NAKŞİBENDÎLİĞİN ORTADOĞU'DA YAYILMASINDA MEVLANA HALİD EL-BAĞDADÎ'NİN ROLÜ

Abdulcebbar KAVAK

Yrd. Doç Dr., A.İ.Ç.Ü İslami İlimler Fakültesi

Nakşibendiyye tarikatı, İslam dünyasındaki en yaygın tarikatlar arasında ilk sıralarda yer alır. Tarikata adını veren Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389) ve halifelerinin Buhara ve Maverâünnehir bölgesindeki yoğun faaliyetleri, Nakşibendîliğin Türklerin yoğun yaşadığı Orta Asya'nın ardından İran coğrafyasında yayılmasında etkili olmuştur. XV. ve XVI. yüzyıllarda Harezm, Herat ve Tebriz gibi önemli şehirlerde etkin olan Nakşibendiyye tarikatı, Ubeydullah-ı Ahrâr (ö. 895/1490)'ın halifesi Molla Abdullah-ı İlâhî (ö. 896/1490) vasıtasıyla Anadolu topraklarında tanınmaya başlanmıştır.[1] Özellikle XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Hint alt kıtasında ciddi varlık göstermeye başlayan Nakşibendiyye'nin bu dönemdeki en büyük temsilcisi İmam-ı Rabbânî olarak bilinen Ahmed Sirhindî (ö.1034/1624) olmuştur. Onun vefatından sonra tarikatın temsilinde isimlerinden en çok bahsedilenler arasında Muhammed Ma'sûm (ö. 1079/1668) ile sonrasında Mirza Mazhar Cân-ı Canan (ö. 1195/1781) ve onun halifesi olan Şah Abdullah Dihlevî (ö. 1240/1824) en başta yer alırlar.

XVII. Yüzyılda İmam-ı Rabbânî'nin Ekber Şaha karşı başlattığı mücadele, İslam dünyasında onun ilmî ve tasavvufî müktesebatının fevkinde bir gayret olarak görülmüş ve Müceddid-i Elf-i Sânî lakabıyla takdir ve taltif edilmiştir. Sadece bununla kalmamış ortaya koyduğu prensipler ve fikirleriyle Nakşibendîlikte Müceddidiyye adıyla yeni bir kolun teşekkülü gerçekleşmiştir. Müceddidiyye kolunun Hint alt kıtasındaki faaliyetleri zamanla Ortadoğu'ya kadar uzanarak Nakşibendîliğin Asya'nın batısına taşınması sağlanmıştır.

I. XIX. Yüzyıla Kadar Nakşibendîliğin Ortadoğu'daki Faaliyetleri

Nakşibendîliğin Asya'nın batısında yöneldiği ilk yerin Anadolu toprakları olduğu söylenebilir. Zira bu tarikatın mensuplarından Simavlı Molla Abdullah İlâhî (ö. 896/1491) şeyhi Ubeydullah-ı Ahrâr'a (ö. 895/1490) intisabından sonra geldiği Anadolu'da Nakşibendîliği yaymaya başlarken aynı zamanda tarikatın Ortadoğu'daki faaliyetleri için de ilk temel taşlarını koymaya başlamıştır. Molla Abdullah İlahî ve Anadolu'ya gelirken kendisine eşlik eden müridi

[1] Hamit Algar, *Nakşibendîlik,* İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 72.

Emîr Ahmed Buhârî (ö. 922/1516) Nakşibendîliğin İstanbul'da da tanınıp yayılmasında etkili olmuşlardır.[2]

XVII. Yüzyılın ilk yarısında Halep, Şam ve Musul'dan Tebriz'e kadar uzanan geniş bir hat boyunca Nakşibendîliğin yayıldığı görülür. Bu bölgede tasavvufî faaliyetleriyle isminden bahsedilen kişi İran'ın Urmiye şehrinden gelerek Diyarbakır'a yerleşen Şeyh Mahmûd Urmevî (ö. 1048/1638)'dir.[3] Anadolu'da Molla Abdullah İlâhî vasıtasıyla yeşeren ve Şeyh Mahmud Urmevî'nin faaliyetleriyle genişleyen Nakşibendîlik, bu asrın son çeyreğinde Müceddidî kimliğini taşıyan yeni temsilcileriyle varlığını sürdürmüştür. Yaklaşık beş yıl İstanbul'da kalarak çok sayıda devlet ricalini Nakşibendiyye tarikatına bağlayan Şeyh Muhammed Murad Buhârî (ö. 1132/1720) Şeyh Muhammed Masum'un (ö.1079/1668) halifesidir. Şeyh Muhammed Murad Buhârî tarikat neşri için İstanbul'dan sonra Şam'a geçmiştir. Şeyh Muhammed Masum'un bir diğer halifesi olan Şeyh Ahmed Cüryânî (ö. 1119/1707) aynı dönemde Mekke'de Nakşibendîliği temsil eden başka bir Müceddidî mensubudur.[4]

Nakşibendiyye tarikatının ortaya çıkıp yayıldığı bölgeler içinde çok etkili ve yaygın olması beklenen İran'da, beklentilerin aksine tarikatın yayılması daha sınırlı ve azdır. Hamit Algar tarikatın bu durumunu bir paradoks olarak değerlendirir. "Bu sûfî tarikatının ilk defa Farsça konuşanlar arasında ortaya çıkmasına ve tüm klasik metinlerinin Fars dilinde yazılmış olmasına rağmen tarikatın İran'daki etkisinin nisbeten az oluşu, Nakşibendî tarihinde bir paradokstur"[5] Bununla beraber tarikatın İran'ın kuzeybatı bölgesinde varlık gösterdiğinden bahsedilir. Tebriz bu şehirlerden biridir. Herat'ta ikamet eden Alâeddin Mektebdâr'ın (ö. 892/1486) halifesi olan Sun'ullah Kâzekunânî ile onun halifesi Alican Bâdâmyârî Tebriz şehrinde Nakşibendîliği temsil eden iki güçlü isimdir. Diğer taraftan Ubeydullah-ı Ahrâr'ın halifesi olan Şeyh Ali Kürdî (ö. 925/1519) ise Kazvin şehrinde Safevî baskılarına rağmen faaliyette bulunmayı başaran Nakşibendî şeyhi olarak adından bahsedilmektedir.[6]

II. Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî ve Ortadoğu'da Nakşibendîliğin Altın Çağı

1. Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî

---

[2] Algar, a.e., s. 193.

[3] Şeyh Mahmud Urmevî ve Diyarbakır'da kurduğu Azizan Tekkesi hakkında tarih kitaplarında önemli bilgiler yer almaktadır. Bk. Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, haz. Bekir Sıtkı Baykal, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, II, 431; Nâimâ Mustafa Efendi, *Nâimâ Tarihi*,çev. Zuhurî Danışman, Zuhurî Danışman Yayınevi, İstanbul 1969, III, 1430; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, 204-205.

[4] Algar, a.e., s. 81; Halil İbrahim Şimşek, *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşbendî-Müceddidî Hareket,* Hititkitap Yayınevi, Çorum 2008, s. 78-79.

[5] Algar, a.e., s. 243

[6] Algar, a.e., s. 244-245.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî 1193/1779 yılında Irak'ın Şehrezûr vilayetine bağlı Karadağ kasabasında doğmuştur.[7] Irak-İran sınırının her iki tarafında etkin olan büyük Kürt aşiretlerinden Câf aşiretine mensuptur.[8] Soyu baba tarafından Hz. Osman (r.a.)'a, anne tarafından da Hz. Ali (r.a.)'ye dayanmaktadır.[9] Çocukluk dönemi hakkında pek fazla bilgi bulunmayan Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, babasının vefatından sonra Karadağ'da yanlarında medrese eğitimi gördüğü hocaları Şeyh Abdüllatif Karadağî (ö. 1212/1797) ve Şeyh Ömer Karadağî'nin (ö. 1250/1834) destek ve teşvikleriyle ilim tahsiline devam etmiştir. Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin Karadağ'da başladığı medrese eğitimi, oldukça verimli ve parlak bir tahsil hayatının temelini oluşturmuştur.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, Şehrezûr'daki pek çok medresenin ardından Bağdat'a gitmiş ilim tahsilini bir dönem orada sürdürmüştür. Daha sonra gittiği İran'ın Senendec şehri onun tahsil hayatını Muhammed Kasîm es-Senendecî'den aldığı ilim icazetiyle taçlandırdığı son durak olmuştur. Bundan sonra memleketine dönerek ilim ve tedrisatla uğraşmak isteyen Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'ye müderrislik teklifi gecikmemiştir. Dönemin Süleymaniye mutasarrıfı ve Baban Kürt Emirliğinin tanınmış beylerinden Abdurrahman Paşa (ö. 1228/1813), Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'ye Abdurrahman Paşa Medresesi'nde müderrislik yapması için kendisini davet etmiştir.[10] Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî Baban Emirliğinin Abdurrahman Paşa'nın da adını taşıyan bu en büyük medresesinde yaklaşık yedi yıl görev yapmıştır.

Müderrislik yaptığı yıllarda bir taraftan talebe yetiştirirken diğer taraftan da medrese eğitiminde talebelerin okudukları sıralı kitapların sadeleştirilmesiyle uğraşmıştır. Bu amaçla yaptığı şerh, talik ve haşiyelerle bazı eserleri öğrencilerin daha rahat istifade edebilecekleri bir üslupta yeniden ele almıştır.

Etrafında toplanan çok sayıda medrese talebesi ve ilmî çalışmalara rağmen içinde gittikçe büyüyen bir manevi boşluğa sürüklenen Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, zaman zaman ders ve talebe ortamından uzaklaşarak medresede uzlet ve tefekküre dalmıştır. İslam toplumu için bu yaptığından çok daha etkin ve büyük çalışmalara girişmesi gerektiği hissi onu çepeçevre sarınca

---

[7] Osman b. Sind en-Necdî, *Asfa'l-mevârid min silsâli ahvâli'l-imam Hâlid,* el-Matbaatü'l-'ilmiyye, Mısır 1310, s. 27; İbrahim Fasîh Haydarî, *el-Mecdu't-tâlid fî menâkıbi'ş-Şeyh Hâlid,* Matbaatu'l-'Âmire, İstanbul 1292, s. 27; Abdülkerim Müderris, *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011, I, 9.
[8] Abbas Azzâvî, *'Aşâiru'l-Irak*, Mektebetu'l-Hadârât, Beyrut ts., I, 246; Müderris, *Yâd-ı Merdân*, I, 9.
[9] Muhammed b. Süleyman el-Hanefî el-Bağdâdî, *el-Hadîkatü'n-nediyye fî âdâbbi't-tarîkati'n-Nakşbendiyye ve'l-behçeti'l-Hâlidiyye*, el-Matbaatü'l-'İlmiyye, Mısır 1310, s. 30; Abdülmecid el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî Hakâiki Ecillâi'n-Nakşbendiyye*, Matbaatu Ârâs, Erbil 2009, s. 303.
[10] Müderris, *Yâd-ı Merdân*, I, 12.

Hacca gitmeye karar vermiştir. O, bu vesileyle kendisine rehberlik edecek büyük bir zâtı bulmayı ummaktadır.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî bu düşüncelerle çıktığı Hac yolculuğunda Şam ve Hicaz bölgesinde çok sayıda âlim ve mutasavvıfla görüşme imkânı bulmuştur. Mekke ve Medine'de görüştüğü bazı kişiler ona aradığı kişinin Hindistan tarafında bulunduğunu işaret etmişlerdir.[11] Bu duygu ve düşüncelerle memleketine dönen Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî kısa bir süre sonra medresesinde kendisini ziyarete gelen Derviş Muhammed adındaki bir Müceddidî halifesiyle beraber Hindistan'da bulunan Şah Abdullah Dihlevî'ye intisap etmek üzere yola çıkmıştır. Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, Hindistan'da aldığı tasavvufî eğitim ve ilmî müzakerelerin ardından donanımlı ve tasavvufî eğitim alanında tam yetkili bir Nakşibendî-Müceddidî şeyhi olarak memleketine geri dönmüştür. 1226/1811 yılında Irak'ın Süleymaniye (eski Şehrezûr) şehrinde başlayan irşad faaliyetleri Bağdat ve Şam'a yaptığı seyahatlerle genişlemiştir.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî en son yerleşmek üzere seyahat ettiği Şam şehrinde Nakşibendî-Müceddidîliği çok geniş bir alana yayma fırsatı bulmuştur. Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî 14 Zilkâde 1242/ 9 Haziran 1827 tarihinde Şam'da vefat etmiş ve Kasyun tepesine defnedilmiştir.[12]

2. Ortadoğu'da Nakşibendîliğin Altın Çağı: XIX. Yüzyıl

"19. Yüzyılın ilk çeyreğinde Hâlidî kolunun ortaya çıkmasıyla Türkiye'deki Nakşibendî tarihinde yepyeni bir devir başlar. Hâlidiyye'nin zuhurundan önce şüphesiz Nakşibendîler hem İstanbul'da hem de başka yerlerde seçkin ve saygıdeğer bir konumdaydılar. Fakat hiçbir zaman sûfî faaliyeti üzerinde, Orta Asya'da oynadıkları tekele yakın konuma yaklaşamamışlardı. Hâlidîler, Nakşibendiyyeyi Türkiye'de en önemli tarikat haline getirdiler… "[13] Hamit Algar'a ait olan bu sözler XIX. Yüzyılda Nakşibendiyye tarikatının Türkiye başta olmak üzere Ortadoğu'daki durumunu gözler önüne sermektedir. Hakikaten Nakşibendiyye tarikatı Mevlânâ Hâlid ve halifeleri sayesinde Ortadoğu'da tabiri caizse altın çağını yaşamıştır.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'den önce Ortadoğu'nun farklı merkezlerinde Nakşibendîliği temsil eden mutasavvıfların, tarikatın halk arasında tanınması ve yayılmaya başlamasında öncü bir rol üstlendikleri inkâr edilemez. İstanbul'dan Hicaz'a, Tebriz ve Kazvin'den Şam'a kadar

---

[11] Müderris, *Yâd-ı Merdân*, I, 23.
[12] Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul 2016, s. 146.
[13] Algar, a.e., s. 349.

geniş bir coğrafya'da faaliyetlerinden bahsedilen Nakşibendî şeyhlerinin, tarikatın tanınması adına yürüttükleri faaliyetler, Hâlid el-Bağdâdî için nisbeten hazır bir ortam oluşturmuştur. Fakat tarikatın Ortadoğu'nun hemen her merkezinde güçlü bir şekilde faaliyette bulunmaya başlamaları ve bu tasavvufî çalışmaların gerek halk gerek devlet ricali nezdinde hüsn-i kabul görmesi ancak bu dönemde gerçekleşebilmiştir. Nakşibendîlik Hâlidiyye kolu ile Ortadoğu'daki Müslüman toplumların hemen her katmanına sirayet etmeyi başarmıştır.

XIX. Yüzyılda Nakşibendîlik Anadolu'nun hemen her şehrinde saygın âlim ve mutasavvıflarla temsil edilmiştir. Anadolu'da açılan bazı büyük tekkeler Nakşibendî-Hâlidîliğin yayıldığı irfan merkezleri olarak varlıklarını günümüze kadar devam ettirmeyi başarmışlardır. Hakkari'de Nehri Tekkesi, Bitlis'te Norşin(Güroymak) Tekkesi, Konya'da Bekir Sami Paşa Tekkesi, İstanbul'da Gümüşhânevî Dergâhı bunlardan bazılarıdır. Bu tekkelerde görev yapan Seyyid Taha Hakkarî (ö. 1269/1853), Seyyid Ubeydullah-ı Nehrî (ö. 1300/1883), Abdurrahman-ı Tâğî (ö. 1304/1886), Şeyh Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî (ö. 1311/1893) gibi şahsiyetler Anadolu'nun ilim, kültür ve siyasî hayatında etkili olmuş Nakşibendî mensuplarıdır.[14]

Irak'ta Süleymaniye, Bağdat, Erbil, Kerkük, İmadiye, gibi ilim kültür hayatının canlı olduğu şehirlerde köklü çalışmalar yapan Hâlidî mensupları Nakşibendîliği Irak'ın en etkin ve yaygın tarikatı haline getirmeyi başarmışlardır. Süleymaniye'de Mevlânâ Hâlid Tekkesi ve Biyâre Tekkesi, Bağdat'ta Ahsaiye (Halidiyye) Tekkesi, Erbil'de Nakşibendî-Hâlidî Tekkesi, Kerkük'te Nakşibendî Tekkesi, İmadiye'de Nakşibendî Tekkesi ve Barzan Tekkesi Irak'ta açılan başlıca Nakşibendî tekkeleri iken bu tekkelerde görev yapan mutasavvıflardan Şeyh Abdullah Herâtî, Şeyh Mahmud Sahib, Şeyh Osman Sirâcüddin et-Tavîlî, Şeyh Ubeydullah Haydarî, Şeyh Abdulğafûr el-Müşâhidî, Şeyh Abdüsselam Barzanî sadece Irak'ta değil çevre ülkelerde de saygın bir konuma sahiplerdi.

