



**Ondokuzmayıs Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı**

HİCÂBÎ ABDÜLBÂKÎ EFENDİ’NİN TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ

Hazırlayan:

Mehmet UYAR

Danışman:

Doç. Dr. Ali BOLAT

Yüksek Lisans Tezi

Samsun, 2012

**Ondokuzmayıs Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı**

HİCÂBÎ ABDÜLBÂKÎ EFENDİ’NİN TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ

Hazırlayan:

Mehmet UYAR

Danışman:

Doç. Dr. Ali BOLAT

Yüksek Lisans Tezi

Samsun, 2012

KABUL VE ONAY

Mehmet UYAR tarafından hazırlanan “Hicâbî Abdûlbâkî Efendi’nin Tasavvufi Görüşleri” başlıklı bu çalışma / / 2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan:

Üye:

Üye:

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

/ / 2012

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım Yüksek Lisans tezinin, proje aşamasından sonuçlanmasına kadarki süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet ettiğimi, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu taahhüt ederim.

/ /2012

Mehmet UYAR

ÖZET

Bu araştırma, XVIII. yüzyıl sonları ile XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Amasya'nın Ziyaret Kasabası'nda yaşamış olan bir Nakşî-Müceddidî şeyhi olan Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin hayatını, eserlerini, dini ve tasavvufî görüşlerini ortaya koymak amacı ile yapılmıştır.

Araştırmada tasavvuf tarihinin gizli kalmış isimlerinden biri olan Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin fikirleri, kendi eserleri çerçevesinde ortaya konularak, tasavvufun ve tasavvuf tarihinin daha iyi bir şekilde anlaşılması, tasavvufî hayatın halka aktarılma noktasında, yürütülmüş olan faaliyetlerin niteliklerinin belirlenmesi amaçlanmıştır.

Araştırmamız, henüz tasavvuf tarihinde yeterince bilinmeyen bir şahsiyet olan Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin tanıtılmasını, tasavvufa katkılarını ortaya koyması ve telif ettiği eserlerin içeriklerinin bilinmesini sağlaması açısından önem arz etmektedir.

Araştırmamızda, öncelik Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin eserleri olmak üzere, kaynak tarama yöntemini kullandık. Bu bağlamda, Hicâbî'nin yaşamış olduğu dönemi tanıtmaya çalıştık. Araştırmamızı XVIII. ve XIX. yüzyıllar üzerinde yoğunlaştırdık. XIX. yüzyılın Hicâbî sonrası dönemini, konumuzun dışına taşıcağından, araştırmamızın kapsamı dışında bıraktık.

Çalışmamızın sonucunda, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin, yaşadığı çevreyi dini ve ahlaki yönden eğitmeye çalışan bir şeyh olduğunu, çalışmalarının mahalli kalmış olmasına rağmen, yaşadığı çevreyi olumlu yönde etkilediğini, etkilerinin bugün dahi devam ettiğini tespit ettik. Aynı zamanda, halk arasında tanınan ve sevilen bir şahsiyet olmasına rağmen, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin eser ve fikirleri bağlamında tanınmadığı sonucuna ulaştık.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin çalışmalarının mahalli kalmasında, eser ve fikirlerinin bugün bilinmiyor olmasında; faaliyet gösterdiği tekkenin, ölümünden bir süre sonra

kapanmış olmasının ve faaliyet göstermiş olduğu çevrenin küçük bir kasaba oluşunun, özel etkenler olduğu kanaatine vardık.

Anahtar kelimeler: Müceddidiyye, Hicâbî Abdülbâkî Efendi, Tasavvuf, Amasya, Tasavvufî hayat.

ABSTRACT

This research has been made to state the life, works, sufist and religious views of Hicâbî Abdülbâkî Efendi, a Nakşî- Müceddidî sheik who lived in Ziyaret town of Amasya in the last years of the XVIII th. Century and in the first quarter of the XIX th. Century.

In the research, by stating through the concept of his own works, the opinions of Hicâbî Abdülbâkî Efendi who is one of the hidden names of sufism history, better understanding of sufism and its history and the identification of the qualities of activities that were conducted on the point of telling sufist life to people are aimed.

Besides the introduction of Hicâbî Abdülbâkî Efendi, our research is very important for stating his contribution to sufism and revealing the contest of the works he copyrighted.

In our research, priorly on Hicâbî Abdülbâkî Efendi's works, we used source scanning method. For this, tried to introduce the period Hicâbî Abdülbâkî Efendi lived. We focused our research on the XVIII th. and XIX th. centruies. We excluded the XIX th. century post Hicâbî period form our research because it would exceed out of our subject.

As the result of our work, we found that Hicâbî Abdülbâkî Efendi was a sheik who tried to educate the environment he lived in religiously and morally and although his works remained local, he effected the environment he lived in positively and the effects are going on even today.

We have reached the opinion that, particular factors for Hicâbî Abdülbâkî Efendi's remaining local are his works and ideas being unknown today, his lodge's closing after a short time of his death and the environment he worked was a small town.

Key Words: Müceddidiyye, Hicâbî Abdülbâkî Efendi, Sufism, Amasya, Sufic Life.

ÖNSÖZ

Tasavvufî düşünce, denilebilir ki, insanlık tarihi kadar eskidir. Çünkü insani donanımın en müphem ve güçlü bir yanı, ilk insan Hz. Âdem (a.s.)’den, günümüz modern insanına kadar, hemen hiç değişmeden varlığını sürdürmüştür. Bu değişmez temel kuvvet, insanın manevi yönü ve bu maneviyatın olağanüstü tahrikiyle bitmeyen arayışıdır. Tarihin çeşitli dönemlerinde ve hatta aynı dönemlerde dahi, bu arayış farklı şekillerde zuhur etmiş olmakla birlikte, insanı bu arayışa iten temel sâik esasen hep aynıdır: Mutlak varlık ve hakikat. İşte insanın bu içsel hususiyetini terbiyeye çalışan Tasavvuf, zamanla bir disiplin halini almış; kendine has kaideleri, algılayışları ve ritüelleri olan bir sistem olarak varlığını günümüze kadar sürdürmüştür.

Bu bağlamda, tarikatların ve dolayısıyla tasavvufî hayatın devamının sağlanmasında, tarikat önderlerinin ve müntesiplerinin önemi ortaya çıkmaktadır. Bazen bir tarikatın silsilesi içerisinde yer alanlardan bazıları, zincirin bir halkası olmak gibi mühim bir vazifeyi icra ederken, bazıları da bir tarikatın çok geniş arazilere yayılmasına vesile olabilmektedirler.

Elbette, tasavvufî hayatın sürmesi adına faaliyet göstermiş olan her tarikat ve bu tarikatlerin önderlerinin her biri, ayrı bir araştırma konusudur. Bu çalışmalar sayesinde, Tasavvuf’un hem mahiyeti ve hem de tarihiyle ilgili gizli kalmış yönleri de açığa çıkacaktır.

Biz bu çalışmamızda, varlığını yüzyıllardır sürdüren ve İslâm coğrafyasının hemen her yerine az veya çok nüfuz etmiş olan Nakşibendiyye Tarikatı’nın Müceddidiyye Kolu’na mensup, Amasya’nın Ziyaret Kasabası’nda faaliyetlerini sürdürmüş olan Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin hayatını ve eserlerini ortaya koyarak, onun dini ve tasavvufî düşüncelerini anlamak suretiyle tasavvuf’u, tasavvufî hayatı ve tasavvuf tarihi’ni anlamak amacıyla yapılan çalışmalara destek olmayı amaçladık.

Çalışmamız, giriş, iki bölüm, bir sonuç ve eklerden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin mensubu olduğu Nakşibendiyye'nin bir kolu olan Müceddidiyye'nin, Amasya'da göstermiş olduğu faaliyetleri kapsayacak şekilde kısa bir tarihini vermeyi uygun gördük. Birinci bölümde Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin hayatını, yaşadığı çevreyi ve eserlerini tanıtmayı amaçladık. İkinci bölümde ise Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin kendi eserlerinden yola çıkarak dini ve tasavvufî görüşlerini tespit etmeye çalıştık. Ekler kısmında ise yaşadığı çevreye ve eserlerine ait fotoğraflara yer verdik. Bu sayede, Hicâbî Abdülbâkî Efendi ile ilgili, en azından yol gösterici bir çalışma ortaya koyacağımızı umuyoruz.

Konu seçimi de dâhil olmak üzere, çalışmamızın tüm aşamalarında engin bilgilerini ve tecrübelerini esirgemeyen, uyarılarıyla danışmanlığımı yapan hocalarım Prof.Dr. Erhan Yetik ve Doç. Dr. Ali Bolat'a, Amasya Ziyaret kasabasında Tarih öğretmeni olan ve Hicâbî Abdülbâkî Efendi ile ilgili gerek sözlü gerek yazılı olsun, her konuda bilgilerini paylaşan Celal Yıldız'a ve çalışmamıza ilgi gösterip Celal Yıldız ile tanışmamızı sağlayan Yrd. Doç. Dr. Osman Keskiner'e, ayrıca bu süreçte görüşleriyle bana destek olan dostlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Mehmet Uyar

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa No.</u>
ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	ix

GİRİŞ

1. Araştırmanın Amacı.....	2
2. Araştırmanın Önemi.....	3
3. Araştırmanın Sınırlılıkları.....	3
4. Araştırmanın Yöntemi.....	3
5. Veri Toplama Tekniği	4
6. Müceddidiyye'nin Ortaya Çıkışı, Kuruluşu ve Coğrafyası	5
7. XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Anadolu'da Dinî ve Tasavvufî Hayat.....	14
8. XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Amasya'da Dinî ve Tasavvufî Hayat.....	21

1. BÖLÜM

HİCÂBÎ ABDÜLBÂKİ EFENDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1 Doğumu ve Ailesi.....	29
1.2 Amasya'ya Göçü.....	30
1.3 Tahsili ve Hocaları.....	30
1.4 Tasavvufa İntisabı.....	31
1.5 Ziyaret Kasabası'ndaki Faaliyetleri.....	32
1.6 Halifeleri.....	32
1.6.1 İbrahim Zühdî Efendi.....	32
1.6.2 eş – Şeyh el- Hac Dağıstanî Yasin Efendi	33

1.7 Vefatı ve Türbesi.....	33
1.8 Amasya ve Ziyaret Kasabası'nda Hicâbî Algısı.....	34
1.9 Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin Eserleri	36
1.9.1 Risâle-i Zübdeti'l İslam	37
1.9.1.1 Eserin Genel Tanıtımı.....	37
1.9.1.2 Eserin Yazma Nüshaları.....	38
1.9.2 Risâle-i Hicâbî	39
1.9.2.1 Eserin Genel Tanıtımı.....	39
1.9.2.2 Eserin Yazma Nüshaları.....	40
1.9.3 Risâle fi't Takvâ.....	40
1.9.3.1 Eserin Genel Tanıtımı.....	41
1.9.3.2 Eserin Yazma Nüshaları.....	41
1.9.4 el- Ebkiretü'l Mu'telifi fi Şerh-i Emsileti'l Muhtelifi	42
1.9.4.1 Eserin Genel Tanıtımı	42
1.9.4.2 Eserin Yazma Nüshaları.....	42
1.10 Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin Kaynakları.....	43

2. BÖLÜM

HİCÂBÎ ABDÜLBÂKÎ EFENDİ'NİN DİNÎ VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

2.1 Dinî Görüşleri.....	46
2.1.1 İman Hakkındaki Görüşleri.....	47
2.1.1.1 İmanın Çeşitleri.....	53
2.1.1.2 İnsan Hayatının Evreleri ve Bu Evrelerin İmanla İlişkisi..	62
2.1.2 İbadetler Hakkındaki Görüşleri.....	64
2.1.3 Tevbe Hakkındaki Görüşleri.....	70
2.1.4 Allah'ın Fail-i Mutlak Oluşu.....	72
2.1.5 Hicâbî Abdülbâkî'nin Dinî Görüşlerinin Genel Değerlendirmesi...	82
2.2 Tasavvufî Görüşleri.....	86
2.2.1 İlim Hakkındaki Görüşleri.....	88

2.2.1.1 İlimlerin Genel Tasnifi.....	91
2.2.1.2 Muhabbet ve İlim Arasındaki Derin Münasebet.....	93
2.2.2 Marifet Anlayışı	100
2.2.3. Varlık Hakkındaki Görüşleri.....	106
2.2.3.1 Kâinatın Oluşumu.....	107
2.2.4 İnsan Hakkındaki Görüşleri.....	114
2.2.4.1 İnsanın Fiziki Yapısı.....	115
2.2.4.2 İnsanın Ruhi Yapısı.....	119
2.2.5 Allah'ın İradesi.....	127
2.2.6 Nefis İle İlgili Görüşleri.....	131
2.2.7 Takvâ İle İlgili Görüşleri.....	136
2.2.8 Salıklere Tavsiyeler.....	142
2.2.9 Hicâbî Abdülbâkî'nin Tasavvufî Görüşlerinin Genel Değerlendirmesi.....	150
SONUÇ.....	154
BİBLİYOGRAFYA.....	158
EKLER.....	165

KISALTMALAR

a.e .	Aynı eser/ yer
a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
A.Ü.	Ankara Üniversitesi
a.y.	Yazara ait son zikredilen yer
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
c.c.	Celle Celalühü
çev.	Çeviren
DİA.	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	Editör.
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
İA.	İslam Ansiklopedisi
m.	Miladî
müt.	Mütercim
nr.	Numara
OMÜ.	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
s.a.v.	Sallallahu aleyhi vesellem
s.s.	Sayfaları arası
sad.	Sadeleştiren/ sadeleştirenler
terc.	Tercüme
t.y.	Tarih yok

vd.	Ve diğlerleri
vr.	Varak
vs.	Ve saire
y.y.	Yayın yeri yok

GİRİŞ

İnsan, bir yönüyle maddeye, yani dünyaya intıbak etmeye, ayakta ve hayatta kalmaya çalışırken, bir diğer yönüyle de maddenin ötesini keşfe uğraşan, ötede bir hakikatin peşinden koşan karmaşık bir varlıktır. Duvarlara resim çizen tarih öncesi insandan sürreel resimler çizen ressamalara, şamandan şaire, toteme tapan küçük ilkel kabile mensuplarından milyarca nüfuslu mensubu olan dinlere inananlara kadar, insan daimî olarak bir şekilde bu arayışını sürdürmüştür.

Her ne kadar, bu arayış biçimleri kitleler tarafından benimsense de, toplumlardan toplumlara aktarıla gelse de, bu arayışın özünde, tek bir kişiye has olması hususiyeti yatmaktadır. Örneğin, topluca dans ederek tanrılarına kurbanlar sunan bir kabilede, her dans eden kişi, esasen kendi iç macerasını yaşamakta, tanrısıyla kendine has bir diyalog kurmaktadır. Ritüellerin benzerliği bir yana, bu benzerlik içinde, asla birbirine benzemeyen, aynı şekilde algılamayan ve aynı hissetmeyen insanlar vardır. Benzerlik, çoğunca ritüellerin icra şeklinde zuhur etmekte iken, hakikat de her bir insanın ruhuna çok başka şekillerde tecelli edebilmektedir. Esasen bu tecrübeyi, hiç kimse diğerine tam olarak anlatamaz; ancak benzer hisler benzer kelimelerle ifade edildiğinden, bir anlaşma dili kurulabilir. Fakat her insan orjinaldir ve kimse bir başkasına benzemez.

Bu, İslâm'ın mistik yönünü teşkil eden tasavvufun da temel kabullerinden biridir: Yani, her insanın Allah'ı ararken yaşadığı tecrübelerin söze döküldüğünde anlamsal olarak daralacağı, bir tecrübenin bir diğerine zahiren benzeyeceği, lakin özünde her insanın sadece kendine ait bir tecrübeyle Allah'a yürüdüğü hakikati. Bu sebeple olsa gerek, tasavvufun hâl ilmi olduğu söylenmiştir. Bir hâlde olmak, ancak o hâlin içinde olana aşikâr bir şey iken, başkalarına kapalıdır ve kapalı da kalacaktır. İslâm çatısı altında, Allah'a has bir şekilde kulluğun peşinde koşan tasavvuf ehli de etrafındakileri etkilemiş, tuttukları yol diğerleri tarafından benimsenmiş ve zaman içinde, ilmî bir disiplin ve bunun da ötesinde bir kurum hüviyeti kazanmıştır. Bu durum ilk zamanlar çeşitli nedenlerle eleştirilere hedef olduysa da, toplumlar tarafından benimsenen oluşumların zamanla geleneksel bir yapı halini almaları kaidesi değişmemiştir. Böylece tasavvuf, günümüzde de, bir ilim dalı, sosyal bir yapı ve hayat tarzı olarak canlı ve taze bir

şekilde yaşamaktadır. Elbette, tasavvufun bin yılı aşkın bir zamandır bu şekilde diri kalmasında, yine tek tek fertlerin emekleri söz konusudur. Tasavvuf hiçbir zaman bir hâl ilmi olma özelliğini kaybetmemiştir. Onun, toplumları saran cazibesi, yine o toplumu oluşturan her bir ferde tek tek bakabilme kabiliyetinde gizlidir. Bu yönüyle tasavvuf, sadece insanların omuzlarında taşıdıkları bir kurum, rahle-i tedrîsten geçerek edinilebilecek bir ilim ya da toplumun değişmesiyle özünü yitirecek bir toplumsal yapı da değildir. O, hakikat sırlarını herkese tek tek, ayrı ayrı gösterebilen bir ayna gibidir ve kurumsallaşma bu aynanın karşısında duran insanlar kalabalıklaştıkça meydana gelmiştir. Bu kalabalıkta herkes, hakikatten eşit pay alamaz. Burada, insanlara hakikati fısıldayan önderler çıkar ortaya. Her bir insan için, Allah’a ulaşma macerasında, bir nevi kılavuzluk yaparlar. Burada mühim nokta, kurtarıcı olmaktan ziyade kılavuz olma meselesidir. Çünkü hakikat yolunda yürüyecek olan, kişinin bizzat kendisidir. Kılavuzun temel vazifesi yolu göstermektir. Bu hem insanlığın ortak kaderi, hem de herkesin yüzleşmesi gereken şahsi kaderidir.

Tarih boyunca, sayısı belirsiz sûfî bu uğurda çaba harcamıştır. Bazısı çok geniş kitlelere ulaşırken, bazıları biraz daha yerel kalabilmiş veya bazılarının isimleri yüzyıllardır unutulmazken bazıları da unutulmuştur. Bazılarının eserleri hala insanlara yol gösterirken bazılarının eserleri de kaybolup gitmiştir.

Hayatını ve görüşlerini araştırdığımız Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin de, pek tanınmamakla beraber, aynı çabayı gösteren mühim bir şahsiyet olması dolayısıyla, tasavvuf tarihinin önemli bir halkası olduğunu düşünüyoruz. Bu sebeple onun hayatının ve görüşlerinin aydınlatılmasının, tasavvuf düşünce ve inanç dünyasına katkılar sağlayacağı söylenebilir.

1. Araştırmanın Amacı

Biz bu çalışmamızda, varlığını yüzyıllardır sürdüren ve İslâm coğrafyasının hemen her yerine az veya çok nüfuz etmiş olan Nakşibendiyye Tarikatı’nın Müceddidiyye Kolu’na mensup ve faaliyetlerini Amasya’nın Ziyaret Kasabası’nda sürdürmüş, Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin hayatını eserlerini ve tasavvufî görüşlerini ortaya koymaya

çalıştık. Bu suretle, tasavvufi hayat ya da tasavvufun mahiyetiyle ilgili gizli kalmış yönler var ise bunları ortaya çıkarıp insanların idrakine sunarak yapılan çalışmalara destek olmayı amaçlıyoruz.

2. Araştırmanın Önemi

Çalışmamız, tasavvuf tarihinin gün ışığına çıkmamış şahsiyetlerinden biri olan Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin hayatını ve görüşlerini ortaya koymak açısından önem arz etmektedir. Bilindiği gibi, tasavvufi yaşam biçimi, kişisel gayretler sonucu varlığını sürdürögelmiştir. Bazen bu gayretler kıtalar arası bir tesir kuvvetine ulaşabilirken, bazen de mahalli kalabilmiştir. Fakat her ne olursa olsun, özünde aynı gaye ile yürütölen bu çalışmaların her biri incelenmeyi hak etmektedir. Küçük çapta ya da mahalli gibi görönen çalışmaların, tasavvufi hayatın yayılmış olduğu bölgeler arasındaki bağı canlı tuttuğu da unutulmamalıdır. Dolayısıyla, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin çalışmalarının ortaya konulmasını ve anlaşılmasını, tasavvufi hayatın sürekliliğinin de anlaşılması açısından büyük bir önem arz etmektedir.

3. Araştırmanın Sınırlılıkları

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin hayatını, eserlerini ve görüşlerini ortaya koyarken, sadece tarihi kaynaklardan yararlanacak olmamız, araştırmamızı sınırlayan başlıca unsurdur. Bunun yanında, kaynaklarda yeterli malumatın bulunmayışı ve müellifimizin eserlerinden birçoğunun ortadan kaybolmuş olması, araştırmamızı sınırlayan bir başka faktördür. Bu durumda araştırmamız, eldeki kaynakların çizmiş olduğu sınırlar içerisinde şekillenmiştir.

4. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamızda öncelikle kaynak tarama yöntemini kullandık. Öncelikle, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin hayatı ve eserleri ile ilgili malumat elde edebileceğimiz kaynakların taramasını yaptık. Daha sonra, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin mevcut eserlerini inceleyerek görüşlerini tespit etmeye çalıştık. Ayrıca, müellifimizin fikri

köklerinin izini sürmek amacıyla, mensubu olduğu Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye kolu ile ilgili bilgi edinebileceğimiz kaynakları da inceledik.

Her düşünce adamının, içinde yaşadığı toplumun bir ferdi olarak, dönemin siyasi, ilmi ve toplumsal hareketlenmelerinden az veya çok etkilendiği ve bu cereyanlara karşı bir reaksiyon geliştirdiği tezinden hareketle, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin yaşadığı dönemin tasavvufi, siyasi, ilmi olaylarına, döneme damgasını vuran fikirlere değinmeyi ve bu şekilde müellifin yaşadığı dönemden ne şekilde etkilendiğini, bunun eserlerine yansıyor yansımadığını ortaya koymaya çalıştık. Araştırmamız esnasında, gerek Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin düşünce köklerinin izini sürerken, gerekse yaşadığı dönemin genel karakterini ortaya koyarken, bunların müellifimizdeki yansımalarını, bizim için ana kaynak olan Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin kendi eserleri içerisinde bularak ortaya koymaya çalıştık.

5. Veri Toplama Tekniği

Araştırmamızda, öncelikli veri kaynağımızı Hicâbî Abdülbâkî Efendi'ye ait eserler oluşturmaktadır. İlk olarak, Hicâbî'nin eserleri ile ilgili bilgi alabileceğimiz kaynaklara başvurarak ulaşmamız gereken eserleri tespit ettik. Daha sonra bir katalog taraması yaparak bu eserlerden bazılarının Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesinde bulunduğu bilgisine ulaştık. Böylelikle araştırmamızın ana kaynaklarına ulaşmış olduk. Müellifin yaşamış olduğu dönem ve mensubu olduğu Müceddilik hakkındaki bilgilere ise bu konular hakkında yazılmış kitaplardan faydalanarak ulaştık.

Bunun yanı sıra, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin yaşamış olduğu Ziyaret Kasabasına giderek, yaşadığı çevreyi, türbesini, medresesini ve evini yerinde gördük. Bölge halkı ile konuşarak, şifahi de olsa değerlendirebileceğimiz bilgiler elde etmeye çalıştık. Bu çerçevede, araştırmamızla ilgili verileri toplamaya çalıştık.

Bütün bu çalışmalar ışığında, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin hayatı, düşünce ve görüşlerine geçmeden önce, mensubu bulunduğu, Nakşibendiyye'nin mühim bir kolu

olan Müceddidiyye'nin kısa bir tarihini vermeyi, müellifimizin daha iyi anlaşılması bakımından önemlidir.

6. Müceddidiyye'nin Ortaya Çıkışı, Kuruluşu ve Coğrafyası

Tasavvuf tarihi, 1) Zühd Dönemi, 2) Tasavvuf Dönemi, 3) Tarikatlar Dönemi.¹ Olarak üçe ayrılmaktadır. Zühd Dönemi, daha çok, Hz. Peygamber zamanından başlayarak, “Tasavvuf” kavramının ortaya çıktığı ilk iki asır için kullanılmaktadır. Tasavvuf Dönemi, sûfî ve tasavvuf kavramlarının ortaya çıktığı, tasavvufun ilmî bir disiplin halini almaya başladığı hicrî II. asırdan, tarikatlar dönemine kadar uzanan zaman dilimini kapsamaktadır. Bu zaman dilimi üç-dört asır kadar sürmüştür. Tarikatlar Dönemi ise, tasavvufun müesseseleşmesini sağlayan tarikatların ortaya çıkmasını ve bu müesseselerin toplumsal hayat içerisinde yerini almasını ifade eden ve hala süregelen bir dönem için kullanılmaktadır.²

Zühd Dönemi olarak adlandırılan dönem, esasen, bireysel bir tavır ifade ediyordu ve bu tavır örneğini Hz. Muhammed'de buluyordu. Bu, Kur'an'ın öngördüğü hayat tarzının pratik sahaya tatbikinden başka bir şey değildi. Dolayısıyla bu dönemde, ilmi bir metotla kendini ifade eden bir düşünce sisteminden değil, sadece inancın telkin etmiş olduğu hayatı yaşamak için gösterilen çabalardan bahsetmek mümkündür. Fakat hicrî ikinci asrın sonlarına doğru, tasavvufun ilmî ve yaşamsal bir disiplin haline gelmesi hususunda ilk işaretleri de görmek mümkündür. Medine, Basra, Kûfe ve Horasan'da ilk Zühd mektepleri açılmış, münferit tercihler, toplu uygulamalara dönüşmeye başlamıştır.³ Bunun doğal bir sonucu olarak, yavaş yavaş özel bir zümre ortaya çıkmaya başlamış ve çok geçmeden bu zümre, ismini (bir rivayete göre) Ebû Hâşim (ö. 150-767) ile bulmuştur.⁴ Bu saatten sonra “sûfî” kavramı, halktan ayrı olarak, kendilerine has bir yaşam tarzını seçen zümreler için kullanılmaya başlamıştır. Yine

¹ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 10. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, ss. 91-92.

² Yılmaz, *a.g.e.*, s. 142.

³ Ebu'l- Âla Affi, *Tasavvuf İslam'da Manevî Hayat*, Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (çev.), 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, ss. 79-80.

⁴ Ebu Hâşim ilk Sûfî ismini kullanmasının yanı sıra, ilk tekke inşa eden şahıstır. Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, Süleyman Uludağ - Mustafa Kara (haz.), İstanbul: Mârifet Yayınları, 2005, s. 153; Yılmaz, *a.g.e.*, s. 113; Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, Mehmed Ali Aynî (çev.), İstanbul: Ataç Yayınları, 2006, s. 38.

hicrî ikinci asrın sonlarında, Ma'ruf Kerhî ilk olarak tasavvufun tarifini yapmıştır: “Tasavvuf, hakikatleri almak, insanların elindekinden ümid kesmektir.”⁵

Bu tarihten sonra tasavvuf, önlenemez bir şekilde doktriner bir hale gelmeye başlayacaktır. Sûfî ve tasavvuf kavramlarının kökeni tartışma konusu olacak⁶, tasavvufi hayatın mahiyeti ile ilgili tarifler ortaya konulacak,⁷ hatta bu hayat tarzının İslâm ile uygun olup olmadığı yani menşei ciddi bir mesele halini alacaktır.⁸ Bu hususta hem eleştirel, hem savunmacı ve hem de İslâm'ın zahiri yönü ile tasavvufu barıştırmaya çalışan eserler hızla ortaya çıkacak ve pek tabii olarak tasavvuf, kendine ait bir literatürü, kendine has bilgi kaynakları olan bir ilim dalı olarak teşekkül etmiştir.⁹ Oysa tasavvuf, tarihinin hemen hiçbir döneminde, salt bir ilmi ifade etmek için de kullanılmamıştır. Tasavvuf kavramı içerisinde, daima, uygulanması arzulanan bir yaşam tarzı vardır ve bu anlamda, pratik hayat, her zaman tasavvufun asıl hedefi ve tatbiki sahası olmuştur. Bu özelliğin zedelendiği noktada eleştiriler de patlak vermiştir. Örneğin, Kelâbâzî, (d. 323/935 ö. 380/990) bu durumu “Nihayet mana gitti isim kaldı. Hakikat kayboldu, şekil zuhur etti. Sonuç olarak hakikati aramak bir süs, onu tasdik etmek bir ziynet haline geldi. Tasavvufu anlamayanlar sûfilik iddia etti... Tasavvufu kabul ettiklerini dilleri ile iddia edenler, davranışlarıyla bu yolu inkâr etti.”¹⁰ sözleri ile tespit ve tenkit etmiştir. Aynı şekilde Kuşeyrî de (d.376/986 - ö.465/1072) benzer sebeplerden, “Tasavvuf yolunda bir duraklama ve gevşeme baş göstermiştir. Daha doğrusu bu yol hakiki manasıyla kaybolup gitmiştir”¹¹ diyerek tenkidini ortaya

⁵ Ethem Cebecioğlu, “Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIX, 1987, s. 389.

⁶ Konumuzun dışında kaldığı için “Sûfî” kelimesinin kökü ile ilgili tartışmaları burada etraflıca anlatmayı gerekli görmüyoruz. Fakat bu kelimenin etimolojik kökeni ile ilgili tartışmaların şu dört ana başlıkta toplandığını belirtelim: 1) Sûfî kelimesi, Arapça yün anlamına gelen “suf”tan türemiştir. 2) Kalp arınmışlığı anlamına gelen “safa”dan türemiştir. 3) Sûfiler “Suffe” ehline benzedikleri için bu adla anılmışlardır. 4) İlk safta olanlar anlamında “saff-ı evvel” kelimesinden türemiştir. 5) Yunanca hikmet anlamındaki “sophia”dan türemiştir. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Ataç Yayınları, 2011, ss. 26-29; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y. ss. 5-10; Massignon, *a.g.e.*, s. 36.

⁷ Tasavvufun mahiyeti ile ilgili, Ma'rûf Kerhî'den itibaren pek çok tarif yapılmış, her sûfî kendi algısına göre tasavvufu tarif etmiştir. Ve hatta tasavvufun tarifleri dönemlere göre de farklılıklar arz etmiştir. Tasavvufun dönemlere göre tarifleri için bkz. Cebecioğlu, *a.g.m.*, ss. 387-406.; Afifi, *a.g.e.*, ss.40-54.

⁸ Bkz. Ateş, *a.g.e.*, ss. 11-40; Afifi, *a.g.e.*, ss. 71-78.

⁹ Tasavvuf döneminde yazılan kitapların muhtevaları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, ss.49-139.

¹⁰ Ebu Bekr Muhammed el- Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf / Ta'arruf*, Süleyman Uludağ (haz.), 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992, s.48.

¹¹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 4. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003, s. 80.

koymuştur. Daha sonraki dönemlerde de, tasavvufun bir yaşama biçiminden çıkıp, bir ilim halini alması, İbn Haldun (d.733/1334 - ö. 808/1406) tarafından, sûfilîğin sudurdan sutura geçmiş olması gerekçesiyle eleştirilmiştir.¹² Kısaca söyleyecek olursak, tasavvufun hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren bir ilim dalı olarak tedvini, İslâm âlimleri tarafından sürekli tartışıla gelmiş ve tasavvufun mahiyeti ile ilgili ana meselelerden biri olarak kalmıştır.

Tasavvufun bir ilim olarak tedvininde, evvelce münferit olan uygulamaların zamanla zümreleşmesinin de etkisi büyüktür. Böylece halkın içinde ve fakat halktan farklı guruplar oluşmuş, bu guruplar kendilerine ait ritüelleri de oluşturmuşlardır. Hem zümreleşme ve hem de ilmi bir disiplin olarak tasavvufun tekevvünü, bir sonraki aşama olan ve günümüzde devam eden tarikatlar döneminin açılmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle Gazali (d.450/10 ö. 505/111)'nin bu noktada önemli bir mihenk taşı olduğunu da unutmamak gerekir. Zira Gazali'den sonra, adeta zahir ve batın birbiri ile barışmış, "Ehl-i Sünnet Tasavvufu" ortaya çıkmıştır¹³. Özellikle, hicrî altıncı asırdan sonra, tarikatlar oluşmaya başlamış ve zamanla, tasavvuf ve tarikat adeta birbirine yapışık iki kavram haline gelmiştir.

Bu bağlamda tarikatların, tasavvufi hayatın devamında en mühim bir rolü üstlendikleri de ortadadır. Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin mensubu bulunduğu Müceceddidiyye'nin ana damarı olan, Nakşibendiyye de bu vazifeyi icra etmede köşe taşı olan tarikatlardan biridir.

Bahâeddin Nakşibend'den¹⁴, Ahmed Sirhindî'ye kadar devam eden tarîk "Nakşibendiyye" olarak isimlendirilmektedir¹⁵. Nakşibendiyye, İslâm dünyasının en

¹² İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sâil*, 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998, s. 248.

¹³ Elbette tarikatların ortaya çıkması, yalnız Gazzali'nin büyük bir başarıyla fikhî ve tasavvufu barıştırması sonucu ortaya çıkan Ehl-i Sünnet tasavvufunun müesseseseleşmesi ile açıklanamaz. Fakat bu barışın, sûfilere geniş bir hareket alanı sağladığını ve şeriata uygunluk meselesinin de büyük ölçüde hallolmuş olduğunu da unutmamak gerekir. Yılmaz, *a.g.e.*, s.142.

¹⁴ Hâce Bahâeddin hakkında ilk dönem kaynaklarında yeterli bilgi olmamasına rağmen, sonraki dönem kaynaklarda Hz. Peygamber soyundan geldiği zikredilmektedir. Bahâeddin Nakşibend, Muharrem 718'de (Mart 1318) Buhara'nın yakınında bulunan Kasr-ı Hinduvan Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta halı dokuduğu için kendisine "Nakşibend" isminin verildiği rivayet edilir. Gençlik yıllarında gördüğü bir rüya üzerine Halil Ata'ya bağlanmış ve 17-29 yaşlarını bu sûfi padişahın yanında geçirmiştir. Sultan Halil'in saltanatının yıkılmasından sonra, Rivertün Köyü'ne dönmüş ve burada Emir Külal'ın sohbetlerine katılmıştır. Bahâeddin Nakşibend, daha sonra, yedi yıl kadar süren bir dönemde, Emir

yaygın tarikatlarından biridir. Arap Yarımadası, Mağrib ve Aşağı Afrika hariç hemen bütün İslâm coğrafyasında kendine bir yer bulmuştur. Tarikat Alevi bir silsileye (silsiletü'z zeheb) sahip olmasına rağmen, daha sonraları Bekrî silsile ön plana çıkmıştır. Elbette bunda Ahmed Sirhindî'nin etkisi gözden uzak tutulmamalıdır.¹⁶

Nakşibendilik'in yayılmasında, Bahâeddin Nakşibend'in halifelerinin rolü büyüktür. Burada, Muhammed Parsa (ö. 1419), Yakub-i Çerhi (ö. 1447) ve Ubeydullah-ı Ahrar'ı (ö. 1490) özellikle zikretmek gerekir.¹⁷ Konumuz itibariyle bizim daha çok dikkat çekeceğimiz husus, Nakşibendilik'in Hindistan'a girişidir. Çünkü Müceddidiyye'nin temelleri Hindistan'da atılmıştır. Nakşibendilik'in Hindistan'a girişinde etkili olan isimlerin başında Ubeydullah-ı Ahrar gelmektedir. Hatta denilebilir ki Müceddidiyye'nin fikri alt yapısının oluşumunda Ahrar'ın önemli bir etkisi vardır¹⁸. Nakşibendilik'i Hindistan'a taşıyan bir diğer isim, 1564'te Kabil'de doğan Muhammed Bâki Billah'tır.¹⁹ Burada zikredilmeye değer bir diğer husus da, Ahmed Sirhindî'nin bir tesadüf eseri olarak kendisine intisap etmiş olmasıdır.²⁰ Bâki Billah Sirhindî gibi bir talebesi olmasından oldukça mutlu olmuş ve Sirhindî için, *“Onda çok ilginç hâller müşahade edildi. Muhtemelen âlemin kendisiyle faydalanacağı bir lamba olacaktır.”* demiştir.²¹

Buraya kadar vermeye çalıştığımız pek kısa malumattan da anlaşılacağı gibi, Nakşibendiyye'nin Hindistan'a girmesinden sonra, Ahmed Sirhindî Nakşibendiyye ile

Külal'in halifelerinden Arif Dikgerani'nin sohbetlerinde bulunmuştur. Bundan sonraki dönemde, Hâce Bahâeddin'in bir mürşid olarak halkı irşada başladığını görmekteyiz. Bahâeddin Nakşibend, şeyhlik döneminde, sema'a, cehri zikre ve halvete önem vermemiş, özellikle cehri zikre karşı tutumu onun belirleyici özelliği olmuştur. Kendisine, *Tarikatın neleri içermektedir?* şeklinde bir soru sorulması üzerine, *“Zahirde halk, batında Hâk ile olmak”* cevabını vermiştir. Bahâeddin Nakşibend, Nakşibendiyye tarikatının piri sayılmaktadır. Bunda, onun hafî zikirde ısrarcı olması ve unutulmaya yüz tutan Hâcegân tarikatının düsturlarını ihya etmesi önemli bir etkindir denilebilir. Bahâeddin Nakşibend, 1 Mart 1389'da bu dünyaya gözlerini yummuştur. Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 3. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, ss. 97-110; Hamid Algar, “Nakşibendiyye”, *DİA*, c. 32, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 335-342.

¹⁵ Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidîlik XII/XVIII. Yüzyıl*, İstanbul: Sûf Yayınları, 2004, s.43

¹⁶ Osman Seyyid Ustaoglu, *Geçmişten Günümüze Tarikatlar ve Silsileleri*, 3. Baskı, Ankara: Ustaoglu Yayınları, 2002, ss.417-421.

¹⁷ Şimşek, a.g.e., s.44.

¹⁸ Şimşek a.g.e., s.51.

¹⁹ John G. J. ter Haar, “Ahmed Sirhindî'nin Nakşibendi Geleneğine Bakışı”, (çev. Halil İbrahim Şimşek), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 8, Ocak Haziran 2002, S199.

²⁰ Tosun, a.g.e., s. 202.

²¹ Necdet Tosun, *İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2009,ss. 21-22.

tanışmıştır ve bu tarihten sonra Müceddidiyye zuhur etmiş, İslâm dünyasında geniş kitlelere ulaşmıştır. Elbette bu durum Nakşibendiyye tarikatı için de önemli bir tarihi kavşaktır.

Nakşibendîlik, Ahmed Sirhindî'nin çalışmalarıyla, tarihinin en popüler noktasına ulaşmıştır.²² Bu açıdan Sirhindî'nin, Nakşibendiyye içinde önemli bir yeri vardır. Ahmed Sirhindî, Mayıs 1564'te Hindistan'ın Sirhind kasabasında dünyaya gelmiştir. Kabil asıllı bir aileye mensup olduğu için kendisine “Kâbilî” ve “Fârûkî” nisbeleri verilmiştir.²³ İlk eğitimini Çiştîyye ve Kadiriyye'den icazetli babası Abdulehad'dan (ö.1599) almış, babasının, ölümüne yakın kendisine icazet vermesiyle bir Çiştîyye ve Kadiriyye şeyhi olmuştur.²⁴

Sirhindî, babasının vefatını müteakip bir hac yolculuğunda kendisine verilen bir tavsiyeye uyarak, Firûzâbâd'a uğramış, burada Bâkî Billah'ı ziyaret etmiş ve Bâkî Billah'ın ısrarlı davetine icabet ederek sohbetlere katılmış ve bu tarihten sonra da (1603) Nakşibendiyye'ye intisap etmiştir. Artık bu intisaptan sonra o, bir Nakşî şeyhi olarak irşadını sürdürmüştür.²⁵ Eserlerinden bazılarının isimleri şunlardır: Mektûbat, Redd-i Şia, Risâle-i Tahlîliyye, Maârif-i Ledünniyye, Ta'likat ber Şerh-i Rubâ'îyyat-ı Hâce Baki Billâh.

İmam Rabbânî Ahmed Sirhindî, İslâm ve tasavvuf tarihine hatırı sayılır izler bırakmış bir sûfidir. Yaşadığı dönemde Hindistan'daki dini yaşantının ıslahı için önemli gayretleri olmuştur. Sirhindî, tasavvufî yolla ulaştığı mertebe ve makamları da kaleme almış, onun görüşleri Müceddidiyye adı altında sistemleşerek, İslâm düşünce ve yaşayış sahasında silinmeyecek izler bırakmıştır. Sirhindî, Nakşibendiyye ile tanıştıktan sonra onu diğer yollardan üstün tutmuş ve bunu eserlerinde dile getirmiştir. Özellikle Nakşibendî silsilesine önem vermiş, Bekrî silsilenin en üstün silsile olduğunu savunmuştur: “Silsile-i âliyye-i Nakşibendiyye bir çok yönden diğer silsilelerden

²² Aziz Ahmed, “Şeyh Ahmed Sirhindî'nin Siyasi ve Dini Görüşleri”, (çev. Celal Emanet), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 19, Temmuz Aralık 2007, s.340.

²³ Tosun, *a.g.e.*, s.17.

²⁴ Tosun, *a.g.e.*, ss.19-21.

²⁵ Tosun, *a.g.e.*, s. 23.

üstündür. Bu tarikatın diğerlerinden üstünlüğü aşikârdır.”²⁶ İmam Rabbânî’ye göre, bu üstünlük o derecededir ki, başkalarının nihyeti, Nakşibendiyyenin ulu zatlarının bidayetine denk gelmektedir: “Başkalarının nihayetinde olan bu zatların bidayetine derc edilmiştir. Bunlara mensub olmak dahi bütün mensubiyetlerin üzerindedir.”²⁷ İmam Rabbânî’nin Nakşibendîlik’e mensubiyetinin ve bağlılığının yanı sıra, fikirleriyle, bu gelenek üzerinden bir tasavvuf felsefesi kurduğunu unutmamak gerekir. Rabbânî, hakikatin Vahdet-i Vücûd’dan çok daha doğru bir ifadesi olarak düşündüğü Vahdet-i Şuhûd fikri ile açıkça Vahdet-i Vücûd’a karşı bir duruş sergilemiş, “Lâ ilâhe illâllah” yerine “Lâ mevcûde illâllah”ı getirdiği için hiçbir zaman eleştirmekten çekinmediği Vahdet-i Vücûd düşüncesi yerine kendi görüşlerini sistematize etmeyi başarmıştır.²⁸

Burada zikredilmeye değer bir diğer husus da, Sirhindî’nin hapisle cezalandırılması için Babür hükümdarı Cihangir tarafından bahane edilen görüşleridir. Vahdet-i vücudu seyr-i sülukta yalnız bir mertebe olarak görmesi,²⁹ kendinden öncekilerin makamlarının ötesine geçip geri döndüğünü; Hâce Ahrar ve Bahâeddin Nakşibend’in, her ikisinin de nurlarını alarak bütün yolları keşfettiğini iddia etmesi,³⁰ kendisini açıkça ikinci bin yılın Müceddidî olarak ilan etmesi³¹ de onun şimşekleri üzerine çekmesine sebep olmuştur. Bununla beraber, onun dini ihya faaliyetleri, tasavvufa getirmiş olduğu yeni anlayışlar, özellikle vahdet-i vücud yerine kullandığı vahdet-i şuhud kavramı³², onun sonraki

²⁶ İmam-ı Rabbânî, *Ariflerin Halleri*, Necdet Tosun (terc.), İstanbul: Sûfî Kitap, 2006, s102

²⁷ İmam Rabbânî Ahmed Farukî Serhendî, *Mektubat-ı Rabbânî*, Abdulkadir Akçiçek (çev.), İstanbul: Çile Yayınları, 1977, c.I, ss. 360-361.

²⁸ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, 6. Baskı, İstanbul: Ülken Yayınları, 2004, ss. 235-236; İsa Çelik, “İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü’l Arabî’ye Tenkidî Bir Yaklaşım”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 23, Ocak Haziran 2009, s.158; Rabbânî, *Mektubat*, ss. 804-811.

²⁹ İmam Rabbânî bu hususta şöyle demektedir: “Sonraki dönem sufilere tevhid-i vücûdî (vahdet-i vücûd) erbabının söylediği gibi Allah’ı eşyanın aynı buldum. Sonra Allah Teâlâyı hulul ve sirayet olmaksızın eşyanın içinde buldum (hissettim)... Sonra velilikte ikinci adım olan velilik mertebesine yükseldim.” Yine Rabbânî, Vahdet-i Vücûd kastederek şöyle demiştir: “Bu mârifetin üstünde bir mârifet vardır. Bu halin ötesinde bir hal vardır.” Rabbânî, *Ariflerin Halleri*, s.100.; Rabbânî, *Mektubat*, s. 805.

³⁰ Algar, *a.g.m.* s. 338.; Rabbânî, *Mektubat*, s. 810.

³¹ Şimşek, *a.g.e.*, s. 53.

³² Vahdet-i Şuhûd kavramı, aynı zamanda Sirhindî’nin sağlam bir tevhid öğretisini de ortaya koyması anlamına gelmektedir. Öyleki Sirhindî, Vahdet-i Vücûd’un Allah’tan başkasını veya gayrisini yok saymasından dolayı tevhide muhalif olduğunu, Vahdet-i Şuhûd’da ise Allah’ın zatı ile var olduğunu eşyanın ise yaratmayla var olduğunu kabul ettiğini, şeriate de bunun uygun olduğunu söyler. Onun şu sözleri bu karşılaştırmayı en iyi şekilde özetlemektedir: “Tevhid-i şuhûdînin manası şudur: Vahid zatın müşahedesi. Yani, sâlik olanın müşahade ettiği şeylerde vahid zattan gayrisi olmaz. Tevhid-i vücûdînin manası da şudur: Sâlik bilir ve itikad eder ki mevcut birdir. Tevhid-i vücûdi ilme’l yakîn kabilindendir. Tevhid-i şuhûdi ise ayne’l yakîn kabilindendir. Tevhid-i vücûdînin aksine ehadiyet müşahadesinin istilası onun dışında hiçbir şey görmemeyi gerektirir. Bu durumda, “La ilahe illallah’ın, La mevcude illallah’a”

nesiller üzerinde iz bırakmasına ve benimsenmesine zemin hazırlamıştır. Ona göre, tasavvufî deneyimlerin şeriata uygunluğu vazgeçilmez bir kriterdir. Şeriatten ayrılanın sonu mutlaka hüsrandır.³³ Sirhindî şeriata bağlılık hususunda son derece hassas ve celalli bir yapıya sahiptir; konu bu noktada iken sert tepkiler vererek, çizgisinin ana hatlarını çok net bir şekilde ortaya koymuştur. Örneğin kendisine, “Allah gaybı bilmez” denildiği, bu hususta ne düşündüğü sorulduğunda, celallenerek, “Farûkî damarının” kabardığını söylemiş ve şu meşhur sözleri kaleme almıştır: “Ancak bize lazım olan Muhammed Arabî’nin kelimasına tabi olmaktır, Muhyiddin b. Arabî, Sadreddin Konevi ve Abdurrezzak Kâşî’nin kelimasına değil.”³⁴

Bu çerçevede Sirhindî, Hindistan’da azalmaya başlayan peygambere saygı konusuna da el atmış, örneğin Ebûl Fazl gibi şahsiyetlerin, Allah’a tam bir iman için peygambere gerek olmadığına dair görüşleriyle sıkı bir mücadeleye girişmiştir.³⁵ Göstermiş olduğu bu faaliyetlerle onun görüşleri Hint Altkıta’sını aşmış ve böylece Anadolu halkı onunla tanışmıştır. Daha sonra, Yekdest Ahmed-i Cüryanî’nin (ö.1119/1707) halife silsilesindeki isimlerden biri olan ve Müstakimzade olarak da tanınan Süleyman Saadeddin Efendi’nin (ö. 1202/1787-8) kendi koleksiyonunda bulunan Mektubat’ı Osmanlı Türkçesine çevirmesiyle, Sirhindî geniş bir Osmanlı okuyucu kitlesine ulaşmıştır.³⁶

Nakşibendiyye tarikatı çok uzun bir süreden beri varlığını sürdüren ve öne çıkan bazı şahsiyetlerin etkisiyle dönemlere ayrılan büyük bir yapılanmadır. Müceddidiyye bu yapılanmanın en önemli kollarından biridir ve İmam Rabbânî’den Mazhar Cân-ı

dönüşümü mümkün değildir.” İmam Rabbânî, *Mektubat*, c.I, ss. 132, 291, 804-811; Aziz Ahmed, *a.g.e.*, 348.

³³ İmam Rabbânî’ye göre, Vahdet-i vücûd nazariyesi de dâhil olmak üzere, bütün görüşlerin şeriata ve Ehl-i Sünnete uygun olma zorunluluğu vardır. Bu manada “Hakikat Ehl-i Sünnetin dedidir.” İmam Rabbânî, *Mektubat*, c.I, s. 97; İmam Rabbânî, *Ariflerin Halleri*, s.105.

³⁴ İmam Rabbânî, *a.g.e.*, c.I, s.255.

³⁵ Sirhindînin bu görüşlerinden çok kısa da olsa bahsetmemizin sebebi, malumu tekrar etmekten ziyade, onun bu genel karakterinin, hem Anadolu coğrafyasında tutunmasını sağlamasında en önemli vazifeyi icra etmesinden ve hem de daha spesifik olarak, müellifimiz Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin de halkı irşad ederken Sirhindî’nin izlerini takip etmiş olmasındandır. Şunu açıkça belirtelim ki, müellifimiz eserlerinde bu isimden hiç bahsetmez. Fakat Hicâbî’nin fikirlerinin Müceddidî kanaldan beslenmiş olduğu göz önüne alınırsa, en azından Sirhindî’nin görüşlerindeki ana çizgileri kısa da olsa zikretmeyi faydalı bulduk.

³⁶ Butrus Abu Manneh, “19. Yüzyıl Başlarında Osmanlı’dan Nakşi-Müceddidîlik”, (çev. Hür Mahmut Yücer), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 12, Ocak Haziran 2004, ss. 177-178.

Cânan'a kadarki döneme bu ad verilmiştir.³⁷ Ve bu ad, Anadolu topraklarına girdikten sonra, kendisine hatrı sayılır bir yer bulmuştur. Fakat Müceddidiyye'nin Anadolu'ya girişine geçmeden önce, Nakşibendiyye'nin, Abdullah-ı İlâhî (ö.896/1491)) ve onun halifesi olan Ahmed-i Buhârî (ö. 1445) ile Anadolu'ya girmiş olduğunu da hatırlatmak gerekir. Zira bu ön çalışma diyebileceğimiz durumun, Müceddidiyye'nin Anadolu'da kök salmasında müspet bir katkı sağladığı da bir gerçektir.³⁸

Müceddidiyye'nin Hindistan dışına yayılmasında kuşkusuz, bizzat Sirhindî'nin “*ikinci kayyum*” olarak nitelediği ve 1600'de doğan, üçüncü oğlu Ürvetü'l-Vüska (sağlam kulp) Muhammed Masum Sirhindî'nin (ö.1097/1685-86) katkısı büyük olmuştur.³⁹ Muhammed Masum babasından devraldığı geleneğin devam etmesi için gerek ilmi yönden ve gerekse siyasi yönden çalışmalarını sürdürmüştür. Muhammed Masum'un Müceddidiyye'nin yayılması için gösterdiği faaliyetlerden biri de halifelerini çeşitli İslâm ülkelerine göndermesidir. Ahmed-i Cüryani'yi (ö.1119/1707) Mekke'ye, Murad-ı Buhari'yi (ö.1132/1719) de Şam'a göndermiştir.⁴⁰ Genel kabule göre, Müceddidiyye'nin Anadolu'ya girişi iki ana yoldan olmuştur. Bunlardan ilki, bizzat kendisi İstanbul'a gelerek faaliyette bulunan Murâd-ı Buhârî vasıtasıyla olmuştur.⁴¹

Müceddidiyye'nin Anadolu'ya girişinde ikinci ana yol ise, Yekdest Ahmed-i Cüryani'nin (ö.1119/1707) halifeleri tarafından çizilmiştir. Yekdest Ahmed'in kendisi bizzat Anadolu'ya gelmemekle beraber, halifeleri Ebû Abdullah Semerkandî (ö.1705) ve faaliyetlerini daha çok İstanbul'da sürdürmüş olan ve Emir Buhârî Tekke'sini adeta ihya eden Mehmed Emin Tokadî'yi⁴² (d.1078/1667/ö.1158/1745) Anadolu'ya

³⁷ Abdurrahman Memiş, *Halidî Bağdadî Ve Anadolu'da Halidilik*, İstanbul: Kitabevi, 2000, s. 200

³⁸ Yukarıda bahsi geçen şahısların, Nakşibendiyye'nin yayılması için Anadolu'ya gelerek çalıştıkları bilinmektedir. Nakşiler ilk tekkelerini Amasya'da 1404 yılında kurmuşlardır. Bahâeddin Nakşibend'in halifesi Buharalı Hâce Rükneddin Mahmud Anadolu'ya ilk gelen Nakşidir ve ilk tekkeyi de Amasya'da bu şahıs kurmuştur. Bu yüzden Mahmud Çelebi Tekkesi hem tasavvuf tarihi açısından, hem de Amasya'yadaki tasavvuf tarihi açısından büyük bir önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra, bu bilgiler ışığında, Amasya halkının Nakşibendi geleneğine yabancı olmadığını, eskiden beri bu tarikatın büyüklerini az veya çok tanıdıklarını da anlayabiliyoruz. Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, s.269.

³⁹ H. İbrahim Şimşek, *Osmanlıda Müceddidilik*, ss.71-72.

⁴⁰ Şimşek, *a.g.e.*, s.100.

⁴¹ Murad-ı Buhari'nin Müceddidiyye'ye intisabı ve İstanbul'a gelerek sürdürmüş olduğu faaliyetler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Şimşek, *a.g.e.*, ss. 100-118.

⁴² Mehmed Emin Tokadî'nin hayatı ve faaliyetleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Halil İbrahim Şimşek, Mehmed Emin Tokadî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), ss. 21-36.

göndererek Müceddidiyye'nin bu topraklarda yayılmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Burada Mehmed Emin Tokadi'nin önemli bir yer tuttuğunu görmekteyiz. Tokadi, Yekdest Ahmed'in önde gelen müridlerinden biri olarak Anadolu'da Müceddidiyye'nin yayılmasında öncülük etmiş, önemli bir şahsiyettir. Bunun yanı sıra Tokadi'nin halifeleri de, Müceddidilik'in Anadolu'daki tesisinde son derece mühim işler yapmışlardır.⁴³

Müceddidiyye mensuplarının Osmanlı ile ilişkilerine baktığımızda ise özellikle XVII. asrın sonlarından itibaren, ciddi bir yakınlaşmanın başladığını görüyoruz. Müceddidilik, Sultan IV. Mehmet'ten destek görmüş, üst düzey yöneticilerin Murad Buhari'ye intisap etmeleri ile de, tarikatın İstanbul'daki gücü oldukça artmıştır.⁴⁴ Müellifin yaşadığı dönemde, Müceddidilik Anadolu topraklarında hem faal hem de güçlü bir durumdadır.

Müceddidiyye'nin Anadolu topraklarına girişinde başka birçok isimden bahsetmek mümkündür. Mesela bunlardan Tatar Ahmed (ö. 1736) Yekdest Ahmed'den icazet almış ve Emir Buhari Tekkesi'nde şeyhlik yapmıştır. Bir başka isim Mehmed Emin Tokadi'nin sohbet şeyhi olan Kımıl Muhammed Bey (ö. 1719)'dir. Aynı şekilde Yekdest Ahmed'in halifelerinden Kahraman Ağa (ö.?), Ziyaüddin Muhammed (ö. 1736), Yekçeşm Murtaza (ö. 1747), Akovalı- zâde Ahmed Hatem (ö. 1755) önde gelen isimlerden birkaçıdır. Bu isimler Müceddidiyye'nin Anadolu'da tesis edilmesinde önemli katkılarda bulunmuşlardır.⁴⁵

Müceddidîlik'in Anadolu'ya girişine değindikten sonra, müellifimizin yaşamış olduğu dönemde, Anadolu'da ve Amasya'daki dinî ve tasavvufî hayatı da ana hatlarıyla hatırlatmakta fayda vardır. Zira öyle veya böyle bir kişi, yaşadığı dönemdeki olaylardan

⁴³ Bu isimlerden birkaçını zikrederim: Müstakim-zâde Sadedin (ö. 1202/1787), Seyyid Yahya (ö. ?), Bukleli İmam Muhammed, Mustafa Yusus-zâde Mustafa. Tokadi'nin saydıklarımız dışında pek çok halifesi bulunmaktadır. Bu isimler ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Şimşek, "Mehmed Emin Tokadi'nin Hayatı", ss. 30-32; Şimşek, *Osmanlıda Müceddidilik*, ss. 215-224.

⁴⁴ Aynı zamanda, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin şeyhi olan Turhallı Şeyh Mustafa'ya da Sadrazam Mehmed Paşa'nın kendisine duyduğu muhabbetten dolayı, dönemin padişahı tarafından Turhal civarındaki Taziye Köyü'nün mülkiyetinin verilmiş olması da, bu ilişkinin boyutlarını ve sıcaklığını da daha iyi bir şekilde gözler önüne sermektedir. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, ss.232-239.

⁴⁵ Şimşek, *a.ge.*, 160-170.

etkilenmekte ve fikirlerinin şekillenmesinde o dönemin fikir ve düşünce akımları, olumlu veya olumsuz rol oynamaktadırlar.

7. XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Anadolu’da Dini ve Tasavvufi Hayat

XVIII. yüzyılın başından itibaren Osmanlı İmparatorluğunun artık duraklama döneminden çıkarak, özellikle askeri ve iktisadi sahada gerileme dönemine girdiğini söylemek mümkündür. Biz konumuz gereği, daha çok müellifimiz Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin yaşamış olduğu, XVIII. yüzyılın son çeyreği ile XIX. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan zaman dilimini gerek Anadolu’da ve gerekse Amasya’daki dini ve tasavvufi hayatın anlaşılması açısından genel hatlarıyla anlatmayı gerekli görüyoruz.

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda, Anadolu’da tasavvufi ve dini hayatın daha iyi anlaşılabilmesi için, dönemin siyasi, iktisadi ve kültürel durumunun bilinmesi de önemlidir. Çünkü döneme ait her türlü gelişme, tasavvufi ve dini hayatı da olumlu veya olumsuz yönde etkileyecektir. Bu sebeple, dönemin genel yapısına, kısa olmak kaydıyla değinmeyi uygun buluyoruz.

XVIII. ve XIX. yüzyıllar, Osmanlı İmparatorluğu için oldukça çalkantılı geçmiştir. Daha XVIII. yüzyılın başlarında yaşanan Viyana bozgunu ile Osmanlı adeta zirveden bir düşme yaşamış ve bu bozgunun sonra Osmanlı ordusu için, bir yenilgiler silsilesi de başlamıştır.⁴⁶ 1711 yılında kazanılan Prut Zaferi de, diplomatik dengelerin kurbanı olmuştu.⁴⁷ XVIII. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğunun, alışlagelenin aksine, artık atak bir devlet olmaktan çıkıp, daha çok elindekileri kaybetmemek yönünde hareket eden bir yapıya büründüğünü söyleyebiliriz. Ne var ki devlet bunda da çok başarılı olamamış, birçok cephede mücadele etmesinden dolayı, yalnız çöküşü geciktirecek hamleler yapabilmiştir.⁴⁸ 1703-1730 yılları arasında Padişah III. Ahmet, etkin denilebilecek bir barış siyaseti gütmüş, fakat bu çalışmalar daha çok Osmanlı’nın çöküşünü geciktirecek

⁴⁶ Metin Kunt, “Siyasal Tarih (1600-1789)”, *Türkiye Tarihi*, c. III, Cem Yayınevi, İstanbul, 2009, ss.41-42.

⁴⁷ Muslu, *a.g.e.*, s. 39; Kunt, *a.g.e.*, s.55.

⁴⁸ Örneğin, daha yüzyıl sona ermeden, 1775 yılında, bir Fransız elçisinin, “ Ancak Türk idaresinin anlamsızlığı, Osmanlı’nın bundan böyle ayakta kalabileceğine dair hiçbir umut bırakmamaktadır” şeklinde, Osmanlı hakkında rapor verecek kadar durum vahimleşmeye başlamıştır. Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Nilüfer Epçeli (çev.), İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2009, c.V, s.21.

faaliyetler aşamasında kalmıştır. Elbette, Osmanlı'nın gerilemesinde yalnızca dış siyasetin veya savaşların etkili olduğu da söylenemez. İçerideki durum da Osmanlı açısından pek iç açıcı değildi. Merkezi yönetimin sivilleşmeye başlaması devlet içindeki güç dengelerini değiştirmiş, vezir-i azamlığa giden en kestirme yol yeniçeri ağalığından geçmeye başlamış, Osmanlı uleması sadece İstanbul'da değil, il yönetimlerinde de söz sahibi olmuş, kısaca, Osmanlı her yönüyle bir değişimin eşiğinden adımını atmıştır. Yüzyıllardır hükmettiği Avrupa'nın karşısında tutunabilmek için, yine Avrupa'ya başvurmak durumunda kalmıştır.⁴⁹

Avrupa'ya karşı bu ilgi, yalnız siyasi ve diplomatik değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal bir karakter de arz etmekteydi. Böylelikle, Osmanlı'da yüksek zevkin, sanatın, kültür ve medeniyetin simgesi sayılan Lale Devri başlamış oldu. Kağıthanede yapılan ve "Sadâbad" adı verilen köşkler, saraylar, camiler, medreseler ince bir zevkle inşa edilmiş, bahçeler ve eğlence yerleri bilhassa dikkat çekecek bir güzelliğe ulaşmıştır.⁵⁰ Fakat bu şatafatlı dönem, Patrona Halil isyanı ile sona ermiş, Sadâbad yerle bir edilmiş, Lale Devri'nin mimarlarından Damat İbrahim Paşa idama gitmiş, Padişah III. Ahmet ise tahtını yeğeni Şehzade Mahmut'a bırakmak zorunda kalmıştır.⁵¹

XVIII. yüzyılda ciddi ıslahat çalışmalarının, III. Selim ile başladığını söyleyebiliriz. III. Selim tahta çıkar çıkmaz aklındaki ıslahatları uygulamaya koymak için kolları sıvamış, bürokraside kendi kadrosunu oluşturmak için gerekli hamleleri yapmıştır. Bu adeta, asıl yapmak istediği ıslahatlar için gerekli bir adımdı. Zira bürokratik bu hamlelerin ardından, Nizâmı-ı Cedîd hareketine girişmiştir.⁵² Ve saltanatı boyunca, III. Selim, durmaksızın bu ıslâhat faaliyetlerine devam etmiştir.

II. Mahmut dönemine baktığımızda ise ıslahatlar yeniden canlanmış, II. Mahmut merkezî idareyi güçlendirmek ve kendi otoritesini yerleştirmek için her türlü tedbire başvurmuş⁵³ ve yeniçeri ocağını lağvetmiştir. Yine bu dönemde Osmanlı, hem içeride

⁴⁹ Kunt, *a.g.e.*, ss. 64-69.

⁵⁰ Muslu, *a.g.e.*, s.41; Kunt, *a.g.e.*, s. 58.

⁵¹ Kunt, *a.g.e.*, s.61.

