

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2020, 24 (2): 611-630

**Bayramî-Melâmî Şeyhi Hüseyin-i Lâmekânî'nin
Tevhide Dair Tenkit Edilen Bir Beytini Risalelerle Okuma Denemesi***

*A reading attempt of Bayramî Melâmî Sheikh Hüseyin-i Lâmekânî's
A Criticized Couplet About Tawhid With Tracts*

Oğuzhan Şahin

Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk
Dili ve Edebiyatı Bölümü
*Associate Professor, İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Humanities and Social
Sciences, Department of Turkish Language and Literature
Izmir, Turkey*

ogsahin@gmail.com orcid.org/0000-0002-0196-8748

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

*Çalışmalarım esnasında yardım ve katkılarını esirgemeyen Sezgin Toska ve Kemal Yayla'ya teşekkür ederim. / I would like to thank Sezgin Toska and Kemal Yayla for their help and contributions during my studies.

Received / Geliş Tarihi: 21 February / Şubat 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 14 May / Mayıs 2020

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 2 Pages / Sayfa: 611-630

Cite as / Atıf: Şahin, Oğuzhan. "Bayramî-Melâmî Şeyhi Hüseyin-i Lâmekânî'nin Tevhide Dair Tenkit Edilen Bir Beytini Risalelerle Okuma Denemesi [A reading attempt of Bayramî Melâmî Sheikh Hüseyin-i Lâmekânî's A Criticized Couplet About Tawhid With Tracts]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/2 (Aralık 2020): 611-630.

<https://doi.org/10.18505/cuid.692091>

A reading attempt of Bayramî Melâmî Sheikh Hüseyin-i Lâmekânî's
A Criticized Couplet About Tawhid With Tracts

Abstract: Şüfî people, as well as the ulema ('ulemâ), discussed the issue of how God (Ḥaḳḳ) surrounds the universe ('âlem) and where the 'arş (arsh / the ninth heaven) in which God ensconces himself exists. The Şüfî people supporting the unity of existence (Wahdat al-wujud) concept claim that God surrounds the universe by his own being and so that the 'arş (arsh) is all the creation / created beings by God moreover they argued that people who rejected this idea could attribute weakness or impotence to the power of God. On the other hand, commentators and scholastic theologians acknowledge the idea that God surrounds the universe not by his own being as Şüfîs claimed but God surrounds the universe by his knowledge ('ilm) and power (ḳudret). They claimed that there was no physical connection of God with the universe. Therefore, this article discusses a couplet (beyit) written by Hüseyin-i Lâmekânî from Bayramî-Melâmî group in light of four different tracts (risâle). One of the four tracts was written by the author of the couplet Hüseyin-i Lâmekânî himself. The title of his tract is *Wahdat-nameh (Vaḥdet-nâme)*. The other tract was written by Munîrî-yi Belgradî and the title of it is *Şarḥ-i Qaşıda-i Suleymân*. The other two tracts analyzed in this article were written by Şalâḥ al-dîn-i 'Uşşâḳî. These two tracts try to explain how God surrounds the universe from the unity of existence (Wahdat al-wujud) perspective. Therefore, they may help in understanding the mentioned couplet written by Lâmekânî. The outline of the article is as follows: the introduction has the text of the ghazal including the mentioned couplet and discusses how the characteristics of Bayramî-Melâmî people were reflected in their poems. This part also tries to determine who wrote the mentioned ghazal as there were two different pen names / pseudonyms (mahlas) for the same ghazal in various resources. To determine the original writer of the ghazal is crucial for proper interpretation of the texts. The next part of the article discusses the accusation that Lâmekânî was an heretic in the *Şarḥ-i Qaşıda-i Suleymân* tract by Munîrî-yi Belgradî. This part also tries to outline Munîrî-yi Belgradî's mode of thought to discuss the background of his criticism about the couplets. According to his way of thinking, though Munîrî had some tolerance to Şüfî people believing fenâ fillâḥ, he ironically harshly criticized the Şüfî group supporting Wahdat al-wujud entitled as Fuşûşî. In the second section, based on his work named *Wahdat-nameh (Vaḥdet-nâme)*, it is aimed to create a general portrait of Hüseyin-i Lâmekânî. In this context, it discusses how Wahdat al-wujud and Hurufism, which are generally big issues for Bayramî-Melâmî, influenced Lâmekânî. Therefore, the comparison between Oğlan Sheikh İsmâ'il-i Ma'sûḳî who was clearly influenced by Wahdat al-mavjud (vaḥdet-i mevcûd) and Hurufism, and Hüseyin-i Lâmekânî is realized in this part. It was figured out that adoration of *Fuşûş al-Hikem* (Fuşûşilik) was more influential in Bayramî-Melâmî Sheikh's mode of thinking through the analysis of the effect of Fuşûş al-Hikem in *Wahdat-nameh (Vaḥdet-nâme)*. It was suggested that the reason behind the allocation of Munîrî-yi Belgradî for Hüseyin-i Lâmekânî was the effect of *Fuşûş al-Hikem* which was salient for Melâmî Sheikh Lâmekânî. The final part of the article is about two tracts *Miftâḥ al-vucûd* and *Zayl al-kitâb* written by Şalâḥ al-dîn-i 'Uşşâḳî. The criticized couplet was read under the light of these tracts. These two tracts are significant as they explain how God surrounds the universe and where the 'arş (arsh) is located by referring to the verses of Quran al-Fussilet 41/54, al-Nisâ 4/126 and el-Tâhâ 20/5 mentioned in the couplet by Hüseyin-i Lâmekânî. Şalâḥ al-dîn-i 'Uşşâḳî proposed a new argument about how God surrounds the universe in *Zayl al-kitâb*. According to this argument, in *Miftâḥ al-vucûd* Şalâḥ al-dîn-i 'Uşşâḳî tries to explain God's surrounding potent through the orders/grades of the existence. In *Zayl al-kitâb*, he claims that there must be a center for God's surroundings of the universe and this center must be Ḥaḳîḳat al-Muḥammediyye. Şalâḥ al-dîn-i 'Uşşâḳî stated that he did not acknowledge this information by himself but he acquired it from Ibn Arabî when he had a dream. Lastly, this part of the article discusses what Rahman settles in 'arş (arsh) means in terms of circle (devir) theory. It was suggested that according to Şüfî people believing Wahdat (vaḥdetçi) God's 'arş (arsh) is the human being himself by drawing on the *Kasf al-Gitâ (Keşfu'l-Gitâ)* qasida written by Sun'ullâḥ-ı Gaybî who was a successor of Hüseyin-i Lâmekânî from the second generation.

Keywords: Turkish Islamic literature, Hüseyin-i Lâmekânî, Münîrî-yi Belgradî, Şalâh al-dîn-i Uşşâkî, Tevhîd, Fuşûsî, Wahdat al-wujud

Bayramî-Melâmî Şeyhi Hüseyin-i Lâmekânî'nin Tevhîde Dair Tenkit Edilen Bir Beytini Risalelerle Okuma Denemesi

Öz: Hakk'ın âlemi ne şekilde kuşattığı ve arşının neresi olduğu meselesi ulemânın yanı sıra sûfler tarafından da tartışılmış; bu bağlamda vahdet-i vücûdu benimseyenler, Hakk'ın âlemi vücûdî / zâtî olarak kuşattığını belirterek bunun aksini savunmanın Allah'ın güç ve kudretine acziyet atfetme olduğunu iddia etmiştir. Tefsirciler ve kelâm âlimleri ise Hakk'ın âlemi ilim ve kudretiyle kuşattığını dile getirip O'nun zâtî olarak âlem ve eşyayla beraber olma, birleşme, ayrılma ve kuşatma türünden hiçbir bağının olmadığını vurgulamıştır. Bu yazıda Bayramî-Melâmî şeyhlerinden Hüseyin-i Lâmekânî'nin, Allah'ın âlemi ne şekilde kuşattığına dair bir beyti dört farklı risale ışığında incelenmeye çalışılmıştır. Bu risalelerden biri *Vahdet-nâme* adıyla Hüseyin-i Lâmekânî'ye aittir. İkinci risale Münîrî-yi Belgradî tarafından *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân* adıyla kaleme alınmıştır. Diğer iki risale ise Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin telifidir. Uşşâkî şeyhin bu iki risalesi Allah'ın âlemi ne şekilde kuşattığını vahdet-i vücûd perspektifinden açıklamaya çalıştığı için Hüseyin-i Lâmekânî'nin aynı temalı beytine açıklık getirebilmesi ümidiyle tercih edilmiştir. Çalışmanın giriş kısmında, makalede incelemeye çalıştığımız beyit(ler)in geçtiği gazelin metni verilmiş ve Bayramî-Melâmîlerinin yapısal özelliklerinin şiirlerine ne derece yansdığı üzerinde durulmuştur. Bu başlık altında üzerinde durulan diğer bir husus ise bahsi geçen gazelin çeşitli kaynaklarda Hüsâmî ve Lâmekân / Lâmekânî olmak üzere iki farklı mahlasla karşımıza çıkmasıdır. Metinlerden isabetli çıkarımlar yapabilmek için müellifinin kim olduğunu tespit etmek önemlidir. Bu yüzden literatürde birden fazla mahlasla karşımıza çıkan bu gazelin kime ait olduğu üzerinde durulmuştur. Giriş kısmından sonraki başlıkta Münîrî-yi Belgradî'nin *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân* adlı risalesinde Lâmekânî'ye yöneltilen zındıklık suçlaması ele alınmıştır. Münîrî-yi Belgradî'nin yaptığı eleştirilerin zemini tespit edebilmek için bu başlık altında ayrıca Münîrî'nin genel bir fikrî şablonu çıkarılmaya çalışılmış ve Münîrî'nin ehlullâh dediği fenâ fillâhçı sûflere belli bir toleransı olduğu, ancak *Fusûsü'l-Hikem*'den kinayeye Fusûsî diye adlandırdığı kesrette vahdetçilere (vahdet-i vücûdçulara) karşı katı bir muhalefet yürüttüğü anlaşılmıştır. İkinci başlıkta ise *Vahdet-nâme* adlı risalesinden hareketle Hüseyin-i Lâmekânî'nin genel bir portresini oluşturmak hedeflenmiştir. Bu bağlamda Bayramî-Melâmîleri için sıklıkla dile getirilen vahdet-i mevcûdculuk ve Hurûfîlik etkisinin Lâmekânî'de ne derecede etkin olduğu tahlile çalışılmış ve bu etkinin daha açık bir şekilde hissedildiği Oğlan Şeyh İsmâîl-i Maşûkî ile Hüseyin-i Lâmekânî arasında basit bir mukayeseye gidilmiştir. *Vahdet-nâme*'deki Fusûsü'l-Hikem etkisi ortaya konmaya çalışılarak Bayramî-Melâmî şeyhin portresinde etkin olan vahdet-i mevcûddan ziyade Fusûsîlik olduğu sonucuna varılmış ve Hüseyin-i Lâmekânî'ye Münîrî-yi Belgradî tarafından yöneltilen zendeka ve ilhâd suçlamasının altında da Melâmî şeyhte göze çarpan Fusûsü'l-Hikem etkisi (yani Fusûsîlik) olabileceği düşünülmüştür. Makalenin son bölümünde Hüseyin-i Lâmekânî'nin tenkide uğrayan beyti Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin *Miftâhu'l-vücûd* ve *Zeylû'l-kitâb* adlı iki risalesi bağlamında okunmaya çalışılmıştır. Uşşâkî şeyhin bu iki risalesi, Hüseyin-i Lâmekânî'nin beytinde gönderme yapılan el-Fussilet 41/54, en-Nisâ 4/126 ve et-Tâhâ 20/5 âyetlerini esas alarak vahdet-i vücûdçu bir çizgiyle "Hakk'ın âlemi ne şekilde kuşattığı" ve "arşının neresi olduğu" meselesini izah ettiği için önemlidir. Salâhaddîn-i Uşşâkî *Miftâhu'l-vücûd* da Hakk'ın, âlemi muhîf oluşunu vücûdun (varlığın) mertebeleri ile (lâ-taayyün, taayyün-i evvel, taayyün-i sâni vd.) izah etmeye çalışan Uşşâkî şeyh, *Zeylû'l-kitâb* da, Hakk'ın âlemi kuşatışına merkezî bir nokta lazım geldiğini belirterek bu merkezin hakikat-ı Muhammediyye olduğunu vurgulamaktadır. Salâhaddîn-i Uşşâkî bu bilginin kendisine rüyada İbn Arabî vasıtasıyla talim edildiğini belirtmektedir. Son olarak makalenin bu başlığı altında Rahman'ın arşa kurulmasının ne anlama geldiği devir kuramı açısından da ele alınmıştır. Bu noktada Hüseyin-i Lâmekânî'nin ikinci kuşaktan halifesi olan Sun'ullâh-ı Gaybî'nin *Keşfü'l-gitâ* adlı kasideinden hareketle vahdetçi sûfler nazarında Allah'ın arşının "insan" olduğu görülmüştür.

