının damlası kişi için cihana denktir. Bu muhabbet, bütün ilâhi nurlara vesile olur.⁵⁵⁰ Bu makama ulaşan âşık, pervane gibi aşk ateşine yanar. Dert çeker ama bunu izhâr etmez.⁵⁵¹

La'îzâde Abdülbâkî aşkı insanı Allah'a ve fenafillah makamına ulaştıran ve insanın ebedi kurtuluşuna vesile olan en keskin ve en kestirme yol olarak görmektedir. Ona göre insanın bu mertebeye ulaşması aşkında derinleşmesine bağlıdır. İnsanın mâsivayı kalbinden atarak, hatta kendi varlığını dahi unutarak Allah'a ulaşması, ancak karşılıksız ve katıksız bir aşk sayesinde mümkündür.

Başka bir ifade ile aşk ateşi ile yanan ve aşk ateşine müptela olan bir kimsenin derdine ancak Allah derman olabilir. Onu sadece Allah tatmin edebilir. İnsan vuslata erince de kalbinde taşıdığı aşk ateşi onu tamamen yakar

⁵⁴⁷ Serrâc, *el- Lüma'*, s. 57-59.

⁵⁴⁸ Yûnus, 10/62.

⁵⁴⁹ Acluni, *Keşfu'l-hâfa*, I, 1069.

⁵⁵⁰ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 223b-224a.

⁵⁵¹ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 224a.

ve bitirir, geriye sadece Allah kalır. İnsanın benliği aşk ateşi ile yok olunca kendi varlığını da unuttur.⁵⁵²

Aşkı varlığın özü ve benlik dönüşümünün en etkili vasıtası olarak gören Mevlânâ'ya göre bütün sülûk uygulamalarının ortak gayesi, sâlikin gönlünde ilâhi aşkı uyandırmaktır. Ona göre aşk, Allah ile kul arasında bir bağıdır ve insan bu bağ vasıtası ile benliğinden kurtularak Allah'a ulaşır. Başka bir ifade ile aşk, insanın içinde hissettiği ilâhi bir tecellidir. Aşkta yoksun olan bu ilâhi nurdan ve tecelliden de mahrum kalır. Hz Peygamber (sav), Allah'a duyduğu aşk ile miraca yükselmiştir. İnsan ilâhi esrâra ancak aşk ile muttali olabilir. Mevlânâ'ya göre aşkı olmayan insan mana âleminde bir koku dahi alamaz. Aşk bu âleme ait bir sıfat olmadığından dolayı da bu dünyanın söz kalıpları ile anlatılamaz. Aşkı bilmek ancak âşık olmakla mümkün olur. Aşk insanın çekeceği sıkıntı ve çilelerle olgunlaşır. Çilesi olmayanın aşkı olmaz. Bundan dolayı sülûkünü tamamlamayan aşkını da kaybeder. Sâlik ancak mâsivadan ve mevhum benliğinden aşk vasıtası ile kurtulur. Kahrı da lütfu da bir görmeyenin aşkı tam olmaz ve aşk, ancak yapılan kulluk ve ibadetler neticesinde elde edilebilir.⁵⁵³

La'îzâde Abdülbâkî ile Mevlânâ'nın aşk hakkındaki görüşleri arasında büyük bir benzerlik vardır. Her ikisi de mâsivayı ve benliği terk ederek Allah'a ulaşmanın en etkili yolunu aşk yolu olarak görürler. Her ikisine göre de aşk ilâhi bir lütuftur. Çalışarak elde edilmekten ziyade Allah'ın kullarına bahsettiği hususi bir nimettir ve aşk, ilâhi tecellilere mazhar olmanın en büyük vesilesidir. Allah aşkı bu âleme ait olmadığından dolayı da tarif edilemez ve tatmayan bilemez. Ancak La'îzâde Abdülbâkî'nin aşk anlayışında, Mevlânâ'dan farklı olarak İbnü'l-Arabi'nin aşk anlayışında mevcut olan Vahdet-i vücud anlayışının etkileri görülmektedir. İbnü'l-Arabi'ye göre, insanı Allah'a yaklaştıran, insanın Allah ile birliğini tesis edip külli aşk ile bütünleştiren *ilâhi aşk*'tir.⁵⁵⁴ Bununla birlikte, İbnü'l-Arabi'nin aşk anlayışı, Mevlânâ'nın aşk anlayışı kadar keskin değildir.

Mevlânâ aşkı kalbin ve dinin özü olarak görürken, İbnü'l-Arabi de aşkı, insanı hakikata ulaştıran bir araç olarak görür. Mevlânâ'ya göre aşk, âlemi var

⁵⁵² Mohammed Rustom, "The Water and Fire of Love", *Uluslararası Hacı Bayram Veli Sempozyumu*, 2012, ss. 539-547.

⁵⁵³ Küçük, *Mevlana'ya Göre Manevi Gelişim*, ss. 667-676.

⁵⁵⁴ İbnü'l-Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, XII, s. 565.

eden, mahlukâtı harekete geçiren ve insan kalbinde kesret içinde vahdeti meydana getiren ilâhi bir güçtür. Allah güzeldir ve bütün güzellikler Allah'tan kaynaklanmaktadır. Herşey ilâhi güzellikten neş'et ettiği için sevimli olmaya layıktır.⁵⁵⁵

İbnü'l-Arabi'ye göre ise eğer insan Allah'a bağlanır ve ona âşık olursa, sevgilisi Allah olur. Sevgisinde öyle bir makama ulaşır ki, yaratılanlara karşı duyulan sevginin çok ötesine geçer ve Allah'ın aşkında yok olur. Allah'ı müşâhede ettikçe aşkı artar. Kişinin Allah sevgisinde fenâya ermesinin ve bu sevgide boğulmasının sebebi ise, Allah'ın insanı kendi suretinde yaratması ve Allah'ın esma ve sıfatlarına mazhâr olması dolayısıyladır.⁵⁵⁶ Allah kulunu, kendi kemâline "ayna", saltanatına ve hâkimiyetine vasıta olduğu için sever⁵⁵⁷ ve bu sevgi ilk önce Hakk'tan kula doğru tecelli eder. Allah'tan gelen bu *ilâhi aşk* tecellilerine mazhâr olanlar ise, Allah'a karşı bir sevgi duymaya başlarlar ve O'na âşık olurlar.⁵⁵⁸

İbnü'l-Arabi, sevgiyi, Vahdet-i vücud esasına bağlı kalarak açıklamış, sevginin zâhirde farklı olsa da öz itibariyle bir olduğunu ifade etmiştir. Sevgiyi Allah'ın bir sıfatı olarak gören İbnü'l-Arabi, onun Allah'ın bir sıfatı olması hasebiyle de sonsuz olduğunu belirtmiştir.⁵⁵⁹

Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışı aşk üzerine kurulu iken, İbnü'l-Arabi'nin tasavvuf anlayışı, ilim ve mârifet ağırlıklı olmakla birlikte, Vahdet-i vücud, dolayısıyla da Allah'ın esma ve sıfatları üzerine kurulmuştur. La'îzâde Abdülbâkî'nin aşk anlayışında ise her ikisinin de tesirini görmek mümkündür. La'îzâde Abdülbâkî'nin aşk anlayışı, Mevlânâ'nın ki kadar keskin, ama İbnü'l-Arabi'nin ki kadar da Vahdet-i vücud anlayışına uygundur.

La'îzâde Abdülbâkî, aşk ateşi ile yanan bir Hakk âşığının, Allah'a ulaşmak için çıktığı yolda, Allah'ın hususi inayetine mazhâr olacağını ve

⁵⁵⁵ William C. Chittick, *Rumi ve Mevlevilik*, çev. Safi Arpaguş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2005, S. 14 (Mevlana Özel Sayısı), ss. 709-727.

⁵⁵⁶ İbnü'l-Arabi, "İlâhi Aşk", çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 36-37.

⁵⁵⁷ Sadreddin Konevi, *en- Nefehâtü'l-İlâhiyye, İlâhi Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2012, s. 68.

⁵⁵⁸ İbnü'l-Arabi, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, ss. 63-64.

⁵⁵⁹ Afifi, *Tasavvuf, İslâm'da Manevi Hayat*, ss. 207-213.

Allah'ın onu kendine doğru manen çekip yaklaştıracığını, onu cezbedeceğini belirtir.⁵⁶⁰

Sözlükte *cezbe*, kulu Allah'a yaklaştıran ilâhi inâyet olarak tarif edilir.⁵⁶¹ *Cezbe*, Allah'ın sevdiği kulunu, kalbinden perdeleri kaldırarak, çalışma ve gayreti olmadan, yakın nuru ile birden bire manevi makamlara yükseltmesidir. Bu Allah'ın kuluna bir lütfudur. Allah bu *cezbe* ile kuluna, kendine ulaşması için gerekli olan mücadele arzusu ve gayreti kazandırır.⁵⁶²

Başka bir ifadeyle, *cezbe*, sûfiler arasında, kalbe ansızın gelen ilâhi tecellilerin tesiriyle vukû bulan ilâhi bir çekim halini ve bunun sonucunda ulaşılan üst düzey bir müşâhede makamını ifade eder. Ayrıca sûfilerce, kesbi olarak değil, vehbi olarak ihsan edilen ve normal bir sülûğa göre daha hızlı yol katettiren ilâhi bir lütuf olarak görülür.⁵⁶³

Sûfiler, “*Allah dilediğini kendine çeker*”⁵⁶⁴ âyetini ve “*Allah'ın kuluna olan cezbesi, ins ve cinnin amellerine denktir*”⁵⁶⁵ hadisini *cezbe*ye delil sayarak, *cezbeyi*, sülûk ve amel ile beraber telakki ederler. Onlara göre, sülûka bağlı olmayan *cezbe* makbul sayılmaz. Nitekim İmam-ı Rabbâni *cezbeyi*, *sülûkunu tamamlayanların ve sülûk görmeyenlerin cezbesi* olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre, sülûk görmeyenlerin *cezbesi*, nefsin afetlerinden kurtulamadıkları için kalbidir. Nefsin etkisinden kurtulanların ise ruhîdir.⁵⁶⁶

Ayrıca zikir ve sohbetlerde kalbinde meydana gelen varidata dayanamayarak kendinden geçen ve nara atan kişilerin davranışlarına da *cezbe* denir. Ancak bu tür *cezbe* genel olarak mutasavvıflarca pek muteber sayılmamıştır.⁵⁶⁷

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre *cezbe*, Allah'ın kendini seven ve kendine ulaşmak isteyen kullarına özel bir lütfudur. Kulu Allah'a yakınlaştıran bu *cezbenin* alameti ise, aşk ateşi ile kalbinden bütün mâsivayı atıp, tam bir

⁵⁶⁰ La'îzâde, *Hediyetü'l-Müşâk fi Şerhi Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 213a.

⁵⁶¹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s.185.

⁵⁶² Hasan Kâmil Yılmaz, “Cezbe”, *DİA*, C. VII, TDV Yayınları, Ankara, 1993, s. 504.

⁵⁶³ Nurullah Koltaş, “Tasavvufta Bir Taarruf ve Mükâşefe İmkânı Olarak Cezbe”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, C. XVII, S. 1, 2017, ss. 121-135.

⁵⁶⁴ Şura, 42/13.

⁵⁶⁵ Acluni, *Keşfu'l-hâfa*, I, 1069.

⁵⁶⁶ Yılmaz, “Cezbe”, VII. s.504.

⁵⁶⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 385; Hücviri, *Keşfu'l Mahcûb*, ss. 461-466.

teveccüh ile Allah'a müteveccih olmaktır. İbrahim'in, (as) ateşe atılırken Allah'a teslim olduğu gibi, Allah'a teslim olup, mukteza-yı aşk ne ise, ona razı olmaktır. Dünya lezzetlerini, nefis ve hevayı terk etmektir. Bunun neticesinde, Allah'ın lütfedeceği bu cezbe ile “*Ey ateş! İbrahim için serinlik ve esenlik ol*”⁵⁶⁸ nidası zuhur eder ve insanın aşk ateşi rabbani ilham ve marifetle gülistana döner. Beşeriyetten sıyrılarak, kalbi bir nevi cennete döner. Sonra kendi varlığı alınır ve sadece aşk kalır. Sonra aşk ateşi alevlenir ve bütün mâsivayı yakar. Ne söz kalır ne de lisân. Her şey silinir gider. Sadece rü'yet kalır. Gören ve görülen bir olur. Sadece Allah kalır.⁵⁶⁹

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, Allah'ın kulunu kendine yaklaştırmasının sebebi kulun kalbinden mâsivayı atarak tam bir teveccüh ile Allah'a yönelmesinden dolayıdır. Allah, nefisini ve hevasını terk ederek Allah'a teslim olma gayreti içinde olan kulunun kalbine, onu kendine yakınlaştıracak bir sevgi, bir aşk ateşi lütfeder. Bu aşk ateşi, aynı zamanda Allah'ın kulunu kendine çekmesi, kendine doğru yakınlaştırması demektir. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, Allah, bu aşk ateşi ile kulunun kalbinden mâsivayı, nefis ve hevayı çıkartarak onu fenâ makamına ulaştırır.

La'îzâde Abdülbâkî'nin görüşlerinden ve buraya kadar anlatılanlardan sonra cezbe iki şekilde anlayabiliriz. Birincisi, Hz. Peygamber'i (sav) öldürmeye giden Hz. Ömer'in, eniştesinin evinde duyduğu Kur'ân sesiyle imana gelmesi gibi, Allah'ın kulunu hidayete erdirmek için kendine cezbetmesi, diğeri ise, yoğun manevi duyguların yaşanması neticesinde insanın kendinden geçecek hale gelerek, ilâhi birtakım hakikatlara muttali olması ve bu vesile ile Allah'ın kulunu manevi olarak, normal sülûkta olmayacak şekilde, manen terakki ettirmesidir.

Mevlânâ'ya göre aşk, sâlikin gönlünde uyanan muhabbeti ifade ederken, cezbe ise benlik dönüşümünü tahakkuk ettirecek ilâhi tecelliyi ifade eder. Mevlânâ'ya göre sâlikin aşk ile hedeflediği, sevgilinin bu cezbisine ulaşabilmektir. Cezbe aşka sebep olurken, aşkta cezbeyle ulaştırır. Sâlikin zorlu sülûkundan sonra, sâlikin kalbinde aşk ateşi yanmaya başlar. Sâlik bu aşk ateşi ile pişip olgunlaşır. Bundan sonra, bu zorlu süreci tamamlayan sâlik

⁵⁶⁸ Enbiyâ, 21/69.