İran'da Nakşibendîlik daha çok kuzey batı şehirlerinde yaşayan Sünnî Kürtler ile güneybatı şehirlerinde yaşayan Ahvaz Arapları arasında yayılmıştır. Tarikatın güneybatı ilerindeki faaliyetlerine nazaran kuzeybatıdaki faaliyetleri ve temsilcileri hakkındaki bilgiler daha fazladır. Mahabat şehrin'de Burhânî Tekkesi, Merivan şehrinde Durûd Tekkesi ve Urmiye şehrinde bulunan Berdesor Tekkesi başlıca Nakşibendî merkezleridir. Bu tekkelerde görev

---

[14] Bu konuda daha geniş malumat için bk. Abdurrahman Memiş, *Hâlidi Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik,* Kitabevi, İstanbul 2000, s. 127-201; Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik,* Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul 2016, s. 364-394.

yapan postnişinlerden Şeyh Yûsuf Şemsüddin el-Burhânî, Şeyh Alaaddin el-Biyârî, Seyyid Taha Hakkarî ve kardeşi Seyyid Muhammed Salih Nehrî tesirleri İran, Irak ve Anadolu'da hissedilen Nakşibendî mensuplarıdır.

Suriye Nakşibendî-Hâlidîliğin önemli merkezlerinden biri olmuştur. Burada Kunvat Tekkesi, Muradiye Tekkesi, Süleymaniye Tekkesi, Mevlânâ Hâlid Tekkesi ve Haznevî Tekkesi faaliyet gösteren önemli Nakşibendî merkezleridir. Şeyh İsmail el-Enârânî, Şeyh Mahmûd Sahib, Şeyh Muhammed el-Firâkî, Şeyh Muhammed b. Abdullah el-Hânî, Şeyh Ahmed Haznevî tanınmış Nakşibendî şeyhleridir.

Mısır'da Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden Şeyh Muhammed Âşık el-Mısrî, Şeyh İbrahim Cevdet, Şeyh Hâce Rahmetullah ile Şeyh Muhammed Emin b. Şeyh Fethullahzâde el-Kürdî (ö. 1332/1913) gibi şahsiyetlerin isimlerinden bahsedilir. Mısır'daki en önemli tekke Abbas Hilmî Paşa Dergâhı'dır.

Hicaz'da Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinin daha çok mescitlerde faaliyet yürüttükleri görülür. Çok sonraları Mekke'de açılan Cebelü Ebû Kubeys Tekkesi önemli çalışmalara ev sahipliği yapmıştır. Hicaz'da görev yapan Nakşibendî şeyhlerinden Şeyh Abdullah Mekkî, Seyyid İsmail el-Berzencî, Seyyid Abdülkadir es-Sergelovî, Molla Ahmed el-Hakkarî isimlerinden bahsedilmesi gereken etkin şeyhlerdir.

Kuzey Kafkasya'da Dagıstan bölgesindeki Yukarı Yerağlı Medresesi ile Çeçenistan bölgesinde kurulan Taşov Hacı Tekkesi Nakşibendîlerin iki önemli faaliyet merkezidir. Bu bölgelerde Şeyh İsmail Şirvanî'nin halifeleri Şeyh Muhammed Şirvanî, Şeyh Muhammed Yerağî ile Cemâleddin Gazikumûkî ve damadı Şeyh Şamil Dağıstanî isimleri unutulmayan önemli tarikat mensuplarıdır.

III. Nakşibendîliğin Ortadoğu'da Yayılmasını Sağlayan Temel Faktörler

1. Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin Şahsiyeti

Nakşibendiyye tarikatı Hint alt kıtasında İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî ile yakaladığı dinamizm ve nüfuzu Ortadoğu'da Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî ile yakalamıştır. Mevlânâ Hâlid'in hayatını iyi bilenler Ortadoğu'daki bu başarısında sahip olduğu kişiliğin önemli bir rol oynadığını rahatlıkla görme imkânı bulacaklardır.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî küçük yaşta Şehrezûr vilayetinin yöneticilerinin eğitim gördükleri Karadağ kasabasındaki Şeyh Abdüllatif Medresesi'nde yetişmiştir. Bu durum ona ileride Şehrezûr'un idaresini devralacak kişilerle aynı ortamda bulunma ve onlarla arkadaşlık

yapma fırsatını vermiştir. Baban emirlerinden Mahmud Paşa başta olmak üzere Baban ailesiyle olan tanışıklığı bu yıllara dayanmaktadır. Bu durum onda küçük yaştan itibaren özgüven duygusunun gelişmesine yardımcı olmuştur.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin gerek Şehrezûr ve Bağdat'ta gerkse İran'da aldığı medrese eğitimi sırasında ders okuyacağı hocalar konusunda gayet seçici davranması ve İslamî ilimler dışında matematik, mantık ve felekiyat alanlarında da dersler alması güçlü bir ilmî altyapıyla medreseden mezun olmasını sağlamıştır. Bu durum doğal olarak onu akranları içinde seçkin bir yere getirmiştir. İlmî kapasitesiyle göz dolduran Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî Baban beylerinin Şehrezûr bölgesindeki en âlim şahsiyete verdikleri "Reîsü'l-Ulema" payesinin de sahibi olmuştur.[15]

Dönemin en aktif Nakşibendî şeyhlerinden Müceddidî koluna mensup Şah Abdullah Dihlevî'den aldığı "hilâfet-i tamme", Nakşibendî tarikatını Irak başta olmak üzere Ortadoğu'da yayma fırsatı vermiştir. Burada Şah Abdullah Dihlevî'nin Şehrezûr vilayetinden gelen Molla Halid'e verdiği tarikat icâzetnâmesinde "Mevlânâ" diye hitap etmesi ve "din âlimlerinin başı"[16] olarak nitelemek suretiyle onun ilmî kariyerine gönderme yapması dikkatlerden kaçmaz. Ayrıca yazdığı mektuplarında Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'yi Ortadoğu temsilcisi olarak atadığı ve herkesin ona saygı duyup yardımcı olmasını tavsiye ettiği de bilinmektedir.

Bütün bu bahsettiğimiz hususlar Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin dinî karizmatik bir şahsiyet olarak toplumsal alanda öne çıkmasına yardımcı olmuş ve kısa sürede etrafında çok sayıda âlim ve mutasavvıf toplanmıştır.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî yaşadığı bölgenin siyasî ve toplumsal gerçeklerini iyi tahlil etmiş ve buna göre davranmıştır. Onun milliyetçi ve bölgesel söylemlerden uzak ümmetçi bir kişiliğe sahip oluşu, yerel yöneticileri telaşlandırmış ve bunun sonucunda memleketinden sürgün edilmiştir. Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, ümmetin birliği için hilafeti temsil eden Osmanlı Devletini desteklemiş ve bu hususu bir tarikat esası haline getirmiştir. Ayrıca eserlerini Kürtçe, Arapça ve Farsça olarak üç dilde yazmak suretiyle ümmeti kucaklayıcı bir tavır içine girmiştir.

2. Ortadoğu'nun XIX. Yüzyıldaki Siyasî ve Toplumsal Durumu

Ortadoğu için XIX. Yüzyıl siyasî, toplumsal, ekonomik ve maneviyat alanında gerileme ve başarısızlıkların yaşandığı zorlu bir dönemdir. Batının özellikle Avrupa ülkelerinin sömürge

---

[15] Atâ Karadâğî, *Süleymanî Zemîney Peresendin ve Milmilaneyi Tesevvuf,* Süleymaniye 2003, s. 35-36.

[16] İcâzetnâme'de yer alan bu tabirler için bk. İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, H. Hayri, H. Abdullah Bölümü, no: 56, vr. 85a.

amaçlı faaliyetleri Ortadoğu'nun hemen her bölgesine yayılmıştır. Ortadoğu'da geniş bir coğrafyayı elinde bulunduran ve XVII. Yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa devletleri karşısında askeri alanda gerilemeye başlayan Osmanlı İmparatorluğu da bu sömürge faaliyetlerinden nasibini almıştır.

Avrupa devletleri 406 yıl Müslümanların halifesi sıfatıyla Müslüman toplumlar üzerinde dinî ve siyasî nüfuzunu devam ettiren Osmanlı İmparatorluğunun sahip olduğu bu gücün farkındaydılar.[17] Bu gücü Osmanlının elinden almak için Osmanlıya karşı Müslüman toplumları kışkırtmak ve aralarını bozmak için ciddi bir çalışma içine girmişlerdir. Müslümanların Batının işgal ve sömürüsüne karşı oluşturdukları mücadele grupları ve cihadî hareketlerin de sonuçsuz kalması, Müslüman toplumlar arasında buhran ve ümitsizliğe sebep olmuştur.

Ortadoğu'nun XIX. Yüzyıldaki genel durumu kısaca şu başlıklar altında özetlenebilir.

1. Ortadoğu ülkelerindeki yönetim zafiyetleri.

2. Milliyetçilik cereyanlarının Müslüman toplumlar arasında da taraftar bulabilmesi.

3. İslam kültür ve medeniyetinin zayıflaması ve yozlaştırılması.

4. Topluma yön veren lider şahsiyetlerin, âlim ve mütefekkirlerin azalması.

5. Batının topyekün Ortadoğu üzerindeki sömürgeci emelleri ve yıkıcı faaliyetleri.

6. Ortadoğu'daki en büyük güç olan Osmanlı İmparatorluğunun Batı ülkeleri karşısında Gerilemesi, siyasî ve ve askeri alanda etki ve caydırıcılığını kaybetmesi.

3. Ortadoğu'da Yaygın Olan Tarikatların Geleneksel ve Durağan Yapıları

XIX. Yüzyıl'da Ortadoğu'da Kâdiriyye, Rifâiyye, Şâziliyye, Halvetiyye gibi yaygın tarikatlarla Mevleviyye, Bektâşiyye gibi nisbeten daha sınırlı bir coğrafyada faaliyet yürüten tarikatların varlığı bilinmektedir. Fakat Batılı ülkelerin Ortadoğu bölgesinin geneline yönelik giriştikleri sömürü faaliyetleri ile bunların siyasî ve toplumsal sonuçlarına karşı Kuzey Afrika ve Hindistan'da başlatılan kısmî mücadele dışında sadra şifa bir çalışma yürüttükleri söylenemez. Daha çok tekkeye bağlı geleneksel tasavvufî faaliyet yürüten bu tarikatlar, İslam dünyasına yönelik kapsamlı ve dinamik bir çalışma ortaya koyamamışlardır. Tarikatların Ortadoğu'daki bu gelenekselleşen faaliyetleri ve pasif yapısı, Müceddidîlik koluyla daha önce

---

[17] Huşid Paşa, *Rihletü'l-hudûd beyne'd-Devleti'l-Osmâniyye ve İran*, çev. Mustafa Zehrân, haz. Es-Safsâfî Ahmed Kutûrî, el-Merkezü'l-Kavmî Li't-Tercüme, Kahire 2009, s. 20-21.

siyasî ve toplumsal alanlarda ispat-ı rüşt etmiş olan Nakşibendiyye tarikatı için önemli bir fırsat sunmuştur. Bu fırsatı Şehrezûrlu Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî ile yakalayan dönemin Müceddidî şeyhi Şah Abdullah Dihlevî, böylece tarikatın Ortadoğu'da yaygın bir şekilde temsilinin önünü açmıştır.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî Nakşibendiyye tarikatının daha önce Ahmed Sirhindî ve halifeleriyle Hint alt kıtasında başardığı dinî ve siyasî mücadelenin ruhunu XIX. Yüzyılda Ortadoğu'ya taşımayı başarmıştır. Hâlidiyye adını alan bu tasavvufî hareket Nakşibendîliği oldukça dinamik ve yetenekli bir sûfî ekiple temsil etmek suretiyle, Müslüman topluluklar arasında Batıya karşı bir mücadele aracı ve yeniden ayağa kalkış için bir fırsat ve geleceğe yönelik bir ümit olmuştur.

4. Nakşibendî-Hâlidîliğin Dinamik ve İnisiyatif Alan Yapısı

Irak'ta tanınmış pek çok tarikat şeyhi varken ve ilmî açıdan sahip olduğu "Reîsü'l-ulemâ" payesiyle son derece saygın bir konumda olmasına rağmen Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'yi Hindistan'a kadar götüren sebep İslam ümmetinin bu sıkıntılı haline ancak Müceddidiyye gibi siyasî ve toplumsal alanlarda tecrübeli bir hareketin derman olacağı düşüncesidir. Onun bu kararı Ortadoğu'da dinamik ve toplumsal hadiseler karşısında inisiyatif alabilen bir tasavvufî yapılanmanın yani Nakşibendî-Hâlidîliğin temel taşı olmuştur. Bundan sonrasını ise bizzat Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'nin belirlediği prensipler ile cesaretle bazı konuları ele alması ve hadiselere müdahele ederken gerek yerel gerekse Osmanlı devlet ricalinden gelebilecek tepkilerden çekinmemesidir. Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'nin hiçbir kişi veya kurumun güdümüne girmeden ve destek almadan hareket etmesi Hâlidîliğin dinamizminin ve başarısının önemli kilit noktalarından biridir.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî Irak'ta temelini attığı bu tasavvufî hareketin başarılı olması için Osmanlı imparatorluğunun egemen olduğu coğrafyada yer alan önemli ilim kültür merkezlerinde güçlü bir şekilde temsil edilmesi gerektiğinin farkındaydı. Bu sebeple yetiştirdiği halifelerinden bazılarını en evvel bu merkezlere yönlendirmiştir. Bu merkezler içinde şüphesiz en önemlisi Osmanlının başkenti olan İstanbul'dur. Bu amaçla İstanbul'a birden çok halife göndermiş ve bu halifelerinin oradaki çalışmaları için tabiri caizse bir çalışma tüzüğü hazırlamıştır. İstanbul halifelerinin dikkat etmesi gereken huşuları kaleme aldığı bu tüzük onun halife tayininde oldukça bilinçli ve prensipli hareket ettiğinin göstergesidir. İstanbul halifelerinin beklenen başarıyı gösterememeleri durumunda günümüz değimiyle bir "B" planını her zaman hazır tutan Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, bu amaçla zaman zaman bazı halifelerini

görevden almış ve yerlerine başkalarını göndermiştir. İstanbul'da Hatme-i Hâcegan sırasında kapıları kapattığı için tenkid edilen Şeyh Muhammed Salih'in yerine İmadiyeli halifesi Şeyh Abdülvehhab es-Sûsî'yi İstanbul'a göndermiştir. Onun da belirlenen tüzüğe uymadığını gördüğünde görevden alarak Abdülfettah Akrî'yi olayları soruşturmak üzere geniş yetkilerle göndermiştir.

Her yıl yüzbinlerce Müslümanın akın ettiği Mekke ve Medine'ye halifelerinden Şeyh İsmail Berzencî, Şeyh Ahmed Hakkarî ve Şeyh Abdülkadir Sergelovî'yi gönderirken, İran'ın Mahabat şehrine Şeyh Resûl Savuçbulakî'yi, daha kuzeyde Urmiye şehrine ise Seyyid Taha Hakkarî'yi göndermiştir. Kafkasya bölgesine ise Şirvanlı halifesi Şeyh İsmail Şirvanî'yi göndermiştir. Şam'da Muhammed b. Abdullah el-Hânî ve Şeyh İsmail el-Enârânî gibi halifeleri öne çıkarken, Anadolu'nun doğusunda en stratejik noktalardan biri olan Hakkâri'ye önce Seyyid Abdullah Şemdînî'yi ardından Seyyid Taha Hakkarî'yi görevlendirmiştir. Memleketi Süleymaniye'de Şeyh Abdullah Heratî ile Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'nin kardeşi Şeyh Mahmud Sahib görev yaparken, Bağdat'a Şeyh Ubeydullah Haydarî'yi görevlendirmiştir.