Giriş

Son dönemlerde yapılan bazı çalışmalar Bayramî-Melâmîlerinin yapısal özelliklerine dair ilham verici boyutta olmasına rağmen,¹ manifesto aracı olan şiirlerine dair çalışmaların aynı nitelikte olduğunu söylemek kolay değildir. Ehl-i Sünnet'e muhalif tutumları, taşkın vahdet-i vücûd telakkileri ve benimsedikleri kutup-Mehdî anlayışının bir sonucu olarak isyana meyilli duruşları yüzünden, başta merkezî iktidar olmak üzere, toplumun birçok kesiminin tepkisiyle karşılaşan Bayramî-Melâmîleri, bu tehlikeli atmosferden etkilenmemek adına, gizliliği esas almak zorunda kalmıştır. Melâmî kutuplarının mektuplarından okuduğumuz ağyâr yanında şer'an câiz olmayan mevzulara uluorta girmemek, mahkemeye düşüp sicil yememek, kesinlikle evlenmemek, tekke yapmamak ve tekelere gitmemek, imam ve müezzin olmamak gibi hususlar günlük hayatta müridlerin dikkat etmesi gereken hususlardan olup tamamen kendilerini gizlemeye yöneliktir.² Bununla birlikte Bayramî-Melâmîlerinin şiirlerinde günlük hayatta izlenen böyle bir gizlenmecî tavır pek görülmez. Bu sûflerin şiirlerinde vahdet-i vücûd ve devir gibi netameli konular gür bir ses tonuyla dile getirilir. Öyle ki, Abdülbaki Gölpinarlı

- ¹ Bayramî-Melâmîlerinin yapısal özelliklerini ortaya koyan temel kaynaklardan biri *Melâmîlik ve Melâmîler* adıyla Gölpinarlı tarafından hazırlanmıştır. Melâmîliği üç devreye ayıran bu çalışma, ikinci devre Melâmîleri adı altında Bayramî-Melâmîlerinin biyografileri ve toplumsal yapıları hakkında bilgi vererek şiirlerinden örnekler sunmaktadır. Bayramî-Melâmîleri hakkında tespitlerde bulunan diğer bir çalışma ise "*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar*" adıyla Ahmet Yaşar Ocak tarafından kaleme alınmıştır. (Gölpinarlı ve Ocak'ın eserlerinin künyesi için bk. 2'nci dipnot.) Bayramî-Melâmîlerine dair birçok yayını olan Ocak'ın bu çalışması, birincil kaynaklardan hareketle Bayramî-Melâmîlerinin kutup-Mehdî eksenli vahdet-i mevcûdcu öğretilerini tahlil etmesi ve bu zümrenin merkezî iktidarla ilişkisini tespit noktasında önemlidir. Bunların yanı sıra İsmail E. Erünsal tarafından yayınlanan "*XV-XVI. Asır Bayramî-Melâmîliğinin Kaynaklarından Abdurrahman El-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşkâ*" (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003) adlı çalışma ve Abdurrezzak Tek'in Bayramî-Melâmî risalelerini neşrettiği "*Bayramî Melâmîlerine Dâir Melâmet Risâleleri*" (Bursa: Emin Yayınları, 2007) adlı eser, konuya dair birincil kaynakları sunması bakımından kayda değerdir. Hamid Algar'ın "The Hamzeviye: A deviant movement in Bosnian sufism", *Islamic Studies* 36-2/3 (Special Issue: *Islam in the Balkans Summer/Autumn 1997*), 243-261 künyeli makalesi ve Rüya Kılıç'ın "Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayramî Melâmîleri veya Hamzaviler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 10 (2003), 251-272 adlı yazısı Bayramî-Melâmîlerinin yapısal özelliklerini ortaya koyan çalışmalardandır. F. Betül Yavuz'un hazırladığı "*The Making of a Sufi Order between Heresy and Legitimacy: Bayramî-Malamis in the Ottoman Empire*", (Houston, Texas: Rice University, 2013) adlı tez, Selim Sabitoğulları'nın hazırladığı "*Balkanlarda Melâmîlik ve Osmanlı Yönetimi (XVI.-XVII. Yüzyıllar)*", (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019) isimli tez ve Ayşe Asude Soysal'ın Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi'ye dair hazırladığı "*XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*", (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005) adlı doktora tezi bu bağlamdaki literatürdür. Sunullâh-ı Gaybî (Bilal Kemikli, *Sun'ullâh-ı Gaybî Divanı İnceleme-Metin* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2000), Oğlanlar Şeyhi İbrahim (Bilal Kemikli, *Oğlanlar Şeyhi İbrahim: Müfîd ü Muhtasar* (İstanbul: Kitabevi, 2003), H. Rahmi Yananlı, *Hazret-i Dil-i Dâna Oğlan Şeyh İbrahim Efendi Külliyyatı*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), Ahmed-i Sarban (Şaban Er, *Hayrabolulu Melami Şeyhi Ahmed-i Sarban Efendi Külliyyatı (Divanı ve Mektubatı) ve Vizeli Şeyh Ala'eddin Ali Efendi'nin Şiirleri* (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2014) ve Hüseyin-i Lâmekânî (İbrahim Halil Tuğluk, *Lâ-mekânî Şeyh Hüseyin: Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı'nın Tenkitli Metni*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001) gibi Bayramî-Melâmî kutupları üzerine çalışmalar yapılmıştır. TDV İslâm Ansiklopedisi için "Lâmekânî Hüseyin Efendi" maddesini yazan Slobodan Ilić tarafından Lâmekânî divanının transkripsiyonlu metni Almanca tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır.
- ² Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Basım, 2013), 300; Sütçü Beşir'in mektubu için bk. Abdülbaki Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1931), 160.

narlı'nın deyişiyile, diğer tarikat erbabının aksine, Hamzavîlerin vahdet-i vücûdu cesurca savunup vahdeti bütün vuzûhuyla kabul ve ilan etmeleri onları birer vahdet fedâîsi konumuna getirmiştir.³ Bu yazıda Bayramî-Melâmî şeyhlerinden Hüseyin-i Lâmekânî'nin (öl. 1035/1625):

*Hak te'âlâ kim muhît-i küllü şeydür zâtıla
Zübde sensin 'arş-ı Rahmân sendedür eşyâyı ko⁴*

beyti bazı risalelerden hareketle Hakk'ın âlemi ne şekilde kuşattığı ve arşa nasıl istivâ ettiği noktasında ele alınmıştır. Lâmekânî'nin tevhid odaklı beytine Münîrî-yi Belgradî'nin (öl. 1029-1030/1620'den sonra) tenkidine geçmeden bu beytin Lâmekânî'ye aidiyeti hususunu da sorgulamamız gerekmektedir. Zira beytin geçtiği gazel, kaynaklarda *Lâmekân/Lâmekânî* ve *Hüsâmî* diye iki farklı mahlasla karşımıza çıkmaktadır. Gazelin Hüsâmî mahlaslı versiyonu Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Melâmîlik ve Melâmîler*'inde, Lâmekân mahlaslı şekli ise Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi 800 numaradaki bir mecmuada bulunmaktadır. Gölpınarlı, Hüsâmî mahlaslı gazeli hangi kaynaktan aldığını belirtmemiştir. Ancak muhtemelen Oğlan Şeyh İbrâhîm'in bu gazele yaptığı Halet Efendi 800'deki *tahmis*inden faydalanmıştır.⁵

Melâmîlik ve Melâmîler'deki kayda göre Hüsâmî, Lâmekânî'nin müridlerinden biri olup tıpkı Melâmî şeyhin diğer müridleri gibi kimliği meçhuldür. Gölpınarlı, *Rıza Tezkiresi*'ne dayanarak, bu meçhul müridin geçimini takkecilikle sağlayan Gülşenî tarikatına mensup Edirne'den Derviş Hasan isminde bir şair olabileceği fikrindedir.⁶ Bu tahminin dayanak noktası ise Derviş Hasan'ın da *Hüsâmî* mahlasını kullanmasıdır. Gölpınarlı, Halet Efendi 800'deki mecmuada Hüsâmî'nin birkaç şiiri bulunduğunu belirtip bunlara dair bilgi vermemiştir. İlgili mecmuada bahsi geçen gazel dışında *Hüsâm* ve *Hüsâmî* mahlasının geçtiği dört gazel daha bulunmaktadır. Ancak işin ilginç tarafı bu gazelerde *Hüsâmî* mahlası *Lâmekân* ve *Lâmekânî* ile birlikte geçmektedir.⁷ Hüsâmî'yi müstakil bir şair ve meçhul bir mürid olarak düşünürken Abdülbaki Gölpınarlı'nın dayanak noktalarından biri de Lâmekânî'nin vefatı için düşünülen bir tarih manzumesidir. Manzumenin son mısraında *Hüsâmî*'nin geçmesi Gölpınarlı'yı bu tarihin Hüsâmî tarafından düşünüldüğü düşüncesine sevk etmektedir.⁸ Ancak yalnızca bu mısradan yola çıkarak bu tarihin Hüsâmî'ye ait olduğunu söyleyebilmek zordur. Zira tarihi Hüsâmî'nin düştüğüne dair: "Dedi Hüsâmî târîhin" şeklinde net bir ifade yoktur. Ayrıca *Tuhfetü'l-mücâhidîn*'deki bir kayda göre, bu tarih manzumesi Belgradlı Şeyh Receb-i Attâr Efendi'nin hocasına aittir ve mezkur kişi Lâmekânî'nin ölümü üzerine kendi talebelerinden Peçevî İbrahim'e bu manzumeyi göndermiştir.⁹ Tüm bunlara Slobodan Ilić'in Hüseyin-i Lâmekânî hakkında sarf ettiği: 'Hüseyin olarak bilinen adı, divanının Saraybosna nüshasındaki bir gazelin başlığında Hüsâmeddin olarak kaydedilmekte, bazı şiirlerinde Hüsâm ve Hüsâmî mahlasını kullandığı görülmektedir. Ancak bu nisbeyi tarikatın kutuplarından Hüsâmeddin Ankaravî'ye

³ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 77.

⁴ *Mecmua* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 800), 147a.

⁵ Oğlan Şeyh İbrâhîm'in Lâmekânî'nin bu gazeline yaptığı tahmis için bk. *Mecmua* (Halet Efendi, 800), 210b-211a.

⁶ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 85-86.

⁷ Bahsi geçen beyitler Halet Efendi'deki mecmuada şöyle kaydedilmiştir: *Hüsâmî gevher-i Hakkun mekân[i] lâ-mekânıdır / Hakikat Lâmekân olmak dilersen bu mekândan geç. Mecmua* (Halet Efendi, 800), 138b; *Hüsâmî Lâmekân deryâsına gark oldu mahv oldu / Anunçün zâhir ü bâtında Hakdan gayrısın görmez. Mecmua* (Halet Efendi, 800), 143a; *Dilersen Lâmekân tahtında sultân / Olasın ey Hüsâm terk it kâl u kıl. Mecmua* (Halet Efendi, 800), 145a. Lâmekân ve Hüsâmî mahlaslarının bir arada kullanılmasına Oğlan Şeyh İbrâhîm'in şu tahmisinde de rastlanmaktadır: *Girdün İbrâhîm çün kim Lâmekân gülzârına / Ârifâne seyrin it meyl itme dünyâ hârına / İbn-i vakt ol himmet it koma bugünü yarına / Ey Hüsâmî on sekiz bin 'âlemün esrârına / Çünkü mazhar düşdi gönün geç bu hüy u hâyı ko. Mecmua* (Halet Efendi, 800), 211a.

⁸ Söz konusu tarih beyti şudur: Ağsâmî bâd-ı tevbih soldurdu soldu çün bih / Âh ey Hüsâmî târîh *uşşâka cümle mâtem*. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 80.

⁹ Şaban Er, *Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melâmîleri* (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2015), 254.