⁵⁶⁹ La'îzâde, *Hediyyetü'l Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l Uşşâk*, vr. 213a-214b.

fenâyâ ulaştıracak olan *ilâhi cezbe* lütfedilir. Bu makama gelen sâlika *ezeli ene* verilerek, çalışmakla elde edemeyeceği ilâhi lütuflar bahşedilir.⁵⁷⁰

La'îzâde Abdülbâkî de Mevlânâ da aşk ve cezbeyi sâliki fenâyâ erdirecek bir vasıta olarak görürler. Onlara göre Allah'ın kulunu kendine çekmesi cezbe, kulun Allah'a yönelmesi ise aşktır. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre sâlik, aşk ve muhabbetle ifnâ olup ehl-i fenâ olur.⁵⁷¹ Mevlana'ya göre de sâlik, cezbe vasıtası ile fenâyâ erer.

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, müridin, manevi terakkisini ve aradaki perdelerin kalkarak ilâhi sırlara mazhâr olmasını sağlayan ilâhi aşkı ve cezbeyi elde edebilmesi için bir vesileye ihtiyacı vardır. Bu vesile ise, hakiki cezbe sahibi olan ve Nur-u Muhammed'e mazhâr olmuş olan kâmil bir mürşiddir. Sâlik bu aşkı ve cezbeyi ancak hakiki bir mürşid vasıtası ile elde edebilir.⁵⁷²

La'îzâde Abdülbâkî, sâlikin ilâhi aşkı ve cezbeyi elde edebilmek için, *birisi*, manevi rehberliği, *diğeri ise*, sâlikin süratli bir şekilde terakki etmesini sağlayan *nazarı*, olmak üzere mürşidine iki sebepten dolayı ihtiyaç duyduğunu belirtir. Ona göre, bu nazarın tesir edebilmesi için de sâlikin aşk ateşine sahip olması gereklidir. Eğer sâlik bu aşka sahip değilse, mürşidin nazarı ona fayda vermez. Mürşidin nazarı vuku buluncada ilk önce derunundan kesret izâle olur, sonrada ilâhi aşka ulaşır.⁵⁷³

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, aşk ve cezbeye tâlip olan sâlikleri bekleyen bazı tehlikeler vardır. O, aşk ile meczub olanların bazen aşkın şiddeti ile kendilerinden geçebileceklerini, *vecd* haline girebileceklerini ve burada bazı sırlara muttali olabileceklerini belirtir. Ancak ona göre, bu sırlara muttali olanlar, sırlarını ve *vecd* halinde duyduklarını ve hissettiklerini yabancılara söylememeleri gerekmektedir. Çünkü ona göre, yabancılar onların hallerine vakıf olmadıkları için onları anlamayabilirler.

Hatta âşıklar zikir esnasında *vecd* halinde iken bazen uygunsuz sözler de söyleyebilirler. Bu sözler küfür de işlemeyebilir. Bundan dolayı da sülûku *cezbe* ile olan sâlikler, zevkleri olmayan ve tevhidi taklidi olanlarla aynı zikir

⁵⁷⁰ Küçük, *Mevlana'ya Göre Manevi Gelişim*, ss. 747-748.

⁵⁷¹ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 222a.

⁵⁷² La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 209a.

⁵⁷³ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 213a-214b.

halkasına da girmemelidir. Sülûku *cezbe* ile olan sâlikler, kendi zikir halkalarını oluşturmalı, yabancıları da bu halkaya almamalıdır.⁵⁷⁴

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, sâliki bekleyen *ikinci* tehlike, sâlikin elde ettiği bu ilâhi tecellileri kendisinden bilmesidir. Hakiki ilâhi cezbeye mazhâr olan âşıklar, bu cezbenin etkisi ile beşeriyetten soyutlanarak, nefsin ve beşeri vasıfların tehlikesinden kurtulurlar. Tecelliyat-ı Zât ve sıfata mazhâr olurlar. Beşeri sıfatlardan soyutlanırlar. Cezbeden çıkınca geri dönerler. Ancak bu hâl salikin kendi fazileti değildir.⁵⁷⁵ Sâlik aşk ve cezbe yolunda elde ettiği bu lütufları kendinden bilmemelidir. Bu ilâhi tecellilerin ve lütufların Allah'tan olduğunu, mürşidinin de buna vesile olduğunun farkında olmalıdır. Aksi takdirde, elde ettiği bütün ilâhi tecellileri kaybedebilir.⁵⁷⁶

Sâliki bekleyen *üçüncü* tehlike ise, sâlikin aşk ve cezbe vasıtasıyla elde ettiği bu manevi kuvveti gereksiz şekilde heba etmemeli, kalbin ve bedenın tâatı için kullanmalıdır. Sâlik, elde ettiği bu *rahmâni cezbeyi*, gerektiği gibi kullanabilirse, benliğinden ve kesretten tecerrüd ederek, Allah'ın zâtı sıfatlarına mazhâr olup, *yeryüzündeki Allah'ın halifesi* olma şerefine nâil olur.⁵⁷⁷

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, bu tehlikelerden kurtulabilmek için yapılması gereken, bir mürşidin terbiyesine girip onun sözünden çıkmamaktır. Ancak bu mürşid, aşk ve cezbeye sahip kâmil bir mürşid olmalıdır.⁵⁷⁸ Ona göre, aşk ve cezbe yoluna tabi olmayan bir mürşid bu yolda gerektiği gibi rehberlik yapamayabilir.

La'îzâde Abdülbâkî'nin buraya kadar anlatılan aşk ve cezbe konusundaki düşüncelerine bakıldığında, onun, *aşk*, *cezbe* ve *muhabbet* sahiplerinin yolu olarak kabul edilen *şuttar tariki*'ne⁵⁷⁹ mensup olduğu ve Bayramî-Melâmileri'nin görüşlerini benimsediği söylenebilir.⁵⁸⁰ Nitekim,

⁵⁷⁴ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 75b-79a.

⁵⁷⁵ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 88a-91a.

⁵⁷⁶ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 75b-79a.

⁵⁷⁷ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 40b-41a.

⁵⁷⁸ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 75b-79a.

⁵⁷⁹ Necmüddin Kübra'ya göre talibi Hakk'a ulaştıran yollar çok fazla olmakla birlikte genel olarak üç ana grupta toplanabilir. Birincisi, ibadet ve amel sahiplerinin yolunu temsil eden *Tarik-i Ahyâr*, ikincisi, mücâhede ve riyazet sahiplerinin yolu olarak kabul edilen *Tarik-i Ebrâr*, üçüncüsü ise, aşk, cezbe ve muhabbet sahiplerinin yolu olan *Tarik-i Şuttardır*. Bkz. Necmüddin Kübra, *Usûlu Aşere*, ss. 40-44.

⁵⁸⁰ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müşâtâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 203b-205a.

Bayramî-Melâmileri, özellikle de Hamzaviler, aşkı ve cezbeyi sülûkun esası olarak kabul etmektedirler.⁵⁸¹ Onlara göre sâlikin âlâ-yı illiyyine yükselişi ilâhi cezbe ile olur ve sâlik, dünyayı ve ma-fi-hayı terk etmedikçe de aşkı elde edemez.⁵⁸² Bununla birlikte La'lîzâde Abdülbâkî'nin aşk anlayışının, Mevlânâ'nın aşk anlayışı ile paralellik gösterdiğini, İbnü'l-Arabî'nin aşk anlayışından da etkilendiğini söylemek mümkündür.

Allah sevgisi kalbe iki şekilde yerleşir. *Birisi*, mâsivayı terk etmek, diğeri ise, ibadet ve tâatla mârifeti arttırmak. İnsanda muhabbet ancak salih amel vasıtası ile doğar. İnsanın dağların ve taşların yüklenmediği emaneti yüklenmeye sevk eden, ilâhi aşk isti'dadıdır. Nefse galebe çalmak ve fenâfillaha ermek için en etkili ve kestirme yol, aşk yoludur⁵⁸³

Allah'a ve mârifetine ulaşmak için yapılan çalışmaların neticesinde insanın Allah'a yaklaştığını söylemek mümkündür. İnsanın Allah'a yaklaşmak için gösterdiği bu gayretlerin yanısıra bir de Allah'ın kulunu kendine çekerek yakınlaştırması vardır ki, *İlâhi çekim* ya da cezbe denilen bu yakınlaştırma ile Allah, aradaki bazı perdeleri kaldırarak kuluna kendini tanıttırır ve onu ilâhi tecellilere mazhar eder. Ancak insanın bu ilâhi lütfa nail olabilmesi kalbindeki ilâhi âşka bağlıdır. Bu aşk ise Allah'a talip olan insanın, kalbinden bütün mâsivayı atarak, hatta kendi benliğini dahi terk ederek, ihlas ve samimiyetle yapacağı ibadet ve tâat neticesinde kalbe verilen rabbani bir lütuftur. Aslında, aşk, cezbeye cezbe de aşka bağlıdır denebilir. Aşk, cezbeyi, cezbe de aşkı doğurur. Yapılması gereken, ilâhi ahlâkı ve takvayı elde edebilmek ve rızay-ı ilâhiyye ulaşabilmek için, şeriat dairesi içinde ihlasla cehd ve gayret etmektir. Denebilir ki, aşk ve cezbe ilâhi bir lütuftur. Çalışmakla elde edilemez ama bu lütfa erenler, onu elde etmek için gayret edenlerdir.

Bununla birlikte, La'lîzâde Abdülbâkî'nin, *varlığın temelinde aşk ve sevginin olduğu* düşüncesi Japon bilim adamı Masaru Emoto'nun su kristalleri ile ilgili tesbitleri ile de telif edilebilir. Emoto'ya göre su cansız bir madde değildir. Duyguları algılayabilen ve ona göre tepki verebilen bir maddedir. Onun tesbitine göre, su kristalleri sevgi ve ahenk dolu bir his, bir dua veya etki

⁵⁸¹ Yılmaz, "Cezbe", VII. s. 504.

⁵⁸² Amiki, *Risâle-i Beyân-ı Hamzaviyye*, vr. 64a.

⁵⁸³ Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, s. 146-149.

ile karşılaştıklarında güzel ve düzgün bir yapıya sahip olurken, kötü bir etki veya tavır ile karşılaştıklarında ise kaotik bir şekle ve hâle dönüşmektedirler.⁵⁸⁴ Emoto'nun bu tesbiti, maddeyi oluşturan bütün atom parçacıkları için geçerli olduğu varsayıldığında, La'lîzâde Abdülbâkî'nin bu düşüncesinin doğru olduğu ve dolayısıyla da insanın manevi yolculuğunun ve terakkisinin, hatta insan-ı kâmil mertebesine ulaşabilmesinin temelinde aşk ve sevginin olduğu ifade edilebilir.

2. 13. ZİKİR

Zikir lügatta, anmak, hatırlamak anlamlarında kullanılırken⁵⁸⁵, tasavvuf istilâhında ise, Allah'ı belirli kelimeler veya cümlelerle düzenli bir şekilde anmak, Allah'ın kâinattaki tecellilerini görüp, O'nu tesbih etmek manalarında kullanılmaktadır.⁵⁸⁶ Başka bir ifadeyle, kulun Allah'tan başka her düşünceyi kalbden nefyederek Allah'ı hatırlaması, sadece Allah'ı talep etmesidir.⁵⁸⁷

Allah'ı hatırlamak ve O'na ulaşmak gayesi ile yapılan zikir, tasavvuftaki eğitimin en önemli araçlarından biri olarak kabul edilir. Hatta tasavvuf geleneğinde zikir olmadan vuslata ermek mümkün görülmemiştir. Çünkü zikrin olmadığı kalbe gaflet hâkim olur. “İçinden, yalvararak ve korkarak, hafif bir sesle rabbini zikret de gafillerden olma”⁵⁸⁸ âyeti bunu ifade etmektedir. Zikrin gayesi ise, kalbden bu gafletin giderilmesidir. Diğer bir tabirle, zikirden maksat, Allah'ın sürekli kul ile beraber olduğu ve her dâim kendisini gördüğü bilincine ulaşmaktır.

Sûfiler, zikri genelde, *lisânla zikir*, *kalbi zikir* ve *ruhi zikir* olmak üzere üç şekilde ele alırlar. *Lisâni zikir*, avamın yaptığı zikirdir ve onlara göre bunun insana pek faydası yoktur. *Kalbi zikir*, ibâdet amacı ile yapılan zikirdir. *Havass* denilen Allah dostlarına mahsustur ve Allah'ın rızasına sebep olur. *Ruhi zikir* ise, kişinin bütün azalarıyla yaptığı zikirdir. *Havvasü'l-havassın* zikridir. Bu

⁵⁸⁴ Masaru Emoto, *Message from Water*, HADO Kyoikusha, Co., Ltd, Tokyo, 1999; *Hidden Messages in Water*, Sunmark Publishing, Inc, New York, 2001; <http://www.masaru-emoto.net/english/entop.html>.

⁵⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, s. 308.

⁵⁸⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ss. 393-394.

⁵⁸⁷ Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, s. 241.