Nakşibendî-Hâlidîliğin başarılı olmasının bir diğer sebebi seçilen halifelerin toplumsal destek ve nüfuza sahip ailelere mensup olmalarıdır. Irak'ta Şeyh Osman Tavîlî, Irak İran sınırının her iki tarafına uzanan Hevraman bölgesinde etkili olan bir aileye mensuptu. Bağdat'taki baş halifesi Seyyid Ubeydullah Haydarî, Bağdat'ın asırlardır ilmiye sınıfı içinde seçkin bir yerleri bulunan Haydarî ailesine mensuptu. Seyyid Abdullah Şemdînî ve yeğeni Seyyid Taha Hakkarî, Kadiriyye tarikatına mensup saygın bir aile idiler. Bu ailenin Kuzey Irak'taki Behdînan Emirliği ile akrabalık bağı bulunmakta idi. Şam'daki halifelerinden Muhammed b. Abdullah el-Hanî Suriye'de belli bir aşiret ve aile saygınlığına sahipti. Yine Şam'da evlendiği eşinin kardeşi Şeyh İsmail Gazzî, Şam'da meskûn Filistinliler arasında saygın bir yere sahipti ve ailesi Şam'ın ilmiye sınıfı arasında isim yapmıştı.

Sonuç Yerine

Nakşibendiyye tarikatında Muhammed Bahâeddin Nakşibend, İmam Rabbânî ve Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî gibi öne çıkan şahsiyetlerin, tarikatın gelişim sürecinde kilit rol oynadıkları bilinmektedir. Kısaca Şâh-ı Nakşibend olarak nitelenen Bahâeddin Nakşibend'in temel esaslarını ve tasavvufî eğitim metodlarını kurumsal hale getirdiği Nakşibendîlik, İmam Rabbânî döneminde Hint alt kıtasında Müslümanların dinî ve toplumsal alanda birlikteliklerini sağlayan, vahdet-i şuhûd düşüncesiyle de tasavvuf felsefesine üzerinde tartışılacak yeni bir kavram kazandıran güçlü ve dinamik harekete dönüşmüştür. Nihayet Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî

döneminde Nakşibendîliğin kurumsal yapısını devam ettirmekle beraber, dinî, siyâsî ve toplumsal hadiselerde İslam ümmetinin ihtiyaç duyduğu adımların atılması için gayret eden, ilim ve tasavvuf alanlarında yetişmiş lider şahsiyetlerin öncülük ettiği bir maneviyat ordusu olarak Ortadoğu'daki konumlarını güçlendirmişlerdir.

Nakşibendîliğin Ortadoğu'da bu denli yaygın ve güçlü hale gelmesinde Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin dinî karizmatik kişiliğinin etkisi büyüktür. O, bir taraftan etrafına toplanan müritleri içinde tarikatı temsil edebilecek şahsiyetleri belirlerken, diğer taraftan bu şahsiyetlerin uygulayacakları metodlarla ilgili kıstasları belirlemiştir.

Toplumsal hayatın hemen her alanında varlıklarını hissettiren Hâlidî mensupları, özellikle dinî eğitim-öğretim kurumları olan medreseler ile manevî hayatın vazgeçilmez öğeleri olan tekkeleri birleştirmek suretiyle başarılı bir projeye imza atmışlardır. Lider ve aydın kişilikleriyle ilim, kültür ve sanat alanlarının yanında siyaset ve toplumsal alanlarda da Osmanlı Devletinin son yüzyılına damgalarını vurmayı başarmışlardır. Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî ve takipçileri milliyetçi ve bölgesel söylemlerden uzak, ümmetçi bir düşünceye sahip olmuşlardır. Bu durum Müslümanlar arasında tarikatın hüsn-ü kabule mazhar olmasını sağlamıştır.

Kaynakça

Algar, Hamit, *Nakşibendîlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.

Azzâvî, Abbas, *'Aşâiru'l-Irak*, Mektebetu'l-Hadârât, Beyrut ts.

el-Bağdâdî, Muhammed b. Süleyman, *el-Hadîkatü'n-nediyye fî âdâbbi't-tarîkati'n-Nakşbendiyye ve'l-behçeti'l-Hâlidiyye*, el-Matbaatü'l-'İlmiyye, Mısır 1310.

el-Hânî, Abdülmecid, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî Hakâiki Ecillâi'n-Nakşbendiyye*, Matbaatu Ârâs, Erbil 2009.

Haydarî, İbrahim Fasîh, *el-Mecdu't-tâlid fî menâkıbi'ş-Şeyh Hâlid,* Matbaatu'l-'Âmire, İstanbul 1292.

Huşid Paşa, *Rihletü'l-hudûd beyne'd-Devleti'l-Osmâniyye ve İran*, çev. Mustafa Zehrân, haz. es-Safsâfî Ahmed Kutûrî, el-Merkezü'l-Kavmî Li't-Tercüme, Kahire 2009.

Karadâğî, Atâ, *Süleymanî Zemîney Peresendin ve Milmilaneyi Tesevvuf*, Süleymaniye 2003.

İcâzetnâme, İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, H. Hayri, H. Abdullah Bölümü, no: 56, vr. 85a.

Kavak, Abdulcebbar, Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik, Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul 2016.

Memiş, Abdurrahman, *Hâlidi Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, Kitabevi, İstanbul 2000.

Müderris, Abdülkerim, *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011.

Nâimâ Mustafa Efendi, *Nâimâ Tarihi*,çev. Zuhurî Danışman, Zuhurî Danışman Yayınevi, İstanbul 1969.

en-Necdî, Osman b. Sind, *Asfa'l-mevârid min silsâli ahvâli'l-imam Hâlid,* el-Matbaatü'l-'ilmiyye, Mısır 1310.

Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, haz. Bekir Sıtkı Baykal, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992.

Şimşek, Halil İbrahim, *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşbendî-Müceddidî Hareket,* Hititkitap Yayınevi, Çorum 2008.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2011.

UBEYDULLAH AHRÂR'IN *FIKARÂT* İSİMLİ ESERİ ÇERÇEVESİNDE TEVHİD ANLAYIŞI

Abdurahman ACER

Arş. Gör, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

1. GİRİŞ

İslâm Dîni'nin yerleştirmeye çalıştığı akīdelerin en mühimi hiç şüphesiz tevhid akīdesidir. Tevhîdin mâhiyetinin Allah'ın birliği olduğu husûsunda sahih dînî metinlerde ittifak vardır. Ancak bunun keyfiyeti, tek olan ilâhın sıfatlara sâhip olması ve âlemin yaratılması gibi sûretâ kesret gibi gözüken bâzı hususlar, tevhîdi anlamaya çalışan disiplinler arasında farklı yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Her bir disiplin kendi metoduna göre tevhîdin muhtelif yönlerine dâir çeşitli îzahlarda bulunmuştur. Bu disiplinlerden biri de tasavvuftur.

Tasavvufî düşüncede, sûfîler kendi hâl ve makamlarına göre edindikleri tecrübe ve keşifler muvâcehesinde tevhid hakkında bâzı târiflerde bulunmuşlardır. Onlar, kelâm ve felsefe gibi disiplinlerin aksine tevhîdi sâdece nazarî vechesiyle değil, tecrübî açıdan da ele almışlar, Allah'ı birliğine îman etmenin yanısıra bu birliği ilme'l-yakīn bilmişler, ayne'l-yakīn görmüşler ve hakka'l-yakīn yaşayarak tecrübe etmişlerdir. Bu çerçevede tasavvufî tevhid tecrübeleri arasında vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd telâkkîleri oldukça yaygınlaşmış, birçok âlim ve ârif tarafından tenkid veyâ tasdik zemininde mevzû bahis edilmiş ve bu hususta geniş bir edebiyat vücûda gelmiştir.

Nakşibendî Tarîkati'nin mühim sîmâlarından olan Hâce Ubeydullah Ahrâr da tevhid husûsunda bir takım tecrübe ve târifleri söz konusu ettiği eser ve sözleriyle bu edebiyâta katkıda bulunmuştur. Bilhassa *Fıkarât* isimli eseri, bu husûsa nisbeten geniş yer vermesi sebebiyle Ahrâr'ın tevhid hakkındaki fikirlerinin ortaya konmasında ayrı bir ehemmiyete sâhiptir.

Bu tebliğde, Ubeydullah Ahrâr'ın, zikredilen eseri çerçevesinde tevhid düşüncesi ele alınacaktır. Öncelikle Ahrâr'ın hayâtı satırbaşlarıyla sunulacak, daha sonra *Fıkarât* hakkında kısaca bilgi verilecektir. Bu girişten sonra ise onun genel olarak tevhid anlayışı, bu anlayışın

belirgin vurgusu gibi görünen vahdet-i vücûd düşüncesine mutâbık görüşleri ve bu düşüncenin bâzı kabullerine düştüğü şerhleri ortaya koyulacak ve bir netîceye varılmaya çalışılacaktır.

1.1. HÂCE UBEYDULLAH AHRÂR'IN KISACA HAYÂTI ve *FIKARÂT* İSİMLİ ESERİ[1]

806/1404 yılında Şâş (şimdiki Özbekistan'ın başkenti olan Taşkend) şehrinde doğdu. İlk tahsilini doğduğu yerde yaptı. Dayısı Hâce İbrâhim'den dersler aldı. Küçük yaşlarından îtibâren tasavvufa merak salmış ve çevresindeki sûfî kabirlerini ziyâret etmeyi âdet edinmişti. Yirmi iki yaşında iken ilim tahsilini ilerletmek için Semerkand'a gitti. Ancak tasavvufa olan meylinden dolayı, medreselere gitmek yerine sûfîlerin sohbetlerine katılmayı tercih etti. Nizâmuddîn Hâmûş, Şeyh Bahâuddîn Ömer, Seyyid Kāsım Envâr ve Zeynüddîn Hafî, sohbetlerine katıldığı meşâyıhtan bâzılarıdır.

830 senesinde bir müddet yaşayacağı Herat'a gitti. 834 yılı civârında Çagâniyân'a giderek Ya'kūb-ı Çerhî'ye intisab etti ve kısa bir süre içinde ondan hilâfet aldı. Sonrasında önce Herat, kısa bir zaman sonra da Taşkend'e döndü ve irşad faaliyetlerine başladı. Geçimini sağlamak için ticâretle uğraştı.855/1451 yılında, Timurlu SultânıEbû Saîd Mirzâ'nın dâveti üzerine Semerkand'a gitti. 895/1490 yılında bu şehirde vefat etti.

Ardında, aralarında Nakşibendîliği İstanbul'da ilk temsil eden Abdullah İlâhî ve daha ziyâde İmâm-ı Rabbânî sonrası meşhur olan silsilenin dayandığı Muhammed Zâhid'in de bulunduğu onlarca halîfe bıraktı.

Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın *Risâle-i Vâlidiyye*, *Risâle-i Havrâiyye* ve *Fıkarât* isimli üç eseri vardır.[2] Ayrıca *Melfûzât*[3]adıyla toplanan sohbet notları ve mektupları[4] da yayınlanmıştır.[5]

---

[1] Bu kısım, tarafımızdan tercüme edilerek *Tevhîd ve Seyr u Sülûke Dâir Fıkarât* ismiyle yayınlanmış olan eserin "Giriş" kısmının kısaltılarak uyarlanmış hâlidir (İstanbul: Litera, 2016, s. 19-27).

[2] Bu üç eser, *Resâil-i Hâce Ahrâr* (haz. Ârif Nevşâhî, Herat: İntişârât-ı Ahrârî, 1394) adıyla yayınlanmıştır.

[3] Bu eser Ârif Nevşâhî'nin hazırladığı *Ahvâl ve Sohenân-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1380) içinde neşredilmiştir (s. 141-325).

[4] Bu mektupların bir kısmı Nevşâhî'nin adı geçen eserinin içinde neşredilmiştir (s. 547-573). Ali Şîr Nevâî'nin derlediği mektuplar ise İngilizce tercümeleri ile birlikte Jo-Ann Gross ve Asom Urunbaev tarafından *The Letters of Khwaja Ubeydullah Ahrâr And His Associates* adıyla yayınlanmıştır (Leiden: Brill 2002).

[5] Ahrâr'ın biyografisi hakkında tafsîlât için bkz. Abdurrahman Câmî, *-Nefehâtü'l-üns min hadarâtü'l-kuds*, tsh. Mahmud Âbidî, Tahran: İntişârât-ı Sohen, 1390, s. 410-417;Fahruddîn Ali b. Hüseyin, *Reşahât-ı Aynü'l-hayât*, tsh. Ali Asgar Muîniyân, Tahran: 2536 (Takvîm-i Şehinşâhî), c. II, s. 390-432; Ali Şir Nevâî, *Nesâyimu'l-mahabbe*

1.2. *FIKARÂT*

Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın bu eseri, bir münâcât ve mukaddime ile başlamaktadır. Mukaddimede müellif, velîlerin mukaddes sözlerinden tevhîde dâir dinlediği hususları yazıya geçirmek ve gönlü, hâdis olan şeylere âid necâsetlerden temizlemeye faydası olacak bir şey ortaya koymak arzusundan dolayı bu eseri kaleme aldığını söylemektedir. Müellif her ne kadar kendi hatâsından ya da okurların eksikliklerinden dolayı bir takım yanlış anlamalara sebebiyet vermekten korktuğunu îtiraf etmekte ise de, faydası, muhtemel zararından fazla olacağı düşüncesiyle bu eseri yazmaya karar vermiştir.

Mukaddimede bir te'lif gibi takdim edilmişse de eserdeki hâkim üslûb, daha çok konuşma ve vaaz üslûbudur. İçinde yer yer tekrarların da olması, bu eserin bir te'lif eser olmaktan ziyâde Ahrâr'ın sohbetlerinde tutulan notların, Ahrâr'ın da bâzı te'lif tarzı eklemeleriyle kitaplaştırılmış hâli olduğu intibâını vermektedir.[6]

Ubeydullah Ahrâr ile de görüşmüş olan meşhur sûfî Abdurrahman Câmî,883 yılında yazmış olduğu *Nefehâtü'l-üns* isimli biyografik eserinde *Fıkarât*'tan pasajlar nakletmekte olduğundan bu eserin en azından bir kısmının zikredilen târihte yazılmış olduğunu düşünebiliriz. Ancak *Fıkarât*'ın sonlarına doğru 890 yılına âid bir hâdisenin de nakledilmiş olması, eserin derleme sürecinin en azından bu yıla kadar devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla eldeki bilgilerle eserin belli bir târihte te'lif ya da tertib edilmiş olduğunu söylemek zor gözükmektedir.

İki kez Osmanlı Türkçesine tercüme edilmiş[7] olan *Fıkarât*'ın dünyâ kütüphânelerinde birçok yazma nüshası vardır. Türkiye'deki nüshalarından bâzıları şunlardır:

1- Süleymâniye Kütüphânesi, Ayasofya 2143.Bu nüsha, 895 yılındaAhrâr henüz hayatta iken Semerkand'da istinsâh edilmiştir.[8]

---

min şemâyimi'l-fütüvve, haz. Kemal Eraslan, Ankara: TDK, 1996, s. 256-258; Ârif Nevşâhî, *Ahvâl ve Sohenân-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr*, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1380, s. 29-92; Elif Dindar, *Ubeydullah Ahrar Hayâtı-Eserleri-Fikirleri*, Bursa: UÜSBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1998, s. 21-33; Necdet Tosun, "Ubeydullah Ahrâr", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınevi: Ankara, 2012, c. 42, s. 19-20.

[6] Eserin te'lif mi yoksa derleme mi olduğu husûsundaki değerlendirmeler için bkz. *Tevhîd ve Seyr u Sülûke Dâir Fıkarât*, s. 23-24. Bu esere, bundan sonra *Fıkarât* şeklinde atıf yapılacaktır.

[7] Hızır Bey tercümesi, Süleymâniye Kütüphânesi, Bağdatlı Vehbi 2047, vr. 158b-222a; Mustafa İmâmu's-Sultânî tercümesi, Süleymâniye Kütüphânesi Şehid Ali Paşa 1144.

[8] Süleymâniye Kütüphânesi, Ayasofya 2143, vr. 2, 17.