616 | Oğuzhan Şahin, Bayramî-Melâmî Şeyhi Hüseyin-i Lâmekânî'nin Tevhide Dair...

hürmeten kullanmış olması mümkündür.¹⁰ şeklindeki sözleri de ilave edecek olursak Hüsâmî mahlaslı bir şairin (yahut müridin) gerçekte yaşamadığı ve *Hüsâmî*'nin bazı şiirlerinde birden fazla mahlas kullanan Hüseyin-i Lâmekânî'den farklı biri olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Lâmekânî ve Hüsâmî isimleri etrafındaki bu karışıklığa işaretten sonra Bayramî-Melâmî Şeyh Hüseyin-i Lâmekânî'nin tenkide uğrayan beyitlerine odaklanabiliriz. Münîrî-yi Belgradî tarafından tenkit edilen bu beyitler kaynaklarda *Hüsâmî* ve *Lâmekânî* olmak üzere iki farklı mahlasla kaleme alınan bir gazelde geçmekte olup Hüsâmî mahlaslı olanın metni şudur:

1. *Gülşen-i cennet dilersen külhan-ı dünyâyı ko
Yâr-i gül-vech isterisen gülşene bakmayı ko*
2. *Sen sana gel sendedür yârün yabanda arama
Bakma aşığı yukarı esfel ü a'lâyı ko*
3. *Sûret-i Rahmânı gör mir'ât-ı kalbünde bugün
Münkirün bakma sözine va'de-yi ferdâyı ko*
4. *Hak te'âlâ kim muhît-i küllü şeydür zâtıla
Zübde sensin 'arş-ı Rahmân sendedür eşyâyı ko*
5. *Çek elün iki cihândan cânunı eyle fedâ
Tâlib-i didâr isen dünyâyı ko 'ukbâyı ko*
6. *Evliyâ'ullâha uyul bakma ehl-i zâhire
Bir alay ehl-i garaz pür-hîle nâ-bînâyı ko*
7. *Ey Hüsâmî on sekiz bin 'âlemün esrârına
Çünkü mazhar düşdi gönlün geç bu hûy u hâyı ko¹¹*

1. Münîrî-yi Belgradî'nin Lâmekânî'ye tepkisi

Lâmekânî'ye ait bu gazelin dört ve altıncı beyitleri özellikle vahdet-i vücûd ve semâ konularında katı bir tavrı olduğu bilinen dönemin Belgradlı vâizlerinden Münîrî-yi Belgradî tarafından tenkit edilmiştir.¹² Münîrî'nin eleştirilerinin altında sûflerin kendi irfanlarını ispat için dine hâlel getirecek sözler sarf etmekten, yani şâhiyeler söylemekten geri durmamaları yatmaktadır. Münîrî'ye göre bu ruh hali sadece sûflere has bir durum olup bizzat sûflüğün doğasıyla ilgilidir, çünkü ne kadar fâsık olurlarsa olsunlar ulemâdan dine hâlel gelecek sözler sâdir olmamıştır. [Münîrî böyle bir iddiada bulunurken, muhtemelen Kur'an'ın haşr u neşr, cennet, ceennem ve kıyamet gibi konulardaki bazı ayetlerine aykırı teviller getiren ve bu

¹⁰ Slobodan Ilić, "Lâmekânî Hüseyin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/94; Er, *Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melâmîler*, 250. Lâmekânî'nin bazı şiirlerinde *Ahmed* ismi de geçiyor. Hamzavî şeyhin, bu mahlası da tıpkı Hüsâmî'yi *Hüsâmeddîn-i Ankaravî* için kullandığı gibi Bayramî-Melâmî kutuplarından Ahmed-i Sârbân'a hürmet için kullanması imkân dahilindedir. Eğer öyleyse Gölparlı'nın, Lâmekânî'nin müridlerinden olduğunu söyleyip Ahmed-i Rûmî ismiyle aradığı ve hiçbir malumata ulaşamadığını bildirdiği bu kişi de Lâmekânî'nin Melâmî kutuplarına imâen zikrettiği mahlaslardan biri olarak karşımıza çıkacaktır. Zira sûfi şairin bazı şiirlerinde Ahmed ismi, Hz. Peygamber'e telmihen söylenen *Ahmed* dışında kullanılmaktadır. Söz gelişi Lâmekânî divanının, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin 59/1 numarada kayıtlı nüshasında (varak 2b) ve Osman Ergin 970/2'de kayıtlı Lâmekânî'nin birkaç şiirini ihtiva eden yazmanın 33b'sinde Ahmed ismi mahlas olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahmed-i Rûmî için bk. Gölparlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 87-88.

¹¹ Gölparlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 86. Gazelin *Lâmekân* mahlaslı şekli için bk. *Mecmua* (Halet Efendi, 800), 146b-147a.

¹² Münîrî'nin vaizliğine dair bilgi için bk. Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fî tekmileti's-şakâ'ik: Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli*, nşr. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1541.

nedenle de infaz edilen Nadajlı Sarı Abdurrahmân gibileri hesaba katmamıştır.] Sûflerin birçoğu ise kendi hüner ve irfanını gösterme adına bu türden sözler etmekten geri durmamıştır. Münîrî'ye göre Şeyh Bedreddîn'i de ilhâd vartasına düşüren tarîk-i ilmi bırakıp tarîk-i sûfiyeye atılmasıdır.¹³

Münîrî'nin *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân* risalesinden alınan aşağıdaki satırlarda, her ne kadar Lâmekânî'nin ismi geçerse de, hüner göstermek için şer'î akideleri tahfif eden şairlerden birinin de Bayramî-Melâmî şeyhi Lâmekânî olduğu anlaşılmaktadır. Risalede Lâmekânî'ye dair tenkitler şöyledir:

"Ammâ ol tâ'ifede [yani sûfiyeye arasında] niçe kimesne ne denlü zâhid ü 'âbid olsa dahi mahzâ benüm de 'irfânüm varımış bilsünler diyü hâyil kelimât diyüp tahrîrlerinün ve şî'rlerinün nihâyeti yokdur. Hattâ birisi şî'r: 'Hak te'âlâ kim muhît-i küllü şeydür zâtıla / Zübde sensin 'arş-ı Rahmân sendedür eşyâyı ko // Evliyâ'ullâha uy gel bakma eh[!]-i zâhire / Bir alay ehl-i garaz pür-hile nâ-binâyı ko' diyü şimş[ek] koparmış. Gönlinde olan kabâhati söylemiş."¹⁴

Metnin son satırına bakılacak olursa Münîrî, Lâmekânî'nin takiyye yaparak ilhâda meyilli asıl tabiatını gizlediğini, ancak bu mısralarının onun asıl niyetini ifşâ ettiğini belirtmektedir. Hamzavîlere yöneltilen zendeka ve ilhâd ithâmı nadir görülen bir durum değildir. Ancak Münîrî'nin, gönlünde zendeka ve ilhâd kabahati taşımakla suçladığı kişinin Hüseyn-i Lâmekânî olması iki açıdan tuhaftır. İlkine göre Lâmekânî şeriata uygun tavırları ve diğer Bayramî-Melâmî kutuplarının müfrit tabiatlarının aksine çok daha mutedil bir yapıya sahip oluşuyla ünlüdür. Bu yüzden olsa gerek ki Şeyh Abdülmecîd-i Sivâsî diğer Bayramî-Melâmîlerini *Hamzavî* ve *İdrîsî* diye anarak küfür ve ilhâdla suçlarken Lâmekânî'den saygıyla bahsetmektedir.¹⁵ Abdülbaki Gölpınarlı'nın aktardığına göre Lâmekânî'nin bu mutedil yapısı onun ulemâ, şuarâ ve vüzerâdan birçok mürid edinmesini sağlamıştır. Hatta III. Mehmed döneminde iki kere sadâret mevkisine gelen İran serdârı Ferhad Paşa dahi Lâmekânî'nin müridleri arasındadır.¹⁶ Devlet erkânının zendeka ve ilhâdla suçlanan kişileri kendi meclislerinden tecrit ettikleri düşünülecek olursa ulemâ ve vezirlerin iltifât ettiği Lâmekânî'nin böyle bir tutum

¹³ Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân* (Çorum: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 668/1a), 8b, 32b. Bahsi geçen risalenin metni ve değerlendirmesi için bk. Oğuzhan Şahin, *İki Sûflinin Mücadelesi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018).

¹⁴ Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân*, 8b.

¹⁵ Abdurrezzak Tek, *Bayramî Melâmîlerine Dâir Melâmet Risâleleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 34; Ilić, "Lâmekânî Hüseyin Efendi", 27/94.

¹⁶ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 81-82.

içinde olması çok da mantıklı değildir.¹⁷ İkinci tuhaf nokta ise Münîrî'nin mühlidlik suçlamasını, kendisinden "hakiki dost" diye bahseden birine yöneltmiş olmasıdır.¹⁸ Yani Münîrî bir taraftan Lâmekânî ile dostane ilişkiler kurarken diğer taraftan onu zendeka ve ilhâd ile itham ediyor ki doğrusu, bu tavrı anlamak pek de kolay değildir.

Münîrî'nin Lâmekânî'ye dair tenkitleri yukarıda iktibas edilen birkaç satırdan ibaret olup gazelin dört ve altıncı beyitlerinin neden tenkit edildiği ve Lâmekânî'ye niçin mühlid imasında bulunulduğuna dair risalede hiçbir açıklama yoktur. Bu yüzden bahsi geçen beyitlerin neden eleştirildiği hususunda söyleyeceklerimiz sadece tahminlerden ibaret olacaktır. Ancak bu tahminlerin isabetli olabilmesi için Münîrî-yi Belgradî'nin küçük bir fikrî taslağını çıkarmak gereklidir. Bu bağlamda Münîrî tarafından kaleme alınan, tıpkı Lâmekânî gibi zendeka ve ilhâdla suçlanmış Rusûhî mahlaslı Halvetî bir şair hakkındaki risale bize ipuçları vermektedir. Risaledeki kayıtlara göre Münîrî, malzemesi yalan ve boş laf olduğu için şiirden, özellikle şathiyelerden hoşlanmamaktadır. Onun nezdinde şuarâ tâifesi aşk, nükte ve tahayyüle dair etraftan alınabilecek ne varsa hepsini alan, en iyisinin en yalancı olduğu bir tâifedir. Münîrî'nin, şer'î akideleri törpüleyen şatahâtvarî metinlere de toleransı olmayıp bu türden şairleri İbn Teymiyye'nin Tilimsânî için kullandığı: "Tilimsânî'nin şiirleri sanat bakımından güzeldir, ancak onlar mahiyet itibarıyla Çin tepsisiyle sunulmuş domuz eti gibidir." ibareleriyle tenkit etmektedir. Münîrî, şatahâtvarî şiirler vasıtasıyla sırr-ı Rubûbiyyet davasında bulunmayı, domuz etini biber ve zaferan ile terbiye etmeye yahut da onu kaynatıp suyuyla çorba yapmaya benzetmektedir.¹⁹

Münîrî-yi Belgradî'nin fenâ fillâhçı sūflilere (ehl-i sülûke) karşı belli bir toleransı olmakla birlikte kesrette vahdetçi diye adlandırdığı vahdet-i vücûdculara karşı katı bir tavrı söz

¹⁷ Rafz u ilhâd ile ithâmdan dolayı tecrîde uğrayanlara Manastırlı Celâl örnek gösterilebilir. Gelibolulu Âlî'nin aktardığına göre Fazlullâh'ın *Câvidân-nâmé*'sine râğbeti anlaşılan Manastırlı Celâl bezm-i hâssa gitse de orada önceki râğbeti görmemiş ve Ebussuûd Efendi tarafından zındıklığı nedeniyle sultana şikâyet edilmiştir. Mustafa İsen, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994), 299-300. Bu hadisenin detaylarına Ebussuûd Efendi'nin Türkçe mektuplarında denk geliyoruz. Abdülkadir Dağlar'ın vurguladığı üzere, Ebussuûd Efendi, şair Celâl hakkında Sokullu Mehmed Paşa'ya (en az) üç mektup yollamış ve bu sayede Sultan II. Selim'in vaziyetten haberdar olmasını amaçlamıştır. Bu üç mektuptan bizi alakadar eden asıl ilk mektuptur. Mektuptan öğrendiğimize göre Musâhib Celâl, Allah, şeriat ve ulemâ hakkında edep dışı fâhiş sözler içeren bir dâstân nazm ederek meclisine gelenlere iftîhâren okumuş ve kendi gibi hevâperestlere bu dâstânın sûretini (nüshasını) vererek şeriat ve şeriat ehlinin vakarını ayaklar altına almıştır. Ebussuûd Efendi bu manzumenin bir nüshasını bazı kimselerin kendine getirdiğini ve mümin olanın buradaki yazılanlara tahammül edemeyeceğini belirtiyor. Musâhib Celâl bununla da kalmayıp manzumenin câiz olduğuna dair Ebussuûd Efendi'den fetva aldığı iddia edip bir mektupla sultana durumu bildirmiştir. Ebussuûd Efendi, Musâhib Celâl'in kendisinden aldığı iddia ettiği fetvâdan haberdar olmadığını belirterek Musâhib Celâl'den şikâyetçi olmaktadır. bk. Abdülkadir Dağlar, "Türkçe Mektupları Işığında Ebussuûd Efendi'nin Beşerî Münâsebetleri", *Osmanlı Araştırmaları* 41 (2013), 305-306.