⁵² Sina Akşin, "Siyasal Tarih (1789-1908)", *Türkiye Tarihi*, c. III, Cem Yayınevi, İstanbul, 2009, ss. 77-79

⁵³ Jorga, *a.g.e.*, s. 202.

hem dışarıda, ardı kesilmeyen dertlerle uğraşmış, aynı anda hücum eden pek çok faktörle aynı anda mücadele etmek durumunda kalmıştır.⁵⁴

Siyasî, askerî ve iktisadî geri gidişin aksine, XVIII. yüzyıl, bilhassa ilk çeyrek, Osmanlı'da düşünce dünyasının hareketlendiği ve renklendiği bir dönemdir. Batılılaşma eğiliminin de tesiriyle, pozitif bilimlere karşı ilginin arttığını, yabancı eserlerin çevirisine önem verildiği görülmektedir. Bu dönemde ilk dikkati çeken hareket, Yirmisekiz Çelebizade Mehmed Efendi'nin oğlu Çelebizade Said Mehmed Efendi ile Müteferrika İbrahim Efendi'nin anlaşarak, çıkarılan bir fermanla ve Şeyhülislamdan aldıkları izinle, 1727 Temmuzunda, “Darü't-Tıbaatü'l-Âmire” adıyla faaliyete geçen bir matbaa kurmalarıdır.⁵⁵ Bu matbaada basılan ilk kitap, “Arapçadan Türkçeye Vankulı Lügatı” isimli sözlüktür.⁵⁶

XVIII. yüzyıl, batılılaşma cereyanının kendini hissettirmeye başlamasıyla birlikte, ilmi sahada da, pozitif ilimlere ilginin arttığı bir zaman dilimidir. Bu durum, dini ilimler hakkında çıkan kitaplarla, pozitif ilimler hakkında çıkan kitaplar arasındaki oran farkından da anlaşılmaktadır.⁵⁷ Bu dönemde, dini ilimlerde, az denilebilecek miktarda olsa da eserler meydana getirilmiş, fakat özellikle başta tıp olmak üzere, astronomi, riyaziye, hendese, coğrafya, fizik, modern matematik ve modern geometri gibi ilim sahalarında velûd âlimler yetişmiştir.⁵⁸

⁵⁴ II. Mahmut'un padişahlığının bitişinin (1839), müellifimiz Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin vefatından (1822) bir süre sonraya denk gelmesinden dolayı, biz de Osmanlı'ya bakışımızı II. Mahmut döneminin bitimi ile sınırlamayı uygun gördük. II. Mahmut dönemi gelişmeleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Akşin, *a.g.e.*, ss.93-120.

⁵⁵ İsmail Hâkkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi XVIII. Yüzyıl*, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983, c.IV, II. Kısım, ss. 513,514.

⁵⁶ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 514.

⁵⁷ Bu hususu Uzunçarşılı şu şekilde izah etmektedir: “Bu XVIII. asırda, bilhassa müsbet ilimlere dair olan eserlere bir asır evvelkinden daha ziyade tesadüf edilmektedir; buna da sebep, Avrupa ile olan temasların artması ve müspet ilimler üzerine yazılmış bazı eserlerin tercüme suretiyle memlekette taammüme başlamasıdır... Bu asırda (XII. Hicret asrı) dini, hukuki eserler bir asır evveline nazaran pek ziyade azalmıştır. Her ne kadar, bazı medrese alimlerinin mahdud miktarda telifleri görülüyor ise de bunlar bir ilmi teliften ziyade.... herhangi bir ilme ait eserlerin izahından ileri geçmemektedir.” Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 522.

⁵⁸ XVIII. ve XIX. yüzyılda Osmanlı'da eser veren âlimler ve eserlerini konumuzun dışına taşıcağından zikretmiyoruz. Bu âlimler ve eserleri hakkında geniş malumat için bkz. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, ss. 522-538; Ekmeleddin, “Osmanlı Bilimi Literatürü”, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, c.II, Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), İstanbul: Feza Gazetecilik A.Ş., 1999, ss. 423-444.

Edebiyat sahasında Osmanlı şiirinin yavaş yavaş İran tesirinden kurtulmaya başladığını ve kendi yapısını kazanma yolunda ilerlediğini görüyoruz. Bu manada, hece vezni de divan edebiyatı içerisinde yer almaya başlamış, Osmanlı şiiri deyim yerindeyse bir değişim ve kendi kültürüne yönelme, millileşme aşamasına girmiştir.⁵⁹ Yine bu dönem, Osmanlı şairlerinin devlet erkânından teşvik ve takdir gördüklerini de söylemek mümkündür. Bilhassa III. Ahmet ve Damat İbrahim Paşa'nın şairlere karşı özel teveccühleri vardır.⁶⁰ Bu dönem şairlerinden özellikle Nedim (ö.1143)'i, Şeyh Galib (d. 1171/1757-58 ö. 1213)'i ve Koca Ragıp Paşa'yı⁶¹ (ö.1763), zikretmekte fayda var.⁶²

Buraya kadar kısaca, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda, Osmanlı'nın içinde bulunduğu durumu genel hatlarıyla vermeye çalıştık. Şimdi ise aynı dönemde, Anadolu'daki tasavvufî hayatın genel durumunu, tasavvuf ehlinin ne gibi faaliyetlerde bulunduklarını özetlemeye çalışalım.

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda tasavvuf ehlinin gerek sosyal ve gerekse siyasi alanda yoğun bir faaliyet içinde olduğunu söyleyebiliriz. Her şeyden önce, XVIII. yüzyılda devletin başında olan padişahların hemen hepsinin tasavvufla bir münasebeti olmuştur. Genellikle padişahlar ile şeyhlerin arasındaki ilişkiler olumlu bir şekilde cereyan etmiş ve çoğu zaman padişahlar, tekke yaptırmak, tekkeleri tamir ettirmek, nakit para yardımlarında bulunmak gibi yollarla tasavvuf ehline destek olmaktan geri durmamışlardır.⁶³ Örneğin III. Ahmet, Cerrahilikten ve Halvetilikten etkilenmiş, bu ekole muhabbet beslemiş bir padişah'tır.⁶⁴ I. Mahmut'un Kadiri şeyhleri ile görüştüğü de rivayet edilmektedir.⁶⁵ Yine konuya ışık tutması açısından, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin şeyhi olan Turhallı Mustafa Efendi'ye (ö.1197/1782), dönemin Sadrazamı tarafından Taziye Köyü'nün verildiğini de hatırlatmak isteriz. Kısaca söylemek

⁵⁹ E E. J. Wilkinson Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi*, Ali Çavuşoğlu (terc.), Ankara: Akçağ Yayınları, 1999, c.III/IV, ss. 269-271.

⁶⁰ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s 541

⁶¹ Koca Ragıp Paşa, şairlikten Osmanlı'nın en yüksek makamı olan sadarete kadar yükselmiş olan mühim bir simadır. Bu aynı zamanda, bize şairlerin gördükleri teveccühü de izah eden bir durum olabilir. M. Fuad Köprülü, *Divan Edebiyatı Antolojisi*, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2006, s. 382.

⁶² Elbette dönemin yegâne şairleri bunlar değildir. Biz en meşhurları olarak düşündüğümüz bu üç ismi, Osmanlı şiirini zirveye çıkaran şairlerin bu dönemde yaşadıklarını ifade etmek için kullandık. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda yaşayan şairler hakkında bkz. M. Fuad Köprülü, *a.g.e.*, ss. 377-577.

⁶³ Muslu, *a.g.e.*, s. 567.

⁶⁴ Muslu, *a.g.e.*, s. 568

⁶⁵ Muslu, *a.g.e.*, s. 570

gerekirse, bu dönemde faaliyet gösteren şeyhlerden pek çoğunun saray ve devlet ricali ile yakın ilişkileri olmuş, yüksek tabakadan yöneticilerin muhabbetini kazanmışlardır; fakat padişahlar, daha çok tarikat farkı gözetmeksizin tasavvuf ehline karşı müspet denilebilecek bir tutum geliştirmişlerdir.⁶⁶

Genel görünüm bu olmasına rağmen, şeyhler ile devlet idaresinin arası her zaman pürüzsüz olmamıştır. Bu münasebette inişler ve çıkışlar da elbette yaşanmıştır. Osmanlı'nın bakışını doğudan batıya çevirmiş olması ve ülkeye giren yenilikler hususunda, şeyhler devlete karşı farklı tutumlar sergilemiştir. Bazısı bu yenilikler konusunda menfi bir şey demezken, bazısı da açıkça bu yenilikleri eleştirmekten geri kalmamıştır.⁶⁷ Mesela, III. Selim'in başlatmış olduğu Nizam-ı Cedid hareketine, Galata Mevlevi-hanesi şeyhi Galip Dede (Şeyh Galip d. 1758 ö.1799) açıkça destek olurken, Konya Mevlâna Dergâhı şeyhi Mehmed Çelebi'nin muhalif olduğu burada zikredilebilir.⁶⁸ Batılılaşma ve yenilikçi hareketler, şeyhler arasında da fikir ayrılıklarına neden olmuştu ve mutlak manada bir birliktelik doğal olarak söz konusu değildi.

Bu dönemin, muhalif hareketler ve Osmanlı idaresinin verdiği şedit tepkiler içinde en çok dikkati çeken olaylar Halidî sürgünleridir. Esasen, Osmanlı idaresi, önceleri iyi geçindiği Halidilerle sonraları ters düşmüştür. Bu daha çok, Halidilerin Osmanlı içinde giderek güç kazanmaları ve özellikle II. Mahmut gibi merkeziyetçi bir padişahı tedirgin etmiş olmaları ile bağlantılı görünmektedir. Nitekim Halidiler, ilk kapsamlı sürgünlerini II. Mahmut'un hüküm sürdüğü 1828 yılında yaşamışlardır.⁶⁹ Bu durum aynı zamanda göstermektedir ki, Osmanlı Yönetimi, yönetimde bulunan kişiler açısından bir tarikata muhabbet duyabilir, fakat devlet siyaseti açısından, tehlikeli bir unsur olarak algıladığı her oluşuma, sert bir şekilde tepki vermiştir. Değişimlerin baş gösterdiği bir zaman kesitinde, ilişkiler algılamaya göre karakter göstermiştir de denilebilir.

⁶⁶ Tasavvuf ehli ile Osmanlı yönetiminin arasındaki ilişkinin olumlu yönleri ile ilgili daha pek çok örnek verilebilir. Fakat biz bir durum tespiti yapmakla yetiniyoruz. Daha geniş bilgi için bkz. Muslu, *a.g.e.*, ss. 567-598.

⁶⁷ Muslu, *a.g.e.*, s. 572.

⁶⁸ İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, 3. Baskı, İstanbul: Seha Neşriyat, 1989, s. 130

⁶⁹ Rüya Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Yönetim-Nakşibendi İlişisine Farklı Bir Bakış: Halidî Sürgünleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 17, Temmuz Aralık 2006, s. 109; Abu Manneh, *a.g.m.*, s.282.

XVIII. ve XIX. yüzyıl meşayihinin faaliyetlerine baktığımızda ise, yoğun bir çalışmanın hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Sayısal veriler bu yoğunluğu açıkça göstermektedir. XVIII. yüzyıl Anadolu'sunda faaliyet gösteren şeyhlerin sayısı yaklaşık olarak 807⁷⁰, XIX. yüzyılda ise bu sayı 1799'dur⁷¹. Yine XVIII. yüzyılda faaliyet halinde bulunan tekkelerin sayısı takribi olarak 185⁷², XIX. yüzyıl tekkelerinin sayısı ise 400'ün üzerindedir⁷³. XVIII. ve XIX. yüzyılda bahsi geçen tekkelerde faaliyetlerini sürdüren ana tarikatlar ise şöyledir: Nakşibendilik, Halvetilik, Mevlevilik, Kadirilik, Celvetilik, Bektaşilik, Bayramilik, Sadilik, Rifâilik, Bedevilik, Cerrahilik⁷⁴.

Şurası da unutulmamalıdır ki, sayısal veriler, niteliği kati biçimde ortaya koymaya yetmez. Yani bu sayılara bakarak yürütülen faaliyetlerin etkinlik derecesini veya başarısını ölçmek zor görünmektedir. Fakat bu mevcudiyet, her şeye rağmen, ciddi bir faaliyetin olduğu anlamına da gelmektedir. Nitekim yukarıda da değindiğimiz gibi, dönemin şeyhleri devlet ricali ile yakın ilişki içinde olmuşlar, bazen bizzat kendileri de siyasi hadiselerin içinde yer almışlardır.⁷⁵ Unutulmamalıdır ki, bu dönem şeyhleri, hemen her konuda aktif rol oynamaktan geri durmamışlardır. Bu da esasen, sayısal veriler ile etki arasında bir uyumun olduğu sonucunu doğurmaktadır.

Bu dönemde, tekke-halk ilişkisine baktığımızda da, tekkelerin bu çalkantılı dönem içinde zayıflamaya başlamış olmakla beraber, halkı irşad için çalıştıklarını, hatta yalnız dini konularda vaaz vermekten öte, aşevi, hastane, kütüphane olarak da halka hizmet ettiklerini, bazılarının ise tam bir ilim merkezi niteliğini taşıdıklarını görmekteyiz. Bunun bir neticesi olsa gerek, halkın da bazı şeyhlere karşı büyük teveccüh gösterdiği vakidir.⁷⁶ Sadece bir örnek vermekle yetinelim. Müellifimiz Hicâbî Abdülbâkî

⁷⁰ Muslu, *a.g.e.*, s. 666.

⁷¹ Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19. Yüzyıl*, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, ss. 896-944.

⁷² Muslu, *a.g.e.*, s. 667.

⁷³ Yücer, *a.g.e.*, 73. Şunu da belirtmek gerekir ki, XIX. yüzyılda sayının daha fazla çıkması normaldir. Zira XVIII. yüzyılda faaliyet gösteren tekkelerden pek çoğu XIX. Yüzyılda da faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Yeni açılan tekkelerle birlikte sayı da artmıştır. Yine her iki yüzyıl arasındaki şeyhlerin sayısında da benzer bir artış söz konusudur. Aynı şekilde, her iki yüzyılda da yaşamış şeyhlerin bu sayılar içinde tekrarlanmış olduğunu da belirtelim.

⁷⁴ Biz en çok mensubu bulunan tarikatları zikretmekle yetiniyoruz. Bu dönemde Anadolu'da faaliyet gösteren diğer tarikatlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Muslu *a.g.e.*, ss. 666- 667.

⁷⁵ Şeyhlerle devlet adamları arasındaki ilişkiler ile ilgili bkz. Muslu, *a.g.e.*, ss. 567-598.

⁷⁶ Muslu, *a.g.e.*, s. 637.

Efendi'nin de şeyhi olan Turhallı Şeyh Mustafa Efendi hakkında Amasyalı Akif-Zâde Abdürrahim (1763-1815) şunları söylemektedir: “Daha sonra tasavvuf yoluna girdi, zikir meclislerine katıldı ve bu alanda Turhal’da bir zaviye açarak meşhur bir şeyh oldu. Zaviye ile birlikte bir fakirin yapması mümkün görünmeyen harikulade kabul edilen birçok büyük binalar yaptı. Hem bölgenin ileri gelenleri, hem de halk kendisine büyük saygı gösterirdi.”⁷⁷

Pek tabi burada dikkat çeken bir unsur da, bu yüzyıllarda tekke ve şeyh sayısı ile ortaya konulan eserler arasındaki orantıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi batılılaşmanın tesiriyle pozitif ilimler hakkında ortaya konulan eserler artarken, dini ve tasavvufi sahadaki eserlerde bir azalma meydana gelmiştir. Bununla beraber, bazı şahsiyetler eserleri ile bu yüzyıla damgalarını vurmuşlar ve etkileri daha nice yüzyıllar devam edecek olan eserler ortaya koymuşlardır. Bu isimlerden en çok dikkat çekenler şunlardır: 1) İbrahim Hâkkı Erzurumi (ö.1780), 2) İsmail Hâkkı Bursevî (ö.1724), 3) Abdullah Salahaddin Uşşakî, 4) Müstakimzade Süleyman Efendi (ö.1780), 5) Abdülgani Nablusî (ö.1731), 6) Şeyh Galip’tir (ö.1799)⁷⁸.

Saydığımız isimler dönemin en meşhur isimleridir. Fakat dönemde eli kalem tutan mutasavvıflar bu saydıklarımızdan ibaret değildir. XVIII. yüzyılda, şeyhler tarafından kaleme alınan toplam eser sayısı yaklaşık yedi yüz yirmidir. Fakat bu mutlak bir rakamı ifade etmemekte, takribi bir miktara tekabül etmektedir.⁷⁹ Aynı rakamın XIX. yüzyılda daha da arttığını söylemek mümkündür.⁸⁰

Şeyhler tarafından telif edilen eserlerin türlerine baktığımızda da karşımıza oldukça renkli bir tablo çıkmaktadır. Tasavvuf, Hadis, Tefsir, Fıkıh, Akaid, Kelam, Menakıbnâme, Biyografi, Tercüme ve Şerh, Edebiyat, Müzik gibi pek çok alanda eser kaleme alınmıştır. Konumuz gereği, tasavvuf hakkında yazılmış kitaplara biraz daha yakından baktığımızda ise bu eserlerin pek çoğunun “Tasavvuf” adı altında yazılan ve

⁷⁷ Âkif- Zâde Abdürrahim (Amasyalı), *Kitâbü'l – Mecmû fi'l – Meşhûdi Ve'l – Mesmû'*, Hikmet Özdemir (çev.), İstanbul: Türkiye İlmî, İctimaî Hizmetler Vakfı Yayınları, 1998, ss. 72-73.

⁷⁸ Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2. Baskı, İstanbul: Sır Yayıncılık, 2008, s.245.

⁷⁹ Muslu, *a.g.e.*, ss. 657-660.

⁸⁰ XIX. yüzyılda telif edilen eserler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Yücer, *a.g.e.*, ss. 776-829.

tasavvufun adab, erkân ve tasavvufî düşünce tarzını ihtiva eden mecmua ve Risâleler olduğunu görmekteyiz. Yine yoğun olarak, Mesnevi ve İbnü'l- Arabî şerhlerinin de bir yekûn tuttuğunu ve silsilenâme ve meşâyih biyografilerinin de telif edilen eser türleri olduğunu söyleyebiliriz⁸¹.

Hicâbî'nin yaşamış olduğu dönem, Osmanlı İmparatorluğunun içte ve dışta pek çok meseleyle aynı anda ilgilenmek durumunda kaldığı çalkantılı bir dönemdir. Batılılaşmanın etkileri her alanda kendini hissettirmeye başlamış, buna karşın Osmanlı da gerilemeyi durdurmak için önlemler alma yoluna gitmiştir. Fakat bu çalkantıya rağmen, dönemde tasavvufî hayat bütün renkliliğiyle yaşanmaya devam etmiştir. Tasavvuf ehli bu dönemde devlet ile yakın ilişkiler içine girmiş, bu ilişki sonucunda bazen teveccühe mazhar olurken, bazen de bir tehdit unsuru oluşturarak sürgünlerle karşılaşmışlardır. Bu inişli çıkışlı grafiğe rağmen, şeyhler eserler yazmaya, halkı irşad etmeye, Anadolu'nun her yerine ulaşmaya devam etmişlerdir. Elbette, özellikle 1826 Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla güç dengeleri iyiden iyiye değiştiyse de, biz müellifimizin ölümünden sonrasına denk gelen bu dönemi, konumuzun dışında kalacağından yalnız zikretmekle yetiniyoruz.

8. XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Amasya'da Dinî ve Tasavvufî Hayat

Müellifimiz Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin tahsil gördüğü ve faaliyetlerini sürdürdüğü Amasya şehri, tasavvuf, kültür ve siyaset tarihi açısından son derece mühim bir şehirdir. Bu açıdan, kısa da olsa Amasya hakkında birkaç söz söylemeyi uygun görüyoruz.

Amasya, geçmişi oldukça eski dönemlere kadar uzanan bir şehirdir.⁸² Ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu ve isminin nerden geldiği⁸³ kesin olarak bilinmiyor olsa da, bir şehir olarak geçmişinin Hititlere kadar uzandığı tahmin edilmektedir.⁸⁴ Fakat

⁸¹ Yücer, *a.g.e.*, s.776; Muslu, *a.g.e.*, s. 646.

⁸² Konumuz dışında kaldığından Amasya'nın fiziki özelliklerinden bahsetmiyoruz. Bu konuda Abdi-Zâde, "Amasya Tarihi" adlı eserinde etraflıca bir malumat vermektedir. Abdi- Zâde Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (sad.), Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 1986, c.I, ss. 20-142.

⁸³ Amasya isminin menşei hakkında ileri sürülen görüşler için bkz. Abdi-Zâde, *a.g.e.*, ss. 11-15.

⁸⁴ İlhan Şahin - Feridun Emecen, "Amasya", *DİA*, c.1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 1.

Amasya'nın ilk önemli teşekkülünün Pontus Devleti zamanında olduğu da bir başka iddiadır.⁸⁵ Bundan sonra Amasya'da Bizans, Danişmend, Selçuklu, İlhanlı ve Osmanlı Devletleri sahne almıştır.⁸⁶ Bütün bu devletler zamanında Amasya, önemli bir kültür ve medeniyet yuvası olmuş, pek çok âlime ve sanatkâra ev sahipliği yapmıştır.

Amasya'nın Türkler tarafından ne zaman fethedildiği de tartışmalı bir konudur. Bu hususta, Amasya'nın XI. yüzyılda Danişmendliler'in himayesinde olduğu söylenmektedir.⁸⁷ Bu tarihten sonra Amasya, Türk hâkimiyeti altında varlığını sürdürmüş ve Türk kültür ve siyaset tarihinin merkezi coğrafyalarından biri olmuştur. Şöyle bir göz attığımızda, Amasya pek çok mühim ismi bünyesinden çıkarmış münbit bir şehirdir. Anadolu'da ilk defa Türkçe şiir söylediği belirtilen Baba-zâde Âşık paşa (d.1272 - ö.1333), mutasavvıf bir şair olan İbrahim Tennuri (ö. 1482), tarihçi Âşıkpaşazâde (d. 1392 – ö. 1481), kadın şairlerden Amasyalı Mihrî Hatun bu isimlerden sadece birkaçıdır.⁸⁸ Bunların dışında, Amasya'dan tefsir, hadis, kelam, felsefe, mantık gibi ilimlerle meşgul olan, aynı zamanda sanatında son derece hünerli hattatlar da çıkmıştır.⁸⁹

Amasya şehzadeler şehri olarak ün salmıştır. Bu açıdan Türk siyasi tarihinde de Amasya'nın vazgeçilmez bir yeri vardır. Bu konuda sadece, Sultan II. Murat'ın Amasya'da doğduğunu⁹⁰, Sultan II. Bayezid'in 26 ve şehzadesi Sultan Ahmet'in de 32 sene Amasya'da ikamet etmiş olduğunu⁹¹ zikretmekle yetinelim.

Tasavvuf tarihi açısından baktığımızda ise Amasya, tasavvuf ehliyle pek erken dönemlerde tanışmıştır. Birkaç örnekle konuyu kısaca ele almayı lüzumlu buluyoruz: Amasya'da kurulan ilk tekke olan Şeyh Kırık Tekkesi'nin kuruluş tarihinin 1150

⁸⁵ Yunus Zeyrek, *Amasya'nın Altın Tarihi*, Amasya: Amasya Valiliği Yayınları, 2009, s. 26

⁸⁶ a.y.

⁸⁷ Amasya ismi ile ilgili bir rivayet de Danişmendliler'in Amasya'yı fethi ile ilgilidir. Rivayete göre, Danişmend hükümdarı Ahmed Gâzi'nin zevcesi Ümmüasya'nın Amasya'da kalmış olmasından dolayı buraya "Ümmüasya" denmiş, zamanla bu isim Amasya'ya çevrilmiştir. Ayrıca Amasya isminin menşei ile ilgili geniş bilgi için bkz. Abdi-Zâde, *a.g.e.*, ss. 11-15; Şahin-Emecen, *a.g.m.*, s.1.

⁸⁸ Abdi-Zâde, *a.g.e.*, ss.175-176; Zeyrek, *a.g.e.*, ss. 80-81.

⁸⁹ Amasya'da yetişen alim, şeyh ve sanatkarların isimleri için bkz. Abdi-Zâde, *a.g.e.*, ss.175-182.

⁹⁰ Zeyrek, *a.g.e.*, s. 57.

⁹¹ Abdi-Zâde, *a.g.e.*, s. 176.

olması, bize bu konuda ipuçları vermektedir.⁹² Şu durumda tasavvufun müesseseseleşmeye başlamasından kısa bir süre sonra, sûfilerin müesseseseleşme düzeyinde Amasya’da faaliyetlerine başladıkları görülmektedir. Yine erken dönemlerde Batınlık’ın faaliyet alanı olarak seçtiği yerlerden birinin Amasya olduğunu söyleyebiliriz. Tarihin en mühim hadiselerinden biri olan Babai isyanında da, Amasya’nın ismini görüyoruz. Bilindiği gibi Baba İshâk, Selçuklu Devleti’ne karşı isyan etmiş, fakat Amasya’da yakalanarak 1239-40 yılında idam edilmiştir.⁹³ Elbette bunun kadar önemli olan bir başka husus ise, Baba İshâk’ın Şeyhi olan Baba İlyas’ın da Amasya’da ikamet ediyor oluşudur.⁹⁴ Bu dönemlere baktığımızda Batınlık Amasya’da ciddi faaliyetler göstermiş ve hatırı sayılır müntesipler toplamıştır. Örneğin Barak Baba olarak bilinen bir Batını şeyhi, Amasya’da öğretilerini yaymak için uğraşmış fakat 1271’de Mısır’a kaçmak zorunda kalmıştır.⁹⁵

Rûfâilîk de Amasya’da erken dönemde faaliyet gösteren tarikatlardan biridir. İzmir ve Bergama ile beraber Amasya’da da, Sonisa civarında bir Rûfâî tekkesi faaliyet göstermiştir.⁹⁶ Halvetilik’i Anadolu’ya ilk getiren zat da, Pîr İlyas (ö.1410)’dır. Yine Halvetilik’in ana kollarından olan Cemâlîlik’in kurucusu ve Çelebi Halife olarak bilinen Cemal Halvetî (ö. 1403) de Amasya’da faaliyet gösteren bir başka önemli isimdir.⁹⁷

Burada unutulmaması gereken bir isim de, Bahauddin Nakşibend’in halifesi Buharalı Hoca Rûkneddin Mahmut’dur. Bu zat, Anadolu’ya ilk gelen Nakşî şeyhidir ve tekkesini 1404 yılında Amasya’da kurmuştur.⁹⁸ 1404 yılında faaliyete geçen Mahmud Çelebi Tekkesi, Osmanlı’nın son zamanlarına kadar Nakşî şeyhlerin vazifelerini icra ettikleri

⁹² Aynı zamanda bu tekkenin faaliyetlerini, yer yer kapanmış olmakla beraber 1841 yılına kadar sürdürmüş olması, Amasya’daki tasavvufa dair sürdürülen faaliyetlerin devamlılığını göstermesi açısından önemlidir. Bununla beraber bu tekkenin ilk kurulduğu yıllarda hangi tarikata ait olduğu bilinmemektedir. Daha sonra ise tekkede Baba İlyas şeyhlik yapmış, bu zat pek çok müntesip toplamış, tarikatı yayılmış ve “ Tarikat-ı Babâiyye” adıyla şöhret kazanmıştır. bkz. Abdi-Zâde, *a.g.e.*, ss. 180-192.

⁹³ Fuad Köprülü, *İlk mutasavvıflar*, 9. Baskı, Ankara: Akçağ Basım Yayım, 2003, s.205-206.

⁹⁴ Köprülü, *a.g.e.*, s. 208. (37 No’lu dipnot.)

⁹⁵ Köprülü, *a.g.e.*, s. 208.

⁹⁶ Bahsi geçen tekke Darbhaneci Tekkesi’dir. Amasya’da Darbhane Emîni olan Şemseddin Ahmed tarafından 1433 tarihinde yaptırılmıştır. Köprülü, *a.g.e.*, s.203; Abdi-Zâde, *a.g.e.*, s. 192.

⁹⁷ Osman Türer, “Osmanlı Anadolu’sunda Tarikatların Genel Dağılımı”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler, Kaynaklar- doktrin- ayin ve erkân- tarikatlar- edebiyat- mimari- güzel sanatlar- modernizm*, A. Yaşar Ocak (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, Sayı:3, 2005, s.217.

⁹⁸ Osman Türer, *a.g.e.*, s. 230.

bir yer olmuştur.⁹⁹ Bu açıdan Amasya'nın, Nakşibendilik'in Anadolu coğrafyasında yayılmasında, bir giriş kapısı olduğu da söylenebilir.

Tasavvuf ehlinin Amasya'ya geldiği tarihten, XIX. yüzyıl başlarına kadar, tarikatların yaygınlıklarına göz attığımızda, Halvetilik'in genelde ağır bastığını, Halvetilik'i Nakşibendilik'in takip ettiğini görmekteyiz. Fakat 1747 yılında, Amasya Mevlevihanesinin yeniden inşa edilmesiyle, Mevlevilik'in bu yıllarda en yaygın tarikat olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰⁰

Amasya'nın tasavvufla tanışmasına çok kısa işaret ettikten sonra XVIII. ve XIX. yüzyıl başlarında Amasya şehrinin tasavvufî ve dini durumuna da değinmek istiyoruz. Zira özellikle bahsi geçen zaman diliminde Amasya'nın genel durumu hakkında malumat sahibi olmak, Hicâbî Abdülbaki'yi anlamak için de mutlaka yol gösterici bir unsur olacaktır.

Osmanlı İmparatorluğunun gerileme döneminde oluşu, içte ve dışta pek çok sorunla aynı anda uğraşması, etkisini elbette ki Amasya'da da göstermiştir. Lale Devri yıllarında, eşkiyalık Amasya yöresinde baş göstermiş, hatta bu ciddi bir mesele haline gelmiş ve buna engel olmak için Amasya ve Sivas yerel yönetimleri arasında yazışmalar yapılmıştır.¹⁰¹ Bu tür olaylar, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin doğumundan yaklaşık kırk yıl kadar önce meydana gelmiştir; fakat sosyal olayların etkilerinin bir müddet devam ettiğini ve Osmanlı'nın bu yıllarda zaman geçtikçe kötüye gittiğini düşünecek olursak, müellifin yaşadığı döneminde de bu tür olumsuz olayların vuku bulmuş olması yüksek ihtimaldir. Örneğin, XVIII. yüzyıl sonlarında, devlet otoritesinin zayıflığından faydalanan güç odakları ortaya çıkmıştır. Amasya'da Çapanoğulları sülalesi ciddi nüfûz elde etmiş, hatta Amasya Mutasarrıfı Merzifonlu Cevher Mehmed Paşa, bu sülale tarafından pusuya düşürülerek öldürülmüştür.¹⁰² Bütün bu olumsuz gelişmelere rağmen, Amasya halkı bu dönemde, itidalli tutumunu korumayı başarmıştır. Kanaatimize göre, huzur bozucu gelişmelere karşı genel olarak itidalli bir yaklaşım

⁹⁹ Mahmud Çelebi Tekkesi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Abdi-Zâde, *a.g.e.*, ss. 197-199.

¹⁰⁰ Abdi-Zâde, *a.g.e.*, s. 181.

¹⁰¹ Hüseyin Güneş, "XVIII. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Lale Devrinde Amasya", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 148.

¹⁰² Zeyrek, *a.g.e.*, s.72.

sergilenmesinde etkili olan faktörlerden biri de Amasya halkının muhafazakâr yapısıdır. 1785-1787 yıllarını kapsayan bir araştırma sonucuna göre, bu tarihlerde Amasya’da hiç boşanma olmamıştır.¹⁰³ Bu malumat göstermektedir ki, en önemli bir müessese ve toplumun sağlıklı olmasını sağlayan bir unsur olan aile, Amasya’da oldukça sağlam bir yapı arz etmektedir. Yine XVIII. yüzyılda, Amasya’da Müslümanlar ile gayri Müslimlerin arasındaki ilişkiler de gayet iyidir ve herhangi bir husumet olmadan aynı mahallede yaşayabilmişlerdir. Şu halde Amasya halkının hem itidalli hem de hoşgörülü ve hatta entelektüel bir yapısının olduğunu da söylemek mümkündür. Zira bu dönem Amasya’da faaliyet gösteren şeyhlerin, âlimlerin, müderrislerin bolluğuna bakılacak olursa, Amasya halkının yabana atılmayacak bir eğitim ve öğretim faaliyetinin içinde olduğu anlaşılabacaktır.

Abdi-Zâde, Amasya Tarihi adlı eserinde, 36 medrese, 8 mektep, 8 adet Dârulkurrâ ve 4 adet Dârü’lhadis¹⁰⁴ ismi zikretmektedir. Bunların bir kısmı müellifimizin yaşadığı zaman diliminde faaliyetini sürdüren kurumlardır. Bu kurumlarda, pek çok âlim halkı aydınlatmak için çalışmıştır. Amasyalı Akif-Zâde Abdürrahim¹⁰⁵ “Kitabü’l- Mecmû‘ Fi’l Meşhûdi Ve’l- Mesmû‘” adlı eserinde, bizzat tanıştığı ya da duyduğu, çoğu XVIII. yüzyılda yaşamış toplam 1113 âlim ve şeyhten bahsetmektedir. Bu isimlerden 239’u Amasya’da faaliyette bulunmuştur. Amasyalı olan bu âlimlerin 17’sinin doğum tarihi zikredilmemiş olduğundan, bahsettiğimiz dönemde yaşayıp yaşamadıklarını söylemek zor görünmektedir.¹⁰⁶ Aynı zamanda bu âlimlerin içinden, bazılarının tasavvuf ehli olduğu da bilinmektedir. Örneğin Turhal Şeyhi Mustafa Efendi¹⁰⁷, Ebû Muhammed

¹⁰³ Ahmet Şahin, “62 No’lu (h. 1200-1201/ m. 1785-1787) Amasya Şer’iyye Sicillinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 111.

¹⁰⁴ Abdi-Zâde, *a.g.e.*, ss. 212-218.

¹⁰⁵ Akif-Zâde Abdürrahim, eserinde kendisini şöyle tanıtmaktadır: “ Ben Abdürrahim b. İsmail b. Mustafa Akif el- Amasi b. Muhammed Bayram el- Merzifoni, Amasyalı Akif Efendi’nin torunuyum. (1177-1763)’de ...Rebiü’l-evvel ayında doğdum.” Akif- Zâde, 1815 yılında vefat etmiştir. Âkif-Zâde, *a.g.e.*, s.389.

¹⁰⁶ Verdiğimiz bu rakamların takribi rakamlardır. Zira yazar eserinde, bazı isimlerin nereli olduklarını belirtmemiş, bazılarının yalnız isimlerini zikretmekle yetinmiştir. Biz, Amasya’da eğitim gördüğü veya eğitim verdiği kesin olan isimleri düşünerek bu sayılara ulaştık. Fakat, müellifin Amasya’da faaliyet gösteren âlimler hakkında az ya da çok bir malumat vermiş olması, en azından Amasya’da bulunduğunu söylemesi, bu rakamların nispeten gerçek rakamlara yakın olduğunu gösteren bir unsur olabilir. Bkz. Akif-Zâde, *a.g.e.* ss.21-391.

¹⁰⁷ Akif-Zâde, *a.g.e.* s.72.

Bayram Efendi (ö.1709)¹⁰⁸ ve Nakşibendi şeyhi Hadımî (ö.?)¹⁰⁹ örnek olarak verilebilir. Esasen şeyhlerin ve âlimlerin bolluğu kadar, Amasya halkının bu kişilere gösterdiği teveccühün de zikredilmeye değer bir yanı vardır. Bahsi geçen 8 adet Darü'lkurra, Amasya'ya pek çok ehl-i Kur'ân yetiştirmiştir. Amasya halkının hemen hemen üçte birinin hafız olduğu, hatta pek çok Ehl-i Kur'ân kadının da Amasya'da mevcut olduğu zikredilmektedir.¹¹⁰ Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin de hocası olan, devrin Amasya'daki meşhur âlimlerinden Ürgüplü Ahmed Efendi'nin¹¹¹ Bâyezid Camii'nde düzenlediği icazet merasimlerine avam-havas, çocuk, kadın her kesimden oluşan kalabalıkların katıldığı bilinmektedir.¹¹² Yine Ürgüplü Ahmed Efendi'nin yerine baş müderris olan Abdullah Efendi'nin derslerine katılan öğrencilerle, yolların dolup taşıdığı, derslerin yapıldığı dersliklerin öğrencileri almadığı, öğrencilerin birbirlerinin omuzlarına çıkarak kapılardan ders dinledikleri rivayet edilmektedir.¹¹³

Bütün bu olumlu hadiselerin yanında, XVII. yüzyıl sonlarından başlayarak, ilmi faaliyetlerde bir dejenerasyonun baş gösterdiği de vakidir. Bu tarihten sonra Amasya'da, ilimde varislik usulü ortaya çıkmış, küçük yaşta çocuklar şeyhlik, hatiplik gibi pek çok alanda mirasçı olmuşlardır. Bu durum, Amasya'daki ilmi faaliyetlerin tamamına sirayet etmemekle beraber, varlığını XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar sürdürmüş, fakat kendi gayretleriyle ilim kazanan şahısların çalışmalarıyla bu tarihten sonra Amasya'da ilim yine aynı şekilde canlılığını sürdürmüştür.¹¹⁴ Yine Amasya'da dil eğitiminin sadece Arapça ve Farsça'ya has olması, tarih, matematik gibi ilimlere ilginin oldukça az olması, üzerine düşülen ilimlerin dini ilimlerle sınırlı olması, Amasya'daki ilmi faaliyetler açısından sıkıntılı noktaları göstermektedir.¹¹⁵

¹⁰⁸ Akif-Zâde, *a.g.e.*, s. 82. Akif-Zâde eserinde, az sayıdaki isim dışında, kimin hangi tarikata mensup olduğundan pek bahsetmemektedir. Bu isimlerden hangilerinin zahiri ilimlerde alim, hangilerinin tasavvuf ehli olduğunun tespiti, kanaatimize göre ayrı bir araştırma konusudur.

¹⁰⁹ Hadımî aynı zamanda, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin zahiri ilimlerdeki hocası Ürgüp'lü Ahmed Efendi'nin icazetini aldığı bir âlimdir. Akifzade, *a.g.e.*, s. 35

¹¹⁰ Abdi- Zâde, *a.g.e.*, s. 217.

¹¹¹ Ürgüplü Ahmed Efendi'nin doğum ve ölüm tarihleri hakkında bir bilgi elimizde mevcut değildir. Ürgüp'te yetişmiş, daha sonra Amasya'ya gelerek, Akif-zâde Abdürrahî'in dedesi Akif Efendi'den Amasya'da başka hocalardan dersler, daha sonra Hadımî adlı bir âlimden icazetini alarak, kendisi Amasya'da Hızır Paşa Medresesinde tefsir, fıkıh, hadis alanlarında dersler vermeye başlamıştır. Ürgüplü Ahmed Efendi ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Akif zade, *a.g.e.*, 26-42.

¹¹² Âkif- Zâde, *a.g.e.*, s. 29.

¹¹³ Âkif- Zâde, *a.g.e.*, s. 48.

¹¹⁴ Abdi- Zâde, *a.g.e.*, ss. 210-211.

¹¹⁵ Abdi- Zâde, *a.g.e.*, s. 218.

XVIII. ve XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Amasya’da tasavvufi hayatın da canlı bir şekilde varlığını sürdürdüğünü söylemek mümkündür. Abdi-zâde, “Amasya Tarihi”nde, toplam 31 tekke ismi zikretmektedir. Tarikat dağılımına baktığımızda ise, Halveti tekkelerinin sayısı 16, Nakşibendî tekkelerinin sayısı 10, Rûfâî ve Kadirî tekelerinin ise 1’er adet olduğunu görüyoruz. Bu dönemde Amasya’da 2 adet de Mevlevihane bulunmaktadır. Melik Gazi Tekkesinin ise hangi tarikata bağlı olduğu belirtilmemiştir. Bu tekkelerden 23’ü XVIII. yüzyılın tamamı ve XIX. yüzyıl başları itibariyle faaliyet göstermektedir. Bahsi geçen tekkelerde pek çok şeyh vazife yapmış ve halkı irşad için çalışmıştır. Bu isimlerden birkaçını zikretmekle yetineceğiz: Halvetî şeyhi es- Seyyid eş- Şeyh Mansur Efendi (ö. 1866) Ak Hasan Oğlu Tekkesinde, Nakşibendiyye mensubu Kırımlı eş- Şeyh İsa Efendi (ö.?) Üçler Tekkesinde, Nakşibendiyye’den Tûrâbî Ali Efendi (ö.?) Şamlar Tekkesinde, Nakşibendiyye’nin Müceddidiyye kolundan Hicâbî Abdûlbaki Efendi (ö.1822) Hicâbî Tekkesinde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bu isim listesini uzatmak mümkündür.¹¹⁶

Görüldüğü gibi, Amasya tasavvuf ile erken dönemlerde tanışmış ve tasavvuf ehline ev sahipliği yapmış müstesna şehirlerden biridir. Tasavvufi hayattaki bu yoğunluk, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda da varlığını sürdürmüş, pek çok şeyh Amasya’da irşad ile meşgul olmuştur. Bu dönem isimlerinden biri de, hayatını ve görüşlerini ortaya koymaya çalışacağımız Hicâbî Abdûlbâkî Efendi’dir. Bu bağlamda müellifimizin hayatını incelemeye geçebiliriz.

¹¹⁶ Amasya’daki tekkeler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Abdi- Zâde, *a.g.e.*, ss. 182-205.

1. BÖLÜM

HİCÂBÎ ABDÜLBÂKİ EFENDİ’NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Doğumu ve Ailesi

Elimizde Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin hayatı ile ilgili pek az malumat bulunmaktadır. Ve hatta Hicâbî'nin hayatından bahseden birkaç kaynak da, birbirinin tekrarı niteliğindedir. Biz, eldeki bu pek az bilgi ışığında, müellifimizin hayatını ortaya koymaya çalışacağız.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi, Kırım Bahçesaray'da dünyaya gelmiştir.¹¹⁷ Dedesi Ebu's-suud Efendi'nin¹¹⁸ Kefe müftüsü iken kaleme aldığı “İbahatü'd – Duhan”¹¹⁹ adlı eserin sonunda, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin, Dede Cengi¹²⁰ torunlarından olduğunun kaydedildiği rivayet edilmektedir.¹²¹

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin aile efradı ile ilgili de yeterli bilgi mevcut değildir. Yalnız, türbesindeki girişteki dördüncü sandukadan, es- Seyyid Müderris Hafız Mehmed Efendi adında bir oğlu¹²², ikinci sandukadan, İsmail İzzettin Efendi isminde bir de torunu olduğunu anlıyoruz.¹²³ İbrahim Zühdi Efendi de ¹²⁴ damadı olduğundan dolayı bir de kızı olduğunu biliyoruz. Fakat kızının ismi ve eşi hakkında bir malumatımız bulunmamaktadır. Dolayısıyla, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin ailesinden, oğlu, kızı bir

¹¹⁷ Hicâbî'nin doğum tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir. Müellifimize ait olan “ el-Ebkiretü'l Mu'telifi fi- Şerhi Emsileti'l Muhtelifi” Risâlesinin baş tarafında da kimin yazdığı belli olmayan aynı bilgiler mevcuttur. Fakat eserin başındaki bu yazının bir yerinde, “Osmanlı Müelliflerinde” ibaresi geçtiğinden dolayı, bu bilgiyi ayrı bir kaynak olarak görmüyoruz. Zira belirtmemiz gerekir ki, müellifimizin hayatı hakkındaki bilgilerin yegâne kaynağı da, Bursalı Mehmed Tahir'in “*Osmanlı Müellifleri*” ve “*Kırım müellifleri*” adlı eserleridir. Hicâbî Abdülbâkî Efendi, el-Ebkiretü'l Mu'telifi fi-Şerhi Emsileti'l Muhtelifi, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Kayıt no: 19 Hk – 3150/1, vr. 1b.; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, A. Fikri Yavuz - İsmail Özen (haz.), İstanbul: Meral Yayınevi, 1972, c.I, s. 298.; Osman Fevzi Olcay, *Amasya Ünlüleri*, Turan Böcekçi (çev.), Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2002, s. 52.

¹¹⁸ Ebu's – suud Muhammed Efendi hakkında bir bilgimiz yoktur. Sadece, Hicâbî'nin dedesi olduğunu biliyoruz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, s.305.

¹¹⁹ Mezkur kitaba ulaşamadık.

¹²⁰ Dede Cengi (Amasyavi), Kara Dede adı ile de meşhurdur. Asıl ismi, İbrahim Kemalü'ddin'dir. Doğum tarihi belli değildir. Amasya civarındaki Sonsa'da (yahut sonisa) dünyaya gelmiş, daha sonra Bursa'da ikamet etmiştir. Hicâbî Abdülbâkî Efendi'den başka Kırım'da torunları vardır. Yedi sene Kefe'de müftülük yapmıştır. “Masarîf-ı Beytül-Mal”, “Siyasetname” “Menakıb-ı Evliya” isimli eserleri ile, “Mevakıf”, “Hayalî”, “Sadru's- şeria” haşiyeleri ve bir de manzumesi vardır. Dede Cengi, h. 970/m. 1569 yılında vefat etmiştir. Bursa'da, büyük kilise karşısındaki Hâce Muhammed Kirmanî mescidinin yanına defnedilmiştir. Bursalı, *a.g.e.*, ss. 298-299.

¹²¹ Bursalı, *a.g.e.*, s. 111.

¹²² Bu zat hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Yalnız sandukasında, “Bu medresede müderrislik yapmıştır” ifadesi yer almaktadır. Bkz. Ek:10.

¹²³ Bu zatın Hicâbî'nin oğlundan mı kızından mı torunu olduğuna dair bir bilgi yoktur. Bkz. Ek: 8.

¹²⁴ Bu zatın mezarı türbede değil, Ziyaret kasabasının güney-doğu tarafındaki bir tepededir.

torunu ve damadının varlığını biliyoruz. Maalesef, müellifimizin doğumu ve ailesi ile ilgili malumat, bu zikrettiklerimizden ibarettir. İleride, bu bilgilerin üstüne başka bilgiler konulmasını ümit ediyoruz.

1.2. Amasya'ya Göçü

Hicâbî Abdülbâkî Efendi, 1774 yılında, Kırım'ın Ruslar tarafından işgal edilmesi üzerine Amasya'ya göçmüştür.¹²⁵ Fakat Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin, bu göç esnasında nerelere uğradığı, hangi güzergâhı takip ettiği hususunda herhangi bir bilgi elimizde bulunmamaktadır. Dedesinin Amasya'lı oluşu, göç etmek için ilk olarak aklına Amasya'nın gelmiş olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Kanaatimize göre, Amasya'ya gelene kadar, başka hiçbir şehirde uzun süreli kalmamıştır. Çünkü aşağıda değineceğimiz gibi, eğitimini Amasya'da tamamlamış, icazetini Amasyalı hocalarından almış ve tasavvufa da burada intisap etmiştir. Bu işlerin halledilmesinin uzun bir zaman alacağı ve hepsinin de Amasya'da gerçekleştiği hesaba katılırsa, başka bir şehirde bunları yapacak kadar kalmamış olduğu anlaşılabacaktır.

1.3. Tahsili ve Hocaları

Hicâbî Abdülbâkî Efendi, Amasya'ya yerleştikten sonra, zahiri eğitimini de burada tamamlamıştır. Hocası, Amasya'nın meşhur âlimlerinden Ürgüplü Ahmed Efendi'dir.¹²⁶ Zahiri ilimlerle ilgili başka hangi hocalardan ders gördüğünü veya icazet aldığını bilmiyoruz.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi Amasya'da sıkı bir tedristen geçmiştir. Çünkü Ürgüplü Ahmed Efendi yetkin bir âlimdir ve talebelerine önemli eserlerden dersler vermektedir. Ürgüplü Ahmed Efendi'nin tedris sistemine baktığımızda, dolaylı olarak da olsa,

¹²⁵ Bursalı Mehmed Tahir, *Kırım Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1916, s.7

¹²⁶ Ürgüplü Ahmed Efendi'nin doğum tarihini bilmiyoruz. Ürgüp'te yetişmiş, daha sonra Amasya'ya gelerek, burada dönemin âlimlerinden dersler okumuştur. Yine Amasya'da Hadîmî (ö.?) adlı bir alimden icazetini almış ve kendisi Hızır Paşa Medresesinde dersler vermeye başlamıştır. Amasya'da oldukça sevilmiş ve itibar görmüştür. Hicâbî Abdülbâkî Efendi de aralarında olmak üzere pek çok talebe yetiştirmiştir. Fakat bu talebelerin içinde biz müellifimizin ismine rastlayamadık. Amasya Bayezid Camii'nde düzenlediği icazet merasimlerine halkın iştiraki çok olmuştur. Amasya müftüsü iken 1798 yılında vefat etmiş ve Yakup Paşa Zaviyesinin yanına defnedilmiştir. Akif-Zâde, *a.g.e.*, ss. 26-41; Bursalı, *Kırım Müellifleri*, s.7.

müellifin nasıl bir eğitimden geçtiğini anlayabiliriz. Ürgüplü Ahmed Efendi, “Sahih-i Buhari”den, “Beydavî Tefsifi”nden; Taşköpri-zadenin “Şerh-i Fevaid-i Gıyasiye”, “Dürer”, “Mutavvel” gibi eserlerinden dersler okutmuş, eğitimini tamamlayanlara “Tefsir”, “Hadis”, “Usûl”, “Fûru” gibi ilimlerden icazet vermiştir.¹²⁷ Müellifimizin de Ürgüplü’den icazetli olduğu göz önüne alındığında, zahiri ilimlerde yetkin bir âlim olduğu söylenebilir.

1.4. Tasavvufa İntisabı

Hicâbî Abdülbâkî Efendi, zahiri ilimlerden icazetini aldıktan sonra bir mürşitten el almak ihtiyacı duymuş ve Turhal Şeyhi diye tanınan, Nakşibendiyye Tarikatının Müceddidî Koluna mensup¹²⁸ Turhallı Şeyh Mustafa’ya intisap etmiştir.¹²⁹ Hicâbî’nin şeyhi, Turhallı Şeyh Mustafa hakkında, kısaca şunları söylemek mümkündür: Turhallı Şeyh Mustafa, yeniçeri kökenli bir ailede, Turhal’da dünyaya gelmiştir.¹³⁰ Tahsilini Amasya ve İstanbul’da tamamlamış, daha sonra Şam’da Ali el-Murâdî (ö.1770)’ye intisab ederek icazetini de bu zattan almıştır. Ardından memleketi Turhal’a dönmüştür.¹³¹ Daha sonra Turhal’da bir zaviye açarak, faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Turhallı Şeyh Mustafa, 1794 yılında vefat etmiş ve Turhal’da Kesikbaş Türbesi’ne defnedilmiştir.¹³²

Manevi eğitimini Turhallı’dan tamamlayan Hicâbî Abdülbâkî Efendi, daha sonra şeyhlik postuna oturmuş ve Amasya yakınlarındaki Ziyaret kasabasında irşad faaliyetlerine başlamıştır.

¹²⁷ Akif- Zâde, *a.g.e.* ss. 26-41.

¹²⁸ Sare Yıldız, “Turhallı Mustafa Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 13; Muslu, *a.g.e.*, ss.232-240.

¹²⁹ Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin Nakşibendî şeyhi olduğunda bir ihtilaf yoktur. Müellifimizin kendisi eserlerinde hangi tarikata bağlı olduğunu söylemese de, Turhallı Mustafa’ya intisap etmiş olması, ileride ayrıca bahsedeceğimiz Mustafa Sabri Efendi tarafından yazılan bir şiirde Hicâbî için “*Tari-i Nakşibendi Hicâbî Gül Babadır bu.*” mısrası, onun bir Nakşibendi şeyhi olduğunu gösteren birkaç misaldir.. Bunun yanında, Turhallı’nın bir Müceddidî şeyhi olması, Hicâbî’nin de bir Müceddidî olma ihtimalini oldukça kuvvetlendirmektedir. Fakat Ramazan Muslu, “Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. yüzyıl)” adlı eserinde, Hicâbî Baba Tekkesinden, Nakşibendi olduğu bilinen ama hangi koldan olduğu belli olmayan bir tekke olarak bahsetmektedir. Biz, Müceddidî bir şeyhten el almış olmasından hareketle, müellifimizin de bir Müceddidî şeyhi olduğunu kabul ediyoruz. Olcay, *a.g.e.*, s.52; Muslu, *a.g.e.*, ss. 295-300.

¹³⁰ Akif-Zâde, *a.g.e.*, s. 72.

¹³¹ Yıldız, *a.g.e.*, s. 29.

¹³² Yıldız, *a.g.e.*, ss. 31-32.

1.5. Ziyaret Kasabası’ndaki Faaliyetleri

Bugünkü adıyla Ziyaret Kasabası, Amasya’nın kuzey-doğu tarafında, Amasya’ya yaklaşık 20-25 km. mesafede, Yeşilırmak’ın kenarındaki bir dağın eteğinde, küçük bir kasabadır.¹³³ Abdi- Zâde, eskiden buranın “Zemendu” veya “Semendu” olarak anıldığını, halk arasında ise “hayra” vezninde “Zeyre” şeklinde isimlendirildiğini bildirmektedir.¹³⁴

Hicâbî Abdülbâkî Efendi, Ziyaret Kasabasına geldikten sonra, 1797 tarihinde, Keçioğlu Camiinin yanına “Hicâbî Tekkesi” olarak bilinen tekkeyi inşa ettirmiştir. Hicâbî Abdülbâkî Efendi, tekke ile beraber, Keçioğlu Camiini de tamir ettirmiş ve cami bu tarihten sonra Hicâbî Baba Camisi olarak anılmıştır. Aynı zamanda, Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin derslerini verdiği ve kaynaklarda zikredilmeyen bir medresesi de vardır. Kendisinden sonra oğlu Mehmed Efendi’nin burada ders verdiği bölge halkı tarafından söylenmekte ise de biz bununla ilgili bir malumata denk gelmedik. Bugün bu medrese, bir garaj ve ardiye olarak kullanılmaktadır.¹³⁵ Aynı zamanda müellifimizin kaldığı ev de bu medrese ile aynı sokakta bulunmaktadır.¹³⁶ Yine Hicâbî Camiinin yakınında, müellifimiz hayatta iken tamir ettirdiği ve faaliyete geçirdiği söylenen, fakat şu an harabe halde bulunan “Cini Hamamı” bulunmaktadır.¹³⁷ Hicâbî Abdülbâkî Efendi ömrünün sonuna kadar faaliyetlerini Ziyaret Kasabasında sürdürmüştür.

1.6. Halifeleri

1.6.1. İbrahim Zühdi Efendi:

Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin kendisinden sonra yerine geçen halifesi, aynı zamanda damadı da olan, eş-Şeyh İbrahim Zühdi Efendi’dir. Bu zat hakkında da, Hicâbî’nin

¹³³ Bkz. Ek: 1.

¹³⁴ Abdi-Zâde, *a.g.e.*, s.113. Halk arasında hala “Ziyere” ismi kullanılmaktadır.

¹³⁵ Bkz. Ek: 3-4.

¹³⁶ Bkz. Ek: 2.

¹³⁷ Bkz. Ek: 6.

damadı ve halifesi olması dışında herhangi bir bilgimiz yoktur. Bu zatın ölümünden sonra, Hicâbî Tekkesi mektebe çevrilmiş ve tekke olma özelliğini yitirmiştir.¹³⁸

1.6.2. eş – Şeyh el- Hâc Dağıstanî Yasin Efendi:

Hicâbî'nin halifesi olduğunu tespit ettiğimiz bir diğer isim de eş – Şeyh el- Hac Tağıstanî Yasin Efendi'dir. Bu zatın Amasya'daki faaliyetleri hakkında bir bilgimiz yoktur. Fakat Mehmed Şemseddin, Bursa'da yaşamış olan eş- Şeyh Ahmed Baba Efendi'nin; dergâh-ı şerifinde bulunan icazetnamelerden, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin halifelerinden olan Dağıstanî Yasin Efendi'den Kadiriyye, Sühreverdiyye ve Çiştîyye icazetleri almış olduğunu bildirmektedir.¹³⁹ Ahmed Baba Efendi, 1204 (m.1789) tarihinde Bursa'ya gelerek faaliyete başlamıştır. Kanaatimize göre, Dağıstanî ile Bursa'da tanışmış ve icazetini de burada almıştır. Çünkü Amasya'da bu dönemde yaşayan tasavvuf ehlinin isimlerinde bu zatın adına denk gelmedik.

1.7. Vefatı ve Türbesi

Hicâbî Abdülbâkî Efendi 1238 (m.1822) tarihinde Ziyaret kasabasında vefat etmiştir.¹⁴⁰ Vefat tarihi ile ilgili Osman Fevzi Olcay'a ait bir başka rivayet ise 1815-16 (h.1231) yıllarını göstermektedir.¹⁴¹

Müellifimizin kabri, tamirinde ön ayak olduğu Hicâbî Baba Camiine bitişik bulunan türbeye defnolunmuştur. Türbedeki sandukaların üzerinde, herhangi bir kitâbe bulunmamakta, sadece bugünkü Türkçe ile verilen bilgiler görünmektedir. Fakat Osman Fevzi Olcay, “Amasya Şehri” adlı eserinde, “Hicâbî Abdülbâkî/ Ziyaret Kasabası” başlığı altında, üç adet mezar ve mezarların üzerine üç adet kitâbe çizmiştir. Bu kitabeler okunamayacak kadar küçük ve karmaşık olmasına rağmen, Olcay'ın bu

¹³⁸ Abdi- Zâde, *a.g.e.* s. 185; Muslu, *a.g.e.*, s. 300.

¹³⁹ Mehmet Şemseddin, *Bursa Dergâhları Yedigâr-ı Şemsî*, Mustafa Kara - Kadir Atlansoy (haz.), Bursa: Uludağ Yayınları, 1997, c. I-II, s. 237.

¹⁴⁰ Bursalı, *Kırım müellifleri*, s. 7.

¹⁴¹ Olcay, *a.g.e.*, s. 53.

bölüme atmış olduğu başlık, bize bu kitabelerin müellifimize ve aile efradına ait olduğunu göstermektedir.¹⁴²

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin türbesinde, hemen girişte bulunan ilk sanduka kendisine aittir.¹⁴³ Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu sandukanın yanında, torunu İsmail İzzettin Efendi'nin sandukası bulunmaktadır. Üçüncü sanduka Hicâbî'nin hizmetinde bulunmuş ve 1894'te vefat etmiş olan Ali Oğlu Ahmed Efendi'ye aittir.¹⁴⁴ Girişten dördüncü sanduka ise oğlu Mehmed Efendi'nin sandukasıdır. Bu sandukaların karşısında bulunan bir diğer sanduka ise Hicâbî'ye gönülden bağlı olan ve isteği üzerine bu türbeye defnedilen Mollanın Safiye Sultan'a aittir.¹⁴⁵

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin türbesi son derece sade ve küçük bir türbedir. Türbenin içinde bahsi geçen sandukalardan başka, bir de Hicâbî'nin sancağı bulunmaktadır.¹⁴⁶ Bunun dışında, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin hayatının ve kerametlerinin anlatıldığı son zamanlarda yazılmış birkaç yazı göze çarpmaktadır. Halkın bu türbeye ilgisi ve teveccühü büyüktür.

1.8. Amasya ve Ziyaret Kasabası'nda Hicâbî Algısı

Hicâbî Abdülbâkî Efendi yörede “Gül Baba” olarak da nam salmıştır. Ziyaret Kasabası halkı sık sık bu türbeyi ziyaret etmekte ve Hicâbî'nin ruhuna Kur'an okumaktadırlar. Hicâbî Abdülbâkî Efendi yalnız Ziyaret'te değil, Amasya'da da tanınan ve bilinen bir kişidir. Kerametleri ve menkıbeleri halk arasında anlatılmaktadır. Bu menkıbelerden birini kısaca nakledelim: Şeyh bir gün, aralarında Hicâbî'nin de bulunduğu müritlerinden, dağlardan çiçek toplamalarını fakat çiçekleri koparıken kendilerini kimsenin görmemesini ister. Herkes bir çiçekle gelir. Fakat Hicâbî tekkeye eli boş döner. Bunun üzerine şeyhi sorar: “Ya Abdülbâkî, sen çiçek toplamadın mı? Hani senin

¹⁴² Osman Fevzi Olcay, *Amasya Şehri*, Harun Küçük- Kurtuluş Altınbaş (sad.), y.y. Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2010, s. 175. Burada belirtmek isteriz ki Ziyaret Kasabası'nda tarih öğretmenliği yapmakta olan Celâl Yıldız, kendisinin bu kitabeleri okuyarak, bugün sandukaların üzerinde yazan bilgilere ulaştığını bize sözlü olarak bildirmiştir.

¹⁴³ Bkz. Ek: 7.

¹⁴⁴ Bkz. Ek: 9.

¹⁴⁵ Bkz. Ek: 11

¹⁴⁶ Bkz. Ek:12

çiçeklerin?” Abdülbâkî ise bu soruya, “Sultanım, çiçekler hep Allah’ın adını zikrediyorlar. Onlara kıyıp koparamadım... Baktım, Allah beni görüyor, onun için koparamadım efendim.” diye cevap verir. Bunun üzerine şeyhi, sonradan bir konuşmasında kendini, “Bu öğrencim çok Hicâbî birisi.” demekten alamaz. Bunun gibi, müellifimiz ile ilgili anlatılan başka menkıbe ve efsaneler de vardır.¹⁴⁷

Yine Amasya’lı ünlü hattatlardan Tûrabî mahlaslı Mustafa Sabri Efendi’nin¹⁴⁸ müellifimizle ilgili yazdığı şiir de ona duyulan muhabbetin bir göstergesi olması açısından mühimdir:

*“ Küşâd etmiş kerem bâbın seh-i her du sezâdır bu
Tarik-i mustakim içre hemen kenz-i gedâdır bu*

*Ziyaret eylese bir kez verir maksudun Allah
Sakın terk-i edep etme makam-ı evliyadır bu*

*Talep kıl sırr-ı subhânı hurufu muhkemetından
Tari-i Naksbendi Hicâbî Gül Babadır bu*

*Gelip ayn’el-yakîn ziyaret eyle ey sûfî
Cihanın kutb-ı sultanı velâyet-i pişvâdır bu*

*Bu bir bahr-i ummandır mutahhir Tayyib u tahir
Eşiği tasına yüz sür kamu derde devâdır bu*

*Tarikat ehlinin şahı hakikat burcunun mahı
Zihi can madenidir hem zihî bahr-i hudâdır bu*

*Zihî irfan zihî burhan-ı Teâlâ Allah-u zihî sultan
Rumuzu “kuntu kenzin” kâşif-i al-i abâdır bu*

*Veliy-i mutlak cihan içre bu mana gerçi şamildir
O derece bir sedefdir ki bu dem sırr-ı behâdır bu*

*Dilersen ayineni açmak pınar-ı sırrı hikmetten
Emirim, seyyidim, şahım bu taht-ı istivâdır bu*

¹⁴⁷ Anlattığımız bu menkıbe, tarihi bir malumat olmaktan ziyade, halk arasında Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin nasıl algılandığı hakkında bir fikir vermesi açısından önemlidir. Biz bu bilgilere, Amasya’da basılan bir kitapçıkta tesadüf ettik. Fakat kitapta tarihi açıdan bir bilgiye rastlamadık. Kitapta, müellifimiz ile ilgili bilgiler tamamen şifahi kaynaklardan verilmiştir. Hatta Hicâbî’nin Amasya’ya göç tarihi olan h.1188 tarihi, miladi olarak alınmış ve bu göçün Selçuklular zamanında olduğu söylenmiştir. Mustafa Güler, *Amasya Efsaneleri*, Amasya: Eser Ofset, 1996, ss. 31-33.

¹⁴⁸ Amasyalı hattat, oymacı ve şair. 1934 yılında Amasya’da vefat etmiştir. Olcay, *Amasya Ünlüleri*, s. 81.

*İki âlemde maksudu şolar ki menzil-i Hâkk'ta
Ki irfân ehline câna, hakikat-ı rehnümâdır bu*

*Türâbî okudu yazdı Hicâbî sultanın sırrın
Libasın tazeler ol sahib-i Rıdvânı-güşâdır bu”¹⁴⁹*

Görüldüğü gibi Hicâbî Abdülbâkî Efendi, Amasya yöresinde, hala tanınan bilinen ve kendisine hürmet gösterilen ve hala manevi olarak insanlara müspet tesirleri olan mühim şahsiyetlerden biridir.

1.9 Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin Eserleri

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin elimizde dört adet eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin tanıtımlarına geçmeden önce, müellifin elimizde olmayan fakat kaynaklarda zikredilen eserlerine temas etmek istiyoruz.