2- Süleymâniye Kütüphânesi, Lala İsmâil, 205
3- Süleymâniye Kütüphânesi, Hekimoğlu, 933
4- Süleymâniye Kütüphânesi, Hacı Mahmud Efendi, 2700
5- Beyazıt Devlet Kütüphânesi, Veliyyüddin Efendi, V1755
6- Beyazıt Devlet Kütüphânesi, Veliyyüddin Efendi, V1691
7- Millet Kütüphânesi, Ali Emîrî Fârisî, 77

EserdeHâce Abdullah Ensârî, İmâm-ı Gazzâlî, Abdülhâlık Gucduvânî, Ferîdüddîn Attâr, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Afîfuddîn Tilimsânî, Fahreddîn Irâkī, Mahmûd Şebüsterî, Hâce Bahâuddîn Şâh-ı Nakşibend ve Mîr Hüseyin Sâdât Gûrî gibi sûfîlerin bâzılarının doğrudan eserlerinden bâzılarının ise fikirlerinden istifâde edilmiş olduğu göze çarpmaktadır. Ahrâr'ın bu eseri, daha ziyâde tevhid ve seyr u sülûk çatısı altında toplanabilecek müstakil fıkralardan oluşmuştur. Şu birkaç cümle ile eserin muhtevâsını özetleyebiliriz:

"Müellifin bu eserde ortaya koyduğu tevhid anlayışı, hakîkatte Hak'tan gayrını görmemek ve bilmemek, seyr u sülûk telâkkîsi ise beşeriyetten ve onun gereği olan her şeyden kurtulmaya yâni "kendi"nden fânî olmaya gayret etmek şeklinde hulâsa edilebilir. Böyle bir maksadla yapılan seyr u sülûkün netîcesinde ancak zikredilen tevhîde ulaşmak müyesser olacaktır. Ancak bu vuslat, eğer Hakk'ın bir lütfu olarak vehbî bir cezbe ile olmayacaksa belli bir usûle bağlı kalınarak elde edilir ki bu usûl de **Hâce Ubeydullah Ahrâr**'a göre netîceye en hızlı ve tehlikesiz bir şekilde götüren Nakşbendiyye Tarikati'nin usûlüdür. Bu, zikir, teveccüh ya da vuslata ermiş mürşid-i kâmillerin sohbetine devam etmek, şeklindedir. Bunlar yaklaşık olarak birbirinin alternatifi olan yollardır ve en hızlı ve müessir olanı, sonuncusudur. Zîrâ mürîdin geçeceği yollardan daha evvel geçmiş ve kalbinin kıblesini tevhid etmiş cem'iyyet erbâbı bir mürşidin samîmiyetle tâkip edilen sohbeti, ilk iki yolun barındırdığı muhtemel tehlikelere nisbetle daha emniyetli ve daha hızlı olacaktır.

Seyr u sülûk esnâsında derviş, kalbini bütün meşgalelerden temizlemeli ve himmetini teke ircâ ederek mâsivâdan tamâmıyla yüz çevirmelidir. Her nefesinde âgâh, kalbinde bulunana ve zamânın gerektirdiğine vâkıf olmalı, gönlünü mâsivâdan muhâfaza etmeli, dâima Hakk'ı zikretmeli, hatırda tutmalı, unuttuğunda tekrar hatırlamalı, kendindeki kötü hasletlerden iyi ahlâka doğru sefere çıkmalı, hem zâhirî hem de bâtınî seferlerinde himmetini tek noktaya cem ederek dikkatinin dağılmasını önlemeli ve bütün bunlarda mürşidinin belirleyeceği nisbeti ve

zikrindeki adedi bilip ona riâyet etmelidir. Ancak böyle bir usûlle yapılan seyr u sülûkün netîcesi hakîkî tevhîde vuslattır."[9]

2. UBEYDULLAH AHRÂR'IN TEVHÎD ANLAYIŞI

Bu kısımda evvelâ, Ubeydullah Ahrâr'ın tevhîde dâir genel görüşü, sonra ise vahdet-i vücûd düşüncesine muvâfık olan görüşleriyle bu düşünceye düştüğü şerhler ele alınacaktır.

2.1. UBEYDULLAH AHRÂR'IN TEVHÎDE DÂİR GENEL TANIM VE İFÂDELERİ

غیر حق هر ذره کان مقصود تست

تیغ لا برکش که آن معبود تست

Hak'tan gayrı her ne olur ise maksûdun,

Lâ kılıcın çek ona, yoksa olur mâbudun.[10]

ناگزیر تو منم، ای حلقه گیر

یک نفس غافل مباش از ناگزیر

Senin için vâcip olan benim, ey zâkir,

Vâcip olandan bir nefes dahi olma gâfil!.[11]

Tevhid nedir, sorusu İslâm Dîninde umûmî bir tanımla, Allah'ın tek olduğuna, onun eş, oğul, benzer ve ortağının olmadığına îmân etmek, şeklinde cevap bulur. Sûfîlerin, bu mânânın yanında tevhîde farklı anlamlar da yüklemiş oldukları bilinen bir gerçektir. Bunun yanısıra tevhîdin mertebeleri sayılabilecek vahdet ve ittihâd gibi bâzı yan kavramlardan da istifâde etmişler, bunları yer yer birbiri ile eş anlamlı bâzen de mertebeli olarak kullanmışlardır. Bu kavramlar, mânâları genel olarak tek bir çerçeve içinde olsa da, sûfîler tarafından kısmî

[9] *Fıkarât,* 27.

[10] Mîr Hüseynî Sâdât, *Kenzü'r-rumûz*, "Der beyân-ı ma'rifet-i ma'rifet-i İslâm ve keyfiyyet-i ân". Bu eserin matbû nüshasını elde edemediğimiz için baskı târihi ve sayfa numarası veremedik.

[11] Ferîdüddîn Attâr, *Mantıku't-tayr*, tsh. Kâzım Dozfuliyan, Tahran: İntişârât-ı Talâye, 1388, s. 191.

farklılıklarla tanımlanmıştır.[12] Bu farklılıkların, tasavvufî tecrübenin nisbî izâfîliğinden ve tanımın yapıldığı mertebenin hükümlerinden kaynaklanmakta olduğu düşünülmektedir. Benzer farklılıklar, bir sûfînin aynı kavram için getirdiği iki tanım arasında da kendini gösterebilmektedir. Bu da sûfînin tasavvufî tecrübesinin, kat ettiği mertebelere göre değişmesinin bir netîcesi olarak kabul edilmektedir.

Ubeydullah Ahrâr da tevhid husûsunda bir takım kavramlar kullanmış ve bunlara bâzı tanımlar getirmiştir.[13] O,*Fıkarât*'ın hemen başında"tevhid, vahdet ve ittihâd nedir" sorularını sormakta ve bunlara şu şekilde cevaplar vermektedir:

> "Tevhid nedir, diye sual edilirse de ki: [Tevhid,] kalbi, Hakk'ın -sübhânehû- gayrının farkında olmaktan tecrid etmek ve kurtarmaktır.
>
> Vahdet nedir, diye sual edilirse de ki: [Vahdet,] kalbin, Hakk'ın -sübhânehû- gayrının vücûduna dâir ilimden [Hak'tan başka bir vücûd bilmekten] kurtulmasıdır.
>
> İttihâd nedir, diye sual edilirse de ki: [İttihâd,] Hakk'ın -sübhânehû- "vücûd"unda istiğrâktır."[14]

Bu üç kavramın tanımlarında bir mertebelilik göze çarpmaktadır. Tevhid tanımında, gayrın varlığının zımnen kabûlü söz konusudur. Zîrâ, var olmayan ya da var olduğu kabul edilmeyen bir şeyin varlığının farkında olmaktan tecerrüd ve ikiliğin, sırf aklen dahî olsa, vârid olmaması durumunda tevhid = birlemek, bir mânâ ifâde etmeyecektir. Bu tanıma göre, gölge ya da vehmî de olsa mâsivânın varlığı teslim edilmekte ve tevhîdin, bu varlığın farkında olmaktan kurtulmak olduğu söylenmektedir.

---

[12] Tevhid tanımlarına bir örnek olarak Seyyid Şerif Cürcânî'nin târifini zikredebiliriz: "Ehl-i hakīkatin ıstılāhında tevhîd, Zât-ı İlâhî'yi, anlayışlarda tasavvur, vehim ve zihinlerde tahayyül olunan her şeyden tecrîd etmektir. Tevhîd, üç şeyden ibârettir: Cenâb-ı Hakk'ı rubûbiyyeti îtibâriyle ârif olmak, O'nun vahdâniyyetini ikrâr etmek, O'nun eşi ve benzeri olduğunu reddetmek." (*Ta'rîfât: Tasavvuf Istılahları,* trc. Abdülaziz Mecdî Tolun - Abdulrahman Acer, İstanbul: Litera, 2014, s.108-109)

Sûfîlerin tevhîde dâir târif ve sözleri için bkz. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud - Tâhâ Abdülbâkī Sürûr, Kāhire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîsiyye, 1960, s. 49-55; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf,* tlk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, s. 31-35; Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye,* haz. Halil b. Mansur, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, s. 329-334; Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb: Hakîkat Bilgisi,* trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 1982, s.411-420.

[13] Geneli îtibâriyle varlık meselesi ile alâkalandırılan tevhîd, Ahrâr için de gâliben bir varlık problemi ifâde etmekle berâber, aynı zamanda bir mârifet/bilgi meselesidir. Ancak Ahrâr bu hususta pek tafsîlâta girmemektedir. O sâdece, kulun hakîkate ve şeylere dâir bilgisinin, Hakk'ı müşâhedesi ve bu müşâhede dolayısıyla mâsivânın vücûdunun nazarından kalkması, yâni tevhidde ulaştığı mertebe derecesinde olduğunu ve bunun üç vechi olduğunu söylemekle iktifâ etmiştir. Buna göre kulun mârifeti, bütün eşyâyı câmi' olan Vücûd'u müşâhedesi nisbetinde; müşâhede sebebiyle kalbin mâsivâdan tahallîsi mikdârınca ve bu tahallî sebebiyle Hakk'ın lütfu mikdârınca olur. Bkz. *Fıkarât,* s. 158.

[14]*Fıkarât,* s. 37.

Vahdet tanımı ise bundan bir derece daha tekemmül etmiş gözükmektedir. Zîrâ burada, tevhid tanımında varlığı zımnen zikredilen mâsivânın ilmen reddi, yâni Hak'tan gayrı varlık bilmemek hâli mevzû bahistir. Ahrâr'ın bu tanımı lafzî olarak vahdet-i vücûd düşüncesini akla getirmektedir.

İttihâd kavramı ise, tevhid ve vahdet kavramlarından daha hâs bir çerçeve çizmektedir.[15]Burada mâsivâdan tamâmen bir tecrid ve Hakk'ın varlığında fenâ bulma hâli göze çarpmaktadır.

Bu üç tanımda, "Hakk'ın gayrı her şey" şeklinde tâbir edilen mâsivâ düşüncesinden arınmak, ortak nokta olarak dikkati çekmektedir.Bu da Ahrâr'ın tevhid husûsundaki temel vurgusunun "mâsivâdan tecerrüd" olarak anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Bunun keyfiyeti ileride ele alınacaktır.

Yukarıdaki kavramların genel olarak tevhîdin mertebeleri şeklinde telâkkî edildiğini hatırda tutmak gerekmektedir. Zîrâ tevhid kavramı bâzen Allah'ın birliği inancının genel ismi olarak kullanılırken, bâzen de bu genel isimlendirmenin bir alt kategorisi olarak kullanılabilmektedir. Nitekim Ahrâr da, bir başka yerde yapmış olduğu tevhid tanımında yukarıdakinden nisbeten daha farklı ve daha genel bir ifâde kullanmıştır. Bu ifâdesinde tevhîdi, "lâtîfe-i müdrikede tek mâlûm olan Hak'tan başka bir mâlûm kalmaması", hattâ "lâtife-i müdrikenin var olan her şeyden tasfiye ve tecrid edilmesi" tarzında vahdeti de içine alacak şekilde tanımlamıştır.[16] Bu tevhîd-i ilâhî ile muvahhid olmak ise Ahrâr tarafından, Hakk'ın bir inâyeti olarak kulun, kendinden ve sıfatlarından fânî ve Hakk'ın tekliğine şâhid kılınması şeklinde tanımlanır. Muvahhid, bu fenâ ve şuhûdu kendine isnâd etmez, hattâ bu isnâd etmeme durumunu dahî kendinden görmez. Ahrâr'a göre bu aynı zamanda Hakk'ın, kendi tevhîdine şâhidliğidir[17] ki Ahrâr'ın, bunun kul üzerinden gerçekleştiğini söylemesi, dikkati çeken bir husustur.

---

[15] Bu çerçeve Seyyid Şerif Cürcânî'nin ittihâd târifinde de dikkati çekmektedir. Ayrıca o, bu kavramla alâkalı muhtemel yanlış anlaşılmaları da engellemek için bu ıstılâhı şöyle tanımlamıştır: "Hak olan Mutlak Vâhid'in varlığını şuhûddan ibârettir. Çünkü vâr olan her şey Hak ile mevcûd olup kendi başına bir varlığa sâhip değildir. Bu şuhûdda tam bir ittihâd tahakkuk eder. Yoksa her mevcûdun kendine has bir varlığı var da bu varlık Hak ile ittihâd etmiş, demek değildir. Çünkü bu imkânsızdır. Bâzı kimseler ittihâdın iki şeyin tek bir şey olmasını gerektirecek uyuşma ve karışma olduğunu, bâzıları ise görmeksizin ve tefekkür etmeksizin söz söylemek olduğunu söylemişlerdir." (*Ta'rîfât: Tasavvuf Istılahları*, s. 74.)

[16]*Fıkarât,* s. 182-183.

[17]*Fıkarât,* s. 164.

Yalnızca Hakk'ı müşâhede ederek kendi varlığından da geçmek sûretiyle mâsivâdan tamâmen kurtulmak, yâni tevhîde ermek, Ahrâr'a göre saâdet, bunun aksi, yâni kendi varlığını görmek ise şekāvettir.[18] Zikredilen saâdete ulaşmak, bir takım bilgi ve pratiklere bağlıdır. Bilgi kısmı, "tevhîdin hakîkati" tanımında ortaya çıkmaktadır. Ahrâr'a göre tevhîdin hakîkati, "Hakk'ı -sübhânehû- hudûs durumundan tenzih ve O'nun evveli olmayan kadîm olduğunu isbâttan ibâret"tir. Her ne kadar bu tanım şekil bakımından kelâmî gibi duruyorsa da Ahrâr'ın bu hakîkate vâsıl olabilmenin yolu hakkında söyledikleri tasavvufî usûlün bu husustaki rolünü öne çıkarmaktadır. Zîrâ, ona göre "insânî hakîkat, Hakk'ın -sübhânehû- gayrını hatırında tutmak ve onlara dâir bir takım düşünceler beslemekten kurtulmadıkça" tevhîdin hakîkatine ulaşamayacaktır. Böyle düşüncelerden kurtulmak ise, ancak onları yakıp yok edebilecek bir şeyle mümkün olabilir. Bu haslete sâhip olan şey de "muhabbet"ten başkası değildir. Muhabbetin yakıcılığı o derecededir ki, kalpte "gayr ve gayriyyet" nâmına hiçbir şey bırakmaz. Var olduğu vehmedilen her şey, muhabbetin yakıcılığından nasîbini alır ve kalpte ancak muhabbet kalır. Bu muhabbet ise gayr değil, Mahbûb'un aynası mesâbesindedir.[19]

Nazarî olarak çerçevesi çizilen bu hâle vâsıl olmak için amelî bâzı uygulamalar gerekmektedir. Ahrâr'a göre, böyle bir tevhîde tâlip olan kimselerin yapacağı şeylerin başında, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ittibâ gelmektedir. Bu ittibâ vâsıtası ile nefs, kalp, sır ve rûh makamlarında gayriyyet düşüncesinden kurtulmak husûsunda gayret gösterilmelidir. İşte bu gayret sâyesindedir ki zikredilen muhabbetin hakîkati zâhir olur ve mâsivânın varlığı vehminden kurtuluş ancak bu şekilde mümkün olur.[20] Yine zikredilen tevhîde ulaşmış kimselere muhabbet duymak ve onlarla hemhâl olmak da hakîkî tevhid nûrunun, bu tevhîde ulaşma istîdâdına sâhip kimselerin kalbinde zuhûr etmesi için önemli bir vesîledir.[21]

Ahrâr'a göre buna ulaşmanın başka bir yolu daha vardır: Kalbi, dünyâ ve âhirete müteallik bütün varlık kayıt ve alâkalarından, irâde vasfından, hattâ esmâ ve sıfat tecellîlerinden kurtarıp zâtî şuhûdda fânî olmak. Bu da zikir veyâ cezbe ile ya da cem'iyyet ehlinin sohbetlerine iştirâk etmek vâsıtasıyla insânî hakîkati bütün düşüncelerden temizlemek ve himmeti tevhid etmekle mümkün olur.[22]

---

[18]*Fıkarât,* s. 37, 41-42.
[19]*Fıkarât,* s. 93.
[20]*A.y.*
[21]*Fıkarât,* s. 164.
[22]*Fıkarât,* s. 94.