¹⁸ Münîrî ile Lâmekânî arasındaki dostane ilişkiyi ikilinin aralarındaki yazışmalardan anlayabiliriz. Söz gelişi Lâmekânî, Münîrî'ye yazdığı şu mektubunda muhatabına "hakkânî dost" diye hitap ederek bir önceki mektubuna geç cevap verdiği için gönül koyan Münîrî'nin aynı şekilde kendisine geç cevap yazdığını ve bundan duyduğu üzüntüyü ifade etmektedir: "İzzetlü fazîletlü karındaşum Münîr Efendi Hazretlerinin huzûr-ı şerîflerine hakkânî mahabbeti müş'ir derûnî selâm ve du'âlar ithâfından sonra inhâ-yı muhibbâne budur ki nedür hâlünüz eyü ve hoş mısız sıhhatde ve 'âfiyetde olasız. Bundan mukaddem bu hayr-hâhunuza irsâl eyledigünüz mektûbunuza cevâb gönderilmekte te'hîr olunmagıla bir mikdâr hâtur-mândelüğünüz iş'âr buyurmuş idiniz. İmdi mufârekat vâki' olaldan berü bir mektûbunuz gelmedigine biz dahı dil-gîr oldugumuzu i'lâm için bizüm Hâcı Beg muhlisleriyle mektûb-ı mahabbet-üslûb isdâr olındı. İnşâ'allâhu te'âlâ 'avdet eyledüklerinde ahbâr-ı selâmetünüzü ihbâra himmet eylesesiz. Vürüdü bâ'is-i inşirâh-ı sudûr-ı ahbâb idüğinden iştibâh yokdur. Eger bu cânib ahvâlınden su'âl olunur ise lillâhî'l-hamd ve'l-minne dâ'ire-yi sıhhatde olup *hakkânî dostlar* ile dîdâr müşâhedesi ârzûsındayız [...] Sizünile hakkânî uhuvvetümüz hasebiyle birkaç kelimât kaleme getirildüğinden hâtrunuza gubâr târî olmasun." Lâmekânî Hüseyin, *Mektub Sureti* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 537/3), 101b-103a; Mektubun Risâle-i Melâmîyye-i Şuttâriyye'deki metni için bk. Abdurrezzak Tek, *Bayramî Melâmîlerine Dâir*, 267-269.

¹⁹ Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân*, 20b, 21b-22a.

konusudur. Özellikle Fusûsu'l-Hikem'in perspektifine sahip sûfler Münîrî tarafından *Fusûsî* olarak adlandırılıp sert bir biçimde tenkit edilmektedir.²⁰ Münîrî-yi Belgradî, ulemâ-sûfî çekişmesinde her hâlükârda ulemânın yanında saf tutmakta ve sûflerin bazı ulemâ için kullandığı *ulemâ-yı kışrî* gibi tabirleri tenkit ederek, kışrılık suçlamalarını hak edenin gerçekte ulemâ değil, sûfler olduğunu iddia etmektedir.²¹ Ancak Münîrî'nin eleştirilerinin hedefi İbrâhîm-i Edhem ve Dâvûd-ı Tâ'î gibi prestijli sûfler değildir. Çünkü bunlar bütün prestijlerine rağmen ulûm-ı dîniyye hususunda ulemânın talebesi olmaktan gocunmamıştır. Fakat - Münîrî'ye göre- ilk dönem sûflerinin netameli konularda ulemânın izinden ayrılmamasına karşın bunların haleflerinin ulemâdan farklı bir yol tutmaları ilginçtir. Bunlar ulemânın izinden gitmek şöyle dursun gurur ve kibirleri sebebiyle ulemâyı aşağılamaktan geri durmamıştır.²²

Münîrî'ye dair bu basit çerçeveden sonra Lâmekânî'nin tenkide uğrayan beyitlerine dönebiliriz. Sûfiyenin kendini ehlullâh, muârizlarını ise zâhir ulemâsı olarak tasvir etmesi Lâmekânî'nin:

*Evliyâ'ullâha uy gel bakma ehl-i zâhire
Bir alay ehl-i garaz pür-hîle nâ-bînâyı ko*

beytinde de göze çarpmaktadır. Bu beyitte geçen *ehl-i zâhir* ifadesinin her şeyi yüzeysel olarak yorumlayan ulemâ-yı kışrî yahut meşâyih-i kışrîyi, *evliyâullâhın* ise sûfleri simgelediğine şüphe yoktur. Lâmekânî burada *ehl-i zâhir* olarak adlandırdığı ulemâyı garazkâr, hileci ve hakikati görmeyenler şeklinde tavsif etmektedir. Bu beytin, ulemânın yılmaz savunucusu Münîrî-yi Belgradî'yi bu yüzden sınırlendirmiş olması muhtemeldir. Anlaşıldığı kadarıyla Münîrî, Lâmekânî gibi nev-zuhûr sûflerden de tıpkı ilk dönem sûfleri gibi ulemâyâ tâbi olup hürmet etmelerini beklemektedir. Oysa Lâmekânî bu beytinde ulemâyâ hürmet etmek bir tarafa "ehl-i zâhir, ehl-i garaz, pür-hîle, nâ-bînâ" gibi sıfatlarla onlara hakaretler yağdırmaktadır. Lâmekânî'nin zendeka ve ilhâdla ithâmında asıl etkili olan beyit ise tevhid tartışmalarının odağındaki:

*Hak te'âlâ kim muhît-i küllü şeydür zâtıla
Zübde sensin 'arş-ı Rahmân sendedir eşyâyı ko*

beytidir.²³ Beytin ilk mısraı vücûdî tevhid, ikinci mısraı ise vahdet-i vücûdun merkez noktasını oluşturan insân-ı kâmile ilgilidir. Buna ilave olarak ilk mısradaki en-Nisâ 4/126 ve el-Fussilet 41/54 ayetlerine, ikinci mısradaysa et-Tâhâ 20/5'e gönderme vardır.²⁴ Buradaki uzlaşmazlıksa Cenâb-ı Hakk'ın âlemi ne şekilde kuşattığı üzerinde cereyan etmektedir. Bu noktada vahdet-i vücûdular Nisâ ve Fussilet'in bu ayetlerini, *varlık birdir ve her şeyi kuşatmıştır*, şeklinde anlayıp Cenâb-ı Hakk'ın, varlığı (yani eşyayı) vücûden muhît olduğunu iddia ederken

²⁰ Risalede vahdet-i vücûd, Fusûs ve Fusûsîler'e dair tenkitler için bk. Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân*, 15b-16a.

²¹ Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân*, 8a, 16a.

²² Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân*, 13a, 22a-22b.

²³ Lâmekânî'nin, vahdet-i vücûdun *lâ-mevcûde illallah* şeklinde sloganlaştırdığı bu paradigmayı konu alan tek beyti, üzerinde durduğumuz bu beyit değildir. Hamzavî şeyhin şu mısraları da aynı bağlamdadır: "Vücûdî cümle insânun şehâ zâtun ile mevcûd / Muhît-i küllü şey âyâtınun tefsîri bu ma'nâ // Göze her görünen şey'ün içinde nûr-ı Hak zâhir / Ki lâ-mevcûde illallah bu tevhîde dime hâşâ." Lâmekânî Şeyh Hüseyin Efendi, *Divan* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 59/1), 1b-2a. *Cümle eşyâyı olupdur bahr-ı zâtun çün muhît / Ayn-ı a'yân içresin sen görünen çü bî-gümân*. (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 970/2), 33a.

²⁴ "Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. Allah, her şeyi kuşatıcıdır." *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011), en-Nisâ 4/126. "İyi bilin ki, onlar Rablerine kavuşma konusunda şüphe içindedirler. İyi bilin ki, O, her şeyi kuşatandır." el-Fussilet 41/54. "Rahman, Arş'a kurulmuştur." et-Tâhâ 20/5.

tefsirciler bu kuşatmanın ancak Cenâb-ı Hakk'ın ilmi, kudreti ve ahkâmı ile olduğunu belirtmektedir.²⁵ Fahrüddîn-i Râzî'nin, en-Nisâ 4/126'yı, *Allah'ın her şeyi "ilim" ve "kudret" olmak üzere iki türlü kuşattığı*²⁶ ve el-Fussilet 41/54'ü ise *Cenâb-ı Hakk'ın sınırı olmayan bütün malûmâtı bildiği, O'nun ilminin her şeyi ihâta ettiği* biçiminde tefsir etmesi bu bağlamdadır.²⁷

Allah'ın âlemi ne şekilde kuşattığı mevzusunda vahdet-i vücûduların farklı düşünenlerden biri de İmâm-ı Rabbânî'dir. Ona göre, Allah'ın âlemle beraber oluşu ilmîdir, zâtî değildir. Âlemi kuşatması da ilimlidir, zât ile değildir. Necdet Tosun'un aktardığına göre İmâm-ı Rabbânî bu görüşlerini sonraları: "Allah'ın âleme yakınlığı, beraberliği ve kuşatması konusundaki ayetler Kur'ân'ın müteşâbihâtından yani anlaşılması zor yerlerindedir. Bunların yorumuna girişmek doğru olmaz. Bunların zâtî değil ilmî olduğunu söylemek de bir yorumdur. Oysa bunları Allah'a havâle etmek gerekir." şeklinde değiştirmiştir. İmâm-ı Rabbânî âlemi kuşatılması konusunda kelâmcılarla vahdet-i vücûduların görüşlerini de kısaca mukayese etmektedir. Buna göre vahdet-i vücûduların, Allah'ın âlemi vücûden (zâtî) kuşattığı şeklindeki iddiası "sırf zât" yani "lâ-taayyün" mertebesiyle ilgili olmayıp "taayyün-i evvel" mertebesiyle ilgilidir. Dolayısıyla Allah'ın tecelliler yoluyla eşyâya sirayet edip onu zâtî ile kuşatmasının makâmı taayyün-i evveldir. Yani vahdet-i vücûdular sırf zât makamını diğer makamlardan ayırmakla Hakk'ın zâtını eşyâdan tenzih etmiş olmaktadır. Kelâm âlimleri ise zât deyince "sırf zât"ı kastetmekle birlikte taayyün-i evvel, taayyün-i sâni gibi diğer taayyünleri de sırf zâta zâid (ilâve) bilirler, bunları birbirinden ayrı düşünmezler. Kelâmcılara göre zât'ın âlem ve eşyâyla beraber olma, kuşatma, birleşme ve ayrılma türünden hiçbir bağı yoktur. Allah'ın mutlak zâtının tasavvuru mümkün olmadığı gibi âlemle bu türden bir bağı da tasavvur edilemez. Aksini iddia etmek cehâlettendir.²⁸

Ebu'l-Alâ Affî ulemâ ve sûfilerin tevhîde bakışlarını şöyle özetlemektedir: Âlimlerin kullanımında tevhîd itikadî içerikli; sûfilerde ise müşâhede ve marifet içeriklidir. Birincisi bilmek ve tasdik etmekten ibaret olup delili naklî olursa avâmın, aklî olursa mütekellim ve filozofların tevhîdi olur. Bu tevhîd, ister aklî isterse naklî delillere dayansın, kulun akıbetini garanti edemez. Çünkü nakil yoluyla iman eden tevhîde ulaşmış olsa da şüpheden kurtulamaz; nazârî olarak tasdik eden ise tevhîdin hakikatini elde edemez. Marifet ve müşâhedeye dayanan ikinci çeşit tevhîde sûfî tecrübeye zevkî idrâkle gerçekleşir. Bu hâle ulaşan sûfî, kendinden ve masıvadan fani kalarak tamamen Allah'ta müstehleke olur; başka hiçbir şeyi müşâhede edemez. Tehânevî bu ruh hâlini, "Bu tevhîdin sahibi bütün zât, sıfat ve fiillerin Allah'ın zât, sıfat ve e'âlinin tecellisiyle yok olduğunu görür." şeklinde ifade etmektedir. Affî ayrıca çeşitli kesimlerce benimsenmiş dört tevhîd kalıbından bahsetmektedir: Lâ-ilâhe illallâh, lâ-fâile illallâh, lâ-meşhûde illallâh ve lâ-vücûde illallâh. Bunun yanında *avâmın tevhîdi*, *havâssın tevhîdi* ve *hâssu'l-hâssın tevhîdi* olarak da tevhîd tasnif edilmiştir.²⁹ Her iki tasnifte de sonuncular vahdet-i vücûdun tevhîd anlayışıdır. Vahdet-i vücûdular, avâmın tevhîdi dedikleri itikada dayalı tevhîdin sadece sûrî şirki ortadan kaldıracığını yani bunu benimseyenlerin hakikatte şirk üzere olmaya devam edeceğini, bundan kurtulmanın tek yolunsa şirk-i vücûddan sıyrılmak olduğunu belirtmektedir. İsmail Hakkî Bursevî bu durumu şöyle ifade ediyor: Kelime-i tevhîdden ilk bakışta anlaşılan lâ-ma'bûde illallâhtır. Bu mana sûrî (zâhirî) şirki ortadan kaldırır. Tevhîdin hakikatine varmaksa sadece hakiki şirki ortadan kaldırmakla mümkündür. Hakiki şirk yahut şirk-i vücûd Hakk'ın vücûduna ortak ve Hakk'ın vücûdundan ayrı olarak müstakil

²⁵ Allah'ın âlemi zâtî olarak değil ilmî olarak kuşattığına dair vahdet-i vücûda yapılan itiraz ve İsmail Fennî Ertuğrul'un buna cevabı için bk. İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, sad. Mustafa Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 135-139.

²⁶ Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru (Ankara: Akçağ, 1990), 8/341-342.