Bursalı Mehmed Tahir, Hicâbî Abdülbâkî'ye ait sekiz eserden bahsetmektedir. Bu sekiz eserden sadece “ el- ebkiret'î – Mu'telifi fi- Şerh-i Emsiletü'l Muhtelifi” adlı eser şu an mevcut bulunmaktadır. Diğerleri ile ilgili bir malumatımız bulunmamaktadır. Fakat Bursalı'nın bu kalan yedi eserle ilgili “Âsarı gayr-ı matbû” ifadesi bize bazı ipuçları vermektedir. Müellifimizin elde bulunmayan eserlerinin, basılmadığı bilgisi göz önüne alınacak olursa, kaybolmuş olma ihtimali kuvvetlenmektedir. Bursalı'nın, müellifimize ait olduğunu bildirdiği eserlerin isimleri şunlardır:

- 1- el- Ebkiret'î – Mu'telifi fi- Şerhi Emsileti'l Muhtelifi¹⁵⁰
- 2- Bâde-i Kevser
- 3- Hediye-i Hilâl
- 4- el-Înâs Ve'l İsti'nâs
- 5- Nükât-ı Tevhîdiyye
- 6- Bâde-i Fakr Ve Fenâ
- 7- İkazü'n- Nâ'im

¹⁴⁹ Olcay, *a.g.e.*, ss. 53-54.

¹⁵⁰ Bursalı, bu eserin bir nüshasının kendisinde mevcut olduğunu belirtmektedir. Bursalı, *Kırım müellifleri*, s.7.

8- Ta‘rîfû’l İnsan¹⁵¹

Dikkatimizi çeken bir husus da, yukarıda belirttiğimiz eser isimleri ile aşağıda tanıtımlarını yapmaya çalışacağımız, eserlere ait isimlerin, “El- Ebkiretü’l – Mü’telifi fi- Şerh-i Emsileti’l Muhtelifi” dışında tutmamasıdır. Kayıt tutmalar esnasında, bir isim değişikliği olma ihtimaline binaen eldeki eserleri incelediğimizde, yukarıdaki isimlerden herhangi birine denk gelmediğimizi de belirtmek isteriz. Şu durumda, elimizdeki eserler, yukarıdakilerden ayrı eserler olmalıdır. Böylece müellifimizin kayıp olan eserleriyle beraber, toplamda on bir eserin olduğunu söyleyebiliriz.

Bu bilgiler çerçevesinde, Hicâbî Abdülbâkî Efendi’ye ait olduğu kesin olan eserlerin tanıtımlarını yapmaya çalışacağız.

1.9.1 Risâle-i Zübdeti’l – İslâm

Risâle, Hicâbî’nin hacim olarak en kapsamlı eseridir. Ağırlıklı olarak *İman* konusuna yer verilmiştir.

1.9.1.1. Eserin Genel Tanıtımı

Eserin ismi risâlenin baş tarafından alınmıştır. Aynı zamanda bu risâlede, müellifimizin isminin geçtiği tek yer de burasıdır.¹⁵² Hicâbî Abdülbâkî Efendi bu eserinde, ağırlıklı olarak iman konusuna değinmiştir. İmanın şartları, imanın çeşitleri, imanın muhafazası gibi konulara değinmiştir. Eserin giriş kısmı diyebileceğimiz ilk kısımlarında, “ Ehl-i Sünnet Ve’l Cemaat” itikadını bilip bu inanç üzerine olmanın gereğine işaret etmiştir.¹⁵³ Daha sonra iman ile ilgili malumatlara yer vermiştir. Akabinde, ibadetler ile ilgili bilgilere değinmiştir.

¹⁵¹ Bursalı, *Kırım Müellifleri*, s.7; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, s. 299.

¹⁵² Hicâbî Abdülbâkî Efendi, *Risâle-i Zübdeti’l- İslam*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Kayıt no: 19 Hk- 886/2, vr. 2a.

¹⁵³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3a.

Yine sağlam bir imana sahip olma noktasında kişinin Rabbini bilmesi gerektiğinden hareketle, müellifimiz bilgi ve ilim konusundaki görüşlerini ortaya koymuş; bilhassa kâinatı tanımak suretiyle Allah'ı bilmek konusunda ayrıntılı denilebilecek açıklamalar yapmıştır. Bu minvalde kâinatın yaratılış tarihi, “âlem-i melekût”, “âlem- i ceberût”, “âlem-i mülk”¹⁵⁴ hakkında izahatlar vermiştir.

İnsanın, Rabbini bilme yolunda, kâinatı tanıdıktan sonra, kâinatın bir özü, bir cevher-i mücerred¹⁵⁵ olarak kendini tanıması gerektiği de Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin oldukça üzerinde durduğu bir konudur. Hicâbî, burada insanın ana karnından başlayarak, ölümüne kadar geçirdiği safhalardan bu safhaların her birinde insanın hükmü altına girdiği yıldızlardan, insan vücudunun yapısından da uzun uzadıya bahseder.

Bunların dışında müellifimiz eserinde “muhabbet”, “gaflet” ve “günah” gibi kavramlara da değinmiş ve bu kavramlar hakkında görüşlerini ortaya koymuştur. Özetle, Hicâbî bu eserinde iman ve İslâm ahlâkından, bazı tasavvufî kavramlar eşliğinde bilgiler vermekte, sâliklere tavsiyelerde bulunmaktadır. Müellif eserinde sade bir dil kullanmıştır.

1.9.1.2. Eserin Yazma Nüshaları

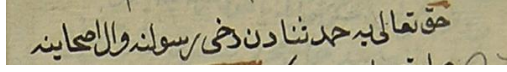
- Eserin bulunduğu yer: Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi
- Dili: Türkçe (Osmanlıca)
- Kayıt no: 19 Hk - 886/2
- Müstensih: Yok
- İstinsah tarihi: Yok
- İstinsah yeri: Yok
- Cilt: Sırtı siyah meşin üzeri ebru kâğıt kaplı mukavva cilt
- Kâğıt: Suyolu filigranlı
- Yazı: Nesih
- Varak sayısı: 35 varak
- Ölçüleri: 160x110 / 110x70 mm

¹⁵⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 11a.

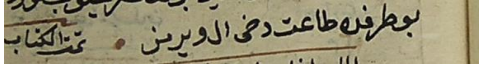
¹⁵⁵ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 14b.

- Satır sayısı: 13

- Eserin başı:



- Eserin sonu:



1.9.2 Risâle-i Hicâbî

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin bu eseri, Allah'ın fâil-i mutlak oluşu hakkında kaleme alınmıştır.

1.9.2.1 Eserin Genel Tanıtımı

Eserin ve müellifin ismi, risâlenin baş tarafında geçmektedir. Bunun dışında, eser içinde, müellifimizin ismi geçmemektedir. Hicâbî Abdülbâkî Efendi bu eserinde, Allah'ın fâil-i mutlak oluşu konusunu işlemiştir. Zübdetü'l - İslâm'a nazaran, bu eserde daha ağır ve girift bir dil kullanmıştır. Eserin genelinde, Allah'ın mutlak fâil olduğu tasavvufi bir üslupla anlatılmış, O'nun fâil-i mutlak olması dolayısıyla, her işinin bir hikmet gereği olduğu misallerle açıklanmıştır. Bu risâlede dikkati çeken husus, Allah'ın fâil-i mutlak oluşunu bir bilgi olarak içine sindirmenin, sıhhatli bir imana sahip olmak için şart olduğu fikridir. İnsanın kemale ermesi için, imanının bu sıhhatte olması gerektiği de risâlenin başlıca meselelerinden biridir.

Ayrıca, Allah'ın fâil-i mutlak olması meselesinde, görüntüler dünyasındaki yanıltıcılık da müellif tarafından işlenmiştir. Şöyleki: Esas fâil Allah olduğuna göre, bizim fâil sandığımız her şey, bizi gerçek fâili görmekten alıkoyan bir unsura dönüşür. O halde, bu dünyada gördüklerimiz, onları gerçek sandığımız sürece bizim için bir perdedir. Bu perdeyi kaldırıp, gerçek fâile ulaşmak durumundadır insan. Nihayet insan anlar ki, bu gördüklerimiz adeta bir yoktan gösteriş gibidir. Yani varlık yokluğa ayna, yokluk da varlığa ayna olmaktadır.¹⁵⁶ Allah'ın fâil-i mutlak oluşunun kişi tarafından fehmedilmesi,

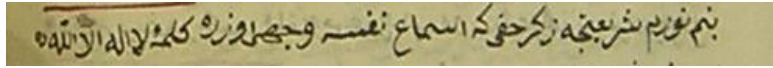
¹⁵⁶ Hicâbî Abdülbâkî Efendi, *Risâle-i Hicâbî*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Kayıt no: 19 Hk - 778/5, vr. 1b

onun imanının sahilliğine delalet eder. Esasen sâlik için bu faaliyetlerin hepsi, nihayet Rabbini bilmek ve bulmak içindir. Hicâbî, bu fikirleri ortaya koyduktan sonra, bu yola giren için “Eğer ehil isen arayan Mevlâsını bulur. Yürü ehil olmağa” diyerek nasihat vermekte ve “Tammet el- kitab bi-iznillah” ifadesiyle eserini bitirmektedir.¹⁵⁷

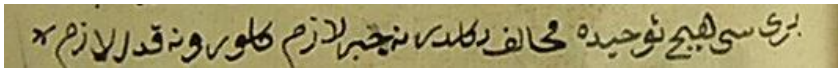
1.9.2.2 Eserin Yazma Nüshaları

- Eserin bulunduğı yer: Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi
- Dili: Türkçe (Osmanlıca)
- Kayıt no: 19 Hk - 778/5
- Müstensih: Yok
- İstinsah tarihi: Yok
- İstinsah yeri: Yok
- Cilt: Sırtı siyah meşin üzeri ebru kâğıt kaplı mukavva cilt
- Kâğıt: Haç arma filigranlı
- Yazı: Nesih kırmısı
- Varak sayısı: 3 varak
- Ölçüleri: 210x160 / 150x90 mm
- Satır sayısı: 19

- Eserin başı:



- Eserin sonu:



1.9.3 Risâle fi't Takvâ

Eser, Arapça olarak yazılmıştır. Takva ve Zikir konuları işlenmiştir.

¹⁵⁷ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3b.

1.9.3.1 Eserin Genel Tanıtımı

Eserin ve müellifimizin adı risâlenin başında geçmektedir. Müellifimiz bu risâlesinde, takvâyı, haramlardan, şüpheli şeylerden ve mübah olanlardan sakınmak şeklinde üçe ayırarak, takvâ konusundaki düşüncelerini ortaya koymuştur.¹⁵⁸ Dünyaya meyletmemek gerektiği, dünya hayatının geçiciliğini, esas olanın takvâ olduğunu işlemiştir. Müellifimiz, takvâ sahibi olabilmek için, en önemli faaliyetin zikir olduğunu, zikrin insanın her anını en iyi şekilde geçirebileceği başlıca amel olduğunu vurgulamıştır.¹⁵⁹ Bu bağlamda, zikir, risâlenin, takvâ ile beraber ana konusu haline gelmektedir. Zira zikir, insanın bir sonraki anının bir önceki anından hayırlı olmasını sağlayacak yegâne amel olması dolayısıyla, bir hayat felsefesini de ifade etmekte, müslümanın hayata bakışını şekillendirmekte ve sürekli bir mücahede içinde olmayı telkin etmektedir. Eserin sonunda bir de dua bulunmaktadır. Eserin tanıtım fişinde, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin Mahmud Efendi'ye yazdığı bir mektuptan bahsediliyor ise de biz bu mektuba ulaşamadık.¹⁶⁰

1.9.3.2 Eserin Yazma Nüshaları

- Eserin bulunduğu yer: Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi
- Dili: Arapça
- Kayıt no: 19 Hk – 887/3
- Müstensih: Yok
- İstinsah tarihi: Yok
- İstinsah yeri: Yok
- Cilt: Sırtı siyah bez üzeri pembe kâğıt kaplı mukavva cilt
- Kâğıt: Avize filigranlı
- Yazı: Nesih
- Varak sayısı: 5 varak
- Ölçüleri: 160x110 / 120x70 mm

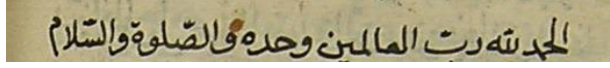
¹⁵⁸ Hicâbî Abdülbâkî Efendi, *Risâle fi't Takvâ*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Kayıt no: 19 Hk- 887/3, vr. 2b.

¹⁵⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3b.

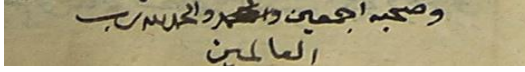
¹⁶⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 1b.

- Satır sayısı: 15

- Eserin başı:



- Eserin sonu:



1.9.4 el- Ebkiretü'l Mu'telifi fî Şerhi Emsileti'l Muhtelifi

Emsilenin Hicâbî tarafından şerh edildiği eser, Arapça olarak kaleme alınmıştır.

1.9.4.1 Eserin Genel Tanıtımı

Müellifimiz bu risâlesinde Emsiletü'l Muhtelifi'yi şerh etmiştir. Bununla beraber müellif yeri geldikçe, ibadetlerin faziletlerinden ve geceleri ibadetle geçirmenin öneminden, teravih namazının fazileteinden de bahsetmiştir.¹⁶¹ Yine zikrin önemine ve faziletine de işaret etmiştir.¹⁶² Fakat bunlar bir konuyu açıklamak şeklinde değil, bir cümle ile geçilen açıklamalardır. Eserin tanıtım fişinde Hicâbî'nin hayatından kısaca bahsedilmektedir.¹⁶³ Müellifin ismi ayrıca, eserin baş tarafında “ Hicâbî Abdülbaki b. Muhammed el- Kırîmî el- Bahçesarâyî” şeklinde geçmektedir.¹⁶⁴ Bursalı Mehmed Tahir eser için, “ Bir nüsha-i nâdiresi kütübhone-i âcizîde mevcuttur” demektedir.¹⁶⁵ Fakat biz bu eserin kaydına yalnız, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'nde rastladık. Bursalı'nın elindeki nüsha ile ilgili bir kayda rastlamadık. Veya Bursalı'daki nüsha ile bizim ulaştığımız nüshanın aynı olup olmadığı hakkında da kesin bir şey diyemiyoruz.

1.9.4.2 Eserin Yazma Nüshaları

- Eserin bulunduğu yer: Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi
- Dili: Arapça

¹⁶¹ Hicâbî, *Emsileti'l Muhtelifi*, vr. 4/2. Metnin varak numaralarında, arka arkaya iki kez 4 numaralı varak bulunmaktadır. Üzerindeki bu numara orijinal olduğundan biz, bu sayfaları dipnot olarak kullandığımızda birinci 4 numaralı varak için 4/1, ikinci 4 numaralı varak için 4/2 sayılarını kullanacağız.

¹⁶² Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 4/1-5.

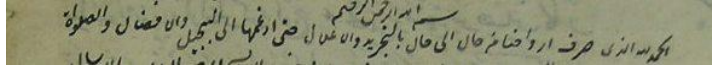
¹⁶³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 1b.

¹⁶⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 2a.

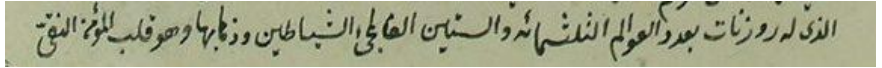
¹⁶⁵ Bursalı, *Kırım müellifleri*, s.7.

- Kayıt no: 19 Hk – 3150/1
- Müstensih: Yok
- İstinsah tarihi: Yok
- İstinsah yeri: Yok
- Cilt: Sırtı siyah meşin üzeri ebru kâğıt kaplı mukavva cilt
- Kâğıt: Abadi
- Yazı: Talik
- Varak sayısı: 8 varak
- Ölçüleri: 210x155 / 160x110 mm
- Satır sayısı: 20

- Eserin başı:



- Eserin sonu:



1.10 Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin Kaynakları

Hicâbî Abdülbâkî Efendi, görüşlerini ortaya koyarken, yer yer bazı isimler zikretmiştir. Bu isimler, müellifimizin düşüncelerini oluştururken, hangi kaynaklardan beslendiğini göstermesi açısından önemlidir. Fakat müellifimiz bu isimlerden uzun uzadıya bahsetmez ve onların görüşlerini analiz etme, etraflıca ortaya koyma yoluna gitmez. Çoğunca “İmam Gazâlî, Şerif Cürcânî takrirleri üzerine”,¹⁶⁶ gibi ifadeler kullanmakla ve bazen de yalnız bir ismi zikretmekle yetinmiştir. Bu, müellifimizin daha çok kendinde hâsıl olan bilgileri anlatmak gibi bir tavır takınmasının sonucu olabilir. Biz yeri geldikçe Hicâbî'nin yararlandığı kaynaklara değinecek olmakla beraber, burada bu kaynakları başlıklar halinde zikretmeyi düşünüyoruz.

1. İmam Gazâlî: Daha çok ilim konusunda Gazâlî'den yararlanmış, ama yukarıda da söyledğimiz gibi, Gazâlî'nin görüşlerini derinlemesine ele almamış, sadece iki yerde ismini zikretmiştir.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Hicâbî, *Zübdeti'l- İslam*, vr. 5a-5b.

¹⁶⁷ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 5a, 6b.

2. Seyyid Şerif Cürcânî: İman ve ilim konusunu işlerken, üç yerde ismini zikretmiştir.¹⁶⁸
3. İmam Kâşânî: Müellifimiz Kâşânî'nin "Te'vilat-ı Kâşânî" adlı eserini zikretmiş, yine bu âlimin ilimlerin tasnifi konusunda görüşlerine başvurmuştur.¹⁶⁹
4. Âşık Paşa-yı Velî: Âşık Paşa'dan, insanın ana karnında geçirdiği evreler konusunda yararlanmıştır.¹⁷⁰
5. Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan: Müellifimiz bu ismi zikretmemekle beraber, "Ahmedî" ismini kullanmıştır.¹⁷¹ Konuların da benzerliğini göz önüne alarak, "Ahmedî" nin, Ahmed Bîcan olduğu öngörülebilir. Aynı zamanda müellifin dünyanın yapısını anlatırken zikrettiği "Zehretü'r Riyâz"¹⁷² adlı esere, Yazıcıoğlu Ahmed'in "Envarü'l Âşıkîn" kitabında denk gelmiş olmamız bu tahminimizi güçlendiren başka bir unsur oldu.
6. Mevlâna: Müellifimiz eserlerinde Mevlâna'dan bir "öküz" hikâyesi¹⁷³ anlatmaktadır. Bunun yanı sıra, yine Mevlâna'dan Farsça birkaç beyt de kullanmıştır.
7. Kadı Beydâvî: Takva konusunu işlerken, Beydâvî'nin tefsirinde, takvayı üç kısma ayırarak ele almasına atıfla, müellifimiz de kavramı aynı metotla kritik etmiştir.¹⁷⁴

Hicâbî, konuları, kavramları ele alırken bahsi geçen isimlere atıfta bulunmuş, fakat dediğimiz gibi, bu isimlerden hiçbirinden derinlemesine bilgi naklinde bulunmamıştır. O, kendindeki mevcut bilgileri harmanlayarak, bir nevi nasihat biçiminde sunma yolunu tutmuştur.

¹⁶⁸ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 5a, 6b, 7a.

¹⁶⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 7a, 15a.

¹⁷⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 19b.

¹⁷¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 16b.

¹⁷² Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 14a.

¹⁷³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 28a.

¹⁷⁴ Hicâbî, *Risâle fi't Takvâ*, vr. 2b.

2. BÖLÜM
HİCÂBÎ ABDÜLBÂKİ EFENDİ’NİN DİNİ VE TASAVVUFİ
GÖRÜŞLERİ

2.1 Dini Görüşleri

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin dini ve tasavvufi görüşlerini izaha geçmeden önce bazı açıklamaların uygun olacağını düşünüyoruz. Öncelikle belirtmek gerekir ki Hicâbî Abdülbaki'nin yaklaşımlarının özünde, kavramların insanın imanını kurtarmaya yönelik bir fonksiyon icra ettiğini görmekteyiz. Bu açıdan bakıldığında, tasavvufi değerlendirmeleri de aynı amaca hizmet etmektedir. Ancak Hicâbî'de "İman" kavramı, diğer bütün kavramların, amaca uygun bir şekilde toplandığı bir havuz gibidir. Bu bağlamda, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin iman ile ilgili görüşlerini en iyi bir şekilde anlamaya çalıştık.

Bir diğer husus, Hicâbî Abdülbâkî Efendi, tasavvufi hayatın sırlarını, inceliklerini veya ritüellerini izah etmekten ziyade, pek çok kavramı harmanlayarak, daha çok pratik hayata dönük, kişiyi hakiki bir iman noktasına çekecek hususlara ağırlık vermiştir. Dolayısıyla Hicâbî Abdülbaki'de kavramlar birbirlerine organik bir bağla bağlı ve iç içedirler. Bu sebeple biz, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin tasavvufi görüşlerini daha sağlıklı bir şekilde anlayabilmek için, iç içe geçmiş bir halde bulunan kavramları, mümkün olduğunca yapaylığa kaçmadan bir tasnife tabi tutmayı uygun gördük. Böylece, hem Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin tasavvufu ilgili kavramlara bakışını ve hem de genel olarak tasavvufi görüşlerini daha sağlıklı bir şekilde ortaya koyabileceğimizi düşündük. Zira Hicâbî Abdülbâkî Efendi, sistematik bir sıra takip etmemiş olsa da, eserlerinde pek çok konuya ve kavrama değinmiş, bunların insan hayatı ve iman noktasında tesirlerinden bahsetmiştir.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin tasavvufi düşüncesini şekillendiren bir din algısı ve anlayışı olduğunu da unutmamak gerektiğini düşünüyoruz. Bu sebeple, esasen birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmıyor olsalar da, bazı kavramları, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin dini görüşleri çerçevesinde incelemenin, araştırmanın sistematik bir yapı kazanması açısından daha uygun olacağı kanaatine vardık ve Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin görüşlerini dini ve tasavvufi olarak iki kısımda incelemeye çalıştık. Zira Hicâbî Abdülbâkî Efendi'de tasavvufi hayat dini hayatın güçlü bir yanı, dini hayat ise tasavvuf da dâhil olmak üzere insan hayatında yer alan

bütün kavramlara temel teşkil eden bir unsurdur. Tekrar edecek olursak, temel amacımız, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'yi bütüncül bir bakış açısıyla tanımaya ve anlamaya çalışmak, böylece onun tasavvufî hayat algısını bir cüz halinde ve kısmi bir şekilde değil, bütünün içerisinde yerini almış ve hayata dair canlı bir şekliyle daha net ve sağlıklı bir şekilde ortaya koymak temel amaçtır.

Son olarak şunu da belirtmek isteriz ki Hicâbî Abdülbâkî Efendi'de tasavvufî hayat, esasen insanın bütün ömrüne yayılmış bir yaşam tarzını ifade etmektedir. Bu anlamda onun dünyasında din ve tasavvuf kavramları asla birbirlerinden bağımsız şubeleri ifade etmez. Aksine bu iki kavram, ona göre insan hayatında birbirlerinin tamamlayıcısı konumundadırlar. Bu anlayışla oluşturulmuş bir yaşam tarzı özünde, hakiki bir imana sahip olmayı hedeflemektedir. Fakat bu bütünü oluşturan pek çok parça ve pek çok kavram vardır. İşte bu bütünün analizini daha iyi bir şekilde yapabilmek amacıyla biz, Hicâbî Abdülbaki'nin yoğun olarak işlediği kavramları elimizden geldiği kadar açıklamaya çalışacağız. Burada azami amacımız, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'yi ve onun düşünce dünyasını, mümkün olduğu kadar kendi eserlerini referans alarak anlamaya çalışmak olacaktır. Biliyoruz ki düşünceler zihinden satırlara düştükten sonra, okuyucular tarafından çok farklı şekillerde algılanabilirler. Biz bu tehlikenin farkında olarak, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin düşünce dünyasını incelerken kavramları, kavramlar arasındaki bağları ve bu bağların hizmet ettiği amaçları, yine onun eserlerinden bulmayı ve böylece fikişel bütünlüğü objektif bir alana yansıtmayı istedik.

2.1.1 İman Hakkındaki Görüşleri

İman, inanma, kabul etme anlamlarına gelen bir kelimedir.¹⁷⁵ İstılâhî olarak ise, kalb ile tasdik, dil ile ikrâra denir.¹⁷⁶ İman kavramı sûfîler arasında da bu anlamlarda kullanılmıştır. İman ikrâr, amel ve niyettir.¹⁷⁷ Bununla beraber, iman bu öz kısmı onun varlığına işaret ederken, bir de azalan ve artan ciheti de vardır. Tasdik kısmında

¹⁷⁵ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 23. Baskı, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2006, s. 433.

¹⁷⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul: Anka Yayınları, 2004, s.309.

¹⁷⁷ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s.118.

bir artma azalma olamazken, örneğin amel kısmında veya ilimle (Allah'ı bilme) alakalı olan kısmında, artıp eksilme olabilmektedir. Bundan dolayı imanın hakikatleri vardır: Sınırsız tevhid, sürekli zikir, her şeyden arınmış bir hâl ve daimi vecd.¹⁷⁸ Hicâbî Abdülbâkî Efendi de iman ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken, sûfilere benzer bir şekilde, *iman* kavramını, kişide bir öz halinde bulunması gereken başlangıç noktasından en üst seviyeye varıncaya kadar, tedricî bir bakış açısıyla ele almıştır.

Öncelikle kişide bulunması lazım gelen iman ve bu imanı oluşturacak zaruri bilgilerden bahsetmiş, temele *iman* kavramından ne anladığını koymuştur. Öyleki bundan sonraki aşamalarda, imandan bahsederken, içinde bu zaruri bilgilerin bulunduğu *iman* anlaşılacaktır. Bir sonraki safhada ise, daha muteber olan iman hangisi olduğu ile ilgili malumatlara yer vermiştir. Adeta kişinin kalbindeki iman, onun seviyesine göre alttan yukarılara doğru katmanlar halinde ilerlemekte ve her katman da kendi içinde başka katmanları barındırmaktadır. Bu helezonik düşünce yapısında, iman da sabit bir noktada durmadığını, insanın menfî veya müspet seyahatlerine göre, sahih ya da batıla taalluk eden değişimler gösterdiğini görüyoruz. Dolayısıyla iman ileriye doğru yol almalıdır; aksi halde bu seyahat geriye doğru çevrilecek, iman batıl, kişi de batıl bir imana sahip kişi konumuna düşecektir. “*İki günü eşit olan ziyanıdır.*”¹⁷⁹ hadisini imani sahada telakki ettiğimizde, ilerlemek kavramı bir mihenk taşı konumundadır. Zikredilen hadis ile Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin imana yönelik görüşleri kıyas edildiğinde, kişinin bir bütün olarak, her gün bir ilerleme içerisinde olmasının gereği ortaya çıkmaktadır. Pek tabii, iman kişinin asli bir donanımı olarak bu gelişimin öncelikli bir ögesi durumundadır.

Hicâbî Abdülbaki’ye göre iman, bilgi ve teorik olarak bir temele oturmak zorundadır. Yani ‘İman’ kavramının karşılığının bir kişide bulunması için, o kişide bulunması zaruri olan bilgiler vardır. Buna ‘İlm-ü Din’ denir ve bu temel bilgileri bilmeyenin “imani ile hükmlenemez, boğazladığı yenilmez, nikâhı sahih olmaz.”¹⁸⁰ Bir kişide

¹⁷⁸ Sûfilerin iman konusundaki fikirleri için bkz. Kuşeyri, *a.g.e.*, ss. 388-391; Kelâbâzî, *a.g.e.*, ss. 118-123.

¹⁷⁹ Hicâbî, *Risâle fi’t Takvâ*, vr. 3a; Ayrıca hadis için bkz. Muhammed Abdurrahman es- Sehavi, *el-Mekâsidü’l- Hasene*, Beyrut, 2008, s. 408.

¹⁸⁰ Hicâbî, *Zübdeti’l- İslam*, vr. 2a.

iman olduğunu söyleyebilmek, o kişide “İlm-ü Din”in bulunmasına ve bunu kalp ile tasdik dil ile ikrar etmesine bağlıdır.

Bu durumda ‘İlm-ü Din’ acaba neleri kapsamaktadır? Bu konuda Hicâbî Abdülbâkî Efendi geniş bir malumat vermiştir. Bunlar bilinmesi vacip olan bilgileri kapsar ve şu şekilde sıralanabilir:

a. Allah’ın sıfatları:

- 1- Sıfatü’n- Nefsiyye: Vücûd,
- 2- Sıfatü’s Selbiyye: Kıdem, Bekâ, Vahdaniyet, Kıyâm bi nefsihi, Muhalefetü’n lil havâdis,
- 3- Sıfatü’n Nübüvvetiyye: Hayat, İlim, İrade, Semi‘, Basar, Kelam, Tekvin.

b. Enbiyâ-i aleyhisselatü ve’s selâm hakkında bilinmesi vacib olanlar: Sıdk, Emanet, Tebliğ, İsmet, Fetânet.

c. Esması Vacibü’l- İlm olan Enbiya (a.s)’ın İsimleri Şunlardır: Âdem, İdris, Nuh, Hûd, Salih, İbrahim, İshâk, İsmail, Yakûb, Yusuf, Şuayb, Lût, Yahya, Zekeriya, Harun, Musa, Davud, Süleyman, Eyub, İlyas, Elyasa, İsa, Zülkifl, Yunus, Muhammed. Bunlar isimleri üzerinde ittifak olunan peygamberlerdir. Fakat, Lokman ve Zülkarneyn ihtilaflıdır.

d. Hz. Peygamber (s.a.v.) Soyundan İsimleri Vacibü’l İlm Olanlar Şunlardır: Abudullah, Abudulmuttalib, Abdülmenaf, Kusay, Kilab, Mürre, Kâ’b, Züeyye, Galib, Fehr, Malik, Nazır, Kinane, Huzeyme, Müdrike, İlyas, Muzarra, Nizar, Muad, Adnan.¹⁸¹

e. Sahih Olarak Bilinmesi Gereken Amelî Mezhepler Şunlardır: Hanefiyye, Şafiiyye, Mâlikiyye, Hanbeliyye.

¹⁸¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 2b-3a.

Bilinmesi zaruri olan bu bilgilerin yanı sıra, imanın şartları ile ilgili aşağıdaki alıntı konuya ışık tutmaktadır:

Hasılı'ı kelim, iman-ı mufassal budur ki Hâk Teâlâ varlığına ve birliğine ve evladadan ve şerikden münezzehliğine ve hazır ve gaib ve gönülden geçeni bildiğine... Dille ikrar edip gönülle gerçeklemedir. Ve meleklere ve cemi peygamberler peygamberlikte beraber olup, bazı enbiyanın bazısı üzerine fazailde farkı olduğuna iman getirmekdir. Ve gökten inen kitaplara İncil'e ve Tevrat'a ve Furkan'a ve Zebur'a, suhuflara kelim-ı kadimdir ve mahlûk değildir deyü iman getirmekdir. Kıyamet gününde şimdiki beden dirilib, müstehâk olduğuna göre cennete yahud cehenneme gidiğine iman getirmekdir. Hayr ve şer Allahü Teâlâ'nın mahlûkudur, kulun kesbidir ve dahi ötesine aklımız ermez deyü iman getirmekdir. Ve helal helal, haramı haram bilmekdir, bunu böyle bilmeyeni kafir bilmekdir.¹⁸²

Burada dikkati çeken husus, bilinen iman şartlarından ziyade şartların da iman için gerekli olduğudur. Denilebilir ki imanın şartlarını yerine getiren bir kişinin imanının sahih olması için bu bilgiler gereklidir ve yalnız bir malumattan ve sözden öte, kişinin bilinç düzeyinde olması gerektiği de söz konusudur.

Burada, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin iman ile ilgili görüşlerini ele alırken, yukarıdaki gibi bir alıntılama ve detay denilebilecek malumatlara başvurmamızın sebepleri de izaha muhtaçtır. Öncelikle, biz Hicâbî Abdülbaki'nin iman ile ilgili görüşlerini ele alırken, iman ile ilgili hafızamızdaki malumatlardan ziyade, tamamen eser içerisinde yer alan bir terim olan *iman* kavramına yöneldik. Böylelikle, Hicâbî Abdülbaki'de *iman* tam olarak ne anlama geliyor, neleri kapsıyor anlamaya çalıştık. Ve diyebiliriz ki Hicâbî Abdülbâkî Efendi'de *iman* kavramı, bilinen iman şartlarının yanı sıra, yukarıda zikrettiğimiz malumatları ve inançları kapsayan bir terim anlam kazanmaktadır.

Hicâbî Abdülbaki'ye göre sahih bir imana sahip olmanın diğer bir şartı da “ firâk-ı dâlle¹⁸³ itikadları üzere olmamak, Ehl-i Sünnet Ve'l Cemaat'e yani Rasulullah, ashabı

¹⁸² Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 8a-8b.

¹⁸³ Firâk-ı dâlle: Doğru yoldan ayrılmış olan din fırkalarını ifade eder. Müellifimiz bunların kimler olduğunu söylemez. Biz, Ehl-i Sünnet itikadı dışında kalan tüm inanç sistemlerini kastettiğini düşünüyoruz.

ve tebe’i tâbiîn ve selef-i salihîn itikadı üzere olmaktır.”¹⁸⁴ Ameli mezheplerden hak mezhepler şunlardır: Şâfiyye, Hanefiyye, Mâlikîyye, Hanbeliyye.¹⁸⁵ Lâkin tercih olan Hanefiyye mezhebidir.¹⁸⁶

Yukarıdaki malumattan da anlaşılacağı gibi, Hicâbî Abdûlbaki iman ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken daha çok imanı oluşturan (sahihleştiren) bilgilerden, bu bilgilerin zaruretinden bahsetmiş ve Ehl-i Sünnet çizgisini gayet açık bir şekilde ortaya koymuş ve kabir sorularına verilecek cevaplarda, veciz bir ifadeyle dile getirmiştir:

Cevab-ı sûal’el kabr: Rabbim ol Hâk’dır. Kim bî şübhe ve bî nezir, hem rasulüm ol Muhammed Canib-i Hâk’dan nezir. Hem kitabım Rabbimin Kur’anıdır bî rayb ve şekk. Dinim İslâm dinidir, kim oldurur Bedr-i Münîr. Milletindenim Halil’in, kiblem ol Beyt’ül Haram. Ashımız Âdem safîydir cümle ab-ı kebîr. İtikada Ehl-i Sünnet ve’l cemaat mezhebim, hem ilimde mezhebim zü’l azze’l kesîr. Ya ilahi, eyle bu cevabı asan bize. Şol zaman kim sora bizden anı münkir nekir.”¹⁸⁷

Bu bilgilerin mevcudiyet zorunluluğundan ve vacibiyyetinden taviz verilemez. Ve “bunları bilmeyenin İslâmı ile hükmolunamaz.”¹⁸⁸ Yukarıda da değindiğimiz gibi, iman bu noktada, yalnız bilişsel bir zeminde kalamaz ve kalmamalıdır da. Her yönüyle, gerek bilgisel ve gerekse davranışsal olarak da korunmak ve ileriye doğru taşınmak zorundadır. Hicâbî, iman konusunda bu kaideyi daima muhafaza etmiştir. Müellifimizin eserinde takip ettiği sırayı biz de takip edecek olursak, imanın şartları ile ilgili pasajlardan sonra karşımıza “Şeriat” kavramı çıkmaktadır. Şeriat kavramının pratik yönü ağır basmaktadır ve imanın ayakta kalması ile Şeriat kavramı arasında sıkı bir alaka vardır. Çünkü Hz. Peygamberin imanının devamını sağlamak için getirmiş olduğu ve fiili olarak icra edilmesi gereken emirler vardır. İşte bu emirlere şeriat

¹⁸⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3a.

¹⁸⁵ *a.y.*

¹⁸⁶ Bu bilgilerden biz, Hicâbî Abdûlbâkî Efendi’nin Ehl-i Sünnet çizgisinde ve Hanefî mezhebine bağlı bir sufi olduğunu anlıyoruz.

¹⁸⁷ Hicâbî, *Zübdeti’l- İslam*, vr. 4b.

¹⁸⁸ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 2a.

denilmektedir.¹⁸⁹ Hicâbî Abdülbaki'ye göre Şeriat, *imanın* devamını sağlayan pek önemli bir unsur olduğundan, bu konu da izaha muhtaçtır.

Burada, “Din” ve “Şeriat” kavramları ve aralarındaki ayrım da önemli bir yer tutmaktadır. Din, Hz. Muhammed'in itikada yönelik getirdiğine, Şeriat ise amele yönelik getirdiğine denir.¹⁹⁰ Din ve şeriat arasındaki fark, denilebilir ki iman ve İslâm arasındaki farka denk gelmektedir. Fakat, bu fark esasında kavramsal farklılıklardır. Pratikte ise bunlar iç içe geçmiş kavramlardır. Evet, iman amellerin ön şartıdır ama ameller de imanın korunmasını ve devamını sağlamaktadır.

Bu bağlamda Hicâbî Abdülbaki'nin Ehl-i Sünnet itikadı çerçevesinde İslâm'ın şartlarından da bahsettiğini görüyoruz. Kısaca ifade edecek olursak, İslâm'ın şartı beştir: “Savm, Salât, Hac, Zekât, Kelime-i Şehadet.”¹⁹¹

Hicâbî Abdülbaki'nin daha sonra namazın, abdestin, teyemmümün, guslün, orucun, haccın ve zekâtın şartlarına değindiğini de görürüz. Biz bunun, Hicâbî Abdülbaki'nin genel görüşleri çerçevesinde, iman beslenmesi ve korunması gereken bir insani haslet olması ile ilgili olduğunu düşünüyoruz.

Bu bağlamda, Hicâbî Abdülbaki'nin *iman* ile ilgili görüşlerine baktığımızda, daha çok *imanın* ne olduğu, imanlı bir kişi olabilmek için nasıl bir donanıma sahip olunması gerektiği hususunda yukarıda zikredilen bilgileri temele koyduğu ve bir nevi, yükselecek olan binanın bu temel üzerine inşa edilmesi gerektiği fikrine sahip olduğu görülür.

Buraya kadar anlatılmış olanlar, adeta *iman* kavramının sağlam bir zeminini oluşturmak içindir. Fakat Hicâbî Abdülbâkî Efendi'de iman artma-eksilmeye

¹⁸⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3b.

¹⁹⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3b.

¹⁹¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3b-4a. İslâmın üzerine bina edildiği beş esası bizlere Hz. Peygamber bildirmiştir: “İslâm beş şey üzerine bina olunmuştur: Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna şahadet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, hacca gitmek, ramazan orucunu tutmak.” Bkz. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3b-4a; Zebîdî, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecdî-i Sarih Tercemesi*, Ahmed Naim (müt.), 4. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, c.I, 1976, s.29.

özelliğiyle, durağan olmadığı da muhakkaktır. O halde, *imanın* insan ruhundaki ve aklındaki seyrini anlamak da oldukça mühimdir.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi iman kavramını merkezi bir noktaya koymuştur. Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir husus daha vardır: O da, acaba imanın daha muteberi hangisidir? Bu konunun izahına geçmeden önce, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin iman konusundaki tedrici yaklaşımına değinmek istiyoruz. Öncelikle, kişide bulunması gereken iman ve bu imanı oluşturacak zaruri bilgiler ve davranışlara taalluk eden İslâm'ın şartları bahsi ortaya konulmuştu. Bu aşamadan sonra ise, daha muteber olan imana doğru bir yol alma ile karşı karşıya olduğumuzu, dolayısıyla makbul olanın karşısında makbul olmayanın da ortaya konulduğunu görüyoruz. Adeta kalpteki ve dildeki *iman*, kişilerin seviyesine göre, alttan yukarılara doğru, katmanlar halinde ilerlemekte ve her katmanın dahi kendi içinde katmanları bulunmaktadır. Bu, helezonik ve birbiriyle ilintili bir düşünce ağını çağrıştırmaktadır.

Biz, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin üzerinde önemle durduğu bu hususu biraz daha derinlemesine incelemenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

2.1.1.1 İmanın Çeşitleri

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'ye göre *iman* öz itibariyle iki temel üzerinde şekillenmektedir:¹⁹²

a. İman-ı Taklîdi kendi içinde ikiye ayrılmaktadır.

1. Taklîd-i Bâtıl
2. Taklîd-i Sahih

b. İmân-ı Tahkîki¹⁹³: Bu da ikiye ayrılır.

¹⁹² Hicâbî, *Zübde'ti'l- İslam*, vr. 4b-5a; Hicâbî Abdülbâkî Efendi imanı bu kısımlara ayırırken Kâşânî'ye atıfta bulunmuştur. Fakat belirtmek isteriz ki müellifimiz isimlere atıfta bulunurken, atıfta bulunduğu ismin görüşlerini zikretmez, görüşlerinden alıntılar yaparak bu görüşleri yorumlama gibi yollara gitmez. Sadece atıfta bulunduğu ismin de aynı görüşte olduğunu belirtmekle yetinir. Biz yeri geldikçe müellifimizin atıfta bulunduğu isimlerin, bahsi geçen konularla ilgili görüşlerine kısa da olsa değineceğiz. Kâşânî'nin iman ile ilgili görüşleri için bkz. Kemalüddin Abbürrezzak el- Kâşânî, *Te'vilat-ı Kâşânîyye*, Ali Rıza Doksanyedi (terc.), Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988, c.I, s.7.

1. İstidlâlî İman
2. Zevkî İman¹⁹⁴

Zikredilen iman çeşitlerine geçmeden önce, şunu da belirtmek isteriz ki Hicâbî Abdülbâkî'nin iman kavramına tedrici bir bakış açısıyla yaklaştığını düşünüyoruz. Öncelikle kişide bulunması gerekli imanı oluşturacak bilgilerden, akabinde bu imanın davranışa dönüşmesi için gerekli olan şartlardan bahsedilmiştir. Bir üst seviyede ise, daha muteber olan iman ile ilgili tafsilatlı bir açıklamaya geçilmiştir. Burada bir nevi, *iman* kavramına derinlemesine bir bakış vardır. Bu manada, yukarıda başlıklarını verdiğimiz şekilde *iman* bazı bölümlere ayrılmış ve hakiki imanın ayrıntıları ortaya konulmuştur. Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin bu konudaki görüşlerini, imanın çeşitlerine dair getirdiği izahlardan yola çıkarak şu şekilde özetleyebiliriz:

a. İman-ı Taklîdi:

1. *Taklîd-i Bâtıl*: Taklîd-i Bâtıl'da kişi “ La ilâhe illâllah” der fakat bu sözün bir bilincine varamaz. Yani, bu söz, sözü söyleyenin aklında ve kalbinde bir manaya delalet etmeden, yalnız bir söz olarak kalır. Dolayısıyla söz, kaynağını bilinçten değil, salt bir taklitten almaktadır. Bilinçten uzak ve yalnız bir lafız olarak. Söylenen sözün gittiği hiçbir yer yoktur. O halde bu kişi “ittifaki mü'min değildir.”¹⁹⁵
2. *Taklîd-i Sahîh*: Taklîd-i Sahîh'de ise, kişi “ La ilahe illallah” der. Yine kişinin kendisi, bu sözün delalet ettiği manalara vakıf olmamakla beraber, bu sözü diyenlerin bir muradı olduğunu bilmekte ve kendisi bu sözü söylerken, farkında olmadığı bir muradı, bilinçli olanların muradına havale eder. Taklîd-i Bâtıl'da kişi, hiçbir şekilde söylediği sözün manasından haberdar değilken, Taklîd-i Sahîh'de, en azından kişi bu sözde bir gayenin olduğunu hissetmiş gibidir. Bu, bilinç düzeyinde

¹⁹³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 4b-5a

¹⁹⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 5a-5b.

¹⁹⁵ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 5a. “İttifaki mü'min değildir.” İfadesindeki “ittifaki” tabiri tartışmalıdır. Müellifimiz, kimlerin ittifak edip etmeyeceği hususunda bir şey söylemez. Fakat görüşlerini genel olarak ele alırsak, Ehl-i Sünnet itikadına sahip âlimlerin müştereken ortaya koyduğu görüşler kastedilmiş olabilir. Bizim ağırlıklı kanaatimiz ise imanlı olma noktasında, bir bilinç ve ilim sahibi olma, Allah'ı arama faaliyeti devreye girdiği için, tasavvuf ehlinin ittifakı işaret edilmiştir. Bahsi geçen iman, avama ait bir iman olarak kalmış, havas derecesine yükselmemiştir. Dolayısıyla, sûfilerin bu düzey bir imanla iktifa etmeleri düşünülemez. İmanın da yukarıda zikrettiğimiz şekilde kategorize edildiğini düşünecek olursak, *Taklîd-i Bâtıl* düzeyinde bir imanı tasavvuf ehlinin ittifak halinde kabul etmemesi tabii görünmektedir.

ince bir farktır. Belki bu kişi diğlerinden bir basamak üsttedir “lakin istidlali terk ettiğı için asidir.”¹⁹⁶ Çünkü kişi dediğı sözün manasına ermiş değıl, sadece çok uzaktan bir sezinleme içindedir.

b. İmân-ı Tahkîki:

1. *İman-ı İstidlâlî*: İman-ı İstidlali’de kişi, tam bir dış gözlemle¹⁹⁷ pek çok manaya vakıf olmakta ve bazı hakikatleri keşfetmektedir. Kişi bu “âlem-i mahsus”a¹⁹⁸ bakar ve anlar ki bu âlemde olan hiçbir şey kendiliğinden olamaz. Bu düşünce, delillendirmenin ilk basamağıdır. Ve şöyle düşünür: “Belki bunların ve bu tasarrufların cemisinde mahsus¹⁹⁹ bir kâmil üstad-ı sanî’ vardır.”²⁰⁰ Ve O öyle bir Üstad-ı Sâni’dir ki bu işlerde bir ortağı yoktur. Eğer bir ortağı olsaydı, bu işlerin böylesine muazzam ve muhkem olması düşünülemezdi. Öyleki O, bütün bu işleri yaparken de, her sıfatında kâmil olmalıdır: “Hay, Kadir, Âlim, Semi’, Basir, Mürîd, Fâil, Muhtar”dır.²⁰¹ Ve yaptığı hiçbir iş, bir diğesine mani olamaz. Mesela, O her şeyi görür, Öyleki bir gördüğü bir diğesine mani olmaz.²⁰² Bu muazzam kudrete, “cemi ukalanın aklı hayrandır.”²⁰³

“ Akil olan iş bu sözden uyana
Gafil olma aç gözünü uyana ” ²⁰⁴

İman-ı İstidlâlî’de dikkati çeken husus, kişini duyulara hitap eden kısmı ile ilgili keşiflerde bulunuyor olmasıdır. Çünkü kişini bakışlarını yönelttiğı bu “âlem-i mahsus”tur. Dolayısıyla kişi, ilk olarak bunu aklı ile anlar ve Allah (c.c)’ın sıfatları ve bu sıfatlarının tecellileri ile ilgili düşünmeye koyulur. Görür ki bu âlemde ne oluyor ise ancak O’nun izniyledir. O’nu izni olmadan hiçbir şey olmamakta, bir “göz

¹⁹⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 5a.

¹⁹⁷ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 5b.

¹⁹⁸ *a.y.*

¹⁹⁹ Burada kullanılan “mahsus” kelimesi, “özel, yegâne” anlamında”sad” harfi ile yazılan kelimedir. “Sin”harfi ile yazılan ve beş duyu ile hissedilen manasındaki “mahsus” kelimesi de müellifimiz tarafından kullanıldığı için, bu ayrımı zikrediyoruz. Devellioğlu, *a.g.e.*, ss.570-571.

²⁰⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 5b.

²⁰¹ *a.y.*

²⁰² *a.y.*

²⁰³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 6a.

²⁰⁴ *a.y.*

kımiltısı”²⁰⁵ dahi vücuda gelmemektedir. Hayır, şer, iman, küfür, her ne var ise ancak O’nun izniyle olmaktadır. Bundan sual etmek, O’nun mutlak “Üstad-ı Sâni” olduğundan şüphelenmek anlamına gelmektedir ki bir kişi bunu “eğer derse dahi küfre yeter.”²⁰⁶

Kula bu noktada düşen görev “ heman saat kul canu gönülden hüsn-ü kabul eyleyub semiğna ve atağna amenna ve saddakna”²⁰⁷ diyerek iman-ı istidlali dairesinde bulunmaktır. Erbab-ı sülûk buna *müşahede* demektedir.²⁰⁸

2. *İmân-ı Zevkî*: Müellifimize göre, *iman-ı zevkî* biraz daha derin bir mevzudur ve “avamla müsahabetde iken çok faide verir değildir.”²⁰⁹ Yani burada, tasavvufi anlayışa taalluk eden iman anlayışının avama uygun bulunmadığını görmekteyiz. Bir nevi avam, iman-ı istidlaliye kadar çıkabilmekte, bundan sonrası ise, faydası “zevk ehline”²¹⁰ ait olan bir alan olarak kabul görmektedir. Çünkü bu alanda, iman, ilim ve zevk iç içedir.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi *imân-ı zevkî* kavramını bir misalle açıklamaktadır ki bu aynı zamanda iman ile ilim kavramlarının Hicâbî Abdülbâkî’ de ne derece iç içe ve birbiriyle alakalı iki kavram olduğunu da bize göstermektedir. Verilen örnekte duvar dibinde bir kişi oturmakta iken, duvar üzerindeki başka birinin gölgesi oturan kişinin önüne düşse, o kişi bu gölgenin şeklinden anlar ki bu gölgenin sahibi bir insandır. İşte bu kişinin bu gölgeden dolayı edindiği bilgiye “ilme’l yakîn”²¹¹ denir. Bu aynı zamanda, iman-ı istidlâlî sahibi birinin ilmidir de. Çünkü bu duvar dibindeki kişi ile, iman-ı istidlâlî sahibi olan kişinin arasında bir benzerlik vardır. Her ikisi de, bir görüntünün verisiyle hareket etmektedirler. Çıkarımları onlara görünen bir şey ile

²⁰⁵ a.y.

²⁰⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 6b.

²⁰⁷ a.y.

²⁰⁸ *Müşâhede* yalnız âlem-i mahsusa nazardan ibaret olmayıp, bunun ötesinde, eşyayı tevhid delili ile görmek, Hakka’l Yakîn anlamak gibi manalar içermekte ve bu anlamda Hicâbî Abdülbâkî Efendi de bu kavramı “*iman-ı istidlali*”nin lüzumlu bir fiili olarak görmektedir. Kişinin bu yolla Allah (c.c)’ın mutlak fâil olmasını anlama noktasında, kavramı yine fonksiyonel bir anlamda ele almıştır. Bir nevi, müellifimizin bahsettiği müşahede fiziki bir müşahededir. Yine de bu fiziki gözlemlen başlayan bir zihni ve ruhi süreçten bahsetmek mümkündür. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 7a; Cebecioğlu, *a.g.e.*, s.457.

²⁰⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 7a.

²¹⁰ a.y.

²¹¹ İlme’l Yakîn, burhan ve delille elde edilen bilgiyi ifade etmektedir. Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 179.

alakalıdır. Edinilen bilgi, görüneni delil kabul etmek ile hâsıl olmuştur. Bu misal, aynı zamanda, Platon'un "idea" nazariyesi ile de benzerlik göstermektedir.²¹² Fakat şu temel farkı unutmamak gerekir: Platon'da gaye, bilginin mahiyeti ile veya ideler ile ilgiliyken, ya da bilginin bizzat kendisinin felsefî anlamda erdeme dönüşümü söz konusuysa, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'de gaye, bu bilgi sayesinde kişinin ulaşacağı imandır.²¹³ Bu Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin kavramlara ve denilebilir ki bütün olanlara karşı bakışını da ele veren bir durumdur aslında: Kişinin hayatındaki her şey, onu Allah'a ulaştıracak olan bir araçtır. İlim de aynen böyledir.

Duvar dibindeki bu kişiden başka bir kişi daha vardır ki bu kişi " yukarıda (yani az önce belirttiğimiz, duvar üstünde olan kişi) bulunan kişiye mukabil, bütün "eşkâle ve taayyünata vakıf müşahit olduğu ecilden ayn'el yakîn dairesinde kâmindir."²¹⁴ Görüldüğü gibi, kişi gölgeden, gölgenin sahibine doğru bir seyahatte bulunmakta, öze bir adım daha yaklaşmaktadır.

Yine bu konu ile ilgili olarak, bir kişinin, Bağdat şehrini uzaktan görmesi ile Bağdat şehrinin çarşılarını pazarlarını görmesi arasında bir fark olduğu dile getirilmiştir. Bu misallerde, kişilerin bulunduğu durumlar göz önüne alındığında, ilimlerde "ilme'l yakîn", "ayne'l yakîn", "hâkka'l yakîn" dereceleri olduğu söylenebilir.²¹⁵ Bir kişinin bulunduğu yer, o kişinin algısını ve algının da miktarına göre bakışını yönelttiği alana ait hâsıl olan malumatı edinmesini ifade etmektedir. Elbette ki bu malumat, kişi yükseldikçe ve baktığı alana yaklaştıkça artacaktır.

Burada mârifet ve iman arasındaki ilişkiye de kısaca değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira burada kastedilen ilmin, Allah'ı bilmekle yakinen ilgili olduğu

²¹² Bilindiği gibi, Platon'un idea öğretisinde, duyular üstü olanın, duyulan ile münasebeti söz konusudur. Yani algı duyulandan kalkarak duyulamayana doğru evrilir. Bu manada, duyulan, duyulmayana bağı nispetinde varlıktan pay almış olur. Bizim örneğimizde de, görülen gölge ile görülmeyen gölge sahibinin münasebeti söz konusudur: Görülen görülmeyeni işaret eder. Ve bu da bir bilgi basamağına "ilme'l yakîn"e denk gelmektedir. bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 10. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999, ss. 64-65; Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, Muammer Sencer (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2004, c.I, ss.253-254.

²¹³ Platonun bilgi nazariyesi hakkında bkz. Russel, *a.g.e.*, ss. 252-256; Gökberk, *a.g.e.*, ss. 56- 57.

²¹⁴ Ayn'e'l Yakîn, beyan hükmünde olan, keşf ve ilhamla elde edilen bilgidir. Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 179; Hicâbî, *Zübdeti'l- İslam*, vr. 7b.

²¹⁵ Hakka'l Yakîn de, artık müşahade yoluyla, ayan beyan olan bilgidir. Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 179; Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 7b.

malumdur. Aksi halde bu misaller, bir bilgi teorisinin tekrarından başka bir şey ifade etmeyecekti. Oysa Hicâbî Abdülbâkî Efendi, daha önce de dediğimiz gibi, bütün bu kavramları, bir enstrüman, bir araç olarak görmekte, son noktada, kişinin Allah'a ulaşmasını esas almakta, öz bu olunca da geriye kalan her şey fonksiyonel bir vazifeyi icra eden unsurlara dönüşmektedir.

Bilindiği gibi Mârifet kavramı, Arapça'da bilgi, bir şeyi aynıyla bilme anlamına gelen bir kelimedir. Bu manada, mârifet sahiplerine de arif denilmiştir.²¹⁶ Tasavvuf terminolojisinde ise, kişinin kendini ve dolayısıyla Allah'ı bilmesine varan bir süreci de ifade etmektedir. Bu manada mârifet kavramı, ilim kavramından ayrılmaktadır. Çünkü ilmin yokluğu insanı cehalete götürürken, mârifetin yokluğu kişiyi inkâra götürmektedir.²¹⁷ Kanaatimize göre Hicâbî Abdülbâkî Efendi de meseleye bu açıdan bakmıştır: İlim insanı belli bir noktaya kadar taşıyabilir. Yine faydası imana yönelik olmasına rağmen, sabit ve son nokta olmamalıdır. Bir üst seviye, mârifet ile sahip olunan iman olmak durumundadır. Bu açıdan baktığımızda diyebiliriz ki *ilme'l yakîn* ve *ayne'l yakîn* bilişsel bir süreci ifade ederken, *hâkka'l yakîn* aynı zamanda duyuşsal bir sürecin ifadesidir. Bilgi son noktada, tartışılabilir bir alanda varlığını sürdürürken, mârifet tartışılmaz, tecrübî bir alanda var olmaktadır. Dolayısıyla mârifet, imanın sarsılmaz, bilmekten de öte, bilgi ile aranılan ve fakat kuşatılamaz alana ait sırların akıl ile değil de kalp ile anlaşılan bir doruk noktasıdır denilebilir. Bu öyle bir mertebe ve öyle bir mârifettir ki “tatmayan bilemez.”²¹⁸ İşte bu yüzden, ilmin bir kişide bulunup bulunmamasındaki fayda veya tehlike, onun iman ile olan bağıyla yakından ilişkilidir. Yani ilim, imani bir safhanın oluşumunda etkili ise bir kıymeti haizdir ve kişiyi bir adım ileriye götürecek bir yardımcıdır. Aksi halde, imanî açıdan bir oluşumu sağlamayan ilim, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin konusu değildir.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi mârifet kavramı ile ilgili, yine ilmî izahatlara girişmez. Bu kavramın yapısal ve tarihi serüvenine değinmez. Ona göre mârifette de diğer kavramlarda olduğu gibi, imani mertebelerden birinde yapı taşı olma özelliği vardır. Bunun için olsa gerek, Hicâbî Abdülbâkî Efendi konuyla ilgili şöyle demiştir: “Hâk

²¹⁶ Cürçânî, *a.g.e.*, s.95; Devellioğlu, *a.g.e.*, s.581.

²¹⁷ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 412; Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 398.

²¹⁸ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 26a.

Teâlâ hazretlerinin azametinin nihyeti olmadığı gibi kullarına verdiği mârifetin dahi nihyeti yoktur.²¹⁹

Mârifette bir nihyetin olmaması, kişinin erişmiş olduğu iman makamı ile yakından ilgilidir. İlim dediğimizde, kişinin gerek müşâhade ile ve gerekse akıl yürütme ile edindiği malumatları kapsadığını daha önce söylemiştik. Bu ise, mutlaka bir yere kadar gidebilecek ve sonunda kesintiye uğrayacak bir çabadır. “*De ki: Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa Rabbimin sözleri tükenmeden önce deniz tükenir. Yardım için bir o kadarını da getirsek yine yetmez*”²²⁰ ayeti de bu noktada hem insanın sınırlarını hem de Allah’ın azametinin sınırsızlığını ortaya koymaktadır. Yani insan, kendi çabasıyla her şeyi bilme noktasına ulaşamayacaktır. Oysa mârifet noktasında, duyuşsal noktada, bu sınırların kalkması, kullarda mârifetin miktarı bilinemez şekilde var olması mümkündür. Bir nevi sınırlı olan ilmin, *iman* ile sınırsız bir alanda mârifete tebdilini görüyoruz.

Biz, Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin iman konusundaki görüşlerini mümkün olduğu kadar sistematik bir şekilde sıralamayı uygun gördük. Zira Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin değindiği her konu ile imanın vazgeçilmez bir bağı olduğu göz önüne alınırsa, bahsettiğimiz kısımları öz bir şekilde içine alan aşağıdaki gibi bir sıralamanın kapsayıcı ve genel bir fikir verici olması açısından faydalı olacağını düşündük:

1. *İmanın şartlarını kabul etmeyi ihtiva eden iman*: Bu konuyla ilgili hususi bir açıklama olmamasına rağmen, bir kişinin *İlm-ü Din* sahibi olarak sahih bir imana sahip olabilmesi öncelikle bu şartları kabul etmesine bağlıdır. Nihayet, *İlm-ü Din* olarak zikredilen ilmin içinde, yukarıda açıkladığımız gibi, kapsamı daha geniş olarak verilmekle beraber, imanın şartları da mevcuttur.

2. *İlm-ü Din’e vakıf olunarak elde edilen iman*: Esasen Hicâbî Abdülbâkî Efendi’ye göre, *İlm-ü Din*in ihtiva ettiği malumatları bilmeyenin İslâmı ile

²¹⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 8a.

²²⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 8a; Kehf, 18/109.

hükmolunamaz.²²¹ Fakat kişi bu bilgilere sahip olsa dahi, eğer manasına vakıf olamazsa, yine de *iman-ı batıl* mertebesinde kalmaktadır.

3. *Taklîd-i Sâhih olan iman*: Kişinin, Allah'ı bilme noktasında, başlangıç aşamasında da olsa, nisbeten bilinç kazandığı, en azından “La ilahe illallah” sözünde bir mananın varlığını sezinlediği anda edindiği imanı ihtiva etmektedir.

4. *İstidlâli iman*: Bir manayı sezinleyen insanın, bu mananın içeriğine dair yaptığı zihinsel yolculuktur denilebilir. Burada temel kavram *müşâhade* kavramıdır. Kişinin zihnini harekete geçiren, bir şeyin var olduğu hissini ya da düşüncesini ona kazandıran, tıpkı duvar önünde oturan bir adamın zihnini önüne düşen bir gölgenin çalıştırmaya başlaması gibi, âleme attığı ilk bakıştır. Fakat bu bakış sıradan, gelişi güzel bir bakış değil, analiz eden ve görünenin ardındaki hakikatlerin ayırımına varmaya çalışan bir bakıştır. Bu bakış ve bu bakıştan gelen bilgi, gölgeden hareketle gölgenin sahibinin bir insan olduğunu anlayan adamın bilgisi hükmündedir. Elbette bu, son noktada insani bir çabadır ve nihai noktada kişinin zihni ile sınırlıdır.

5. *Zevkî İman*: Kişi artık Bağdat şehrine uzaktan bakmamakta, şehrin çarşılarını pazarlarını dolaşmakta, mahiyetine *hâkk'al yakîn* vakıf olmaktadır. Artık ulaşılmak istenen şeyin tam içindedir. İlmin son kertesinde durmaktadır. İmanın uç noktalarına ilerleme söz konusudur.

6. *Mârifet*: İlim artık geride kalmıştır. Sınırlı çabaların, sınırlı ürünleriyle elde edilen iman da bir bakıma geride kalmıştır. Bu, sınırların ortadan kalktığı, bilmeye ifade edilemeyecek, ancak tecrübe yoluyla vakıf olunacak bir mertebedir. Haliyle bu alan, sınırlı olan hiçbir şey ile ifade edilemez. İlim bu alanı kuşatamaz, göz bu alanı müşâhade edemez, akıl bu alanla ilgili mantık mekânizmalarını çalıştıramaz. Kavramlar ve görünenler ortadan kalkar, hükmünü yitirir ve aslında bütün bunların engellediği hakikatler âlemi, bu engellerin ortadan kalkmasıyla ortaya

²²¹ Hicabi, *a.g.e.*, vr. 2a.

çıkart. Tam anlamıyla mârifet, yani Allah'ı bilmek, ona vâsıl olmak, yukarıdaki bütün sınıflandırmaların üzerindedir.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin “*Sizden biriniz (Rasûlullah 'ı) anasından, babasından, nefsinden, oğlundan, kızından ve bütün insanlardan daha fazla sevmedikçe gerçek mü'min olamaz*”²²² hadisi doğrultusunda ortaya koyduğu bir iman görüşünden de bahsetmek mümkündür. Fakat bu, yukarıda bahsettiğimiz iman çeşitleri gibi kavramsal bir çerçeveye oturmaktan ziyade, insanlarda bulunan veya bulunmayan bir hususa dikkat çekmektedir. Gerek bu sebeple ve gerekse yine Hicâbî'nin görüşleri doğrultusunda, imana ait olan bu hususiyetin ilimle olan ilgisinden dolayı, bu konuyu, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin ilmi görüşlerinden bahsettiğimiz bölümde etraflı bir şekilde ele alınacaktır.

İmanın çeşitleri konusu ile ilgili son olarak şunlar söyleyebiliriz: İmanın dereceleri vardır ve her derece de kendi içinde çeşitlilik arz etmektedir. Kişi bilgi seviyesine göre bu derecelerden birinde bulunmakta ve derecesini yükseltmesi bir sonraki derecede bulunan imanın icap ettirdiği bilgilere bağlı olmaktadır. Lakin bilgi ile insan, en çok istidlali bilgiye kadar çıkabilir. Oysa imanın, bunların ötesinde, sınırı olmayan ve anlatılamayan bir alanı da vardır. Hatta bu alan, *zevkî iman*ın da bir basamak üstündedir. Çünkü son tahlilde, *zevkî iman*ı da sınırlandıran ve ne olursa olsun insani bir çabanın işin içine karıştığı ilmi bir bağ vardır. Fakat Hicâbî Abdülbâkî Efendi'ye göre, herkes bu derece bir imana sahip olmak durumunda değildir. Öyle veya böyle, Hicâbî Abdülbâkî Efendi için, aslolan kişinin imanlı olması ve kendini cehennem azabından kurtarmasıdır. Ona göre kişinin herhangi bir ilme sahip olması, bu bilgiyle, herhangi bir şekilde veya derecede Allah'ı bilmesi ve imanlı olması yeterlidir.²²³ İnsanlar arasındaki seviye farkı, her alanda olduğu gibi iman alanında da tecelli edecektir ona göre. Herkesten en üst seviyede bir imana sahip olması beklenemez. Çünkü “her kişinin mârifeti beraber değildir. Yük götüren hayvanın alâsı fil ednâsı karıncadır. Bunların yükü kabiliyetine göre olduğu gibi her kişinin mârifeti dahi ona

²²² Hicâbî, a.g.e., vr. 26a; Hadisin Buhari'deki metni şöyledir: “*Ebu Hureyre (r.a.)'den: Rasûlullah aleyhisselam buyurdu ki: Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'u Zül Celâl'e kasem ederim ki hiç biriniz ben ona pederinden de evladından da sevgili olmadıkça iman etmiş olmaz.*” Zebîdî, a.g.e., c.I, s.31.