Burada zikredilen esmâ ve sıfat tecellîlerinden kurtulmakla kasdedilen şey, Ahrâr tarafından şu şekilde açıklanmaktır: Bu tecellîler, kalbin bir hâl üzere sâbit kalmasına mânî olacak kesret ve farklılıkların kaynağıdır. Bu farklılıkların şuhûddan kalkması ve sıfatların müstakil olmayıp onlarla zuhûr edenin Zât olduğunun yakīnen bilinmesi ile sâlik, zâtî şuhûda vâsıl olabilmektedir. Bu tavır, asâleten Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nasîbidir. Onun ümmeti olmanın ve her hususta ona ittibâ etmenin bereketiyle bu nasibden, müslümanlar da hissedâr olabilmektedir.[23]

Yukarıda zikredilen, kalbin maddî ve mânevî alâkalardan kurtulması husûsu Ahrâr'a göre imkânsızdır. Ebedî bir hayat sâhibi olunsa ve bu hayat boyunca bu yolda gayret edilse, yine de bu yolun sonuna varılamayacaktır. Ancak her ne olursa olsun kişi yolda olmalı, katedilen yolu ve elde edilen hâl ve makamları muhâfaza etmeye çalışmalıdır.[24] Bunların muhâfaza edilmesinin en önemli şartı ise mâsivâya vücûd izâfe etmemektir. Diğer şartlar ise; maksada ulaşmaktan başka derdi olmamak, gâyeye ulaşmanın önündeki engellerden uzak durmak, Hz. Peygamber'e sarsılmaz bir şekilde ittibâ etmek, kalbinin dert ve alâkalarını Hakk'a ircâ ederek tevhid eden cem'iyyet ehli bir mürşid-i kâmilin sohbetine devam etmek, onlar hakkında güzel îtikāda sâhip olmak, onların himmetlerinden istimdâd etmek ve onlara hizmet etmektir. Böylece sâlikin basîret gözü, mürşidden tecellî eden cemâl nûruna müstağrak olur. Bu istiğrâk kemâle erdikçe mürşid aynası ve mazharlar mürîdin nazarından kalkar, kalbi de doğrudan tevhid kâbesine teveccüh ederek "Hz. Halîl İbrâhim -aleyhi's-selâm- gibi ' ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ Ben yüzümü ve özümü yeri gökleri yaratana samîmiyetle tevcih eyledim ve ben müşriklerden değilim'[25] der."[26]

Buraya kadar zikredilen fikirlerinden anlaşıldığı kadarıyla, kendi varlığı ve sâir esmâ ve sıfat tecellîleri dâhil olmak üzere her türlü kesretten kurtularak mâsivâya varlık isnad etmeyip Zât'a teveccüh etmek ve O'nu yegâne varlık olarak kabul ve müşâhede etmek, Ubeydullah Ahrâr'ın tevhid görüşünün genel çerçevesini oluşturmaktadır. Bunun keyfiyeti ile alâkalı açıklamaları ise daha ziyâde vahdet-i vücûd görüşünü akla getirmektedir.

---

[23]*Fıkarât,* s. 96-97.
[24]*Fıkarât,* s. 42.
[25] En'âm Sûresi, 6/79.
[26]*Fıkarât,* s. 43-44.

2.2. UBEYDULLAH AHRÂR'IN, VAHDET-İ VÜCÛDA DÂİR TASDİKLERİ

Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın vahdet-i vücûd düşüncesini benimsediği noktaların açığa kavuşturulması için, -her ne kadar ehlinin mâlûmu ise de- bu düşünce hakkında umûmî bir mukaddime yapmak gerekmektedir. Vâkıa, önceki sûfîlerin sözlerinde bu düşünceye dâir bir takım işâretlerin olduğu kabul ediliyorsa da vahdet-i vücûdun sistematik bir nazariye hâlini alması, -bilindiği gibi- Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve onun ilk talebeleri vâsıtası ile olmuştur. İbnü'l-Arabî ile başlayan bu ekole, Ekberî Mekteb denilmekte olduğu da mâlûmdur.

Vahdet-i vücûd, bu mektebin Zât-sıfât, Allah-âlem ve Allah-insan münâsebetlerini îzah ettikleri mesleğe verilen isimdir. Vahdet-i vücûd anlayışına göre Vücûd birdir ve o da Hakk'ın vücûdudur. Bu vücûd, kelâm ulemâsının genellikle kabûl ettiğinin aksine, Zât'ın sıfatı olmayıp O'nun aynıdır ve O'na mahsustur. O'nun hâricindeki hiçbir şeye gerçek mânâda vücûd izâfe edilemez.

Vahdet-i vücûd düşüncesi, dış dünyâda görülen kesretin tek olan Vücûd'dan ortaya çıkışını, Zât'ın, kemâlinden dolayı mertebelere tenezzül ve onların gerekleriyle taayyün ederek zâhir olması şeklinde açıklamaktadır. O'nun hâriçteki bu taayyünü, mâsivânın varlık sebebidir ve bu, a'yân-ı sâbite de denilen, eşyânın Hakk'ın ilminde bulunan, yâni O'nun mâlûmu olan hakîkatlerinin sûretleriyle taayyününden ibârettir. Bu çerçevede vahdet-i vücûda göre Hak, hakîkati îtibâriyle hâricî varlığın aynı, fakat taayyünü îtibâriyle gayrıdır.

Vahdet-i vücûd mesleğinde, tek ilâh ile çokluk âleminin münâsebetini sağlayan kilit bir mertebe ve kavram olan a'yân-ı sâbite, Hakk'ın isim ve sıfatlarının sûretleri olarak O'nun ilminde var olan şeylerdir. Kesretin menşei ve mümkün varlıkların hakîkati olan bu mertebe Hakk'ın ilminde var, ancak hâriçte var değildir.[27] Vahdet-i vücûd ehli, Hakk'ın hâricindeki varlığı, Vücûd'un işbu mertebedeki hakîkatlerin sûretleriyle taayyününden ibâret bildikleri için, onlara müstakil ve gerçek bir varlık izâfe etmezler ve vücûdu sâdece Hak Teâlâ için kullanırlar.[28]

Ubeydullah Ahrâr'a göre de "vücûd" sâdece Allah için kullanılabilir. Hak Teâlâ'dan

---

[27] A'yân-ı sâbitenin hâriçte zâhir olan, eserleri ve hükümleridir, zâtları değildir. Onların zâtî husûsiyetleri bâtın olmak ve gizli kalmaktır (bkz. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, trc. Tâhiru'l-Mevlevî - Abdulrahman Acer, İstanbul: Litera 2014, s. 95). A'yân-ı sâbite hakkındaki teferruat için bkz. *A.g.e.*, s. 89-110.

[28] Vahdet-i vücûdla alâkalı tafsîlât için bkz. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar, 1999, s. 70-80; Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı, 2005, s. 641-650; Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sûfî, 2010, s. 185-335;Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı 2009, s. 169-232.

başkası için "vücûd ya da varlık" demek mümkün değildir, hattâ iftirâdır. Zîrâ her şeyde zâhir ve aynı zamanda her şeyden münezzeh olan O'dur.[29] Bu zuhûrun görülmeyişi ise onun şiddetindendir.[30] Bunun misâli suyun, damla, dere ve nehir vb. sûretlerle zâhir olmasıdır. Bu durumda suya hakîkî mânâda damla, dere ya da nehir demek iftirâdır. Çünkü o, sudur, ancak damla, dere ya da nehir vasıf ve taayyünü ile zâhir olmuştur. Hakîkatinde ise icmâl mertebesinde olduğu hal üzeredir, yâni onda bir değişiklik yoktur. Bu durum şu hadîs-i şerîfte ifâdesini bulmaktadır: «كان الله ولم يكن معه شيء» "Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu"[31]"« الآن كما كان» şimdi de olduğu gibi."[32] Ahrâr bu mânâyı başka bir yerde şu beytle ifâde etmektir.

جز خدا در هر دو عالم نیست کس

پس نشاید داشتن دیگر هوس

Ne dünyâ ne âhirette Hak'tan gayrı bir şey yok

Öyleyse başka heveslerin peşinde olmanın âlemi yok[33]

Vücûd'u Hakk'a hâs kılan Ahrâr, mâsivânın var olması, yâni yaratma meselesini vahdet-i vücûd düşüncesindeki gibi açıklamaktadır. Ona göre yaratmak, Vücûd'un, mevcûdâtın aynlarına yaklaşması ve a'yânın sûret ve hâlleri ile zâhir olmasıdır.[34]

Benzer şekilde o, Allah-insan-âlem münâsebetinde şunları söylemektedir:

> "Zât ve sıfatların akisleri olan, ilimdeki insânî hakîkatlerin âlemdeki gölgeleri[35], hakîkatte yaradılışın maksadı ve âlemlerin hulâsasıdır. Eğer basîret gözü, tevhîdin sûreti olan kelime-i tevhîdi tekrarlayarak tevhîdin mânâsını dâima kalpte diri tutmaya devam etmek sûretiyle iki görmek/şaşılık perdesinden kurtulursa, hakîkatte âlemlerin hakîkatleri olan insânî sûretler kadehlerinden o denli vahdet ve ittihâd şarabı içilir ki bu şarabın verdiği sarhoşluktan dolayı her şeyin alnına yokluk yazısı yazılır. ... Kendisine bu insânî hakîkatten zerre ihsan edilen bir kimse bu mârifetten dolayı şu beyti söyledi:
>
> بی ما بخودش نظر نیامد

---

[29] Bu ifâde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin "beyne't-tenzîh ve't-teşbîh" fikrini akla getirmektedir.

[30] Bu husustaki bâzı îzahlar için bkz. *Şerh-i Rubâiyyât*, s. 77-78.

[31] Buhârî, Bed'u'l-halk, 1.

[32] *Fıkarât,* s. 119-120. «الآن كما كان = şimdi de olduğu gibi» ifâdesi, zikredilen hadîs-i şerifin îzâhı sadedinde sûfîlerce zikredilmektedir.

[33] *Fıkarât,* s. 191. Bu beytin kaynağını bulamadık.

[34] *Fıkarât,* s. 145.

[35] Bu fıkranın derkenârında "mesmû'/işitilen" kaydıyla Arapça bir ibâre yer almaktadır ki tercümesi şöyledir: "Hakîkatlerden murâd, ilimde olan, gölgelerden muradise bu âlemde olandır." Bu hâşiyeyi metne dâhil ederek "insânî hakîkatlerin gölgeleri" ibâresini yukarıdaki şekilde yazdık.

از ما بجز این هنر نیامد

Bizsiz kendisine nazar varmadı,

Bizden de bu hünerden gayrısı hâsıl olmadı.[36]

Diğer bir kimse ise aynı bakışla şöyle dedi:

ای نسخه نامه الهی که تویی

وی آینه جمال شاهی که تویی

بیرون از تو نیست هرچه در عالم هست

در خود بطلب هرآنچه خواهی که تویی

Ey nâme-i ilâhî nüshası ki sensin

Ey cemâl-i ilâhî aynası ki sensin

Âlemdeki hiçbir şey senin dışında değildir

Ne ararsan kendinde ara ki o da sensin![37]

Hakîkat ehlinin bu büyük işâretlerinin hepsi, sonsuz olan*"Allah, Âdem'i kendi sûretinde yarattı"*[38] ve *"Nefsini/kendini tanıyan Rabb'ini tanır"*[39]hadislerinin deryâlarından ancak bir katredir."[40]

Bu sözlere göre insan, zât ve sıfatların akisleri olan a'yânın hâriçteki gölgeleridir ve tevhid nazarıyla bakıldığında o, vahdet ve ittihâdın âyet ve işâreti gibidir. İnsan için ortaya koyulan bu hakîkat aslında cümle mâsivâ için geçerlidir. Çünkü, Ahrâr'a göre bütün mevcûdât, bir cism-i müsevvâ olarak telâkkî edilmelidir. Bu cismin rûhu Hakk'ın zât, sıfat ve fiilleri olup onun görünüşü de yine bunlarladır.[41] Hakk'ın bu tezâhür ve tecellîleri dâimîdir ve mâsivânın varlık sebebidir. Bunlardan yansıyan tecellî nurları bir an dahî kesilecek olsa mümkinâttan hiçbir eser kalmaz. Dolayısıyla, aklın bilmesi, gönlün arayış içinde olması, elin tutması, ayağın yürümesi, gözün görmesi ve kulağın işitmesi vb. gibi mâsivânın varlığı ve varlığının devamlılığı

---

[36]*Fıkarât,* s. 136-137.

[37] Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*, Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1376, s. 1472, rubâî no: 1761.

[38] Müslim, Birr, 32, hadis no: 115 (6655). «إنّ اللّه خلق آدم على صورته»

[39] Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, thk. Yûsuf b. Mahmûd, Mektebetu İlmi'l-Hadîs, c. II, s. 309, hadis no: 2532. « من عرف نفسه فقد عرف ربّه»

Aclûnî, bu hadîsin rivâyeten sahih olmadığını söyledikten sonra hadis ilminde hâfızlardan sayılan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin bu hadîsi kullandığını ve bunun her ne kadar senedi yoksa da keşfen sahih olduğunu söylediğini nakletmektedir.

[40]*Fıkarât,* s. 67-68.

[41]*Fıkarât,* s. 167.

O'nunladır.[42]

Bu mârifette kulun istîdâdının ulaşacağı nihâyet, zâhirî organlardan ortaya çıkan işitme, görme ve benzeri duyularda ve mânevî kuvvelerden zuhûr eden şeylerde "bir bütün olarak Rûh'u tecellî etmiş" bilmek ve O'nun tenezzüllerinin tafsîlâtının, O'ndan başka bir şey olmadığını görmektir. Ahrâr bu konuda şu rubâîye yer vermektedir:

روح ناپیـدایی است که نشانش پدید نیست

از غـایت ظهــور عیــانـش پــدیــد نیست

گـوید به هــر زبان به هــر گــوش بشنود

کمال تو جز در شهود و حضور روح نیست

Ruh görünmezdir ve onun işâretleri de görünmezdir,

Zuhûrunun şiddetinden dolayı O, görünmezdir,

Her dille söyler ve her kulakla dinler,

Senin kemâlin Rûh'u şuhûd ve O'nunla huzurdan başka değildir.[43]

İnsanın sıfatları hakkında da Ahrâr, yukarıda iktibas edilen 'insanın, Zât ve sıfatların akislerine mazhar olan ilâhî bir nüsha olduğu' şeklindeki fikirlerine mutâbık bir değerlendirmede bulunmakta ve insanın doğrudan kendine âid sıfatların olmadığını, var olduğu zannedilenlerin de nefyinin gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre meselâ, bir işi yapmayı ya da yapmamayı seçen bir insan bunu ihtiyâr sıfatıyla yapmaktadır. Aslında bu sıfat, istîdâdına göre insanda "Hakk'ın tecellîsinden ihtiyâr sıfatı şeklinde" ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu sıfat doğrudan ve hakîkaten insanın değil Hakk'ın sıfatıdır, ancak insanda zâhirdir.[44] Bu zâhir olmayı ise Ahrâr "bu âlemin îmârına sebep olması için ilâhî ihtiyâr deryâsından insânî ihtiyâr ırmağına bir miktar lütfedilmiştir" şeklinde anlamaktadır.[45]

Genel olarak insanla alâkalı îzahlarından anlaşıldığı kadarıyla Ubeydullah Ahrâr, insanı vahdet-i vücûd düşüncesinde olduğu gibi Hakk'ın tecellîlerinin mazharı ve câmi'i, ilâhî sıfatların tecellîgâhı ve emânetçisi, ilâhî sûretin nüshası, yaradılışın maksadı, âlemlerin hulâsası ve Hakk'ı

---

[42]*Fıkarât,* s. 46.
[43] Bu rubâînin kaynağını bulamadık.
[44]*Fıkarât,* s. 92.
[45]*Fıkarât,* s. 49.

gösteren bir ayna ve âyet olarak tasvîr etmektedir.