⁵⁸⁸ A'râf, 7/205.

zikir, kişiyi masivadan ve benlikten kurtararak, mârifet ve aşk makamına ulaştırır.⁵⁸⁹

Diğer bir tasnife göre ise, zikir *hakiki* ve *taklidi* olarak ikiye ayrılır. Taklidi olan, ana babadan öğrenilerek yapılan, terbiye edilmemiş, faydası olmakla birlikte kemâle ermemiş zikirdir. Hakiki olan zikir ise, kâmil bir mürşidin telkiniyle ve tasarrufuyla yapılan zikirdir.⁵⁹⁰

Zikri, müridlerin kalplerindeki gaflet perdelerini ortadan kaldıran en etkili bir metod olarak gören Abdullah İlâhi, zikri, *lisani*, *kalbi* ve *ruhi* olmak üzere üçe ayırır. *Lisâni zikir* en alt seviyedeki zikirdir. Kalp ile beraber olmazsa fayda vermez ve gafleti izâle etmez. *Kalbi zikir*, sâlike huzur veren ve cem makamına ulaştıran zikirdir. *Ruhi zikir* ise, peygamberlere ve fenâ makamına ulaşanlara bahşedilen ve kişiyi uluhiyyet sıfatı ile ilgili mârifet ve kurb-u ehadiyyete ulaştıran zikirdir.⁵⁹¹

Melâmilere göre zikir; *lisâni*, *kalbi*, *sırrî* ve *ruhi* olmak üzere dört çeşittir. Ruhun zikri müşâhede zikridir. Sırrın zikri heybet zikridir. Kalbin zikri, nimet ve lütufların zikridir. Kalb gafil olursa dil zikre başlar. Bu ise adet üzerine yapılan zikirdir. Melâmilere göre, *ruhi*, *kalbi* ve *nefsi zikrin* afetleri de vardır. Ruhi zikrin afeti, sırrın bu zikirden haberdar olması, kalbi zikrin afeti ise nefsin bu zikirden haberdar olmasıdır. Nefsin afeti ise riyaya düşmesidir.⁵⁹² Melâmiler dil ile yapılan zikri gerekli görmekte birlikte yeterli görmemektedirler. Çünkü onlara göre dil ile yapılan zikirde riyaya düşme ihtimali vardır.

Zikrin farklı seviyeleri olmakla birlikte nihai noktası, kişinin kendine bir varlık vermeyerek, dolayısıyla da Hakk'ı zikrettiğini düşünmeyerek, Hakk'ın kendisini zikrettiğini müşâhede etmesidir.⁵⁹³ Hakiki zikir olarak da isimlendirilen bu zikir, nefis dâhil, bütün ağıyarı nefyederek yapılan zikirdir.⁵⁹⁴ Zünûn-i

⁵⁸⁹ Ali Tenik, Vahit Göktaş, "Tasavvufi Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşâsına Etkisi", *Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 15, 2014, ss. 263-286.

⁵⁹⁰ Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, s. 243.

⁵⁹¹ İlâhi, *Meslekü't-Tâlibin*, vr. 60a-61a.

⁵⁹² Ebu Abdurrahman es-Sülemi, *Risaletü'l-Melâmetiyye*, haz: Ebu'l-Alâ Afifi, Mecelletü Külliyyeti'l-Âdab, C. VI, Kahire, 1942, ss. 47-105.

⁵⁹³ Abdürrezzak Kemâlüddin el-Kâşânî, *Elf Makam*, çev. Abdurrezzak Tek, Emin yay., Bursa, 2017, ss. 320-321. (*Menâzilü's-Sâirin*, içinde)

⁵⁹⁴ Ankaravi, *Minhâcu'l-Fukarâ*, s. 206.

Mısri'ye (ö. 245/859) göre hakiki zikir, zikreden kulun, Allah'ın müşâhedesine dalıp zikrini görmediği zikirdir.⁵⁹⁵

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre ise, zikir, sâlik Allah'a ulaştırır en önemli vasıtalarından biridir. Sâlik, zikir vasıtası ile özellikle de Kelime-i tevhid zikri ile kalbinden mâsivayı atarak ve kalbine Allah sevgisini yerleştirerek Allah'a yaklaşabilir. Allah'ın cemâline ayna olabilir. Zikir vasıtası ile ilâhi tecellilere mazhâr olabilir. Ancak La'îzâde Abdülbâkî'ye göre sâlikin bu mertebeye ulaşabilmesi için veya başka bir tabirle Kelime-i tevhidin faydasını tam olarak görebilmesi için, Kelime-i tevhid zikrini sürekli ve tefekkür ederek yapması gerekir.⁵⁹⁶

Eğer sâlik, Kelime-i tevhidin manasını düşünerek, hem lisâni hem de kalbi olarak, beraber ve sürekli yaparsa, o zaman tevhid sâlikin kalbine yerleşir ve kök salar. Kalbindeki kesret yok olur, vahdet zuhur eder. Allah'tan gayrısı kalbden çıkar. Sâlik bu vesile ile zikir deryasına dalar ve öyle bir hale gelir ki lisanı sussa kalbi zikreder. Bu seviyeye ulaşan sâlikin kalbinde manevi bir cevher hâsıl olur. Bu cevher ile sâlikin kalbinde yakın nuru tecelli eder. Bu durumdaki sâlikin nefsinde ilme'l-yakin, kalbinde ise ayne'l-yakin nuru zuhur eder. Eğer sâlik, kalbinden sırra, ruha, hafa ve ahfaya terakki edebilirse o zamanda hakke'l-yakin nuruna mazhâr olur. Bu halde zikrin hakikati ru'yetin azameti ile birleşir ve zikri, *zikr-i zat* olur. Bu mertebeye *müşâhede* ve *muayene* makamı derler. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre Hz. Ali'nin, "*ben Allah'ı gördüm, bildim ve iman ettim. Ben görmediğime iman etmem*" sözü bu mertebede anlaşılır. Bu mertebeye lisân ile yapılan zikirden ziyade, kalben yapılan *zikr-i hafiye* mahsustur.⁵⁹⁷ Fenâ ve bekâ makamı olarak da tabir edilen bu hâle ulaşabilmek ise, nefy ve ispatı cem eden kelime-i tevhid ile mümkün olur.⁵⁹⁸

La'îzâde Abdülbâkî, zikri, özellikle de kelime-i tevhid zikrini, nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi mücadelesinde önemli bir vasıta olarak görmektedir. Ona göre zikir, kulu *ihsan* makamına ulaştırır en etkili bir vesiledir. Kul, zikir ile fena makamına ulaşır. Zikir ile kulun ruhu ve kalbi *ayna* olur ve ruh kendi cemâlini bu aynada seyreder. Ruhun cemâli ve güzelliği de

⁵⁹⁵ Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 133.

⁵⁹⁶ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 73a.

⁵⁹⁷ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 73b-75a.

⁵⁹⁸ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 69a.

Allah'a ayna olur.⁵⁹⁹ Ancak La'îzâde Abdülbâkî'ye göre kul, tefekkür ederek, mâsivayı terk ederek, bütün benliğiyle ve kâmil bir mürşidden aldığı telkinle Allah'ı zikretmelidir. Aksi takdirde kulun bu makama ulaşması mümkün değildir.

La'îzâde Abdülbâkî'nin burada bahsettiği zikir, *hakiki zikir* olarak da tabir edilen en üst mertebedeki zikirdir. Zikrin en üst mertebesi, zikreden kaybolup sadece zikredilenin kaldığı mertebedir. Bu seviyeye gelindiğinde zikredilene karşı aşırı bir sevgi, yani âşk meydana gelir. Zikreden bu sevgisinde boğulur. Kendi varlığı dâhil herşeyi unuttur. Sadece zikredilen kalır. Bu makam fena makamıdır. Seyr ilallahın sonudur. Âlemi gaybın müşâhede edilmeye başlandığı makam bu makamdır. Bu makamda Celali ve Cemâli tecellilerin azameti karşısında kişi akıl ve nefisten ve iradesinden de fâni olur. Hatta fenâdan da fâni olur.⁶⁰⁰

La'îzâde Abdülbâkî'nin hakiki zikir anlayışında kalbi mâsivadan temizlemek ve ilâhi âşka sahip olmak gerekli olan en önemli iki şarttır. Ona göre bu şartlara hâiz olan zikirlerin en makbul olanı ise kelime-i tevhiddir.⁶⁰¹

İslam'da kelime-i tevhid, yani "*la ilâhe illallah*" sözü, müslümanlığın aslı olarak kabul edilir. Yapılan bütün ibadetler bu zikrin pekiştirilmesi için yapılır. Bu zikrin hakikatinin alameti, ilâhi emir ve yasaklara riayet etmektir. Böyle olmadığı takdirde o kişinin yaptığı zikir, nefsin konuşmasından ibaret olur. Zikre devam etmenin temel esası da, zâhiri ve bâtını günahları terk etmektir. Aksi takdirde Allah'a isyan ederek yapılan zikrin gerçek bir etkisi olmaz. Zikrin faydalı olabilmesi için gereken diğer şart ise, kişinin Allah'a ulaşma talebinde samimi olmasıdır. Bu uğurda terk etmesi gereken herşeyi terk etmesidir. Diğer bir şart ise kâmil ve velâyet sahibi bir mürşidden alınan telkin neticesinde yapılan zikir olmalıdır.⁶⁰²

La'îzâde Abdülbâkî'ye göre, Kelime-i tevhid zikri ile üç nur iner. Biri *hidayet nuru* dur ki, ehass-ı havassa mahsustur. Diğeri *kifayet nuru* dur ki, zakiri gayrdan muhafaza eder. Diğeri *inayet nuru* dur. Zakiri fasid

⁵⁹⁹ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 84a.

⁶⁰⁰ Pârsa, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 66-67.

⁶⁰¹ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 73a.

⁶⁰² Pârsa, *Risâle-i Kudsiyye*, ss. 54-55.

düşüncelerden, kötü hayali şekillerden korur. Eğer, sâlik bu hâl üzerine sabitkadem olursa, hâli melekler gibi olur. Nefsi ortadan kalkar. Meleki vasıflar elde eder.⁶⁰³

La'îzâde Abdülbâkî'nin zikri bir nur olarak görmesi ve bu nurun kalbdeki mâsivayı temizlediğini ifade etmesi, aslında tasavvufta genel bir kabuldür. Tasavvufi öğretide zikir bir nurdur. Kalbi kapladığı zaman kalbi nurlandırır ve kalb gözünü keskinleştirir. Kalbin kasvetini kırarak kalbi yumuşatır.⁶⁰⁴ Zikir aynı zamanda her şeyi yakıp yok eden bir ateştir. Kalbe girdiğinde kalbdeki bütün mâsivayı yok eder. Günahların vücutta bıraktıkları etkileri de yok eder. Kalbin karanlığını aydınlığa tebdil eder.⁶⁰⁵ İnsan, amel işlediği zaman yaptığı zikir vasıtasıyla Allah'ın azabından kurtulur.⁶⁰⁶ Çünkü zikrin nuru kulun bütün kötü vasıflarını yakar ve yok eder.⁶⁰⁷

Başka bir ifadeyle, zikrin narı ve nuru, güzel sıfatların çirkin vasıflarla yer değiştirmesine vesile olur. Kişi bu vesile ile yakın nurunu elde eder. Böylelikle sâlik, mâsivadan temizlenerek, her yerde ve her mekânda Allah'ı müşâhede eder.⁶⁰⁸ Hakiki zikir de ancak bu bâtını ve kalbi müşâhede ve tefekkürden neş'et edip kaynaklanır.⁶⁰⁹ Bu hakiki ve kalbi zikrin devamında ise, zuhur eden bu ilâhi nur vasıtasıyla kulun bâtını, sıfat ve esma-i ilâhiyenin tecelliyatına müsait ve zâtı tecelliyata uygun hale gelir.⁶¹⁰

La'îzâde Abdülbâkî, kulun bâtını ve kalbini bu hale getiren zikrin de namaz gibi bir mirâç olduğunu belirtir. Ona göre, aşk ile cezbeye gelip zikir yapanlar tek vücut gibi olurlar. Oturarak ya da ayakta zikrederler. Bu esnada ruhi bir mirâç yaparlar. Kimse kimsenin halini bilmez. Herkes kendi ile

⁶⁰³ La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 69b.

⁶⁰⁴ Kübra, *Risâle ile'l-Hâim*, ss. 82-84.

⁶⁰⁵ Necmüddin Kübra, *Fevâihu'l-Cemal*, (*Tasavvufi Hayat* içinde), çev. Mustafa Kara, Dergâh yay., İstanbul, 2015, ss. 101-107.

⁶⁰⁶ Ahmed Zerruk, *Kavaidü't-Tasavvuf*, tahk. Mahmut Beyruti, Dimaşk, 1424/2004, s. 145. Ahmet Zerruk'un tasavvufi görüşleri hakkında bkz. Hamide Ulupınar, *Ahmet Zerruk Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi görüşleri*, Gelenek yayınları, İstanbul, 2017.

⁶⁰⁷ Ulupınar, *Ahmet Zerruk Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi görüşleri*, s. 229.

⁶⁰⁸ Abdüllatif b. Abdurrahman b. Ahmed Kudsi, *Tuhfetü'l-Vahibi'l-Mevahib*, BEEK, Orhan, nr. 651/2, vr. 13b; Ahmed Şemseddin Marmaravi, *Risâle-i Tevhid*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yazmaları, nr. 1271, vr. 43a; Abdüllatif Kudsi'nin tasavvufi görüşleri hakkında bkz. Tek, *Abdüllatif Kudsi, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, ss. 118-290.

⁶⁰⁹ İbn Ataullah İskenderî, *Hikem-i Atâiyye, Tasavvufi Hikmetler*, haz. Mustafa kara, Dergâh yayınları, İstanbul, 1990, md. 234, s. 48.

⁶¹⁰ Pârsa, *Risâle-i Kudsiyye*, ss. 65.

meşguldür. Toplu zikirden sonra herkes bir köşeye çekilir. Herkesten gizli olarak kendi hallerinde ibadetlerine devam ederler.⁶¹¹

La'îfzâde Abdülbâkî'nin zikir konusundaki görüşlerinden anladığımız kadarıyla, insanı miraca yükselten zikir, tefekkür ederek, yani ruhen ve fikren yoğunlaşarak, kalben ve zihnen Allah'dan gayrı herşeyi unutarak, aşk ve ihsan şuuru içinde ve bütün mevcudatın Allah'ı zikrettiğini düşünerek yaptığı zikirdir.⁶¹² Bu şartlara hâiz olarak yapılan zikirle insan, içinde oluşan ve cezbe olarak da tâbir edilen manevi güç sayesinde Allah'a ulaşabilir. Allah, bu duruma gelen insanın kalbine huzur ve aydınlık verir.