²⁷ Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru (İstanbul: Huzur Yayınevi, Tarihsiz), 19/410.

²⁸ Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri* (İstanbul: Sufî Kitap, 2013), 197-198.

²⁹ Ebu'l-Alâ Affî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli & Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 143-146.

bir varlığa sahip varlıklar olduğunu ileri sürmekle olur.³⁰ Şu durumda kelime-i tevhidin “lâ-mevcûde illallâh/ Allah’tan başka varlık yoktur” şekli hakiki tevhid olup kişiyi şirk-i vücûddan kurtarır. Neticede denebilir ki vahdet-i vücûdcular, kendi tevhid anlayışını benimsemeyip “lâ-ilâhe illallâh”ı itikat edenleri şirke girmekle ithâm etmektedir.

Vahdet-i vücûdcuların Fussilet ve Nisâ surelerindeki bu ayetleri, varlığın bir olması ve onun da her şeyi kuşatması bağlamında ele alıp bunu hakiki tevhid olarak sunmaları sorunun temel kaynağı gibi gözükmektedir. Lâmekânî’nin beyti de Cenâb-ı Hakk’ın her şeyi zâtıyla kuşatması bağlamında olduğundan bu tenkitlerden nasibini almaktadır. Ancak buradaki sıkıntı, Vücûd-ı Mutlak’ın âlemi zâtî olarak kuşatması iddiasının, Hakk’ın kendi yarattıklarına, özellikle insana hulûl ettiği şeklindeki iddialara açık kapı bırakmasından kaynaklanmaktadır. Öyle ki Gâliyye fırkaları arasında yaygın bir itikâd olarak görülen hulûl de aynı şekilde Allah’ın zâtıyla her yerde olduğunu ve her şeye hulûl ettiğini savunmaktadır.³¹ *Hulûl-i mutlak* olarak tarif edilen bu hulûlün kapsamına panteist felsefeler ve onların bir türü olduğu ileri sürülen vahdet-i vücûd dâhil edilmiştir. Vahdet-i vücûdun hulûl-i mutlak ile suçlanmasında şüphesiz ki Allah ile âlemin ayrınlığını savunması etkilidir. Ayrıca vâcib varlığın mutlak ve tek varlık olduğu, âlemdeki kesretin bir yanilsama ve idrak eksikliğinden kaynaklandığı, dolayısıyla Allah ve âlem şeklinde bir ikiliğin olamayacağı şeklindeki iddialar vahdet-i vücûdculu sûfler tarafından sıklıkla dile getirilmiştir ki bu da doğrudan ittihâd ile ilgilidir. Bunlara ilave olarak Hulûliyye adı verilen bazı Râfizî gruplar arasında Allah’ın yüce bir nûr olarak tasvir edilip mevcûdâtın da bu nûrdan oluştuğuna dair inançların bulunması, kenz-i mahfî makamındaki Vücûd-ı Mutlak’ın [ki İzutsu’nun Fusûs’tan naklettiğine göre Vücûd nûrdur³²] feyz-i akdes ve feyz-i mukaddesiyle insan ve âlemi meydana getirdiği şeklindeki İbnü’l-Arabî [dolayısıyla vahdet-i vücûd] öğretisiyle benzerlik gösteriyor olması bu sûflere dair tenkitleri artırmış olmalıdır.³³

2. Vahdet-nâme’deki Lâmekânî Portresi: Fusûsî mi, Vahdet-i Mevcûdculu mu?

Bayramî-Melâmî doktrininde vahdet-i vücûddan ziyade vahdet-i mevcûda yakınlığı genel bir kabule dönüşmüş gibidir. Bununla birlikte mutedilliğiyle bilinen Lâmekânî’nin vahdet

³⁰ Mustafa Tahralı, “Fusûsu’l-Hikemde Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, mlf. Ahmed Avni Konuk, nşr. Mustafa Tahralı & Selçuk Eraydın (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005) 2/9.

³¹ İbn Teymiyye’nin belirttiğine göre Cehmiyye âbidleri umûmî hulûlü savunanlardandır. Bunların nazarında, Cenâb-ı Hak zâtıyla her mekândadır. Cehmiyye, bu iddialarına istinâd olarak ise Kur’ân’dan: “*Halbuki O, göklerde de Allah’tır yerde de.* (el-En’âm 6/3)” ve “*O, sizinle beraberdir.* (el-Hadîd 57/4)” ayetlerini gösterirler. Şeyhülislâm İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, çev. Yusuf Işıcak, Ahmet Önkâl, Sait Şimşek, İ. Hakkı Sezer, Mustafa Kara, ed. Edip Gönenç (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987), 2/190-91.

³² Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 217.

³³ Yusuf Şevki Yavuz, “İslâm Düşüncesinde Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/341-342; Şeyhülislâm İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, 163-64. Lâmekânî divanında insanın Hakk’ın nûrundan geldiğine dair beyitlerle karşılaşırız. Bu bağlamda divanın ilk manzumesindeki şu beyitler dikkat çekicidir: *Aceb bu gözle gördün mi Hak’un nûrını insanda / İlâhî nice görsün nûrını göstermesen a’mâ; Ki gerçi nûr-ı zâtun kaplamışdır kulların ey şâh / Cemâlün nûrını Âdem’de görmedi racîm ammâ; Göze her görinen şey’ün içinde nûr-ı Hak zâhir / Ki lâ-mevcûde illallah bu tevhide dime hâşâ.* Beyitler için bk. Lâmekânî Şeyh Hüseyin Efendi, *Divan* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 59/1), 1b-2a. Vücûd-ı Mutlak’ın ehadiyyet ve vâhidiyyet mertebeleri için de nûr ifadesinin kullanıldığını, “Vâhidiyyet makâmı nûrdur, ehadiyyet makâmı andan enverdür (daha nurludur). Çerâğ gibi ki gice nûr virür.” ifadelerinden anlıyoruz. *İlâhiyât-ı Lâmekânî* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 970/2), 33b. Hulûlcülerin yaratıcıyı nûr, mahlûkâtı da bu nûrdan yaratılmış olarak tasvir etmeleri ile vahdet-i vücûdcuların arasındaki bu ortaklık, vahdet-i vücûdcuları hulûl ile ithâm ve tenkit için malzeme sunuyor olmalıdır. Gerçi vahdet-i vücûdculu sûfler varlığın tek olduğunu savunmak sûretiyle bu ithâmlara karşı durmuşlardır.

622 | Oğuzhan Şahin, Bayramî-Melâmî Şeyhi Hüseyin-i Lâmekânî'nin Tevhîde Dair...

anlayışının, Oğlan Şeyh İsmâîl-i Maşûkî gibi müfrit (taşkın) Melâmî şeyhlerinde rastlandığı şekliyle panteizme meyyâl olduğunu söylemek zordur. Bu iddiamızın temel dayanak noktası, vahdet-i vücûdun bazı argümanlarının Oğlan Şeyh tarafından panteizm ve Hurûflîği çağrıştıracak tarzda kullanılmasına karşın Lâmekânî'nin vahdet anlayışının daha çok Fusûsu'l-Hikem kaynaklı olmasıdır. Söz gelişi vahdet-i vücûd sistemde Vücûd-ı Mutlak'a kıyasla varlığı kendiliğinden olmadığı için âlem ve insan "gölge" yahut "vehim" olarak addedilir. Gölge varlığı, yokluğun karanlığından çıkarıp varlığın nûruna kavuşturan, ona a'yân-ı sâbitesinin istidâdına göre varlık bağışlayan Vâcibü'l-Vücûd'dur. Bu noktada Vâcibü'l-Vücûd mevcûdâtın aynı/özü/hakikatidir. Fakat vahdet-i vücûdun bu argümanı Oğlan Şeyh'in:

*Ayn-ı Hak oldu vücûdum kaçma ey Hak sûreti*³⁴

şeklindeki mısraında kendi varlığının Hakk'ın zâtının bir cüzü olması anlamıyla, vahdet-i mevcûda gönderme yapacak tarzda kullanılmıştır. Bununla birlikte *vücûdun ayn-ı Hak olmasının* vahdet-i vücûda göre bir tevili olmakla birlikte Oğlan Şeyh'in bu mısraı vahdet-i vücûdca tevil kadar Hurûfî bir şairin:

*Men Hak şudem Hak ayn-ı men her dü yekî der'in beden*³⁵

mısraına yakındır. Zira kendisini Hak'la yek-vücut tasvir eden bu mısra neredeyse Oğlan Şeyh'e ait mısraın tercümesi gibidir. Vahdet-i vücûdun temel dayanaklarından biri olan "İlâhî isimler" de İsmâîl-i Maşûkî'nin:

*Kamu eşyâ egerçi kim haber virür cemâlünden
Velî insân olan ismün nişân virür müsemâdan*³⁶

beytinde farklı yorumlanmıştır. Vahdet-i vücûda göre Vücûd-ı Mutlak mevcûdâta esmâ-yı hüsnâsı vasıtasıyla varlık bahşeder. Yani her bir varlık yokluktan kurtulabilmek için Cenâb-ı Hak'ın esmâsına muhtaçtır. Fakat vahdet-i vücûdun bu döngüsünde mevcûdâtın ilintilendirildiği yer, bilinmezlik makamı olan *sırf zât* değil, Hakk'ın İlâhî isimlerinin makamı olan *ulûhi-yettir*. Bu ayrıma dikkat edilmediğinde âlem ve eşyâ, zât ile bütünleştirilip vahdet-i vücûddan panteizme doğru kayılmış olur. Oğlan Şeyh'in bu beytinde geçen insanın Hakk'ın ismi olması dolayısıyla müsemâ yani zât'tan nişan vermesi birkaç şekilde yorumlanabilir. Birinci olarak insanın Vücûd-ı Mutlak'ın ismi olarak nitelenmesinin mantığı vahdet-i vücûdca bakış açısıyla Hakk'ın mevcûdâta varlık kazandıran bütün isimlerini bünyesinde cem' etmesi yani insanın kevn-i câmi' olması dolayısıyladır. İkinci olarak bu mısradan panteizme giden bir yol da bulunabilir. İnsanı zât'ın ismi olarak tasvir etmenin sakıncası sûfiler arasında yaygınca kabul gören *isim müsemâanın aynıdır* ilkesinin altında yatmaktadır. Bir şeyin ismiyle kendisinin birbirinden ayrılamayacağını vurgulayan bu ilke gereğince yaratıcının ismi olarak tasvir edilen insan O'nun aynıdır. Bu bağlamda Oğlan Şeyh'in *ayn-ı Hak oldu vücûdum* şeklindeki vurgusuyla *insanın Hakk'ın ismi olması* arasında sadece lafız farkı vardır. Üçüncü olarak:

Velî insân olan ismün nişân virür müsemâdan

mısraının Hurûfî literatürüne göre de bir açıklaması vardır. Hurûflere göre zât'ın ism-i ezelişi *Allâh* olup beş harftir. Bu beş harf bast edilirse 14 harf elde edilir ki Âdem'in yüzündeki on dört kitâbet-i vech-i kerîmin alemleridir.³⁷ Bu yüzden Allâh lafzı Âdem'in yüzüne işlenmiş; Âdem, Allâh'ın ismi olmuştur. Hurûflere göre *isim müsemâanın aynı* olduğuna göre Âdem ismi müsemâanın aynıdır; ondan nişan vermektedir. Bunlara ilave olarak insanın Hakk'ın ismi olması *isim müsemâanın aynıdır* ilkesi gereğince, onu ulûhiyet makamıyla değil, *müsemâ* yani zât ile ilişkilendirmektedir. Varlığın doğrudan zât ile ilişkilendirilmesi Hurûflîği çağrıştırmaktadır. Zira Hurûflerin *esmâ-i küll* yahut otuz iki kelime-i İlâhîsine göre bütün eşyanın aslı esmâ olup otuz iki kelime-i İlâhîden mürekkeptir. Bu otuz iki kelime aynı

³⁴ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 53.

³⁵ "Ben Hak oldum, Hak ise aynı ben. Her ikisi bu bedende bir oldu." Beyit için bk. Fatih Usluer, *Hurûflîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2009), 242.

³⁶ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 51.

³⁷ Nesîmî, "Mukaddimetü'l-Hakâyık", *Hurufî Metinleri 1*, nşr. Fatih Usluer (Ankara: Birleşik Yayınları, 2014), 71.

zamanda Hakk'ın kelâm-ı kadîmi ve sıfat-ı kadîmi de olup Hakk'ın zâtının aynıdır.³⁸ Şayet eşyâ hakikatte esmânın, esmâ hakikatte otuz iki kelimenin, otuz iki kelimeyse hakikatte zâtın aynıysa; eşyâ hakikatte zâtın aynıdır sonucu ortaya çıkmaktadır.