Her insanda bilkuvve bulunan bu husûsiyetler bilfiil hâle getirildiğinde, her baktığında Hakk'ı gören nazara sâhip kâmil bir insân profili ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede "Bütün bakışların, kendisine döndüğü Zât'ı tesbih ederim" şeklindeki bir ifâdeyi açıklarken Hâce Ubeydullah Ahrâr, Nakşibendî Yolunun ya da genel olarak tasavvufun sâbikūn, yânî önce gelenlerinin fıtratındaki Hakk'a incizâb dolayısıyla onların basîretlerinin ve hattâ basarlarının O'nu O'nunla gördüklerini, bu sebeple bu sözün bu açıdan söylenmiş olabileceğini ifâde etmektedir.[46] Ayrıca o, zikrin nihâî mertebesi olarak gördüğü "kişinin, kendi dâhil her şeyi unutacak şekilde Hakk'ın zikriyle meşgul olması" makâmından sonra bu makam ehli olan kulların irşad vazîfesi ile görevlendirilmesinin murad edilmesi durumunda Hak Teâlâ'nın bunlara, yaşadıkları adem ve sekr (Ahrâr, başka bir yerde bu makamdan fenâ ya da fenâ-yı fenâ şeklinde bahsetmektedir[47]) hâlinden sonra bir vücûd ve sahv (bekā ba'de'l-fenâ[48]) hâli lütfedeceğini, bu durumda hiçbir şeyin bu kimseleri Hak'tan perdelemeyeceğini ve her neye nazar etseler O'na nazar etmiş olacaklarını belirtmektedir.[49] Ahrâr'a göre bu kimseler ehl-i tahkik nisbetine sâhiptir ve bunlar gördüklerini O'nunla görürler, aslında kendilerinden görürler de denebilir. Zîrâ bu nisbet, sâhip olduğunu Hak'tan, Hak'la ve Hak'ta beyân etmektir. Bu durumdaki kişiye vâcip olan, sâhip olduğu vasıfları, hattâ varlığı dahî kendinden tamâmen nefy edip "kendini adem diyârına" göndermektir.[50] Bu hususta Ahrâr, Mevlânâ'nın şu beytini nakletmektedir:

تو مباش اصلا، کمال اینست و بس

رو درو گم شو، وصال اینست و بس[51]

Asla olma [varlık iddiâsında bulunma]!. İşte kemâl budur, başka değil!.

Git, O'nda kayıp/yok ol!. İşte visâl budur, başka değil!.

Ubeydulah Ahrâr'a göre insânî istîdâdın tevhid husûsunda varacağı nihâyet, şuhûdda

---

[46]*Fıkarât,* s. 54.
[47]*Fıkarât,* s. 34.
[48]*A.y.*
[49]*Fıkarât,* s. 89.
[50]*Fıkarât,* s. 141-142.
[51]*Fıkarât,* s. 90.
Bu beyt Ferîdüddin Attâr'a âiddir (bkz. *Mantıku't-tayr*, s. 44). Bu beytin ikinci mısraı " تو ز تو لا شو، وصال اینست و بس" [Kendinden yok/fânî ol, [varlık iddiâsında bulunma]!. İşte visâl budur, daha değil!.] şeklindedir. Ancak *Fıkarât* metninde yukarıdaki gibi geçmektedir.

istiğrâktan sonra kula vehbî bir vücûd bahşedilmesi ve kulun her ne zaman kendi vücûduna nazar ederse bütün zerrelerinde Vech-i Bâkī'den başkasını görmemesi durumudur.[52] Bu durumda "lâ huve illâ hû = O'ndan başka O yoktur" sözü, onun zikri olur.[53] Bu ifâdeler, şuhûdda istiğrâktan sonra gelen vücûdî bir makâmın olduğunu ve insanın tevhidde varacağı son noktanın da bu şuhûdî fenâ değil vücûdî tevhid olduğunu düşündürmektedir.[54] Ancak bâzı hususlarda o, bunun aksini düşündüren bir takım fikirler ileri sürüyor gözükmektedir.

2.3. UBEYDULLAH AHRÂR'IN VAHDET-İ VÜCÛDA ŞERH DÜŞTÜĞÜ YERLER

Ubeydullah Ahrâr'ın tevhid bahsinde sürekli vurguladığı "mâsivâya vücûd izâfe etmemek" ifâdesi her ne kadar vahdet-i vücûd düşüncesini hatıra getirse de onu, tam anlamıyla vahdet-i vücûd düşüncesine sâhip bir sûfî olarak tanımlamak zor gözükmektedir. Zîrâ o, vahdet-i vücûdun fârik alâmetlerinin ortaya çıktığı bâzı meselelerde net ve tafsîlâtlı açıklamalarda bulunmamakta ve yer yer de vahdet-i vücûda bâzı şerhler düşmektedir.

Ubeydullah Ahrâr, "Her neye bakarsam onda veyâ ondan önce ya da onunla birlikte Allah'ı görürüm"[55] sözünü îzah ederken bu sözün "muâyene"[56] şeklinde anlaşılmasının, bu şuhûda muâyene diyenlerin "usûlünden birkaç şey tasdik edilmeksizin" ve "Vücûd'un zuhûrunun, âlem ve mâsivâ isimlendirmesiyle işâret edilen ve a'yân-ı sâbite denilmiş olan mâlûmâtın sûretleriyle olduğunun anlaşılması ve tasdik edilmesi olmaksızın"[57] oldukça zor olduğunu söylemektedir. Yine aynı yerde Ahrâr, zikredilen kelâmı muâyene olarak anlamanın

---

[52] Kâşânî'nin buna "el-vücûdü'l-mevhûbu'l-hakkānî" demesi ve bunu insân-ı kâmilin mârifeti sayması ile ilgili yorumlar için bkz. Suâd el-Hakîm, *a.g.e.*, s. 643-644.

[53] *Fıkarât,* s. 186.

[54] Vücûdî ve şuhûdî tevhid arasındaki farklar ve İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirisi için bkz. Câvit Sunar, *Vahdet-i Şuhûd - Vahdet-i Vücûd Meselesi*, İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı, 2006, tamâmı; Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayâtı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İnsan, 2009, s. 88-107; Abdullah Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkaplanı, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2005, c. XIV, sy. 2, s. 63-70. Bu meseleye farklı bir bakış açısı için bkz. Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 329-332.

[55] ما نظرت في شيء إلّا ورأيت اللّه فيه، أو قبله، أو معه. Hz. Ali'ye isnad edilmekle mâruf olan bu söz, Rûzbihân-ı Baklî tarafından "ehl-i havâsstan bâzısı" kaydıyla nakledilmektedir. Bkz., *Abheru'l-âşıkîn*, thk. Muhammed Muîn - Henri Corbin, Tahran: İntişârât-ı Menûçehrî, 1366/1987, s. 132.

[56] Muâyene üç kısımdır: Gözlerin görmesi, kalbin gözünün görmesi ve rûh gözünün görmesi. Tasavvufî ıstılah olarak kullanıldığında daha ziyâde üçüncü kısım kasdedilir ve "Hakk'ı ayan beyân görmek" mânâsına gelir. (bkz. Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, trc. Abdürrezzak Tek, Bursa: Emin, 2008, s. 135.

[57] *Fıkarât,* s. 185.

kendisi için zor olduğunu, bundan dolayı da bunu anlamaya çalışmayı terk etmenin daha iyi olduğunu söylemektedir.[58] Buradaki 'Vücûd'un a'yân-ı sâbitenin sûretleri ile zuhûru tasdik edilmeden zikredilen mânânın anlaşılması zordur', ifâdesiyle 'bunu anlamak benim için zordur' ifâdeleri yan yana koyulduğunda Ahrâr'ın, 'Vücûd'un a'yân-ı sâbitenin sûretleri ile zuhûrunu' tasdik etmediği zımnen çıkabilmektedir. Ahrâr, bir başka yerde ise aynı mesele ile alâkalı 'sır lâtîfesi Zât-ı Akdes'i müşâhede ederken basar nazarı da "a'yân-ı sâbitenin sûretleriyle zâhir olan Hak'tan başkasını görmez" demekte ve bâzılarının bu duruma "muâyene" dediklerini beyân etmektedir. Ahrâr burada yukarıdaki gibi teferruâta girmez ve fikrini, "vallâhu a'lem" demekle ihsâs eder. "Vallâhu a'lem" kaydı da onun bu hususta farklı bir düşünce benimsemiş olabileceğine işâret etmektedir, vallâhu a'lem.

Ubeydullah Ahrâr vahdet-i vücûda düştüğü bir diğer şerhte ise şöyle söylemektedir: "Bâzıları zâtî tecellî hakkında şöyle demişlerdir: Onların nezdinde Hakk'ın -sübhânehû- zâtından başka bir mevcud olmadığı için onlara göre zâhir olan her şey, kendi mâlûm olan sûretleri ile zâhir olan Zât'tır. Senin ve benim bu sözle bir işimiz yoktur. Bu söz benim anlayışıma münâsip değildir."[59]Yine, "lâilâhe illellah" kelime-i tevhîdinin mânâsı olarak "sûfîlerin sözlerinden" anlaşılanın "Allah'ın mâlûmu olan şeylerin sûretleri ile zâhir olan Allah'tır" ifâdesi olduğunu ve bu mânâyı, -başka yerlerde kabul ettiğini söylemesine rağmen burada- müstakîm mezheb olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât'e göre doğru kabul etmenin oldukça zor olduğunu söylemesi de vahdet-i vücûda düşülmüş bir şerh kabîlinden anlaşılmaktadır.[60] Zîrâ yukarıda vahdet-i vücûd hakkında bilgi verilirken de bahsedildiği üzere bu mesleğe göre âlem, Zât'ın aynı olan Vücûd'un mâlûmlar olan a'yân-ı sâbitenin sûretleriyle taayyün etmesinden müteşekkildir. Bu sözler, Ahrâr'ın vahdet-i vücûd düşüncesini her şeyiyle kabul etmediğini, bâzı açılardan bu düşünceye şerhler düştüğünü göstermesi açısından önemlidir.

Ubeydullah Ahrâr'ın vahdet-i vücûd anlayışına düştüğü bu şerhlere bâzen alternatif sayılabilecek fikirler de eşlik etmektedir. Nitekim o, yukarıda tenkid ettiği zâtî tecellî anlayışına mukâbil bir zâtî tecellî tanımı ortaya koymuştur. Ona göre zâtî tecellî, Hakk'ın sıfatlarının tecellîlerinin galebesi hâli ile kulun hem kendine hem de mâsivâya âid sıfatlarını görmekten kurtulduğu sıfat tecellîsinin ardından gelir. Böylece isim ve sıfat kargaşası ve kesretinden

[58]*Fıkarât,* s. 185.
[59]*Fıkarât,* s. 180-181.
[60]*Fıkarât,* s. 157.

kurtarılan insânî hakîkat, Zât'ın gayrı bir şeyi müşâhede etmemekle müşerref olur. Ahrâr'a göre bu, "sır ve rûh lâtîfelerine açılmış" bir şuhûd mahallidir ve bunda hislerin nasîbi yoktur.[61]

Ancak o, bir başka yerde, kâinâtın her zerresinde Vech-i Bâkī'den başkasını görmemenin hem basar hem de basîret nazarıyla, yâni hem his hem de lâtîfelerle olduğunu söylemekte, bundan dolayı da bâzı muhakkiklerin "lâ ilâhe illellah" kelime-i tevhîdinden kasıtlarının "lâ vücûde illellah" diğer bâzılarının da "lâ mevcûde illellah" olduğunu söylemektedir.[62] Bu sözün hemen ardından da bu mânânın "hikâye, dedikodu, söz, fikir ve düşünce" ile mümkün olmayacağını, hattâ bu mânâyı zikretmenin sâliki dâlâlete sevkedebileceğini ifâde etmektedir[63]ki bu da bir ihtiraz kaydı gibi gözükmektedir.

3. SONUÇ

Fıkarât'ta yer alan görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla Ubeydullah Ahrâr, her ne kadar ıstılah olarak pek kullanmasa da tevhidde vahdet-i vücûda vurgu yapmaktadır. Ancak onun bu vurgusu, vahdet-i vücûd tamâmen benimsemiş olduğunu söylemeye yeterli değil gibi gözükmektedir. Bilâkis o, bâzı hususlarda vahdet-i vücûd anlayışının kabullerine bir takım şerhler düşmektedir.

Ahrâr'ın yer yer şuhûdî birliğe de vurgu yaptığını zikretmek gerekir. Ancak onun bu vurgusu, tevhîdde varılacak nihâî makamın vahdet-i şuhûd olduğu şeklinde anlaşılmamaktadır. Bilâkis bunun aksini ifâde edebilecek fikirlere yukarıda temas edilmişti. Ayrıca bu husustaki sözleri, kendisinden yaklaşık bir asır sonra İmâm-ı Rabbânî tarafından vahdet-i vücûddan daha üst bir tevhid telâkkîsi olarak sunulacak olan vahdet-i şuhûdun sistemleşmesine katkı sağlayacak bir zemine de sâhip gözükmemektedir. Bu sözler, daha ziyâde şuhûd kavramı çerçevesinde ifâde edilen genel fikirlerden ibârettir.

Fıkarât'ta birbiriyle mütenâkız gibi gözüken bâzı fikirlerin bulunması, her ne kadar birçok hususta vahdet-i vücûd mesleğine yakın gibi gözükse de Ubeydullah Ahrâr'ın tevhid görüşünü net bir şekilde ortaya koymayı zorlaştırmaktadır. Bu çelişkilerin giderilmesi ve onun tevhid anlayışının "efrâdını câmi', ağyârını mâni'" bir şekilde ortaya koyulabilmesi için Ahrâr'ın

---

[61]*Fıkarât,* s. 84.

[62] Kelime-i tevhîdin bu ve benzeri mânâları Ahrâr tarafından defâlarca zikredilmesine rağmen "lâ meşhûde illellah"ın zikredilmemiş olması dikkat çekicidir.

[63]*Fıkarât,* s. 172-173.

diğer eserleriyle mektupları ve onun söz ve fikirlerinden nakillerde bulunan sâir eserlerin tesbit ve tahlil edilmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, thk. Yûsuf b. Mahmûd, Mektebetu İlmi'l-Hadîs, yy, ts, c. II

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar, 1999.

Ahrâr, Ubeydullah, *Fıkarât*, Süleymâniye Kütüphânesi, Ayasofya 2143.

_____, *Resâil-i Hâce Ahrâr*, haz. Ârif Nevşâhî, Herat: İntişârât-ı Ahrârî, 1394.

_____, *Tevhîd ve Seyr u Sülûke Dâir Fıkarât*, trc. Abdulrahman Acer, İstanbul: Litera, 2016.

Attâr, Ferîdüdin, *Mantıku't-tayr*, tsh. Kâzım Dozfuliyan, Tahran: İntişârât-ı Talâye, 1388

Baklî, Rûzbihân, *Abheru'l-âşıkîn*, thk. Muhammed Muîn - Henri Corbin, Tahran: İntişârât-ı Menûçehrî, 1366/1987.

Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, tsh. Mahmud Âbidî, Tahran: İntişârât-ı Sohen, 1390.

_____, *Şerh-i Rubâiyyât*, trc. Tâhiru'l-Mevlevî - Abdulrahman Acer, İstanbul: Litera 2014.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rîfât: Tasavvuf Istılahları,* trc. Abdülaziz Mecdî Tolun - Abdulrahman Acer, İstanbul: Litera, 2014.

Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı 2009.

Dindar, Elif, *Ubeydullah Ahrar Hayâtı-Eserleri-Fikirleri*, Bursa: UÜSBE (Basılmamış YL Tezi), 1998.

Ensârî, Hâce Abdullah, *Menâzilü's-sâirîn*, trc. Abdürrezzak Tek, Bursa: Emin, 2008.

Gross, Jo-Ann - Urunbaev, Asom, tarafından *The Letters of Khwaja Ubeydullah Ahrâr And His Associates*, Leiden: Brill 2002.