²²³ Hicâbî, a.g.e., vr. 21a.

göre verilmiştir.”²²⁴ Dolayısıyla insanlar arasında da her alanda olduğu gibi iman noktasında da bazı farkların olması doğaldır. Müellifimiz, bu farkları kabul etmekle ve imanı üst noktalara taşımanın zaruretiyle inanmakla beraber, yine pratik hayata yönelik düşünmekte ve aslolanın kişinin bir şekilde iman sahibi olması gerektiğini düşünmektedir.

2.1.1.2 İnsan Hayatının Evreleri ve Bu Evrelerin İmanla İlişkisi

Hicâbî Abdülbâkî Efendi’ye göre insan hayatı çeşitli evrelerden oluşmaktadır. Ve bu evreler de, insan açısından, bazı yıldızların hükmü altında geçmektedir. Evvela bu ana rahminde başlayan bir süreçtir. Fakat biz, insan hayatının evreleriyle ilgili bu kısmı ileride ele almak üzere şimdilik bir kenara bırakıp, kişinin doğumundan sonraki evrelere değinmek istiyoruz.

Kişi dünyaya geldikten sonra “yedi yıldızın hükmünde olup, bu yıldızların tabiatını kendi için hâkim kılmaktadır. Yani anlaşılan odur ki bu yıldızlardaki hâkim karakterler kişinin karakter oluşumunda tesirli olmaktadır.

İnsanlar bu evrelerde tıpkı bir saftaymış gibidirler.²²⁵ Yani, tesiri altında bulundukları yıldızın aynı olması dolayısıyla, mizaç, huy ve karakter yönünden benzerlikler göstermektedirler. Birinci saftakiler masumlardır. Bu süre, dört yıl dört aya varıncaya kadar devam eder. Kişi bu sürede Kamer hükmünde olur ve kamerin tabiatı gibi çabuk çabuk büyümektedir. Dört yaşından sonra Utarid hükmündedir. Utarid, çocuğa ilme yatkınlık vermektedir. Bu yüzdendir ki erkek çocuğu dört yaşından sonra mektebe verilmelidir. Bu dönem çocuğun buluğ çağına gelmesine kadar devam etmektedir ve bu dönemde lazım olan iman, fitrat üzere olan imandır.²²⁶ Üçüncü saf, buluğdan yirmi yaşına kadar olan dönemdir ve kişi bu dönemde Zühre yıldızının hükmündedir. Dördüncü safta, kişi Şems hükmündedir ve bu da otuz yaşına kadar sürmektedir.

²²⁴ Hicâbî Abdülbâkî Efendi’ye göre insanlar arasında bu ayrımın olması zorunludur. Eğer mârifet farkından kaynaklanan imani bir fark olmasa idi, herkesin imanı eşit olmak durumunda olacaktı ki, bu kabul edilebilir bir durum değildir: “Her kişinin imanı dahi beraber değildir... Eğer beraber olsaydı, ahad ümmet imanı ile Rasulullah’ın imanı beraber olmak lazım gelirdi. Bu hod caiz değildir.” İfadeleriyle görüşünü açık bir şekilde ortaya koymuştur. Hicâbî, *a.g.e.*, vr.16a-16b.

²²⁵ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 20a.

²²⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 4a.

Beşinci saf kırk yaşına kadar sürer ve kişi Merih hükmündedir. Altıncı saf altmış yaşına kadardır ve bu dönemde etkili olan yıldız Müşteri²²⁷ yıldızıdır. Altmıştan sonra kişi yedinci saftadır ve artık Zuhal hükmündedir.²²⁸ Burada önemli olan husus, kişinin bu yıldızların hükmü altında iken, bazı özelliklerle karşı karşıya geliyor olmasıdır. Örneğin Müşteri, kişiye kendi gibi dünya muhabbeti vermekte, Şems de tıpkı kendi gibi, kişiye bezenmek ve süslenmek gibi huylar sunmaktadır.²²⁹

O halde burada, kişi tarafından geliştirilmesi gereken bir davranış şekli olmalıdır. Hicâbî Abdülbâkî Efendi'ye göre, kişi her bir yaşında bu yıldızların hükmü altındadır. Buna göre, bu yıldızların temel karakteristik özelliklerinin kişilerde bir yansıma bulması da kaçınılmaz olacaktır. Anladığımız kadarıyla bu noktada dikkat edilmesi gereken şey şudur: Bahsi geçen yıldızların bazı menfi özellikleri olduğuna göre ve bu özellikler insana sirayet ettiğine göre, kişi bu tehlikelere karşı şuurunu ve dikkatini açık tutmalıdır. Çünkü yıldızların bu menfi tesirleri, kişiyi “inayet ipine”²³⁰ sarılmaktan alıkoyabilir, “gafilâne yıldız tabiatında”²³¹ şuarsuz bir kişi haline getirebilir. Bundan olsa gerek, Hicâbî Abdülbâkî Efendi bu hususta şu tavsiyeyi vermeyi de ihmal etmemiştir: “ İnâyet-i Rabbâniyye’de olan âşıklar yıldız muktezasında karar eylemez, inayet muktezasında olurlar.”²³²

Kişinin, yıldızların hükmü altında olması, aynı zamanda imani bir mücadeleyi de beraberinde getirecektir. Bu mücadele, temelde imanın korunmasını ve ileriye, daha üste seviyelere götürülmesini ihtiva etmektedir. İşte bu gaye, yıldızların insan üzerindeki menfi her türlü tesirine sürekli bir direnci gerektirmektedir. Çünkü kişi bütün hayatı boyunca bu riskler altında yaşamaktadır. O halde kişiye düşen görev şudur: “ Hidâyet ipine katarlanıp develer gibi şeriat yollarıyla yol bulmak.”²³³

Görüldüğü gibi Hicâbî Abdülbâkî Efendi’de yıldızlar, insan üzerinde direkt etkisi bulunan varlıklardır. Dolayısıyla bu etki olumlu veya olumsuz, dolaylı veya doğrudan

²²⁷ Jüpiter.

²²⁸ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 20a-20b.

²²⁹ *a.y.*

²³⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 22a.

²³¹ *a.y.*

²³² Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 20b.

²³³ *a.y.*

kişinin imanı üzerinde de bazı etkilerde bulunmaktadır. Şunu da ifade etmek gerekir ki bu etki insan karakteri ve davranış formları üzerinden, imana uzanan bir yol izlemektedir. Zira Hicâbî Abdülbâkî Efendi’de esas olan yıldızlar ve tesirlerinden ziyade, bu tesirlerden imanın menfi veya müsbet etkilenme biçimidir. Kişinin dikkate alması gereken husus budur.

2.1.2 İbadetler Hakkındaki Görüşleri

Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin iman ile ilgili görüşlerini incelerken de değindiğimiz gibi, ibadetler, imanın kişide bir bilgi ve bilinç olarak bulunmasının akabinde, bu bilginin davranışa dönüştürülmesi ve imanın muhafaza altında tutulması safhasını teşkil etmektedir.

İbadetlerin, imanın korunması ya da muhafaza edilmesi ile ilgili işlevsel veya felsefi yönüne değinmeden önce, Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin eserlerinde ibadetlere yönelik verdiği malumata değinmek istiyoruz.

Öncelikle Hicâbî Abdülbâkî Efendi Hz. Peygamber (s.a.v.)’in itikada yönelik getirmiş oldukları ile amele yönelik getirmiş olduklarını sınıflandırmaktadır. Buna göre, itikada yönelik gelmiş olana *din*, amele yönelik gelmiş olana ise *şeriat* denilmektedir.²³⁴ Fakat bunları birbirlerinden bağımsız şubeler halinde değerlendirmek yanıltıcı olacaktır. Bu kavramlar, birbirlerinden ayrı değil, deyim yerindeyse birbirlerini bütünüleyen unsurlardır. Bir başka ifadeyle, itikadında bir tercihte bulunan kişi, amelinde de bir tercihte bulunmuş olmakta ve bazı yükümlülükler altına girmektedir. Öyleki bu yükümlülükler, aynı zamanda, itikadın da bir koruyucusu olmaktadır. Hicâbî Abdülbâkî Efendi bu kavramsal ayırmadan sonra, bizlere ibadetler hakkında malumatlar vermektedir. Bu malumatların muhtevasına bakacak olursak şöyle özetleyebiliriz: İslâm’ın şartı beştir: “Savm, salât, hac, zekât, kelime-i şehadet.”

²³⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3b.

Ahkâm-ı Şer’iyye şunlardır: Vücûb, nedb,²³⁵ ibahat, hürmet, kerahet. Efal-i mükellifin şunlardır: Farz, vacib, sünnet, müstehab, mübah, mekruh, haram, müfsid.²³⁶

Bu malumattan sonra Hicâbî Abdülbâkî Efendi, namazın, orucun, haccın, zekatın şartlarından, abdestten, teyemmümden, gusûlden bahsetmekte ve bu ibadetlerin farzları hakkında bilgiler vermektedir. Bu kısımda müellifimiz bahsi geçen ibadetler hakkında, yalnız teorik bilgiler vermekle yetinmiş, başka herhangi bir fikir ortaya koymamıştır.²³⁷

Hicâbî Abdülbâkî Efendi tarafından zikredilen bu bilgilerle, daha çok insanların ibadetler ve ibadetlerin şartları hakkında bilinçlendirilmesinin amaçlandığını düşünüyoruz. Fakat bunun bir adım ötesinde, kişinin ibadetlerinde bir maksadı, bir düşüncesi olması gerekmektedir. Hatta diyebiliriz ki Hicâbî Abdülbâkî Efendi de insanlara kuru malumat vermeyi değil, insanların bu malumatlarla Allah yolunda şaşmadan yürümelerini sağlamayı amaçlamıştır.

Hicâbî’de gördüğümüz, *ibadet* ve *muhabbet*²³⁸ arasındaki bağ, bu konudaki çıkış noktamız olabilir. Öyleki, müellifimizin *muhabbet* kavramına yüklediği anlam, aynı zamanda ibadetlerin de temel felsefesini oluşturmaktadır. Hicâbî Abdülbâkî Efendi, Hz. Peygamber’in “Sizden biriniz (Rasulullah’ı) anasından, babasından, nefsinden, oğlundan, kızından ve bütün insanlardan daha fazla sevmedikçe gerçek mü’min olamaz”²³⁹ hadisinden yola çıkarak bir muhabbet ve aynı zamanda iman anlayışı ortaya koymaktadır. Esasen, Hicâbî’ye göre, zikredilen hadis ölçüsünde bir imana sahip bir insan bulmak hiç de kolay değildir ve “her vilayetde bir tane mü’min bulunursa elin ayağın öpmelidir.”²⁴⁰ Yani anlaşıldığı gibi bu pek özel bir haslettir ve her kişinin buna erişmesi mümkün görünmemektedir. Öyle ise burada bir müşkül

²³⁵ Nedb, “teşvikkâr çağrıda bulunma, gönüllü yapılan taat, ölenin ardından ağlamak” gibi anlamlara gelmektedir. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 450.

²³⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3b.

²³⁷ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3b-4a.

²³⁸ Muhabbet, sevgi, aşk anlamlarına gelmektedir. Tasavvufta ise, sevdiğine her şeyini verecek kadar bağımlı olmak anlamlarında kullanılmıştır. Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 405. Bu kavrama ileride daha geniş değineceğiz.

²³⁹ Bkz. Tezimizde, 222 No’lu dipnot.

²⁴⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 9b.

ortaya çıkmaktadır: İmana ait bu haslet şayet pek az kişide bulunuyor ise, bunca müslümanın durumu ne olacaktır? Yani bir kimse Allah resûlünü oğlundan, kızından, anasından vs. fazla sevmeyince gerçekten mü'min olamayacak ise ve bu muhabbete sahip olanların sayısı her vilayette bir tane ya var ya yok adedinde ise, Müslümanların kemmiyeti ve keyfiyeti arasındaki bu tezat nasıl izah edilecektir? Hicâbî Abdülbâkî Efendi bu meseleyi *muhabbet-i tabiiyye* ve *muhabbet-i akliyye*²⁴¹ kavramları ile halletmeye çalışmaktadır. Müellifimiz de bu meseleyi göz önünde bulundurmuş ve konu ile ilgili ilk olarak “lakin medar-ı muhabbet muhabbet-i tabiiyye değildir muhabbet-i akliyyedir”²⁴² açıklamasını getirmiştir. Dolayısıyla kişi, oğlunu, kızını, anasını vs. sevecektir ve bu sevgisinden dolayı günahkâr da olmayacaktır. Çünkü bu sevgi insan seçiminin dışındadır. Ve açık olan şudur ki herkes sevginin bu seçimsiz olanını, yani damarda kanın akması gibi içine işlemiş bir sevgiyi, Allah Resulüne gösterme kabiliyetinde bir olmayacaktır. Kişi eğer, sevginin bu türüsüne ulaşamıyorsa, bu muhabbete aklıyla ulaşmak durumundadır. Ve nasıl ki kişi *muhabbet-i tabiiyyede*, ne şekilde olursa olsun sevgisini gösteriyor ve bu sevginin icabını yerine getiriyorsa, aklıyla buna sahip olanın da sevgisinin icabını yerine getirmesi gerekmektedir. Hatta Hicâbî'ye göre, bu iki türlü sevgi göz önüne alındığında, gayri ihtiyarı oğlunu kızını sevdiği gibi ihtiyarsız bir sevgiyle hareket etmediğinde, bu yükümlülükler ona ağır da gelebilecektir ve bu da normal bir durumdur.²⁴³

Biz burada, peygamber sevgisi ile ilgili mühim bir tespitte bulunulduğu görüşündeyiz. Bir kimsenin anasını, kızını vs. sevmesi karşı konulamayan bir sevgidir. Kişi onları bizzat var oldukları için sevmektedir. Öte yandan peygamber sevgisinde, sevgi bu denli içsel olmayabilir. Çünkü kişinin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) almış olduğu fikirler ve emirler bu noktada devreye girmektedir. Yani böylece kişinin kalbindeki

²⁴¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 9b.

²⁴² Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 9b-10a. Muhabbet-i tabiiyye ve Muhabbet-i akliyye kavramları için kısaca şunları söyleyebiliriz: Muhabbet-i tabiiyye, insanın elinde olmadan duyduğu sevgiyi ifade eder. Tıpkı ciğerimizdeki kanın bizim seçimimiz olmadan kaynaması gibi, kişi de oğlunu, kızını, evladını seçimsiz bir şekilde sevecektir. Muhabbet-i akliyye ise sevgiye konu olanı kavrayacak ve son kertede kendine faydalı olduğuna ikna olacaktır. Biri, kişiyle birlikte doğuştan gelirken, bir yaratılış donanımı olarak varken, bir diğeri, kişinin bunu bir donanım olarak kendine, ruhuna katmak için algılarını ve aklını kullanmasıyla ortaya çıkmaktadır: “Muhabbet-i akliyye dediğimiz odur ki bir kimse bir şeyi akl-ı mizanına vurduğu vakit, akl-ı şerif tercih ettiği tarafı kendi ihtiyarıyla kabul eyleye. Tabiatı kerih görse de.” Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 9b-10a.

²⁴³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 10b.

sevgi alanının yanı sıra, aklında da fikirsel bir alan oluşmaktadır. Dolayısıyla kişi, sevmenin yanı sıra anlamaya da ihtiyaç duymaktadır. Hicâbî Abdülbâkî Efendi'ye göre, kişi bu anlama eylemini gerçekleştirdikten sonra Hz. Peygamber (s.a.v.)'e karşı bir muhabbet duymaya başlamaktadır. Öyleki aklı ile nefsi çatışma içinde olsa bile, tercihin Allah'ın emrettiklerini yapmaktan yana kullanır. Bu, ibadetlere bilinçli bir yönelmeyi ifade etmektedir. İman etmek bir nevi anlamak olduğuna göre, bunun tatbiki de elzem bir hal almaktadır.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'de ibadetler, bu tercihin akabinde bir mana kazanmaktadır. Bu ibadetler nefse ağır gelse bile, kişi aklıyla bilir ki bu ibadetler kendisi için faydalıdır ve kurtuluş için zaruridir. Bu manada ibadetler, kişinin aklıyla tercih ettiğini, yine mantıki silsile uyarınca koruma eyleminin bir tezahürüdür.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi bunu şöyle bir misalle açıklar: Doktorun bir hastaya verdiği ilaçlar acı olabilir. Yalnız bu acılık, hastaya eziyet için değil, bilakis şifa içindir. Hasta da aklıyla bunu bilir, şifasının bu acı otlarda olduğunu anlar ve o otları canı hiç istemese de içer. Tıpkı bunun gibi, kişi Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu emirlerle, insanları cehennemden çekip kurtarmak istediğini bilir ve anlarsa, o zaman sevmediği acı ibadetlere sarılır, heva ve hevesini terk eder, “tatlı uykusunu” bölüp namaza kalkar ve işte o zaman “Hâkkan mü'min olur.”²⁴⁴

Görüldüğü gibi Hicâbî'de ibadetler üst düzey bir bilincin davranışa yansımasıdır.²⁴⁵ Fakat bu, kişide iki şekilde tezahür edebilir: Birincisi, kişi Hz. Peygamber (s.a.v.) sevgisiyle coşmuştur ve bu sevgide kaybolacak seviyededir. Bu aynı zamanda mârifet kapılarının ardına kadar açıldığı bir seviyedir. Bu sevgi, insanın bütün benliğine işlemiştir. İnsan için en yüce makam budur. Ne var ki bu, bütün halka yayılamayacak, ender kişilerde görülebilecek bir muhabbettir. İkincisi ise, kişinin Hz. Peygamber'de ve onun emirlerinde doğruyu görüp bunu idrak etmesiyle hâsıl olur. Böylelikle özünde

²⁴⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 10a-10b.

²⁴⁵ Bu noktada özellikle nafilâ namaza, kısa da olsa değinmenin elzem olduğunu düşünüyoruz. Müellifimize göre, namaz, hassaten nafilâ namaz, kişideki üst düzey bilincin davranışa yansıması olduğu gibi, ona mârifet ve Allah'a erme kapılarını sonuna kadar açacak olan bir anahtardır da. Çünkü namaz, mü'minin miracıdır. Onun çıktığı en üst seviyedir. Öyleki bu seviyede o mütalaa eder, müşahade eder, fenaya ve bekaya bu miraçta ulaşabilir. Çünkü nafilâ namaz, artık zaruret dışında, bilmenin ruhtaki aks-i sadası olmuştur. Tam bir seçim ve tam bir fazilet. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 27a.

faydalı olana bir yönelme gösterir, imanını korur ve kazanır. Yine bu bağlamda, günah ve tevbe kavramlarının da işlevsel yönleriyle birlikte incelemenin uygun olacağını düşünüyoruz.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'ye göre günahın, kişinin iyi bir mü'min olmasında müsbet bir katkısı vardır. Çünkü günah işlememek, bazı tehlikeleri de beraberinde getiren bir durumdur. Burada insanın mağrurlaşması ve kendini eminde görmesi gibi bir tehlike vardır ve bu “günahtan büyük bir nesne”dir.²⁴⁶ Kişi mağrurlaşarak, kendini günahtan kurtardığı ve ebedi kurtuluşa erdiği düşüncesine kapılır ve kendini halktan yüce bir makama koyar. İşte günah, kişiyi bu en büyük günahtan koruyan bir kalkan vazifesi görmesi açısından son derece mühimdir. Hatta günah ehli işlemiş olduğu günahtan ötürü Hâk'tan utanır ve tevbeye yönelebilirken, kendini günahsız görenler küfre düşebilirler ve bu emniyet hissinden dolayı tevbenin de pek uzağında kalabilirler. Bunlar “*ucb*”²⁴⁷ ehlidir.²⁴⁸ *Ucb* ise günahtan öte bir tehlikeyi ihtiva etmektedir. Çünkü günahtan kavramı potansiyel olarak, kişide bir yanlışlık yaptığını çağrıştıracaktır ve kişi buna karşı bir tedbir almaya yönelebilir; böylece günah telafisi olan bir alan oluşturur. *Ucb* ise kişiyi bir yanlışlık içinde olduğu duygusundan uzaklaştırır. Deyim yerindeyse, kişi düştüğü tuzağın farkında olmayacak kadar, şuursuzlaşmıştır.

Burada, günahın işlevsel bir vazife görmesi söz konusudur. Yani işlevsel vazife derken biz, kişiyi Allah yolunda yürürken alıkoymayan, aksine ona bu yolda yürütmesinde yardımcı olan bir faktör olduğunu kast ediyoruz. Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin bu hususta anlatmış olduğu bir hikâye, sanırım konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Anlatılan hikâyede şeytan, bir rahibe musallat olmuş ve ona türlü günahlar işletmiştir. Ve bu günahkâr rahip, işlediği günahlardan ötürü büyük bir pişmanlığa düşmüştür. Bu pişmanlık o seviyeye gelmiştir ki artık sadece on günde bir yemek yiyebilmektedir. Rahip dünya ile bağını kesmiş, yalnız Allah'a

²⁴⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 32b.

²⁴⁷ *Ucb* kendini beğenmişlik demektir. Kişinin Allah'ı unutarak, sahip olduğu şeylerde kendini hak sahibi görmesi, büyülenmesi gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bu anlamda “*ucb*” günahtandaha tehlikelidir. Yani günahtan büyük nesne demek, kişinin ne olduğunu ve nerede olduğunu bilememesi, Allah ile olan ilişkisinde Allah'ın emirleri dışında bir tavır takınması, kendini Allah'ı dışarıda tutarak yeterli görmesi anlamına gelmektedir. Devellioğlu, *a.g.e.*, s.1116; Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 668.

²⁴⁸ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 32b.

yönelmiştir. Şayet birisi, o rahip gibi zahid olmak isterse, “bir ulu günah” işlemeli ki gözü daima yaşlı olsun ve günahı onu her vakit Hâkk’a yöneltsin.²⁴⁹

Hicâbî Abdülbâkî Efendi’ye göre bu günahın birinci hikmetidir. İkinci hikmeti ise, Allah’ın rahmetinin tecelli edeceği alanla ilgilidir. Öyleki Hâk Teâlâ’nın bir rahmet hazinesi vardır ve bu sonsuz hazinenin bir alanda karşılık bulması, bir yerde tecelli etmesi gerekmektedir. Aksi halde, bu rahmet hazinenin tecelli etmemesi, onun zayi olması anlamına gelecektir.²⁵⁰ Kâfirlerin bu rahmetten nasibi yoktur. Rahmet, kâfirlerin üzerine tecelli etmez. Melekler, yaratılışları itibariyle masum olduklarından bu rahmete alan teşkil etmeyeceklerdir. Hayvan ve cemad da rahmete mahal olamaz. Geriye bu alanın tecelli edeceği alan olarak mü’minler kalmaktadır. Lakin mü’minlerin de günah işlemiş olmaları gerekir ki bu rahmet tecelli etsin: “Eğer mü’minler de günah etmeseler rahmet hazinesi... mazhar olmayub zayi’ mu’tal olmak lazım gelirdi.”²⁵¹ Böylelikle Hâk Teâlâ mü’minlere af ve mağfiret gösterecek, bu sonsuz hazine mü’minler üzerinde tasarruf olunacaktır.

Burada günah, kişiyi hem ayakta tutan ve onu Allah’ın azabından emin olmak gibi bir yanılsa düşmekten kurtaran ve daima Allah’ı aramasını sağlayan bir unsur bir güç kaynağı, hem de Allah’ın rahmetini cömertçe kullanabileceği bir alanı ihtiva etmektedir.

Bun noktada önemli bir ayrımın da gözden kaçmaması gerekmektedir. Bir mü’minin, günahın bu saydığımız olumlu özelliklerine aldanmaması gerekir. Zira burada olumlu olarak zikredilen özellik, aslında günaha ait değil, gûnahtan ders çıkarıp Allah’a yönelen kula aittir. Bu sebeple kişi, asla bu şekilde olumlu bir özelliği var diyerek, gûnahta sabit kalmamalıdır. Bu şeytanın bir oyunudur ve günaha batanların bir tavrıdır. Yoksa ki günah, Allah’ın sevdiği bir fiili ifade etmez. Allah’a hoş gelen, kişinin hatasından dönmesi ilahi rahmetten payını alabilmek için çaba harcamasıdır. Bir diğer husus, günahı tamamen kulun kazanmış olması hususudur.²⁵²

²⁴⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 33a.

²⁵⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 33b.

²⁵¹ *a.y.*

²⁵² Hicâbî’ye göre günah tamamen kulun kesbidir, Allah’ın mahlûkudur. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 8b.

Oysa rahmet Hâk Teâlâ'dandır. O yüzden Hz. Âdem, cennetten kovulduğunda “biz nefsimize zulmettik”²⁵³ diyerek aman dilemiş ve suçu kendinde görerek tevbe etmiş, bu davranışı sayesinde kurtuluşa ermiştir. Şeytan ise, işlediği günaha karşılık, Allah Teâlâ'ya “senin beniz azdırman sebebiyle”²⁵⁴ ben azgınlığa düştüm diyerek azabı Hâk etmiştir.

Tam bu noktada, devreye *tevbe* kavramı girmektedir.

2.1.3 Tevbe Hakkındaki Görüşleri

Tevbe kötü halden iyi hale dönmek demektir. Kulun kötülükten iyiliğe doğru hamlede bulunmasıdır.²⁵⁵ Tasavvuf ehli ise tevbeyi, kalbin gaflet uykusundan uyanması ve içinde bulunduğu kötü halin farkında olması, yerilen fiillerden övülen fiillere dönüş, böylece günahlardan vazgeçmek, anlamlarında kullanılmıştır.²⁵⁶ Sehl Tüsterî, tevbe için “günahı unutmamandır”²⁵⁷ demiştir. Gazâlî ise tevbenin, “geçmişte yapılan günahlar hakkında kalbin elem duyması” günahın terk edilmesi ve “kötü olan hareketleri güzel olan hareketlerle” değiştirilmesi olarak rivayet edildiğini belirtmiştir.²⁵⁸

Tevbe bu bağlamda, kişinin hatasını görmesi demektir. Elbette ki hata, günaha taalluk ettiğinden, olumsuz bir fiilin kul tarafından anlaşılması ve bundan dönmesi demek olur. Böylece kul, hatanın kendisinden olduğunu da anlayacak, kendisini bu hatadan kurtarmanın yollarına bakacaktır. Bu minvalde şöyle bir yol haritası çıkarılabilir: Kul önce günah işleyecektir. Aslına bakılırsa, günahın kuldan halas olması da düşünülemez. Fakat kul bu noktada kalmamalıdır. Nasıl ki günahsızlıkta kalmanın *ucb* gibi bir tehlikesi varsa, günah içinde kalmanın Allah'a asi olmak gibi bir tehlikesi vardır. Bu şeytanın düştüğü ve kulları da düşürmek istediği bir tuzaktır. O halde kul, işlediği günahıktan sonra hatasını anlayacak ve bu hatası ona, Allah'a yönelmesi

²⁵³ A'raf 7/23.

²⁵⁴ A'raf 7/16.

²⁵⁵ Ateş, *a.g.e.*, s.158.

²⁵⁶ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s.567; Kuşeyrî, *a.g.e.*, ss.187-193; Kelâbâzî, *a.g.e.*, ss. 140-141.

²⁵⁷ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 141.

²⁵⁸ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhya-i Ulûm'id- Din*, İstanbul: Merve Yayın Dağıtım, 1993, c.IV, s.9.

gerektiğini telkin edecektir. Allah’a yönelmek için ilk yapılması gereken pişman olmak ve hatalarından dolayı tevbe etmektir. Allah’a yönelen kul ise, kendisi için faydalı olanı akl-ı mizan ile bulacak, yani Rasûlullah’ın getirmiş olduklarında kurtuluşun mevcut olduğunu anlayacak ve nefsi istemese, bu ibadetleri yerine getirmek ağır gelse dahi bu ibadetlere dört elle sarılarak mü’min olacaktır. O halde tevbe, kişinin gûnahtan kurtulup, Allah yoluna yönelmesi arasında bir geçiş yeri veya bir köprü vazifesi görmektedir. Hz. Âdem bu köprüden geçerek kurtuluşa ermiş, şeytan ise, daima aynı noktada kalmış, hatta durumundan Allah Teâlâ’yı sorumlu tutmuştur. Kişinin karşı karşıya bulunduğu temel yanlış noktası da bu olmalıdır. Öyleki bu yanlış noktası, kişi hiçbir günah işlemekten dahi, ona sirayet edebilmektedir. Çünkü bu, kulun bulunduğu yeri, iyi analiz edip değerlendirememesinden kaynaklanan tehlikeli bir yanılgıdır.

Hicâbî Abdûlbâkî Efendi’nin ibadetler ile ilgili görüşlerini özetleyecek olursak, kişi evvela muhabbet-i akliyye ile ibadetlerin kendisi için faydalı ve zaruri olduğunu kavrayacak ve Hz. Peygamber’in izinden yürümeye karar verecektir. Öyleki bu, tabiatına uygun olmasa, nefesine ağır gelse dahi, aklıyla tercihini ortaya koyacak ve asıl önemlisi nefesine boyun eğmeyecektir. Lakin bu yürüyüş sırasında, kişi mutlaka günahlarla karşılaşacak ve günah işleyecektir de. Burada kişinin asıl hüneri, günahı rahmete çevirebilme esnasında ortaya çıkacaktır.

Günah, kişiye kurtuluş için Allah’ın tek adres olduğunu hatırlatan, bir nevi öğüt verici bir rol oynayacaktır. Aksi halde günah işlememek, Allah’ın gazabından korkmamak gibi, gûnahtan çok daha feci bir tehlike ortaya çıkaracaktır. Kişiye düşen görev, bu aldanıştan kendini sorumlu tutmak, gûnahta ısrar etmemek ve Allah’ı hatırlayıp ona yönelmek, tevbe etmek, af ve mağfiret dilemektir. Pek tabii, unutulmamalıdır ki af ve mağfiret dileyen kulun, bu yolda salimen ilerleyebilmesi, ancak ibadetlerle desteklenen sağlam bir iman ile mümkün olacaktır.

2.1.4 Allah'ın Fâil-i Mutlak Oluşu

Allah'ın fâil-i mutlak oluşu, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin inanç dünyasında, konuyla ilgili müstakil bir eser yazdıracak kadar²⁵⁹ mühim bir yer kaplamaktadır. Allah'ın fâil-i mutlaklığı, tabiatın işleyişinden insanın fiillerine, akla gelen hemen her alana tesir ve sirayet etmektedir.

Allah'ın fâil-i mutlak olduğunu anlamak, aşamalı bir algılama sürecinden geçmeyi ihtiva etmektedir. Kişi bu aşamaların ardından, fâil-i mutlak oluşun ne anlama geldiğine ve bu kavramın muhtevasına hâkim olabilir. Allah'ın fâil-i mutlak olduğunu iyi anlayabilmek için atılacak ilk adım, kâinatın yapısına bakmak, onu gözlemlemek ve ondaki nizam ve ahengi fehmetmektir. Böylece insan, bütün bu âlem-i mahsusun ardında yegâne olan bir yaratıcının var olduğunu kavrayacaktır. Her şeyde önce nizam ve nizamın devamı, Allah'ın birliğine bağlıdır.²⁶⁰ Bu öyle bir yaratıcıdır ki hiçbir işte ortağı yoktur ve bütün sıfatlarında kâmilidir. Yani, “Hay, Kadir, Alîm, Semî”, Basîr, Mürîd, Fâil, Muhtar”dır.²⁶¹ Bu durumda, kişi, kâinattaki nizamı fehmetmekten kalkarak yegâne yaratıcıya, oradan da, Allah'ın sıfatlarını anlamaya doğru yürüyecektir. Ve bu sıfatlar bize, yaratıcımızı tanıma fırsatı verecektir:

Cemi' malumatı bir kezden bilir ki birini bilmek birine hicâb olmaz. Cemi' mesmuatı bir kezden işidir ki birini işidemek birine hicâb olmaz. Cemi' mübseratı bir kezden görür ki birini görmek birine hicâb olmaz. Evvel oldur ki ibtidası yok ahir oldur ki intihası yok ve mekândan ve zamandan ve veleden ve validen münezzehtir. Âlem-i kevnin tedbiri üzerindedir... Ve âlem-i mülkde göz kımlıtısı ve âlem-i melekûtda gönül kımlıtısı olmağa çare yokdur. İlla anın ilmiyledir ve kazası ve kaderi ve kudretiyle ve iradetiyledir. Onsuz hiçbir şey vücuda gelir değildir²⁶².

Görüldüğü gibi bu kâinatın oluşumunda ve nizamında tek fâil Allah'tır. Ve her şey O'nun iradesiyle olmakta, büyüklük küçüklük fark etmeksizin, hiçbir şey O'nun

²⁵⁹ Risâle-i Hicâbî, bu konu üzerine yazılmıştır.

²⁶⁰ Hicâbî Abdülbâkî Efendi bu hususta şöyle demektedir: “Böyle muhkem işler sadır olduğu kimsenin bu işlerde şeriki olmamak gerek. İki kimse arasında böyle manzum muhkem işler olmaz.” Hicâbî, *Zübdeti'l-İslam*, vr. 5b.

²⁶¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr.5b.

²⁶² Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 5b-6a.

bilgisi dışında kalamamaktadır. Bu kudret, ilim ve irade, hiç şüphesiz insan fiillerine ve hayatı boyunca karşısına çıkan her duruma da taalluk etmekte, denilebilir ki aklımıza gelen her şeyi çepeçevre kuşatmaktadır:

Yani cemi' yerlerde ve göklerde ve bahirlerde ve dünyada ve ukbâda ve ezelde ve ebede işlenen ve vücuda çıkan bedayış yoktur illa anın fâil-i Hakikisi Hâk Teâlâ'dır. O'ndan gayri fâil yokdur. Var bilmek var zanneylemek şirktir ve tevhide muhaliftir. Mesela mahcubların²⁶³ şarkta Zeyd şöyle işledi ve garbda Amr böyle işledi ve arşta melekler şöyle zikreyledi ve ferşte sinekler böyle fikreyledi demek cümlesi şirk-i hafidir.²⁶⁴

Esasen bu konuya en iyi örnek, Karagöz oyunudur. Bilindiği gibi Karagöz oyununda perdede konuşur halde gördüklerimiz ile gerçekte konuşan aynı değildir ve biz gerçekte konuşanın kim olduğunu görmediğimiz halde Karagöz'ün de gerçekte konuşmadığını ve onu konuşturan bir fâil olduğunu biliriz. İşte bu âlem de tıpkı bir Karagöz oyunu gibidir ve bütün bu görünenlerin ardında bir fâil-i mutlak vardır.²⁶⁵

²⁶³ “Mahcub” örtü içinde olan, gizli, saklı, perdeli, utangaç” gibi anlamlara gelmektedir. Kanaatimize göre müellifimiz bu ifadeyi, hakikati görme noktasında, gözlerine perde inenler ve bu perdeyle idrakleri saklı kalanlar, anlama kabiliyetleri olmayanlar için kullanmıştır. Ayrıca müellifimizin beslendiği kaynaklardan biri olan Kâşânî de bu kelimeyi, kâfirler için kullanmıştır. Müellifimizin de, kâfirleri kastetmiş olma ihtimali yüksektir. Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 565; Kâşânî, *a.g.e.*, s. 232.

²⁶⁴ Hicâbî, *Risâle-i Hicâbî*, Vr. 1b. Bu noktada hakikat nedir? Gördüklerimiz bizi bir yanılsamaya uğratıp Allah ile olan bağımızı koparabilir mi veya fâil-i mutlak olan Allah'a bizi ulaştıracak olan birer aracı mıdır? Burada nasıl bir akıl yürütme yoluna gitmelidir? Diyebiliriz ki Hicâbî Abdûlbâkî Efendi'nin en girift ve felsefî açıklamaları bu sorular etrafında cereyan etmektedir. Yani görüntüler âlemi, kişiyi Allah'a ulaştırabildiği gibi, şirke de götürebilir. Burada insan fikrinin oluşumunu tamamlayacağı, belirli bir zeminden bahsetmek mümkündür. Öncelikle bir âlem-i mahsus vardır. Ve esasen insanın bunun üzerinde hiçbir tasarrufu söz konusu değildir. Fakat bu âlem-i mahsus içerisinde de sayısı belirsiz nesne mevcuttur. Ama İnsan bu nesneler üzerinde tasarrufta bulunabilmektedir. O halde bizim de zihnimizi kategorize mi etmemiz gerekmektedir? Yani âlemler içindeki âlemlere ve her âlemdeki varlıklara ve nesnelere göre, tasarrufların ve tasarruf sahiplerinin göstermiş oldukları değişimleri, zihni bir kategori faaliyetiyle sınıflandırmalı mıyız? Hicâbî Abdûlbâkî Efendi'ye göre bu sorunun cevabı “evet” olmalıdır. Fakat bir şartla: Yine de her kategorideki varlıkların ve tasarrufların, gerçek fâilinin Allah olduğunu bilmekle. Çünkü bu manada Allah'tan bilerek birine tasarruf isnat etmek, mecaz olmakta, diğeri ise şirk olmaktadır. Mesela mimarlar, taşı yontarak ona yeni şekiller vermektedirler ve taşı orijinal halinden başka bir hale getirmektedirler. Kişi bunu görür ve dolayısıyla buna göre hükmeder. Bu gözümüzle gördüğümüz bir şeydir ve mantığımız da bu gördüklerimizden hareketle işlemektedir. İşte Hicâbî'ye göre, bu mantığa bütünüyle güvenmemek gerekir. Bu mantık bir perdeleyici de olabilir: “ Ve cümle alat sanayi bir üstaddandır ve ol sonraki gördüğünüz üstadlar ol üstad-ı vahid ve sanîi Hâkikînin atlatlarından bir güneşdir ve lakin iş burada gözü yarasa kuşunun güneşi görmediği gibi ol üstadı göremez.” (*Risâle-i Hicâbî*, vr. 2a-2b.) Âlem ve eşya üzerindeki tasarrufların ölçeklerindeki büyümeye ve küçülmeye bağlı olarak insanın mantığı da işlemekte, bu tasarruflar küçüldükçe kişi aldanmaya meyletmektedir. Bu, dikkat edilmesi gereken bir husustur.

²⁶⁵ Hicâbî, *Risâle-i Hicâbî*, vr. 2b.

Elbette “kendinden perde ref olanlara”²⁶⁶ bu sır varid olur ve onlar her işte bir *üstad-ı kâmilin* varlığını idrak ederler.

Görüldüğü gibi Allah’ın iradesi ve kudreti, yekûn kâinatın yaratılışından, insanın en küçük bir eylemine ve insana aitmiş gibi gözüken her bir tasarrufa kadar her şeye nüfuz etmektedir: “ Hayr ve şer ve nef’a ve zarar ve iman ve küfür cümlesi Hâk Tealinin halkı olmayınca vücuda gelmeye”²⁶⁷. Bu sorgulanamaz bir hakikattir. Kişinin eleştiri alanı dışındadır ve bunu yapan kişi küfre düşmüş olur.²⁶⁸ “ Yaptığından sual olunmaz.”²⁶⁹

Son noktada, gerçek fâilin Allah olduğunu bilmek ile bu düşünsel eylemin sözel olarak ifade edilmesi arasında bir tezat meydana geldiğinde ne olacaktır? Çünkü dilin böyle bir işlevi vardır. Yani dil dolaylı anlatımlar, nesneler arası ilişkiler yaratma eylemidir.²⁷⁰ Neticede, konuşan insan açısından, gösteren yani kendisi ile gösterdiği arasında bir farklılık daima söz konusudur.²⁷¹ Böylece, kültür düzeyinden içinde yaşanılan toplumun sözel geleneklerine varana kadar, kişinin konuşmasını etkileyecek pek çok faktör devreye girmektedir. Aklın derinliklerindeki hakikat, söze büründüğünde, hem daralmaya ve hem de kısmen de olsa değişime uğramaktadır: İnsan, konuşurken, tevhide muhalif bir cümle kurabilir. Örneğin, “Mahcubların şarkta Zeyd şöyle işledi, garpta Amr böyle işledi, arşta melekler şöyle zikreyledi, ferşte sinekler böyle fikreyledi”²⁷² demeleri şıktır ve tevhide muhaliftir. Fakat insanoğlu konuşurken bu tarz cümleler kurmaktadır. Bilindiği gibi söz ile düşünce arasındaki uyum, her zaman tam anlamıyla meydana gelmemekte, bazen söz düşünceyi kapsamamakta bazen de düşünceyi eksik iletmek durumunda kalmaktadır. Bu daha çok, söz, yani dil ile düşünce arasındaki ilişki ile bağlantılı bir meseledir. Hicâbî Abdülbâkî Efendi’ye göre ise bu tehlikeli olabilecek durum, sözün nasıl bir düşünce kaynağından beslendiği ile alakalıdır. Bir kişi, bu tarz cümleler kurarken, fiilin gerçek

²⁶⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 2b.

²⁶⁷ Hicâbî, *Zübde-i İslam*, vr. 6a.

²⁶⁸ Hicâbî, *a.g.e.*, Vr. 6b.

²⁶⁹ Hicâbî, *a.y.*

²⁷⁰ Süheylâ Bayrav, *Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi*, İstanbul: Multilingual, 1999, s. 19.

²⁷¹ Pierre Guiraud, *Anlambilim*, Berke Vardar (çev.), İstanbul: Multilingual, 1999, ss. 55-57.

²⁷² Hicâbî, *Risâle-i Hicâbî*, vr. 1b.

sahibinin Allah olduğunu bilerek konuşursa, bu yaptığına mecaz denir.²⁷³ Bu söz hakikati ifade etmez. Öyleki bunu sözü söyleyen de bilmektedir. Burada Hicâbî, sözü söyleyen açısından “ayinede görünen surete hitab”²⁷⁴ tabirini kullanmaktadır. Kanaatimize göre bu tabir kritik bir noktada durmaktadır. Çünkü aynada görünen suretin, suretin gerçekten sahibine ait olup olmadığı hususu şüphelidir. Burada varlığın, yani görüntüler âleminin gerçekten var olup olmadığı problemi karşımıza çıkmaktadır. Hicâbî Abdülbâkî Efendi bu meselenin iyice anlaşılması için, “*Mü’min mü’minin aynasıdır*”²⁷⁵ hadisinden kalkarak bir düşünce geliştirir. Bu hadis çerçevesinde, Hicâbî, vacibin mümkünün aynası olduğunu ve mümkünün de vacibin aynası olduğu fikrine ulaşır.²⁷⁶ Vacib ve mümkün varlığın birbirlerine ayna olması fikri, dolayısıyla, var ile gerçekte var olmayanın da birbirine ayna olması gibi bir düşüncenin ortaya çıkmasına meydan vermektedir: “Bil ki el- vücud mir’atü’l adem ve’l- adem mir’atü’l vücud”²⁷⁷ ibaresi bu konuya ışık tutacak bir ifadedir. Yani varlık ve yokluk kavramlarının karşılaştığı noktada, yokluğun, varlığın aynasında görünmesi, daha doğrusu gösterilmesi söz konusudur. “Amma hakikatte ademde kevn olmaz. Belki kuru bir mukabele ve bir taalluk-ı mahfidir ve bir yoktan gösteriştir. Yani yok iken var gösteriştir.”²⁷⁸ O halde biz, mümkün varlıkların gerçekte var

²⁷³ Mecaz kelimesi için şunlar söylenebilir: mecaz ifadeyi kuvvetlendirmek için kullanıldığı gibi, bir sözü gerçeğe aykırı, gerçekmiş gibi göstermeyi de ifade etmektedir. Fakat mecazda gerçek dışı bir söz kullanma mevzu bahis olsa da, amaç gerçeğe işaret etmektir. Bu anlamda, Hicâbî Abdülbâkî Efendi, insanlara fiil isnat edenleri, bu sözlerinde fâili Allah bildikleri takdirde, gerçeğe işaret ederek konuştuklarını kastetmiş olmalıdır. Mecaz kelimesi için ayrıca bkz. İlhan Ayverdi, *Misallî Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006, c.II, ss. 1968-1969.

²⁷⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 1b.

²⁷⁵ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 1b; Sehâvi, *a.g.e.*, s. 446.

²⁷⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 1b

²⁷⁷ “Varlık yokluğun, yokluk da varlığın aynasıdır.” Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 1b.

²⁷⁸ “Yok iken var gösteriştir.” ifadesi, vahdet-i vücûd düşüncesine yakın görünmektedir. Her ne kadar müellifimiz bu vahdet-i vücûd tabirini hiç kullanmasa da, yokluğun var imiş gibi kabulü, müellifimizi vahdet-i vücûd nazariyesine oldukça yakınlaştırmaktadır. Bu yargıya varmamızın nedeni, Vahdet-i Vücûd’un kainatı algılama düşüncesi ile bahsi geçen cümlelerin göstermiş olduğu benzerliktir. Bilindiği gibi vahdet-i vücûd nazariyesinde, varlıklarının her birinin aslolanın bir sureti şeklinde zuhuru söz konusudur. Yani hiçbir şey kendi ile mevcut değildir, yalnız mutlak varlığın, Allah’ın isim ve sıfatlarının bir gölgesidir. Böylece görünür âlemde hakiki bir valıktan değil, bir hayalden söz edilebilir. Özü yokluk olan ve yoklukta bulunan, ancak mutlak var olana bağlı olarak olabilir. Bu da nihayetinde bizatihi var olmamak, yokluktan var gösterilmek demek olduğundan gerçek manada varlık olamaz. “Yok iken var gösteriştir.” İfadesi de varlığın yokluk kaynaklı olduğunu, hakikatte var olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Müellifimizin bir Müceddidî olarak bu görüşlere yakın ifadeler kullanması manidardır. Oysa Müceddidî ekolün pîri İmam Rabbânî, eşyanın varlığını kabul etmekte ve bu konuda şöyle demektedir: “Bu âlem ise görüldüğü üzere bir âlemdir.” Hicâbî, *a.g.e.*, Vr. 2a. Necdet Tosun, “İmam Rabbânî’ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 23, Ocak Haziran 2009, ss.182-183; Cavit Sunar, *Tasavvuf Felsefesi Veya Gerçek Felsefe*, Ankara:

olmadıklarını, onların yokluktan varlığa bir tecelli olarak çıkmış olduklarını, bu varlığın ise gerçek manada bir varlığa taalluk etmediğini de söyleyebiliriz. Öz itibarıyla ve hakiki manada bir yokluğun, gerçek ve hakiki manada bir varlık tarafından var gösterilmesi, varlık ve yokluğun arasında duran “ayna”nın da izahını bize verebilir. Şöyleki: Aynadaki suret, yansıma bir sureti ifade etmektedir. Bu durumda, aynaya yansıyan hiçbir zaman gerçek suret olmayacaktır. Fakat aynada yansımış halde bulunan görüntü, görüntünün gerçek sahibinin de birebir görüntüsü asla değildir. Burada esas olan suretten ziyade, suretin ifade ettiği gerçeklik ve gerçek dışılıktır. Aynadaki suret bir gerçek dışılığa tekabül ederken, bu yansımanın kaynağı ise tamamen bir hakikate tekabül etmektedir. Bizler insan olarak, yalnız bu yansımayı görebilir ve bu gördüklerimizden kalkarak akıl yürütebiliriz. Unutmamak gerekir ki bunlar Allah’ın tecellileridir ve Allah’ın onlara tecelli etmesiyle var olmuşlardır. Varlıkları bağımlıdır.²⁷⁹ Bu gördüklerimizin fiil ve tasarruflarını, yine gördüklerimize isnat edersek şirke düşmüş oluruz. Çünkü kendisi bizatihi var olmayanın fiillerinin de var olması mümkün olamaz.

Bununla beraber, gördüklerimizin aslının yokluk olduğunu unutmadan onlara bir isnatta bulunursak, gerçeğe yönelik bir mecazda bulunmuş oluruz. Tabii, burada aynada görünen ile aynaya tecelli edenin birbirine kaynaştığını düşünmek de son derece yanlış ve tehlikelidir. Zira “ayna” bir gösterme vazifesi görürken aynı zamanda ayrıştırıcı bir vazife de görmektedir. Çünkü görüntü ile görüntünün sahibi, asla birbirlerine yapışık değildirler: “Amma mü’min tabirinin vechesinin fehminden evsa’dır ve lâkin bilirsin ki mir’at mir’ata zarf ve mazruf hâl ve mahal olmaz.”²⁸⁰ Yani Hicâbî Abdülbâkî Efendi’ye göre, asla şu yanlışla düşülmemelidir: Aynadaki suret ile aynada tecelli edenin fiziksel bir birlikteliği, aynılığı ve birbirlerine yönelik açıklayıcılığı yoktur. Buradaki “ayna” Allah’ın yaratmasının bir tecelligâhıdır. Yoksa bir hali beyan eden mahal hükmünde değildir. Aslolan, son kertede, görüntüler âleminin yokluk kaynaklı olduğu ve bizatihi var olan tarafından var gösterilmiş olduğudur. Dolayısıyla biz, algıladığımız her şeyin ardında, gerçek bir sanî’ olarak

Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974, s. 237; İmam Rabbânî, *Mektubat*, s. 100; Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 217-218; Suad el- Hakîm; *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005, ss. 641-649.

²⁷⁹ Sunar, *a.g.e.*, s. 238.

²⁸⁰ Hicâbî, *Risâle-i Hicâbî*, vr. 1b.

Allah'ı aramak ve bulmak, bütün tasarruf, fiil ve sözlerimizi O'ndan bilmekle yükümlüyüz.

Fakat unutulmamalıdır ki Allah'ın fâil-i mutlak oluşu, yani her fiilin ardındaki gerçek sanî' oluşu, O'nun hikmeti ile de doğrudan ilgilidir; gerek kişilerin başlarına gelen olaylarda olsun ve gerekse imana erme ya da küfre düşme gibi hallerle karşılaşmalarında olsun, Allah'ın bu fiilleri bu şekilde murâd etmiş olmasındaki hikmet daima merkezi bir konumda bulunmaktadır. Çünkü Allah her sıfatında kâmil, hatadan münezzeh ve hikmet sahibidir. İnsan akli bu hikmete ilk başta yetişemeyebilir. Ama Allah'ın mutlaka bir murâdı olduğunu bilmeli ve bu hikmete tabi olmalıdır.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi için, Allah'ın fâil-i mutlak olması, felsefî bir meseleden ziyade yine imani bir meseledir. Gerçek fâilin Allah olduğunu bilememek, kişiye bilgisel açıdan bir zarar vermez, fakat imani açıdan kişinin küfre düşmesine sebep olabilir. İşte, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin konu ile ilgili söylediklerinin temel amacı, kişiyi bu tehlikeden uzaklaştırarak onu iman noktasında tutacak sağlıklı bilgilerle donatmaktır. Yani Hicâbî'de her bilgi ve görüş, hakiki imanın oluşumunu sağlaması açısından zikredilmeye değer bir görünüm arz etmektedir. Allah'ın fâil-i mutlak olması hususunda da gaye, kişinin bu kat'î bilgiyi kabul etmesi ve bundaki hikmeti anlamasıdır.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi bunu bir misalle dile getirmektedir: Misalde, bir gemi içinde pek çok asker olduğu halde bir fırtınaya tutulmuştur. Askerler bu fırtına karşısında aciz kalırlar ve sonunda çareyi kendilerini bir “üstad-ı kâmil”in²⁸¹ kararına emanet etmekte bulurlar. Üstad, askerlere, gemide bulunan her kişiyi sırayla saymalarını ve her saymada dokuzuncuya denk geleni denize atmalarını söyler. Böylelikle gemi hafifleyecektir ve geride kalanlar kurtulacaklardır. Askerler, bu söylenene razı olurlar. Buradaki hikmet şudur ki her dokuzuncu kişi “kefere”ye denk gelmiştir ve “cümle İslâm askeri” kurtuluşa ermiştir.²⁸²

²⁸¹ Hicâbî, *Risâle-i Hicâbî*, vr. 2b-3a. “Üstad-ı Kâmil” bu misalde, geminin kaptanı manasında kullanılmıştır. Bu misal dışında, Risâlenin tamamında “Allah” manasında kullanılmıştır.

²⁸² Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 2b-3a.

Bu manada bütün dünya bir gemi ve askerler de cemi' mahlûkat gibidirler. Nasıl ki askerler, kendilerini bir üstadın tasarrufuna teslim ettilerse ve sonunda üstadın tasarrufundaki hikmeti anladılarsa, insanlar da kendilerini Allah'ın tasarruflarına teslim etmeliler. İlk başta bu hikmeti anlamamış olsalar dahi bu durum değişmemelidir. Bu, "Kelime-i Tevhidin manası, hakikatte Allah'tan gafil olmamak"²⁸³ demektir. Kişi böylece hakikat kapılarını açmış olacaktır. Çeşitli mertebelere erecek ve "bu manaya vâsıl ve tevhîdi hâsıl edenler nice halktan havf-u recâ"²⁸⁴ edeceklerdir. Buna "Fethun garib"denir.²⁸⁵ "Fethun garib" ise "kelime-i celîlenin havas-ı ehlullah mabeyninde evvel mertebesidir."²⁸⁶ "Fethun mübîn" ve "Fethun mutlak" daha sonra gelen mertebelerdir.²⁸⁷ Bunlar aynı zamanda kişinin bilişsel olarak geçirdiği aşamaları da göstermektedir.

Görüldüğü gibi Hicâbî Abdûlbâkî Efendi, Allah'ın yekûn mahlûkatı ve fiilleri kuşatmış olduğunun insanda hâsıl olan bilgisini gafletten ve şirkten kurtuluş olarak bir şart olarak görmektedir. Kişinin burada keşfi, Allah'ı fâil-i mutlak olarak bilip, bunu tam manasıyla fehmedip, kendi acziyetini tayin edebilmesindedir.

Allah'ın iradesi, ilmi ve kudreti olmadan bu kâinat içinde hiçbir şey vücuda gelmediğine ve fayda, zarar, hayır, şer, iman, küfür gibi, insanın akıbetini tayin eden kavramların dahi belirleyicisi ve insan hayatında ve pratik hayatta dahi uygulayıcısı Allah olduğuna göre, bu noktada kişinin işlemiş olduğu günahlardan sorumlu olup olmaması meselesinin akıllara gelmesi tabii olacaktır. Bu husus, bir mevzu halinde zikredilmemiş olmasına rağmen, biz Hicâbî Abdûlbâkî Efendi'nin konulara yaklaşımları çerçevesinde onun Eş'ari ekolüne yakın bir düşünceye sahip olduğunu düşünüyoruz. Zira Hicâbî'ye göre, bütün bahsi geçen kavramların ve fiiliyatın yaratıcısı Allah olmakla birlikte bunların kesbi tamamen kula aittir.²⁸⁸ Kulluğun kesbi

²⁸³ Hicâbî, *Risâle-i Hicâbî*, vr. 3a.

²⁸⁴ Fethun Garib, yakın fetih demektir. "Allah'tan bir zafer ve yakın bir fetih" (Saff, 61/13) ayetinde geçen fetih budur. Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 213. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3b.

²⁸⁵ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3a.

²⁸⁶ *a.y.*

²⁸⁷ Feth-i Mübin: Açık fetih. Kalbin Allah'ın tecellilerine açılması. Fethun Mutlak: Mutlak fetih. Masivadan geçmek, Allah'ın tecellisiyle, istiğrak halinde olmak. Cebecioğlu, *a.g.e.* ss. 213-214; Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3a.

²⁸⁸ Müellifimizin yaşadığı coğrafya ve aynı zamanda Hanefî mezhebine mensub oluşu göz önüne alındığında onun Maturidi mensubu olduğu kuvvetle muhtemeldir. Fakat bizim burada söylemek

oluşu ile Allah'ın fâil-i mutlak oluşunu karşılaştırdığımızda; Allah'ın insan fiillerine konu olan kavramları yaratmakla beraber, onların işleyicisi olduğunu düşünmek doğru olmayacaktır. Örneğin Allah'ın bir “cinayet” kavramını bir fiil haline gelebilecek bir potansiyelle yaratmış olması, Allah'ın cinayet işleyeceği anlamına asla gelmeyecektir. Bu sebeple, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin “hayır, şer, iman, küfür” gibi kavramları Allah'ın yarattığını ifade etmesi Allah'ın kudreti ile alakalı iken, kul ile ilgili kısımda “kesbilik” kavramı devreye girmektedir.²⁸⁹ Bu noktada, Hz. Âdem ile Havva'nın Allah'a yalvarmaları esnasında söyledikleri ile şeytanın Allah'ın huzurundan kovulduğunda söylediklerinin mahiyetlerinin anlaşılması, bu hususun da anlaşılması açısından manidar olacaktır.

Hz. Âdem ve Havva, cennette Allah'ın kendilerine yasaklamış olduğu meyveyi yemişlerdir ve bu yüzden cennetten kovulmak suretiyle cezalandırılmışlardır. Fakat Hz. Âdem ve Havva, sürgün hayatları sırasında, hatalarını anlamışlar ve Allah'a yönelerek “*biz nefsimize zulmettik*”²⁹⁰ diyerek, hatayı kendi üzerlerine almışlardır. Bu Hz.Âdem ve Havva açısından doğru bir davranış olmuştur. Onlar hatanın kendilerinde olduğunu anlamaları sayesinde ki Allah'ın affına mazhar olmuşlardır. Diğer taraftan şeytan, Allah'a isyan etmesi sonucu, Allah tarafından sahip olduğu mevkiden kovularak lanetlendiğinde, bu durumu tamamiyle Allah'ın takdirine havale etmiştir. Bu düşünceyle şeytan Allah'a “*senin beni azdırman sebebiyle*”²⁹¹ ifadesini de

istediğimiz, onun insan fiillerine bakışının Eş'ari düşüncesine benziyor oluşudur. Matûridi mezhebindeki “kesb” kavramı, kulun fiillerinin kısıtlılığını işaret ederken, Eş'ari düşüncesinde bir mecazî ifade etmektedir ve insana ait bir iradenin varlığı şüpheli karşılanmıştır. Bilindiği gibi Eş'ari mezhebine göre “kesb” kavramı, insan fiilleri meselesinde bir mihenk taşıdır. Bu düşünceye göre, kulun fiilleri yaratmasında hiçbir dahli yoktur. Kul yalnız fiili kesbetme, fiile ortak olma noktasında küçük bir paya sahiptir. Bu durumda Allah'ın kudretine halel gelmemiş olur. Fakat Eş'ari düşüncesi, Allah'ın kudretini zedelememek için, insanı, fiiller konusunda insanı bir şey yapamaz dereceye getirmiş olması eleştiri de almıştır. Tekrar edelim ki biz yalnız, “kesbilik” kavramından ve müellifimizin insan fiillerine yaklaşımından kalkarak böyle bir tahminde bulunuyoruz. Şurası da muhakkak ki her iki mezheb de Ehl-i Sünnet dairesindedir ve bu manada müellifimiz için Ehl-i Sünnete bağlılık daima ilk plandadır. Konu ile ilgili bkz. Hicâbî, *Zübdeti'l- İslam*, vr. 8b; Ebu'l Hasan el- Eş'ari, *el-İbâne ve Usûlü Ehl-i's Sünnet*, Ramazan Biçer (çev.), İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010, ss. 82-86; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepler Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, ss. 487-488; E. Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 12. Baskı, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2004, ss. 68-73; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 4. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998, s. 58; Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya: Selçuk Üniv. Basımevi, 1988, ss. 201-202; Nûreddin Ahmed b. Mahmud es- Sâbûnî, *Matûrîdiyye Akaidi*, Bekir Topaloğlu (çev.) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978, ss. 140-141.

²⁸⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 8b.

²⁹⁰ A'raf, 7/23.

²⁹¹ A'raf, 7/16.

kullanmıştır. Hicâbî Abdülbâkî Efendi'ye göre şeytan, kendi kesbetmiş olduğu kötülüğü de Allah'a atfetmek suretiyle helak olmuştur.²⁹² Oysa Hz. Âdem ve Havva, mutlak yaratıcının Allah olduğunu bilmelerine rağmen, günah noktasında kusurun kendilerinde olduğunu görerek kurtuluşa ermişlerdir.

Bu bize göstermektedir ki irade sahibi varlıklar için, kesbettiklerinin bir karşılığı olmak durumundadır ve kişi iradesini bir yana bırakıp, olan her şey Allah'ın takdiriyledir demekle de bu sorumluluktan kurtulamamaktadır. Çünkü şeytanın isyanda ısrar etmesinin bir sebebi de, Allah'ın takdirine müdâhil olmak istememesinde gizlidir: “Amma iblis suale “bima ağveytenî” ile cevap verdi, yani bu iş benim başıma geldi, senin takdirindir. Ben kim olam ki senin takdirini bir güne dahi eyleyebilem.”²⁹³ Şeytanın bu sözü düştüğü durum karşısında yürüttüğü mantığı da ortaya koymaktadır. Oysa zahiren manalı görünen bu mantık, şeytanın kurtulmasına yetmemiştir.

Esasen bu da, Allah'ın bir yaratma kanunudur denilebilir. Yani, kişinin kesbettiğinin karşılığını görmesini de Allah bir kanuna bağlamış bulunmaktadır. Nitekim bir veli zatın, Allah'tan, cehennemi tamamen ortadan kaldırarak herkesi cennetine almasını istediğinde, Allah'ın, bunu “Cemâl” ve “Celâl” sıfatlarının varlığı sebebiyle, kendi kurallarına uymamak olacağı gerekçesiyle reddettiği²⁹⁴ de göz önüne alınacak olursa, iradeli varlıklara bırakılan alanın da, Allah'ın fâil-i mutlaklığının bir tezahürü ve hatta gereği olduğu söylenebilir. Yani insanın iradesi ve tasarrufu ile ilgili olan kesbetmek eylemi, yine Allah'ın yaratma alanı içerisinde oluşabilen bir durumdur. Bu açıdan kulun kesbi ile Allah'ın fâil-i mutlaklığı arasında göze çarpan zıddiyetin de halledilme yoluna gidildiği görüşündeyiz.²⁹⁵

²⁹² Hicâbî, *Zübdeti'l- İslam*, vr. 34a.

²⁹³ a.y.

²⁹⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 29a-29b.

²⁹⁵ Yine de, bu konudaki çelişki giderilememiştir. Daha doğrusu müellifimiz böyle bir çelişkiyi problem olarak ele almamıştır. Allah'ın ezeli takdirinin her alana, kulların en küçük fiillerine ve tercihlerine kadar sirayet ediyor olması ile kulların yine de günahı kesbediyor olması, en azından müellifimizin eserlerinde bir müşkül olarak kalacak gibidir. Bununla beraber, bizim akılla çözemeyeceğimiz hakikatler vardır ve unutmamak gerekir ki bu hakikatlere ulaşmak için akıldan ve ilimden daha çok mârifete ve sezgiye ihtiyaç vardır. Akıl sınırlıdır ve sınırlı olanları çözebilir. Bunun ötesini ise “tatmayan bilemez.” Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 26a.

Burada, bir konuya daha değinmenin lüzumlu olduğuna inanıyoruz. Hicâbî Abdülbâkî Efendi, Allah'ın fâil-i mutlak oluşuna biraz daha etraflı bir şekilde değinirken, kulun fiilleri kesbettiği hususunu yalnız birkaç cümle ile izah etmeyi yeterli görmüştür. Bize göre bu, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin eserini kaleme alırken takındığı tavırla ilgili bir durumdur. Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin, bu konuya ilmi bir mesele, bir tartışma konusu olarak yaklaşmadığı kanaatindeyiz. Bu yüzden o, bu meseleyi teorik açıdan ele alıp, enine boyuna, konu hakkında söylenenleri derleyerek bir açıklama yapmak yoluna da gitmemiştir. Anlaşılan odur ki Hicâbî Abdülbâkî Efendi için burada anlaşılması gereken iki ana nokta vardır: Bunlardan ilki Allah mutlak yaratıcıdır. İkincisi ise, insan kendi acziyetinin farkında olmalı ve sorumluluklarını yerine getirmeli, şeytanın düştüğü tuzaklara düşmemelidir. Dolayısıyla müellifimiz, okuyucusunu, adeta karşısına almış ona nasihat verir gibi bir metotla eserlerini yazmış olduğundan, bu konuda da, onun anlayabileceği ve faydalanabileceği miktarı sunmakla yetinmiş ve bunu pratik hayata uygulanabilecek bir üslub zeminine yerleştirmiştir. Daha önce de söylediğimiz gibi bu nasihat vericilik, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin en belirgin özelliğidir.