Lâmekânî'nin tevhid anlayışına gelince Bayramî-Melâmî şeyhin vahdet-i vücûda çok daha yakın olduğunu *Vahdet-nâme* adlı risalesindeki ibtidâ-yı hilkat, insân-ı kâmilin zâhir ve bâtın yüzü, ayna benzetmeleri, ibâdât-ı zâtîyye ve insân-ı kâmilin Hakk'ın gözbebeği mesâbesinde oluşu gibi bahislerden anlamak mümkündür. Vahdet-nâme'nin ibtidâ-yı hilkat bahsine göre Hak Te'âlâ gayb-ı hüviyet (lâ-ta'ayyün) makamında kendi zâtını müşâhede etmekteydi. Zâtında müstehleke olan esmânın a'yânı hasebiyle zâtını, aynı ve sıfat-ı kemâlini müşâhede etmek diledi. Bu sebeple önce âlemi daha sonraysa insân-ı kâmilî zâhir ve bâtın olmak üzere iki yüzlü olarak yarattı. Âlemde olunan müşâhede suver-i esmâ-yı İlâhiyye iken insân-ı kâmilde olunan müşâhede zât u sıfat ve esmâ-yı İlâhiyye-yi cem'iyedir. Hak, insân-ı kâmilin âyinesinde kendi zâtını, aynı ve zâtında müstehleke olan esmâ-yı hüsnâ a'yânını tafsilâtli olarak müşâhede eyledi.³⁹ Lâmekânî'nin *Vahdet-nâme*'deki bu satırları, benzeri ifadelerle *Fusûs'ul-Hikem*'in Âdem fassında:

“Vaktâ ki Hak Subhânehû ve Te'âlâ kâbil-i ta'dâd olmayan esmâ-i hüsnâsı haysiyetinden onları *ayn*larını görmek diledi. Ve eğer dilersen vücûd ile muttasif olmasından nâşî emri hasr eden kevn-i câmi'de kendi ayn'ını görmekliği ve onunla kendi sırrı kendine zâhir olmasını diledi, dersin. *Zîrâ bir şeyin kendi nefsi ile rü'yeti [bir şeyin kendi nefsinin kendi nefsiyle görmesi] o şeye mir'ât gibi emr-i âharda kendi nefsinin rü'yeti gibi değildir.*”⁴⁰

şeklinde geçmektedir. Özellikle Fusûs'tan iktibas edilen bu metnin son cümlesinin: “Bir şeyin kendi nefsinin kendi nefsinde görmesi şey-i âhar gibi olan şeye tecellî eyleyip onda kendini görmesi gibi değildir.”⁴¹ biçimiyle *Vahdet-nâme*'de de geçiyor olması ilgi çekici olup Lâmekânî'deki Fusûs etkisini ortaya koyar niteliktedir. Bunun dışında *Vahdet-nâme*'de Fusûs'un tartışmalı argümanlarından insân-ı kâmilin Hakk'ın gözbebeğine benzetilişi de ele alınmıştır. *Vahdet-nâme*'de vurgulanan:

“Ve ibâdât-ı zâtîyye anunıla kâmil ve ma'rifet-i İlâhiyye anunıla hâsil oldu. Ve dahı insân-ı kâmil Hakk'un gözidir. Ya'nî mazhar-ı tâmmıdır. Anunıla 'âleme nazar idüp rahmet ider ve 'âlem cesedinün rûhıdır [...] Rahmeti cemî'-i eşyâya vâsil[dur]. Belki esmâ-yı İlâhiyyeye dahı şâmindür. Zîrâ cemî'-i eşyânun zuhûr u kıyâmı insân-ı kâmilün vücûdî nûrıyla dur.”⁴²

şeklindeki satırlarla Fusûs'un Âdem fassında geçen *insâmın* yaratıcı için gözbebeği mesâbesinde olduğu ve yaratıcının mevcûdâta insan ile nazar kıldığı şeklindeki ifadeler birbiriyle örtüşmektedir.⁴³ Metinde geçen *ibâdât-ı zâtîyye* ve *insân-ı kâmilin âlem cesedinin rûhu* olması da tamamen Fusûs'ul-Hikem kökenlidir. İbâdât-ı zâtîyye ile Fusûs'ta vurgulanmak istenen, insân-ı kâmilin Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarını kendisinde toplamasıdır. Bu sayede insân-ı kâmil, Hakk'ın zâtına kâmil manada ibadet eden yegâne varlık olmaktadır. Zira melekler ve âlem, yaratıcının ancak bazı isimlerini kendilerinde topladıklarından zâtî ibâdet noktasında

³⁸ Nesîmî, “Mukaddimetü'l-Hakâyık”, 64-65. [Hakk'ın âlemi vücûdî yahut ilmî olarak değil otuz iki kelime-yi İlâhî'siyle *ismiyyet* cihetinden kuşattığına dair Hurûflük akidesi için bk. Nesîmî, “Mukaddimetü'l-Hakâyık”, 65-66; Feriştioğlu, *Sa'âdet-nâme* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 656/4) 125b. Bütün varlığın Hak tarafından otuz iki kelime-yi İlâhî dışında “ses”, “istivâ hattı”, “şekil ve sûret” ve “altı yön” bakımından kuşatıldığına dair Hurûflerin görüşleri için bk. Usluer, *Huruflik*, 236-238.

³⁹ Lâmekânî Hüseyin, *Vahdetname* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 59/3), 76b-77a: Bu risalenin neşri için bk. Bilal Kemikli, “Hüseyin Lâmekânî'nin İnsân-ı Kâmil Görüşü: Risâle-i Vahdet-nâme”, *Dost Lindenden Gelen Ses* (İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2017), 157-66.

⁴⁰ Konuk, *Fusûs'ul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/108-109.

⁴¹ *Vahdet-nâme* (Osman Ergin, 59/3), 77a.

⁴² *Vahdet-nâme* (Osman Ergin, 59/3), 77a-77b.

⁴³ Fusûs'taki bu ifadeler için bk. Konuk, *Fusûs'ul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/128.

eksik kalmaktadır.⁴⁴ Âlem'in cesed gibi yaratılıp insanınsa o cesedin rûhu mesâbesinde oluşu Fusûs'ta:

"Hak Te'âlâ âlemin küllîsini kendisinde rûh olmaya tâmmü'l-hilka vücûd-ı cesed olarak halk etmiş idi. Binâenaleyh gayr-ı mücellâ bir âyine gibi idi (...) İmdi emr, mir'ât-ı âlemin cilâsını iktizâ etti. Binâenaleyh Âdem, bu âyinenin ayn-ı cilâsı ve bu sûretin ruhu oldu."⁴⁵

Netice olarak fikrî plânda Lâmekânî'nin Fusûsu'l-Hikem'den bu kadar etkilenmiş olması onun vahdet-i vücûd çizgisine yakın olduğu tarzında yorumlanabilir. Hal böyle olunca Münîrî-yi Belgradî'nin tenkitlerinin gerekçesi de anlaşılabilir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Münîrî vahdet-i vücûdulara karşı katı bir muhalefet yürütüp onlara Fusûsu'l-Hikem'den kinayeye Fusûsî adını vermektedir. Münîrî'nin bu katı mizacında ihtimal ki vahdet-i vücûduları Hristiyan ve Yahudilerden daha kâfir gören İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve vahdet-i vücûd ile Fusûsu'l-Hikem taraftarlarına karşı fetvâlarıyla bilinen Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin (öl. 954/1547) etkisi vardır. Lâmekânî'nin, Vahdet-nâme'sinde vurguladığı "insân-ı kâmilin Hakk'ın gözbebeği oluşu" hususu İbn Teymiyye tarafından da ele alınmıştır. Buna göre İbn Teymiyye bu bağlamda: "Bir kişinin; Hz. Âdem, Cenâb-ı Hak için gözdeki görme fonksiyonunun kendisiyle mümkün olduğu gözbebeği mesâbesindedir, demesi Hz. Âdem'in Hak Te'âlâ Hazretlerinden bir parça, O'ndan bir kısım, hem de Allah'ın en değerli bir parçası ve bölümü olmasını gerekli kılar." dedikten sonra bu tür sözlerin sadece İslâm şeriatında değil, gerek Hristiyan gerekse Yahudi bütün din ehline küfür sayıldığını belirtmektedir.⁴⁶ Çivizâde'nin Fusûsîlere dair fetvâsı ise şöyledir: "Mes'ele: Fusûsîlerin imâmeti şer'an câ'iz olur mu? El-Cevâb: İbn Arabî te'lîf itdüğü Fusûs'un ma'nâsını bilür ve i'tikâd idüp ve hak olmak muhtemeldür diyen zındıkdur ve katli tîz olmak gerekdür ve tevbe dahî itse katlden halâs olmaz."⁴⁷ Bu noktada düşünülecek olursa Lâmekânî'nin Fusûs'la bu kadar içli dışlı olması, Münîrî'nin onun hakkında gönlündeki zendeka ve ilhâdî gizlemeye çalışan bir mühlid olduğu sonucuna ulaşmasında etkili olmuştur. *Vahdet-nâme'* den edinilen izlenim Lâmekânî'nin vahdet-i mevcûddan ziyade Fusûsîlik'e yakın durduğudur.

3. Tevhîde Vahdet-i Vücûdca Bakış ve Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin İki Risalesi

Vahdet-i vücûdca sûflerle diğer birçok zümre arasında krize neden olan Hakk'ın âlemi vücûden kuşattığı şeklindeki anlayış Salâhaddîn-i Uşşâkî tarafından detaylıca ele alınmıştır. Uşşâkî şeyh, bu bağlamda ilki İbn Arabî'nin tartışmalara konu olan bir sözünü tevîl eden, ikincisi ise bu ilk risaleyi tamamlayıcı hüviyette iki risale kaleme almıştır. Her iki risale de Lâmekânî'nin vücûdî tevhîde ilgili bu beytine bakış açısı sunması bakımından önemlidir.⁴⁸ İlk risale olan *Miftâhu'l-vücûd*'da Hakk'ın eşyadan ayrılığı-gayrılığı meselesini ele alan Şeyh Salâhî Efendi yine bu mesele etrafında mutâlâa edilen, vahdet-i vücûdun *varlık birdir ve her şeyi kuşatmıştır* ilkesini önce el-Fussilet 41/54, sonra ise et-Tâhâ 20/5 ayetleri bağlamında tahkik etmektedir. Salâhaddîn-i Uşşâkî, Allah'ın âlemi muhit olmasını izah ederken, bu kuşatmanın zarf-mazrûf ilişkisinde olduğu gibi cismî bir vaziyette değil, *hakâyık-ı eşyâya sâri olan sereyân-ı hüviyetle olduğunu* belirtmektedir ki bu da lâ-ta'ayyün mertebesinden itibaren Vü-

⁴⁴ *İbâdet-i zâtîyye* için bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/137-138.

⁴⁵ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/108-109.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, 148.

⁴⁷ Mehmet Gel, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 274.

⁴⁸ Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin *Miftâhu'l-Vücûd* ve *Zeylü'l-Kitâb* adlı risalelerinin metni için bk. Osman Türer- Cengiz Gündoğdu, "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûd'la Alâkalı İki Risâlesinin Arapkirli Hazmî Tarafından Yapılan Tercümesi", *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 601-639; M. Nedim Tan, "Topçuzâde Mehmed Ârif Bey'in Ankâu Muğrib, el-İnsânü'l-Kâmil ve *Miftâhu'l-Vücûd*'l-Eşher'den Yaptığı Tercüme", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 33 (2014), 207-223.

cûd-ı Mutlak'ın isim ve sıfatlarıyla eşyanın a'yân-ı sâbitesine tecellisi (sereyânı) anlamındadır. Bu sereyân neticesinde ma'kûl hakikatler biçiminde olan eşyâ, somut bir hüviyet kazanıp görülür-hissedilebilir bir hale dönmüştür. Yani eşyanın vücûd (varlık) sahasına çıkabilmesi için, İbn Arabî'nin deyişiyle, Hakk'ın sûret-i İlâhiyyesinin (bütün İlâhî isimlerinin) mevcûdâtta sereyân etmesi (tecelli etmesi) gereklidir. Aksi takdirde âlem için vücûda imkân yoktur.⁴⁹ İşte Cenâb-ı Hak, her bir nesnenin ayn-ı sâbitesine İlâhî isimleriyle tecelli etmek sûretiyle âlemi kevnî boyutta kuşatmaktadır ki bu kevnî kuşatma Fusûs'un Ahmed Avni Konuk şerhinde şu sözlerle dile getirilmiştir:

"Hâdis (izâfî varlık/gölge varlık), vücûd-ı mutlak-ı Hakk'ın bir mertebesinden başka bir şey değildir. Buna vücûd-ı Hakk'ın gayrıdır denilmiş olsa Hakk'ın ve âlemin vücûdları mahdûd olmak ve Hak Te'âlâ, âlemi kendi vücûdunun hudûdu hâricinde olarak icâd etmek lâzım gelirdi. Böyle i'tikâd edenler, Hakk'ın *أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ* "İyi bilin ki, O, her şeyi kuşatandır."⁵⁰ kavli şerifini idrâk etmeyen ukûl-i za'îfe erbâbıdır. Binâenaleyh *mertebe-i zât, mertebe-i ilm, mertebe-i ervâh, mertebe-i misâl, mertebe-i şehâdet ve mertebe-i insân-ı kâmil* hep Vücûd-ı Mutlak'ın birer mertebesinden ibârettir. *Ve Hak bu merâtibde zâtıyla sâridir, kâffe-i merâtibi zât-ı şerîfiyle muhîttir.*⁵¹