Ğûrî, Mîr Hüseynî Sâdât, *Kenzü'r-rumûz*, ts, yy.

el-Hakîm, Suâd, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı, 2005.

Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-mahcûb: Hakîkat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 1982.

Kartal, Abdullah, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkaplanı, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2005, c. XIV, sy. 2.

Kâşifî, Fahruddîn Ali b. Hüseyin, *Reşahât-ı Aynü'l-hayât*, tsh. Ali Asgar Muîniyân, Tahran: 2536 (Takvîm-i Şehinşâhî), c. II.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, tlk. Anmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sûfî, 2010.

Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye,* haz. Halil b. Mansur, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Nevâî, Ali Şir, *Nesâyimu'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve*, haz. Kemal Eraslan, Ankara: TDK, 1996.

Nevşâhî, Ârif, *Ahvâl ve Sohenân-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr,* Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1380.

_____, *Ahvâl ve Sohenân-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr,* Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1380.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*, Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1376.

Sunar, Câvit, *Vahdet-i Şuhûd - Vahdet-i Vücûd Meselesi*, İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı, 2006.

Tosun, Necdet, "Ubeydullah Ahrâr", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınevi: Ankara, 2012, c. 42.

_____, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayâtı,Eserleri,Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İnsan, 2009.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud - Tâhâ Abdülbâkī Sürûr, Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîsiyye, 1960.

19. YÜZYILDA MESNEVİHAN BİR NAKŞİBENDÎ: MEHMED EMİN KERKÛKÎ

Abdürrezak TEK

Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

GİRİŞ

OSMANLI'DA MESNEVİHANLIK GELENEĞİ

Mesnevî'yi okuyan ve şerh mahiyetinde birtakım açıklamalarda bulunanlara mesnevihan denilmiştir. Hazret-i Mevlânâ hayatta iken başlayan *Mesnevî* okuma ve okutma geleneği Mevlânâ'nın halifesi Hüsameddin Çelebi ile devam etmiştir. İlk mesnevihan unvanını alan Hüsameddin Çelebi, halka açık kürsülerde *Mesnevî* takrir etmiş, ondan sonra da bu gelenek Sultan Veled tarafından sürdürülmüştür.

Osmanlı dönemine gelindiğinde mesnevihanlık zaman içinde kendine mahsus bir protokole sahip olmuştur. *Mesnevî*, başta Mevlevî tekkeleri olmak üzere selâtin camilerde, saraylarda, konaklarda hatta sırf bu iş için özel olarak inşa edilmiş ve "Dârü'l-Mesnevî" adı verilen yerlerde okunmuş ve okutulmuştur. Mevlevihanelere gelemeyenler bu müesseselerde Mevlevî kültüründen istifade ederek gönül dünyalarını inşa etmişlerdir. Bununla da yetinilmeyerek *Mesnevî* okutulması için vakfiyeler düzenlendiği bilinmektedir. Ayrıca Damat İbrahim Paşa'nın (ö. 1143/1730), yaptırdığı mederese *Mesnevî*'nin okunmasını vakfetmesiyle *Mesnevî*'nin takriri ders olarak medrese müfredatında yerine almıştır.[1]

Kaynaklardaki bilgilere göre *Mesnevî* okunacak mekâna iki kürsü konur, bunlardan birinde mesnevihan oturur ve çok defa ezberinde olan *Mesnevî*'yi okumaya ve açıklamaya başlardı. Eğer unuttuğu, yanıldığı veya atladığı bir beyit olursa ikinci kürsüde oturan ve elindeki *Mesnevî*'den takip eden kimse düzeltirdi. Tüm *Mesnevî*'yi ezbere okuyanlara "Hâfız-ı Mesnevî", ikinci kürsüde bir nevi mukabele yapana da "Kârî-i Mesnevî" denirdi. Mesnevihanlık için icazetname almak şart olsa da icazet için *Mesnevî*'yi bir mesnevihandan okumak zorunlu görülmemiştir. *Mesnevî*'nin dilini anlayacak kadar Farsça bilen bir mesnevihanın, kendisine verdiği icazetle mesnevihanlık yapabileceği kabul edilmiştir. Ayrıca bir işaret olmak üzere mesnevihanların başlarına özel bir destar sarmalarına izin verilmiştir.

"Hazret-i Şârih-i Mesnevî" ünvanıyla anılan İsmail Ankaravî (ö.1041/1631), mesnevihanlığın ciddi bir tasavvufî terbiyeyi gerekli kıldığını şu sözlerle dile getirmektedir: "*Mesnevî-i Şerifi* iyi bir şekilde bilen cehalet ve gafletten kurtulur. Muhtevasıyla amel eden kimse ise rabbanî âlimler ve kâmil mürşidler mertebesine ulaşır. Ancak *Mesnevî*'yi bilmek sadece şerhler vasıtasıyla mümkün değildir; mutlaka kâmil bir mürşidden öğrenilmesi, ricâl mertebesinde olan azizlerin ağızlarından dinlenilmesi zaruridir. Zira mürşidi olmayan bir kimsenin *Mesnevî*'den bildiğiyle amel etmesi netice vermez."[2]

---

[1] Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, I, 156.

[2] İsmail Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf Mevlevî Erkânı: Mesnevî Beyitleriyle Kırk Hadis Şerhi* (haz. Semih Ceyhan), İstanbul 2001, s. 137.

Mesnevî'nin okunması sadece Mevleviler tarafından mevlevihanelerde değil diğer tarikatlara mensup dervişler tarafından farklı mekânlarda da gerçekleştirilmiştir. Bunun en bariz örneği Nakşibendî sûfileri arasında Mevlevî geleneğe ve *Mesnevî* okumalara duyulan ilgidir. Bu ilginin bildiğimiz kadarıyla ilklerinden biri 18. asır Nakşî-Müceddidî şeyhlerinden Mehmed Emin Tokadî'dir. Tokadî'nin eserlerinde sık sık *Mesnevî*'den beyitler iktibas ettiği, özellikle bir beyti müstakil risale halinde şerh ettiği bilinmektedir. Yine Tokadî'nin halifesi Müstakimzade Süleyman Sadeddin ile aynı yüzyılda bir başka Nakşibendî-Müceddidî Mehmed Murad Buharî ve Kösec Ahmed-i Trabzonî dikkat çekmektedir. Beşiktaş Mevlevihanesi şeyhi Mehmed Memiş Efendi'den *Mesnevî* okuyarak icazet alan bir diğer Nakşî-Müceddidî şeyhi Neccarzâde Mustafa Rıza vasıtasıyla "Nakşî-Mesnevihan" geleneği oluşmuştur. Bu gelenek sırasıyla Mehmed Âgâh, Mehmed Emin Kerkûkî ve onun aynı çizgide yetiştirdiği halifelerle devam etmiştir. Bunlar arasında özellikle Hoca Neşet, Hoca Hüsameddin ve Ali Behcet Efendi zikredilmelidir.[3]

Tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar sürdürülen *Mesnevî* dersleri, bu tarihten itibaren verilememiştir. 1946-1948 yılları arasında iktidarda olan Cumhuriyet Halk Partisi, bir takım seçim kozlarını muhalefete kaptırmamak için bazı tavizlerde bulunmaya başlamış ve bu vesileyle dini yayın ve faaliyetlere izin vermiştir. *Mesnevî* derslerinin yeniden başlaması da bunlar arasında yer almıştır.[4] Mesela Uşşakî şeyhi Hazmi Tura, bu serbestlikten sonra Süleymaniye ve Fatih camilerinde *Mesnevî* derslerine başlamış ve 1960 yılındaki vefatına kadar mesnevihanlığı sürdürmüştür.[5] Sonraki yıllarda da devam eden bu gelenek günümüzde de çeşitli mahfillerde devam ettirilmeye çalışılmaktadır.

MEHMED EMİN KERKÛKÎ

Ailesi

1140/1727 yılında[6] Musul vilayetine bağlı Kerkük'te doğan Mehmed Emin Efendi'nin soyu, babası Seyyid İsmail Efendi tarafından otuz üçüncü kuşakta Hazret-i Hüseyin'e; annesi Seyyide Fatımatü'l-Aleviyye tarafından ise yirmi sekizinci kuşaktan Kâdiriyye'nin piri Abdulkadir Geylanî'ye dayanır. Hem anne hem de baba tarafından seyyiddir. İlk eğitimini doğduğu yerde babasının gözetiminde tamamladı. O dönem Irak bölgesinde idarî karışıklıkların sıkça yaşandığı bir zaman dilimidir. Safevî şahı II. Tahmasb Bağdat'ı işgal edip Kerkük'ü yağmalayınca Mehmed Emin, ailesi ile birlikte vatanından ayrılmak zorunda kaldı.[7] İstila sona erdikten sonra tekrar Kekrük'e dönerek ilim tahsilini sürdürdü. Bu süre zarfında iyi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim babasının "Cenâb-ı Allah'tan dünya ve âhirette iftihar edeceğim bir evlat niyaz ettim. Allah da bana seni ihsan etti. Dünyada bana muîn ve iftihar vesilesi oldun. İnşallah âhirette dahi böyle olursun"[8] sözleri bunu göstermektedir. Ancak bir müddet sonra babasının vefatı üzerine yakın akrabalarından, 1746'da Rakka

---

[3] Bilal Kemikli, "Mesnevi ve Türk İrfanı: Mesnevihanlık Geleneği", *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, c. 16, say. 2, s. 1-20; Halil İbrahim Şimşek, "Mesnevîhân Bir Müceddidiyye Şeyhi: Neccâr-zâde Mustafa Rıza'nın Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri", *Tasavvuf İlim ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2005, c. VI, sayı: 14 [Mevlânâ Özel Sayısı], s. 160.

[4] M. Orhan Okay, "Osmanlı'da Mesnevehanlık Geleneği ve Son Mesnevihanlardan Tahirülmevlevi", *X. Milli Mevlana Kongresi Tebliğleri*, Konya 2002, s. 309-311.

[5] Fatma Sena Yönlüer, *Mehmet Hazmi Tura*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 13-17.

[6] Kerkûkî'nin doğum tarihi, çocuklarının ve torunlarının hayat hikâyelerini özetleyen bir kitapta 1130 (1718) olarak belirtilmiştir. Bk. Banu Demirağ, *Manolya Ağacının Kökleri*, İstanbul 2000, s. 26.

[7] Hamdi Tekeli, *Gazzîzâde Abdüllatif'in Hayatı, Eserleri Ve Vâkı'ât'ı*, U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2000, s. 100.

[8] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 70-71.

valisi olan Boyuneğri Abdullah Paşa'nın yanına gitti.[9] İlmî yetkinliği sebebiyle Abdullah Paşa tarafından adalet divanı kâtipliği görevine tayin edildi. Bir taraftan bu görevini sürdürürken, diğer taraftan şehrin önde gelen ilim adamlarını ve şeyhlerini tanımaya çalıştı.

Tasavvufa Yönelişi

Tasavvufa karşı çocukluk yıllarından beri meyli olan Mehmed Emin, Rakka'da Hamevîzâde Medresesi'nde halkı irşatla meşgul olan Nakşibendî şeyhlerinden Nebîh Efendi'yle tanıştı ve kısa süre sonra intisap ederek tasavvufî terbiyesine başladı.[10] Bir yandan Abdullah Paşa'nın yanında kâtiplik görevine devam ederken diğer yandan şeyhinin gözetiminde terbiyesini sürdürdü. İki yılın ardından şeyhi ile birlikte Ruha'ya (Urfa) geldi. Nebîh Efendi 1203 (1789)'daki vefatına kadar Urfa Bıçakçılar Meydanı'ndaki tekkesinde irşat vazifesine devam etmiştir. Mehmed Emin Kerkûkî'nin Nebîh Efendi ile oluşan silsilesi şöyledir:

Mehmed Emin Kerkûkî > Nebîh Efendi > Hâce Alîmullah Hindî > Abdügafûr Lahorî > Cemîlullah Mirza Beg > Fazlullah Serhendî > Muhammed Mâsum > İmam Rabbânî.[11]

Öte yandan Mehmed Emin Kerkûkî Urfa'da iken ilminden ve hâlinden etkilendiği bir zatın yanında ilim tahsiline devam etti ve şeyhi Nebîh Efendi'nin de onayıyla sarf, nahiv, mantık, meânî, usul-ı fıkıh, tefsir, hadis gibi ilimlerden icazet aldı.

Boyuneğri Abdullah Paşa'nın 1759'da Halep valiliğine tayin edilmesi üzerine onunla birlikte Halep'e giden Mehmed Emin Kerkûkî, burada kaldıkları bir yıl boyunca şehrin ulemâ ve meşâyıh sınıfıyla tanışma imkânı buldu. Abdullah Paşa'nın Halep'ten ayrılarak Diyarbakır'a gitmesi üzerine dostlarından Nihâlî Efendi'yle birlikte İstanbul'a gitti. İstanbul'a gitmesinde bir zatın "Oğlum Emin Efendi, böyle yüz bin kere zikretsen de maksadına kavuşamazsın. İstanbul'a git, orada bir zat seni iftara davet edecektir. Onun yanında amacına kavuşursun"[12] tavsiyesi etkili olmuştur. Fakat İstanbul'da kimseyi tanımadığından ilk günleri zor geçen Mehmed Emin Kerkûkî yaşadıklarını şöyle dile getirmektedir: "İlk gece Üsküdar'da bir handa uyudum. Sabaha yakın seher vaktinde uyanarak İskele Cami'nin önüne geldim. Caminin açılmasını beklerken beni gurbette olmanın hüznü sardı. İstanbul'a bakarak ağlamaklı bir halde 'Ya Rabbi, bu şehirde garibim; ne yârim ne de yaverim var. Senden başka dayanağım ve yardımcım yoktur' diye yakardım. Sabah namazını cemaatle kıldıktan sonra Nihâlî Efendi ile birlikte iskeleye indik. Halep'te tanışıp ülfet ettiğim ahbaplardan İsazâde isimde bir zatla karşılaştık ve onun Hocapaşa'daki konağında bir gece misafir kaldık."[13]

İstanbul'da kaldığı dönemde Mehmed Emin Efendi, ilmine hayran kalanlar tarafından Sadrazam Ragıp Paşa'ya tavsiye edilmesi üzerine saraya davet edildi. Bir müddet sonra Ragıp Paşa tarafından kâtiplik görevine getirildi. Görevine devam ederken bir yandan da Farsça'ya olan vukufiyeti sebebiyle başta Farsça olmak üzere tedris faaliyetine devam etti. Ramazan ayında Ayasofya Camii'nde Yasin-i Şerif tefsiriyle meşgul olduğu sırada Kulekapısı (Galata) Mevlevihânesi civarında oturan

---

[9] Gazzîzâde, *Ravzatü'l-muflihûn*, vr. 22b. Sonraki kaynaklar Rakka yerine Urfa'yı zikrederler. Ancak Abdullah Paşa'nın hayatından bahseden eserlerde Urfa'ya vali olarak gittiğiyle ilgili bilgi yoktur. Bk. Mehmed Süreyyâ, *Sicillî-i Osmanî*, (haz. Ali Aktan vd.), İstanbul 1996, III, 438; Ayhan Buz, *Sokullu'dan Damat Ferid'e Osmanlı Sadrazamları*, İstanbul 2009, s. 236-237; Nazır Şentürk, *Bâbıâli Sadrazamları*, İstanbul 2008, s. 147; Nazım Tektaş, *Sadrazamlar*, İstanbul 2002, s. 403.

[10] Gazzîzâde Nebîh Efendi ile tanışmasının Rakka'da olduğunu söylerken bazı kaynaklar Urfa'da gerçekleştiğini belirtir.

[11] Bk. Ali Behcet, *Risâle-i Ubeydiyye-i Nakşibendiyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1260, s. 10.

[12] Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, (haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy), Bursa 1997, s. 224.

[13] Gazzîzâde, *Ravzatü'l-muflihûn*, İnebey Kütüphanesi, Orhan 1041, vr. 22b.

Tazıcıbaşızâde Mehmed Âgâh Efendi tarafından konağına iftara davet edildi. İftar sonrası Mehmed Âgâh Efendi'ye intisap eden Mehmed Emin Kerkûkî yeniden tasavvufî terbiyeye başlamış oldu.