Sonuç olarak Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin Allah'ın fâil-i mutlak oluşu konusundaki görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

- 1) Evvela bu âlem-i mahsusa dikkatle bakıldığında, ondaki muhkem yapı, nizam ve muhteşem ahenk derhal dikkati çeker.
- 2) Böylesi bir nizam ancak, yegâne olan, “bir” yaratıcının eseri olabilir. İki tanrı arasında böylesi işlerin meydana gelmesine imkân yoktur.
- 3) Eserdeki ihtişam, Sanî'nin her sıfatta kâmil olduğunu açık seçik gösterir.
- 4) Yaratılanlar yaratanın sıfatlarının tecellisidirler.
- 5) Cemi mahsusat bu sıfatların işlemesiyle olur. Hiçbir varlık bunun dışında kalamaz.

- 6) Yaşadığımız dünya içerisinde gördüğümüz ve insanlara ait olduğunu zannettiğimiz tasarruflar, tıpkı Karagöz oyununda gerçek konuşanın Karagöz olduğunu zannetmek gibi bir yanılmadır.
- 7) Bu yanılmayla, insanlara iş, oluş ve tasarruflar atfetmek şirktir.
- 8) Bütün tasarruflar, fâil-i mutlak olan Allah’a aittir. Çünkü onun tasarrufunda bir yanlışlık yoktur ve her yaptığı bir hikmet gereğidir. İnsanda hem bu hikmet ve hem de bu güç yoktur.
- 9) Bunu kavrayan gerçek Sanî’nin varlığını da kavramış olur. Fakat tıpkı yarasanın güneşi görememesi gibi kişi de gerçek Sanî’yi göremeyecektir. Bu kavrayış, âlem-i mahsus üzerinde akıl yürütme ile olabilir.
- 10) Bir kişi bu kavrayış seviyesine çıktığında, Hâk’tan gafil olmayacak ve hakikat kapılarını aralayacaktır. Buna “fethun garîb” denir.
- 11) Allah’ın fâil-i mutlak oluşu, günah işleyenlerin günahında, Allah’ın bir zorlaması olduğu anlamına gelmez. Çünkü Allah kötülüklerin işleyicisi değildir. Kul açısından kulluk kesbidir. Kul, Allah’ın yaratmış olduklarından kesbeder. Bütün bunların hepsi, Allah’ın yaratma dairesi dışına çıkamaz.

2.1.5 Hicâbî Abdülbâkî’nin Dinî Görüşlerinin Genel Değerlendirmesi

Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin dini görüşleri genel itibariyle Ehl-i Sünnet inanç prensipleri çerçevesinde şekillenmiştir. Müellif, Ehl-i Sünnetin inanç esaslarına sıkı sıkıya bağlıdır ve görüşlerine toplu bir bakış attığımızda, onun bu prensiplerden taviz vermeye yanaşmayan bir karakterde olduğunu görürüz.²⁹⁶ Öncelikle, Ehl-i Sünnetin

²⁹⁶ Müellifimizin iman esaslarını saydıktan sonra “bunu böyle bilmeyen kâfirdir” şeklinde bir ifade kullanması bu karakterine örnek gösterilebilir. İmam Rabbânî’nin Ehl-i Sünnet inancına bağlılığı malumdur. Bir müceddidî şeyhi olması dolayısıyla, Ehl-i Sünnet dairesinde olmasının tabiiliğinin yanı sıra Hicâbî’nin Ehl-i Sünnete vurgu yapması hakkında şunları da ilave etmeyi elzem görüyoruz: Bilindiği gibi Amasya yöresi Alevi kültürün yoğun olarak hissedildiği bir coğrafyadır. Acaba müellifimiz, Alevi kültür karşısında savunmacı bir yaklaşım da sergilemiş olabilir mi? Bize göre bu ihtimal dâhilindedir.

kabulleriyle şekillenen iman her şeyin merkezinde ve temelinde yer almaktadır. Geri kalan her şey; ilim, ibadet, muhabbet vb. ancak bu temelin üzerinde yükselbilmektedir. Bu sebepten olmalıdır, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin eserlerinin hemen her sayfasında, iman ve şirk gibi iki zıt kavramın etkileri kendini göstermiştir. Ve esasen, insanın bütün faaliyetinin bu iki kavramdan birine erişmek ve diğerinden kurtulmak gibi iki ana yolda ilerliyor olması da Hicâbî'nin düşünce dünyasında önemli bir yer tutmaktadır.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi Hanefî mezhebine mensuptur. Mâlikiyye, Şâfiyye, Hanbeliyye de hâk mezheplerdir fakat tercihte öncelik Hanefî mezhebine aittir. Müellifimizin, kabirde sorulacak soruların cevaplarını zikrettiği bölüm, denilebilir ki onun Sünni kimliğini çok bariz bir şekilde ortaya çıkarmaktadır.

Bu hususları yukarıda kısmen de olsa işlemeye çalıştığımız için, burada tekrar etmek yerine, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin dini görüşlerini ana hatlarıyla bize hatırlatacak noktaları başlıklar halinde vermenin daha faydalı olacağını düşünüyoruz:

- a. Hicâbî Abdülbâkî Efendi Ehl-i Sünnet prensiplerine sıkı sıkıya bağlı bir sünnîdir.
- b. Hanefi mezhebine mensuptur.
- c. İman konusu, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin üzerinde ısrarla ve hassasiyetle durduğu bir konudur. O bu konuyu geniş bir şekilde ele almış ve sahih bir imana sahip olmanın şartlarını tafsilatlı bir şekilde izah etmiştir. Buna göre o, imanın bilinen altı şartının yanı sıra, bilinmediği takdirde şehadetin kabul olunmayacağı bazı bilgileri imanın ön şartı olarak ortaya koyar. “ Esması vacibü'l- ilm olan

Örneğin 1519'da Bozoklu Şeyh Celâl, topladığı 20.000 kişiyle, Turhal'dan Amasya'ya yürümüş ve isyan çıkarmıştır. Burada asıl dikkat çekici unsur, yörede belirtilen sayıda alevinin olmasıdır. Yine XVIII. yüzyılda (1790) yapılan bir nüfus sayımına göre, Amasya'da nüfusun %18'inin alevi olduğu görülmektedir ve Amasya civarında sadece Taşova'da aleviler bulunmamaktadır. Bu bilgiler bizde, Ziyaret Kasabası'nda da alevi nüfusun olduğu fikrini uyandırmaktadır. Müellifimizin bu durumda Ehl-i Sünnet inancını daha bir kuvvetle vurgulamış olması da doğal görünmektedir. Hicâbî, *Zübdeti'l- İslam*, vr. 8b; Harun Yıldız, “Amasya Yöresi Alevileri”, (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), ss. 58-82.

enbiyâ” ya da “Peygamberimiz Muhammed aleyhisselamın ecdadından vacibü’l-ilm olan yirmi bir” ismin imanın sahih olması açısından, bilinmesinin zorunluluğu gibi.

- d. İman ile ilim arasında sıkı bir bağ vardır. İlim arttıkça veya azaldıkça kişinin imanı da bundan olumlu veya olumsuz etkilenecektir. Örneğin, kişi “La ilahe illallah” der ve bunun ne manaya geldiğini bilmezse, bununla ilgili bir bilgisi yoksa o kişinin imanı batıl bir imandır. Fakat yine bu sözün ne manada olduğunu bilmemesine rağmen, sadece bu sözü söyleyenlerin bir muradı olduğunu dahi düşünse, bu iman taklîd-i sahih kapsamına girer. Bu açıdan ilim, doğrudan imanın derecesini tayin eden bir ölçüdür.
- e. İmanın çeşitleri vardır. 1. İmân-ı Taklîdî. Bu da Batıl ve Sahih olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. 2. İmân-ı Tahkîkî. İstidlâlî ve Zevkî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu bize imanın kişiden kişiye değişen tedrici bir yapısının olduğunu açıkça göstermektedir.
- f. Hicâbî Abdülbâkî Efendi, birkaç yerde değinmekle beraber, açıkça zikretmemiş olsa da, imana sahip olunması bakımından bir “avam-havas” ayırımına gitmiştir. Mesela zevkî imanın avama değil de havasa daha uygun bir iman türü olduğu zikredilmiştir.²⁹⁷
- g. İlim ve ilmin dereceleri olan “ilme’l yakîn”, “ayne’l yakîn”, “hâkka’l yakîn” ve “mârifet”, “gaflet”, “ucb” gibi daha çok tasavvuf terminolojisine ait olan kavramların, genellikle imana müteallik ve imanı canlı tutmaları açısından işlevsel yönleriyle ele alındığı görülmektedir.
- h. İbadetlere sıkı sıkıya bağlı kalmalıdır. Zira ibadetler muhabbetin bir gereğidir. Fakat bu muhabbet, “muhabbet-i tabiiyye” değil, “muhabbet-i akliyye”dir. Yani

²⁹⁷ “Amma İman-ı Zevkî avamla müsahebette iken çok faide verir değildir”, ya da hakiki bir imana sahip olma meselesinden bahsettikten sonra, çetrefilli bir noktaya gelindiğinde “Bu iki müşkilin halli için Allah Teâlâ verdiği bir miktar kıyınmak lazım oldu” gibi ifadeler kullanması onun bu avam-havas ayırımı hususundaki tavrı hakkında da ipuçları vermektedir. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 7a/9b.

kişi aklı ızanla ölçüp biçip, ibadetlerin kendisi için faydalarını anlamalı ve bu doğrultuda hareket etmelidir. Bu hakiki bir mü'min olabilmek için elzemdir. Çünkü ibadetler, imanın, fiiliyat üzerindeki tesirinin göstergesi durumundadır.

- i. Allah fâil-i mutlaktır. Kusurdan münezzehtir. Bütün sıfatlarında kâmilidir. Cümle kâinatta O'nun ilmi, iradesi ve kudreti olmadan hiçbir şey vücuda gelemmez. Bütün oluşların hakiki oldurucusu O'dur. Küfür, iman, hayır, şer, fayda ve zarar, bunların hepsi O'nun ilmi ve iradesi dâhilindedir.
- j. Allah'ın her işi bir hikmet üzerinedir. Bu sebeple O'nun yaptığından sual olunmaz.
- k. Bu âlem-i mahsus içerisinde oluşlara bakarak, bu oluşlarda insanın tasarrufu bulunduğuna hükmetmek şıktır. Bunlar aldatıcıdır ve kişinin Karagöz'ü gerçek konuşan zannetmesi gibi bir vehme kapılmasına sebep olabilir. Oysa Allah'ın fâil-i mutlak olduğunu keşfedenler, hakikat kapılarını açarlar.
- l. Kulluk kesbidir. Kişi günahın kazanıcısı durumundadır. Allah'ın bir kimseyi cebri bir şekilde saptırması söz konusu olamaz. Bu mantık şeytanı helak eden mantıktır. Kişi emri bırakıp, takdire sarılmamalıdır. Emir, Allah'a hakkıyla kulluk ve sadıkane ibadetlerle olacaktır. Bunu kavrayan, nefsi aksini emretse dahi, ibadetlere sarılacaktır.

Görüldüğü gibi, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin dini düşünceleri canlı, pratiğe dönük ve birbirleriyle organik bir bağ içerisinde dirler. Dolayısıyla onun bir konudaki görüşlerini anlayabilmemiz için, bir başka konudaki görüşlerinin de anlaşılması oldukça lüzumludur. Çünkü Hicâbî Abdülbâkî Efendi'de her kavram, bir diğ erinin tamamlayıcısı gibi bir işlev de görmektedir. İnsan bu kavramlardan birinin icabını yerine getirmediğinde, diğ er bir kavramın icapları da kendiliğinden yarım kalacaktır. Bir örnekle açıklayacak olursak, Hicâbî'nin düşüncelerine göre, imân-ı istidlâli konusunun iyi bir şekilde anlaşılması, onun ilim konusundaki düşüncelerinin de çok iyi anlaşılmasına bağlıdır. Çünkü bu iki kavramın birbirleriyle çok sıkı bir münasebeti

vardır ve birinin yokluğundan veya eksikliğinden diğeri de olumsuz bir şekilde etkilenmektedir. Bu formülasyonu, müellifimizdeki hemen tüm kavramlara uygulamanın da mümkün olduğunu düşünüyoruz. Eğer kişide muhabbet eksikse, akl-ı ızanını kâfi derecede işletememiş demektir. Bu da kişiyi, müşâhadeye dayalı ilimden alıkoymuş ve bir ilmi yokluğa düşürmüştür. Dolayısıyla, kişinin imanı da derhal alt bir mertebeye düşecektir. Bu gaflet hali de kişiyi kulluktan alıkoyacak, ortaya günahkar bir insan tipi çıkacaktır. Bu örnekleri uzatmak mümkündür.

Bu düşünce sistemi, doğal olarak Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin eserlerine bir üslup ve tavır olarak da yansımış bulunmaktadır. O, kavramlara tarif ve izahat getirmekten ziyade, kavramların pratik düzlemde, insana ne gibi faydalar sağlayacağına, yahut insanın hangi yollarla kendini koruyacağına ağırlık vermiştir. Dolayısıyla bahsi geçen ve geçecek olan kavramlar, daha canlı, daha hayatın içinde ve doğrudan kişinin yaşantısını şekillendirmeye yönelik olarak kullanılmıştır.

2.2 Tasavvufî Görüşleri

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin tasavvufî görüşleri de, dini görüşleriyle bir paralellik arz etmektedir. Onun dini görüşlerini şekillendiren kaynak, tasavvufî görüşlerini de şekillendirmiştir denilebilir. Böylece, müellifimizin genel olarak düşünce ve inanç dünyasında karşımıza çıkan manzaranın, her haliyle Ehl-i Sünnetin renkleriyle benzemiş olduğu da söylenebilir. Adeta tasavvuf, dini hayatın güçlü, sarsılmaz bir seviyeye gelmesini sağlayan bir itici kuvvet ve Ehl-i Sünnetin akideleri de, tasavvufun nasıl anlaşılması gerektiğini gösteren bir pusula gibidir. Kısaca söyleyecek olursak, Hicâbî Abdülbâkî Efendi tasavvufî düşünce sistemini, Ehl-i Sünnetin sarsılmaz kaidelerine uygun olarak inşa etmiştir. Kanaatimize göre bu husus, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'yi anlamaya çalışırken, gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Bununla beraber, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin tasavvufî görüşlerini sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için, kanaatimize göre birkaç hususun iyi anlaşılması gerekmektedir. Öncelikle, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin eserlerini, kendi muhtevası içerisinde ve daha

önce de kısmen ifade etmeye çalıştığımız genel karakteristik yapısı çerçevesinde, bütüncül bir yaklaşımla incelemenin uygun olacağını düşünüyoruz.²⁹⁸

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'de kavramlar, birbirleriyle iç içe ve organik bir bağ içerisinde. Bu bağlamda, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin iman ile ilgili görüşlerini anlamak tasavvufi görüşlerini anlamakla ya da ibadetler ile ilgili görüşlerini anlamak, ilim ile ilgili görüşlerini anlamakla yakından ilgilidir. Denilebilir ki Hicâbî Abdülbâkî Efendi tasavvuf kavramını yahut tasavvuf kapsamında başka bir kavramı ele alıp, bu kavramı derinlemesine, ilmî bir şekilde ve tarihi serüveniyle beraber işlemekten daha çok, bu kavramın fonksiyonuna, insan hayatındaki işlevine ve faydasına yönelmiştir. Bu açıdan bakıldığında, onun eserlerinin, eğitici ve tavsiye edici bir yapı kazandığı, kavramların daima bu amaç etrafında ele alındığı görünmektedir. Elbette ki Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin kapsamlı denilebilecek bir tasavvuf görüşü vardır. Fakat anlattıklarımız çerçevesinde, onun bu tasavvufi görüşleri ya da bir başka deyişle tasavvufi kavramlara ilişkin verdiği manalar, eserlerinde müstakil bir yapı arz etmekten ziyade, bütünün bir parçası konumundadırlar.

Bu bütün, insanın durmayan zaman zarfında Allah'tan kopmama gayretlerini ifade eder. İşte, tasavvuf da tasavvufla ilgili diğer kavramlar da, bu gayretlerin zaferle sonuçlanmasını sağlayacak unsur konumundadırlar.

²⁹⁸ Bu konuyu biraz daha açarsak şunları da söyleyebiliriz: Biz Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin eserlerini incelediğimizde, onun Ehl-i Sünnet geleneğinden beslenen bir inanç yapısına sahip olduğunu gördük. Fakat burada bir nüansa dikkat çekmek istiyoruz. Evet, Hicâbî Abdülbâkî Efendi inanç yapısını bir geleneğin öğretileriyle oluşturmuştur; fakat onun gayesi, bu geleneğin aktarımında ilmi bir halka vazifesi görmek değildir. O, bu geleneği, adeta hakikatinden kuşku duyulmayacak bir ön kabul olarak hem zihnine hem de ruhuna katmış gibidir. Hal böyle olunca, Hicâbî Abdülbâkî Efendi, hiçbir kavramı derin derin analiz etmez, doğruluğu yanlışlığı hususunda bir kritiğe tabi tutmaz. O, bütün bu meseleleri halletmiş olarak, nihai noktada hakikatin ne olduğunu, en anlaşılabilir ve sade bir şekilde halka ulaştırmak istemektedir. Bir nevi, uzun tecrübeler ve ilmî bir gayret sonunda, kendinde hâsıl olan ve hakikate taalluk eden malumatları, öz bir şekilde aktarmak ister. Bu sebepten olsa gerek, verdiği bilgilerin kaynaklarından, hakkındaki tartışmalardan, bir iki isim dışında hemen hiç bahsetmez. Dolayısıyla Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin eserleri, içine kapalı, sabit ön kabulleri olan ve bu kabuller çerçevesinde bir hayat tarzının oluşumunu amaçlayan, nasihatçi bir yapı arz etmektedirler. Elbette, müellifin yerleşim yeri olarak küçük bir kasabada yaşamış olmasından dolayı, muhatap olduğu toplumsal yapıya uygun olarak böyle bir üslup geliştirmiş olması ihtimalini de gözden uzak tutmamak gerekir. Zira, bugünkü adıyla Ziyaret kasabası, eskiden beri küçük bir yerleşim yeri olmaz özelliğindedir. Ayrıca, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin elimizde pek az eserinin olması ve diğer kayıp eserlerinin muhtevalarının bilinmeyişi de, bizim bu tespitimizin değişebilir olduğunu göstermektedir.

Bir diğerk husus, Hicâbî Abdûlbâkî Efendi'nin tasavvufî görüşleri incelenirken bir tasnife gitmenin zorunlu oluşudur. Zira belirttiğimiz gibi, Hicâbî Abdûlbâkî Efendi'de kavramlar birbirleriyle adeta canlı bir şekilde bağ kurmuşlardır. Ve bu anlamda eserler, bir tasnife tutulmaksızın yazılmışlardır. Örneğin, ilim konusu içerisinde, aynı zamanda hem iman hem ibadetler ve hem de mârifet konusu da işlenmiştir. Bu, müellifimizin eserlerinde ilk göze çarpan özelliktir denilebilir. Bir kavram anlatılırken, yeri geldikçe diğerk kavramlar da, bazen ayrıntılı olabilecek bir şekilde anlatılmıştır. Dolayısıyla bir kavramın tam anlamıyla anlaşılması, eserin bütününi anlamakla ve eserin geneline yayılmış cümlelerin bir araya getirilmesiyle mümkün olabilmektedir.

Bahsettiğimiz sebeplerden dolayı, Hicâbî Abdûlbâkî Efendi'nin tasavvufî görüşlerini açıklarken, bir tasnife giderek, öne çıkan konuları başlıklar halinde incelemek daha uygundur. Böylece hem bütüne hem de bütününi oluşturan parçalara ve tek tek bakıldığında Hicâbî Abdûlbâkî Efendi'nin belli başlı kavramlarla ilgili spesifik görüşlerine daha iyi ve kapsamlı bir şekilde vakıf olunabilir.

2.2.1 İlim Hakkındaki Görüşleri

İlim, bilmek manasına gelen Arapça bir kelimedir. Sûfiler ise ilmi daha çok, Allah'ı bilmek, “mârifetullah” anlamlarında kullanmışlar, Allah hakkında âlim olan herkesin aynı zamanda arif de olduğunu söylemişlerdir.²⁹⁹ “İlimlerin efendisi mârifetullahtır.”³⁰⁰ Bu açıdan müellifimizin düşünce dünyasında da ilmin, kişinin Allah'ı bilmesi ve onu bulmasında yardımcı olan bir faktör olarak işlev gördüğü söylenebilir.

Konuyu izah etmeye geçmeden önce, bilinmesi gereken bir nokta olarak, ilim sahibi olmaktan maksadın iman sahibi olmakla aynı şey olduğunu ve Hicâbî Abdûlbâkî Efendi'de ilmin imani bir alan veya mertebe oluşturacak bir öge olarak işlev gördüğünü belirtmek isteriz. İman sahibi olmak ise, kişinin kendisi üzerinden, Allah'ı bilmesi anlamına gelmektedir. Müellifimiz bu konuda Gazâli çizgisinde

²⁹⁹ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s.305; Kuşeyri, *a.g.e.*, s.398.

³⁰⁰ Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, İstanbul: Sûfi Yayınları, 2012, s. 74.

görülmektedir. Gazâli de ilimden maksadın, Allah’a giden yolun keyfiyetini bilmek ve bu yolda doğru ile yanlış ayırt edebilecek seviyeye gelmek olduğunu söylemiştir.³⁰¹ Anlaşıyor ki müellifimiz, Gazâli’nin ilmi, Allah’ı bilmek ekseninde yüzdüren tavrını³⁰² benimsemiştir. Bu bağlamda diyebiliriz ki “ilim” kavramı, Hicâbî Abdülbâkî Efendi’de epistemolojik anlamda değil de, ontolojik bir anlamda gerçek manasını kazanmaktadır. Yani ilim insanı kemâle erdiren bir haslet olarak manasını bulmaktadır.

İnsanı kemale erdiren yollardan biri olarak ilim denildiğinde biz, kişinin kendi çabasıyla edinmiş olduğu bilgilerden, diğer ulvî âlemler hakkındaki malumatlara kadar varan geniş bir sahayı kastediyoruz. Kişinin sağlam bir imana sahip olmasında göstermiş olduğu çabaların aşamaları bu sahada bulunmaktadır.

Kişinin maksadı, son noktada Allah’ı bulmaktır. Bu aynı zamanda imanın da doruk noktası anlamına gelir. Şayet insanın gerçek manada imanlı olduğu nokta Rabbini bildiği nokta ise temel mesele de insanın bu noktaya nasıl ulaşacağı meselesidir. Elbette bütün bilgisini bu maksada kanallize etmekle. Kişi kendini bu maksada odaklayabilirse Rabbine doğru yürüyüşü başlamış demektir. İşte bu yürüyüş esnasında, kişinin ilmi ne kadar artarsa Rabbini bilişi de o denli artacak, maksat biraz daha gerçekleşmiş olacaktır.

Bilmenin pek çok çeşidi, bilgiye ulaşmanın pek çok yolu vardır. Hicâbî Abdülbâkî Efendi’ye göre, maksat iman sahibi olmaksa, kişi hangi yolla bunu sağlarsa sahihtir.³⁰³

İlm-ü din dediğimiz malumatlardan, müşahede ile hâsıl olan bilgilere, mûkaşefe ile kalbe gelen ilhamlara kadar her türlü bilgi, ilim kavramının kapsamına girmekte ve gerçek anlamını insanı kemale erdirmekte bulmaktadır. İnsanın kemale erdiği nokta

³⁰¹ Gazâli, *a.g.e.*, c.III, s. 884. Müellifimizin Gazâli’den faydalandığı muhakkaktır. Eserlerinde, bir kaç yerde, iman ve Allah’ı bilmek konularında “Gazâli” ismini zikretmekte, fakat fikirlerinden bahsetmemektedir. Biz yeri geldikçe bu karşılaştırmaları vereceğiz.

³⁰² Gazâli’nin ilim hakkındaki görüşlerinin bir değerlendirmesi ve tesirleri için bkz. Mehmed Ali Aynî, *İslam Düşüncesinin Zirvesi İmam Gazâli*, Erol Kılıç (haz.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, ss. 67-90.

³⁰³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 21a.

ise, ancak Rabbini hakkıyla bildiği andır. Elbette gücü nispetinde ve insani sınırlılıklar dâhilinde.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi’de ilim, temelde imanın kişinin kalbindeki tesisini sağlamaya yöneliktir. Bu sebeple “İlm-ü Din”³⁰⁴ kavramının öncelikli bir yeri olduğunu düşünüyoruz. Çünkü İlm-ü Din bir kimsede, imanın olup olmadığının belirleyici bir unsurudur. Elbette burada, Hicâbî Abdülbâkî Efendi’ye göre ilim kavramının manasını nasıl bir zeminde bulduğuna ve neleri kapsadığına da değinmek gerekir. Hicâbî Abdülbâkî Efendi ilim kavramıyla, her şeyden önce müsbet ilimleri kastetmez. Müsbet ilimlerin bazı yöntemleri kullanılsa bile,³⁰⁵ maksat daima dini birtakım donanımların kazanılmasına yöneliktir. İlm-ü Din denilen kavram da, bu manada hali hazırda bulunan malumatların kazanılması anlamına gelmektedir. Bu kazanımın temel işlevi ise, ilim sahibi olmaktan ziyade iman sahibi olmaktır. Biz, ilim mevzusunun hemen her aşamasında bu gayenin hâkim olduğunu düşünüyoruz.

İlm-ü Din ve iman kavramlarını yan yana koyduğumuzda, zaruri bir ilimden bahsetmek mümkündür. Çünkü Hicâbî Abdülbâkî Efendi’ye göre İlm-ü Dinin kapsadığı malumatı “bilmeyenin İslâmıyla hükmolunamaz ve farz ve nâfilesi kabul olmaz ve şehadeti dahi kabul olmaz boğazladığı dahi helal olmaz ve nikâhı dahi sahih olmaz, maazallah ol kişi mürted hükmünde olur.”³⁰⁶

Bu durumda, İlm-ü Dinin kazanılması bir müslüman için farzdır. O halde bu ilmin muhtevasının da belirlenmesi gerekmektedir. Kısaca ifade edecek olursak, mutlak bilinmesi gereken malumatlar şunlardır:

a. Allah’ın Sıfatları:

1. Sıfatü’n- nefsiyye.
2. Sıfatü’s- selbiyye.

³⁰⁴ İlm-ü Din kavramı için bkz. Tezimizin “İman Hakkındaki Görüşleri” başlığı, ss. 47-50.

³⁰⁵ Örneğin ilmin başlangıcının “âlem-i mahsusun muhkem bünyadına” gözlem yapmak olduğunu bildirir. Hicâbî, *Zübdeti’l- İslam*, vr. 5b.

³⁰⁶ Hicabi, *a.g.e.*, vr. 2a.

3. Sıfatü'n- nübüvvetiyye.

- b. Enbiya-i aleyhisselatü ve's selam hakkında bilinmesi vacib olanlar.
- c. Esması vacibü'l ilm olan enbiya aleyhisselam.
- d. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ecdadından esması vacibü'l ilm olanlar.
- e. Sahih Bilinmesi Gereken Amelî Mezhepler.³⁰⁷

Elbette Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin ilmi görüşleri zikrettiğimiz kadarıyla sınırlı değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'ye göre kişi daima bir devinim içindedir ve bulunduğu yerden bir üst seviyeye doğru yol almalıdır. Bu imani geçişler, aynı zamanda ilmi bir geçişi ve yükselmeyi de ifade etmektedir. Bu önemli hususu göz önünde tutarak, biz Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin ilmi görüşlerini birkaç açıdan değerlendirmenin uygun olduğunu düşünüyoruz.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'de "ilim" kavramının, esasen üç açıdan ele alındığını görüyoruz. Bunlardan ilkini ilimlerin genel tasnifi oluşturmaktadır. İkincisi, peygamber sevgisi ile ilişkilendirilmiş bir ilimdir. Üçüncüsü ise, kişinin kendini ve Rabbini bilmesine yönelik olan, nihai noktadaki ilimdir.

2.2.1.1 İlimlerin Genel Tasnifi

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'de ilimler üçe ayrılmaktadır.³⁰⁸

- 1. İlme'l -Yakîn.
- 2. Ayne'l- Yakîn.
- 3. Hâkka'l -Yakîn.³⁰⁹

İlme'l-Yakîn, ilmin evvel derecesidir.³¹⁰ Bu daha çok, malumatı, yani bir şeyin varlığını, mahiyetine tam anlamıyla vakıf olmadan bilmeyi ifade eder. Bir başka

³⁰⁷ Hicâbî, *Zübde'ti'l- İslam*, vr. 2b.

³⁰⁸ Bilindiği gibi bu genel bir tasniftir. Hicâbî Efendi de bu tasnife göre hareket etmiştir. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 7b; Sunar, *a.g.e.*, s.100; Kuşeyri, *a.g.e.*, s.179; Gazâli, *a.g.e.*, c.I, ss. 101-102; Kâşânî, *a.g.e.*, s.7; Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 556.

³⁰⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr.7b. Hicâbî Abdülbâkî Efendi bu sınıflamayı Kaşani'yi kaynak alarak yapmıştır. Fakat müellifimiz bunun derin bir analizini yapmaktan ziyade, yalnız bir isim vermekle yetinmiştir. Kaşani'nin ilim bu konudaki görüşleri için bkz. Kâşânî, *a.g.e.*, s.7.

ifadeyle, kişi teorik anlamda bir malumata sahiptir, fakat bu bilginin mahiyetini yakinen bilmemektedir. Örneğin, bir kişinin Bağdad şehrini varlığını bilmesi bir malumat olup, yalnız bir bilgi olmak ile sınırlıdır ve kişi esasen, varlığını bildiği Bağdad’a dair kendi deneyimine ait bir bilgiye de sahip değildir. Bu, aynı zamanda Taklid-i Sahih olan imana tekabül etmektedir.³¹¹ Çünkü bu iman mertebesinde de, kişinin kendi çabasıyla ulaştığı ve tecrübe yoluyla elde ettiği bir bilgiden kaynaklanan inanma değil, yalnız malumat nev’inden bir bilgi türü vardır. Dolayısıyla, bir şeyi ilme’l yakîn olarak bilmek, imanın kişide bulunma derecesi açısından kafi gelmemektedir.

Ayne’l Yakîn ise, kişinin uzaktan Bağdad şehrini görmesi gibidir.³¹² Bir önceki aşamaya göre, teorik bilgiden çıkılmış ve kişi faal bir duruma geçmiştir.³¹³ Burada kişi uzaktan da olsa görmektedir ve bizzat kendisi müşâhade etmektedir. Bu da, onun önceki bilgisinin üzerine yeni bir bilgi kattığı anlamına gelir ki kişi hem ilimde ve hem de imanda bir derece daha yükselmektedir. Hicâbî Abdûlbâkî Efendi, bu ilmin başlangıcının, “âlem-i mahsusun muhkem bünyadına nazar”³¹⁴ olduğunu söyler ve bu nazarla başlayan süreç, ilmin diğer mertebelerine doğru ilerleyerek devam eder. Yine bir karşılaştırma yapacak olursak, İman-ı istidlâli mertebesinde olanların bu ilme sahip olduklarını söyleyebiliriz.

Hâkka’l Yakîn, kişinin Bağdad şehrini görüp tecrübe etmesiyle izah edilebilir. “şehre girip cemi’ mahallatı ve pazarları tafsilen görse bir ilim dahi hasıl olur ki evvelki ilimlerden dahi âlâ dahi eclâ” olur.³¹⁵ Önceki iki türlü bilgiye, yani yalnız malumata

³¹⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 7b.

³¹¹ Hicâbî Abdûlbâkî Efendi bu hususta bir tasnif yapmamıştır. Fakat ilim ile imanın mertebeleri ve bu mertebelerin karakteristik yapıları karşılaştırıldığında, ilmin bu seviyesinde bulunan bir kişinin biz imani mertebe olarak İman-ı Taklidiye bulunduğunu söyleyebiliriz.

³¹² Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 5b.

³¹³ Gerek iman konusunda olsun, gerek ilim konusunda olsun kişinin aktif hale geçişinin önemli bir nokta olduğunu görmekteyiz. Dikkatimizi çeken husus şu ki en alta olan mertebe daima kişinin pasif bir halde bulunduğu mertebedir. Mesela, ilim mevzusunda, ilme’l yakîn kavramını düşündüğümüzde, kişinin sırf bir malumat sahibi olmakla yetindiğini, yalnız o noktada bulunduğunu, devinim içinde olmadığını görüyoruz. Oysa kişi her halükarda devinim içinde olmak suretiyle mertebeleri aşabilmektedir.

³¹⁴ Hicâbî, “İlme’l Yakîn” tabirini anlatırken Cürçânî’ye atıfta bulunmuştur. Cürçânî, ilme’l yakîn’in delillere ve gözleme dayanan bir bilgi olduğunu söylemiş, müellifimiz de aynı kriterleri kullanmıştır. Ali b. Muhammed eş- şerîf el- Cürçânî, *Ta’rifat*, Beyrut, 1990, s. 38. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 5a-5b.

³¹⁵ Hicâbî, *a.g.e.* vr. 7b.

ve müşâhade ile elde edilen bilgiye mükâşefe³¹⁶ de eklenmiştir ve kişi artık bilgiye konu olan Bağdad şehrini bizzat görmüştür ve şüpheye mahal bırakmayacak bir ilme ulaşmıştır. Şehrin çarşılarında pazarlarında dolanmıştır. Adeta, bilgiye konu olanın içine dalmış ve orası ile hemhal olmuştur. Hâkka'l Yakîn'in imani sınıflandırmada karşılığı ise, İman-ı zevkîdir. Yani söylenebilir ki tıpkı Bağdat şehrini hâkka'l yakîn bilen bir kimse gibi, İman-ı zevkî sahibi bir kimse de, o derece Rabbini bilme noktasına ulaşmıştır.

Şunu da belirtmek gerekir ki Hâkka'l- Yakîn ve İmân-ı istidlâlî kavramları mahiyet itibariyle, kişinin azmine ve cehdine dönüktür. Kişinin durduğu yerden kalkıp yola çıkması, uzaktan gördüklerini ya da duyduklarını yakinen tecrübe edebilmesi için bir mücadeleye başlamasıdır. Bir nevi yetinmeme ve ulaşma arzusuyla Bağdad şehrine girmesidir. Kişinin akli melekelerini bir süzgeç gibi kullanarak Allah'a, Allah'ın ululuğuna ve Allah'ın ululuğundan kendi aczine dönüşüne, kendi aczini bilişine ve bu bilişten kendini bilmeye ve dolayısıyla bu kaide üzerinde yine Allah'ı bilmeye yönelik, hem ileriye doğru uzanan ve hem de döngüsel, iç içe geçmiş bir sürecin ifadesidir de denilebilir.

Şimdi, yeri geldiğinde bu kavramlara geri dönmek üzere, muhabbet ile ilim arasındaki ilişkiyi izaha geçebiliriz.

2.2.1.2 Muhabbet ve İlim Arasındaki Derin Münasebet

Muhabbet ve ilim arasındaki bağı izaha çalışmaya geçmeden önce, “muhabbet” kavramı ile ilgili kısa da olsa bir malumat vermek istiyoruz. Muhabbet, kelime manası olarak, “sevgi, aşk, her şeyi sevgiliye bağışlamak ve kendinde bir şey bırakmamak” gibi anlamlara gelmektedir.³¹⁷ Taavvufi bir kavram olarak ise daha derin ve beşerin ötesine sirayet eden manalarda kullanılmıştır. Cüneyd, “kalbin meyli”, Muhammed b. Ali Kettânî, “tercihi sevgili için yapmaktır” demiştir.³¹⁸ Kuşeyrî ise muhabbeti, kulun

³¹⁶ Mükâşefe bir şeyin keşif yolu ile bilinmesi, ortaya çıkması, gözle görülmeyenlerin anlaşılması anlamlarına gelir. Fakat bu terim zikredilmemiştir. Biz manaya uygun düştüğü için kullanıyoruz. Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 452.

³¹⁷ Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 563; Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 405.

³¹⁸ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s.61.

kalbinde Allah’a karşı duyduğu ve ifade edilemeyen latîf bir his olarak nitelemiştir. Bu his bazen kulu öyle sarar ki kul, kendi sıfatlarından geçerek sevgilinin sıfatlarına bürünür bir hale gelir.³¹⁹ Yani muhabbet, kişiyi maşuğuna bağlayan, onda kaybolmasını sağlayan, içten gelen ve hatta karşı konulamayan bir his olma özelliğindedir. Hemen belirtelim ki, “Muhabbet” kavramı, daha çok, özellikle ilk sûfiler tarafından Allah sevgisi olarak kullanılmış ve bu bağlamda ele alınmıştır.³²⁰ Fakat bizim bahsettiğimiz ve müellifimiz tarafından anlatılan muhabbet ise Hz. Peygambere duyulan muhabbeti ifade etmektedir. Gazâlî’ye göre, Hz. Peygambere duyulan muhabbet, Allah’a duyulan muhabbetin aynıdır. Çünkü “mahbubun mahbubu mahbubdur.”³²¹ Dolayısıyla Hz. Peygambere duyulan sevgi, Allah’a duyulan sevgiyi gölgeleyecek veya engelleyecek bir unsur değil, o sevgiden bir parça gibidir. Bu ön bilgi ışığında, müellifin ilim ile muhabbet arasında nasıl bir bağ kurduğu incelenebilir.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi, iman ve ilimle ilgili temelleri attıktan sonra, çıtayı yükseltmiş ve bir sonraki aşamayı hedefe almıştır. Örneğin, pek çok kişi İlm-ü Din sahibi olabilir. Temel bilgilere pekâlâ vakıf olabilir. Oysa bu, açıkçası bir kemmiyeti ifade eder ki her zaman kemmiyet keyfiyetle doğru orantılı değildir. Burada esas aranan, hakikî manada bir imandır. Bu iman mahiyetini ise bize Hz. Peygamber bildirmiştir: “Sizden biriniz Peygamberi nefsinden, malından, çocuklarından, ana babasından ve bütün insanlardan çok sevmedikçe gerçekten iman etmiş olmaz.”³²² Hicâbî Abdülbâkî Efendi’ye göre, iman konusunda bu mertebeye erişmiş kişilerin sayısı oldukça azdır: “Rasul aleyhisselamı nefsinden ve malından ve oğlundan ve kızından ve babasından ve anasından ve cümle nasdan artuk sevmeyen mü’min olmayıncık her vilayette bir tane mü’min bulunursa elin ayağın öpmelidir.”³²³ Fakat burada bir problem vardır. O da, bir kimsenin Hz. Peygamber’i sevmesinin ne türden bir sevgi olduğu meselesidir. Çünkü kişi anasını, babasını, evlatlarını vs. elinde olmayan bir güdüyle sevmektedir. Bu kişilere duyulan sevgi için, sadece var olmaları yetmektedir. Acaba herkes, içten gelen ve herhangi bir saike ihtiyaç duymadan,

³¹⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, 405.

³²⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 404, 155 No’lu dipnot.

³²¹ Gazâlî, *a.g.e.*, c.IV, s. 586.

³²² Hadisin tam metni için bkz. Tezimizde, 222 No’lu dipnot.

³²³ Hicâbî, *Zübdeti’l- İslam*, vr. 9b.

ciğerde ve damarda kanın kaynadığı gibi³²⁴ tabii olan bu sevgiyi, Hz. Peygambere göstermekte aynı derecede muvaffak olabilir mi? Gazâli de bu soruyu genel olarak sormuştur: “Acaba başkasını, nefsi için değil de onun zatı için sevmesi düşünülebilir mi?”³²⁵ Herkes için pek de mümkün görünen bir muhabbet değildir bu. Bu zikredilen muhabbet, aklın ötesinde ve izahı akılla pek mümkün olmayan bir noktaya tekabül etmektedir.³²⁶ Hatta bu türlü bir muhabbet, ilimde hâkka’l- yakîn, imanda ise, zevkî iman mertebelerini de çağrıştırmaktadır ve bu noktada kişinin bir şeyi zatından dolayı sevebilmesi söz konusudur. Bu, aranılan ve istenen sevgidir.³²⁷ Ne var ki herkesten bu sevgiyi göstermesi beklenemez. Fakat halk için yani umumi olarak düşünüldüğünde, Hz. Peygamber’e duyulan bu sevginin mahiyeti izah olunabilir. Çünkü bu muhabbet, yani Hz. Peygamber’e duyulacak olan sevgi, bir muhabbet-i tabiiyyeye karşılık gelmemekte, bilakis, kavranabilir bir mahiyeti olan muhabbet-i akliyyeye karşılık gelmektedir. Yani, kişinin, muhabbetine konu olan şeyi kavraması, anlaması, ona vakıf olması ve kendi için bir faydası olduğuna inanması gerekir. Gazâli, mârifet ve idrakten önce muhabbetin olması düşünülemez” demektedir.³²⁸

Sonuçta kişi, akl-ı ızanla ölçer, biçer, tartar ve ortaya bir tercih koyar. Bu bakış açısı, muhabbet ve ilim arasında, derin bir münasebetin varlığını da ortaya koymaktadır.³²⁹ Burada kişinin muhabbetine konu olan Hz. Peygamberdir. Fakat unutmamak gerekir ki bu bir kişinin Allah’ı bulma serüveniyle yakından ilgilidir. Yani kişi, Allah’ı bulma yolunda kendisine rehberlik edecek olanı, Hz. Peygamberi ve getirmiş olduğu emirleri anlamaya ve bu amaçla ona karşı muhabbet duymaya doğru bilişsel bir yol izler. O halde bir kişinin, Hz. Peygamberi sevmesi demek, onu her anlamda anlaması ve ne

³²⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 10a.

³²⁵ Gazâli, *a.g.e.*, s. 580. Gazâli bu soruyu genel olarak sormuştur ama nihai olarak bu sevgiye konu olandan kastettiği Allah’tır.

³²⁶ Hicâbî Abdülbâkî Efendi bu hususta, her kişinin kabiliyetinin farklı olduğunu, muhabbetin mârifete, yani Allah’ı bilmeye bağlı olarak kişiden kişiye göre değişebileceğini; bu değişimle beraber muhabbeti hasıl eden mârifetin, temelde Allah’ı ve kendini bilmek olduğunu söylemiştir. Mârifetin bu şekilde kişiden kişiye değişebilirliği imanın da derece olarak değişimini beraberinde getirmektedir. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 16a.

³²⁷ Gazâli, *a.g.e.*, s. c.IV, 582.

³²⁸ Gazâli, *a.g.e.*, c.IV, s. 579. Şunu söylemek kanaatimize göre mümkün: Gazâli’nin “mârifet” ve “idrak”ının yerine, Hicâbî’nin “ilim” kavramını rahatlıkla koyabiliriz. Böylece, kişi ilim ile Hz. Peygamberi tanımadan, onu insiyaki olarak sevmeyi diyebiliriz.

³²⁹ Daha önce de belirttiğimiz gibi, Hicâbî Abdülbâkî Efendi’de ilim, kişinin Allah’ı bulma serüveninde ona yol gösterecek bir yardımcı durumundadır. Biz, ilim ve muhabbet arasında bağ kurarken, müellifimizin düşünce dünyasındaki anlamıyla bir ilim anlayışını merkeze koyarak hareket ediyoruz.

dediğinin farkına varması demektir. Kanaatimize göre bu, pek mühim bir başlangıç noktasıdır. Burada körü körüne bir iman değil, bir sorgulama sürecinin başlangıcı söz konusudur. Tabii ki bu sorgulama, yanlışlık aramaya yönelik değil, hakikati kavramaya yönelik bir sorgulamadır. Tıpkı kişinin ilim sahibi olabilmesinde atacağı ilk adımın bu âlemin yapısına bir bakış atması olduğu gibi, Hz. Peygamberi sevmek için atacağı ilk adım da O’nu anlamak olacaktır.³³⁰ Anlamak, akabinde fiiliyatı getirecektir. Çünkü Hz. Peygamberin kendisini kurtarmak için bir takım emirler getirdiğini bilen kişi, bu anlamayı bir zemine oturtmak ve böylece fiillerini ayarlamak durumunda olacaktır. Bir hastanın, doktorun kendisine verdiği acı otları istemeden, zevk duymadan da olsa, kendisi için gerekli olduğunu bilerek içmesi gibi, kişi de, Hz. Peygamberin getirmiş emirlerin, nefsi istemese dahi, hakikate ve cennete giden yegâne yol olduğunu aklıyla kavrayacak ve Allah’a yönelecektir:

Hasta dahi akl-ı mizanla...sıhhat olması bu otlarda idüğünü bildiği için o acı otları tabiatı istemese dahi ihtiyarıyla içer, dahi şifa bulur... Pes imdi bir kişi Rasûlullah sallallahu aleyhi vesellem her kişiye ücretsiz ve ivazsız hayır sandığın bilip ve her kişinin donu bağına yapışıp çekip cehennemden kurtarmak kastettiğin anlayıp, kendinin iki cihanda felah bulması ol Rasûlullah sallallahu aleyhi vesellem(in) buyurduğu, tabiatı(nın) sevmediği acı ibadetlerde idüğün akl-ı mizanla anlayıp, tabi olup tabiat-ı hevesin terk edip Rasul sallallahu aleyhi veselleme muhabbet eyleyip buyurduğuna tabi olur, tatlı uykuyu belki ıscak (okunamadı) terk edip derûn (dun)³³¹ namazına kalkar. Hâkkan mü’min olur.³³²

Nihayetinde kişi, Hz. Peygambere uymak suretiyle kurtuluşa ereceğini anlayacağı için, pek tabii bir şekilde,³³³ O’na karşı bir muhabbet de besleyecektir. Görüldüğü gibi

³³⁰ Biz burada, kişi açısından, Hz. Peygamberi anlamanın aynı zamanda bir zorunluluk olduğunu da düşünüyoruz. Çünkü aynı coğrafya ve aynı tarihte, Hz. Peygamber ile yan yana yaşamış sahabeler ayrı tutulacak olursa, uzun bir zaman aralığının ardından ve başka coğrafyalarda yaşayan insanlar için düşünüldüğünde, Hz. Peygamberi seviyor olabilmek, O’nu bizzat görmek, tanımak, O’nunla yüz yüze konuşmakla değil, ancak getirdiklerini anlamakla mümkün olabilir. Bir kişinin Hz. Peygamberle muhabbet bağını kurabilmesi, öncelikle O’nu kendi bulunduğu yerden tanıyabilmesiyle olanaklı hale gelebilmektedir. Dolayısıyla, kişinin Peygamberini tanımasını sağlayan ilim, kişide aynı zamanda muhabbete yol açan müspet bir saik olarak da vazife görmektedir.

³³¹ Bu kelimeyi tam olarak okuyamadık. (“Dal” “Ra” ve “Nun” dan oluşan bir kelime.) Fakat iç, gizli manasındaki “derûn” kelimesini, aşağılık manasındaki “dûn” kelimesinden çok daha uygun düştüğü için tercih ettik.

³³² Hicâbî, *a.g.e.* vr. 10a-10b.

³³³ Gazâli, kişinin kendisine iyilik yapanı doğal olarak seveceğini, bir insani özellik olarak iyiliğe karşı sevgi duyacağını belirtmiştir. Gazâli, *a.g.e.*, c.IV, ss. 587-589.

burada, kişinin evvela bir akıl yürütmesi ve bunun neticesinde bir sevgiye ulaşması söz konusudur. Unutulmamalıdır ki bu muhabbet, bilgisel bir donanımı haiz olmakla yakından ilgilidir. Fakat Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin görüşleri çerçevesinde şunu da belirtmek isteriz ki bu akıl yürütme, aynı zamanda pek çok malumatın varlığını ve bununla ilgili faaliyeti de kapsamaktadır. İnsan, öncelikle bu kâinatı müşahede etmekle, bütün bu görünenlerin arkasında ulu bir yaratıcının olduğunu anlayacak, yaratıcı hakkında düşünecek ve O'nun ululuğunu, bu ululuk nispetinde kendi aczini keşfedecek, bu itibarla yönünü Allah'a çevirmeye karar verecek, bunun için de kendisine bir rehberin gerekli olduğunda karar kılacaktır. Bu, kişinin kendi hayrına dönük bir karar verişini ifade eder. Lakin kişi, bu hayrı kendi kendine gerçekleştiremeyeceğine göre, ona bu hususta yol gösteren Hz. Peygambere derinden bir muhabbet besleyecektir. Bu, artık fikirle yoğrulmuş bir muhabbet olduğundan, nefesine ağır gelse dahi, kişi akli mekanizmalarını kullanarak ulaştığı bu karar çerçevesinde, iradesini kendisini kurtaracak yöne gitmekten yana kullanacaktır.

İnsanı kemale erdiren yollardan biri olarak ilim denildiğinde biz, kişinin kendi çabasıyla edinmiş olduğu bilgilerden, diğer ulvî âlemler hakkındaki malumatlara kadar varan geniş bir sahayı kastediyoruz. Kişinin sağlam bir imana sahip olmasında göstermiş olduğu çabaların aşamaları bu sahada bulunmaktadır.

Kişinin maksadı, son noktada Allah'ı bulmaktır. Bu aynı zamanda imanın da doruk noktası anlamına gelir. Şayet insanın gerçek manada imanlı olduğu nokta Rabbini bildiği nokta ise temel mesele de insanın bu noktaya nasıl ulaşacağı meselesidir. Elbette bütün bilgisini bu maksada kanalize etmekle. Kişi kendini bu maksada odaklayabilirse Rabbine doğru yürüyüşü başlamış demektir. İşte bu yürüyüş esnasında, kişinin ilmi ne kadar artarsa Rabbini bilişi de o denli artacak, maksat biraz daha gerçekleşmiş olacaktır. Bu manada ilmin, insanı Rabbine götürme aşamalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İnsan her şeyden önce imanlı olabilmek için “İlm-ü Din”e vakıf olmalıdır. Bu adeta imanın başlangıç noktasıdır ve zaruri olan bilgiler için kullanılmıştır. Fakat yine de bu ilme sahip olmak, hakiki bir imana sahip olmaya karşılık gelmez.

2. İnsan kâinatı müşahede ile görür ki bütün bu olanları kendiliğinden değildir ve mutlaka bir yaratıcıya muhtaçtır. İlm-i istidlâli denilebilecek bu ilim, kişiyi bir yaratıcının varlığına götürür.
3. İnsan, daha sonra yaratılmışların özelliklerini keşfe koyulur. Kendisi de yaratılmışlardan bir yaratılmış olduğu için, bu kez bakışını kendine çevirir. Görür ki tıpkı bu âlem-i mahsustaki muhkem yapı, kendisinde de mevcuttur. Kişi, müşahede ile mahlûkatın sıfatlarını anlama aşamasındadır.
4. Bu müşahede ve görünenlerin akl-ı izana vurulması kişiye bazı keşif kapıları açacaktır. İnsan bilecektir ki görünen âlemin ötesinde de âlemler vardır.
5. Böylece o, âlem-i mülkü, âlem-i melekûtu ve âlem-i ceberûtu da idrak edecek, mahiyetlerini gücü nispetinde karayacaktır.
6. Görecektir ki ilk görüp de ulu zannettiği bu âlem, diğerlerinin yanında küçücük kalmaktadır. Bu akıl almaz nizam, muhkem yapılar ve büyüklük, onu Rabbinin tarif edilmez kudreti hakkında düşünmeye ve kendini bu âlem içinde yeniden konumlandırmaya götürecektir.
7. Kişi bu âlemlerin büyüklüğüne nispetle küçüklüğünü, aciziyetini anlayacak, bir ulu yaratıcının tasarrufunda olduğunu idrak edecek ve Allah’a yönelecektir: “Belki müşahede ile bilir ki kendi dahi cemi’ âlem dahi bir ulu hazretin tasarrufundadır. Bir çevgân elinde top gibi, nice dilerse öyle tasarruf eder.”³³⁴
8. İnsanın Rabbine yönelmesi bazı fiilleri icra etmesi zorunluluğunu da beraberinde getirecektir. Çünkü yürütmüş olduğu akıl, bu safhadan sonra, insana inancına paralel bir davranış geliştirmesini telkin edecektir. Böylece insan, Hz. Peygamberin getirmiş olduğu emirlere, nefsi istemese dahi sarılacaktır. Akl-ı izanı, bunca ölçüp biçmesi sonucunda, Hz. Peygamberin emirlerinin tamamen

³³⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 24a-24b.

kendisini kurtarmaya yönelik olduğunda karar kılacaktır. Akılla keşfedilen bu hakikat, kalbe muhabbet olarak damlayacak, kişi taat ve ibadete sarılacaktır.

9. Bakışını kendi ruhuna yönelten insanoğlu, kainattaki özelliklerin kendinde toplandığını, böylece olumlu ve olumsuz her ne varsa aynı anda bünyesinde taşıdığını görecektir. Bu ise insanın mantığını iki şekilde işletmesini sağlayacaktır: Birincisi, insan kendinde olumsuz yönlerin olduğunu bilmekle bunlara karşı tedbir alma yönüne gidecektir. Örneğin, Allah'ın takdirine sığınıp, günah benim tabiatım icabıdır³³⁵ deyip günaha dalmayacaktır. Her ne sebeple olursa olsun, Allah'ın emirlerini bırakıp başka bir faydaya sarılmayacaktır. İkincisi, bir cevher-i mücerret olarak insan, Rabbine ulaşacak kudreti kendinde bulup yılmadan mücadele edecektir. Muvaffak olursa “ Hâkkan mü'min ”³³⁶ olacaktır.

Bilmenin pek çok çeşidi, bilgiye ulaşmanın pek çok yolu vardır. Hicâbî Abdülbâkî Efendi'ye göre, maksat iman sahibi olmaksa, kişi hangi yolla bunu sağlarsa sahihtir.³³⁷

İlm-ü din dediğimiz malumatlardan, müşahede ile hâsıl olan bilgilere, mûkaşefe ile kalbe gelen ilhamlara kadar her türlü bilgi, ilim kavramının kapsamına girmekte ve gerçek anlamını insanı kemale erdirmekte bulmaktadır. İnsanın kemale erdiği nokta ise, ancak Rabbini hakkıyla bildiği andır. Elbette gücü nispetinde ve insani sınırlılıklar dâhilinde.

Bu konuda son olarak diyebiliriz ki ortalama bir kişinin, Hz. Peygambere muhabbet duyması; O'nu tanımasına, işaret ettiği yolun mahiyetini kavramasına ve bunun kendisi için ne manaya geldiğini, bir akıl yürütme sonucu kesinliğe varan bir bilgiyle bilmesine bağlıdır. Diyebiliriz ki Hicâbî Abdülbâkî Efendi'ye göre, kişi bu aşamalardan geçmezse, Hz. Peygambere duyduğu muhabbet de mesnetsiz kalacaktır.

2.2.2 Mârifet Anlayışı

³³⁵ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 33b.

³³⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 10b.

³³⁷ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 21a.

Mârifet, bir şeyi aynı ile bilmek, bir şeyin özüne vakıf olmak, başkalarından, kitaplardan öğrenmeden bilgi edinmek demektir. Kalbin verdiği, keşfî, ilhama dayalı bilgiye mârifet, aklın verdiği bilgiye ise ilim denilmiştir. Mârifet, sûfiler tarafından ilimle benzer anlamlarda kullanıldıysa da, bu ilim yine diğer ilimlerden farklıdır: Hâl ilmi, makam ilmi, esrar ilmi gibi, alışılâgelen anlamları dışında, hususi hallere bağlı bir bilgi karşılığında kullanılagelmiştir. Bu durumda, akılla elde edilen ne varsa, onun üstüne çıkan bir algı, kalbin gaybî âlemlere açılması ve son kertede hakikatin tecrübe edilmesi ile hâsıl olan bilgi mârifet olarak adlandırılmıştır.³³⁸ Mârifet, özünde, Allah'ı bilmek üzerine kurulu ve manasını bu noktada bulabilen bir bilginin ifadesidir. Bu anlamda, müellifimizin Allah'ı bilmeye doğru takip ettiği rotaya bir göz atmak yerinde olacaktır.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin iman ve ilim ve en üst mertebede mârifet kavramlarını açıklamak için, çıkış noktası olarak kullandığı hadislerden biri de, “ *Nefsini bilen Rabbini bilir*”³³⁹ hadisidir. Bir nevi, insan, aklî melekelerini kullanarak muhabbeti kazandıktan sonra, bu muhabbetin muhtevasına ve nelere taalluk ettiğine vakıf olmak için yolculuğunu sürdürmektedir. Bu, kişiyi önce Allah'ı bilmeye, Allah'ı bilmekten kendini bilmeye ve yine bu bilinçten Allah'ı bilmeye götüren dairevi bir yolculuktur. Peki, bir kişi Rabbini nasıl bilecektir? Öncelikle, “avâlim-i külliye” zikretmekle: “Nefsimizi biliriz de, Rabbimizi bilebilmemiz için, lazım oldu ki avalim-i külliye” icmalen zikreyleye.”³⁴⁰ Kişi kafasını kaldıracak, yaratılıştaki nizamı, ahengi ve dengeyi düşünecek, hayret edecektir. Bu ilk bakış ve hayret, bir başlangıç noktasıdır. Bunun ötesinde, avalim-i külliye'nin muhtevasını da bilmek gerekmektedir. Öyleki avalim-i külliye, “âlem-i mülk”, “âlem-i melekût” ve “âlem-i ceberût”tan oluşur. Bu âlemler hakkında, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin varlık anlayışını işlerken daha etraflıca malumat vereceğimiz için, burada detaylı bir açıklamaya girmiyoruz. Yalnız şu kadarını belirtmemiz gerekir ki âlem-i mülk tasviri zor bir büyüklüğe sahiptir. Oysa bu büyüklük, âlem-i melekût katında “güneşten bir zerre”³⁴¹ gibidir. Âlem-i melekût

³³⁸ Cürçânî, *Ta'rifat*, s. 95. Kuşeyri, *a.g.e.*, s.398, M. Mustafa Çakmakoglu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005, ss. 95-96; Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, c.31, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, ss. 54-56.

³³⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 9a; es- Sehavi, *a.g.e.*, s. 426.

³⁴⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 11a.

³⁴¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 13b.

da, âlem-i ceberût katında yalnız “deryadan bir katre”³⁴² kadardır. Bu büyüklük özelliğini zikrediyoruz, çünkü bu miktara dayalı ve hatta cisimsel büyüklük, kulun kendi küçüklüğünü ve acziyetini anlaması açısından oldukça önemlidir. Bu noktada, Hicâbî Abdülbâkî Efendi’ye göre ilimlerin tasnifi konusunu kısaca hatırlatmayı lüzumlu görüyoruz. Bir kişi Rabbini bilmek için, âlem-i mülkü müşahede etmeli ve ilm-i istidlali ile Allah’ın varlığına ve birliğine ulaşmalı idi. Çünkü bu dünyanın muhkem bir yapısı vardır ve bu işler ancak tek bir yaratıcının tasarrufuyla olabilmektedir. Anlıyoruz ki kişi, istidlâlî iman ve ayne’l- yakîn derecesinde bir ilim sahibidir.

Bilindiği gibi bu, dış gözleme dayalıdır ve kişi, bunu kısmen veya tamamen kendi kendine kazanabilir. Kişi kendi anlayış kabiliyeti nispetinde, bulduğu delillere göre hareket edebilir. Halbuki âlem-i melekût ve âlem-i ceberût hakkında, bu türden bir çabayla bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Fakat, Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin bu âlemler hakkında detaylı bilgiler verdiğini de belirtmek gerekir. İlk etapta, kişi, yalnız bu şekilde anlatılan malumatlara dayanarak bu iki âlem yani âlem-i melekût ve âlem-i ceberût hakkında bilgi sahibi olabilir. Oysa bu, içselleşmesi zor bir bilgi türüdür. En azından, herkesin içselleştiremeyeceği bir bilgi türüdür. Bununla beraber, bir kimsenin bu iki âlemi tanınması, özünde, kendini tanımısını ve bakışını âlem-i mülkten kendine çevirmesini amaçlayan bir faaliyettir.

İnsan bakışını kendisine yönelttiğinde görür ki bütün bu âlemlerin özellikleri, kendinde mevcuttur. Adeta bütün bu âlemler bir havanda dövülmüş, birbirlerine iyice karışmış ve bu karışımın yekûnu insanda toplanmıştır.³⁴³ Her âlem, yaratılışın bir mahiyeti olarak insanda bulunmaktadır: “İnsanın ruhu âlem-i ceberûtta, kalbi âlem-i melekûtta ve cismi âlem-i mülkte”dir.³⁴⁴ Bu âlem-i külliye insana sığmıştır ve insan bu itibarla bir “Âlem-i Kebîr”dir.³⁴⁵ Burada karşımıza “insan-ı kâmil” kavramı

³⁴² a.y.

³⁴³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 15a- 15b.

³⁴⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 15b. İnsan yaratılışının bu özelliği, ona bir cevher-i mücerred olma vasfı kazandırır. Bu cevher-i mücerredin de, Rububiyetle yakından bir alakası vardır. Lakin bu münasebet, artık dille izah edilebilir bir alanda değildir. Kişinin bütün bu bilgilerden, müşahede ve mükâşefeden mütevellit, kabiliyeti nispetinde mârifet sahibi olup, Hâkka’l yakîn derecesinde bir ilim sahibi olması söz konusudur.

³⁴⁵ İnsan maddi olarak bir küçük âlem ise de bütün âlemleri kendinde topladığı için büyük âlemdir. Müellifimiz de bu açıdan kullanmıştır. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 15b; Sunar, *a.g.e.*, s. 110.

çıkılmaktadır. Müellifimiz bu kavramı özel olarak zikretmemiştir ama vurguladığı mana itibarıyla insan-ı kâminden bahsetmiş olması da mümkün görünmektedir. Bilindiği gibi, insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve Allah'ın sıfatlarına mazhar olması sebebiyle, hazarat-ı hams ve meratib-i vücudu kendinde toplayan kişiye insan-ı kâmil denir.³⁴⁶ Böylece insan, yaratılışın tam merkezinde durmaktadır. Hatta denilebilir ki bu hususiyetiyle insan-ı kâmil, Allah ile mahlûk arasında bir bağlantı vasıtasıdır da. İnsan-ı kâmil, bu yönüyle, insana ümit veren, onu yüce makamlardan haberdar eden ve iyiye yönlendiren bir ideal olarak da görülmüştür³⁴⁷ Şimdi, bir kişi, insanın maddi olarak küçük (mikro) ve mana olarak büyük (makro), ama bu özelliği yegâne kendinde taşıyan bir varlık olduğunu, nefs-i insaniyyenin mahiyetinin bu vecihini anlasa, âlem-i mülkü, âlem-i melekût ve âlem-i ceberûtu bilse, Rabbini bilmiş olacak, ötesinde Rabbinin ululuğunu kavramış olacaktır: “Bir kimse âlem-i melekûtu ve âlem-i ceberûtu ve âlem-i şهادeti bilse, ol kimse tahkiki Rabbisin bildi.”³⁴⁸ Müşahede ve mükâşefe yoluyla nefsini bilse, bundan kıyasla yine Rabbini bilecektir. Her âlemin büyüklüğünü ve kendi küçüklüğünü anlayacak, kendini mahlûk bilecektir.³⁴⁹ Ve kişi “ Rabbül âlemin hazretinin kemâl kudretini anlayıp arif olup”³⁵⁰ diyecektir ki:

*“Ben bir cemale ermişem yoktur ona hiç intiha
Âlem-i nekabidir anın geçmeyen bulmaz beka”*³⁵¹

*“Bu ne kudrettir bu ne azze ve celâl
Bu ne hikmettir bu ne kadr ve kemâl
Kim bu akl anda kamu hayrandır
İns ve cin ve hem melek yeksândır”*³⁵²

³⁴⁶ İsa Çelik, *Tasavvufî Düşüncede İnsan-ı Kâmil*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010, s. 30.

³⁴⁷ Çelik, *a.g.e.*, s.37.

³⁴⁸ *a.y.*

³⁴⁹ Buradaki küçüklük daha önce değindiğimiz gibi maddi küçüklüktür. Dolayısıyla insan, bu küçüklüğün içine sığan büyüklüğü ve manayı anladığında Rabbinin kudretini ve onun yaratıştaki benzersizliğini ve nizamını da anlayacaktır. Bu da insanın kendi aczini anlaması olur ki bu idrak de bir bakıma düşüncenin kemâle ermesidir.

³⁵⁰ *a.y.*

³⁵¹ *a.y.*

³⁵² Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 13b-14a.