Bu açıdan bakıldığında, zikir, Allah'ın kulunun kalbine attığı ve kişiyi dünyevi ve uhrevi karanlıklardan kurtaran bir nurdur. Kulluk dairesine girmenin ilk şartı olmakla birlikte, aynı zamanda kalbtaki elemi, kederi, sıkıntıları ve şeytanın vesveselerini gideren en önemli bir anahtardır.⁶¹³ Ancak bunun olabilmesi için zikrin, sürekli ve kalb huzuru ile yapılması gerekmektedir. Gafil kalb ile dilden yapılan zikrin faydası azdır. İbâdetlerin neticesi huzurdur. Zikrin sonu uzun süren meşakkatler sonucu elde edilen ünsiyet ve muhabbetir.⁶¹⁴ Gaflet ve nisyandan kurtulmaktır.⁶¹⁵ Kalbi zikir kişiyi cezbeye çeker. Cezbe de insanı kemale ulaştırır.⁶¹⁶ Ancak bunun gerçekleşebilmesi için, dil ile zikirten kalb ile zikre ulaşılmalıdır. Her dâim Allah'ı anmalı ve onu düşünmelidir. Çünkü akl-ı kemal olanlar her zaman Allah'ı zikredenlerdir. Ancak dil ile değil kalb ile zikredenlerdir.⁶¹⁷ Gerçek zâkir, isimle meşgul olmaktan uzak durur. Zira isimle uğraşmak insanı gaflete götürür.⁶¹⁸ Mârifet ve muhabbetin zikir ve fikir ikilisi olmadan kalbe yerleşmesi mümkün değildir.⁶¹⁹

Bununla birlikte zikir sadece belli virdleri okumak değildir. Şeriatın adabına ve kaidelerine ittibâ da zikirdir. Gözü görmeyen birini bir çukura düşmesini engellemek de bir zikirdir. Belki daha da faziletlidir. Ancak Allah'ın

⁶¹¹ La'îfzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 77a-78a.

⁶¹² İbnü'l-Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, C. IV. s. 10.

⁶¹³ Vahit Göktaş, "Şabaniyye Kolunun Önemli Bir Temsilcisi Nasuhi Efendi'de Tarikat Âdab ve Erkânı ve Tarikat Erkânında İlk ve Temel Prensiplere Olarak Zikir", *Kastamonu Üniversitesi III. UA Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu Bildirgesi*, Kastamonu, 2016, ss.479-482.

⁶¹⁴ el-Gazzâli, *İhyâ*, C. IV, s. 233; Gazzâli, *İhyâ*, I, s. 869.

⁶¹⁵ Herevi, *Menâzilü's-Sâirin*, s. 45.

⁶¹⁶ Çerhi, *Risâle-i Ünsiyye*, vr. 105a.

⁶¹⁷ Nuru'l Arabi, *Şerh-i Divân-ı Niyazi Mısri*, vr. 64a.

⁶¹⁸ Çerhi, *Risâle-i Ünsiyye*, vr. 104b.

⁶¹⁹ Gazzâli, *İhyâ*, IV, s. 545.

isim ve sıfatlarını anarak yapılan zikrin tesiri daha hızlıdır ve Allah'a karşı bir sevgi oluşturarak, onu Allah'a hızlı bir şekilde ulaştırır.⁶²⁰

Zikri, La'îzâde Abdülbâkî'nin bahsettiği şeklin çok ötesinde ve en geniş manası ile kabul etmek gerekmektedir. Zikri, Allah'ı hatırlamak, O'nu anmak ve O'na yakınlaşmak için yapılan kalbi ve lisâni virdler olarak kabul etmek, zikrin manasını daraltmak demektir. Kur'ân ve sünnete ittibâ etmek, yapılan kalbi ve lisâni virdlerden çok öte, Allah'ı anmaya, O'nu hatırlamaya ve O'na yaklaşmaya vesile olduğundan dolayı, zikri, sadece kalbi ve lisani virdler olarak kabul etmek yerine, *Allah'ın rızasını celb eden bütün ameller* olarak kabul etmek daha doğru olacaktır.

2. 14. FARKLI KONULARDAKİ GÖRÜŞLERİ

Ârif: Yakın ehli olan ârifler vahdet sırlarını şuhud-u vicdani ile müşâhede ederler. Rabbâni ilhâmlar vasıtasıyla mârifet-i ilâhiyye ve hakayık-ı Rahmâniyye'ye mazhar olup ehl-i yakın ve temkin olurlar. Hakka'l-yakin ve sırât-ı müstakim oldukları zaman, müşâhede ve mükâşefelerinde herhangi bir hata, eksiklik ve sekâmet olmaz. Ancak hakiki ârif olmayıp taklit edenler ise, sahip oldukları vahdet ve mârifette hastalıktan ve hatadan hâli olmadıkları gibi, zevk ve hâl sahibi de olmazlar.⁶²¹

Bu tür ârifler hakkında, *dünya kadar söz bir fındık kabuğunu doldurmaz* denilmiştir. Yalnız keşf-i maârif ile iş bitmez. İlme'l-yâkin, ayne'l-yakin ve hakka'l-yakine nâil olmadan nûr-u âşk hâsıl olmaz, matluba erilmez.⁶²²

Hamd: Hamd iki çeşittir. Biri, *hamd-i Rab*'dir ki, izhâr-ı sıfat-ı kemâliyyedir. Diğeri *hamd-i abd*'dir ki, oda iki kısımdır. Biri *hamd-i lügavi*'dir. Güzeli saygı ile yüceltmek demektir. Diğeri ise, *hamd-i örfi*'dir. Nimeti vereni, nimet vermesi sebebiyle büyütmek ve yüceltmektir.⁶²³ *Hamd-i lügavi* kavlen, *hamd-i örfi* fiilen, *hamd-i Rab* ise hâlen ve makamen hâmid olmak demektir.

⁶²⁰ Necdet Tosun, *İmam-ı Rabbâni, Hayatı, Eserleri, Tasvufî Görüşleri*, İnsan yayınları, İstanbul, 2016, ss. 52-54.

⁶²¹ La'îzâde, *Sergüzeşt*, vr. 206b.

⁶²² La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müştak fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 193b.

⁶²³ La'îzâde, *Hediyyetü'l-Müştak fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 179b.

Hamd-i Rab Hakk'a mahsustur. Hem hâmid, hem de mahmud, ma'budun bizzat kendisidir.⁶²⁴

Mâişet: Tarik-i Hakk'a sülûk edenlerin mâişetleri ya *tevekkül* iledir ya da *kesb* iledir. "El-kâsibü habibullah" yani *kazanan ve kazanmak için çalışan kişi Allah'ın sevgili kuludur* fehvasınca, sâliklerin çalışarak mâişetlerini kazanması evladır. Her peygamberin bir mesleği vardı ve mâişetlerini onunla kazanırlardı.⁶²⁵

Ancak bir tarikata dâhil olup, malını, ailesini kısaca dünyevi herşeyini terk ederek bir meyyit gibi bir mürşide teslim olan ehl-i fenânın mâişeti ise, o mürşide aittir ve ehl-i tevekkül olanlar onlardır. Bu hâl ise çok zordur ve herkes için geçerli değildir.⁶²⁶

Ehl-i fenâ olmaya talip olmadan kesbi ve çalışmayı terk ederek başkasından mâişet beklemek, şeytana tâbi olmak demektir. Zühd sahibi olmak demek, mâişet için çalışmayı terk etmek demek değildir. Mâişet için çalışmak, Allah'ın koyduğu esbaba riayet etmek demek olduğundan ibâdet hükmündedir. Kazanan ve kazanmak için çalışan kişi, Allah'ın sevgili kulu olduğu gibi, işi olmayan ve çalışıp geçimini sağlamayan, başkasının sırtından geçinen kişi de insanların en sefili ve kemteridir.⁶²⁷ Ancak mâişet için çalışanlar, kazançlarını ve dünyevi menfaatlerini kalblerine yerleştirmemelidirler. Kalbde muhabbetullah'dan başkasına ruhsat yoktur.⁶²⁸

Kalb: Arş ile kalp arasında birkaç cihetle benzerlik vardır. Arş bütün esma-i ilâhiyyeye mazhâr olduğu gibi kalb de bütün esma-i ilâhiyyeye mazhârdır. Arş, sıfat ve esmaya ayna olduğu gibi, ârifin kalbi de sıfat ve esmaya aynadır. Varlığın sebebi ve kâinatın merkezi hükmündedir. Arşın hareketi mevcudatı kalbe isâl için, kalbin hareketi, kâinatı Hakk'a isâl içindir.⁶²⁹

Kalbin hastalıklarından üç illetin tedavisi yoktur. *Birisi*, dalâlete sebep olan *hased*'dir ki, tedavi edilemez. Hased bütün hasenatı yakıp bitirdiği gibi, cehenneme gidilmesine de sebep olur. *Diğeri* ise *hamakat*'tir. *Üçüncüsü* ise,

⁶²⁴ La'lîzâde, *Hediyetü'l-Müştak fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 182a.

⁶²⁵ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 153b.

⁶²⁶ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 154a.

⁶²⁷ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, vr. 154b.

⁶²⁸ La'lîzâde, *Hediyetü'l-Müştak fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 220a.

⁶²⁹ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 7b.

maraz-ı kusur-u idrak tir. Yani idrak edememe hâlidir. Bu hastalıklardan dolayı hastalık sahibi olanlar, enbiya ve evliyâdan istifade edemezler. Bu üç hastalığa müptela olmayıp kalbin diğer hastalıklarına müptela olanlar ise, günaha, hırsıya, şehvete, makama, riyasete ve servete tutkun ve müptela ve nefislerine mağlup olmadırsa, o zaman, kâmil ve ehil bir mürşid tarafından kalpleri temizlenebilir ve hidayete gelebilirler.⁶³⁰ Çünkü insanın kurtuluşuna sebep olan *kalb-i safiye* sahip olabilmesi, ancak bir mürşid vasıtası ile olur.⁶³¹

“*Ramazân ayı Kur’ân’ın indirildiği aydır*”⁶³² âyetine binâen hakiki oruç kalbin orucudur ve bu oruç farz olarak kabul edilmiştir. Oruç tutarken nasıl yeme ve içme yasak ise, aynen öyle de, kalbin orucunda, kalbin mâsiva ve kalbe ait çirkinliklerle iştigal etmesi de yasaktır. Bu orucun iftarı, bekâya ermektir. Bunun için ise, fenâyâ ulaşmak gerekir. Çünkü fenâ ve fakrın bittiği yerde bekâ başlar. Kalbin orucunun bayramı ise vuslat-ı Hakk’tır.⁶³³

Tevhid: Kelime-i tevhidde, *ta’zim*, *tasdik*, *halavet* ve *hürmet* olmak üzere dört haslet elzemdir. *Tasdik* etmeyen münafık olur. *Ta’zim* olmazsa mübtedi ve kalbi hasta ve taştan daha kasvetli olur. *Halavet* olmazsa, merai, *hürmet* olmazsa, nefy ve ispat mülâhaza edilmediği gibi menfi ve müsbet de nedir bilinmez.⁶³⁴

Sevr ü sülûk: Şeriat, İslâmın beş şartı ile tamam olur ve bu beş farz aynı zamanda sevr ü sülûk için de geçerlidir. Kelime-i şehâdet, nefy ve ispatı ihtiva ettiği gibi, sâlik de, kalbinden mâsivayı, nefy ve Hakk’ı ispat ile sülûka başlar. Namazda tahâret ve istikbâl-i kıble şart olduğu gibi, sâlik dahi içini pislik ve hâdesten temizleyip, kıble-i kulûb olan Hakikat-ı Muhammediyyenin mazhârı, vaktin sahibi olan veliye teveccüh ederek, erkân-ı ubudiyyeti tamamlamaya çalışır. Oruç yemeden içmeden uzak durma olduğu gibi, manevi oruç da, sâlikin, Allah’tan gayrı matlub ittihâz etmeyip, zühd ve takva ile vücudunu âşk ve muhabbette ifnâ edip ehli fenâ olmasıdır ki, bu orucun iftarı da Allah’a vuslattır. Zekât, maldan tasadduk olduğu gibi, sâlik de elde ettiği mârifet-i ilâhiyyeyi tâliblerine vermelidir. Hac, beytullahı ziyaret etmek olduğu

⁶³⁰ La’îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 47b-50a.

⁶³¹ La’îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 59a.

⁶³² Bakara, 2/185.

⁶³³ La’îzâde, *Hediyetü’l Müştâk fi Şerh-i Mesleki’l Uşşâk*, vr. 219b-220b.

⁶³⁴ La’îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 70a.

gibi, sâlikın da, gönül yolu ile Hüviyyet-i Muhammediyyeyi tavaf ve sa'y ile fenâyâ ulaşıp mahbuba kavuşmasıdır. Erbâb-ı sülûk, ibadetin zevkine vardığında bu hakikatlar onlara âyan olur.⁶³⁵

Vuslat-ı Hakk: Uşşâk-ı ilâhiyenin mukaddimesi iki hâlettir. Biri *kurb-u nevâfil*, diğeri ise, *kurb-u ferâiz*dir. *Kurb-u nevâfil*, *tevâcüd*, *kurb-u ferâiz* ise *vecd* olarak da isimlendirilir. Eğer Hakk'a vuslat, kul tarafından teveccüh ve nefy-i mâsiva ederek hâsıl olursa buna *kurb-u nevâfil* ve *tevâcüd* derler. Eğer vuslat husulünde kul mahv olursa, buna *kurb-u ferâiz* ve *vecd* derler. *Tevâcüd* kesretten kurtulup vahdete varmaktır. *Vecde* ise, vahdet itibâri olarak dahi yok olup gaybı hüviyyet hâsıl olur.⁶³⁶

Âlem-i mülk: Mülk âlemi ikiye ayrılır. *Birisi*, gök cisimlerinden ve gezegenlerden müteşekkil olan semâvat, *diğeri* ise, insan, hayvan, bitki ve diğeri varlıklardan oluşan arzdir. Mülk âleminde yaratılan varlıkların en mükemmeli ise insandır ve Allah insanı halife olarak yaratmıştır. İnsan, mevcut olan bütün âlemlerden mürekkebtir ve kâinatta varolan bütün hakâyık, aynı zamanda, insanda da cem olmuştur. Hakikat-ı Âdemiyye'nin manası budur ki, "latife-i müdrike-i rabbâniyye" tâbir olunur. İnsan, kâinatın bir numunesi ve mevcudâtın da özüdür. Âlem-i ruhâni ve âlemi cismaniden terki olmuştur. Her iki âlemin de vasıflarını bünyesinde taşımaktadır. Mevcut olan bütün mahlukâtın gayesi, eşrefi mâhluk olan insandır ve insana hizmet etmek ve insan mertebesine tekâmül etmek için yaratılmışlardır.⁶³⁷

Kıyamet: Kıyamet biri *enfüsi*, diğeri *âfâki* olmak üzere iki çeşittir. Bunlar dahi *suğra*, *vustâ*, *kübra* ve *uzmâ* olmak üzere dörde ayrılırlar. *Kıyâmet-i suğra-yı enfüsi*, bir mü'minin günahlara ve nefsi emmaraye ittiba etmeyerek amel-i salihaya yönelmesi demektir. *Kıyâmet-i vustâ-yı enfüsi*, bir sâlikin âlem-i mülkü ve şehâdeti kalben terk ederek âlem-i melekûta yönelmesi demektir. *Kıyâmet-i kübra-yı enfüsi*, dünyadan tamamen alakayı keserek, sadece Allah'ın varlığını görmek demektir. *Kıyâmet-i uzmâ-yı enfüsi*, Allah'tan gayrı

⁶³⁵ La'lîzâde, *Hediyyetü'l Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l Uşşâk*, vr. 221b-222a.