Anlaşıldığı üzere, Salâhaddîn-i Uşşâkî, *Allah her şeyi muhîttir*, ayetinin vücûdî tevhidî teyîd ettiğini vurgulamakta ve *âlemi muhît olan Hakk'ın ilmidir, zâtı değildir*, şeklinde tevillerin sakıncalı olduğunu belirtmektedir. Uşşâkî şeyhe göre, şayet ki Hakk'ın âlemi vücûdî/ zâtî olarak kuşattığı kabul edilmezse zât-ı Hakk'a belli bir sınır ve hudut tayin edilmiş olmaktadır ki Hak te'âlâ bunlardan tümüyle münezzehtir.⁵² Ayrıca Salâhaddîn-i Uşşâkî, Cenâb-ı Hakk'ın ilminin zâtından ayrı düşünülemediğini de belirterek, Hakk'ın âlemi hem zâtî hem de ilmî olarak kuşattığını, "*Rahman, Arş'a kurulmuştur.*"⁵³ ayeti ve "*Yeryüzüne bir ip sarkıtırsanız şüphesiz o Allah üzerine düşer.*"⁵⁴ hadisiyle de izaha çalışmaktadır. Yani Uşşâkî şeyhe göre, tıpkı el-Fussilet 41/54 gibi, Hakk'ın cemî'-i avâlimi muhit olmasını bu ayet ve hadis de teyîd etmektedir.⁵⁵

Lâmekânî'ye ait beytin:

Zübde sensin 'arş-ı Rahmân sendedür eşyâyı ko

şeklindeki ikinci mısraı da *istivâ* tartışmalarına gönderme yapması açısından yine yaratıcının âlemi ne şekilde kuşattığı tartışmalarıyla bütünlük arz etmektedir. İstivâ tartışmalarının odağında genel olarak Allah'ın bulunduğu mekânın neresi olduğu ve Hakk'ın o mekânı ne şekilde doldurduğu yer almaktadır.⁵⁶ Tahtının arşta olduğunu iddia etmek suretiyle Cenâb-ı Hakk'a

⁴⁹ Bu bahsin Fusûs şârihi Abdullâh-ı Bosnevî tarafından izahı için bk. Abdullâh-ı Bosnevî, *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fî menassâti hikemi'l-Fusûs*, (Kahire: Bulak, Dârü't-Tibââti'l-âmir, 1252), 82-83.

⁵⁰ el-Fussilet 41/54.

⁵¹ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 4/168.

⁵² Türer- Gündoğdu, "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûd'la Alâkalı..." 612-614; Tan, "Topçuzâde Mehmed Ârif Bey'in Ankâu Muğrib..." 215-216.

⁵³ et-Tâhâ 20/5.

⁵⁴ Tirmizî, "Tefsir", 57.

⁵⁵ Türer- Gündoğdu, "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûd'la Alâkalı...", 613-614; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 246-247.

⁵⁶ Yusuf Şevki Yavuz'un belirttiğine göre istivânın mahiyeti ve Allah'a nisbeti konusundaki belli başlı görüşler şöyledir: 1) İstivâ, Allah'ın göklerin üstünde bulunan ve melekler tarafından taşınan arşa oturması manasına gelir. Çünkü Allah'ın arşa istivâ ettiği ayetle sabittir ve hadis rivayetlerinde arş'ın yedinci göğün üzerindeki cennetin üstünde yer aldığı bildirilmiştir. Bu iddiada olanlara göre Allah zâtıyla arşın üzerinde oturmakta olup zâtı arşı tamamen doldurmuş olabileceği gibi bir kısmını da doldurmuş olabilir; zâtının arşdan büyük olması da ihtimal dahilindedir. 2) Allah, bir yer ve bir yerde bulunmaktan münezzehtir olmakla birlikte, en isabetli yol, O'nun zâtına lâyık bir şekilde arşa istivâ ettiğine inanmaktır. Allah'a nisbet edilen istivânın manasını sadece kendisi bilir. Fakat istivânın Allah'ın, ilmiyle bütün varlıkları kuşattığına işaret eden bir sıfatı olduğu da düşünülebilir. Ashâb ve tâbiînin ileri gelen âlimleriyle dört mezhep imamının yanı sıra bazı Selefi, Hanefî-Mâtürîdî ve Eş'ârî

bir yön (cihet) ve mekân biçiminin O'nun azametinde hâle getirmek olduğunu belirten vahdet-i vücûdca sūflere göre ayette geçen "arş"tan kasıt bütün mâsivâdır.⁵⁷ Zira varlığı itibarıyla hiçbir şeye muhtaç olmayan Cenâb-ı Hak, elbette ki ulviyete en lâyık olandır. *Gınâ*, zâtî sıfatlarından, *Aliyy* ise esmâ-i hüsnâsından olduğundan, Hak Teâlâ hiçbir şeye muhtaç değildir, her şeyden yücedir. Mâsivâ ise tam tersi olarak, varlığı itibarıyla mutlak değil izâfî olduğundan, muhtaç olma (iftikâr) mertebesinde bulunur, dolayısıyla gınâ mertebesinin hükmü altındadır. Bu sebeple mâsivâ ile ilgili mertebeler Cenâb-ı Hak'ın arşı olur.⁵⁸ Bütün mâsivâ Vücûd-ı Mutlak'ın İlâhî isimlerinin tecelligâhı olduğundan, Hak bütün âlemi zâtî olarak hem kuşatmış hem de bütün mâsivâdan teşekkül eden arşına kurulmuştur. İsmail Fenni Ertuğrul'un aktardığı *mâsivânın* arş olması hususu, Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin üzerinde durduğumuz *Miftâhu'l-vücûd* risâlesinde de aynı şekilde ele alınmıştır. Buna göre cemî'-i mâsivâ Hakk'ın arşındır. Yani Allah'tan başka bütün mevcûdât O'nun arşındır. İstivâsından dolayı Cenâb-ı Hak her şeyi muhittir.⁵⁹

Lâmekânî'nin Vahdet-nâme'sinde ise: "Zât u sıfâtıyla ve cemî'-i esmâsıyla Hak Te'âlâ insân-ı kâmilin kalbinde istivâ etmiştir." demek sûretiyle Hakk'ın istivâ ettiği makam olarak insân-ı kâmilin kalbi gösterilmiştir.⁶⁰

Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin ikinci risalesi *Zeylül-Kitâb, Miftâhu'l-vücûd* a zeyl olup vahdet-i vücûdun tevhîd anlayışı bağlamında kaleme alınmıştır. Risalenin telifine sebep olarak Uşşâkî şeyhin *Miftâhu'l-vücûd* da eksik bıraktığı bir hususun rüyada İbn Arabî tarafından kendisine işaret edilmesi gösterilmiştir. *Zeylül-Kitâb* dan anladığımız göre ilk risalede eksik bırakılan husus, "İyi bilin ki, O, her şeyi kuşatandır."⁶¹ ayetinin tefsiridir. İbn Arabî bu hususta Şeyh Salâhî'ye, söz konusu âyeti *ihâta-yı dâire-yi vücûd* yani vücûdun mertebeleri ile iyi tefsir ettiğini, ancak bu dâireye bir merkez (nokta) lâzım geldiğini, merkez-i muhîr, yani dairenin ortasındaki noktanın takrir edilmesi durumunda risalenin tam ve kâmil olacağını söylemiştir. Bunun üzerine *Zeylül-Kitâb* adlı ikinci risalesine başlayan Uşşâkî şeyh, vücûdun dördü, beşli ve yedili tasniflerini yaptıktan sonra, varlık dairesinin merkezinin, merâtib-i vücûdun ikinci mertebesi olan hakikat-ı Muhammediyye olduğunu vurgulamıştır. Hakikat-ı Muhammediyye'nin dâire-i vücûd-ı mutlakın merkezi olduğu:

"Hak Te'âlâ hazretleri vaktâ ki kendi zâtından zâtî ile yine kendi zâtına tecellî edip de cemî'-i sıfât-ı ilâhiyyesini kendi zâtında müşâhede buyurdu ise zât-ı 'aliyyesini de bir hakikat, ya'nî bir *mazhar-ı tâm*da müşâhede etmek murâd eyledi de *hazret-i 'ilmiyyede hakikat-ı Muhammediyyeyi* icâd buyurdu. Bunun üzerine *hakikat-ı Muhammediyyenin* vücûdu ile hakâyık-ı âlemin küllîsi evvelâ vücûd-ı icmâlî ile mevcûd oldu; sonra da Cenâb-ı Hak, hakâyık-ı âlemi hakikat-ı Muhammediyye mazharında vücûd-ı tafsilî ile icâd buyurmakla o hakâyık *a'yân-ı sâbite* oldu. Binâenaleyh *hakikat-ı Muhammediyye* mertebe-i ilâhiyyede *dâire-i vücûdun* merkezi ya'nî hakâyık-ı ilmiyyeyi müstemil ü câmi' bir *mazhar-ı tâm* oldu."⁶²

âlimleri bu görüştedir. 3) Allah, zâtı itibarıyla yarattıkları arasında olmayıp, insanlar tarafından mahiyeti bilinmeyen bir biçimde göklerin ötesinde ve arşın üzerindedir. Allah'ın zâtıyla arşın üzerinde oluşu yaratılmış bir varlığın bir yerde bulunuşu gibi değildir. 4) Bir yerde ve yönde bulunmak gibi yaratılmış varlıklara ait niteliklerden münezze olan Allah'ın arşa istivâsı ancak mecâzî bir anlam ile açıklanabilir ki o da kâinât üzerinde mutlak hâkimiyet kurmasıdır. Bu yorum İslâm âlimlerinin çoğu tarafından benimsenen bir görüş olmuştur. Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/402-404.

⁵⁷ İmâm-ı Rabbânî bu noktada vahdet-i vücûdculara muhâfelet etmektedir. Zira ona göre "O *Rahmân, arşa istivâ etti*." (et-Tâhâ 20/5) âyeti her ne kadar Allah için bir yön ve mekân ortaya koymuş gibi gözükse de gerçekte yön ve mekânı ortadan kaldıran kinayeli bir ifadedir. Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, 197.

⁵⁸ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 246.

⁵⁹ Türer- Gündoğdu, "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûd'la Alâkalı...", 614; Tan, "Topçuzâde Mehmed Ârif Bey'in Ankâu Muğrib...", 217.

⁶⁰ *Vahdet-nâme* (Osman Ergin, 59/3), 78b.

⁶¹ el-Fussilet 41/54.

⁶² Türer- Gündoğdu, "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûd'la Alâkalı...", 625-626.

sözleriyle ifade edilmiştir. Uşşâkî şeyhin bu sözleri, Ahmed Avni Konuk tarafından da şöyle teyid edilmiştir: Hakikat-ı Muhammediyye mertebesi, vücûd-ı mutlak-ı Hakk'ın cemî'i taayyünâtını muhîl olması yönüyle varlık dairesinin merkezidir. Bir nevi varlık dairesi bu nokta etrafında teşekkül ettiğinden meyveye vücûd veren çekirdek gibidir ki Attâr'ın Mantıkü't-Tayr'ında belirtildiği üzere, gayb âleminde zuhûr eden Muhammedî nûrdan arş, kürsî, levh ve kalem peydâ olmuş, en sonunda da âlem ve Âdem'in zürriyeti bu nurdan vücûd bulmuştur.⁶³ Varlığın neşv ü nemâ bulduğu ilk mertebe olması nedeniyle hakikat-ı Muhammediyye'yi vücûdun (varlığın) merkez noktası düşünmek çok da yadırganacak gibi değildir. Bunun için de haklı gerekçeler sunulmuştur. Söz gelimi, Ahmed Avni Konuk, Hakk'ın feyz-i akdesinin ilk tecellisinin Hz. Peygamber'in ayân-ı sâbitesi olduğunu, feyz-i mukaddesle de yaratılanlar arasından ilk önce onun ruhunun yaratıldığını belirtmektedir.⁶⁴ Fakat Chittick'in Sadreddîn-i Konevî'den hareketle dile getirdiğine göre İbn Arabî öğretisinin *merkez noktası*nda kemâle ermeye çalışan insan, yani insan-ı kâmil bulunmaktadır.⁶⁵ İnsanın yeryüzüne halife kılınması, meleklerin insana secde etmeleri gibi vahdet-i vücûdun birinci dereceden ilgi alanına giren mevzular da Chittick'in bu iddiasını destekler mahiyettedir. Bunun yanında sûfiyâne metinlerde de vahdet-i vücûdun *Tanrı-âlem-insan* şeklindeki üç ana sütunundan biri olan *insana* yapılan vurgular dikkat çekicidir. Lâmekânî'nin gazelinde geçen *zübde sensin* ibaresinin de bu minvalde *insana* işaret ettiği ortadadır.