Bir kişi şayet bu keşfi gerçekleştirirse, Zevkî iman sahibi olabilir. Elbette bu, kişiden kişiye göre değişecektir. Neticede, Allah kullarına farklı miktarlarda mârifet vermiştir. Bu mârifetin üst noktası ise bütün bağlardan kurtulmuş olarak, İman-ı zevkî sahibi olmaktır.³⁵³

İnsanın bu ruhi özelliklerinin yanı sıra, fiziki özelliklerinin de ihmal edilmemesi gerekir. İnsan hem fiziki yaradılışıyla ve hem de ruhi melekeleriyle bir bütündür. Hic b  Abdülbâkî Efendi de bu hususu göz ardı etmemiş ve insanın fiziki özelliklerine, ana karnından başlayarak geçirdiği safhalara,  şık Pařa³⁵⁴, dan nakille³⁵⁵ değinmiştir. İşte bu fiziki yaradılış özellikleri de, kişinin kendisinin bilmesini sağlamakta ve yine bu bilgiler, kişiye Rabbini bilmeye götürmektedir. İnsanın fiziki yapısı ile ilgili verilen malumatların tümü, nihayet Allah'ı bilmekle ilgilidir:

Nutfe ana rahmine düştükten ta dünyaya gelince H k Teâlâ'nın emriyle dokuz ay on gün dokuz yıldız hükmünde olur... (Bir kişi) dünyaya geldikten sonra ölünceye kadar seb'a seyy renin (yedi yıldızın) tasarrufunda olur diye beyan ettiği m rifetler dahi heykel-i insanı bildirendir.  mid olunur ki fekad arafe rabbeh  (Rabbini bilen) manası hâsıl olup kâmil ola³⁵⁶.

İnsan, pek çok kanaldan faydalanarak bilgi edinebilir. Gerek müşahede ederek, gerek duyduklarını akl-ı ızanla tartarak, gerekse kalbine gelen ilhamlarla³⁵⁷ bazı bilgilere

³⁵³ Hic b  Abdülbâkî Efendi “*De ki: Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa Rabbimin sözleri tükenmeden önce deniz tükenir. Yardım için bir o kadarını da getirsek yine yetmez*” ayeti mucibince, Allah'ın hiçbir şekilde ilimle kuşatılmayacağını belirtmiştir. Fakat mârifet, bilmekten daha ziyade özümsemeyi ve bizzat bir tecrübeyle kavramayı ifade ettiğinden dolayı, Allah'ın bunu kullarına, kabiliyeti oranında dilediğince bahşetmesi söz konusudur. Hic b , *a.g.e.*, vr. 8a; Kehf, 18/109.

³⁵⁴  şık Paşa-yı Velî, h. 670-733 (m. 1271-1332) yılları arasında yaşamış, mistik, tasavvufu bir şairdir. Amasya İlyask y'de medfun bulunan Muhlis Paşa'nın oğlu ve Baba İlyas'ın torunudur. Âşık Paşa'nın Kırşehir'de doğduğu söylenmektedir. Abdi-Zâde,  şık Paşa'dan “VIII. Hicrî (m. XIV.) asrın başlarında zuhur eden bir şahıs” olarak bahsetmektedir. Amasya'ya dönüşte Kırşehir'de vefat etmiştir. Yatırı Kırşehir'in Kuzey-Doğusunda, bir tepeliktedir ve mezarında bir de kitâbe bulunmaktadır. Âşık Paşa-yı Velî, *Garibnâme*, Bedri Noyan (ev.), Ankara: Ardıç Yayınları, 1998, ss. 19-20. evirmenin  ns z kısmı.; Abdi-Zâde, *a.g.e.*, s.175; Günay Kut, “ şık Paşa”, *D A*, c. 4, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, ss. 1-3.

³⁵⁵ Hic b  Abdülbâkî Efendi nutfenin ana karnından itibaren gezegenlerin hükmünde olması konusunda  şık paşa'nın *Garibnâme* kitabından esinlenmiştir. Bununla beraber, müellifimiz,  şık Paşa ismini zikretmesine rağmen *Garibnâme* isminden bahsetmez.

³⁵⁶ Hic b , *a.g.e.*, vr. 19b.

³⁵⁷ Hic b , *a.g.e.*, vr. 14b.

sahip olabilir. Fakat unutmamak gerekir ki bu bilgiler eğer kişinin Allah'ı bilmesini sağlamıyorsa, yalnız bir bilgi olarak kalmaktadır. Kişinin Allah'ı ulaşmaya başladığı andan itibaren ise, mârifet kavramı devreye girmektedir. Bu bağlamda, mârifet eğer Allah'ı bilmek ve ona ulaşmaksa, kişi buna değişik yollarla ulaşabilir veya yeteneği oranında buna yaklaşabilir. Mârifete bir miktar belirleyip, buna göre bir iman ölçüsü koymak da dolayısıyla yanlış olmaktadır. Yani oldukça değişkenlik arz eden ve hemen her kişide farklı şekillerde oluşan bilgisel bir alanda, imana yönelik kesin bir sınır ve ölçü koymak da doğru değildir. Bu yüzden olsa gerek, Hicâbî Abdülbâkî Efendi, mârifet ile imanı bir tutmamıştır. Bunun yerine, kişinin bulunduğu merteye itibariyle sahip olduğu bilginin, kişiyi Allah'a ne kadar ulaştırdığı ile ilgilenmiş, bu şekilde, bir kişide imanın var olup olmamasından daha çok, imanın derecelerine dikkat çekmiştir: “ Zira ki iman mârifetle beraber olmak, kaderiyye³⁵⁸ mezhebidir. Mârifet-i tefavütten iman tefavütü lazım gelmez. Belki hâk budur ki her kişinin imanı dahi beraber değildir. Kuvvetle ve zayıfla mütefavittir.”³⁵⁹ Mârifetin insandan insana farklı olacağı kuvvetle muhtemel olduğuna göre, iman da mârifet nispetinde bir derece gösterecektir. Fakat mârifetin eksikliği imanın olmayacağını göstermez, bu olsa olsa bir farka delalet etmektedir. Elbette bu ölçümü pek de mümkün olan bir alan değildir.

Allah'ın azametinin ve kullarına verdiği mârifetin de bir sınırı olmadığına göre³⁶⁰ acaba, bu noktada Allah'ı hakkıyla bilmek mümkün müdür? Hicâbî Abdülbâkî Efendi bu meseleye kısa da olsa değinmiştir. Bu hususta, Hicâbî, Allah'ı bilmekle ilgili, “seni bildik” diyenlerle “seni bilmedik”³⁶¹ diyenlerin görüşlerini karşılaştırmıştır. Buna göre, Allah'ı bildiğini söyleyenlerin dedikleri şudur: Allah bize kendisini doksan dokuz ismi ile tanıtmıştır. Biz de, ilmimiz yettiğince buna göre Allah'ı bilebiliriz. O halde, neden “seni bilmedik” diyelim? Hatta bunun aksini söylemek, kişide imani bir şüphenin oluşmasına yol açar: “Seni bilmedik diyenin imameti dürüst değildir.

³⁵⁸ Kaderiyye mezhebi, insanın fiillerinde tamamen özgür olduğu görüşünü savunan bir kelim ekolüdür. Kaderiye mezhebinde, insan bütün fiillerinde tamamen özgür olduğundan ve bütün eylemlerinin belirleyicisi olduğundan, kendine ait olan her şey, direkt olarak imanına etki edecektir. Böylece kişinin mârifet sahibi olması da kendi eylemleri kapsamında olacaktır ve bu da imanın varlığını ya da yokluğunu etkileyecektir. Müellifimiz ise bunu kabul etmemektedir. M. Sait Yazıcıoğlu, *Kelam Ders Notları*, Ankara, y.y., 1998, s.12; Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2011 s. 128.

³⁵⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 16b.

³⁶⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 8a.

³⁶¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 21a-21b.

İmanda şekki olduğu için.”³⁶² Bu sebeple, “Allah’ı bilmedik” demek, doğru değildir. Diğer yandan, “Allah’ı bilmedik” diyenler ise, Allah’ın kendini tanıttığı kadarıyla tanınabileceğini, bu manada “Allah’ı bildik” diyenler kadar Allah’ı bildiklerini, fakat hudutsuz bir şekilde, “Allah’ı bildik” denilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü bu hususta, Allah Kur’an’ı Kerim’de, “*Allah’ı hakkıyla değerlendiremediler, onlara az bir bilgi verildi.*”³⁶³ buyurmuştur. Bu ayet çerçevesinde, Allah’ı tam anlamıyla bildiğini söylemek de doğru değildir. Fakat Hicâbî Abdülbâkî Efendi, bu iki görüş hakkında bir tercihte bulunmaz. Denilebilir ki bu alan ona göre tehlikeli bir alandır ve onun için yorum yapmaktan kaçınmaktadır: “Bizim muradımız aklımız ermediği mârifetten acz izhar eylemektir.”³⁶⁴ Müellifimiz, değinmiş olsa da, bu meseleyi kendi düşünce dünyasında büyük bir sorun haline getirmez ve üstünde durmaz. Çünkü bu mesele, umuma açılacak bir mesele değildir ve uzun uzun tartışmak bir kazanç sağlamaz. Bu sebeple Hicâbî Abdülbâkî Efendi, aklın ermediği yerlere değil de, daha çok halk için anlaşılabilir alanlara ait fikirler beyan etmeyi tercih etmiştir. Ona göre geçerli yol, gücü yettiğinde anlamak, gücü yettiğinde bilmek, gücü yettiğinde yapmaktır. Bunun bir sınırı olmadığı için, aklın izahta aciz kalacağı mertebeler de mutlaka bulunacaktır.

Esas olan, bir şekilde sahih bir imana erişmek olduğundan ve kişinin Rabbini bilmesiyle imanlı olması arasında çok sıkı bir bağ bulunduğundan,³⁶⁵ kişinin Rabbini çeşitli vesilelerle bilebileceği, bunların hepsinin de sahih olduğu meselesi de dikkat çekicidir. Yani kişi, ister kendinden kalkarak Rabbini bilsin, ister bu âlem-i mahsusa nazar ederek Rabbini bilsin, bu fark etmeyecektir. Çünkü burada önemli olan, maksadın hâsıl olmasıdır:

Hasılu’l- kelâm, nefsin bilen Rabbisin bildi. Gerekse sülûk ehli gibi nefsin ayalim-i külliye-i cami’ bir cevher-i mücerred bilip Rabbini dahi ona münasip...bilsin,

³⁶² Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 21a.

³⁶³ Hac, 22/74.

³⁶⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 22a.

³⁶⁵ Hicâbî Abdülbâkî Efendi bu hususta şöyle demektedir: “Her kişi nefsin bilmek sebebiyle Rabbisin bilmek hususunda evvelki üslupla bile, bilmeyen bu üslupla bilsin ki Rabbisin bile... dahi imanı kâmil ola.” Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 19a.

gerekse aklı erdiğince heykel-i mahsus bilip halk olduğu tertibini...bilsin...maksûd
hasıl olur.³⁶⁶

Görüldüğü gibi ilim, evvela varlığı ve varlığın mahiyetini müşahade yoluyla anlamak ve bu bilgiden yola çıkarak Allah’a ulaşmak, bu manada sahih bir iman sahibi olmaya yönelik bir haslettir.

2.2.3 Varlık Hakkındaki Görüşleri

Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin varlığa bakışının özünü, onun yaratılmış olması oluşturmaktadır. Yaratılmış olmak, tabii olarak, kendi kendine olamama özelliğini beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla, kendi kendine olamayan bir şeyin, bir oldurucuya ihtiyacı vardır. Biz tabiatın bütününe şöyle bir baktığımızda muhkem ve manzum işler görürüz ki varlığa ait bu özellikler, onun yaratıcısının da özelliklerini bize işaret eder. O halde, varlığın mahiyeti ne kadar iyi kavranırsa, Allah da o denli iyi anlaşılacaktır. Bir kimse bu âleme baktığında, ilk olarak karşısına çıkacak şey, nizam olacaktır. Her şey yerli yerinde ve olması gerektiği gibidir. Kişi burada, müşahade yoluyla ve ilm-i istidlâli ile mevcudatın niteliğine ait bir keşfetme faaliyetine ve bu işaretleri kullanmaya yönelir. Bu işaretler onu bir kâmil-i üstadın varlığına götürür: “Kul bu âlem-i mahsusun bu vechile muhkem bünyadına nazar eyleye. Göre ki bu yerler ve gökler ve ay ve güneş ve yaz ve kış dirilmek ve oldurmak ve tedbir ve tasarruf kendiliğinden hod sadır olmaz. Belki bunların ve bu tasarrufların cemisinde mahsus bir kâmil üstad-ı sanî’ vardır.”³⁶⁷ Bütün görünenler üzerinde tasarruf olunanı ifade eder. Yani, Allah Teâlâ, bu âlem üzerinde tasarruf sahibi olan yegâne varlıktır. Hiçbir şey, Allah’ın yaratması olmaksızın vücut bulamaz: “Âlem-i mülkte göz kımıltısı ve âlem-i melekûtta gönül kımıltısı olmaya çare yoktur. İlla onun ilmiyledir ve kazası ve kaderiyledir.”³⁶⁸ Varlık, var olma noktasında, bir yaratıcıya muhtaç olmasının yanında, kişiyi Allah’a ulaştırmakta da pek çok işaretler barındırmaktadır. Bu husus, Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin varlığa bakışının temel dayanağıdır. Nitekim bu meseleye, “Allah’ın Fâil-i Mutlak Oluşu” başlığında değinmiştik. Varlığın kişiyi

³⁶⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 21a.

³⁶⁷ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 5b.

³⁶⁸ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 6a.

Allah’a ulaştırma noktasında barındırdığı işaretler ve bunların mahiyetleri nelerdir? Acaba varlık, bu görünen âlemden mi ibarettir? Büyüklüğü ne kadardır ve tarihi nedir? Ve insan, bütün bu âlemler içinde ne şekilde konumlandırılmıştır?

2.2.3.1 Kâinatın Oluşumu

Hiç şüphesiz bu kâinatın yaratıcısı yüce Allah’tır. Fakat bizim burada inceleme konumuz daha çok, kâinatın tarihi ve mahiyeti ile ilgili olacaktır.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi, kâinatın oluş tarihi ile ilgili, Cebrail ve kerûbiyyûn³⁶⁹ taifesinden bir melek arasındaki bir konuşmayı nakletmektedir:

Hazreti Cebrail aleyhisselam kerûbiyyûn taifesinden bir meleğe işbu âlemin ibtida tarihinden sual ettiğinde, cevap verip buyurdu ki: Ya ahi Cebrail, bu hikmette sen nice aciz isen, ben dahi encileyin acizim. Lakin felek-i sevabitte bir yıldız vardır. Otuz bin yılda bir kere doğar. Ben o yıldızı dört yüz bin kere gördürm. Ancak bu denli bilirim, ötesine ermezim dedi.³⁷⁰

Bu âlemin başlangıcı ile ilgili bilgi, kerûbiyyûn taifesinden bir melekte dahi yoktur ve insanın bu bilgiye ulaşması da pek mümkün görünmemektedir. O halde, insanın bu bilgiden çıkarması gereken ders nedir? Allah’ın ululuğı, ilimlerin tamamının ancak O’nun katında olduğu. Son kertede, her şeyi kuşatan bilgi yalnız Allah’ta bulunmaktadır.³⁷¹ Fakat yine de, insan bütünyle bu âlemlerin cahili de değildir. Allah’ın ululuğunu anlamaya giden yolda, âlemleri bilmek, yaratılanların özelliklerine

³⁶⁹ Kerûbiyyûn, Allah’a derece olarak yakın olan melekere denilmektedir. Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 365.

³⁷⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 14a. Zikrettiğimiz ve ileride yine değineceğimiz malumatın tarafımızdan da bir başlık halinde incelenme sebebi; bu malumatın bizzat kendi kıymetleri yanında, icra ettiği fonksiyonların da gereğince. Bütün bu malumat, esasında amaç değil, kişinin Allah’ı bilmekte kullanacağı araçlardır. Yer yer ifade etmiş olduğumuz, Hicâbî Abdülbâkî Efendi’de temel mesele olan imana erme ve bu ermeye adeta yapışık bir kavram olan ilmin muhtevalarını biz bu pasajlarda bulabiliyoruz. Dolaylı bir yol gibi görünse de, biz Hicâbî’nin dini olsun tasavvufi olsun görüşlerini oluşturan zeminin yapısını, satır aralarına dağılmış bulunan her türlü malumatı derleyip, aralarındaki bağların kurulmasıyla anlaşılacağını düşünüyoruz. Bunun yanı sıra, elbette ki müellifimizin, kâinatın oluşumu ile ilgili düşüncelerinin bilinmesinin de mühim olduğunu düşünüyoruz.

³⁷¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 5b.

vakıf olmak pek mühim bir haslet olsa gerektir. Âlemler dediğimizde karşımıza, *Âlem-i Mülk, Âlem-i Melekût, Âlem-i Ceberût*³⁷² kavramları çıkmaktadır.

Kişi çıplak gözle baktığında, âlem-i mahsus görür. Hâlbuki hakikat gördüklerimizden ibaret olmadığı gibi, gördüklerimiz de yalnız bütünü içinde küçük bir cüzdür.

a. Âlem-i Mülk:

Öncelikle belirtmek isteriz ki Hicâbî Abdülbâkî Efendi, âlemler hakkında bilgi verirken herhangi bir sıralama gözetmemiştir. Örneğin, bu dünyaya ait bir özelliği anlatırken, hemen akabinde, görünmeyen âlemlerle ilgili malumatlara geçebilmektedir. Bu durumda, görünür âlemlerden görünmeyen âlemlere doğru bir sıralamayla bu malumatları aktarmaya çalışacağız.

Âlem-i mülk, âlem-i mahsus da dâhil olmak üzere, aşağıda anlatacağımız pek çok mekânı da içinde barındıran, büyüklüğü akıl almaz bir âlemdir. Âlem-i mülkün hususiyetleri, Hicâbî Abdülbâkî Efendi tarafından, âlem-i mahsustan başlamak suretiyle yıldızlara varıncaya kadar geniş bir şekilde anlatılmıştır: “ Âlem-i mülk dediğimiz arş-ı azimin ihata ettiği ecsama derler.”³⁷³ Yerin ortasından hatt-ı istiva³⁷⁴ geçmektedir ve ötesi harap haldedir. Yine kuzey tarafı da, soğuktan haraptır. Buralara “umur” ve “subur” denir.³⁷⁵ Yerin dörtte biri oturulabilir haldedir. Buna “rub’u meskûn” denir. Bu meskûn kısım, batıdan doğuya doğru yedi iklime taksim olunmuştur. Bu iklimlerden biri, Horasan, Konya ve Tunus’taki iklimdir. Bu iklimin havası mutedildir ve nadir bir iklimdir. O yüzden adamı akıllıdır. Diğer üç iklimin

³⁷² İsmen ifade edilmemiş olmamasına rağmen, Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin âlemler hakkındaki görüşleri ile Hazarat-ı Hamse düşüncesi arasında bariz bir benzerlik göze çarpmaktadır. Bilindiği gibi Hazarat-ı Hamse veya Beş ilahi hazret, Allah’tan zuhur eden varlıkların beş aşamasını işaret eder: 1. Mutlak Gayb, 2. Mutlak Ceberût 3. Mutlak Melekût 4. Mutlak Şuhud 5. Âlem-i insan (İnsan-ı Kâmil). Fakat biz burada bir karşılaştırma yapmak yerine yalnız müellifimizin verdiği malumatları inceleyeceğiz. Ayrıca Hazarat-ı Hamse ile ilgili geniş bilgi için bkz. Cebecioğlu, *a.g.e.*, ss. 260-261; Sunar, *a.g.e.*, 42-48.

³⁷³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 11a.

³⁷⁴ Hatt-ı İstiva: Ekvator çizgisi.

³⁷⁵ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 11b. “Subur” “Sibir” olabilir. “Umur” kelimesinin coğrafi karşılığına lügatlerde rastlamadık.

havası sıcaktır ve adamı da o yüzden esmerdir. Bir diğer üç iklimin özelliği ise soğuk olmasıdır. Adamı da sarıdır.³⁷⁶

Yer ile gök arası beş yüz yıllık yoldur. Bir demir top, gökten salınmış olsa, yere beş yüz yılda ancak iner. Göğün büyüklüğü şundan kıyas olunabilir ki bize çorak görünen ay, yirmi yer kadardır. Gök katmanlar halindedir ve birbirlerine uzaklıkları beş yüz yıllık yoldur: “Her göğün kalınlığı ve her birinin ıraklığı beş yüz yıllık yoldur. Her gökte hemen bin yıldız vardır.”³⁷⁷ Birinci gökte Ay, ikinci gökte Utarit, üçüncü gökte Zühre, dördünü gökte Şems, beşinci gökte Merih, Altıncı gökte Müşteri³⁷⁸, yedinci gökte Zuhâl bulunmaktadır. Bu yıldızların da büyüklükleri birbirlerinden farklıdır. Örneğin, Şemsin büyüklüğü yüz altmış yedi yer, Müşterinin büyüklüğü seksen yer, Zuhâl’in büyüklüğü doksan altı yer miktarıdır. Bu yıldızlardan ayrı olarak, sekizinci felekte de yıldızlar bulunmaktadır. Bunların da en küçüğü on sekiz yer miktarıdır.³⁷⁹

“Zehretü’r Riyaz’da getirmiştir ki Arşın üç yüz altmış direği vardır. Her bir direğin büyüklüğü altmış bin bu dünya miktarıdır. Her bir direkten her bir direğe varınca ne miktardır, onu kimse vasf eyleyemez. Ancak Allah Teâlâ bilir.”³⁸⁰

Burada, dünyayı çepeçevre kuşatan Kaf dağını da unutmamak gerekir. Kaf dağının yerden yüksekliği beş yüz yıllık yoldur. Nihayetini yalnız Allah’ın bilebileceği Kaf dağında pek çok türde mahlûkat yaşamaktadır. Kaf dağının ululuğuna ve mahiyetine akılla vakıf olmanın da imkânı yoktur.³⁸¹

Görüldüğü gibi, görünür âlemden görünmeyen âlemlere doğru çıkıldıkça, insanın aklı aciz kalmakta ve bu büyüklüğü kavrayamamaktadır. Büyüklük hususiyeti son derece

³⁷⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 11b.

³⁷⁷ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 12a.

³⁷⁸ Müşteri: Jüpiter.

³⁷⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 12b.

³⁸⁰ Bu kitabın adına Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan’ın “Envarü’l Aşıkîn” adlı eserinde rastladık. Kitabın kendisine ise ulaşamadık. “Envarü’l Aşıkîn”de kâinatın yaratılması ile ilgili verilen bilgilerle, müellifimizin kâinatın oluşumu ile ilgili verdiği malumatlarda da yer yer benzerlikler vardır. Örneğin zikrettiğimiz “arşın üç yüz altmış altı direği vardır” ifadesi Bîcan tarafından da kullanılmıştır. Ayrıca Hicâbî’nin insanın fiziki yapısını anlatırken “Ahmedî Kitabı” olarak zikrettiği kitap “Envarü’l Aşıkîn” olabilir. Bkz. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 13a; Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan, *Envarü’l Aşıkîn*, M. Faruk Gürtunca (sad.), İstanbul: Huzur Yayınevi, t.y., ss. 22-36.

³⁸¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 12a.

önemli görünmektedir. Zira bu insanın kendi aczini anlamasının da temel saiki olmak durumundadır. Nitekim Hicâbî Abdülbâkî Efendi, âlem-i mülkün büyüklüğü hususunda Zehretü'r Riyaz'da verilen malumatlara, bu açıdan karşı çıkmıştır. Zehretü'r Riyaz'a göre Allah, pir kişi³⁸² görünümünde bir ulu mahlûk yaratmıştır. Bu pirin başında yetmiş bin bölük saç, her bir bölükte yetmiş bin kılı ve her bir kılda da bir top inci asılıdır. Bu âlem-i mülk, işte bu bir kılda asılı duran bir top inciden ibarettir. Hicâbî Abdülbâkî Efendi bu rivayeti kabul etmemektedir: “Bu rivayet üzerine âlem-i mülkün ululuğu(na) hadden tecavüz eyledi. Zira ki ol mezkûr pir dahi, ol toplar dahi, cümle âlem-i mülktendir.”³⁸³ Anladığımız kadarıyla büyüklük kavramı, yaratılmışlar açısından, anlamsal bir hiyerarşiyi ifade etmektedir. Yani bu büyüklük miktarlarını kavrayan kişi, kendi büyüklüğünü de anlayarak, kendini bir yere koyacaktır. Böylece nerede durduğunu, bu muazzam miktarlar içinde, kendisinin ne denli küçük kaldığını iyice kavrayacaktır.

Büyüklüğünün tasviri zor olan âlem-i mülkte ayrıca şunlar bulunmaktadır:

Badehu ol levh-i mahfuz ki cemi' olmuş ve olacak ve kitaplar onda yazılmıştır, her bir harfi Kafdağı gibi olmakla ol levh dahi bu âlemdendir. Ve cennet cehennem dahi bu âlemdendir. Ve cennet ehlinin ednasına bu dünya kadar on mülk verildiği bu almedendir ve iki rakat makbul olmuş namaza verilen cennetin, Cebrail aleyhisselamın altı yüz kanadıyla üç yüz elli yıl uçup ucun bucağın bulamadığı bu âlemdendir. Ve arş-ı azim dahi bu âlemdendir.³⁸⁴

- b. Âlem-i Melekût: Âlem-i melekût hakkında, varlığından ve büyüklüğünden başka bir malumat yoktur. Fakat âlem-i mülkün, âlem-i melekût katında güneşten bir zerre gibi olduğu³⁸⁵ göz önüne alınırsa, ululuğunun ne denli olduğu anlaşılabilir.
- c. Âlem-i Ceberût: Âlem-i melekût da âlem-i ceberût katında, deryadan bir katre gibidir.³⁸⁶ Yine bu âlem hakkında da, zikrettiğimizden başka bir bilgi yoktur.

³⁸² Zehretü'r Riyaz'da zikredilen pir kişi ile ilgili, aynı sayfanın yan tarafında bir çıkma yazı bulunmaktadır. Bu yazıdan anlıyoruz ki bu bir kişi, Ruh-u Azam'dır. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 13a.

³⁸³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 14a.

³⁸⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 12b-13a.

³⁸⁵ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 13b.

Bununla beraber biz, maksadın hasıl olduğu düşüncesiyle, muhteva yerine büyüklük kavramına ağırlık verildiğini yahut açıkça belirtmemiş olsa da, bu âlemlere ait bilgilerin, daha çok gaybî bilgi kapsamına gireceğinden, verilen malumatın müellifimiz tarafından yeterli görülmüş olacağı düşüncesindeyiz: “Bu miktar-ı cüz’ü vasf eylemekten murat budur ki... ben bildim ve buldum diyenlerin kezbi avam mü’minlere malum olup, her kişi eksikliğinin bile, vara hizmetinde aczine muterif ola.”³⁸⁷

Verilen bütün bilgilerin ve izahların akabindeki gaye, burada da karşımıza çıkmaktadır: İnsan kendini ve yerini bilmek durumundadır. Aczini bilmek, Allah’a muhtaç olduğunu, yalnız Allah’ı bilmekle hakikate ulaşacağını idrak etmek zorundadır. Her bilgi, her cümle kişinin bu oluşumunu sağlamak için, adeta ibret için kullanılmıştır.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin varlık anlayışında yıldızların insan üzerindeki tesirlerinin de³⁸⁸ önemli bir yeri vardır. Âlem-i mülkte bulunan yıldızlar da sırasıyla yükselmekte ve bu yükselmeye paralel olarak insan hayatı da zamansal olarak ilerlemekte; yükseklik ile insanın yaşlanması noktasında yıldızlar, insana olumlu ya da olumsuz denebilecek tesirlerde bulunmaktadırlar. Öncelikle bu yıldızların hangileri olduklarına ve nerelerde bulunduklarına değinelim:

1. Kamer (Ay): Birinci gökte bulunur.

³⁸⁶ Yukarıda müellifimizin Ahmed Bîcan’dan bilgiler naklettiğine değinmiştik. Müellifimiz bu malumatı da “Yazıcıoğlu” adını zikretmektedir. “Envarü’l Aşıkîn’e baktığımızda da benzer malumatların bulunduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu benzerlikler birebir alıntılama şeklinde değildir. Daha çok bilgiyi kullanma itibarıyla. Bu benzerlikler için bkz. Ahmed Bîcan, *a.g.e.*, ss.37-38; Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 13b.

³⁸⁷ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 13b.

³⁸⁸ Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin yıldızlar ve insan üzerindeki etkileri hakkındaki görüşleri ile Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın (d.1703- ö.1780) “Mârifetname” adlı kitabında vermiş olduğu yıldızlar ve gezegenler hakkındaki malumatlar oldukça benzerlikler göstermektedir. Örneğin bu yıldızların, insan mizacına tesirleri hususunda da benzerlikler mevcuttur. Örnek verecek olursak, Merih yıldızının insanda hiddete ve gazaba sebep olması veya Kamer’in etkilediği kişi veya başka bir canlıyı çabucak büyütmesi, Zuhalin hırslı olmak, zararlı olmak gibi olumsuz etkileri bu benzerliklerden bazılarıdır. Fakat Hicâbî Abdülbâkî Efendi, Âşık Paşa’yı zikrettiği gibi Erzurumlu İbrahim Hakkı ismini eserinde zikretmemiştir. Yalnız, konumuz ile benzer bir muhtevaya sahip olduğundan ve bilinen bir eser olduğundan Mariretname’yi zikretmeyi gerekli gördük. Yıldızlar ve özellikleri hakkında İbrahim Hakkı’nın görüşleri ve müellifimizle benzerlikler için bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetname*, Abdullah Aydın (sad.), İstanbul: Sarmaşık Yayınları, t.y., c.I, ss.118-169.

2. Utarit (Merkür): İkinci gökte bulunur.
3. Zühre (Venüs): Üçüncü gökte bulunur.
4. Şems (Güneş): Dördüncü gökte bulunur.
5. Merih (Mars): Beşinci gökte bulunur.
6. Müşteri (Jüpiter): Altıncı gökte bulunur.
7. Zuhul (Satürn): Yedinci gökte bulunur.³⁸⁹

Zikredilen yıldızlardan başka yıldızlar da vardır ve bunlar sekizinci felekte bulunmaktadır.³⁹⁰ Fakat bu yıldızların muhtevalarından bahsedilmemektedir.

Her gökte bulunan yıldızın karakteristik bir özelliği vardır ve bu özellik insana sirayet etmektedir: : “Bu yedi yıldızın hükmünde olup, bu yıldızların tabiatını kendi için hâkim kılar.”³⁹¹ İnsan her bir evrede, yıldızların bu tabiatıyla bezenmektedir: “İmdi zayıf insanın hali bunun üzerindir; her kişi bir yaşında bir yıldızın tabiatını üzerine alır.”³⁹² Bu etki insanın hem doğum öncesini hem de doğum sonrası dönemlerini kapsayacak kadar geniştir:

Nutfe ana rahmine düşse kırk gün Zuhul tasarrufla ol nutfe kan olur. Ondan sonra kırk gün Müşteri tasarrufla, o pişmiş kan olur... Merih tasarrufla kemik bağlar... Güneş tasarrufla suret bağlar. Zühre tasarrufla can gelir. Utarit tasarrufla ağlamak (anlamak?) gelir. Kamer tasarrufla büyüme gelir. Yine Zuhul tertip edip, Müşteri bağların çözüp yol açar, dünyaya gelir³⁹³.

³⁸⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 12a-12b.

³⁹⁰ *a.y.*

³⁹¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 20a.

³⁹² Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 20b.

³⁹³ Hicâbî Abdûlbâkî Efendi'nin yıldızların tesirleri hususunda Âşık Paşa'dan da esinlendiğini daha önce söylemiştik. Daha sağlıklı bir fikir vermesi ve yukarıdaki pasajla olan benzerliğinin daha iyi anlaşılması açısından, Garibnâme'den şu alıntıyı burada zikretmeyi uygun görüyoruz: “ *Er belinden iner nutfe tamam/ Ana rahminde dutar mülk-i makaam. Terbiyet ilkin Zuhul virür ana/ Su iken ol kan'a döner görsene. Pes bu kez ol müşteri kuvvet kılar/ Tanrı emri birle kanı et kılar. Dağdı nevbet Mirrih'e kıldı nazar/ Et ve süğük duttu bitti a'zalar. Anun ardınca bu güneştir bu kez'in/ Geldi suret bağladı duttu yüzün. Dört ay on günlük olucak cân gelür/ Yani taht oldu bu kez sultan gelür. Pes gerek sultan için iyş-ü terab/ Zühre geldi şâdi kıldı zi aceb. Zühre ardınca Utarit naz ile/ Geldidâniş virdi ana raz ile (vardı?)* Âşık Paşa, *a.g.e.*, s. 200; Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 19b-20a.

Ana karnına düşmesinden doğumuna kadar yedi yıldızın hükmünde olan insan, yine doğumundan ölümüne kadar da aynı yıldızların hükmü altındadır. Bu dönemleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- a. Kişi dört yaşının dördüncü ayına kadar Kamerin tesiri altındadır. Kamer, bu devrede çocuğa çabucak büyüme yönünde etki eder. Ayın aceleci tabiatı, çocuk üzerinde tecelli ettiğinden, çocuk da büyüme konusunda acelecidir.
- b. Dört yaşında çocuk, Utarit hükmüne girmektedir. Utarit, kendi tabiatı gereği, çocuğa ilme ve kitabete yatkınlık verir. Bu sebeple, oğlan çocuğunun, bu yaşta okula verilmesi uygun olacaktır. Bu dönem, buluğa kadar devam eder.
- c. Kişi, buluğdan yirmi yaşına kadar, Zühre'nin tesiri altındadır. Zühre'nin etkisi de kişide, aksilik, kurallara uymama ve karşıdakini yıldırma şeklinde tezahür eder.
- d. Yirmi yaşından otuz yaşına kadarki bu dönemde Şems hüküm sürmektedir. Şems, insana süslenmek ve kendine bakmak gibi özellikler verir. Herhalde bu, insanın bu dönemde, gösterişe biraz daha düşkün olmasıyla alakalıdır. Bu dönemin adı “Yeğenler”dir.
- e. Kırk yaşına kadar insan, Merih hükmündedir. Bu çağda olanlara “Vukuf ehli” denir. Merih bu dönemde insana kendi gibi, gazap ve cellâtlıklar etmektedir.
- f. Ellili yaşlarında bir kişi, Müşterinin etkisi altına girmiştir. Müşterinin insandaki en belirgin etkisi, dünya düşkünlüğüdür.
- g. Altmış yaşından sonra, Zuhale yıldızının hükmü başlar. Bu döneme de “Pirler” adı verilmiştir. Belirgin özelliği hırs sahibi olmaktır.³⁹⁴

İnsan davranışlarına yön veren ve bu davranışların iyi kötü olmasında etkili olan pek çok faktör olabilir. Bu açıdan bakıldığında, yıldızlar da, insan davranışlarında etkili olan faktörlerden biridir. Fakat yıldızların tesirlerinde temel mesele, insan

³⁹⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 20a-20b.

davranışının istikametine şekil vermeleri açısından önemlidir. Müspet bir etkinin yanında menfî bir etki söz konusu olduğunda, kişi buna karşı tedbirli davranmak durumundadır. Zira Hicâbî Abdülbâkî Efendi'ye göre asıl mühim olan, yıldızların belirleyici tesirinden ziyade, kişinin davranışının niteliği ve bunun da imanla olan münasebetidir. Kanaatimize göre, dönemlere göre verilen, yıldızların bu etkileri, kişiyi, kendini bekleyen tehlikelere karşı uyarmak, nasıl davranması gerektiği hususunda yol göstermektir:

Pes imdi zayıf insanın hali bunun üzerindedir. Her kişi her bir yaşında bir yaşında bir yıldızın tabiatı üzerine olur. İnayet-i ilahiye erişmezse, inayet-i Rabbâniyyede olan âşıklar yıldız muktezasında karar eylemez. İnayet muktezasınca olurlar. Hidayet ipine katarlanıp, develer gibi şeriat yollarıyla yol bulurlar. Hâk Teâlâ ümmet-i Muhammed'i inayetleriyle doğru yoldan ayırmaya. Âmin³⁹⁵.

İnsan hayatı çetrefilli, meşakkatli ve tabir-i caizse düşmanlarla dolu bir yoldur. Kişiye düşen ilk vazife, bu yolda imanını muhafaza etmektir. Bunu başarmanın yolu, kendini bilmek ve bundan kalkarak Rabbini bilmektir. Ve insanı Rabbini bilmekten alıkoyan her şey, dikkat edilmesi gereken tehlikeli bir virajı ifade etmektedir. Verilen bütün bu bilgiler, kişiye, kendini ve Rabbini bilme noktasında, uyarıcı ve yol gösterici bir özellik sergilemektedirler. Hemen her konunun olduğu gibi bu konunun da iman eksenini etrafında döndüğünü söyleyebiliriz.

2.2.4 İnsan Hakkındaki Görüşleri

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin fikir ve inanç dünyasında, insanın, bütün âlemler düşünüldüğünde pek müstesna bir konumu vardır. Elbette insan da diğer canlılar gibi yaratılmışlardan bir yaratılmıştır. Fakat onda öyle hasletler vardır ki bunların rububiyetle derin bir bağı vardır. Öncelikle belirtelim ki Hicâbî Abdülbâkî Efendi insana iki açıdan yaklaşmaktadır. Birincisi fiziki yapısı, ikincisi ise ruhi yapısı. Bununla beraber, bu iki yapı, birbirlerinden ayrı ve bağımsız şubeler olarak asla düşünülemezler. Biz yeri geldikçe alakalarına değinmek şartıyla, insanı, müellifimizin görüşleri çerçevesinde, bu iki yapısı itibariyle incelemek istiyoruz.

³⁹⁵ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 20b-21a.

2.2.4.1 İnsanın Fiziki Yapısı

İnsanın fiziki yapısına temel bakış açısı, onun da Allah'ın yaratma kurallarını aynen bünyesinde barındırıyor oluşudur. Âlemde müşahade edilen nizamın aynısı, insanda da mevcuttur. Tıpkı ulu bir şehirde, o şehrin hayatını sürdürebilmesi için gerekli donanımların bulunması gibi, insanda da gerekli olan bütün donanımlar, Allah'ın kusursuz yaratmasıyla bulunmaktadır.

“*Nefsini bilen Rabbini bilir*” hadisi gereğince, insan kendini bilerek Rabbini bilsin ki kâmil bir imana ersin. Bu ise, insanın bütün yönleriyle tanınmasıyla yakından ilgilidir. Bu sebeple insan, kendisinin nasıl bir yapısının olduğunu iyi bilmelidir:

“*İşit imdi bundan terkibini*

Baştanbaşa hem dahi tertibini.”³⁹⁶

İnsan bir ulu şehre benzer.³⁹⁷ Bu şehrin yapısında dört ana unsur vardır: Ateş, su, toprak, hava.³⁹⁸ Yine bu şehrin yapısında dokuz cevher bulunmaktadır: Et, kemik, kan, ilik, sinir, damar, deri, yağ, kıl.³⁹⁹ Bu sayılanlar, insan bedeninin işleyişini sağlayan ana unsurlardır. Yine insan bedeninde, bir pınar gibi, üç yüz altmış altı arka su dağıtan ciğer vardır. Damarlar da, ark vazifesi görmektedir. Bu ulu şehrin on iki kuyusu vardır: İki göz, ikisi kulak, ikisi burun, ikisi (?)⁴⁰⁰, ağız, göbek, kıl ve dübürdür. Ve bu ulu şehrin, on cevher için on hazinesi vardır: Ciğer kan hazinesi içindir, dimağ akıl hazinesi içindir, yürek dediğimiz ruh-i hayvani hazinesidir, bağırsaklar fuzalat hazinesidir, öd safra hazinesidir, mide taam hazinesidir, muhat⁴⁰¹ balgam hazinesidir, göz ibret hazinesidir, sedyi⁴⁰² süt hazinesidir.⁴⁰³

³⁹⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 12a-12b.

³⁹⁷ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 17a.

³⁹⁸ İnsanın dört nesneden yaratılmış olması meselesinde, müellifimizin yine aşık paşa'yı referans olarak aldığını düşünüyoruz: “Gör ne tertib eyledi ol padişâh. Od'u suyu toprağı kattı yile/ Sûret oldu dördü bir yerde bile...” diyebiliriz ki, insanın bir şehre benzemesi hususunda, müellifimiz Âşık Paşa'dan oldukça etkilenmiş görünmektedir. Bkz. Âşık Paşa, *a.g.e.*, s.140; Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 17a.

³⁹⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 17a.

⁴⁰⁰ Burada yazılı olan kelimeyi tam olarak okuyamadık. Kanaatimize göre bu kelime, kadın memesi anlamındaki “emcek” kelimesidir. Ayverdi, *a.g.e.*, c.I, s. 845.

⁴⁰¹ Burundaki sıvı. Ayverdi, *a.g.e.*, s. 2122.

⁴⁰² Meme ile ilgili. Süt yeri. Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 928.

⁴⁰³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 17a-17b.

Bu şehirde sekiz üstat vardır ki hiç durmadan, uyumadan çalışırlar ve hayatın devamını sağlarlar. Bu sekiz üstat ve işleri şunlardır: Kuvvet-i cazibe, yemeği içeri çeker. Kuvvet-i masike, yemeği mide kısmında tutar. Kuvvet-i hazime, yemeğin hazmını sağlar. Kuvvet-i dafia, yemeğin bir kısmını vücudun azalarına verirken, bir kısmının bağırsaktan atılmasını sağlar. Kuvvet-i adiyе (ğadiye), gıdanın ulaştığı azada ıslahını sağlayarak vücuda yararlı olmasını sağlar. Kuvvet-i musavvere, ana karnındaki çocuğa suret verir. Kuvvet-i namiye, her uzvun büyümesini sağlar. Kuvvet-i mevlide, gıdayı gerekli kıvama getirir. Örneğin kursaktaki lokmayı çorba kıvamına getirir. Böylece ya gıdayı kana dönüştürür ya da gıda mideye indikten sonra hangi şekilde faydalı olacaksa o şekilde bir gıdaya dönüştürür.⁴⁰⁴

Aynı zamanda bu şehirde beş bekçi ikamet etmektedir. Bunlar insan vücuduna hem koruyuculuk etmekte, hem de beynin algılamasında yardımcı olmaktadır: “Görmek, duymak, tatmak, koklamak ve doymaktır.”⁴⁰⁵

İki el bu şehrin iki kanadını, iki ayak ise iki direğini oluşturur.⁴⁰⁶

İnsanın fiziki yapısı hakkında dikkatimizi çeken bir hususu ifade etmekte fayda görüyoruz. İnsanın fiziki yapısı, aynı zamanda onun ruhi yapısına da bir mesken oluşturmaktadır. Her ne kadar, insanın ruhi yapısını işlerken bu meseleye tekrar değineceksek de, insanın fiziki yapısı itibariyle de fizik ötesine mesken oluşu, insanı bütün olarak anlamanın kritik eşiği durumundadır. Hal böyle olunca, insan mücerred ve mücessem olanı aynı anda barındırmanın yanı sıra; özünde mücessem olan ile mücerred olanın yakinen temasa geçtiği yegâne varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bizi, insanın fizik olarak da, diğer bütün canlılardan farklı olduğu fikrine götürmektedir.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ Bu bilgiler ile Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın nakletmiş olduğu bilgiler neredeyse birbirinin aynısıdır. Bkz. İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, 422; Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 17b.

⁴⁰⁵ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 18a. Doymak yanlış yazılmıştır. Doğrusu dokunmak olacaktır.

⁴⁰⁶ *a.y.*

⁴⁰⁷ Genel kabule göre, insanın maddi ve manevi yanı aynı anda insanda bulunmakla beraber, bunlar birbirlerine sirayet etmeyen alanlar olarak görülmüştür. Yani insan maddi unsurları ile bu dünyaya aitken, manevi yönüyle bu dünyanın ötesinde bir yere aittir. Bu insanın Cennetten düşüşü, köken itibariyle bu dünyadan olmayışı ile ilgili bir husustur. Örneğin, Aliya İzzetbegoviç (d. 1925- ö.19 Ekim 2003), insanın maddi yönü ile tamamen bu dünyaya ait olduğunu yani hayvani özellikler sergilediği, fakat ruhi yönünün bundan bağımsız olarak bu dünyaya ait olmadığı; onun Cennetten düşmüş olmakla kökünün tamamen öte

Ulu bir şehre benzeyen bu insan vücudunda, üç sakin oturmaktadır: Melek, Cin ve İnsan:

Melek dediğimiz Hâk'tan gelen ruhtur ki ilim ve mârifet onun hizmetidir. İnsan dediğimiz ruh-u hayvanidir, gıdanın gayet latifinden hasıl olur. Yüreğin ortasında tahta vardır, lakin cemi' azayı bir eder, damarlardaki kanı merkeb eder. Cin dediğimiz ruh-u şehvanidir ki ciğerde olur. Her uzvun gıdası bunun elinden bahş olur. Sekiz üstat dahi buna hizmet eyler. Bunun maksudu hemen bedeni ma'mur eylemektir. Bu, ne Allah Teâlâ bilir ve ne haşrı ve ne neşri anlar. Nefs-i emmâre⁴⁰⁸ dedikleri budur.⁴⁰⁹

Görüldüğü gibi insanın fiziki yapısı, onun bazı özelliklerini ele vermektedir. İnsan bedenine meskûn olan bu üç taife, aynı zamanda insanın üç eğilimini de ifade etmektedir ki bu eğilimler, tabiattaki diğer varlıklarla kıyaslandığında yalnız insanda bulunmaktadırlar. İnsana has olan bu durum, onun bir çelişkiler yumağı olduğunu da izah edebilir. Öyleki bu üç taife, daima savaş halinde olan düşmanlardır ve insandan insana ya da aynı insan bedeninde fakat zaman içinde birbirlerine üstünlük sağlamaktadırlar. Kaynağı insani veya şeytani olan eğilimlerin mücerret mahiyeti, somut olan insan bedeninde ve belli azalarda ikamet etmektedirler. Dolayısıyla insan, hem bu âleme hem rububiyete veya aynı anda hem varlığın aşağı tabakalarına hem de gözle görülemeyen ve dille anlatılamayan yüce makamlara aittir.

İnsanda bulunan ruh-u nefsanî veya nefs-i hayvani de iki çeşittir: Müdrike ve Muharrike. Muharrike, insan ve hayvanlarda müştereken bulunur. Kendisi için menfaatli olanı alıp, zararlı olana karşı koyar. Vücudun hareketlerini organize eder. Müdrike ise kendi içinde ikiye ayrılmaktadır.

bir âlemde olduğu hususunda uzun izahatlarda bulunmuştur. Oysa Hicâbî Abdûlbâkî Efendi, insanın maddi yönünün içine manevi yönünün de sızmış olduğunu belirtmektedir. Erzurumlu İbrahim Hakkı da bu fikirdedir. Bkz. Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, İstanbul: Nehir Yayınları, 2008, ss. 72-82.; İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, ss. 428-430.

⁴⁰⁸ Nefs-i emmare; emredici nefis. Kalbi sâflı şeylere yönelten, bedeni tabiata meyleden nefis. Hicâbî Abdûlbâkî Efendi ise buna ek olarak, kavramı vücudun uzuvlarında ikamet eden bir taifenin özelliği olarak görmüştür. bağlamıştır. Cebecioğlu, *a.g.e.*, s.473.

⁴⁰⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 18a-18b.

a. Havâss-ı Zâhire: Bunlar vücudumuzun bekçileri olan beş duyu organlarımızdır.

b. Havâss-ı Bâtine: Dörde ayrılmaktadır.

- 1- Hass-ı müşterek: Bütün halka hâkim olan bu hislerdir. Bir kimsenin anladığını, herkesin aynı şekilde anlaması bu yüzdendir. Örneğin “ yukardan inen damlalar uzun görünür” veya “tiz çevrilen halka görünür.”
- 2- Hayal: Hass-ı müşterek, her idrak ettiğini, hafızasına alıp koruması için buraya vermektedir. “ Cemi’ mahsusat bundan müştak” olmuştur.
- 3- Vehim: Cüz’iyyâtı idrak eder. Buğuz, düşmanlık ve dünya düşkünlüğü gibi kötü hasletleri hafızaya vermektedir.
- 4- Mütefekkira: Hayalden ve vehimden elde ettiklerini yorumlar ve doğru bulduğu yönünde hareket edilmesini sağlar. Mütefekkiranın bütün melekeler üzerinde bir hâkimiyeti vardır. “Cemi’ kuvvetlerin üzerine bu kuvvet-i mütefekkira padişah gibidir ve ruh mahalli budur ve riyaset mahalli budur.”⁴¹⁰

Bu denli girift bir yapısı olan insanın yaratılışında on dört nesne hâkimdir. Ata canibinden nesneler dört tanedir: Kemik, sinir, deri, damar. Dördü de ana canibindendir: Et, kan, yağ, kıl. Geriye kalan altısı ise Hâk Teâlâ canibindendir: Semi‘, basar, zevk, lems⁴¹¹, şem, ruh.⁴¹²

Bu kadar bilgi neden verilmiştir? Bu bilgilerin amacı bizzat kendileri midirler? Hicâbî Abdülbâkî Efendi, bu soru karşısında şöyle der:

**Hasılu’l kelâm bu oldu ki her kişi nefsin bilmek sebebiyle Rabbisin bilmek
hususunda, evvelki üslupla bilmeyen bu üslupla bilsin ki Rabbisin bile. Ve kendin
halk eylemekte kemâl kudretin anlaya dahi kâmil ola.**⁴¹³

İnsanın her yönü ile kendini tanıması mühimdir. İnsan bedeninin, psikolojik eğilimleri, zahıflıkları veya güçlü yanları barındırmasının yanı sıra, Allah’ın kudretini

⁴¹⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 18b-19a.

⁴¹¹ Lems: Dokunma, dokunma duyusu. Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 547

⁴¹² Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 19a-19b.

⁴¹³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 19b.

gözler önüne seren muazzam bir yapısı da vardır. Bu muazzam yapıyı tanımak, aynı zamanda onun yaratıcısını da tanımak için atılacak en önemli adımlardan biridir. İnsan küçük bir âlemdir ve bu küçük âlem nicelik olarak kendinden çok daha büyük olan diğer âlemlerin hususiyetlerini kendinde toplamaktadır. Bu özellikleri bilmeden, yaratıcıyı da hakkıyla tanımak gerçekten zor görünmektedir. Elbette insanın bu girift fiziki yapısı, onun ruhi yapısına da mesken olma durumundadır. Bu sebeple, bu muazzam yapının ruhi yapısına da bir göz atmak istiyoruz.

2.2.4.2 İnsanın Ruhi Yapısı

Biz insanın ruhi yapısından, onun başka hiçbir canlıda bulunmayan özelliğini kastediyoruz. İnsanın her türlü çabayla ulaşmaya çalıştığı bilginin, izah etmeye çalıştığı da bu özellik olabilir. İnsan nedir? İnsan nereye aittir? Eğer insan bir şekilde diğer canlılardan ayrılıyorsa insanı diğer canlılardan ayıran bu şey nedir? Pek çok açıklamanın, yaklaşımın ve yargının ardında bu kadim soruların olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Hicâbî Abdülbâkî Efendi de, insanın hem fiziki hem ruhi köklerine inerek, bir bakıma bu sorulara cevap vermek istemiştir.

Müellifimizin cevaplarına detaylı bir şekilde girmeden önce, insanın âlemdeki her türlü özelliği barındıran yapısını kısaca tekrar etmek istiyoruz. Daha önce belirttiğimiz insan bedeninde meskûn bulunan melek, cin ve insanın, kavramsal olarak barındırmış oldukları potansiyelleri ifade etmek için kullanılmış olduklarını düşünüyoruz. Müellifimiz bu üç sakinin ikamet azalarını ve genel olarak mahiyetlerini belirtmiştir. Fakat bu taifenin ifade ettiği potansiyeller neler olabilir ve davranışsal sahaya yansımaları nasıldır? Bu sorulara daha sağlıklı bir şekilde cevap verebilmek için biz, her taifeye karşılık gelebilecek kavramlar oluşturmayı uygun gördük.

Bu üç kavram, “iyi”, “kötü” ve “nötr” olmak üzere üç alana denk gelmektedir. Çünkü Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin tabiata ve tabiatüstü âlemlerden insana doğru çevrilen bakışını incelediğimizde, insanın bu alanlarda seyahat edebilen ve hatta alan

değiştirebilen yegâne varlık olduğunu görmekteyiz.⁴¹⁴ Bu üç alanı kabul ettiğimizde, insan bedeninin sakinlerinden olan melek, “iyi” kavramına, cin, “kötü” ve insan ise “nötr”⁴¹⁵ kavramına karşılık gelmektedir.

Bu özelliği ile insan kötü olabilir, esfele safilin çukurlarına düşebilir. Fakat aynı zamanda melekler katına hatta daha yükseklerle de çıkabilir. Bu, onun potansiyelini nasıl kullandığı ile ya da potansiyelinin yaratılıştan hangi yöne meyilli olduğu ile ilgilidir.⁴¹⁶ Fakat insan asla nötr olamaz. Öyle veya böyle o, iyi ile kötü arasında bir tercihte bulunmasının zorunlu olduğu gibi bir yaratılış kaderiyle karşı karşıyadır. Nötr dediğimiz alan ise, tamamen insanın fiziki yapısıyla alakalı görünmektedir. Bu nötr alan, insandaki kuvvet-i muharrike dediğimiz hasletlerdir. Yani herkeste var olan ve var oluşunun amacı doğrultusunda iyi veya kötüye tabi olmayan hasletler, nötr bir alan oluşturmaktadır. Örneğin uyumak, yemek, kendini korumak gibi.⁴¹⁷ Bunlar her insanda ortaklaşa vardır ve tercih ile yakından ilgili olan günah, sevap kavramlarının kapsamına girmez. Bu yüzden insanın bu özelliği, onun tabiatla hemen hemen aynı olan, nötr bir özelliğidir. Bununla birlikte, tabiat bu nötr alanın dışına çıkamazken, insan çıkar, hatta fiziki varlığının temel işlevleri dışında bu nötr alanda hiçbir zaman bulunmaz. İnsan için bütün mesele, bu sıfır noktasının neresinde durduyuyla ilgilidir. İnsan pozitif yöne doğru mu gidecektir yoksa negatif yöne doğru mu? İşte bu yolculukta kişiye yol gösteren işaretlerin payı olduğu gibi, kişinin ilmi ve uyanıklığı da belirleyici rol oynamaktadır.

⁴¹⁴ Müellifimizin “ Hâk Teâlâ’nın rahmet hazinesi var. Kâfirler zahıran rahmete hod mahal değil ve melekler de masum ve hayvanla cemâd hiç mahal değil.” ifadeleri, bize bu konuyu anlamakta ıfık tutacak türden ifadelerdir. Kâfirlerin tercihleri ve durumları itibariyle rahmete mahal olmamaları dışında, melek, hayvan ve cansızların rahmete mahal olmamaları dikkat çekicidir. Melek, rahmeti icap ettirecek menfi bir davranış sergileyemez. Bir bakıma o, iyilikle sınırlandırılmıştır. Bu sınırı geçme hâkkı da kendisine verilmemiştir. Dolayısıyla bulunduğu yer kesin olarak bellidir. Hayvan ve cansızlar için ise durum yine benzerlik göstermektedir. Fakat bir farkla; melek için kötülük tarafına geçmek yasak iken, hayvan ve cemâd için hem iyilik hem kötülük tarafına geçmek yasaktır. Yani, nötr bir alanda, yalnız kendi yaradılışı itibariyle yapacaklarına kodlanmış bir davranış sistemi vardır. Oysa insan için, bütün bunlar bir tercihe bağlıdır ve insan, hem iyi hem kötü olabilir. Aynı anda her ikisi de olabildiği için, bütün üstünlüğü, hem de riskleri vardır. Rahmet de bu yüzden tecelli etse gerektir. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 33b.

⁴¹⁵ “İnsan” kavramı, burada, insanda bulunan bir özelliği işaret etmek için kullanılmıştır. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 18a- 18b.

⁴¹⁶ Hicâbî Abdülbâkî Efendi’ye göre kâfirler Allah’ın celâl sıfatından yaratıldıkları için kötülüğü meyillidirler ve cehenneme gideceklerdir. Mü’minler ise cemel sıfatından yaratıldıklarından cennete gideceklerdir. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 29b.

⁴¹⁷ Yine de bu nötr alanların, insan ahlakının niteliğini belirleyen “cin” ve “melek” taifesine ev sahipliği yaptığını unutmamak gerekir.

İnsan bu alanlar arasında seyahat edebilen biricik varlık olarak donatıldığından, bu seyahatinde göstereceği çabaların rolü yadsınamaz. İnsan, bedeni ve fiziki varlığı ile âlem-i mülktedir.⁴¹⁸ Bu bakımdan o diğer organizmalara benzer. Fakat ruhu ile âlem-i ceberûtadır. Ve o, âlem-i mülke sığmayan bir “âlem-i kübra” olur: “İnsanın ruhu âlem-i ceberûtta, kalbi âlem-i melekûtta ve cismi âlem-i mülkte olduğu sebepten, avalim-i külliyei cami (eyleyen) bir âlem-i kübra oldu.”⁴¹⁹

Bütün tabiat, nötr bir nokta olarak geride ve aşağıda kalır. İnsan ise büyür ve genişler. Gözle görülmesi ve akılla anlaşılması mümkün olmayan âlemlere yolculuk eder, buraların muhtevalarına vakıf olur. Ayne’l yakîn bir idrake kavuşur. Allah’ın “*Yerlere göklere sığmadım, mü’min kulunun kalbine sığdım*”⁴²⁰ demek suretiyle, insan kalbinin fizik ötesi genişliğine işaret buyurması bu sebepten olmalıdır. Hatta bu genişlik o dereceye varmıştır ki, Beyazîd Bistami bu konuda şöyle demiştir: “Eğer arifin kalbine bu cemi’ âlem vaki olsa on kere yüz bin âlem dahi vaki olsa bu âlemler gibi arifin kalbi bir üvez⁴²¹ konduğu miktarı duymaya.”⁴²²

İnsan kalbi, bilinen bütün sınırları aşmış, hiçbir cismin içini dolduramayacağı, bunun ötesinde hiçbir cismin neredeyse kendisini hissettirmeyeceği kadar küçük kaldığı, bir muazzam hal almıştır. Böylece insan, hem kendi bedeni de dâhil olmak üzere yekûn mevcudatın tüm niteliklerinin bir toplayıcısı ve barındırıcısı hem de bütün bunların üzerinde, müteal bir alanda, hakikatın keşfedicisi ve tecelli mekânı haline gelmektedir. Âlemlerin cisimsel büyüklüğünün idraki ile anlaşılan acziyet, kişinin kendini hakkıyla tanımasını ve bahsettiğimiz özelliklerini keşfetmesini sağlayacak, gerçek manada

⁴¹⁸ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 15b.

⁴¹⁹ *a.y.* Daha önce âlemlerin mücessem büyüklüklerinin insanın kendi aczini anlaması noktasında mühim olduğunu belirtmiştik. Fakat burada, insanın kendine has bir özelliği anlaması ile bu büyüklüğün mecessemlikten mücerretliğe döndüğünü; Öyleki bu fiziki izahı olmayan büyüklüğün küçücük insan bedenine sığdığını görüyoruz. Burada da, “insan-ı kâmil” kavramı karşımıza çıkmaktadır. Fakat daha önce değindiğimiz için burada tekrara girmiyoruz. Bkz. Tezimizin “Mârifet Anlayışı” bölümü, ss. 100-106.

⁴²⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 15a; Sehavi, *a.g.e.*, s.380.

⁴²¹ Kelime tam olarak okunamamaktadır. Fakat sivrisineğe benzeyen bir hayvan olan “Üvez”in anlamsal olarak da cümleye uygun olduğunu düşünüyoruz.

⁴²² Hicâbî Abdülbâkî Efendi, Bâyezîd Bistami’ye ait olan bu alıntıyı Kaşani’nin, Te’vilat-ı Kaşani adlı eserinden yapmıştır. Eserin çeviri metnindeki ibare ise şöyledir: “Âlem ve âlemde olan mevcudat bir milyon kere fazla olarak arifin kalbinin köşelerinden bir köşede vaki olsa, kalbinin gayet genişliğinden arif o âlemin genişliğini his etmez.” Kâşânî, *a.g.e.*, c. I, s. 87; Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 15a.

büyükliğin ve genişliğin, ancak insan kalbinde olduğu bilgisini meydana getirecektir. İnsanın cevher-i mücerret oluşu bu hakikat ile yakından ilgilidir.

İnsanın Rabbini bilmeye doğru yaptığı yolculukta o, önce kendini bilmelidir. Kendini fiziken ve ruhen tanımalıdır. Hem insanı Allah’a ulaştıran yönleriyle hem de Allah’tan alıkoyan yönleriyle. Şimdi insanın ruhi yapısına biraz daha teferruatlı bir bakış atabiliriz.

İnsan ruhen, hem âlem-i mülkü, hem âlem-i melekûtu hem de âlem-i ceberûtu kuşatan bir varlıktır. Dolayısıyla, bütün yaratılmışların sıfatları insanda bir potansiyel olarak mevcut bulunmaktadır: “Cemi’ âlem bir havanda dövülüp güfte olsa ol güfteden insan halk olmuş gibidir.”⁴²³ Bütün sıfatlar insanda mevcut olduğuna göre, bütün âlemler onda bir öz halinde bulunduğuna ve insan ruhuyla bu âlemlerin bir seyyahı olduğuna göre o, bir âlem-i kübradır.

*“ Ben bir cemâle ermişem yoktur ona hiç intiha
Âlem nikabidir anın geçmeyince bulmaz beka. ”*⁴²⁴

Bütün bu zikredilen sebeplerden mütevellit, insan bu yekûn âlemlerden evsâğ bir cevher-i mücerret vasfını taşımaktadır. Burada, Allah’ın insanı bu özelliği haiz biricik varlık olarak yaratması ve “Ona kendi ruhumdan üfledim”⁴²⁵ buyurarak bildirdiği yegâne olma hususiyeti de bir mihenk taşıdır. Bu ilahi lütuf ile insanın rububiyetle kopmaz bir bağı söz konusudur. Bu asli bağa, insanın ta içinden gelen düşkünlüğü ve dahası bu bağı koparmamak için gösterdiği gayretle insan, kâmil olma yolunda ilerleyebilir. Fakat unutmamak gerekir ki bu asli ve ebedi bağı koparmamak için insanın geçici bağlarını koparması gerekir: “Onun içindir ki süluk eyleyip cemi’ sıfattan geçmeyince insan kâmil olmaz.”⁴²⁶ Böylece insan bütün sıfatlardan geçip, her fiili sıfatın bir zuhuru bilip “tevhîd-i sıfat”⁴²⁷ makamına ulaşacak, ardından her şeyin

⁴²³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 15b.

⁴²⁴ *a.y.*

⁴²⁵ Ayetin tam meâli şöyledir: Onu düzenleyip insan şekline koyduğum ve ona ruhumdan üflediğim zaman hemen ona secdeya kapandı. Hicr 15/29; Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 15.a.

⁴²⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 15b.

⁴²⁷ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 24b.

son bulacağını, var saydıklarının da yok olup gideceğini ve yalnız Allah'ın zatının varlığının bâki kalacağını anlayarak “tevhîd-i zât”⁴²⁸ makamlarına çıkacaktır.