⁶³⁶ La'lîzâde, *Hediyyetü'l-Müştak fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, vr. 222a.

⁶³⁷ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 41a-41b.

herşeyi terk ederek ve hiçbir varlığı görmeyerek, sadece O'nu görmek, sadece O'nu müşâhede etmektir.⁶³⁸

Kıyâmet-i suğra-yı âfâki ise, mevt demektir. Yani herkesin ölümü onun kıyameti demektir. *Kıyâmet-i vustâ-yı âfâki*, bir tâun veya katliam gibi bir olay neticesinde yüzbinlerce insanın ölmesi, helâk olmasıdır. *Kıyâmet-i kübra-yı âfâki*, Nuh Tufanı gibi bir kahr-ı ilâhi neticesinde kimsenin kalmaması herkesin yok olmasıdır. *Kıyâmet-i uzmâ-yı âfâki* ise, beklenen ve Kur'ân'ın haber verdiği büyük kıyamettir.⁶³⁹

Cebr ve İhtiyâr: Cebr iki kısımdır. Biri *cebr-i şeytâni*, diğeri *cebr-i Rahmânî*'dir. İhtiyâr dahi iki kısımdır. Biri *ihtiyâr-ı cüz'î*, diğeri ise *ihtiyâr-ı küllî*'dir. Cebr-i şeytâni; nefsin esiri ve nefs-i emmare sahibi olan insanları, şeytanın fık ve fücra düşürmek için uyguladığı cebirdir. Cebr-i Rahmânî; kendini nefsin ve şeytanın elinden kurtarmış, ama henüz temkin sahibi olmayan ehl-i televvünün, ehl-i temkin olabilmesi doğrultusunda uygulanan cebirdir.⁶⁴⁰

İhtiyâr-ı cüz'î; televvünden temkin makamına geçip fenaya ulaşanların mazhâr olduğu iradedir. İhtiyâr-ı küllî ise, küllî iradenin mazhârı olan Velâyet-i Muhammediyye'nin mazhârı olanların sahip olduğu iradedir ki, her dönem için sadece bir kişi için söz konusudur. Bu iradeye mazhâr olan sadece zamanın gavs-ı azamı ve kutb-u azamı olan ve insan-ı kâmil mertebesini temsil eden kişidir.⁶⁴¹

Mebde ve Meâd: İnsan, hem âlem-i mülk ve âlem-i melekûtun vasıflarına sahip, hem de ulvi ve süfli latifeleri bünyesinde barındıran mürekkep bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsan aynı zamanda ruh, kalp, beden ve akıl olmak üzere dört hakikatten müteşekkildir. Ruh, âlem-i melekûta ait bir varlıkken, kalp, hem ruhdan hem de cisimden hâlk edilmiştir. Beden, âlem-i mülke aittir ve varlığının idamesi kan ve gıda neticesinde elde ettiği hayat iledir. Akıl ise iki kısımdır. Biri *cüz'î akıl'dır*, diğeri *küllî akıl'dır*. *Cüz'î akıl*, kuvveti ve sıhhati insanın dimağının sıhhatine bağlı olan akıldır. Yani insanın bedenini

⁶³⁸ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 25a-25b.

⁶³⁹ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 25b-26a.

⁶⁴⁰ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 5a.

⁶⁴¹ La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 5b-6a.

idare eden akıldır. *Külli akıl* ise, enbiya ve kümmel-i evliyânın mazhâr olduğu akıldır. İnsan diğer canlılardan cüz'i akıl vasıtasıyla ayrıldığı gibi, enbiya ve kümmel-i evliyâ da diğer insanlardan, külli akla mazhariyetleri cihetiyle ayrılırlar.⁶⁴²



⁶⁴² La'îzâde, *Mebde ve Meâd*, vr. 2b-3b.

SONUÇ

La'îzâde Abdülbâkî, XVII. asrın son çeyreği ve XVIII. asrın ilk yarısında, Osmanlı'nın duraklama döneminden çıkıp gerileme dönemine girdiği bir zamanda yaşamış bir Türk mutasavvıftır.

Onun yaşadığı dönem, Osmanlı'nın içeride ve dışarıda başta siyasi, askeri, ekonomik ve toplumsal olmak üzere birçok problemle uğraşmak zorunda kaldığı bir dönem oldu. Savaşlarda alınan mağlubiyetler, kaybedilen topraklar, gelir kaynaklarının kaybedilmesi ya da yeni gelir kaynaklarının elde edilememesinden dolayı başgösteren ekonomik zayıflık ve bunun neticesinde halkın gitgide fakirleşmesi, doğal afetlerin ardarda gelmesi, ülke içinde güvenliğin sağlanamaması ve en önemlisi dini ve tasavvufî hayatta meydana gelen yozlaşma, toplumsal huzursuzluğa ve çalkantılara sebebiyet verirken halkın saraya olan güvenini de önemli ölçüde sarsmıştı.

La'îzâde Abdülbâkî'nin yaşadığı dönem böyle bir dönemdi. Bununla birlikte, tasavvufî hayat aslından çok şey kaybetmesine rağmen, hâlen canlılığını ve hareketliliğini muhafaza etmekteydi. Ülkede birçok âlim ve şeyh mevcuttu ve bunlar ülkenin dört bir yanında irşâd faaliyetlerine devam etmekteydiler.

Tasavvufî bir çevrede, özellikle de Melâmî bir çevrede yetişen ve ilk eğitimini Bayramî-Melâmiliği'ne mensup olan babasından alan La'îzâde Abdülbâkî, hem zâhiri hem de bâtını ilimleri tahsil ederek iyi bir medrese eğitime sahip oldu. Aldığı bu eğitim onun tasavvufî görüşlerinin temelini oluştururken, aynı zamanda ona kadı ve müderris olarak devlet kademelerinde vazife yapma imkânı sağladı.

Ancak onun yaşadığı döneme gelinceye kadar Bayramî-Melâmileri, haklarında çıkan dedikodular ve ithâmlardan dolayı bazı baskı ve tahkiklere maruz kalmış, hatta idam dahi edilmişlerdi. Bundan dolayı Bayramî-Melâmileri, 1073/1663 tarihinde idam edilen ve zamanın Melâmî kutbu olarak kabul edilen Sütçü Beşir Ağa'dan sonra gizli hareket etmeyi tercih etmişlerdi. Bayramî-Melâmileri, La'îzâde Abdülbâkî'nin yaşadığı dönemde de bu gizlilik prensibine azami derecede riayet ediyorlardı.

La'îzâde Abdülbâkî, Bayramî-Melâmiliği'ne mensubiyetinin yanısıra Nakşbendiyye'nin Müceddidiyye kolunu Anadolu'ya getiren kişi olarak bilinen Murad Buhâri'ye de 1120/1708 yılında intisâb etti. Ancak onun 1128/1716 yılında Sarı Abdullah Efendi'ye ait *Meslekü'l-Uşşâk* adlı kasideyi şerh etmesi ve en önemli eseri olan ve Bayramî-Melâmiliği'nin prensiplerini ihtiva eden *Sergüzeşt adlı* eserini hayatının sonuna doğru kaleme alması dikkate alındığında, onun Nakşbendiyye'ye intisâb etmesine rağmen, Bayramî-Melâmiliği'ne mensubiyetinden vazgeçmediği ve iki tasavvufî kişiliği tercih ettiği anlaşılmaktadır.

La'îzâde Abdülbâkî'nin neden Nakşbendiliğe intisâb ettiği konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Babasının vefatından sonra bir mürşide ihtiyaç duyduğunu bizzat kendisi dile getirmektedir. Ancak neden dönemin Bayramî-Melâmileri'nin kutbu olarak kabul edilen ve 1124/1712 yılında vefat eden Paşmakcızâde Seyyid Ali Efendi varken 1120/1708 yılında Murad Buhâri'ye intisâb ettiği bir muammadır.

Bununla birlikte Nakşbendilerin Melâmet düşüncesinden ve prensiplerinden büyük ölçüde etkilenerak kabullendikleri ve La'îzâde Abdülbâkî'nin Nakşbendiliğin Melâmiliğe çok benzediğini ifade etmesi hesaba katıldığında, La'îzâde Abdülbâkî'nin, Melâmiliğin ve Paşmakcızâde Seyyid Ali Efendi'nin içinde bulunduğu şartlardan dolayı mürşid ihtiyacını karşılayamadığı, bundan dolayı Melâmilikle aynı çizgide gördüğü Nakşbendi'liğe intisâb ettiği düşünülebilir.

La'îzâde Abdülbâkî'nin tasavvufî görüşleri ele alındığında ise onun görüşlerinin ağırlıklı olarak İbnü'l-Arabi'nin ve Bayramî-Melâmileri'nin görüşleri ile uyduğu söylemek mümkündür. Özellikle *velâyet, mucize, kerâmet, ruh, melâike, zikir, insan-ı kâmil, mürşid, Hakikat-ı Muhammediyye, varlık ve mertebeleri, aşk ve muhabbet, Allah'ın zâtı, esmâsı ve sıfatları* gibi tasavvufî konular hakkındaki görüşlerinin İbnü'l-Arabi'nin görüşleri ile büyük oranda uyduğu görülmektedir. Hatta onun birçok tasavvufî konudaki görüşlerinin temelinde Vahdet-i vücud anlayışının olduğu da ifade edilebilir. Onun kuru bir zühd anlayışından ziyade aşk ve cezbeye dayalı seyr ü sülûk ve tasavvuf anlayışını benimsemesini de bu zaviyeden değerlendirmek mümkündür.

La'îzâde Abdülbâkî'nin manevî eğitim anlayışında ise şeriata bağlılık ve kâmil bir mürşide ittibâ elzemdir. Ona göre şeriata ittibâ etmemek ve Hz. Peygamberin (sav) ve ashabının yolundan gitmemek tam bir dalalettir. Manevî eğitime tâlip olan kişi şeriata ittibâ etmek zorunda olduğu gibi, Hz. Peygamberin (sav) ve ashabının yolundan giden bir mürşide de ittibâ etmek zorundadır. Manevî eğitimin muvaffakiyeti kâmil bir mürşide, özellikle de zamanın kutbu olarak kabul edilen ve insan-ı kâmil mertebesini temsil eden bir mürşide ittibâ etmeye ve ona teslim olmaya bağlıdır. İnsan ancak bu şekilde nur-u Muhammediye'ye mazhâr olup fenâ makamına ulaşabilir. La'îzâde Abdülbâkî'ye göre fenâ makamına ulaşabilmenin diğer şartı ise mâsivayı kalben terkederek tamamen Allah'a yönelmek ve elinden geldiğince aşk ve cezbeye tâlip olmaktır.

Tasavvuftaki manevî eğitim, *zühde dayalı manevi eğitim* ve *aşk ve cezbeye dayalı manevî eğitim* olmak üzere ikiye ayrıldığında, La'îzâde Abdülbâkî'nin, *aşk ve cezbeye dayalı manevî eğitimi* temsil ettiği söylenebilir. Çünkü La'îzâde Abdülbâkî'ye göre aşk ve cezbe insanı Allah'a ulaştıran en keskin ve en kısa yoldur. Bununla birlikte onun aşk anlayışının Mevlânâ'nın ve İbnü'l-Arabî'nin aşk anlayışından etkilendiğini söylemek de mümkündür. Onun aşk anlayışı Mevlânâ'nın ki kadar keskin, İbnü'l-Arabî'nin ki kadar da Vahdet-i vücud temellidir.

La'îzâde Abdülbâkî gerçek halveti kalbin mâsivadan temizlenmesi olarak kabul etmektedir. Onun bu halvet anlayışının, hakiki halveti benliğin terki olarak gören Mevlânâ'nın, kötülüklerin terki olarak kabul eden Kuşeyri'nin ve halveti herşeyin Allah'ın bir tecellisi olduğunu idrak etmek olarak kabul eden İbnü'l-Arabî'nin halvet anlayışından farklı olduğu görülmektedir. Bunun yanısıra La'îzâde Abdülbâkî'nin halvet anlayışı ile Bayramî-Melâmileri'nin halvet anlayışı arasında da fark olduğu söylenebilir. Bayramî-Melâmileri fiziksel halvete sıcak bakmazken, La'îzâde Abdülbâkî ise hakiki halvete ulaşabilmek için fiziksel halvetin yapılabileceğini ifade etmektedir.

Velinin ettiği tevbeden dolayı muhafaza edildiğini belirten La'îzâde Abdülbâkî, bu konuda da Kelebâzi, Hakîm Tirmizi ve İbnü'l-Arabî'den ayrılmaktadır. Kelebâzi'ye göre veli, beşeri arzulara karşı bir istek duymadığından, Hakîm Tirmizi'ye göre herhangi bir mücadeleye gerek

olmadan Allah tarafından hususi olarak korunduğundan dolayı mahfuzdur. İbnü'l-Arabî'ye göre ise veli keşfen korunmuştur.