Zübde sensin 'arş-ı Rahmân sendedür eşyâyı ko

mısraı tevhid tartışmalarıyla birlikte, "*Müminin kalbi Allah'ın arşıdır.*"⁶⁶ hadisine ve vahdet-i vücûdun netameli konularından *devir* kuramına da gönderme yapmaktadır. Devir kuramını savunan sûfler, *istivâ* ve *arş* kavramlarına farklı anlamlar yüklemek suretiyle "*Rahman, Arş'a kurulmuştur.*"⁶⁷ ayetine farklı bir bakış açısı getirmektedir. Lâmekânî'nin halifesinin halifesi olan Sun'ullah-ı Gaybî'nin *Keşfü'l-gıtâ* adlı kasidesinde bu bakış açısını görmek mümkündür. Kasideye göre Vücûd-ı Mutlak, kenz-i mahfî makamından kendi hüsnünü seyretmek için sefere (nüzüle) başlamış; âlem-i süflî olan *arşa*, oradan *kürsîye*, oradan da *heft eflâke* nüzüle eylemiş; ancak bu makamlarda murâdını bulup zevk ü safâ edememiştir. Sonrasında yüzünü *unsuriyâta* (anâsır-ı erba'aya) çevirmiş, oradan maden, nebât ve hayvâna menzil eylemiş, ancak aradığını orada da bulamamıştır. Son olarak insana geçmiş ve orada kemâlini bulmuştur. Vücûd-ı Mutlak'ın insanda kendini buluşu kasidede:

Âdemîde hâsıl oldı çün kemâl-i tesviye
Arşına pes Hak te'âlâ andan itdi istivâ

beytiyle ifade edilmiştir. Allah'ın arşa kurulmasının mecâzî mi gerçek mi olduğu, O'nun arşın neresinde bulunduğu ve arşı doldurup doldurmadığı gibi tartışmalara ek olarak Sun'ullâh-ı Gaybî, Rahman'ın *istivâ* ettiği *arşın* insan olduğunu belirtmektedir. Allah'ın arşı olması nedeniyle insan *âlem-i ulvî*dir. *Keşfü'l-gıtâ*'ya dair Hüseyin Vassâf'ın sarf ettiği şu sözlerden de aynı sonuca ulaşmak mümkündür: "Bu mevcûdât kendini idrâk edebilecek bir hâlde değildi. O rûh-ı âlem her sûrette tecellî ederek ikmâl-i devr edince nihâyet insân sûretinde cilve-i cemâlini gösterdi. *İstivâ* bu demektir. Tecellî-yi insânda devr tamâm oldu, durdu. *İstivâ* etti. İnsanın vücûdu *arştır.*"⁶⁸

Sonuç

⁶³ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 4/318-319.

⁶⁴ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 4/320.

⁶⁵ William Chittick, "Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü", çev. Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 674-675.

⁶⁶ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/117. Hadisin tahrir ve değerlendirmesi için bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 243.

⁶⁷ et-Tâhâ 20/5.

⁶⁸ Bilal Kemikli, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Sun'ullâh-ı Gaybî'nin Devriyyesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2000), 221.

Tüm bunlardan sonra genelde kelâm alimleri ve tefsirciler tarafından tartışılmış olan Allah'ın âlemi nasıl kuşattığı ve üzerine kurulduğu arşının neresi olduğu hususuna sûflerin de bigâne kalmayıp bunu çeşitli manzume ve risalelerinde dile getirdikleri netlik kazanmıştır. Bu bağlamda çalışmamızda Bayramî-Melâmîlerinden Hüseyin-i Lâmekânî'nin tevhid tartışmalarıyla alakalı beyti değerlendirilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

i) Vahdet-i vücûd öğretisi Allah'ın âlemi vücûden kuşattığını kabul etmiş ve bunu hakiki tevhid saymıştır. Bu öğretiye göre Allah'ın âlemi zâtî olarak kuşatmak yerine ilim ve kudretiyle kuşattığını ileri sürmek yaratıcıya bir acziyet isnâd etmektir.

ii) Vahdet-i vücûdu benimseyenlerden Salâhaddîn-i Uşşâkî, Allah'ın âlemi zâtî olarak kuşatışını "merâtib-i vücûd" ile açıklamakta ve varlığın merkez noktasının "hakikat-i Muhammediyye" mertebesi olduğunu belirtmektedir. Hakk'ın âlemi nasıl kuşattığı ve istivâ ettiği arşının neresi olduğu hususlarında sûflerin büyük oranda gönderme yaptıkları ayetler Fussilet/54, Nisâ/126 ve Tâhâ/5'tir. Rahmân'ın arşının neresi olduğu bağlamında da sûfî literatüründe birkaç şeyden bahsetmek mümkündür. Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin de içlerinde olduğu kimi sûflere göre Tâhâ sûresi 5'inci ayette vurgulanan Rahmân'ın istivâ ettiği arş, Hakk'ın onu vücûden/zâtî olarak kuşattığı cemî'-i mâsivâdır. Lâmekânî gibi sûflerse Rahmân'ın arşının insân-ı kâmil (yahut onun kalbi) olduğunu düşünmektedir. Devir kuramına göre kenz-i mahfîden tenzîle başlayan Vücûd-ı Mutlak'ın arş, kürsî, heft eflâk, unsuriyât, maden, bitki ve hayvân gibi makamlarda kendini bulamayıp insanda karar kılması; insanın Rahmân'ın arş olduğunu göstergesidir.

iii) Vahdet-i vücûdun *lâ-mevcûde illallâh* şeklindeki görüşü büyük bir yaygınlık kazansa da Münîrî-yi Belgradî gibi kişilerin tenkit ve hücumlarından kurtulamamıştır. Münîrî, Lâmekânî'nin vücûdî tevhid odaklı bir beytini örnek göstererek bu türden beyitlerin şairlerini, gönlünde zendeka ve ilhad kabahati taşıyan kişiler olarak tavsif etmiş ve bunların kendi küfürlerini gizlemek için şiiri bir kalkan gibi kullandığını iddia etmiştir. Münîrî'nin Lâmekânî'ye bu tür tenkitlerinin altında muhtemelen Bayramî-Melâmî şeyhin "vahdet-i vücûdu" benimseyişi yatmaktadır.

iv) Münîrî, Fusûsu'l-Hikem'i itikaden benimsedikleri için tahkir amacıyla vahdet-i vücûdcu sûfleri "Fusûsî" olarak isimlendirmekte ve bunları hakiki sûfî olarak görmemektedir. Her ne kadar risalesinde Bayramî-Melâmî şeyhe karşı doğrudan bir itham olmasa da Vahdet-nâme'deki Fusûsu'l-Hikem etkisi nedeniyle Münîrî'nin, Hüseyin-i Lâmekânî'ye *Fusûsî* muamelesi yaptığı çok açıktır. *Vahdet-nâme*'de gözlemlenen bu Fusûs etkisi sebebiyle, Oğlan Şeyh İsmâîl-i Maşûkî gibi vahdet-i vücûdu vahdet-i mevcûda yaklaştıranların aksine, Lâmekânî'nin vahdet-i vücûda çok daha yakın durduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Abdullâh-ı Bosnevî. *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fi menassâti hikemi'l-Fusûs*. Kahire: Bulak, Dârü't-Tıbââtî'l-âmire, 1252.
- Aclûnî. *Keşfü'l-Hafâ*. nşr. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. 2 cilt. Dimeşk: Mektebetü'l-ilmî'l-hadîs, 1421.
- Algar, Hamid. "The Hamzeviye: A deviant movement in Bosnian sufism". *Islamic Studies* 36-2/3 (Special Issue: Islam in the Balkans Summer/Autumn 1997), 243-261.
- Chittick, William. "Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü". çev. Betül Güçlü. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 669-684.
- Dağlar, Abdülkadir. "Türkçe Mektupları Işığında Ebussuûd Efendi'nin Beşerî Münâsebetleri". *Osmanlı Araştırmaları* 41 (2013), 279-320.
- Ebu'l-Alâ Affî. *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli- Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Er, Şaban. *Hayrabolulu Melami Şeyhi Ahmed-i Sarban Efendi Külliyyatı (Divanı ve Mektubatı) ve Vizeli Şeyh Ala'eddin Ali Efendi'nin Şiirleri*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2014.
- Er, Şaban. *Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melâmîleri*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2015.
- Ertuğrul, İsmail Fennî. *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. sad. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Erünsal, İsmail E.. *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliğinin Kaynaklarından Abdurrahman El-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşkî*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Fahrüddîn er-Râzî. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, 8. cilt, Ankara: Akçağ, 1990.
- Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, 19. cilt, İstanbul: Huzur Yayınevi, Tarihsiz.
- Ferişteoğlu, Sa'âdet-nâme (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE_Yz_0656/4).
- Gel, Mehmet. *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalef Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Gölpınarlı, Abdülbakî. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1931.
- Ilić, Slobodan. "Lâmekânî Hüseyn Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/94-95. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- İlahiyât-ı Lâmekânî*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE_Yz_0970/2, 32a-33b.
- İsen, Mustafa. *Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.
- Kemikli, Bilal. "Hüseyn Lâmekânî'nin İnsan-ı Kâmil Görüşü: Risâle-i Vahdet-nâme". *Dost İlin-den Gelen Ses*. İstanbul: Kitabevi, 2017, 157-166.
- Kemikli, Bilal. "Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Sun'ullâh-ı Gaybî'nin Devriyyesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2000), 217-226.
- Kemikli, Bilal. *Oğlanlar Şeyhi İbrahim: Müfîd ü Muhtasar*. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Kemikli, Bilal. *Sun'ullâh-ı Gaybî Divanı İnceleme-Metin*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2000.
- Kılıç, Rüya. "Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayramî Melâmîleri veya Hamzavîler". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 10 (2003), 251-272.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. nşr. Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın. 4 Cilt. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Lâmekânî Hüseyn. *Mektub Sureti*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE_Yz_0537/3, 101b-1,3a.

630 | Oğuzhan Şahin, Bayramî-Melâmî Şeyh Hüseyin-i Lâmekânî'nin Tevhîde Dair...

- Lâmekânî Hüseyin. *Vahdetname*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE_Yz_0059/3, 76b-78b.
- Lâmekânî Şeyh Hüseyin Efendi. *Divan*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OE_Yz_0059/1, 1b-75a.
- Mecmua*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 800.
- Münîrî-yi Belgradî. *Şerh-i Kasîde-yi Süleymân*. Çorum: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 668/1(a), 1b-34a.
- Nesîmî. "Mukaddimetü'l-Hakâyık". *Hurufî Metinleri 1*. nşr. Fatih Usluer. Ankara: Birleşik Yayınları, 2014, 53-93.
- Nev'îzâde Atâyî. *Hadâ'îku'l-hakâ'ik fî tekmeleti's-şakâ'ik: Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli*. nşr. Suat Donuk, 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Sabitogulları, Selim. *Balkanlarda Melâmîlik ve Osmanlı Yönetimi (XVI.-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Soysal, Ayşe Asude. *XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Şahin, Oğuzhan. *İki Süfînin Mücadelesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Şeyhülislâm İbn Teymiye. *İbn Teymiye Külliyyatı*. çev. Yusuf Işıcak, Ahmet Önkâl, Sait Şimşek, İ. Hakkı Sezer, Mustafa Kara. ed. Edip Gönenç. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987.
- Tahrâlî, Mustafa. "Fusûsu'l-Hikemde Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd". *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. mlf. Ahmed Avni Konuk. 2/9-38. nşr. Mustafa Tahrâlî- Selçuk Eraydın. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Tan, M. Nedim. "Topçuzâde Mehmed Ârif Bey'in Ankâu Muğrib, el-İnsânü'l-Kâmil ve Miftâhu'l-Vücûd'l-Eşher'den Yaptığı Tercüme". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 33 (2014), 151-223.
- Tek, Abdurrezzak. *Bayramî Melâmîlerine Dâir Melâmet Risâleleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Tosun, Necdet. *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Tuğluk, İbrahim Halil. *Lâ-mekânî Şeyh Hüseyin: Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı'nın Tenkitli Metni*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Türer, Osman- Cengiz Gündoğdu. "Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Vahdet-i Vücûd'la Alâkalı İki Risâlesinin Arapkirli Hazmî Tarafından Yapılan Tercümesi". *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 601-639.
- Usluer, Fatih. *Hurufîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2009.
- Yananlı, H. Rahmi. *Hazret-i Dil-i Dânâ Oğlan Şeyh İbrahim Efendi Külliyyatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Yavuz, F. Betül. *The Making of a Sufi Order between Heresy and Legitimacy: Bayramî-Malamîs in the Ottoman Empire*. Houston, Texas: Rice University, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İslâm Düşüncesinde Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstivâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/402-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.