Kamil bir imana sahip olma açısından durum böyledir. İnsan en yüce makamlara erişebilir. Fakat insanın bir de kötü yanı vardır. Yani o, meleklerin aksine Allah ile bağını koparabilir, emirlerin dışına çıkabilir. İnsan bedeni ve ruhu, bir açıdan iyi ile kötünün kapışma alanıdır da denilebilir. Bu kapışmadan hangisinin galip geleceği belli olmasa da kişinin çabalarının yanı sıra, galip tarafı belirleyecek ilahi etkenlerin olması da söz konusudur. Hz. Peygamber, “*Hâk Teâlâ beni kendi nurundan ve mü'minleri benim nurumdan halk eyledi*”⁴²⁹ buyurmuştur.⁴³⁰ Dolayısıyla mü'minlerin aslı iyilik üzerinedir ve her şey bir gün aslına rücû edecektir: “ Hâsıl oldu ki... kafirlerin aslı sıfatı celâlden olduğu için cehennem lazım ola. Ve mü'minlerin aslı sıfatı cemâlden olduğu için cennet lazım ola.”⁴³¹ Kanaatimize göre kâfir ve mü'minlere ait yaratılış hususiyetleri meselesi, insanoğlunun yaratılıştan getirdiği ağırlıklı eğilimleri ile ilgilidir. Bu eğilimler kişinin hayatında baskın bir rol oynamaktadır. İnsan zaafları, hırsları, dünya düşkünlükleri olan bir varlıktır. Esasen mesele, insanda bu özelliklerin olması değildir. Zira bu insanın ayırt edici unsurudur ve onu yüceltecek olan da temelde bu kötülük yapabilme ve kötülükten vazgeçebilme özelliğidir. Mesele kişinin bu dünya hırslarına kapılıp geldiği ve gideceği yolu unutmuş olmasıdır. İlim kişiyi Rabbini bilmeye götürür ki insan öncelikle kendini tanımalı, zaaflarını bilmeli ve bu zaaflarına esir olmaktan kendini kurtaracak emirlere sıkı sıkıya sarılmalıdır. Yani kişi, takdire sarılıp emri terk etme gafletine düşmemelidir: “ Emri koyup takdire yapışırsan kime uyduğun malum oldu. Aklını başına getir ki... gelen emri koyup vesveseye uymak akil işi değildir.”⁴³²

⁴²⁸ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 26a.

⁴²⁹ Bu hadis Keşfü'l-Hafa'da şu şekilde geçmektedir: “Allah'ın ilk yarattığı senin peygamberindir ya Cabir.” İsmail b. Muhammed b. Abdulhadi el- Aclûni, *Keşfü'l Hafa*, Beyrut, 1988, c.I-II, ss. 249-250; Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 30a.

⁴³⁰ Zikredilen hadis aynı zamanda, Nûr-ı Muhammedî düşüncesine kaynaklık eden bir hadistir. Nur-u Muhammedî düşüncesinin temeli ise, Hz. Peygamberin vücudunun yokluktan, adının da kaleminden önce var olduğu üzerine kuruludur. Fakat müellifimiz hadisi bu manada değerlendirmemiştir. Nur-u Muhammedî kavramı için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, ss. 114-125.

⁴³¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 29b. Bize göre bu yargıyı, şu şekilde yorumlamak da mümkündür: Cennetlik insanlar ile cehennemlik insanların tercihleri ve eğilimleri farklıdır ve biri Allah'ın Cemâl sıfatına uyarken, diğeri de Celâl sıfatına uygun düşmektedir.

⁴³² Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 34a.

İnsan elbette bu tuzaklara düşecektir. Allah'ın “*Cehennemî cinlerle ve insanlarla dolduracağım*”⁴³³ ayeti bu hususla ilgili olmalıdır. İnsan öyle veya böyle, kötülüğün işleyicisi olmak durumundadır. Her ne kadar, fiziki yapısı itibariyle nötr bir alana ait olabilse de ruhu itibariyle iyi ile kötü arasında dolaşp durmaktadır. Bu çetin yolda ona emirleriyle Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber, müşahede, mükâşefe gibi yetenekleriyle akıl ve öz itibariyle hakikatleri idrak etmesiyle ve temayüllerinin kaynağı olarak ruhu yol göstermektedir.

Eğer insanda cemi‘ âlemlerin vasıfları mevcut ise insan hala bu sıfatlara bağımlı demektir. Bu hal, insanı tutan ve onun masivada bırakan bir engelin ifadesi de olabilir. Allah’a giden yolda insan, en yüksekteki bir aşama olarak, bilinen her şeyden geçmek durumundadır. Çünkü hala insanın idraki ve idrakin bir getirisi olan sınırlar söz konusudur. İnsanın beden ve ruhu birbirinden ayırlamadığına göre veya başka bir ifadeyle bedenimiz ruhumuzun ev sahibi olduğuna göre bir yanımla mevcudata zorunlu olarak bağılıyız demektir. Bu bağımlılıktan fiziki sınırlılıklarımızla söküp atmamız da mümkün görünmemektedir. O halde, sınır tanımayan ruhumuzla bu mesafeleri aşmamız mümkün olabilecektir: “Sülûk eyleyip cemi’ sıfattan geçmeyince insan kâmil olmaz.”⁴³⁴

Öyle anlaşılıyor ki insanın kemale ermesi, mevcudatın ötesine varmakla mümkündür. Mevcudat, insanı yalnız gördükleriyle kandıracak kadar tutucu, aldaticı ve sahtedir. Bu sebeple ruh, daima ötelere arzulamakta, daima aramakta ve hâkka’l yakîn bulmak için çabalamaktadır. O halde bu vuslatı sağlayacak, oluşturacak saik nedir? Bu noktada ölüm ve fana-i mutlak bahsine değinmeyi elzem görüyoruz. Çünkü insanın

⁴³³ Hûd, 11/119. Yukarıda zikrettiğimiz, herkesin yaratılıştan iyiye veya kötüye meyilli olması, dolayısıyla kâfirlerin Allah'ın cemâl sıfatından yaratılmalarından dolayı cehenneme gidecek olmaları meselesi, bu ayette de karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, bazı insanların ve cinlerin ezeli bir takdir ile cehenneme girip girmemeleri bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin, emri bırakıp takdire sarılmanın yanlış olduğu görüşünü de dikkate alarak, bu meseleyi iki açıdan ele alarak açıklamak istiyoruz: Birincisi, Allah insanı en iyi şekilde tanımaktadır ve onun kötülük yapabilecek bir varlık olduğunu ve bu potansiyelini fiiliyata geçireceğini bilmektedir. Bu yüzden pek çok insan cehenneme gidecektir. İkincisi ise, ayetin gelmiş olduğu tarihe kadar yaşamış insanlar içerisinde, günahkâr olarak ölmüş pek çok insan bulunmaktadır. Dolayısıyla, Allah'ın söylemiş olduğu bu söz, ayetin geldiği tarih dikkate alındığında dahi, çoktan yerini bulmuş durumdadır. Kanaatimize göre bu ezeli bir takdir ile değil, insanın yapısı ile ilgili bir hükümdür.

⁴³⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 15b.

cemi' sıfattan geçmesiyle bu iki kavram arasında canlı ve kopmaz bir münasebet vardır.

Fenâ-i mutlak demek, kişinin kendi yokluğunun bilincine varmasını ifade etmektedir. “Pes bundan sonra bir dahi dikkatle nazar ettiğinde... Fena-i mutlak ve ma'dûm sarf olup cemi' ef'âli ve küllî evsâfî değil zât-ı vücûdu dahi mahv... olur.”⁴³⁵ İnsanın bütün bağlarından kurtulduğu bir andır bu: “Arifler bu makama mevt-i iradî ihtiyârî derler.”⁴³⁶ Ölmek, yani bu dünya ile bağıni kesmek. Bu dünya ile bağıni kesmek ise bu dünyadan bağımsız olan âlemleri keşfedebilmek melekesini kazanmanın da tek yolu olsa gerektir. Ölüm üç türdür. Evvel-i küçük ölümdür ki uykudur. O yüzden, uyku ölümün kardeşidir demişlerdir.⁴³⁷ İkincisi büyük ölümdür. Bu da ikiye ayrılır: İztırârî ve ihtiyârî. İztırârî ölüm kişinin ömrünü tamamlamasıyla zorunlu olarak hayatının son bulmasını ifade eder. Bir mumun yanıp tükenmesi gibi. Hz. Peygamber'in “*Ölenin kıyameti kopmuştur.*”⁴³⁸ buyurduğu ölüm budur. Böylece insanın ölümü ile kendine ait kıyameti kopmuş bulunmaktadır ve nefha-i sanîde cana gelip hayrına ve şerrine göre cennete yahut cehenneme gidecektir. Mevt-i ihtiyârî ise zaruri bir ölümü değil, ölümü andıran bir hayatı tercih etmeyle ilgilidir. “*Ölmeden önce ölünüz.*”⁴³⁹ emri ve tavsiyesi çerçevesinde, kişinin dünya hayatının düşüklüklerine gözelerini kapaması söz konusudur.

Yaşamın bir sefih bir de ulvî bir yönü vardır. Tıpkı insan ruhunun hem iyiliğe hem de kötülüğe kabiliyeti olduğu gibi hayat da bu iki kavramı potansiyel olarak bünyesinde barındırmakta ve insanın gücü dışında bunu bil fiil olarak tatbiki sahaya çıkarmaktadır. İnsan istese de istemese de hayat denilen zaman akışı içinde kötülük vuku bulacaktır. Bu noktada ölüm, kişinin sefih hayatını sonlandırması, yaşamanın

⁴³⁵ Zikrettiğimiz ifadelerden başka, Hicâbî Abdûlbâkî Efendi bu konu ile ilgili sayfa kenarına bir çıkma şeklinde hususi bir açıklama yapmıştır. Bu açıklamaya göre fena-i mutlak demek, kişinin kendinden haberi olmamasından ziyade, kendinde olan her şeyi Hâk'tan bilmesi anlamına gelmektedir. Burada bir çelişki var gibi görünse de bu zahiridir. Çünkü Hicâbî Abdûlbâkî Efendi'de her şeyin kemâl derecesi Allah'ı bilmek ve her şeyin oluşunu Allah'a bağlayabilmektir. Bu anlamda fena-i mutlak ve kendini yok bilmek de, bu hakikat karşısında şaşırıp kalmayı, kendini unutmayı ifade etmektedir. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 24a; 25b.

⁴³⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 25a.

⁴³⁷ Bu sebeple olsa gerek, Hicâbî Abdûlbâkî Efendi uykuyu sırlara açılan bir kapı olarak görmektedir: “Uyku sırların aynasıdır.” Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 25a.

⁴³⁸ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 25a; Sehavi, *a.g.e.*, s. 435.

⁴³⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 25b; Sehavi, *a.g.e.*, s. 443.

barındırdığı bütün kötülöklere karşı bu kötölöklere bir işleyicisi olmaktan kaçması ve mukavemet göstermesini de ifade etmektedir. Aksi halde kötölük, ezeli bir takdir olarak öyle veya böyle bu dünyanın içerisinde var olmaya devam edecektir ve bu kişinin kudretini aşan bir gerçekliktir. İnsan kötölöğe topyekûn dur diyemeyeceğine göre kendin bundan kurtarmalıdır. Bunun yolu ise mevt-i ihtiyârîdir. Hicâbî Abdülbâkî Efendi bu ölümü başarmak için hususi bir yol da tavsiye etmiştir:

Mûtû kable en temûtû (ölmeden önce ölünüz) emr-i şerifine imtisalen şehvât ve muktezeyât-ı nefsten ihtiyâr ile ölüp meşâyıh-ı kiram elinden tevbe telkin alıp hûş der dem⁴⁴⁰ makamından her nefesin nafîle taate sarf eyleyip...bî semî' (duymayan), bî basîr (görmeyen) ve bî yantık (konuşmayan)...vücudundan fenası nefha-i ulâ (israfilin sura ilk üfürmesi) mesabesinde olup hazret-i vücud-i Hâkîki tulûu ve kendine vücud-ı Hâkkânî verilip bekâbillah bulması...⁴⁴¹

İnsan eğer bütün âlemlerden yüce bir âlem ise ve o bütün bağlayıcı sıfatlardan kurtularak hakikatlere ulaşacak ise ona bu hakikate ulaşma çabasında, kapıları açacak anahtarlardan biri mevt-i ihtiyârîdir. Ölüm, insana sonlu olduğunu hatırlatan en amansız bir hayat hakikati olduğu gibi aynı zamanda nefsinin elinden ve geçici olanlardan azade olmanın esrarını gösteren bir aynadır. Kişi bu aynaya iyice baktığında ölümün sırrını keşfeder ve tavsiyelerini anlar, böylece mevcudat hükmünü yitirir.

İnsan ister fiziki özellikleriyle isterse ruhi özellikleriyle tanınsın, maksat daima son noktada Allah'ı bilmek ve imanda tam olmaktır.

Hülasai cevab bu oldu ki bir kimse mücahede ve mükâşefe sebebiyle nefsinin bu vechile bilse Rabbisin dahi onan münasip kemâl kudret ile ve eğer nefsinin daha âla vechile bilse Rabbisin dahi ona göre kemâl arifanla arif olur... fi'l cümle kendini bilen Rabbisin bildi, mü'min oldu ve kendini bilmeyenler şerrinden Allah saklaya.⁴⁴²

⁴⁴⁰ Hoş der dem, her an uyanık olmak manasında bir Nakşî prensibidir. Müellifimizin eserlerinde kullandığı tek Nakşî prensibi budur. Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 286.

⁴⁴¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 25b.

⁴⁴² Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 16a.

Böylece insan ancak kendini bilmekle Rabbini bilebilir. Kendinde olan her hasleti keşfetmek, gerek bedenindeki muazzam ahengi gerekse ruhundaki başka hiçbir varlıkta olmayan özellikleri çözümlemek, insanın Allah'ı bulma yolunda, yapacağı en büyük keşif olacaktır. Öyleki bu keşif onu hakkıyla mü'min kılacak yahut ne kendini ne Rabbini bilen, hakikate uzak kalmış bir cahil mertebesinde bırakacaktır.

2.2.5 Allah'ın İradesi

Allah fâil-i mutlakdır. Âlemlerin yaratıcısı ve âlemler üzerinde yegâne tasarruf sahibi olandır. Onun izni, iradesi ve kudreti olmadan, “bir göz kımlıtısı”⁴⁴³ dahi vücuda gelemmez. Hiçbir kul, onun izni olmadan hareket edemez, tasarrufta bulunamaz. Kulun yaptığı işleri kendi tasarrufunda görmesi küfürdür:

Pes malum oldu ki hayır ve şer ve nef' ve zarar ve iman ve küfür, cümlesi Hâk Tealanin hâlkı olmayınca vücuda gelmeye. Eğer ki kul tarafından kesb eylemek dahi olursa dilediğine rahmet eyler fazlıyla, dilediğine gazap eyler adliyle. Fâil-i muhtardır, kimsenin mecalli yoktur, buna niçin rahmet oldu, ona neden azap oldu diyebile. Eğer derse dahi küfre yeter.⁴⁴⁴

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'ye göre, kişinin iman veya küfür dairesinde olmasının belirleyici unsurlarından biri de Allah'ın bunu evveliyatta belirlemiş olmasıdır. Kulun bu noktada sorumlu olup olmama meselesine daha önce değindiğimiz için şimdi bu meseleyi yalnız kişinin kemale ermesi açısından inceleyeceğiz.

Burada Hicâbî Abdülbâkî Efendi tarafından nakledilen Hz. Musa kıssasını zikretmekte fayda görüyoruz. Kıssaya göre, Hz. Musa Tur dağına münacata giderken bir fakire rastlar ve selam verir. Fakat bu fakir Hz. Musa'nın selamını almaz. Hz. Musa, fakirin selamını işitmediğini sanarak tekrar selam verir ama fakir selamı yine almaz. Aynı hadise arka arkaya üç kez tekrarlanır. Hz. Musa, Allah ile kelimatı tamamladıktan sonra başından geçen bu olayı Allah'a anlatarak fakir kişiden şikayetlenir. Allah Teâlâ, o dervişin tam yedi gündür kendisi ile de konuşmadığını söyleyince Hz. Musa bu olaya

⁴⁴³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 6a.

⁴⁴⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 6a-6b.

iyice şaşırır. Bu kez şikayetlenmek maksadı ile değil, bilgi almak amacıyla Allah’a bu dervişin kim olduğunu, nasıl Allah ile konuşmayı kesebileceğini sorar. Allah Teâlâ cevap verir: “ Bu fakir, bizim dostumuzdur. Lakin olmayacak söz söyler ve hikmete muhalif dualar eyler. Ben dahi (onun) sözünü tutmadım, bize küsmek istedi.” Hz. Musa bu cevap üzerine daha da şaşırır ve bu fakirin nasıl bir dua ettiğini sorar. Allah cevaben, bu fakirin cehennemini kaldırılması ve herkesin cennete gitmesi yönünde dua ettiğini söyler. Bunun ise hikmet ve maslahata muhalif olduğunu, kâfirlerin celâl, mü’minlerin cemâl sıfatından yaratılmış olduklarını, bu sebeple, o dervişin duasının kabul olmadığını Hz. Musa’ya bildirir.⁴⁴⁵

Anlıyoruz ki bir kişi Allah katında ne denli kıymetli bir makamda bulunursa bulunsun, Allah’ın yaratma kanunlarına muhalif bir istekte bulunamaz. Fakat daha önemli bir husus olarak biz, Allah’ın da sebep her ne olursa olsun, kendi kaidelerine muhalif olmayacağını görmekteyiz. O halde, Allah’ın insanları celâl ve cemâl sıfatlarıyla yaratmasından hareketle, her şeyin aslına dönücü olduğunu bir kural olarak kabul edecek olursak, kâfirlerin aslının sıfat-ı calâlden ve mü’minlerin aslının da sıfat-ı cemâlden olduğu sonucuna varmış oluruz. Elbette ki Allah’ın bu yaratma esnasındaki seçimi ve hikmeti tamamen kendi tasarrufuyla alakalı ve bize kapalı bir konudur. Burada bizi ilgilendiren husus, insanın kemale erme noktasında, onun çabalarının yanında ve hatta ötesinde Allah’ın ezeli takdirinin de belirleyici bir rolü olduğudur. Yine bu minvalde “*Hâk Teâlâ beni kendi nurundan ve mü’minleri de benim nurumdan halk eyledi*” hadisinin de bu fikri desteklediğini, ötesinde bu fikrin bir oluşturucusu olduğunu da söylemek isteriz. Mü’minler, bu tür bir yaratma üzerine olmalarından dolayı öz itibarıyla temizdirler ve bu onların akıbetini haber veren temel bir kriter durumundadır: “Her kişinin cevher-i aslı neyse akıbet gene aslına rücu eylermiş.”⁴⁴⁶

Bu durumda, Allah Teâlâ yarattığı insanlardan bir kısmını rahmet çatısı altına alırken bir kısmını da bu rahmet dairesinin dışında bırakmıştır:

Belki padişah-ı Hakîkî padişahlık hükmüyle her ne dilerse elbette olsa gerek. Kendi mahlûkundan bir cemaati irade-i kadimesiyle beri çekti, kendi dergâhında bi’l

⁴⁴⁵ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 29a-29b.

⁴⁴⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 30a.

ihthiyar mu'reb eyledi. Ve bir taifeyi kendi haline koydu. Dergâha davete icabetlerini murad eylemedi. Onlar da bi'l ihtiyar esfele safilinde kaldı. Hiçbir ahad için yoktur ki bu niçin böyle oldu, o niçin öyle oldu diye. Ol böyle derse dahi gayet cahilliğindendir. Küfre yetirir⁴⁴⁷.

Kulun kemale ermesi, müellifimizde kulun çabası ve Allah'ın takdiri şeklinde çift yönlü olarak ilerlemesine rağmen, ağırlığın Allah'ın ezeli takdirinde olduğunu da söylemek durumundayız. Daha önce de değindiğimiz gibi yukarıda alıntılanmış bulunduğumuz pasaj ile kulun yapıp ettiklerinden sorumlu olduğu fikri de birbiriyle uyuşmamakta, açık bir tezat oluşturmaktadır. Her ne kadar insanın sorumluluğu konusuna daha önce değindiyssek de, fıkırsel bütünlüğün sağlanması açısından sabit bir noktada duran bu çelişkiye değinmenin mutlaka faydalı olacağını düşünüyoruz.

Bize göre bu, teorik düzlemde değil, pratik sahada halledilebilecek bir çelişkidir. Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin sahip olduğu fikirleri her fırsatta pratik sahaya, canlı hayat koşullarına uyarlamak gibi bir tavrı olduğu göz önüne alınırsa, bu meselenin hallolması da nispeten kolaylaşacaktır. Şöyleki kul Allah'ı düşünürken O'na herhangi bir eksiklik isnat edemez. Yani olup biten şeylerle ilgili O'nun bilgisi dışında bir şey kaldığını düşünmek, şirk demek olacağından, kul, Allah'ın bütün olup bitenin tek hâkimi olması gerektiğini düşünmelidir. Bu açıdan, Allah, ezeli ve ebedi bilgisiyle kimin ne yapacağını, nasıl bir hayat yaşayacağını bilir ve takdirini o yönde kullanır. Bu içeriği bize kapalı bir alanı ifade etmesine rağmen, kul Allah için böyle düşünmeli, bütün tasarrufları O'ndan bilmelidir. Kendi açısından düşündüğünde ise kurtuluşa erebileceği bir yol olarak Allah'ın emirlerini seçmeli ve o yönde hareket etmelidir. Takdir, artık insanın konusu olmaktan çıkmalı; bilmediği, bilemeyeceği, öğrenemeyeceği bir bilginin veya kararın hesabını yapmamalıdır. Kendi adına her şey belli olsa dahi, bu belli olmuşluk, bir insan için, daha doğrusu akıbeti hakkında hiçbir şey bilmeyen insan için belirleyici olmayacaktır. İnsanın bu takdirde yetkisi ve etkisi olmadığından, bir kişi etkili olmadığı değil, etkili olabileceği yerden kalkarak yürümelidir.

⁴⁴⁷ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 30a-30b.

Bu şekilde bir yaklaşım sergilendiğinde görülecektir ki, Allah'ın ezelde her şeyi belirlemesi ve insanları cehennemlik ve cennetlik şeklinde tayin etmiş olması ile kişinin sorumluluğu arasındaki tezat, teorik bir alanda kalacaktır. Bu, çözümlenmesi zor bir çelişki gibi görünebilir. Hatta bize göre, bu iki yargı, düşünsel sahada asla barışmayacak fikirlerdir. Çünkü teoride matematiksel bir yargılama ve karar verme söz konusu olmakta, bu yüzden izahı zor görünmektedir. Bu çelişkiyi müellifimiz de fark etmiş ve “bu manaların zahirinden bir miktar icap ve cebr ve ikrah rayihası anlanır”⁴⁴⁸ demiştir. Fakat şu gözden kaçmamalıdır ki Hicâbî Abdülbâkî Efendi ezeli takdire, Allah'a herhangi bir eksiklik isnat etmemek açısından bir inanç unsuru ve inancın vazgeçilemez bir gereği olarak yaklaşmakta iken, insani sahada olanlara; emirleri yerine getirmek, işleyen hayatı yoluna koymak, tatbiki sahada yapılması gerekenlerin farkına varmak ve Allah yolunda yılmadan yürümek olarak yaklaşmıştır. İnsan için halledilmesi gereken, davranışlarla ilgilidir. Pratik sahaya döküldüğünde, mesela aslında hallolmuş gibi durmaktadır: Allah'a hiçbir eksiklik isnat etmemek, her şeyi O'ndan bilmek ve üzerine düşeni yapmak. Böylece hem inanca bir zarar gelmeyecektir hem de davranışların yönü belli olmuş olacaktır. Hayatın içinde olan insanın açısından bunun formülü de bellidir esasen: Emri bırakıp takdire yapışmamak.⁴⁴⁹

Görüldüğü gibi, insanın kemale ermesi meselesi, Allah'ın takdiri ve kulun eylemleri olmak üzere çift yönden ilerlemektedir. Allah'ın takdiri imani bir nokta, sabit bir ayaktır ve hem kalpte hem akılda bununla ilgili bir şüphe bulunmamalıdır. Bu halledildikten sonra, algılayabildiğimiz hayata, iyi mi kötü mü olduğunu tespit edebildiğimiz davranışlarımıza sıra gelmekte ve zikredilen sarsılmaz iman mucibince fiiliyatın düzenlenmesi gerekmektedir. İman muhteva itibariyle bir sabit iken, insan bir değişkeni ifade etmektedir. Sabit belirlidir, biz değişken olanı sabite uygun olarak ayarlamakla yükümlüyüz.

⁴⁴⁸ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 30a.

⁴⁴⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 34a.

2.2.6 Nefis İle İlgili Görüşleri

Nefs, sözlükte ruh, can, insanın yeme içme gibi biyolojik ihtiyaçları, bir şeyin ta kendisi, iç taraf gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁵⁰ İstilahî olarak ise kendisinde iradi hareket, his ve hayat kuvveti bulunan bir cevher anlamında kullanılmaktadır. Kötülüğü emreden bir yönünün olmasının yanında Allah tarafından insana üflenen ruh olma özelliğine de sahiptir. Kur’anda Allah’ın zatı, insan ruhu, kalp, beden, bedenle beraber ruh, kötülüğü emreden kuvvet, zat, cins olmak üzere sekiz ayrı manada kullanılmıştır.⁴⁵¹ Aynı zamanda tasavvufî ıstilahta “nefs” kavramının, insanın kendisinden taşımakta olduğu cana; idrakinden melek ve şeytanın ilkâ’da bulunduğu bir mekân oluşuna kadar geniş bir yelpazede anlam kazandığını görmekteyiz.⁴⁵²

Hicâbî Abdülbâkî Efendi ise nefis kavramına daha çok, insana kötülüğü emreden bir iç kuvvet, insanın kötü yanını oluşturan güç anlamında yaklaşmıştır. Bu açıdan o, nefis denildiğinde “nefsi’l emmâre”yi anlamaktadır: “ ...Bu ne Allah Teâlâ’yı bilir ve ne haşrı ve ne neşri anlar. Nefs-i emmare dedikleri budur. Bunun elinden zebun olup bu makamda olan imansız olur.”⁴⁵³

İnsan bedeninde meskûn üç taifeden biri cindir. Cin, ruh-i şehvaniyi ifade etmektedir. Her uzvun gıdası bunun elinde ve sekiz üstat⁴⁵⁴ da bu kuvvetin emrindedir. Özelliği ise inkâra meyilli olmasıdır. Fakat belirtmek gerekir ki, nefis-i emarenin konuşlanmış olduğu insan vücuduna baktığımızda, öz itibarıyla kötü olmadıklarını, yani kötülüğü emreden bir yapıları olmadığını, fakat insanı kötülüğe sevk edebilecek şehvani duyguların besleneceği kaynaklar olduğunu görmekteyiz. Aynı zamanda insanın maddi unsurunun da, manevi unsurunun karşısında durduğunu ve maddi unsurların çoğunlukla kötülüğe yakın olduğunu da unutmamak gerekir.

⁴⁵⁰ Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 818.

⁴⁵¹ Cebecioğlu, *a.g.e.*, ss. 472-473.

⁴⁵² Bkz. Zafer Erginli ve diğerleri (Tercüme heyeti), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Zafer Erginli (ed.), İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006, ss. 744-768.

⁴⁵³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 18a-18b.

⁴⁵⁴ İnsan vücudundaki bu sekiz üstad şunlar idi: Kuvvet-i hazime, yemeğin hazmını sağlar. Kuvvet-i dafia, yemeğin bir kısmını vücudun azalarına verirken, bir kısmının bağırsaktan atılmasını sağlar. Kuvvet-i adiye (ğadiye), gıdanın ulaştığı azada ıslahını sağlayarak vücuda yararlı olmasını sağlar. Kuvvet-i musavvere, ana karnındaki çocuğa suret verir. Kuvvet-i namiye, her uzvun büyümesini sağlar. Kuvvet-i mevlide, gıdayı gerekli kıvama getirir. Bkz. Tezimizin “*İnsanın Fiziki Yapısı*” bölümü, s. 116.

Çünkü beden istemeye meyillidir, doymamaya ve daha çok istemeye yatkındır. Bu isteğin ise sonunun gelmediği gibi, istek anında istenilen şeyin mahiyetine de aldırış etmez. İyi mi kötü mü olduğundan ziyade, insanın maddi yanı, alacağı zevki ve menfaati hesap eder. Bizatihi varlıkları itibariyle kötü olmayan unsurlar, görülüyor ki kendilerine hizmet edilmeye daha doğrusu kendilerine esir olunmaya başlandığında insanı, ruhunun alıp götüreceği makamlardan alıkoymakta ve maddi olana hapsetmektedir. Elbette bu, insanın bedeniyle ilgili olduğu kadar, içinde kötülüğü barındıran ruh ile de yakından alakalıdır. Öyleki insanda basiret bağlanmakta, algılaması zayıflamakta ve karar mekanizmaları doğru çalışmamaktadır. İşte, bu kritik noktayı, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin “gaflet” kavramı ile açıkladığını görüyoruz. Bu durum, nefis kavramının ifade etmeye çalıştığımız manası çerçevesinde, gaflet kavramının da açıklanmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü gaflet, nefsin insanda sebep olduğu hali karşılayan bir kavram konumundadır.

Gaflet kelime olarak, boş bulunma, tedbirsizlik, ihmal, dikkatsizlik gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁵⁵ Istılahi olarak ise bunun ötesinde, kulun Allah'tan habersiz olması, dünyayı Allah'ın yarattığı ve sıfatlarının tecelli ettiği bir yer olarak göremeyişi şeklinde anlamlandırılır.⁴⁵⁶ Hicâbî Abdülbâkî Efendi ise bu her iki anlamı da, kendi fikrini açıklamak için kullanmıştır.

Gaflet, bir yaratılış özelliğidir ve bu sebeple her insanda az ya da çok bulunmaktadır. Bu esasen zaruri bir durumdur: “Zira ki külliye gönü zabt eylemek makdur-u beşer değildir. Zira gaflet insanın hal tabiisidir. Yemek ve uyumak gibi ayıp ve günah değildir.”⁴⁵⁷ Dolayısıyla gaflet kavramını düşünürken, insan ile yapışık, insanın olduğu her yerde olan bir hasleti düşünmek faydalı olacaktır. Daima söz konusu olan insanın tutumu, gaflet hususunda da geçerli görünmektedir: Gaflet var olduğuna göre insan için elzem olan davranış veya düşünce nasıl olmalıdır?

Öncelikle insan için lüzumlu olan, aklını ve gönlünü mâlâyânî şeylerden temizleyip huzur-u ilahiyyeye öyle varmaktır. Fakat insan için bu külliye mümkün

⁴⁵⁵ Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 274.

⁴⁵⁶ Cebecioğlu, *a.g.e.*, ss. 222-223.

⁴⁵⁷ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 22b.

görünmemektedir. Çünkü insan, eksikliğe ve hataya meyilli bazı donatılmış halde yaratılmış ve elinde olmadan bu özelliklerin tesiriyle hataya düşmektedir. İşte bu manada gaflet, insanın tabii bir halidir. Yemek, içmek, uyumak gibi insanda bulunan fiziki hallerin çoğu da bu gafletin kapsamına girmektedir. Çünkü bu durumlarda insan, kısmen de olsa Allah'ı düşünmeye ve O'na yönelmeye ara verebilmektedir. Bununla beraber bu zorunlu durumlar günah değildir. Hatta hayatın devamı için bunların varlığının zaruri oluşu da muhakkaktır.

Tam bu noktada “gaflet-i rahmet ve “gaflet-i ukubet”⁴⁵⁸ kavramlarının devreye girdiğini görüyoruz. Yemek, içmek, uyumak gibi hallerin gaflet-i rahmet kapsamında olduğunu söylemeliyiz.⁴⁵⁹ Öyleki bu gafletin ortadan kalkması, âlemin helakine sebep olacaktır: “Eğer insandan gaflet bil külliye kalkaydı âlem harab olurdu, nesli kesilirdi. Pes imdi malum oldu ki gaflet âlemin direği... Eğer bu gaflet kula verilmeseydi hiçbir ahad dünyaya el sunmazdı âlem harab olurdu.”⁴⁶⁰

Fakat gaflet-i ukubet, kalpte cereyan etmektedir ve Hâk'tan gafil olmayı ifade eder. Bu ise insanı küfre kadar götürebilecek bir aymazlıktır. Sakınılması gereken ve tehlikeli olan gaflet budur. Yine belirtelim ki, gaflet-i rahmet de, gaflet-i ukubete dönebilecek bir potansiyele sahiptir. Her ne olursa olsun, insan son kertede insan için bir helaki ifade eden gaflet, Allah'ı unutmayı, O'ndan gafil olmayı işaret etmektedir: “Gaflet-i ukubet Hâk'tan beyan anlamamaktır. Hâk'tan tarafı anlamamak küfür dairesidir.”⁴⁶¹

Gafletin rahmet ve küfür dairesinde olması meselesini Hicâbî Abdülbâkî Efendi bir misalle açıklamaktadır. Gaflet, gökten yağan yağmura benzer. Yer ehli için yağan yağmurun miktarındaki tesir ile gönüldeki gafletin miktarın arasında bir benzerlik vardır. Yağmuru düşündüğümüzde, eğer hiç yağmamış olsa yerde ne varsa helak

⁴⁵⁸ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 23a.

⁴⁵⁹ Gaflet-i rahmet, her ne kadar insan hayatının devamının sağlanmasında elzem olsa da ve bu manada insan için bir rahmet olsa da, unutmamak gerekir ki, yine de insanı hakikati anlamaktan alıkoyabilecek bir mahiyeti de bulunmaktadır. İnsanın bedeni özellikleri, hayatının ekserisini kaplamaya başladığında ve insan için bir amaca dönüştüğünde, insanın emrine bir rahmet olarak verilen hususiyetlerin, şeytanın bir tuzağına dönüşmesi de muhakkaktır. Bu durum, insan bedeninin ruhi özellikleri için bir mekân olması düşüncesiyle de paralellik arz etmektedir.

⁴⁶⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 22b-23a.

⁴⁶¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 23a.

olacaktır. Ve daima aralıksız yağsa yer ehli için yine felaket olacaktır. O halde yağmur belirli bir ölçüde yağmalıdır ki yeryüzüne ölüm yerine hayat versin. Gaflet de tıpkı bunun gibi, eğer hiç bulunmazsa hayat devam edemez. Tümüyle insanı sarsa insan nefsinin esiri olur ve Hâk'tan gafil olur. Hicâbî Abdülbâkî Efendi'ye göre gafletin tümünden insandan kalkması da, insanı her yönüyle sarması da Allah'a giden yolda bir manidir. Bu anlamda gaflet için mühim olan kavramın, ölçü olduğunu söylemek zorundayız. Bu ölçü, hayatın devamını sağlayan zaruri durumların bir amaç haline gelmemesine yöneliktir. Örneğin uyku bir ihtiyaçtır. Fakat çok uyumak tembelliği, uyuşukluğu ve düşüncesizliği çağırır. İnsanı uyanıklıktan ve tefekkürden alıkoyar. Olağan bir hal, insan için olağanüstü bir duruma, bir gaflete dönüşebilir. Hayatın her alanındaki her durum da insanın kullanımına göre bu tehlikeyi barındırmaktadır.

Tıpkı *“Biz suyu gökten bir ölçü ile indirdik”*⁴⁶² ayetinde olduğu gibi gaflet de insanın kalbinde hassas bir ölçü ile bulunmalıdır. Fazlası da eksigi de felakete sebep olmaktadır: “Eğer gökten yere katan su inmeseydi yer ehli ne mertebede fenaya vardığı malumdur. Ve eğer muttasıl yağsa, hiçbir saat aralık bulmasa yer ehli ne vechile helaka vardığı yine malumdu.”⁴⁶³ Bu durumda insanın da felakete uğramaması için, gafleti içinde bir ölçü ile bulundurmamak zorundadır. Lakin insan yaratılıştan gaflete meyillidir. “Şol bulutlu sürüp götüren yeller gibi gaflet sürüp götüren şeytan musallat olduğu için”⁴⁶⁴ insan daima gafletin tehdidi altındadır:

“Nefsile şeytan beni zincire çekti

*Rabbüna fazlınla sen hidayet ipine bağla beni.”*⁴⁶⁵

İşte bu sebeple her zamanda bir peygamber gelmiş ve insanlığı gafletten kurtarmaya çalışmıştır.⁴⁶⁶ Aksi halde gaflet örtüsüyle bir insan Allah'a ulaşamaz. İbadetinin manasını çözemez, özüne vakıf olamaz. Mevlana'nın bir hikâyesinde anlattığı adamın durumuna düşer. Hikâyeye göre bir Türk, öküzünü her gece evinin yanındaki bir

⁴⁶² Mü'minûn, 23/18.

⁴⁶³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 23b.

⁴⁶⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 26b.

⁴⁶⁵ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 31b.

⁴⁶⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 27a. Denilebilir ki peygamberlerin gönderilme amaçlarından biri de insandan bu gaflet örtüsünü çekip almaktır.

mağaraya bağlar ve her gece karanlıkta gidip öküzünü eliyle severmiş. Bir gece bir aslan bu öküzü yiyip, mağaraya yatmış. Türk yine gelip karanlıkta, öküz diye aslanı sevmeye başlamış. Bunun üzerine aslan hal diliyle şöyle demiş: “Ey derd-mend gâfil! Bir miktar aydınlık olaydı, elin(in) kime dokunduğun bilsen zehrin çâk olaydı.”⁴⁶⁷ Gaflet insanı öyle bir karanlığa sürükler ki insan hiç farkında olmadan tehlikenin dibine kadar girebilir hatta bu korkunç tehlikeye sevgi de duyabilir. Fakat bu sevgi ve ilgi tamamen aymazlıkla ve görmezlikle ilgilidir.

O halde insan gaflet karşısında bu denli tehlike içinde iken, gafletten külliye kurtulma imkânı yok mudur? Hicâbî Abdülbâkî Efendi’ye göre yoktur. Çünkü bu durum “hikmet ve maslahat”⁴⁶⁸ ile ilgili bir durumdur. Allah dileseydi insanları, melekler gibi günahsız yaratabilirdi. Hâlbuki insan, imtihan olmak durumundadır ve bu tehlikeleri tek tek aşmak durumundadır. Onun, kaderi böyledir:

Azizim bilmek gerek ki insan beşerdir. Bu cümle gafletten ve haramdan... bi’l külliye halas olmaya çare yoktur. Zira ki melaïke bi’t tabi nice masum halk oldu ise insan dahi bi’t tabi isyana mail halk olmuştur... Onun içindir ki enbiyadan gayrısı nefsinı zabt eyleyip kema hüve Hâkka kitaba inanmaz.⁴⁶⁹

Meleğin yaratılışı nasıl masumiyet üzerine kuruluysa, insanın yaratılışı da hata ve gaflet üzerine kuruludur. Bu bir kaidedir ve değişmeyecektir. İnsana düşen gücü yettiğince “Dergâhtan ırak düşmek korkusuyla mahvolup, var ömrünü hizmete sarf eyleyip, hiçbir ilmine itimat etmeyip, zarı zarı ağlayıp, gözlerinden ciğer kanı gücü yettiğince”⁴⁷⁰ döküp, “cihâd-ı ekber edip”⁴⁷¹ kadir olduğunca bütün mücadele gücünü kullanarak gaflet denizine dalmaktan kendini kurtarmaktır. Bunu başarmak, namaz,

⁴⁶⁷ Hicâbî bu hikayeyi bir “Türk”ün başına gelmiş olarak anlatmaktadır. Fakat “Mesnevi”de, bu gafil kişi bir “Köylü” olarak geçmektedir. Bkz. Mevlâna, *Mesnevi*, Veled İzbudak (çev.), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995, ss. 39-40; Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 28a.

⁴⁶⁸ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 28b. İnsan cennetlikler ve cehennemlikler olmak üzere yaratılmıştır. Bu sebeple insanın cehenneme gidecek fiilleri işleyebilecek özelliklerde olmalıdır. Aynı zamanda Allah’ın rahmetinin tecelli edeceği bir alanın da lüzumu söz konusudur. Mü’minlerin gafletleri, Allah’ın rahmetinin tecelli alanını oluşturur.

⁴⁶⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 28a-28b.

⁴⁷⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 30b.

⁴⁷¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 27b.

özellikle nafîle namazlarla, insanın kendiyle baş başa kaldığı uzlet anlarıyla mümkündür.⁴⁷² Bir nevi kişi, gaflet bahrinden uzlet bahrine geçiş yapmalıdır.

Görüldüğü gibi gaflet, insandan tamamıyla kalkabilecek bir özellik değildir. İnsan eğer Allah’a ulaşacaksa, bunu yine gafleti omuzlayarak yapacaktır: “ Gaflet insanda bir cibilli halet imiş. Bi’l külliye gitmeye çare yokmuş.”⁴⁷³

Sonuç olarak, diyebiliriz ki Hicâbî Abdülbâkî Efendi’de nefis, insani özellikler paralelinde iyi ve kötü yanlarıyla bir bütündür. Fakat dikkat edilmesi uyanık olunması gereken nefis-i emmâre denen ve insana kötülüğü emreden nefistir. Bu bağlamda insanın, nefsin emirlerine yenik düşmekten ya da gaflet içinde olmaktan tamamen azade olması da mümkün görünmemektedir. Bu sebeple insan, kendini Allah’a ulaşmaktan alıkoyacak her türlü etkene karşı tedbiri elden bırakmamalıdır. Mesele gafleti tümüyle hayatından çıkarmak yerine onu rahmani boyutlara taşımayı başarmaktadır. İnsan fiziki yönü ile tıpkı toprağın suya muhtaç olduğu gibi gaflete muhtaçtır. Lakin ruhu itibarıyla gaflet, insanı Allah yolundan alıkoyan bir düşmandır ve bir mü’minin bertaraf etmesi gereken gaflet budur.

2.2.7 Takvâ ile İlgili Görüşleri

Hicâbî Abdülbâkî Efendi takvâ ile ilgili görüşlerini “Risâle fi’t Takvâ” adlı eserinde ele almıştır. Konunun izahına geçmeden önce belirtmek isteriz ki onun takvâ hakkındaki görüşleri de diğer risâlelerinde ortaya koymuş olduğu fikirlerle benzer bir yapı arz etmektedir. Yani takvâ da kişiyi Allah’a ulaştıran, onu kurtuluşa erdiren en mühim hasletlerden biridir. Bu açıdan bakıldığında yine insanın kendini kurtarması yönünde, pratiğe yönelik nasihatlerin bir ağırlık merkezi oluşturduğunu görüyoruz.

Takvâ kelime olarak Allah’tan korkma, Allah korkusuyla yasaklardan kaçınma gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁷⁴ Tasavvufî olarak ise dini daha derinden yaşamak, ruhsattan kaçma azametle yetinme, Allah’tan başkasını terk etme, yasaklardan uzaklaşma ve

⁴⁷² A.y.

⁴⁷³ A.y.

⁴⁷⁴ Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 1028.

nefisle zıdlaşmak manalarında kullanılmıştır.⁴⁷⁵ Anlıyoruz ki takvânın esası Allah’a itaattir. Müellifimizde de takvâ ile ilgili benzer bir görüşün hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber Hicâbî Abdûlbâkî Efendi’nin nasihatçi bir yapı arz eden, kendine ait olduğunu düşündüğümüz fikirleri de eserinde mevcuttur.⁴⁷⁶

Hicâbî Abdûlbâkî Efendi takvâ hususunda görüşlerini, iki ayeti referans alarak kurmuş ve bu kaide üzerinde genişletmiştir denilebilir. Bu ayetlerden ilki, “*Sizden önce kitap verilenlere de size de Allah’tan korkun diye vasiyet ettik*”⁴⁷⁷ ayetidir. İkicisi ise “*Ey iman edenler! Allah’tan O’na yaraşır biçimde korkun*”⁴⁷⁸ ayetidir. Anlaşılacağı gibi ayetlerde vurgulanan takvâ, daha çok Allah’tan korkmak ile alakalıdır. Fakat bu korkunun mahiyeti nedir? Sadece ulu bir yaratıcıdan korkmak mı, yoksa ulu yaratıcıyı bildikten sonra, ondan uzak kalmak, onu razı edememekten korkmak mı? Kanaatimize göre burada irdelenmesi gereken bu korkunun mahiyetiyle ilgilidir. Hicâbî Abdûlbâkî Efendi’nin az sonra zikredeceğimiz görüşleri de bu mahiyetin bir cevabını arıyor gibidir.

Yukarıdaki ayetler çerçevesinde takvâ kavramına bakıldığında, onun müslümanlarda bulunması gereken bir haslet olduğu da açıktır. Allah’ın razı olduğu bir kul olabilmek için, kişinin bu hasleti kazanması gerekecektir. İşte bizim izaha çalışacağımız Takvâ kavramının iki ucu bu noktada birleşmektedir: Eğer takvâ bir korku ise bu korkunun mahiyeti nedir? Kişi ne yapmalı ki bu korkuya karşılık gelen bir davranış sergilemiş olsun ve Allah’ın emrettiğini yerine getirmiş olsun? Bu sorulara cevap vermek, kişiye aynı zamanda yürüyebileceği bir yol gösterecektir. Yani, takvâ kavramının teorik düzlemde yüklenmiş olduğu mana ile pratiğin tam olarak örtüştüğü bir anlayış yakalamak esas amaç olmalıdır.

⁴⁷⁵ Takvâ kavramına yüklenen anlamlar için bkz. Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 625; Kelâbâzî, *a.g.e.*, ss. 148,149; Kuşeyrî, *a.g.e.*, ss. 200-203; Erginli & vd., *a.g.e.*, ss. 998-1001.

⁴⁷⁶ Takvâ, İslam öncesi dönemde tamamen dünyevi bir tavrı bir korkuyu ifade ederken İslam düşüncesiyle birlikte artık Allah’a sadakatle bağlanmayı, O’na iyi bir kul olmayı ifade etmeye başlamıştır. Bu anlamda “Takvâ” kavramı, kâfirlerin karşıtı olan mü’min manasında kullanılmıştır. Fakat tarihi süreç içerisinde kavram, kâfir karşıtı olmak manasından koparak, sırf uhrevi düşüncelerden mütevellit Allah’tan korkmayı ifade eder hale gelmiştir. Hicâbî Abdûlbâkî Efendi’de daha çok, kâfir karşıtı olma manasında kullanıldığını burada söylemek durumundayız. Takvâ kavramının tarihi gelişim ve değişimi için bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, Süleyman Ateş (çev.), İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1999, ss. 298-309.

⁴⁷⁷ Nisa, 4/131; Hicâbî, *Risâle fi’t Takva*, vr. 2a.

⁴⁷⁸ Âl-i İmrân, 3/102; Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 2b.

Hicâbî Abdûlbâkî Efendi, takvayı, Kadı Beydavi'den nakille üç mertebede değerlendirmektedir.⁴⁷⁹ Takvanın birinci derecesi, kişinin Allah'a ortak koşmaktan ve ebedi azaptan korkup sakınmasıdır. Takvanın ikinci derecesi, her türlü olumsuz hareketlerden, kötü fiillerden ictinap etmek ve küçük günahları terk etmektir. Takvanın üçüncü derecesi ise kişinin, Hâk'tan alıkoyan her şeyden kendini kurtarmasıdır. Esasen arzu edilen takvâ da budur ve Allah'ın *"Ey iman edenler! Allah'tan O'na yakışır biçimde korkun"* ayetiyle emrettiği de takvanın bu üçüncü mertebesidir.

Bu yüzden, sâliklerin kendilerini helâk olmaktan kurtarmaları için hayırda yürümeleri ve bundan alıkoyan her ne varsa terk etmeleri gerekmektedir. Bu dünya hayatı ve bu dünyaya ait meşgaleler kişiyi Allah'tan alıkoyacak şeylerle doludur. Ve bu dünya işleri, elbette insanda bir sevgi ve cazibe meydana getirmiştir. Takvâ ise muhabbeti bu sınırlı alanlardan kurtarıp yekûn bir şekilde Allah'a yönelten haslettir: "Nefse muhalefet taatin, dünya sevgisi ise hataların başıdır."⁴⁸⁰ Bu durumda farklı iki tavır ve farklı iki sonuç karşımıza çıkmaktadır. Nefse muhalefet ve dünya sevgisi.

Nefse muhalefet aslında dünyaya da bir muhalefeti beraberinde getirmektedir. Çünkü nefsin arzuları daha çok, bu dünyanın kendisine sundukları üzerine kuruludur. O halde kişinin yolu az çok böylece belli olmaktadır: Aldanmamak. Kalıcı olanın yerine geçici olanı koymamak. Vakti gaflet içinde harcamamak: "Ey muhterem kardeşim. Senin ömrün ancak üç gün veya üç saattir... Mazi bir öğüttür. Asla geri gelecek değildir. Gelecek bir bilinmez tehlikedir. Hal ise bir büyük ganimettir. Kim onun kıymetini bilirse, o imrenilecek kimsedir."⁴⁸¹ "Şu an" dediğimiz zaman dilimi, fiiliyatın gerçekleştirilmesi için bir imkânı ifade etmektedir. Dünyadan yüz çevirmek, mâlâyânî işlerden uzak durmak, nefse muhalefet etmek, anın bize verdiği imkân ile açığa çıkabilmektedir. Dolayısıyla, anı değerlendirmek, tartışılmaz bir şekilde, takvanın

⁴⁷⁹ Beydâvî, takvâyı, (Mâide 5/93) ayetinin tefsirinde, "haramlardan, şüpheli şeylerden ve mübahlardan sakınmak" olarak üç şekilde ele almıştır. Bkz. Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Beydâvî, *Envarü't Tenzil ve Esrârü't Te'vil*, İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ty., c.I, s.282; Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 2b. Ayrıca Beydâvî'nin takvâ ile ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Dilaver Selvi, "Beyzâvî Tefsirinde Nefs Tezkiyesi ve Takvâ", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 26, Temmuz Aralık 2010, ss.125-161.

⁴⁸⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3a.

⁴⁸¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3a.

vuku bulduğu bir zemine dönüşmektedir. Anın bizzat kendinden ziyade, nasıl değerlendirildiği ve nasıl bir sonraki ana geçildiği ile ilgilidir mesele.

Bu açıdan bakıldığında insan, içinde bulunduğu anı iki şekilde değerlendirebilir. Birincisi Allah’a yönelerek, ikincisi geçici hevesler ve işler peşinde koşarak. Oysa bu ikinci yol, Allah’ın insandan yüz çevirdiğine alamettir.⁴⁸²

Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin geçmiş, gelecek ve şimdi anlayışına baktığımızda, takvanın mahiyeti ve hem de işlevi ile ilgili, konunun özüne vakıf olunabilecek ipuçları bulunduğunu görebiliriz. İnsan yaratılış olarak kendi geçmişinin bir süreği olmayabilir. Yani geçmişinde iyi bir insan olması, onun ileride de iyi bir insan olacağını göstermez. Hatta mazi, çoğunca insan için bir öğüt, tekrar aynı hatalara düşmemesi hususunda yol gösteren bir nasihatçidir. Gelecek ise henüz bilinmediği, işlenmediği için, bünyesinde neyi barındırdığı sorunu tam bir muammaıdır. Bu muamma, insanın felaketleriyle de dolu olabilir. Artık, insanın elinde yalnız “an” kalmaktadır. İnsana düşen, anı işleyebilmektir. Bu açıdan bakıldığında an, hem maziye ve hem de geleceği ihata eden bir güçtür. Bir saniye sonra gelecek olan, bir saniye sonra geçmiş olmaktadır çünkü. Bir sonraki an, bir öncekini maziye çevirdiğine göre, “en iyi şekilde değerlendirmek” ifadesi, anlar arası bir kıyasla değere tabi tutulabilmektedir. Yani ancak bir önceki ana bakarak, bir sonrakinin kıymetini anlayabiliriz.

Bu hususta, Hz. Peygamber, “İki günü eşit olan ziyadadır, kimin bugünü yarından hayırlı ise lanetlenmiştir”⁴⁸³ buyurmuştur. Bugün, yani hal, yarından hayırlı olamaz. Çünkü yarın denilen zaman dilimine girdiğimizde, yarının hale dönüştüğünü, şu anın ise mazi olarak kaldığını görürüz. Şayet mazi halden hayırlı ise, an iyi değerlendirilmemiş ve insan ileriye gitmediğine göre geriye doğru gitmiş demektir.

⁴⁸² Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3a.

⁴⁸³ Sehâvî, *a.g.e.*, s. 408; Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3a.

Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: İnsan, yaşadığı şu an ne yapacaksa yapmalı, Allah’a yönelmeli, kendini fani olanın cazibesinden korumalıdır.⁴⁸⁴ Bu insan hayatının bütününe kaplayan bir mücadeleye taalluk etmektedir. Şu durumda insan, eğer bir nefesini bile böyle harcarsa o bir nefes bin seneye denk gelecek, fakat Allah’ı unutup da dünya sevgisine dalarsa bin yıl dahi yaşamış olsa hiç yaşamamış hükmünde olacaktır: “ İnsanlardan kim... Rabbinin huzuruna zikirle varmazsa, o bin yıl da yaşamış olsa yaşamamış demektir. Yazık! Yazık! Yazık! O nefis-i emmarenin hükmü altındadır.”⁴⁸⁵

Tam da bu noktada, kişinin muttaki olup masivaya ait şeyleri terk etmesinde temel etken ve kurtarıcı bir fiil olarak “Zikir” kavramını görmekteyiz. Bilindiği gibi zikir, unutmanın zıddı olan hatırlamayı ifade eder. Tasavvufi ıstılahta ise Allah’tan başka her şeyi unutmaktır. Allah’a ulaşmanın en temel esaslarından biri olarak da kabul edilmiştir.⁴⁸⁶ Hicâbî Abdülbâkî Efendi’ye göre de zikir, hal içinde kişiyi Allah’a yönelten en temel faaliyettir: “ Her kim ki bütün ömrünü zikir ile geçirirse o vaktin oğludur, belki de vaktin babasıdır. Onun ömrü evliyalarınki gibidir. (Evliyalar katındadır.) Nefesini Allah’ı zikirle harca. Çünkü zikir daimi bir farzdır ve kazası da yoktur.”⁴⁸⁷

Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin takvâ ve zikir kavramlarını iç içe kullanmasının ve bu kavramları zamanın akışı içerisinde şimdiki anın içine yerleştirmiş olmasının manidar olduğunu ve bu fikri eğilimi biraz daha yakından incelemenin faydalı olabileceğini düşünüyoruz.

⁴⁸⁴ Bazen günah olmayan eylemler de insanı Allah yolundan alıkoyabilir. Bu durumda, bir eylemin terk edilip edilmemesi hususunda, o eylemin bizzat kendinden iyi mi kötü mü olduğundan daha çok, takvâ noktasında nasıl bir işlevi olduğunu tespit etmek ve her fiili bu yeni ölçüyle değerlendirmek gerekir. Örneğin uyumak, kendi başına kötü bir eylemi ifade etmez. Fakat Allah’ı düşünmekten alıkoyan bir ölçü, takvâ ölçüğünde, aşırıya gidildiğinde ve insanı tembelliğe sürükleyen bir davranışa dönüştüğünde sakınılması gereken bir fiile dönüşebilir. Elbette ki maksat hiç uyumamak değildir. Bununla beraber, her fiili takvâ ölçüsüyle ölçüp ona göre miktar belirlemek bir amaç olabilir veya takvanın oluşumunu sağlayan bir tavır olabilir.

⁴⁸⁵ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3b.

⁴⁸⁶ “Zikir” kavramı ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Kuşeyrî, *a.g.e.*, ss. 301-305; Kelâbâzî, *a.g.e.*, 154-157; Gazâlî, *a.g.e.*, c.I, ss. 847-852; Cebecioğlu, *a.g.e.*, ss. 728-729.

⁴⁸⁷ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 3b.

Esasen zamanın ilerlemesi içinde, insan daima bir an içinde bulunmaktadır. Ve insan öldüğünde de mutlaka bir anın içinde bulunacaktır. Bu, insanın, hal içinde muttaki olmasının temel felsefesi olmalıdır. Çünkü Hicâbî Abdülbâkî Efendi'ye göre, insanın ömrünün ne uzunlukta veya kısalıkta olduğunun bir önemi yoktur. Bazen binlerce yıl bir işe yaramazken, bazen zikir ile geçen bir an binlerce yıla bedel olabilmektedir. Önemli olan, hal içinde takındığı tavır, neye tekabül etmektedir? Sorusunun cevabıdır. Çünkü geçen zaman geçmiş ve ömür denilen bütünden bir parça, artık geri gelmeyecek şekilde bütünden kopmuştur. Onun bütünden kopmayan tek yanı hafızada kalan yankısıdır. Gelecek, bu bütüne henüz eklenmemiş ve eklenip eklenmeyeceği de şüphelidir. Eklendiğinde de neleri getireceği belli değildir. O halde, takvâ, insan için şu an ne yaptığı ile ilgilidir. Ve yukarıda da belirttiğimiz gibi kişiyi, hal içinde takvâ dairesinde tutan temel faaliyet zikirdir. Bu yönüyle zikir, hali maziden kıymetli kılmaktadır. Bu sebeple Hâcegân-ı Nakşibendiyye, “hûş der dem” düsturunu tarikatın temel prensibi haline getirmiştir.⁴⁸⁸ Böylece insan, istikametini hiçbir zaman kaybetmeyecektir. Çünkü zikir, Allah sevgisine bir işaret ve gaybın muhabbet mekânlarına geçişin bir anahtarıdır, tüm “zerreler için nur ve cevherdir.”⁴⁸⁹ Kişi zikir ile Allah'ın huzurunda bulunmaktadır ve Allah hakiki olan yegâne varlıktır. O'nun huzurunda bulunmayan nurundan da mahrum olacaktır.⁴⁹⁰

Bu durum özünde, zamanın anlardan oluşması ve insanın bu anlar içinde halden hale evrilebileceği gerçeğiyle de ilgili olabilir. İnsanın iyiye doğru dönüşümünün yanında kötüye doğru da bir dönüşüm geçirebileceği bir gerçekliktir. Eğer bir kişi, uzun bir zaman Allah'ı zikrede ve bir an O'ndan yüz çevirirse, işte bu en büyük ziyan olur. O'ndan gafil olmak ise en büyük günahıdır.⁴⁹¹ Yani bizim için hal ve bu hali zikir ile doldurup doldurmadığımız temel belirleyici kriteri ifade etmektedir.

⁴⁸⁸ Hûş der dem, her an uyanık olmak ve her an farkında olmak demektir. Bu sebeple insan, bu bilinçle, yani Allah düşüncesiyle, O'na ulaşmak düşüncesiyle yaşarsa, aldığı her nefes de zikir olacaktır. Bu, hem insanın bilincinin uyanıklığını ve Allah'a yönelmişliğini her bir ana yayarak üst düzey bir kulluk oluşturmakta, hem de insan gelişimini zamansal açıdan hiç durmamaya bağlamaktadır. Ayrıca belirtelim ki, Nakşibendiyye ismi, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin eserlerinde sadece burada geçmektedir. Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 4a.

⁴⁸⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 4b.

⁴⁹⁰ *a.y.*

⁴⁹¹ *a.y.*

Sonuç olarak diyebiliriz ki, takvâ, insanı Allah'tan alıkoyan her şeyden sakınmaktır. Fakat bu korunma bir sürekliliği ve bir sonraki anın bir sonrakinden üstün olmasını ihtiva etmektedir. Yani mü'min kişi, durmadan yürümek ve Allah yolunda ilerlemek durumundadır. Dolayısıyla bu yürüme esnasında geride kalanlar, daha düşük bir mertebede kalacaktır. Bu ilerlemeyi sağlamanın ve her an yükselişte olan bir takvaya sahip olmanın yolu ise Allah'ı zikretmektir. Allah'ı zikretmenin temel anlamı, O'ndan gafil olmamakta gizlidir. Yani, bir an içinde, o anın, bir insana ait en hayırlı bir faaliyetle geçirilmesi demek olur. Her bir lahza, bir sonraki safhada daha da artacak şekilde Allah'a yönelmek ve Allah'ı merkeze alarak bir hayat sürmek, insanın en gerçek ve tek gayesi olmak durumundadır.

İçinde bulunduğu anı, Allah düşüncesiyle dolduran biri için, artık masiva diye bir şey zaten kalmayacaktır. Dolayısıyla, Allah'tan korkma meselesi de böylece kendi zeminini bulmuş olur. Yani, Allah korkusu, Allah'tan gafil olma, anı O'nunla dolduramamak korkusunu ifade etmektedir. Bu, kişinin ahirette karşılaşacağı cezadan daha çok, hakikatten uzaklaşmanın, vakti hakikat dışı ve sonlu şeylerle geçirmiş olmanın üzüntüsü, gafil birine dönüşmüş olmanın yıkıcılığı ile ilgili bir hale dönüşmektedir. Görüldüğü gibi burada, sıradan bir korkudan ziyade, bir yaşam tarzını ifade eden ve son derece bilinçli bir düşünce yapısı söz konusudur.

2.2.8 Sâliklere Tavsiyeler

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin elimizde bulunan eserleri, bütüncül bir gözle incelendiğinde, sırf bazı konularda malumat vermek ya da klasik anlamda belli başlı kavramlara ilmi izahatlar getirmekten daha çok, öğüt verici ve pratik anlamda imanının muhafazasını gaye edinen eserler olduğu görülecektir. Hicâbî'nin eserlerinde kavramlar, birbirlerine kaynaşmış ve hayatın içinde, bir fonksiyon icra etmeye yönelik durumdadırlar. Bu bize göre, müellifimizin hususi olarak ortaya koymuş olduğu bir tavır olabilir. Yani, bilginin ve kavramların bir amaç olarak ele almamak ve yalnız kişiyi hakikate ulaştıracak araçlar olarak görmek; ve geri kalan her şeyi bu gaye etrafında şekillendirmek. William C. Chittick, "Tasavvuf" adlı kitabının önsözünde, akıllı insanların, tarihten ders alarak, bilgi edinmeyi, ahlaki tavır geliştirmeyi, bizzat

kendileri için değil de, geçici olanla kalıcı olanın yer değiştirdiği ana hazırlık olarak yaptıklarını belirtmektedir.⁴⁹² Bu önemli bir noktadır. Bilginin tamamen pratik bir amaçla, hayatın içinde ve sıcak bir diyalog halinde kullanmak. Müellifin bu ekseninde hareket ettiğini düşünüyoruz.

Bu açıdan baktığımızda, onun eserleri zaten tavsiye metinleri özelliği taşırlar. Elbette bu özelliğin, tasavvufun temel amaçlarıyla göstermiş olduğu paralelliği ayrıca izaha gerek dahi yoktur.⁴⁹³ Burada amaç, kişinin imanını kuvvetlendirip, hakiki bir imana sahip olmasını sağlamak, irfanını artırmak, Allah'a giden gönül yollarını ve eşyanın ardındaki hakikatleri sezen o ruhi melekeleri ortaya çıkarıp güçlendirmek ve bu bilişsel aşamadaki muvaffakiyeti, hayat sahasında fiiliyata dökerek, tesirini bizzat tecrübeyle ispatlamak olduğuna göre; Hicâbî Abdülbâkî Efendi tarafından kaleme alınan eserler de bu amaçlar çerçevesinde bir vazife üstlenecek ve adeta kişiye gitmesi gereken yönü gösteren parlak levhalar gibi yollarda duracaktır. Bu anlamda, Hicâbî Abdülbâkî Efendi için her müslüman bir saliktir denilebilir.⁴⁹⁴

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin eserlerine işlemiş olan bu öğüt verici karakterin yanı sıra, bazı pasajlarda, daha konsantre bir hitap ile doğrudan nasihatlerde bulunduğunu da görmekteyiz. “Ey Talip”, “Ya Muîn” gibi hitap ifadeleriyle başlayan bu cümleler, adeta bütün anlatılan mevzulardan sonra salikin yürüyeceği yolu belirleyen, yapması ve yapmaması gereken işleri tayin eden, düşünce yapısını şekillendiren bir hal almaktadırlar. Vakıf olabildiğimiz kadarıyla, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin genel fikri yapısı ekseninde, saliklere yöneltmiş olduğu tavsiyeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Sâlik öncelikle imanını sağlam bir zemine oturtmalı, bu zeminin yapısını oluşturan bilgileri ihtiva eden İlm-ü Dine mutlaka sahip olmalıdır. Çünkü bu ilim, imanın

⁴⁹² William C. Chittick, *Tasavvuf*, 5. Baskı, İstanbul: İz Yayınları, 2011, s.9.

⁴⁹³ “Tasavvuf” terimi ile biz burada, ilmi bir disiplinin ötesinde, bir iç disiplini, bir yaşam biçimini, belirli bir formata sokulmadan gönüllerdeki halini kastediyoruz. Bir bakıma İbn-i Haldun'un, “ Halbuki (tasavvuf) daha evvel sadece bir ibadet (ve amel) tariki olup ona dair olan hükümler ricalin göğüslerinden telakki olunur (iken artık sûfilik de sudurdan sutura intikal etmiş ol)du” ifadeleriyle tasavvufun ilmi bir disiplin halini almadan önceki halini anlattığı, gönüllerdeki durumunu, yalnız Allah'a yönelmeyi ifade eden ilk halini kastediyoruz. Bkz. İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti Şifâü's Sâil*, s. 248.