La'îzâde Abdülbâkî'nin tasavvufî görüşleri incelendiğinde, onun tasavvuf anlayışındaki en önemli kavramlar kanaatimize göre, *velâyet*, *mürşid-i kâmil*, *sohbet* ve *aşk ve cezbe*'dir. Ona göre, bunlar aynı zamanda hakikata ulaşmanın temel faktörleridir. Bu faktörlerden bir tanesinin bile eksik olması durumunda hakikate ve mârifete ulaşmak mümkün olmayacaktır.

La'îzâde Abdülbâkî tasavvufî görüşlerini eserlerinde geniş olarak ele alarak izâh etmeye çalışmıştır. Ancak onun tercüme eserleri hesaba katılmazsa, te'lif ettiği eserlerinin çok fazla olduğu söylenemez. Kendine ait te'lif eserlerinin az olması, yapmış olduğu devlet vazifelerinden dolayı ilmî çalışmalara yeterli imkân ve zaman bulamadığından kaynaklanıyor olabilir.

Bununla birlikte, eserleri arasındaki *Sergüzeşt* adlı eseri günümüzde bile Bayramî-Melâmiliği'nin kaynak eserlerinden biri konumundadır. Bu eser aynı zamanda Bayramî-Melâmiliği hakkındaki bir takım menfî iddialara karşı bir reddiye ve bir cevap hükmündedir.

La'îzâde Abdülbâkî'nin *Sergüzeşt*, *Mebde'* ve *Meâd*, *Zeyl-i Kaside-i Meslekü'l-Uşşâk*, *Hediyetü'l-müştak fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk* adlı eserlerinin mahiyetine ve kullandığı dile bakıldığında, onun bu eserlerini ilmiye sınıfına yönelik yazdığı görülmektedir. *Gıda-i Ruh* adlı eserinin mahiyeti ve eserinde kullandığı metod dikkate alındığında ise bu eserini, Osmanlı'nın içinde bulunduğu mevcut durumdan dolayı halkı dine teşvik etmek için yazdığı izlenimi uyanmaktadır.

Yapmış olduğumuz bu çalışma neticesinde denilebilir ki, La'îzâde Abdülbâkî hem tasavvufî, bürokrat ve eğitimci kişiliği hem de yaşadığı örnek hayatı ve bıraktığı eserleriyle yaşadığı dönemde, genelde dinî hayata, özelde ise tasavvufî hayata ciddi katkıları olmuş, halk ile idarecileri birbirleri ile kaynaştırmış, Bayramî-Melâmileri'ni en güzel şekilde temsil etmiş tarihî bir şahsiyettir.

KAYNAKÇA

Abdülbâkî, La'lîzâde, *Divânçe-i Yetim*, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Şer'iyyesi. nr. 1023.

Abdülbâkî, La'lîzâde, *Gıda-yı Rûh*, Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 3014

Abdülbâkî, La'lîzâde, *Hediyetü'l-Müşâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636.

Abdülbâkî, La'lîzâde, *Mebde ve Meâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636.

Abdülbâkî, La'lîzâde, *Metâlibü'l-Vusûl fi Hulâsati-Nevâdirü'l-Usûl*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 332.

Abdülbâkî, La'lîzâde, *Sergüzeşt*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, nr. 1274.

Abdülbâkî, La'lîzâde, *Tercüme-i Hakikatü'l-Yakîn ve Zülfetü't-Temkin*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636.

Abdülbâkî, La'lîzâde, *Tercüme-i İnsan-ı Kâmil*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 167.

Abdülbâkî, La'lîzâde, *Tercüme-i Kimyâ-yı Saâdet*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 432.

Abdülbâkî, La'lîzâde, *Tercüme-i Nemûd ve Bû'd*, Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Mecâmi Türki 8.

Abdülbâkî, La'lîzâde, *Tercüme-i Risâle-i Muradiyye fi Tarik-i Nakşbendiyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 603.

Abdülbâkî, La'lîzâde, *Tercüme-i Risâle-i Ünsiyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 603.

Abdülbâkî, La'lîzâde, *Tercüme-i Silsiletü'l-Ârifin ve Tezkiretü's-Sâdıkin*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636.

Abdülbâkî, La'lîzâde, *Zeyl-i Kaside-i Meslekü'l-Uşşâk*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, nr. 1274.

Acîûni, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve Müzilü'l-İlbâs amma'sh-Tehera mine'l-Ehadisi alâ Elsineti'n-Nas*, C. I-II, Beyrut, 1351.

Afyoncu, Erhan, *Sorularla Osmanlı İmparatorluğu*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2012.

Atlı, Ahmet, "Tasavvufta Ricalü'l-Gayb", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2011

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, tahkik eden: Abdullah Muhammed ed-Derviş, C. I- X+I-II, Beyrut, 1991.

Akkaya, Zeynep, "Abdülbâkî, La'lîzâde'nin Hediyeü'l-müştâk İsimli Şerhi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Akot, Bülent, "Tasavvufi İrşad Metodu Olarak Sohbetin Fonksiyonu", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. VII, S. 31, 2014, ss. 30-39.

Aksun, Ziya Nur, *Osmanlı Tarihi*, C. I-IV, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1994.

Algar, Hamid, "Bahâeddin Nakşbend", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, ss. 458-460.

Algar, Hamid, "A Brief History of the Naqshbandi Order", *Naqshbandis*, Hazırlayan: Marc Gaborieau, Alexandre Popovic ve Thierry Zarccone, İsis Press, İstanbul-Paris, 1990.

Algar, Hamid, "Hâcegân", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 431.

Algar, Hamid, "Nakşibendiyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2006, ss. 335-342.

Ali Şermi en-Nakşbendi, *Şerh-i Gazel-i Hazret-i İdris Muhtefi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, nr. 419.

Alkan, Turan, " III. Ahmed'in Şahsiyeti", *Osmanlı Ansiklopedisi*, C. I-VII, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 43.

Altıntaş, Ramazan, “Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. I, S. 1, 2003, ss. 11-20.

Âlûsi, Şehâbeddin Mahmûd, *Ruhu'l-Meâni*, neşreden: Muhammed Ahmed el-Emed-Ömer Abdüsselâm es-Selâmi, I-XXX, Beyrut, 1999-2000.

Amiki, Mehmed, *Risâle-i Beyân-ı Hamzaviyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, no: 764.

“Angelology: The Doctrine of Angels”, <https://bible.org/article/angelology-doctrine-angels>.

İsmail Ankaravi, *Minhâcu'l-Fukarâ*, y.y., t.y.

Antâki, Muhammed Kanbur, *Risâle fi Beyâni Hakikati'l-Melek ve'l-Cin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 220/16.

Asım Efendi, *Kâmusu'l-Muhit Tercümesi*, haz; Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, C. I-VI, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.

Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, matbaa-i Osmaniyye, C. I-IV, İstanbul, 1305.

Aşkar, Mustafa, “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiye Silsilesinin Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXIX, 1999, ss. 535-563.

Aydın, İnalet, *İş Yaşamında Stres*, Pegem Akademi Yayıncılık, Ankara, 2016.

Aydın, Mehmet S. “İnsan-ı Kâmil”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, ss. 330-331.

Aydoğan, İsmail, “Kuantum Fiziğinin Eğitim Bilimlerine Etkisi: Hologram ve Morfik Alanlar”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 31, 2011/2, ss. 189-198.

Azamat, Nihat, “Abdülbâkî, La'lîzâde”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, ss. 90-92.

Azamat, Nihat, “Melâmet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004, ss. 24-25.

Azamat, Nihat, “Melekût”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXIX. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004, ss. 47-48

Bal, Selahaddin, “Abdülbâkî, La’lîzâde’nin Gıdâ-yı Rûh Adlı Eseri”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Baltacı, Halil, “Aşkın Kazandığı Tasavvufi Muhteva: Ahmed Gazali, Bakli ve Irâki Çizgisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 34, 2014, ss. 23-44.

Baltacı, Halil, “Saf Aşkın Üstadı: Ahmed Gazali ve Tasavvufi Anlayışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 32, 2013, ss. 1-14.

Bardakçı, Mehmet Necmettin, Mehmet Saffet Sarıkaya ve Nejdet Gürkan, “XIV. Yüzyıl Rifâi Şeyhi İbnü’s-Serrâc’ın Velâyet ve Kerâmet Anlayışı”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 31, 2013/2, ss. 89-107.

Eyüp Baş, “Ahmed Yesevi’nin Bektaşilik, Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. LII, S. 2, 2011, ss. 21-53.

Binet, Alfred, *Ruh ve Beden*, çeviren: Hüseyin Cahid, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Fahrettin Kerim Gökay Kitapları, nr. 570.

Bolat, Ali, “Muhyiddin İbnü’l-Arabi’de Melâmet tasavvuru”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (İbnü’l Arabi Özel Sayısı-2), S. 23, 2009, ss. 457-469.

Buhâri, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu’s-Sahih*, İstanbul, 1992.

Cebecioğlu, Ethem, *İmâm-ı Rabbâni Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1999.

Cebecioğlu, Ethem, “İrfan Gündüz ile mülakat”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 12, 2004, ss. 339-411.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto yayınları, Ankara, 2014.

Chittik, William C. “Rumi ve Mevlevilik”, çeviren: Safi Arpaguş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (Mevlana Özel Sayısı), S. 14, 2005 ss. 709-727.

Chittick, William C., The Sufi Doctrine of Rumi, foreword by S.Hossein Nasr, <http://traditionalhikma.com/wp-content/uploads/2015/07/The-Sufi-Doctrine-of-Rumi-by-William-Chittick.pdf>.

Cili, Abdülkerim, *İnsanü'l-Kâmil fi Marifeti'l-Evâhir ve'l Evâil, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut, 1997.

Cili, Abdülkerîm, *İnsan-ı Kâmil*, çeviren: Abdülaziz Mecdi Tolun, hazırlayan: Ekrem Demirli-Selçuk Eraydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Cürcâni, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, Ahter Matbaası, Mısır, 1308.

Çakmaktaş, Büşra, "Abdübâkî, La'lîzâde'nin Mebde' ve Meâd Adlı Eseri (İnceleme-Metin)", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Çatak, Âdem, "Şehâbeddin Sühreverdi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı", Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2012.

Çelebi, İlyas, *İslâm Âleminde Gayb İnancı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

Çelik, İsa, "İmâm-ı Râbbani Perspektifinden İbnü'l-Arabi'ye Tenkidi bir yaklaşım", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabi Özel Sy-2), S. 23, 2009, ss.149- 179.

Çerhi, Ya'kub, *Risâle-i Ünsiyye*, çeviren: Abdübâkî, La'lîzâde, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 603.

Çerkeşli Mustafa Efendi, *Risâletün fi Tahkiki't-Tasavvuf*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 59.

Çetin, Nuran, "XVIII. yüzyılın Müderris, Mutasavvıf Devlet Adamlarından Abdübâkî, La'lîzâde Efendi ve Kurucusu Olduğu Kalenderhâne Tekkesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. IX, S. 44, 2016, ss. 1352-1366.

Çift, Salih, "Tasavvufta Velâyet Kavramı: Hâkim Tirmizi Örneği", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 116-150.

Dalkılıç, Mehmet, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz yayınları, İstanbul, 2012.

Davud el-Kayseri, *Mukaddemat-Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, çeviren: Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015.

Dâye, Necmeddin, *Mirsâdu'l-İbâd*, çeviren: Hakkı Uygur, Harf Yayınları, İstanbul, 2013.

Demirci, Mehmet, "Hakikat", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, ss. 178-179.

Demirci, Mehmet, "Nûr-u Muhammedi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, 1983, s. 239-258.

Demirci, Mustafa, "Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin'in Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2006.

Demirdaş, Öncel, "Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Manevi Eğitimdeki Rolü" *EKEV Akademi Dergisi*, S. 53, 2012, ss.131-142.

Demirli, Ekrem, "Vahdet-i Vücut", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XLII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012, ss. 431-435.

Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitapevi, Ankara, 2017.

Dib, Abdülazim Mahmud, "Cüveyni, İmâmü'l Harâmeyn", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. VIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, ss. 141-144.

Ebu'l-Alâ Afifi, "el-Melâmetiyye ve'ş-Şufiyye ve ehlü'l-Fütüvve" *Kahire Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Kahire, 1942, ss. 86-120.

Ebu'l-Alâ Afifi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çeviren: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Ebu'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf, İslâm'da Manevi Hayat*, çeviren: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Efendioğlu, Mehmet, "Sahâbe", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, ss. 491-500.

Emoto, Masaru, *Message from Water*, HADO Kyoikusha, Co., Ltd, Tokyo, 1999.

Emoto, Masaru, *Hidden Messages in Water*, Sunmark Publishing, Inc, New York, 2001, <http://www.masaru-emoto.net/english/entop.html>.

Er, Şaban, *Melâmilik ve Osmanlı Devri Melâmileri*, Kutupyıldızı Yayınları, İstanbul, 2015.

Eravcı, H. Mustafa, İlker Kiremit, “Lale Dönemi ve Patrona Halil İsyanı Üzerine Yeni Değerlendirmeler”, *Tarih Okulu Dergisi*, S. 8, 2010, ss. 79-93.

Ergül, Necmettin, “İnsan-ı Kâmil-Güzel Ahlâk İlişkisi”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, S. 35, 2015, ss. 259-270.

Eşrefoğlu, Rumi, *Müzekki'n-nüfus*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kütüphanesi, Osman Ergin Yazmaları, nr. 3488.

Fahredden er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, tahkik: Abdurrahman Muhammed, C. I-XXXIII, Kahire, 1933-38.

Faik, Hacı Mehmed, *İlm-i Ruh*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kütüphanesi, Osman Ergin Yazmaları, nr. 2890.

Fazlur Rahman, *İslâm*, çeviren: Mehmed Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.

Firuzabâdi, Muhammed b. Ya'kub, *Kâmusu'l-Muhit*, C. I-IV, Beyrut, 1993.

Fragar, Robert, *Kalp, Nefis ve Ruh*, çeviren: İbrahim Kapaklıkaya, Sufi Kitap, İstanbul, 2018.

Fromherz, Allen James, *İbn Haldun ve Dönemi*, çeviren: Yusuf Selman İnanç, Ketebe Yayınevi, İstanbul, 2018.

Fruchtenbaum, Arnold G., *Angelology: The Doctrine of The Elect Angels*, Ariel Ministries Digital Press, 2005.

Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâli, *İhyâ'ü Ulûmi' d-Dîn*, C. I-IV, y.y., t.y.

Gazzâli, Ebu Hâmid Muhammed, *İhyâ'ü Ulûmi' d-Dîn*, çeviren: Ahmed Serdaroğlu, C. I-IV, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1985.

Gazzâli, Ebu Hâmid Muhammed, *Kimya-i Saadet*, çeviren: La'lizâde Abdülbâki, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 432.

Gazzâli, Ebu Hâmid Muhammed, *Mişkâtü'l-Envâr*, telif eden: Ahmed İzzet el-Mısri, Mısır, 1322.

Gazzâli, Ebu Hâmid Muhammed, *Mişkâtü'l-envâr*, çeviren: Asım Cüneyd Köksal, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2015.

Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâli, *Mişkâtü'l-envâr*, neşreden: Ahmed İzzet el-Misri, Kahire, 1322.

Gazzâli, Ebu Hâmid Muhammed, *el-Münkız Mine'd-dalâl*, tahkik eden: Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa, 2017.

Gazzâli, Mecdüddîn Ebü'l-Fütûh Ahmed b. Muhammed, *Sevânihü'l-Uşşâk*, (Mecmûa-i Âsâr-ı Fârsi-yi Ahmed-i Gazali içinde), hazırlayan: Ahmed Mücâhid, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1388.

Gaybi, Sunullah, *Risâle-i Halvetiyye ve Bayrâmiyye*, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, Genel, nr. 1441/1.

Goleman, Daniel, *Duygusal Zekâ*, çeviren: Banu Seçkin Yüksel, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1996.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melâmilik ve Melâmiler*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2017.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlâna Celâleddin*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999.

Göktaş, Vahit, “Şabaniyye Kolunun Önemli Bir Temsilcisi Nasuhi Efendi’de Tarikat Âdab ve Erkânı ve Tarikat Erkânında İlk ve Temel Prensip Olarak Zikir”, Kastamonu Üniverversitesi III. Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Veli Sempozyumu Bildirgesi, Kastamonu, 2016, ss.479-482.

Gümüştanevi, Ahmed Ziyaüddin *Camiü'l-Usûl*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, nr: 1333.

Gümüştanevi, Ahmed Ziyaüddin, *Câmiu'l-Usûl*, çeviren: Rahmi Serin, Pamuk Yayınları, İstanbul, 1981.

Gündüz, İrfan, *Hargûşi'nin Tezhibü'l-Esrârı*, y.y., İstanbul, 1990.

Gündüz, İrfan, “Tasavvufi Bir Terim Olarak Râbita”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 7-8-9-10, 1992, ss. 243-274.

Hafizoğlu, Tahir, *Sergüzeşt, Aşka ve Âşıklara Dair*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001.

Hâni, Muhammed, *Behçetü's-Seniyye fi Adabi't-Tarikati'-Aliyyeti'l-Halidiyyeti'n-Nakşbendiyye*, Mısır, 1319.

Haririzâde Kemâleddin Efendi, *Tibyânü Vesâ'ili'l-Hakâik fi Beyâni Selâsili't-Tarâik*, C. I-III, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 430-432.

Hatib el-Bağdâdi, *el-Kifâye*, nşr: Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut, 1406/1986, ss. 68-69.

Herevi, Ebû İsmâil Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensâri, *Menâzilü's-Sâirin*, tashih eden: Muhammed Bedreddin en-Ni'sani el-Halebi, Kahire, 1326.

Herevi, Ebû İsmâil Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensâri, *Menâzilü's-Sâirin*, çeviren: Abdurrezzak Tek, Tasavvufta Yüz Basamak, Emin Yayınları, Bursa, 2017.

Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed, *İlm-i Ahval-i Ruh*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 952.

Hücviri Ali b. Osman Cüllâbi, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları, İstanbul, 2014.

Işık, Ayhan, "Mahir İz Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Dergisi*, C.I, S. 1, 2014, ss. 75-105.

Işın, Ekrem, "Abdülbâkî (La'lizâde)", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.I, Tarih Vakfı ve Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993-95, s.28

Işın, Ekrem, "Nakşibendilik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. VI, Tarih Vakfı ve Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993-95, ss. 31-38.

Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çeviren: Ahmed Yüksel Özemre, Kaktüs Yayınları, İstanbul, 2005.

Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, çeviren: Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 2017.

İbn Ataullah İskenderî, *Hikem-i Atâiyye, Tasavvufi Hikmetler*, hazırlayan: Mustafa kara, Dergâh yayınları, İstanbul, 1990.

İbnü'l-Cevzi, *Telkihu Fühumi Ehli'l-Eşer*, neşreden: Ali Hasan, Kahire, 1975, s. 101.

İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, neşreden: Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, C. I-XXVIII, Beyrut 1410/1989, s. 5.

İbn Haldun, *Şifau's-Sâil, Tasavvufun Mahiyeti*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, çeviren: Şaban Haklı, İz yayınları, İstanbul, 2015.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *Sünenu İbn Mâce*, tahkik eden: Muhammed Fuad Abdülbâki, C. I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

İbnü'l-Arabi, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çeviren: Ekrem Demirli, C. I-XVIII, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2009.

İbnü'l-Arabi, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, neşreden: Osman Yahya, C. I-XIV, Kahire-Beyrut, 1392-1410/1972-1985.

İbnü'l-Arabi, Muhyiddin, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, C. I-IV, Daru Sâdır, Beyrut, t.y.

İbnü'l-Arabi, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviren ve şerheden: Ahmed Avni Konuk, hazırlayan: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, C. I-IV, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, İstanbul, 2005.

İbnü'l-Arabi, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviren ve şerheden: Ekrem Demirli, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2016.

İbnü'l-Arabi, Muhyiddin, *Istîlâhât-ı Sufiyye Varide fi Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, y.y., 1283.

İbnü'l-Arabi, Muhyiddin, *"İlâhi Aşk"*, çeviren: Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017.

İbnü'l-Arabi, Muhyiddin, *Risâle-i Lübb'ül-Lübb ve Sırr'üs-Sırr*, çeviren: İsmail Hakkı Bursevi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1007.

İbnü'l-Arabi, Muhyiddin, *Tedbirât-ı İlâhiye*, çeviren ve şerheden: Ahmed Avni Konuk, hazırlayan: Mustafa Tahralı, İz Yayınları, İstanbul, 2004.

İbnü'l Manzur, *Lisanü'l-Arab*, C. I-XV, Beyrut, 1990, s. 491.

İlâhi, Abdullah, *Meslekü't-Tâlibin*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr: 1540.

İlâhi, Abdullah, *Zâdü'l-Müşâkin*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş, nr. 206.

Kara, Mustafa, "Melâmetiye", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. XLIII, S. 1-4, 1984, ss. 561-583.

Kara, Mustafa, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır yayıncılık, Bursa, 2008.

Kara, Mustafa, *Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980.

Karadaş, Cağfer, *Muhyiddin İbn Arabi ve Düşünce Dünyası*, Otto Yayınları, Ankara, 2018.

Karadaş, Cağfer, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIX, S. 1, 2010, ss. 25-42.

Karagöz, Mehmet, "Osmanlı Devletinde Islahat Hareketleri ve Batı Medeniyetine Giriş Gayretleri (1700-1839)", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S. 6, 1995, ss. 195-210.

Karahisari, Ahteri Mustafa Muslihuddin, *Ahteri-yi Kebir*, Hazırlayan: Ahmet Kırkkılıç, Yusuf Sancak, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2017.

Karakurt, Deniz, *Türk Mitoloji Ansiklopedisi*, "Gulyabâni" md.", e-kitap, İstanbul, 2012, ([www://http://drmurataydin.com/turk-mitoloji-ansiklopedisit.pdf](http://drmurataydin.com/turk-mitoloji-ansiklopedisit.pdf))

Kartal, Abdullah, "Alternatif Bir Vahdet-i Vücut Yorumculuğu: Simnani, Cili ve İmam Rabbani Örneği", *Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*, C. I, 2008, ss. 159-173.

Kâşâni, Kemâlüddîn Abdürrezzâk, *Elf Makam*, (Menâzilü's-Sâirin içinde), çeviren: Abdurrezzak Tek, Emin yayınları, Bursa, 2017, ss. 320-321.

Kâşâni, Kemâlüddîn Abdürrezzâk, *Letâifü'l-A'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm*, *Tasavvuf Sözlüğü*, çeviren: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Kaya, Mahmut, "Meşşâiyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004, ss. 393-396.

Keck, David, *Angels Angelology in The Middle Ages*, Oxford University Press, New York, 1998.

Kelâbâzi, Ebubekir Muhammed b. İshak Buhari, *et-Ta'arruf li-Mezhebi ehli't-Tasavvuf*, tahkik: Arthur John Arberry, Kahire, 1933.

Kenar, İsmail, Sedat Turgut ve Muhammed Sait Gökalp, "Determination of Preservice Teachers'electromagnetic Pollution Awareness", *Journal of Theory and Practice in Education, Articles*, C. 10, S. 4, 2014, ss.1077-1090.

Kılıç, Mahmud Erol, *İbnü'l-Arabi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2018.

Kızıler, Hamdi, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi'de Velâyet Tasavvuru", *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane, 2013, ss. 245-250.

Koca, Ferhat, "İbadet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1999, ss. 240-242.

Koca, Ferhat, *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016.

Koltaş, Nurullah, "Tasavvufta Bir Taarruf ve Mükâşefe İmkânı Olarak Cezbe", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, C. XVII, S. 1, 2017, ss. 121-135.

Komisyon, "Melâmiyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004, ss. 25-39.

Konevi, Sadreddin, *Fatiha Suresi Tefsiri*, çeviren: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Konevi, Sadreddin, *Tevilü's-Suretü'l-Mübareke el-Fatiha*, neşreden: Abdullah Ahmed el-Hasani el-Hüseyni, y.y., 1514.

Konevi, Sadreddin, *en- Nefehâtü'l-İlâhiyye, İlâhi Nefhalar*, çeviren: Ekrem Demirli, İstanbul, 2012.

Köse, Osman, "XVIII. Yüzyıl sonları Rus ve Avusturya Savaşları Esnasında Osmanlı Devletinde Bir Uygulama: İstanbul'da İçki ve Fuhuş Yasağı", *Turkish Studies*, C. II, S. 1, 2007, ss. 104-123.

Kubeysi, İyâde Eyyub, *Sahabetü Resullâh fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, Dımaşk, 1407/1986, ss. 62-66.

Kudsi, Abdüllatîf b. Abdirrahmân b. Ahmed, *Tuhfetü'l-Vahibi'l-Mevahib*, Bursa Eski Eserler Kütüphanesi, Orhan, nr. 651/2.

Kunt, Metin, “Batılılaşmanın Eşiğinde 18. Yüzyıl Ortasında Osmanlı Düzeni”, hazırlayan: Sina Akşin, *Zirveden Çöküşe Osmanlı Tarihi, (1600-1908)*, C. II, t.y., ss. 64-69.

Kuşeyri, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, şerheden: Zekeriya el-Ensâri, 1304.

Kuşeyri, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, Kuşeyri Risalesi*, çeviren: Muhammed Çoşkun, İlk Harf Yayınevi, İstanbul, 2013.

Kübra, Necmüddin, *Fevâihu'l-Cemal, (Tasavvufi Hayat içinde)*, çeviren ve derleyen: Mustafa Kara, Dergâh yayınları, İstanbul, 2015.

Kübra, Necmüddin, *Risâle ile'l-Hâim, (Tasavvufi Hayat içinde)*, çeviren ve derleyen: Mustafa Kara, Dergâh yayınları, İstanbul, 2015.

Kübra, Necmüddin, *Usûlu Aşere, (Tasavvufi Hayat içinde)*, çeviren ve şerheden: İsmail Hakkı Bursevi, derleyen: Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.

Kübra, Necmüddin, *Tasavvufi Hayat*, çeviren: Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.

Küçük, Osman Nuri, “İbnü'l-Arabi'den İbrahim Hakkı'ya Sûfi Düşüncede İnsanı Kâmil Anlayışı”, www.osmannurikucuk.com/makaleler.

Küçük, Osman Nuri, *Mevlana'ya Göre Manevi Gelişim*, İnsan yayınları, İstanbul, 2015.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, tahkik: Muhammed Fuad Abdülbâki, C. I-II, Dâru'l-Hadis, Kahire, t.y.

Marmaravi, Ahmed Şemseddin, *Etvar-ı Seb'a*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE Yazmaları, nr. 153.

Marmaravi, Ahmed Şemseddin, *Câmiu'l-Esrâr*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 526.

Marmaravi, Ahmed Şemseddin, *Keşfü'l-Esrâr*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr: 1271/2.

Marmaravi, Ahmed Şemseddin, *Risâle-i Tevhid*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1271.

Marmaravi, Ahmed Şemseddin, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2820/7.

Mehmed Tahir, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, C. I-III, Matbaa-i Amire, 1333.

Mehmed Tahir, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri 1299/1915*, hazırlayan: A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, C. I-III, Meral Yayınları, İstanbul, 1915.

Mekki, Ebu Talib, *Kûtu'l-Kulub*, tahkik: Asım İbrahim Keyâli, C. I-IV, Dâru'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

Mohammed Rustom, "The Water and Fire of Love", *Uluslararası Hacı Bayram Veli Sempozyumu Bildirgesi*, 2012, ss. 539-547.

Muhammed Nuru'l-Arabi, *Dâiretü'l-Vücûd fi Beyâni Makami'l-Mahmud*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 702.

Muhammed Nuru'l-Arabi, *Şerh-i Divân-ı Niyazi Mısri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 240.

Muhammed Nuru'l-Arabi, *Şerh-i Evrâd-ı Üsbûiyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 808.

Müslim, Ebu'l Huseyn el-Kuşeyri, *Sahihu Müslim*, tahkik: Muhammed Fuâd Abdalbâki, I-IV, Kahire, 1955-1956.

Müstakimzâde, Süleyman Sadeddin, *Cevâhir-i Hamse*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 625.

Müstakimzâde, Süleyman Sadeddin, *Devhat-ül Meşayih*, Çağrı yayınları, İstanbul, 1978.

Müstakimzâde, Süleyman Sadeddin, *Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe yazmalar, nr. 3357.