⁴⁹⁴ Gerçi müellifimiz de yer yer avam havas ayırımına girmiştir. Örneğin, müellifimiz İman-ı Zevkî konusuna değinirken, “ İman-ı Zevkî avamla müsahabette iken çok faide verir değildir.” diyerek, bir aşamadan sonrasını yalnız ehline hasretmek gibi bir eğilim göstermiş, fakat bunu eserlerine ve düşüncelerine hâkim olacak derecede bir tarz haline getirmemiştir. Hicâbî, *Zübdeti'l- İslam*, vr. 7a.

başlangıç noktasıdır: “ Ey Talip! İlm-ü din, sen bil ki iş bu mesail-i zaruriyyat-ı diniyyedendir. Bunları bilmeyenin İslâmıyla hükmolunmaz ve farz ve nafilisi kabul olmaz... nikahı dahi sahih olmaz. Maazallah o kişi mürted hükmünde olur.”⁴⁹⁵ Bu bilgiyi edinmek, imanın başlangıcı olduğu gibi, denilebilir ki sâlik için de yolun başlangıcıdır.

2. İlm-ü din ile iman sahibi olmak sâlik için yeterli değildir. Sâlik akl-ı mizanını kullanıp imanına deliller bulmak zorundadır. Bunun için önce “bu âlem-i mahsusun muhkem bünyadına” bakmalı ve bütün görünürlerin ardında bir yaratıcının olduğunu anlayacaktır: “ Heman saat kul cân-u gönülden hüsn-ü kabûl eyleyip semî’na ve ata’na amennâ ve saddaknâ deyip iman-ı istidlali dairesinde mütemekkin olur.”⁴⁹⁶ Yani sâlik, Allah’ın tek oldurucu ve yaratıcı olduğunu anlayarak kendi aczini de bilecektir: “ Nice dilerse öyle tasarruf eder. Ve O’nun dileksiz ne göz kımıldar ve ne gönülde bir nur. Buna “tevhîd-i ef’âl” makamı denir.”⁴⁹⁷
3. Sâlik unutmamalıdır ki, ilk gözlem yaparak ulaştığı yaratıcıyı tanımak onun için hakiki hedeftir. Fakat bunun için, evvela kendini tanıması gereklidir. Çünkü Peygamber efendimiz, “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” buyurmuştur. Sâlik, bu âleme bakarak Allah’ın varlığına ulaştıktan sonra, gördüklerinden ve bildiklerinde hareketle O’nun ululuğunu, yarattıklarının dahi muazzam büyüklüklere sahip olduğunu, kendinin bu büyüklük içinde aciz bir kul olduğunu, bir yaratılmış olduğunu anlamalıdır: “Nefsini mahlûk bilse Rabbini halık bildi, nefsinin fani bilse Rabbini baki bildi. Fil cümle kendini bilen Rabbini bildi, mü’min oldu.”⁴⁹⁸
4. Salikin, âlemi mülke, âlem-i melekûta ve âlem-i ceberûta bakarak bu büyüklükler karşısında aczini anlaması, bir nevi onun kendini tanıması anlamında da gelir. Sâlik bakar ki, bu âlemlerin özellikleri kendinde toplanmış, o bir nevi âlem-i sagir olmuştur. Büyüklük maddi olandan manevi olana kaymıştır. Bir kudsi hadiste yüce

⁴⁹⁵ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 2a.

⁴⁹⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 6b.

⁴⁹⁷ Tevhid-i Ef’al, yani fiillerin değişik şekillerde olmasına rağmen esasında bir oluşu, Allah’tan oluşu demektir. Bkz. Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, s. 42; Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 24b.

⁴⁹⁸ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 16a.

Allah'ın “*Yerlere göklere sığmadım, mü'min kulunun kalbine sığdım*” buyurduğu mana, sâlikin bu özelliğine işarettir. O halde sâlik, bu izahı mümkün olmayan büyüklüğü iyi anlamalıdır: Madem onda âlemlerle bir benzerlik vardır ve bu benzerlik yine de bir sınırı ifade ediyor, o halde salikin bundan geçmesi lazım gelir: “Cemi' âlem bir havanda dövülüp güfte olsa ol güfteden insan halk olmuş gibidir. Pes onun içindir ki süluk eyleyip cemi' sıfattan geçmeyince insan kâmil olmaz.”⁴⁹⁹ Çünkü bu sıfatlarda insanın bir oldurucu gücü yoktur: “Görür ki kendi sıfatlarında dahi eli yok... kendi vücudunda olan ilim ve hayat ve iradet ve kudret dahi kendinin değil, bu “tevhîd-i sıfat” makamıdır.”⁵⁰⁰

5. Tevhîd-i sıfat makamı bir geçişin, bir birlikte görüşün, bir nevi hakikat içinde kayboluşun ifadesi olabilir. Sâlik, keşfettiği hakikat karşısında mahvolur, adeta mevcudata karşı ölür: “Pes bundan sonra bir dahi dikkatle nazar ettiğinde, kendi vücudunda yave kalır. Fenayı mutlak ma'dum sarf olup cemi efali ve külli evsafı değil, zat-ı vücudu dahi mahv... olur. Ârifler bu makama, mevt-i iradi ihtiyari derler.”⁵⁰¹
6. Bu ölüm, eşyaya karşı bir tavır almayı ve yaşam tarzını ifade eden, sembolik ve seçime bağlı bir ölümdür. Sâlik unutmamalıdır ki cümle mahlûkat ölümlüdür ve bir gün kıyametle birlikte son bulacaktır. Bunu bilmeye, “tevhîd-i zat”⁵⁰² makamı denir: “Amma kıyâmet-i Âmme cümleden sonra gelecek kıyamettir. Bu makama tevhid-i zat denir. Hüve'l evvelü ve'l âhir ve'z zâhirü vel bâtin.”⁵⁰³
7. Eğer fenayı mutlak bu ise yani sâlikin fâil-i mutlak olarak Allah'ı bilmesi ise sâlik, bu bilgiye ulaştığı yerde kalmamalıdır. Çünkü bu yol, bitmeye değil ilerlemeye ve sürmeye meyillidir:

⁴⁹⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 15b.

⁵⁰⁰ Fiillerin, sıfatların bir zuhuru olduğunu anlama hali. Fiilin bi'l kuvveden bi'l fiile geçişi. Kılıç, *a.g.e.*, s. 42; Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 24b.

⁵⁰¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 25a.

⁵⁰² Tevhid-i Zat, sıfatın da zatın bir zuhuru olması demektir. Fakat müellifimiz bu manadan daha çok, Allah'tan gayrının sonlu olduğunu bilme manasında kullanmıştır. Kılıç, *a.g.e.*, s. 42.

⁵⁰³ “Evvel ve ahir, aşikâr ve gizli olan O'dur.” Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 26a.

Sâlik bîçarenin hayâl-i vücûd-u zıllîsi... vücudundan fenâsı nefha-i ûlâ mesabesinde olup Hazret-i Vücud-u Hâkîki(nin) tûluu ve kendine vücud-u hâkkani verilip bekâbillah bulması ve gafilleri gafletten uyarmak için bu âleme bir daha geri gönderilmesi nefha-i sani mesabesinde oldu. Pes kendi vücudî âleminde cennete layık ve lûtf-u ilâhiyyeye mazhar kimlerdir ve cehenneme layık ve kahra mazhar kimlerdir ve dostu ve düşmanı kimlerdir malum edildi ve yakındı ve yapındı, nedir bildi. Ve nice ermişleri yola hidayete mahal oldu.⁵⁰⁴

8. Yani sâlik, bir şekilde Allah'ı bilmek, O'na ulaşmak zorundadır. Bu amaçtan sapma olamaz ama araçlar farklı olabilir:

Hasıl-ı kelâm nefsin bilen Rabbisin bildi. Gerekse süluk ehli gibi nefsinin avalim-i külliye-i cami' bir cevher-i mücerred bilip Rabbisin dahi ona münasip kemal ile bilsin, gerekse aklı erdiğince heykel-i mahsus bilip halk olduğu tertibini Âşık Paşa(nın) buyurduğu mârifet üzerine bilsin yahut Ahmedî'nin teşbih ettiği ulu şehir gibi Rabbisin dahi ona münasip kemal ile bilsin, ikisi dahi mezheptir. Maksut hasıl olur.⁵⁰⁵

9. Salikin Allah'a ulaşmak yolunda zihinsel ve ruhi bir çaba içinde olması kaçınılmaz bir asli vazifedir. Fakat imanlı olmak meselesi, yalnız zihinsel bir süreç değildir. Evet, önce sâlik için bazı keşifler söz konusudur ama bu keşiflerin ve elde edilen bilgilerin, pratik zeminde, yani yaşamda, mutlaka bir göstergesinin de olması gerekir. Bu göstergeyi oluşturacak örnek, sâlik için Hz. Peygamber'dir. Sâlik Allah'a ulaşmak için yürüdüğü yolda, Hz. Peygamber'in kendisine yol gösterici olduğunu unutmamalı, emirlerini akl-ı mizan ile iyi anlamalı ve onun işaret ettiği yoldan gitmelidir. Nefsine ağır gelse dahi, Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu hükümlerin, yine salikin kendisi için olduğunu bilmelidir: “ Ol rasul (s.a.v.) buyurduğu, tabiatı sevmediği acı ibadetlerde idiğin akl-ı mizanla bilip, tabi olup, tabiat-ı hevesin terk edip, Rasule muhabbet eyleyip, buyurduğuna tabi olup.....Hâkkan mü'min olur.”⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 25b-26a.

⁵⁰⁵ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 21a.

⁵⁰⁶ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 10b.

10. Bu suretle sâlik, Hz. Peygamber'in, kendisini cehennemden çekip çıkarmak istediğini bilmeli, ona derin bir muhabbet beslemeli, nefsinin arzularına yenik düşmemelidir. Öyleki sâlik, kendi zanlarıyla değil, Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu emirler doğrultusunda hareket etmelidir:

(Kişi Hz. Peygamberi) kendi nefsine hayır sanmadıkça, atasından ve anasından ve evladından ve dostlarından hatta kendi nefsinden dahi benim hayır sandığımı artık olduğun anlamayan mü'min değildir demek olur. Rasul hazretini (s.a.v.) böyle anlamayanın imanı dahi hemen dilindedir. Zira Hâk Teâlâ Kelam-ı kadiminde buyurdu: Nebi mü'minlere nefislerinden daha evladır. Peygamber eşleri mü'minlerin anneleridir⁵⁰⁷.

11. Sâlik için Hz. Peygamber'in kendisine bu denli yakın ve kendisi için bir kurtarıcı olduğunu bilip de onu sevmemesi düşünülemez. Fakat bu sevgi, kendiliğinden, istek dışı oluşan bir sevgi değildir. Bu sevgi daha çok, ilk müşahade yoluyla Allah'ın varlığını keşfetme sürecinden başlayarak, gideceği yolu tayin etmek için akl-ı mizanıyla bir arayış içinde olan salikin, Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu emirlerle karşılaşmasından sonra, bu emirlerdeki hakikati ve kurtarıcılığı görmesi ile husule gelen bir sevgidir. Fakat bu sevgi asla küçümsenemez. Çünkü burada hem akıl ve hem de kalp müşterek çalışmaktadırlar. Öyleki, artık hiç kimsenin söylediği Hz. Peygamber'in söylediğinin önüne geçemez. Hiç kimse, ne ana, ne ata, ne dostlar ve ne oğullar, sâlik için Hz. Peygamber ile bir çelişki içinde olmasını sağlayamaz. Sâlik için anayı, babayı ve evlatları sevmek bir günahı ifade etmez. Fakat artık, bunların daha ötesinde, bağlayıcı bir unsur olarak Hz. Peygamber durmaktadır ve bundan sonra salike tüm hayat ölçülerini kurmasında Hz. Peygamber yol gösterecektir. Fakat sâlik unutmamalıdır ki bu mantıki mekânizmayı kurmak için ona lazım gelen ilimdir. Bazı hakikatler yukarılara çıkıldıkça daha net görülecektir. Nihayet "bir şahsın gölgesi"ni görenle, şahsın kendisini gören aynı değildir. İnancı akl-ı mizana vurmak, inancını delillendirmek esastır: "Muhabbet-i akliyye dediğimiz odur ki bir kimse bir şeyi akl-ı mizanına

⁵⁰⁷ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 10b-11a; Ahzab, 33/6.

vurduğu vakit, akl-ı şerif tercih ettiği tarafı kendi ihtiyarıyla kabul eyleye. Tabiatı kerih görse de.”⁵⁰⁸

12. Sâlik istemese de ibadetlere devam etmelidir. Çünkü ibadete devam etmek, Hz. Peygamber’e uymanın bir gereğidir:

Pes imdi bir kişi, Rasul (s.a.v.)’ün her kişinin donu bağından yapışıp, çekip cehennemden kurtarmak kastettiğin anlayıp, kendinin iki cihanda felah bulması... tabiatı(nın) sevmediği acı ibadetlerde idüğün akl-ı mizanla bilip.... Rasule (s.a.v.) muhabbet eyleyip buyurduğuna tabi olur tatlı uykuyu belki iscak (okunamadı) terk edip derûn (dun) namazına kalkar. Ol kişi Hâkkan mü’min olur⁵⁰⁹.

Sâlik unutmamalıdır ki ibadet kişiyi Allah’a yaklaştırır ve cennete ulaştırır. “İki rekât makbul olmuş namaza verilen cennetin, Cebrail aleyhisselam üç yüz kanadıyla üç yüz elli yıl uçup ucun bucağın bulamadığı” bir büyüklüğü ve Hâk katında değeri vardır.⁵¹⁰

13. “İnâyet-i ilâhiyye ipine düzülmeyen gafilâne yıldız hükmünde olduysa, kula lazım oldu ki cemi’ ibadette dağılmış aklını cem eyleye. Hususan nafîle namazlarda cem eylemek gayet mühimdir. Zira şeriat İslâm’da getirmiş ki perişanlıkla nafîle kılmanın faidesinden ziyarı çoktur.”⁵¹¹

14. Sâlik için nafîle namaz oldukça mühimdir. Çünkü nafîle namaz, saliki yalnız bir görev bilinciyle ifa edilen ibadetten, zevk ile yapılan, aşk ve muhabbet ile yapılan ibadet seviyesine çıkarır: “ Pes imdi insana bu vecihle mana mümkün olduktan sonra, cehd eyleyip her zaman istemek gerek. Hususan nafîle namaz içinde. Zira ki namaz, mü’minin miraç mahallidir. Mütâlaa ve müşâhede ve fenâfillah ve bekâbillah mahallidir.”⁵¹²

⁵⁰⁸ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 10a.

⁵⁰⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 10b.

⁵¹⁰ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 12b.

⁵¹¹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 22a-22b.

⁵¹² Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 27a-27b.

15. Peki sâlik, bunca dikkatine ve çabasına rağmen gaflete düşmeyecek midir? Elbette düşecektir. Zira Allah'ın affının ve rahmetinin tecelli edeceği yer yine salikin kendisidir: “ Ey Talib-i Hâkkani! Bu manayı baid görüp... deme ki vücud-u insan gayet de kabil-i cevherdir. Bir miktar gaflet(in), zulumatın nuru ilahiyle kaldıracabilecek. Hususan ki Hazreti Kerem'in celle ve ala hidayeti ve keremi gelse gerek.”⁵¹³
16. Gaflete düşmek bir insan hasletidir ve olabilir. Mühim olan, gaflette kalmamaktır. Sâlik, gaflet ve günah bana lazımmiş dememeli, cehd ederek Hâkk'a yönelmelidir. Bu salikin en büyük cihadıdır: “Gaflet insanda bir cibilli halet imiş. Bi'l külliye gitmeye çare yok imiş. İnsanın kemali dahi bu imiş ki her zamanda cihad-ı ekber edip kadir olduğunca.. havatırı nefy eyleyip gaflet bahrine dalmaktan hazer eyleye.”⁵¹⁴ Yoksa sâlik, “emri bırakıp takdire yapışmak”⁵¹⁵ gibi, şeytana ait bir davranış sergileyebilir.
17. Sâlik böyle yapmakla gafletten dönmüş olacaktır. Asıl olan da bu dönüştür. Öyleki bu dönüş idrak etmekten, keşfetmekten kaynaklanan bir değişimin, Hâkk'a yönelmenin de ifadesidir: “ Gaflet bahrinde müstağırık iken küllisin dahi dilinle iyyakena'budu diyesin”⁵¹⁶.
18. Sâlik yine de, ne bu gafletten dönüşüne, ne ilmine ne de ameline güvenmelidir. Çünkü sâlik için, artık Allah'tan başka güvenilebilecek bir şey kalmamıştır. Bu güven, sâlik için tehlikeli olabilir, bir tuzağa da dönüşebilir:

Dergâhtan ırak düşmek dehşetinden arıyıp, mahvolup, var ömrünü hizmete sarf eyleyip, hiçbir ilmine itimat edip var saymaya. Hemen inayet-i ezeliye eteğine yapışıp zarı zarı ağlayıp gözlerinden ciğer kan gücü yettiğince döke. Tazarrudan halî kalmaya. Halâs tariki hemen budur.⁵¹⁷

⁵¹³ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 27a.

⁵¹⁴ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 27b.

⁵¹⁵ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 34a.

⁵¹⁶ Ancak sana ibadet ederiz.

⁵¹⁷ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 30b.

19. Eğer böyle bir itimat içinde olursa sâlik, en büyük hüsrân ile karşılaşır. Gûnahtan çok daha büyük bir tehlike ile yüz yüze gelir. Ucb, bu noktada, sâlik için sinsi, varlığı zor sezilen bir düşmandır. Sâlik bu düşmana karşı uyanık olmalıdır: “ el-Ucb, yani Allah Teâlâ... kula günah ettirmekten kul faide eder ki ucbdan emin olur. Eğer ol günah sadır olmazsa kul, benim günahım yok diye gayrılar horlar, kendi nefsinin cümle halktan iyi görürdü. Bu ucb, hod cemi’ günahlardan büyük olduğu zikrolundu.”⁵¹⁸

20. Bütün bu nasihatler toptan düşünülüğünde, bir hayatın içine sığdırılma noktasında, sâlik tarafından nasıl başarılabilecektir peki? Her an tetikte olmakla. Her an tetikte olmak demek, “Her nefesin nâfile taate sarf”⁵¹⁹ etmek, her anı Allah ile doldurmak, ilerleme içinde olmak demektir. Bu Allah’ı zikretmekle olur. Allah’ı zikretmek, Sâlik’in her anını Allah’ın doldurmasını, geriye başka bir şeyin kalmamasını sağlar. Böylelikle sâlik, an içinde Allah ile var olur. Bundan sonra korku, salike bu anlamda Allah’ı zikretmekte gafil olmayı ifade edecektir: “Allah’ı zikretmek, kazası mümkün olmayan daimi bir farzdır. Böylece her nefes, bin yıla denk gelir... Akıl, Hû, Hû diye zikrettiğinde, gafletten emniyete alınmıştır.”⁵²⁰

2.2.9 Hicâbî Abdûlbakî’nin Tasavvufî Görüşlerinin Genel Değerlendirmesi

Hicâbî Abdûlbakî Efendi’nin tasavvufî görüşlerini değerlendirmeye geçmeden önce, belirtmek isteriz ki müellifimiz, eserlerinde tasavvuf kavramını hemen hiç kullanmamıştır. Sufî, mutasavvîf gibi tasavvufî hayat tarzını benimseyenler için kullanılan ünvanları da zikretmemiştir. Sadece birkaç yerde, “Talib”, “Sâlik”, “Zevk ehli” gibi ifadelerle, tasavvufî hayat yaşayan zümreye işaret edebilecek terimler kullanmakla yetinmiştir. Fakat müellifimizin, spesifik olarak tasavvuf ilmi ile ilintili olan bu ifadeleri kullanmamış olması, onun tasavvufî bir görüşü olmadığı anlamına da gelmez.

⁵¹⁸ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 32b-33a.

⁵¹⁹ Hicâbî, *a.g.e.*, vr. 25b.

⁵²⁰ Hicâbî, *Risâle Fi’t Takva*, vr. 4a.

Eserlerinin bütünü incelendiğinde, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin, tasavvufi hayata taalluk eden belli bir yaşam tarzını hedefe aldığı da rahatlıkla söylenebilir. Burada dikkati çeken husus şudur: Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin kişinin hayatına uygulaması için tavsiye ettiği yaşam tarzı ile tasavvufi hayatın doğal yolla bir benzerliği söz konusudur. Bir başka ifadeyle, müellifimizin düşünce ve inanç dünyasında, İslâmî yaşam biçimi, aynı zamanda tasavvufun belli başlı kalıplarını da ihtiva etmektedir. Örneğin, aşağıda açıklamaya çalışacağımız gibi, bir “zühd” kavramı aynı zamanda zaruri bir amaç, “zikir” mü'min için vazgeçilmez bir eylemdir. Bu açıdan bakıldığında, Hicâbî Abdülbâkî Efendi için tasavvuf, içerik olarak açıklanması icap eden bir ilim dalından ziyade, hayata geçirilmesi gereken bir emirler bütünüdür. Bu anlamda, gözden kaçmaması gereken bir tavra da dikkat çekmek istiyoruz; Hicâbî Abdülbâkî Efendi'de tasavvuf, bir amaç çerçevesinde gerçek yapısına kavuşmaktadır. Bu sebeple, eserlerin içeriklerinde uzun uzadıya kavram analizlerinin olmamasını, tasavvuf tarihi veya literatürü ile ilgili ilmi izahatların olmamasını anlayabiliriz. Çünkü nihai gaye, belli kalıplara dökülmüş ritüellerin ifa edilmesiyle yaşanacak hususi bir tasavvufi hayattan ziyade, hemen herkese, bütün halka yayılabilecek bir yaşam tarzının oluşturulmasıdır. İfade etmek isteriz ki müellifimiz, özel bazı uygulamalar tavsiye etmemiştir. Ona göre, esas olan İslâm'ın emirlerini yerine getirirken samimi olmak ve bu emirlere sıkı sıkıya bağlı kalmaktır. Buradan bizi tasavvufa götüren yol, kişiye İslâmî emirleri uygulama noktasında yol gösterici unsurların tasavvufi kavramlarla bezenmiş olmasındadır.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin tasavvufî görüşlerinin⁵²¹ oluşmasında, kanaatimize göre üç ana unsur belirleyici olmuştur. Bunlardan ilki, Ehl-i Sünnet akaididir. Hicâbî Abdülbâkî Efendi, açık bir şekilde, Ehl-i Sünnete bağlı olduğunu belirtmiş, hâk yolun Ehl-i Sünnet olduğunu ifade etmiştir. Elbette ki bu bağlılık, hemen her konuya rengini veren bir etkidir ve kendini hissettirmektedir.

İkinci unsur olarak, zühd hayatının insan için ideal bir hayat tarzı olduğu fikri zikredilebilir. Hicâbî Abdülbâkî Efendi, zühd kelimesini eserinde hiç kullanmamış olmasına rağmen, tavsiyelerinden ortaya çıkan yaşam anlayışı ile zühd hayatının bir

⁵²¹ Tekrar ifade etmek isteriz ki, müellifimiz için “tasavvufî görüş” tabirini, bir bütün olarak, dini görüşlerini ve bu görüşlere uygun olarak yaşamının da bir ifadesi olarak kullanıyoruz.

benzerlik içinde olduğunu da söylemek mümkündür. Hiç şüphesiz zühd döneminin bütün Müslümanlar için, dünyaya karşı bir tavır koyma yönüyle ideal bir yaşam şekli olduğunu da unutmamak gerekir. Fakat zühd döneminin akabinde, dünyaya tavır koymanın, bazı özel uygulamalara hasredilmesi ve belirli zümrelerin belirli uygulamalarıyla hususi bir disiplin haline gelmiş olması göz önüne alındığında, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin arzuladığı ve sâlik verdiği yaşam biçimi, çok daha konsantre bir halde karşımıza çıkmaktadır. Kalbi mâlâyanî şeylerden temizleyip mâsivâdan geçmek ve tamamen Allah'a yönelmek, eşyanın dünyaya bağlayıcı ve ahireti unutturucu özelliğinden kurtulmak, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'de kişinin her anını kaplayan bir mücadeleyi ifade etmektedir. Fakat bu mücadelede müellifimiz, herkes için geçerli olabilecek yolları telkin etmiş, bunun dışında tasavvufi disiplin içinde uygulanagelen zikir, halvet gibi ritüellere değinmemiştir. Dünyaya meyletmeden, sade ve duru bir hayat yaşamak, merkeze Allah'ı alarak geri kalan her şeye bu gözle bakabilme fazileti, maksadın aslını oluşturmaktadır. Bu aynı zamanda Hz. Peygamber'in de yaşadığı ve emrettiği yoldur. Burada, kişinin dünyaya karşı böyle bir tavır almasında, usulün zühd döneminde olduğu gibi Kur'an ve Sünnet temelli olması, bu iki ana kaynağın dışında başkaca herhangi bir yola başvurma tavsiye edilmemiş olması da dikkat çekici bir başka özelliktir.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin tasavvufi görüşlerinin oluşumunda etkili olan üçüncü unsur ise onun düşünce ve inanç dünyasında öne çıkan bazı kavramlardır. Bu kavramlar, az önce bahsetmiş olduğumuz hayat tarzının oluşmasını sağlayan yapı taşları durumundadırlar. Kişinin imanını sağlam bir zemine oturtmasını sağlayan "İlm-ü Din", Allah'ı bulma macerasında yol gösterici bir fener olan "ilim", kişiyi mutlak ve sarsılmaz bir iman boyutuna taşıyan "mârifet", yine kişiyi bu mârifette sabit tutacak vazgeçilmez bir eylem olan "zikir" bu kavramlardan bir kaçıdır. Fakat belirtelim ki, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'de bu kavramların hepsi bir amaca, bir tavra yöneliktir. Nihai noktada hepsi de, iman kavramının açılımında, bütünün bir parçası durumundadırlar.

Bu üç unsurun dışında, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'ye göre, meşâyih-i kirâmın neler dediğinin de mühim olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü müellifimiz "meşâyih-i kiram

elinden tevbe telkin”⁵²² almayı tavsiye etmiştir. Fakat bu bir tavsiye niteliğindedir ve müellifimiz, “meşâyih-ı kirâm”ın neler dediğine, neler tavsiye ettiğine dair malumat vermemiştir. Bu bize, müellifimizin hitap ettiği toplumun bu tür bilgilere yabancı olmadığı gibi bir izlenim de vermektedir. Karşısında bulunanlar bu bilgilere hâkim iseler, ayrıntılara girmemiş olması anlaşılabilir bir tavır gibi durmaktadır. Yine de yalnızca yukarıdaki ifadeden dahi, Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin seleflerinin yolundan gittiğini ve onların görüşleri ekseninde fikirlerini oluşturduğunu da söyleyebiliriz. Elbette ki bunun, bir ifadeden yola çıkılarak ulaşılan bir varsayım olduğunu da belirtmekte fayda var.

Son olarak, Hicâbî Abdülbâkî Efendi’nin, Ehl-i Sünnet kaidesi üzerinde yükselen bir iman anlayışını merkeze alarak, bu imanı muhafaza edecek, devamını sağlayacak ve her an yükseltecek bir hayatı amaçladığını söyleyebiliriz. Esasen bu, Hicâbî’ye göre İslâm’a uygun yaşamakla eş anlamlıdır ve tasavvuf da bunun sağlanmasında, en etkili ve en geçerli bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat, Kur’an’a ve sünnete uygunluk, insanın Allah’ı bulma yolunda attığı her adıma ve her adımı bir adım öteye taşıyacak her kavrama ana karakterini kazandıran, ilk ve son ve daimi kriterdir. Bu yönüyle tasavvuf, bir disiplin olmanın ötesinde, bizzat, kişinin hakikat kapılarını aralama çabasının ta kendisi olmaktadır.

⁵²² Hicâbî, *Zübdeti’l- İslam*, vr. 25b.

SONUÇ

Hicâbî Abdülbâkî Efendi, XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIX. yüzyılın başlarında yaşamış bir Nakşibendî-Müceddidî şeyhidir. Kırım Bahçesaray'da doğmuş ve buradan Amasya'ya göç etmiştir. Esasen, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin hayatına dair malumatımız, bu anlattıklarımızla sınırlıdır. Bununla beraber onun, dini icazetini Amasya'da, dönemin ünlü âlimlerinden biri olan Ürgüplü Ahmed Efendi'den aldığını ve Turhallı Şeyh Mustafa'nın halifesi olduğunu biliyoruz. Müellifimizin hayatı ile ilgili bu malumat kıtlığı elbette düşündürücüdür. Zira her şeyden önce, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin sadece tek bir kaynaktan zikrediliyor olması, onun en azından, Anadolu coğrafyasında pek de tanınmadığını göstermektedir. Bu durum bize Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin yürütmüş olduğu faaliyetlerin niteliği hakkında bazı ipuçları vermesi açısından önemlidir. Nitekim müellifimiz icazetini aldıktan sonra, çalışmalarını, bugün dahi görece küçük bir yerleşim yeri olan Amasya'nın Ziyaret kasabasında sürdürmüştür. Burada ilk iş olarak, Keçioğlu Camii Şerif'in yanına tekkesini inşa ettirmiş ve bu tekkenin halifelik makamına oturarak ömrünün sonuna kadar aynı kasabada irşat vazifesini yürütmüştür.

Hal böyle olunca, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin faaliyetlerinin yerel bir boyutta kaldığını söylemek mümkündür. Bildiğimiz kadarıyla Ziyaret Kasabası dışına çıkmamış olması ve dönemin diğer meşhur âlim ve şeyhleriyle yakın münasebetinin bulunmayışı, hakkında bir milletin genelinde bir algı oluşturacak kadar bilgilerin olmayışı ve daha önemlisi, az sonra bahsedeceğimiz gibi eserlerinin muhteva ve özellikleri de bu görüşümüzü destekler niteliktedir. Anladığımız kadarıyla, Hicâbî Abdülbâkî Efendi, öncelikle yaşadığı çevreyi her yönüyle, hem ruhi hem dini ve hem de eğitim yönüyle imar etmekle uğraşmış; teorik ve ilmi bir üretimden ziyade, pratik ve kısa zamanda sonuç verecek, direkt muhatap olduğu çevreyi hedefe alan bir yaklaşımla çalışmıştır. Hedefteki bu kitlenin, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin üslubunu belirleyen bir faktör olduğu da söylenebilir. Yani insanların eğitim düzeyleri, algı seviyeleri, kabiliyetleri nispetinde, o, eserlerini oluşturmuş ve görüşlerini ortaya koymuştur. Bu husus, kanaatimize göre, onun en karakteristik özelliğidir. O ilmi

amaçlarla çalışmış bir âlim değil, insan ve onun kurtuluşu ile maşgul olan nasihatçi gibidir.

Yine bu minvalde, Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin yoğun olarak Ziyaret kasabasında olmakla beraber, Amasya çevresinde tanınıyor ve kendisine büyük bir hürmet gösteriliyor olması da manidardır. Bugün dahi, Amasya'da, onunla ilgili menkıbelerin halk arasında canlı bir şekilde varlığını devam ettirdiğini söylemek mümkündür. Bu da bize gösteriyor ki, Hicâbî Abdülbâkî Efendi yerel denilebilecek bir faaliyet sürdürmüş olmasına rağmen, bu yerellik içinde güçlü bir etkiye sahiptir ve bu etki hala daha yaşamaya devam etmektedir.

Eserlerine baktığımızda, daha çok İslâm dini esaslarını ve tasavvufî hayatın faziletlerini anlatan eserler olduklarını, toplumsal olaylardan ya da dönemin karışık şartlarından, üstü kapalı da olsa bahsetmediğini görüyoruz. Hatta eserlerinin muhteva ve üslubu göz önüne alındığında onun algısını bu tartışmalara kapattığını da söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra, müellifimizin fiili olarak da devlet ricaliyle görüştüğüne veya aktif olarak siyasi olayların içinde yer aldığına, muhalif ya da yönetimi destekler tarzda söylemlerde bulunduğu dair bir bilgi de mevcut değildir. Bu bilgiler ışığında biz, dikkatimizi onun eserlerine yöneltmek ve onu bu eserlerde ortaya koyduğu fikirlerle anlamak mecburiyetindeyiz.

Böylelikle Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin, dikkatini yakinen muhatap olduğu kitlenin, itikadi ve ameli hayatının esaslarını irşat etmeye yönelttiğini söyleyebiliriz. Başka şehirlerden veya Ziyaret kasabası dışında herhangi bir faaliyette bulunup bulunmadığını bilmiyoruz. Amasya'dan talebeleri olup olmadığı hususunda da bir bilgiye sahip değiliz. Bu durumda, Hicâbî Abdülbâkî Efendi, Ziyaret Kasabası'nda bir Müceddidî şeyhi olmasının yanında, Keçiöğlü Camiinin imam ve hatibi olması dolayısıyla, kendisine en uygun bulunduğu, yakın çevresini aydınlatmayı amaçlayan bir irşat şekliyle faaliyetinin niteliğini belirlemiştir. Müellifimizin faaliyetlerinin ana karakteri burada belirginleşmektedir: O tam olarak ilmi çalışmalarda bulunmamıştır. Siyasi oluşumlar ve kavgalar içinde yer almamıştır. O, canlı ve birebir olarak, karşısındakilere dini hakikatleri telkin etmiş, onlara yol göstermiştir. O bir teorisyen

veya lider değil, salt birey olan insanla ilgilenen, onun nihai kurtuluşunu sağlayacak saikleri açıklamakla uğraşan; fert olan, tek başına yaşayan bir varlık olan insana zaman ötesi bir şekilde, kendini kötülüğün elinden kurtarıp Allah'ı bulma çabasında yol gösteren, ilim-mârifet merkezinde bir dini-tasavvufî hayatı salık veren, bu çerçevede insanın iç disiplinini kurmaya ve onu ahlakî olgunluğa uşaştırmaya çalışan, yaşadığı çevrede gücünü bu amaç için harcayan bir dava adamıdır.

Bu dava mucibince Hicâbî, eserlerinde, tavsiyelere ağırlık vermekle beraber teknik denilebilecek bilgilere de yer vermiştir. İnsanın Rabbini tanınması için evvela bu kâinatın tanınması gerektiğine dikkat çeken Hicâbî, “Anâsır-ı Erbaa”dan, yıldızlardan geniş bir şekilde bahsetmiştir. Özellikle, yıldızların insanın karakteri üzerindeki etkilerinden bahsettiği bölümler dikkat çekicidir. Hicâbî’ye göre, kâinatı tanımak demek, Allah'ı tanımak, Allah'ın fâil-i mutlak olduğunu bilmek, bunu şuurunun derinliklerine kazıyarak, inancını en sağlam bir şekilde tesis etmek demek olduğundan, Allah'ın fâil-i mutlak oluşu da, onun için en temel ve mühim konulardan biridir. Bu konuyla ilgili bir risâle kaleme almış ve Allah'ı bilmekteki en önemli hususlardan birinin O'nun fâil-i mutlak olduğunu bilmek olduğuna ısrarla değinmiştir. Her bilgi, Allah'ı bilmekle ilgili bir vazife üstlenmiştir. Nihai amaç, Allah'ın mutlak varlık olduğunu bilip, imanlı olmaktır. İmanlı olmak, kişide sahih bir imanın oluşumunu sağlamak, onun bütün çalışmalarının özünü teşkil etmektedir. Hicâbî Abdülbâkî Efendi bu amaçla yaşadığı çevrede, yol gösterici bir şahsiyet olarak faaliyetlerini sürdürmüştür.

Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin yaşadığı çevreye müspet tesirlerde bulunduğu, bugün dahi halk arasına seviliyor olmasından anlaşılmaktadır. Her ne kadar biz, elimizdeki bilgiler ışığında onun yerel denilebilecek bir faaliyet içinde olduğunu söylemiş olsak da, bu, bir kişinin çevresini ruhen ve ahlaken imar etme çalışmalarını asla küçük göstermez. Aksine, herhangi bir ölçü gözetmeksizin yürütülen irşadın samimiyetini gösterir. Nihayetinde maksat, eğer bir kişinin kalbine iman nurunu salmak, onun ahlaken daha üst bir seviyeye çıkmasını sağlamak ise bu gayretin karşısında, yerellik ve evrensellik ikinci planda kalmaktadır. Müellifimiz de, irşadında böyle bir gaye gütmemiş, sadece karşısındaki insanlarla ilgilenmiş, doğrudan ve sıcak diyaloglarla

talebelerine yürüyecekleri yolu işaret etmiştir. Ne var ki, kurmuş olduğu tekke, kendisinden bir süre sonra kapanmış, hatta telif ettiği eserler unutulmuş ve bu eserlerde zikredilen fikirler de bu eserlerle beraber tarihin tozlu raflarına kalkmış, fakat Hicâbî Abdülbâkî Efendi ismi, yaşamaya devam etmiştir. Ne var ki bu, yalnız bir menkıbe ve ulu bir zata hürmet şeklinde olmuştur.

Tasavvuf, donuk ve sınırlarının son noktasını tayin etmiş bir bilim dalı ya da yalnız teorik düzlemde var olabilen malumat yığını değildir. Tasavvuf bunlardan çok daha ötede, hayatın tam içinde, insanın nefes aldığı her yerde var olan bir iç disiplindir. Kendi mahiyetini ve var oluşunu tek tek her insanın ruhuna yerleştiren tasavvuf, kendi mahiyeti icabı kemmiyetle ilgilenmez. Tam tersine bir yerde bir insan varsa, tasavvuf orada, o insanın ruhunda bir fener olarak var olmak ister. İşte Hicâbî Abdülbâkî Efendi, tasavvufun bu öz amacına hizmet etmiş, bu yaşam tarzının devamında ve her kişinin kalbinde bir yankı bulmasında ses sahibi olanlardan biri olmuştur. Kanaatimize göre, onun asıl önemi tam da bu kaide üzerinde yükselmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

ABDÎ- ZÂDE, Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c.I, Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (sad.), Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 1986.

ABU MANNEH, Butrus, “19. Yüzyıl Başlarında Osmanlı’dan Nakşi-Müceddidîlik”, (çev. Hür Mahmut Yücer), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 12, Ocak Haziran 2004, ss. 265-291.

el- ACLÛNÎ İsmail b. Muhammed el- Cerrâhî (ö.1162/1749), *Keşfü’l Hafa*, c.I-II, 8. Baskı, Beyrut, 1988.

AHMED, Aziz, “Şeyh Ahmed Sirhindî’nin Siyasi ve Dini Görüşleri”, (çev. Celal Emanet), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 19, Temmuz Aralık 2007, ss. 339-350.

ÂKİF- ZÂDE, Abdürrahim (Amasyalı), *Kitâbü’l – Mecnû‘ fi’l – Meşhûdi Ve’l – Mesmû‘*, Hikmet Özdemir (çev.), İstanbul: Türkiye İlmî, İctimaî Hizmetler Vakfı Yayınları, 1998.

AKŞİN, Sina, “Siyasal Tarih (1789-1908)”, *Türkiye Tarihi*, c.I-V-5, Cem Yayınevi, İstanbul, 2009, ss.75-188.

ALGAR, Hamid “Nakşibendiyye”, *DİA*, c. XXXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 335-342.

Âşık Paşa-yı Velî, *Garîbnâme*, Bedri Noyan (çev.), Ankara: Ardıç Yayınları, 1998.

ATEŞ, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.

AYNÎ, Mehmed Ali, *İslam Düşüncesinin Zirvesi İmam Gazâlî*, Erol Kılıç (haz.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

AYVERDÎ, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, c.I-II, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.

BAYRAV, Süheylâ, *Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi*, İstanbul: Multilingual, 1999.

BEYDÂVÎ, Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö.685/1286), *Envarü’t Tenzil ve Esrârü’t Te’vil*, c.I-V, İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ty.

BURSALI, Mehmed Tahir, *Kırım Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1916.

-----, *Osmanlı Müellifleri*, c. I-III, A. Fikri Yavuz - İsmail Özen (haz.), İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.

el- CÂMÎ, Nüreddin Abdurrahman b. Ahmed (ö. 898/1492), *Nefahâtü’l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, Süleyman Uludağ - Mustafa Kara (haz.), İstanbul: Mârifet Yayınları, 2005.

CEBECİOĞLU, Ethem, “Prof. Nicholson’un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIX, 1987, ss. 387-406.

-----, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

CHİTTİK, William C., *Tasavvuf*, 5. Baskı, İstanbul: İz Yayınları, 2011.

el- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed eş- Şerîf (ö. 816/1413), *Ta’rifat*, Beyrut, 1990.

ÇAKMAKOĞLU, M. Mustafa *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

ÇELİK, İsa, “İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü’l Arabî’ye Tenkidî Bir Yaklaşım”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 23, Ocak Haziran 2009, ss.181-192.

-----, *Tasavvufî Düşünce de İnsan-ı Kâmil*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010.

DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 23. Baskı, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2006.

Ebu’l- Âla Afîfî, *Tasavvuf/ İslâm’da Manevî Hayat*, Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (çev.), 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

ERDOĞAN, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

ERGİNLİ, Zafer & vd. (Tercüme heyeti), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Zafer Erginli (ed.), İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

ERZURUMLU, İbrahim Hakkı, *Mârifetname*, Abdullah Aydın (sad.), c.I, İstanbul: Sarmaşık Yayınları, t.y.

el- EŞ’ARÎ, Ebu’l Hasan Ali b. İsmail b. (ö.324/935), *el-İbâne ve Usûlü Ehl’is-Sünnet*, Ramazan Biçer (çev.), İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, 4. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.

FIĞLALI, E. Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 12. Baskı, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2004.

GAZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *İhya-i Ulûm’id- Din*, c.I-IV, İstanbul: Merve Yayın Dağıtım, 1993.

GİBB, E. J. Wilkinson, *Osmanlı Şiir Tarihi*, Ali Çavuşoğlu (terc.), c. I-IV, Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, 10. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.

GÖLCÜK, Şerafeddin - TOPRAK, Süleyman, *Kelâm*, Konya: Selçuk Üniv. Basımevi, 1988.

GUİRAUD, Pierre, *Anlambilim*, Berke Vardar (çev.), İstanbul: Multilingual, 1999.

GÜLER, Mustafa, *Amasya Efsaneleri*, Amasya: Eser Ofset, 1996.

GÜNDÜZ, İrfan, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, 3. Baskı, İstanbul: Seha Neşriyat, 1989.

GÜNEŞ, Hüseyin, “XVIII. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Lale Devrinde Amasya”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).

Hicâbî Abdülbâkî Efendi, *el- Ebkiretü'l Mu'telifi fî Şerh-i Emsileti'l Muhtelifi*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Kayıt no: 19 Hk – 3150/1.

-----, *Risâle-i Hicabi*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Kayıt no: 19 Hk - 778/5.

-----, *Risâle-i Zübdeti'l- İslâm*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Kayıt no: 19 Hk - 886/2.

-----, *Risâle fi't Takvâ*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Kayıt no: 19 Hk- 887/3.

IZUTSU, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Süleyman Ateş (çev.), İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1999.

İBN HALDUN, Veliyyüddin Muhammed b. Abdurrahman (ö.808/1406), *Tasavvufun Mahiyeti*, Süleyman Uludağ (çev.), 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin, “Osmanlı Bilimi Literatürü”, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, c.I-II, Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), İstanbul: Feza Gazetecilik A.Ş., 1999, ss. 405-444.

İMAM RABBÂNÎ, Ahmed Farukî Serhendî (ö.1034/1624), *Mektubat-ı Rabbânî*, c.I-II, Abdulkadir Akçiçek (çev.), İstanbul: Çile Yayınları, 1977.

-----, *Ariflerin Halleri*, Necdet Tosun (terc.), İstanbul: Sûfi Kitap, 2006.

İZZETBEGOVİÇ, Ali, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, 11. Baskı, İstanbul: Nehir Yayınları, 2008.

JORGA, Nicolae, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, c. I-V, Nilüfer Epçeli (çev.), İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2009.

KARA, Mustafa, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2. Baskı, İstanbul: Sır Yayıncılık, 2008.

El- KÂŞÂNÎ, Kemalüddin Abbürrezzak(ö.730/1329), *Te'vilat-ı Kâşâniyye*, c.I-III, Ali Rıza Doksanyedi (terc.), Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988.

el- KELÂBÂZÎ, Ebu Bekr Muhammed (ö.380/990), *Doğuş Devrinde Tasavvuf / Ta'arruf*, Süleyman Uludağ (haz.), 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.

KILIÇ, Mahmud Erol, *Tasavvufa Giriş*, İstanbul: Sûfi Yayınları, 2012.

KILIÇ, Rüya, "Osmanlı Devleti'nde Yönetim-Nakşibendi İlişisine Farklı Bir Bakış: Halidî Sürgünleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 17, Temmuz Aralık 2006, ss.103-119.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Divan Edebiyatı Antolojisi*, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

-----, *İlk Mutasavvıflar*, 9. Baskı, Ankara: Akçağ Basım Yayım, 2003.

KUNT, Metin, "Siyasal Tarih (1600-1789)", *Türkiye Tarihi*, c.I-V, Cem Yayınevi, İstanbul, 2009, ss.18-73.

KUT, Günay, "Âşık Paşa", *DİA*, c. IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, ss. 1-3.

El- KUŞEYRÎ, Ebu'l Kasım Abdülkerim b. Hevazin (ö. 465/1072), *Kuşeyri Risâlesi*, Süleyman Uludağ (çev.), 4. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.

MASSIGNON, Louis, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, Mehmed Ali Aynî (çev.), İstanbul: Ataç Yayınları, 2006.

MEMİŞ, Abdurrahman, *Halidî Bağdadî ve Anadolu'da Halidîlik*, İstanbul: Kitabevi, 2000.

MEVLÂNA, Celaleddîn-i Rumî(ö.672/1273), *Mesnevi*, c.I-VI, Veled İzbudak (çev.), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995.

Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2011.

MUSLU, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

OLCAY, Osman Fevzi, *Amasya Şehri*, Harun Küçük - Kurtuluş Altınbaş (sad.) y.y. Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2010.

-----Amasya Ünlüleri, Turan Böcekçi (çev.), Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2002.

ÖZ, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

RUSSEL, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, c.I-III, Muammer Sencer (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2004.

es- SÂBÛNÎ, Nûreddin Ahmed b. Mahmud (ö.580/1184), *Matürîdiyye Akaidi*, Bekir Topaloğlu (terc.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978,

es- SEHAVÎ, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman, *el- Mekâsidü'l Hasene*, 8. Baskı, Beyrut, 2008.

SELVÎ, Dilaver “Beyzâvi Tefsirinde Nefs Tezkiyesi ve Takvâ”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 26, Temmuz Aralık 2010, ss.125-161.

Suad el- Hakîm; *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

SUNAR, Cavit, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.

ŞAHİN, Ahmet, “62 No’lu (h. 1200-1201/ m. 1785-1787) Amasya Şer’iyye Sicillinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

ŞAHİN, İlhan, - EMECEN, Feridun “Amasya”, *DİA*, c.I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 1-4.

ŞEMSEDDİN, Mehmed, *Bursa Dergâhları/Yadigâr-ı Şemsî*, c.I-II, Mustafa Kara - Kadir Atlansoy(haz.), Bursa: Uludağ Yayınları, 1997.

ŞİMŞEK, Halil İbrahim, “Mehmed Emin Tokadî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996).

-----, *Osmanlı’da Müceddidîlik XII/XVIII. Yüzyıl*, İstanbul: Sûf Yayınları, 2004.

ter HAAR, John G. J. “Ahmed Sirhindî’nin Nakşibendi Geleneğine Bakışı”, (çev. Halil İbrahim Şimşek), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 8, Ocak Haziran 2002, ss. 199-208.

TOSUN, Necdet, “İmam Rabbânî’ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 23, Ocak Haziran 2009, ss.181-192.

-----, *Bahâeddin Nakşibend*, 3. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

-----, *İmam Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.

TÜNER, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Ataç Yayınları, 2010.

-----, “Osmanlı Anadolu’sunda Tarikatların Genel Dağılımı”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler, Kaynaklar- doktrin- ayin ve erkân- tarikatlar- edebiyat- mimari- güzel sanatlar- modernizm*, A. Yaşar Ocak (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, ss. 210-251.

ULUDAĞ, Süleyman, “Mârifet”, *DİA*, c.31, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, ss. 54-56.

USTAOĞLU, Osman Seyyid, *Geçmişten Günümüze Tarikatlar ve Silsileleri*, 3. Baskı, Ankara: Ustaoğlu Yayınları, 2002.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, c.I-IV, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983.

ÜLKEN, Hilmi Ziyaü, *İslâm Felsefesi*, 6. Baskı, İstanbul: Ülken Yayınları, 2004.

YAZICIOĞLU, Ahmed Bîcan, *Envarü’l Âşıkîn*, M. Faruk Gürtunca (sad.), İstanbul: Huzur Yayınevi, t.y.

YAZICIOĞLU, M. Sait, *Kelam Ders Notları*, Ankara, y.y., 1998.

YILDIRIM, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

YILDIZ, Harun, “Amasya Yöresi Alevileri”, (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003).

YILDIZ, Sare, “Turhallı Mustafa Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

YILMAZ, H. Kâmil *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 10. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

YÜCER, Hür Mahmut *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19. Yüzyıl*, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

ez- ZEBÎDÎ, Ahmed b. Abdillatîfi, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi*, c. I- XII, Ahmed Naim (müt.), 4. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.

ZEYREK, Yunus, *Amasya'nın Altın Tarihi*, Amasya: Amasya Valiliği Yayınları, 2009.

EKLER



Ek: 1 Ziyaret Kasabası'ndan bir görünüş.



Ek: 2 Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin oturduğu sokaktan bir görünüş.



Ek 3: Resimde görülen arabanın hemen saç yanında Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin eğitim verdiği medrese bulunmaktadır. Fakat bu medrese şu an garaj ve ardiye olarak kullanılmaktadır.



Ek: 4 Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin medresesinde bulunan ocak. Bugün sağlam olarak kalan kısımdır.



Ek: 6 Hicâbî Abdülbâkî Efendi tarafından yaptırılan ama şu an harabe halde bulunan Cini Hamamı.



Ek: 7 Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin sandukası.



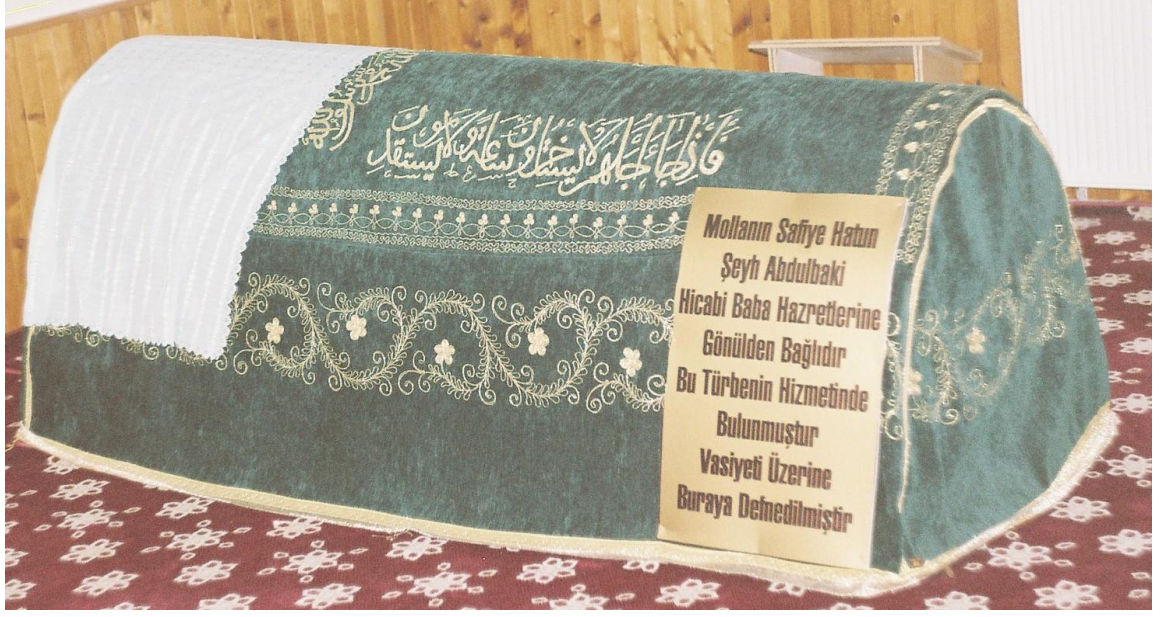
Ek: 8 Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin torunu olduğu ifade edilen İsmail İzzeddin Efendi'nin sandukası.



Ek: 9 Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin hizmetinde bulunan Ahmed Efendi'nin sandukasıdır.



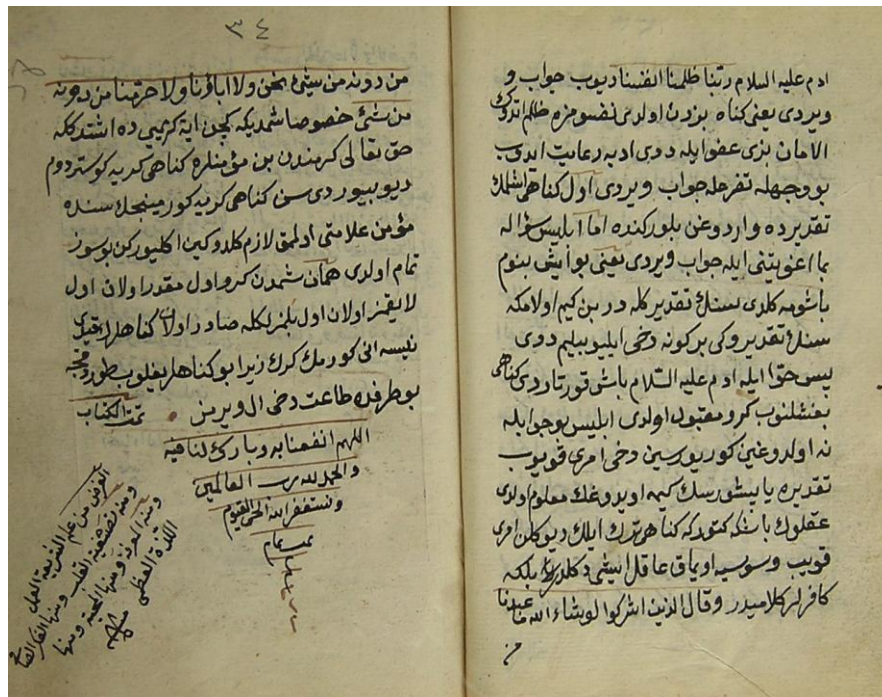
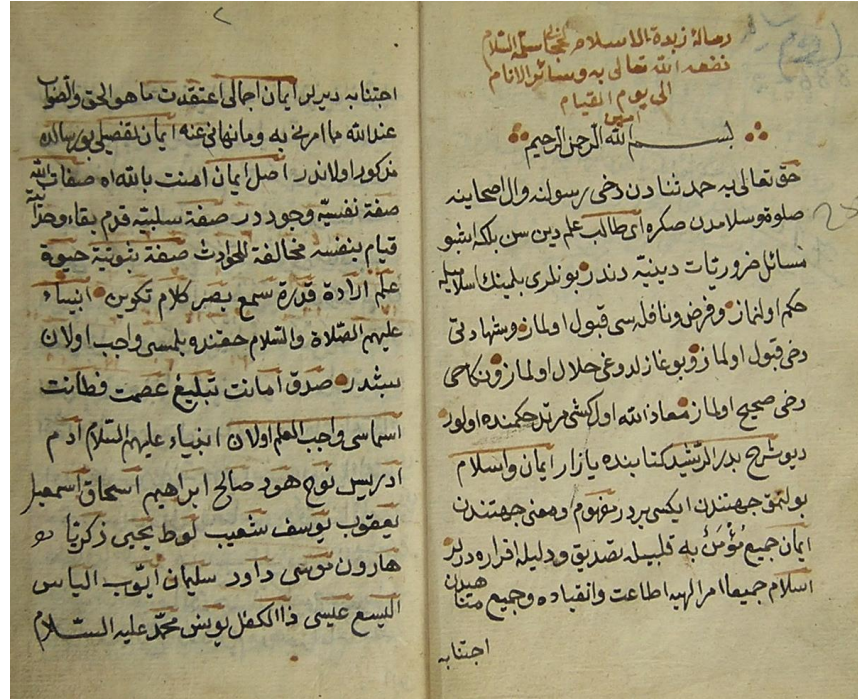
Ek: 10 Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin oğlu es- Seyyid Mûderris Hâfız Mehmed Efendi'nin sandukası.



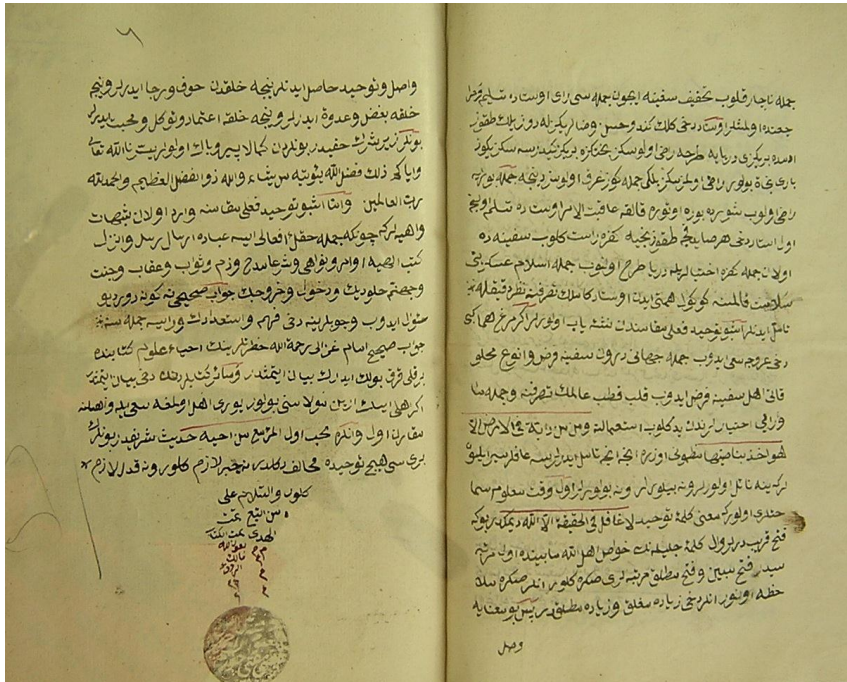
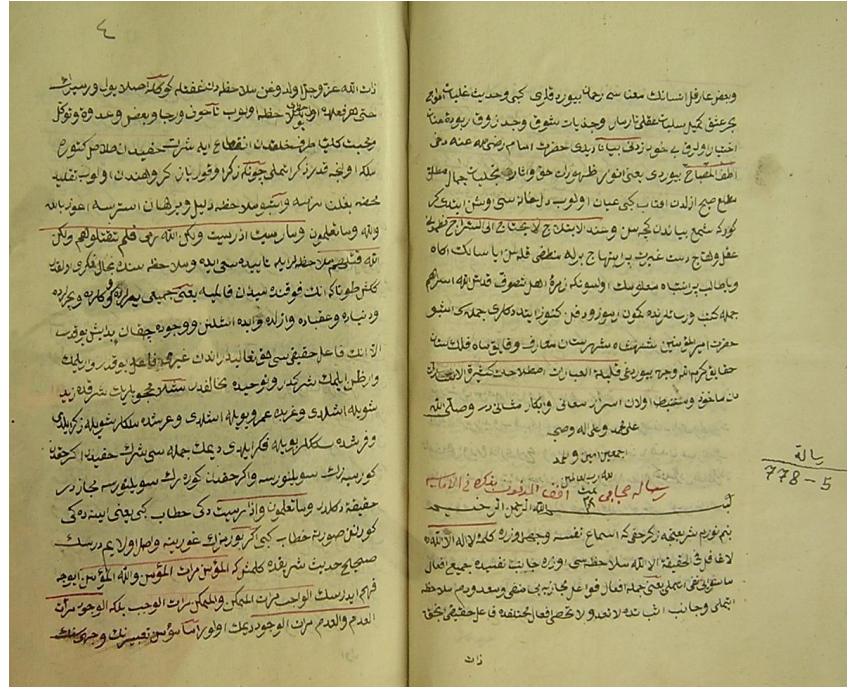
Ek: 11 Türbenin hizmetinde bulunan ve Hicâbî Abdülbâkî Efendi'ye bağlı Mollanın Safiye Sultan'ın kabri.



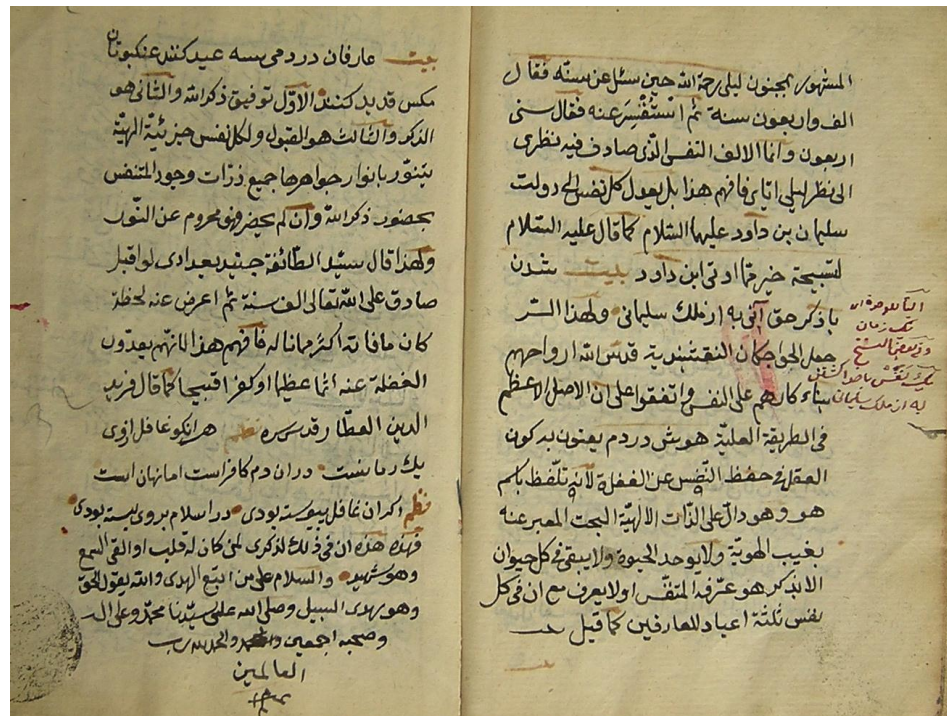
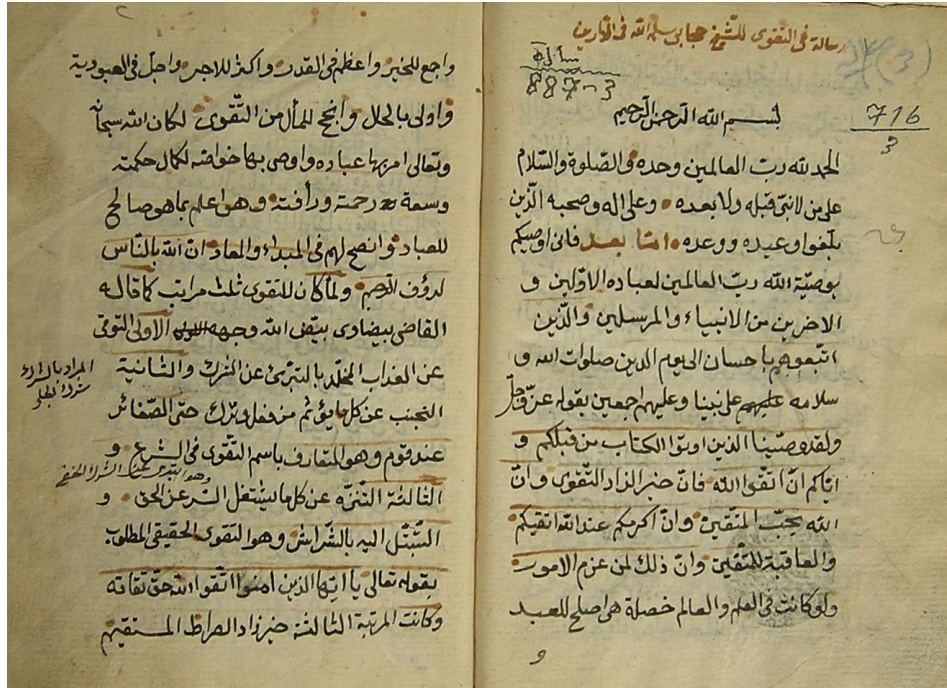
Ek: 12 Hicâbî Abdülbâkî Efendi'nin sancağı.



Ek: 13 Zübdeti'l-İslâm'ın ilk ve son varakları.



Ek: 14 Risale-i Hicabi'nin ilk ve son varakları.



Ek: 15 Risâle fi't Takvâ'nın ilk ve son varakları.