Nakşibendi, Mehmed Nuri Şemseddin, *Miftâhü'l-Kulüb, Kalplerin Anahtarı*, çeviren: Muhammed Sâfi, Mahmud Sipahi, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2017.

Nesâi, Ebu Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünenü'n-Nesâi*, tahkik: Mektebu Tahkiki't-Turâsi'l-Arabi, C. I-VIII, Beyrut, 1992.

Nesefi, Azizüddin, *İnsan-ı Kâmil*, çeviren: A. Avni Konuk, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Nesefi, Azizüddin, *İnsan-ı Kâmil, Tasavvufta İnsan Meselesi*, çeviren: Mehmet Kanar, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.

Nicholson, Reynold Alleyne, "Sülûk", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. XI, Tarih Vakfı ve Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993-95, ss. 231-232.

Okudan, Rıfat, "İnsani Bir İnsiyak Olarak Râbita", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 10, 2003, ss. 201-218.

Ortaylı, İlber, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim", *Makaleler 1*, Tarhan Kitabevi, İstanbul, 2000.

Osman Hakiki Bey, *İrşadnâme*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Kütüphanesi, Osman Ergin Yazmaları, nr: 1429.

Ögke, Ahmet, "Yiğitbaşı Veli Ahmed Şemseddin-i Marmaravi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2000.

Öngören, Reşat, "El-İnsânü'l-Kâmil", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, ss. 332-333.

Öngören, Reşat, "Tarikat", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XL, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, ss. 95-105.

Öngören, Reşat, "Şeyh", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010, ss. 50-52.

Özbek, Durmuş, "Melek ve Cin Risâlesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, 1998, ss. 87-110.

Özcan, Abdülkadir, "Lale Devri", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, ss. 81-84.

Özdemir, Muhammet, "Bir İntihâb-ı Mesnevi Örneği: La'lizâde Abdülbaki ve Gıdâ-yı Rûh Adlı Eseri", *Sufi Araştırmaları Dergisi-Sufi Studies*, C. III, S. 5, 2012, ss. 73-106.

Özdemir, Muhammet, "Gıdâ-yı Rûh (İnceleme-Metin)" Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Özel, Ahmet, “Yönetici Peygamber Olarak Hz. Muhammed (sav)”, *Divan Dergisi*, C. II, S. 20, 2006, ss. 1-44.

Özel, Yasemin, Aysun Bay Karabulut, “Günlük Yaşam ve Stres Yönetimi”, *Türkiye Sağlık Bilimleri ve Araştırmaları Dergisi*, C. I, S. 1, 2018, ss. 48-56.

Özervarlı, Mehmet Said, “Melek”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004, ss. 40-42.

Özkan, Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.

Pârsa, Muhammed, *Risâle-i Kudsiyye*, çeviren: Hasan Almaz, Semerkand yayınları, İstanbul, 2012.

Pârsa, Muhammed, *Faslü'l-Hitâb*, *Tevhide Giriş*, çeviren: Ali Hüsrevoğlu, Erkam yayınları, İstanbul, 1988.

Ragib el-isfahani, *el-Müfredat*, tahkik: Muhammed Seyyid Kilâni, Mısır, 1306.

Rûmi, Mevlânâ Celâleddin, *Mesnevi*, çeviren: Süleyman Nahifi, sadeleştiren: Âmil Çelebioğlu, C. I-VI, Timaş yayınları, İstanbul, 2014.

Rûmi, Mevlânâ Celaleddin, *Mesnevi-i Şerif*, şerheden: Ahmed Avni Konuk, hazırlayan: Mustafa Tarhalı ve vd., C. I-XIII, Bayrak matbaası, İstanbul, 2007.

Sadık Vicdâni, “Melâmilik”, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye*, İstanbul, 1340.

Sa'duddin et-Taftazani, *Şerhu'l-Mâkasid*, C. I-V, Umman, 1998.

Safi, Ali b. Hüseyin, *Reşehât*, sadeleştiren: Mustafa Özsaray, Semerkand Yayınevi, İstanbul, 2017.

Salame, Claude, “Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları”, çeviren: Kamil Güneş, *Marife Dergisi*, S. 1, 2002, ss. 197-211.

Schimmel, Annemarie, *İslâmın Mistik Boyutları*, çeviren: Ergun Kocabıyık, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Semerkandi, Muhammed b. Burhâneddin, *Silsiletü'l-Ârifin ve Tezkiretü's-Sıddikin*, çeviren: La'lîzâde Abdülbâkî, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636.

Semerkindi, Muhammed b. Burhâneddin, *Silsiletü'l-Ârifin*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 603.

Seratlı, Tahir Galip, *Melamilik yolunda görüp öğrendiklerim*, Kardelen Yayınları, Konya, 2010.

Serdar, Murat, “Hıristiyanlık ve İslâm’da Meleklerin Varlık ve Kısımları”, *Bilimnâme*, S. 17, 2009, ss. 139-164.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed, *el- Lüma’ fi’t-Tasavvuf*, tahkik: Reynold Alleyne Nicholson, Leiden, 1914.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed, *el- Lüma’ İslâm Tasavvufu*, çeviren: Hasan Kâmil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul, 2012.

Seyyid Hasib Üsküdari, *Menâkıb-ı Şeyh Mehmed Emin Tokadi*, Millet Ktp. Ali Emiri Şer’iyyesi, nr. 1103.

Sheldrake, Rupert, *A New Science of Life / Morphic Resonance*, *Yeni Bir Yaşam Bilimi*, çeviren: Sezer Soner, Meta Yayınları, İzmir, 2001.

Sheldrake, Rupert, *The Presence of the Past: Morphic Resonance and the Habits of Nature*, Icon Books Ltd, London, 2011.

Sirhindi, Ahmed, *Ma’ârif-i Ledünniye*, (*İmâm-ı Rabbâni Risaleleri içinde*), çeviren: Necdet Tosun, Sufi Kitap, İstanbul, 2013.

Sirhindi, Ahmed, *Mebde’ ve Me’ad*, (*İmâm-ı Rabbâni Risaleleri içinde*), çeviren: Necdet Tosun, Sufi Kitap, İstanbul, 2013.

Sirhindi, Ahmed, *Mektubât-ı İmam-ı Rabbâni*, C. I-II, Karaçi, 1392/1972.

Soysaldı, İhsan, “Halvet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 19, 2007, ss. 235-243.

Soysaldı, Mehmet, “Asr Suresi Bağlamında Salih Amel”, <https://docplayer.biz.tr/52886944-Asr-suresi-baglaminda-salih-amel.html>.

Sühreverdi, Ebu Hafs Şehâbeddin Ömer, *Avârifü'l-Maârif*, çeviren: Dilaver Selvi, *Gerçek Tasavvuf*, Semerkand yayınları, İstanbul, 2014.

Sühreverdi, Ebu’n-Necib, *Âdâbül-Müridin*, *Yol Ahlâkı*, çeviren: Süleyman Gökbulut, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2014.

Sülemi, Ebu Abdurrahman, *Risaletü'l-Melâmetiyye*, hazırlayan: Ebu'l-Alâ Afifi, Mecelletü Külliyyeti'l-Âdab, Kahire, 1942.

Sülemi, Ebu Abdurrahman, “Şah el-Kirmâni”, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, tahkik: Nureddin Şaribe, Kahire, 1986.

Sülemi, Ebu Abdurrahman, *Tabakâtu's-Sufiyye*, neşreden: Nurettin Şaribe, Kahire, 1986.

Sülemi, Ebu Abdurrahman, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, çeviren: Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi Yayınları, Bursa, 2018.

Şahin, Haşim, “Eyüp'te bir Melâmi, Abdülbâkî, La'lîzâde Efendi”, *Eyüp Sultan Sempozyumu IX. Kitabı*, Eyüp Belediyesi Kültür yayınları, İstanbul, 2005.

Şahin, Haşim, “Hacı Bayram-ı Veli'nin Halifesi Emir Sikkini ve Bayrami Melâmiliğinin oluşum süreci”, *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildirgesi*, 2012, Ankara, ss. 140-147.

Şahinoğlu, Mehmet Nazif, “Abdülkerim el-Cili”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1988, s. 250.

Şimşek, Halil İbrahim, “XVII-XIX Yüzyıllarda Öne Çıkarılan Bazı Tasavvufî Kavramlar”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C. XIX, S. 2, 2006, ss. 325-333.

Şimşek, Halil İbrahim, “Murad Buhâri”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2006, ss. 185-187.

Şirin, Veli, *Ana hatları ile Siyasal, Kültürel Osmanlı Tarihi*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996.

Taberi, Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, tahkik: Mustafa es-Sekkâ, C. I-XXXIII, Kahire, 1954-57.

Tahrallı, Mustafa, “Fusûsu'l-Hikem'de Tezatlî İfadeler ve Vahdet-i Vücut”, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, hazırlayan: Mustafa Tahrallı, Selçuk Eraydın, C. I-IV, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, İstanbul, 2005.

Tahrallı, Mustafa, “Vahdet-i Vücut ve Gölge Varlık”, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, hazırlayan: Mustafa Tahrallı, Selçuk Eraydın, C. I-IV, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, İstanbul, 2005.

Tanrıverdi, Hasan, "Immanuel Kant'ın İman Anlayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. I, S. 2, 2012, ss. 182-218.

Tek, Abdurrezzak, *Abdullatif Kudsi Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, Emin Yayınları, Bursa, 2007.

Tek, Abdurrezzak, "Bayramî-Melâmiliği'nin Temel Özellikleri", *Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu*, 2012, Ankara, ss. 3-12.

Tek, Abdurrezzak, *Melâmet Risaleleri*, Emin yayınları, Bursa, 2007.

Tek, Abdurrezzak, *Molla Abdullah İlâhi*, Emin Yayınları, Bursa, 2012.

Tek, Abdurrezzak, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa Akademi, Bursa, 2017.

Temizkaya, Ergun, "Modernite ve Postmodernite: Bazı Parametreler Açısından bir Yaklaşım", *Akademik Hassasiyetler Dergisi*, C. II, S. 4, 2015, ss. 177-207.

Tenik, Ali, Vahit Göktaş, "Tasavvufi Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşâsına Etkisi", *Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 15, 2014, ss. 263-286.

Tirmizi, Hâkim, *Hatmü'l Evliya*, tahkik: Osman Yahya, Beyrut, 1965.

Tirmizi, Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahih*, tahkik: Kemal Yusuf el-Hût, I-V, Beyrut, 1987.

Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015.

Tosun, Necdet, *İmâm-ı Rabbâni Ahmed Sirhindi Hayatı, Tasavvufi Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005.

Tosun, Necdet, "İmâm-ı Rabbâni'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd", *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi*, (İbnü'l Arabi Özel Sayısı-2), S. 23, 2009, ss. 181-192.

Tosun, Necdet, "Nakşibendiyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2006, ss. 342-343.

Tosun, Necdet, "Râbita", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007, ss. 378-379.

Tosun, Necdet, “Yûsuf el-Hemedâni”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2014, ss. 12-13.

Türer, Osman, “Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi'nin Şeriat, Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı”, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyum Bildirisi Kitabı*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1992.

Uludağ, Süleyman, “Ahmed Gazali”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1989, s. 70.

Uludağ, Süleyman, “Akıl”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C: II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1989, ss. 246-247.

Uludağ, Süleyman, “Amel”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. III, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, ss. 13-16.

Uludağ, Süleyman, “Aşk”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, ss. 11-17.

Uludağ, Süleyman, “Kerâmet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, ss. 265-267.

Uludağ, Süleyman, *Keşif ve Kerâmet*, Sufi Kitap, İstanbul, 2008.

Uludağ, Süleyman, “Mârifet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, ss. 54-56.

Uludağ, Süleyman, “Ricalü'l-Gayb”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2008, ss. 81-82.

Uludağ, Süleyman, “Sohbet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXXVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009, ss. 350-351.

Uludağ, Süleyman, “Sülûk”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010, ss. 127-128.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvufun Dili*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2016.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.

Uludağ, Süleyman, “Uzlet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XLII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012, ss. 256-257.

Uludağ, Süleyman-Selçuk Eraydın, “Erbain”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, ss. 270-271.

Ulupınar, Hamide, *Ahmet Zerruk Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi görüşleri*, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2017.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, C. I-VI, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Saray Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1984.

Ünal, Mehmet, Aliye Yılmaz, “Muhammed Murâd-ı Buhâri ve Risâle-i Nakşibendiyye Adlı Eseri”, *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, C. 9, S. 3, Ankara, 2014, ss. 1535-1549.

Vassaf, Hüseyin, *Sefine-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, C. I-V, Süleymânîye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2305-2309, 1348.

Vassaf, Hüseyin, *Sefine-i Evliya*, Hazırlayan: Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, C. I-V, Seha Neşriyat, İstanbul, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İslam kelâmında Araz Nazariyesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5-6, 1993, ss. 71-83.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad: İsmail Karaçam vd, C. I-X, Zehraveyn Yayınevi, Frankfurt, t.y.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2013.

Yılmaz, Hasan Kâmil, “Cezbe”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. VII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 504.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2016.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi, “18. Yüzyıl: Çağdaşlaşmanın Başlaması”, hazırlayan: Sina Akşin, *Zirveden Çöküşe Osmanlı Tarihi (1600-1908)*, C. II, t.y., ss. 300-341.

Yüce, Abdülhâkim, “Kozmik Yetki: Tasarruf”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 15, 2005, ss. 37-49.

Yüce, Abdülhâkim, “Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlâna”, *Tasavvuf İlmî ve Araştırma Dergisi*, Ankara, 2005, S. 14, (Mevlâna Özel Sayısı) ss. 63-75.

Yücel, Ayşe, “Abdübâkî, La’lîzâde Efendi’nin Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiye’si”, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1988.

Thierry Zarcone, “Kalenderhâne Tekkesi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. IV, Tarih Vakfı ve Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993-95, ss. 398-399.

Zemahşeri, Ebu’l-Kâsım Mahmûd, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil ve Uyûni’l-Akvâl fi Vucûhi’t-Te’vil*, C. I-IV, Beyrut, t.y.

Zerruk, Ahmed, *Kavaidü’t-Tasavvuf*, tahkik: Mahmut Beyruti, Dimaşk, 1424.