Mürşidi: Mehmed Âgâh Efendi

Dedeleri Fatih Sultan Mehmed'in tazıcıbaşılığı görevinde bulunduğu için "Tazıcıbaşızâde" nisbesiyle anılan Mehmed Âgâh Efendi, Enderun'da yetişmiş ve ağalığa kadar yükselmiştir. Mâbeyn-i Hümâyun gibi devletin farklı kademelerinde görev ifa ettikten sonra ayrılarak Galata Mevlevihanesi yakınlarındaki evinde münzevi bir hayat yaşamaya başladı. Bu esnada Mevlevihane'de Nâyi Osman Dede'nin sohbetlerine katıldı ve Beşiktaş'ta Neccârzâde Dergâhı şeyhi Rızâeddin Efendi'ye intisap ederek 1176'da (1762) Nakşibendî-Müceddidî üsulü üzerine seyrüsülûkünü tamamladı. Evinde bir yandan *Mesnevî* okuturken, diğer yandan da kendisine intisap edenlerin manevi terbiyelerini gerçekleştirmelerini sağladı. *Mesnevî* derslerine Hazret-i Mevlânâ'nın manen işareti üzerine başladığı, Sadrazam Ragıp Paşa dâhil olmak üzere İstanbul'un önde gelen ricalinin derselerini dinlediği hatta Galata Mevlevihanesi'nde mesnevihânlık görevini yürüten Mehmed Dede'nin Hazret-i Mevlânâ'nın manevi emriyle bu derselere katıldığı belirtilmektedir. Ayrıca Âgâh Efendi'nin her yıl Hazret-i Mevlânâ'nın türbesinin kandillerinin fitillerini bizzat elleriyle büküp, hazırlayıp sandıklarla gönderdiği kaydedilmektedir.

1184 (1770) vefat eden Mehmed Âgâh Efendi Galata Mevlevihânesi'nin haziresine defnedilmiştir. Kaynaklarda hazireye defniyle ilgili şöyle bir olay anlatılmaktadır: Âgâh Efendi vefat edeceğine yakın evinin yanında bulunan kabristandan bir yer hazırlatır. Cenazesi büyük bir kalabalık eşliğinde defnedileceği yere götürülmek üzere Galata Mevlevihânesi'nin önünden geçirilirken Mevlevihâne'nin postnişini İsa Dede elinde buhurdanlıkla cenazeyi karşılar ve kendisine gelen manevi emir üzerine Mevlevihâne'nin haziresine gömülmesi gerektiğini söyleyerek hazireye defnedilmesini sağlar. Sandukasının üzerine de Mevlevî dedelerinin giydiği destarlı bir sikke koyar. Böylece Mehmed Âgâh Efendi'nin yakınlarına zaman zaman "Beni vefatımdan sonra Mevlevî şeyhi ederler" demesinin sırrı ortaya çıkar.[14]

Mehmed Âgâh Efendi'ye büyük bir aşkla hizmet eden Mehmed Emin Kerkûkî, aynı zamanda mürşidinin torunu Ümmü Gülsüm hanımla evlenerek şeyhiyle akrabalık bağı kurmuştur. Tasavvufî terbiyesini tamamlamasında özellikle mürşidine olan hizmetinin ve bağlılığının önemini şu sözlerle dile getirmektedir: "Bu yolda her neye malik oldumsa, Şeyhim Mehmed Âgâh hazretlerine hizmet ile malik oldum. Yoksa tarikat-ı aliyyede tertip üzere ve tafsilen sülûk görüp feyiz almadım. Ancak icmâlen feyiz aldım ve elimden geldiği kadar mürşidimin hizmetinde kusur eylemedim. Onun himmetlerinin bereketiyle büyük bir cehd ve gayret göstererek icmâlî feyzi tafsilen elde etme imkânı buldum."[15] Mehmed Emin Kerkûkî ayrıca kemâle ulaşmasında mürşidinin rolü ile birlikte, başta İmam Şa'rânî olmak üzere sufilerin kitaplarını mütalaa etmesinin etkisine de değinmektedir.[16]

Seyrüsülûkünü tamamlamasının ardından mürşidi tarafından kendisine icazet verilen Mehmed Emin Kerkûkî bu hususu şöyle anlatmaktadır: "Azizim Mehmed Âgâh Efendi iyice yaşlanmıştı ve kendilerinin icazetli bir halifeleri yoktu. Bir gün iki adet silsile-i Hâcegân yazıp huzurlarına getirdim. 'Efendim, bu silsileleri bendelerinizden münasip olanlara ihsan buyursanız, böylece yolunuz zayi olmasa' diye niyaz ettim. Azizim bana 'Oğlum, bu iş bizim elimizde değildir. Sahih bir işarete ve ilahî

---

[14] Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 223-224; Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, İstanbul 2006, II, 185-186.

[15] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 321.

[16] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 321.

inayete muhtaçtır' buyurdular. Bunun üzerine ben 'Efendim, icazet olmazsa bari emanet verin' dedim. Halvethanelerine girip bir müddet murakabe halinde kaldıktan sonra çıkıp silsilelerden birini bana ihsan buyurdular. Ben 'Efendim, bu büyük emanete ben layık değilim' diye kabul etmedim. O gece mana âleminde 'Sana verilen bu ilahî hediyeyi neden kabul etmedin?' diye beni azarladılar. Ertesi gün hemen mürşidimin huzuruna varıp yüz sürüp silsileyi aldım. Bunun üzerine Âgâh Efendi 'Oğlum, senin pirdaş ve kardeşlerine olan hüsnü zan ve himmetinin bereketi sebebiyle Allah bunu sana ihsan eyledi' buyurdular."[17]

Mehmed Emin Kerkûkî'nin Mehmed Âgâh Efendi ile oluşan Nakşibendî-Müceddidî silsilesi şöyledir: Mehmed Emin Kerkûkî > Tazıcıbaşızâde Mehmed Âgâh Efendi > Neccârzâde Mustafa Rızaeddin Efendi > Arapzâde Mehmed İlmî Edirnevî > Muhammed es-Semerkandî > Yekdest Ahmed Cüryânî > Muhammed Masum > İmam Rabbânî.[18]

Bursa'ya Gelişi

Mürşidi Mehmed Âgâh Efendi'nin vefatının ardından bir müddet Galata civarında bir evde irşatla meşgul olan Mehmed Emin Kerkûkî, mana âleminden aldığı bir işaret üzerine 1193 (1779) yılında Bursa'ya gitti. Hisar semtindeki Şehadet Camii yakınında bulunan Sarızâde Konağı'nı kiralayarak irşat vazifesine burada devam etti. Bu dönemde Bursa'nın ileri gelenlerinden birçok kimsenin kendisine intisap ettiği kaydedilmektedir.[19] Birkaç yıl sonra yine bir manevi işaret üzerine İstanbul'a gitti ve irşadını dönüşümlü olarak bir müddet Bursa'da, bir müddette de İstanbul'da sürdürdü. Nihayet 1216 (1801) yılında Bursa'ya döndüğünde Veled-i Habîb Mahallesi'ndeki mescide minber koyarak camiye çevirdi ve bitişiğine de kargir bir kütüphane ile derviş hücreleri ilave ettirdi. Aynı yıl caminin önündeki Abdullah Ağa'nın konağını satın aldı ve burasını "Emîniyye Tekkesi" olarak bilinen Nakşibendiyye'ye bağlı bir dergâh hâline getirdi. Üç yıl boyunca dergâhta bir yandan tedris faaliyetine devam edilmiş, diğer yandan da dervişlerin manevi terbiyeleri sürdürülmüştür.

1219 (1804) yılına gelindiğinde Âsitâne-i Aliyye'den gelen davet üzerine İstanbul'a giden Mehmed Emin Kerkûkî, Fındıklı'daki Ayaz Paşa konağına yerleşerek irşat görevine başladı. Kısa sürede şöhreti hızla yayıldı, ulemâ ve devlet ricâlinden pek çok kişi kendisine bağlandı. Bu şekilde irşadına devam ederken, 1222 (1807) senesinde meydana gelen ve Kabakçı Mustafa isyanı olarak bilinen ihtilal ile III. Selim'in tahttan indirilişinin ardından Şeyhülislam Ataullah Efendi'nin yönlendirmesi üzerine IV. Mustafa'nın emriyle Bursa'ya gönderildi. Kerkûkî Bursa'ya nefyedilişini Niyâzî-i Mısrî'nin Limni Adası'na sürgüne gönderilmesine benzeterek, kendisini Abdal Köprüsü'nde karşılayan müritlerinden Gazzîzâde'ye "Oğlum, Hazret-i Mısrî'nin sırrı bizde dahi zuhur eyledi, elhamdililllah"[20] diyerek dile getirmiştir.

Mehmed Emin Kerkûkî'nin Bursa'ya dönüşünden bir yıl sonra 1223'te (1808) IV. Mustafa'nın boğularak öldürülmesinin ardından tahta geçen II. Mahmud tarafından kendisine bir ferman gönderilmiş ve bu fermanla ona "Peygamberimizin türbe-i saâdetlerini ferâşet (süpürme)" unvanı verilerek bir anlamda gönlü alınmıştır.[21]

İrşadı

---

[17] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 25.

[18] Bk. Ali Behcet, *Risâle-i Ubeydiyye-i Nakşibendiyye*, s. 7-9.

[19] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 258.

[20] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 8.

[21] Veled-i Habîb Câmii derneğinin başkanının belirttiğine göre söz konusu ferman bir levha halinde caminin duvarında asılı iken 1974 yılında çalınmıştır. Bk. Demirağ, *Manolya Ağacının Kökleri*, s. 28.

Mehmed Emin Kerkûkî bir irşat yöntemi olarak her şeyden önce şeriatın zahirine ve dini kurallara titizlikle uyulmasını istemiş ve bu konuda bizzat kendi uygulamalarıyla çevresindekilere örnek olmuştur. On üç yıl yanından ayrılmayan halifelerinden Gazzîzâde mürşidinin bu husustaki hassasiyetini anlatırken hiçbir zaman abdestsiz yere basmadığını, tasavvufî terbiyesinin başlangıcından vefatlarına kadar süren elli yılı aşkın sürede, hasta olduğu zamanlarda dahi namazlarını cemaatle kıldığını, seher vakitlerini mutlaka değerlendirdiğini ve bu hususta titizlik göstermelerini müritlerinden istediğini belirtir. Nitekim mürşidinin Hisar içinde Sarayoğlu konağında kalırken son derece hasta olmasına rağmen cemaate gelişini şöyle anlatır: "Azizim öylesine hasta olmuşlar ki evden çıkarken hane halkından dört kişi kollarına girerek evin dışına kadar taşımış, oradan da dört kişi yine kollarına girip tevhidhâneye kadar götürmüşler. Bu haline rağmen beş vakit namazda cemaate hazır olup seher vaktindeki zikri terk etmemişlerdir. Hatta ahbaplarından bir kısmı "Efendim, haliniz perişandır. Vücudunuza zahmet vermeyin, namazlarınızı evinizde kılsanız" dediklerinde onlara "Oğullarım, eğer ben bu hastalıktan öleceksem bari namazda seccade üzerinde vefat etmiş olurum. Zira biz bu tarik-i aliyyede böyle sa'y u gayret ve ihtimamla feyiz elde ettik. Bu sebeple hasta olur olmaz âyin-i pirânı terk etmeyin, zikrinize ve fikrinize halel getirmeyin" diye karşılık vermişlerdir.[22]

Mehmed Emin Kerkûkî'nin tarikat âdâbı karşısında ihtimamla üzerinde durduğu diğer uygulamaları şöyledir: Her gün seher vaktinden işrak zamanına kadar dervişleriyle zikirle meşgul olur, yine her ikindi namazından sonra Nakşibendî âyini olan hatm-i hacegân yerine getirilir, akşamla yatsı arası hatim okunur ve zikredilirdi. Aynı zamanda ilmî icazeti bulunan Mehmed Emin Kerkûkî sadece tasavvufî uygulamalarla yetinmemiş, dervişlerine ilim öğretmekle de meşgul olmuş ve tedris faaliyetlerini tarikat uygulamalarıyla birlikte yürütmüştür. Nitekim cuma geceleri akşamdan sabaha kadar dönüşümlü olarak ders ve zikir meclislerinin oluşturulduğu kaydedilmektedir.

İrşat yöntemlerinden biri de tasavvufî eserleri belli vakitlerde mütalaa etmek şeklinde gerçekleşmiştir. Tekkesinde özellikle Hazret-i Mevlânâ'nın *Mesnevî-i Şerif*, İbnü'l-Arabî'nin el-*Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem*, İmam Şaranî'nin *Uhûdü'l-Muhammediyye,* Necmüddin Kübrâ'nın *Usûl-i Aşere* ve Atâullah İskenderî'nin *Hikem-i Atâiyye* isimli eserleri bizzat okuttuğu kitapların başında gelmektedir. Bununla birlikte özellikle tasavvufî terbiyesinin başında olan dervişlerine Arapça yazılan eserlerden İmam Şa'rânî'nin kitaplarını, Farsça'da Molla Camî'nin, Türkçe'de de Eşeroğlu Rûmî'nin kitaplarını okumalarını tavsiye etmiştir. Zira ona göre bu müelliflerin eserleri şeriatla tarikatı bir araya getirdiğinden dolayı mübtedî dervişler için daha uygundur.[23]

Tasavvufî terbiye usulünü, bağlı olduğu Nakşibendiyye tarikatının esaslarına göre yürüten Mehmed Emin Kerkûkî, kendisine intisap eden dervişlerine habs-i nefes ve ism-i celâl zikrini telkin etmiş, terbiyesi tamamlanan müritlerinin de aynı usulle Nakşibendî yolunun esaslarına bağlı kalarak zikir telkini ve irşada izin vermiştir.[24] Durumlarına göre bazı müritlerini halvete soktuğu belirtilmektedir. Örneğin Bursa'da Halvetiyye-Mısriyye kolunun temsil edildiği Gazziyye Dergâhı postnişîni Gazzîzâde Abdüllatif Efendi'ye Şaban ayının ortasından itibaren Ramazan ayının sonuna kadar halvete koyduğu kaydedilmektedir.[25]

Nakşibendiyye'de zikir usulü olarak hafî zikir tercih edilmekle birlikte Mehmed Emin Kerkûkî, o dönemdeki karışıklıklar sebebiyle halkın ve dervişlerin hem tembel hem de gafil olmaları sebebiyle başlangıç açısından cehrî zikri tercih etmiştir. Ona göre Halka açık mekânlarda cehrî zikir daha

---

[22] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 258.
[23] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 6, 143; a.mlf., *Ravzatü'l-müflihûn*, vr. 23a.
[24] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 6, 8.
[25] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 6.

etkilidir. Riyaya sebep olunacak diye çekinilmemelidir; zira bütün inananlar Hakk'ı zikretmekle emrolundukları için zikirde riya olmaz. Ayrıca zâkirler cehren zikrettiğinde bu zikri duyan tüm mahlûkat şevke gelip lisan-ı halleriyle zikre katılırlar. Bununla birlikte sâlik evinde veya dergâhtaki hücresinde zikrediyorsa hafî zikri tercih etmesi güzel olur. Ayrıca zikredilecek olan mekânın karanlık, kapalı ve sessiz olması, ruhanî bir havanın oluşması açısından önemlidir.

Mehmed Emin Kerkûkî yaşadığı dönemdeki halkın nasihat kabul etmeyişinden ve dervişlerin gayretlerinin yetersizliğinden şikâyetçidir. Bir takım derviş ve şeyhlerin dünyevi faydalar temin etmek amacıyla sûfîlere mahsus elbiseler giymelerini ise şiddetle eleştirir. Onun nazarında önceki sûfîler gibi tarikat âdâbının bütün kurallarını uygulamak suretiyle tasavvufî terbiye kendi zamanındaki müritler için oldukça zordur. Ancak olmuyor diye bütünü terk etmek de doğru değildir. Elden geldiği kadar âdâba riayet edip ilahî yardımı ve pirlerin himmetlerini beklemek gerekir. Eğer ilahî yardım ulaşırsa sâlik matlubuna elbette vasıl olur.[26]

Mehmed Emin Kerkûkî'nin irşat metodunda dikkat çeken bir başka yönü, gerek dönemindeki gerekse daha önce vefat etmiş olan velileri ve türbelerini ziyaret ederek bu hususta nasıl bir âdâbın takip edileceğini dervişlerine göstermesidir. Onun özellikle Emir Sultan, Üftâde, Seyyid Nâsır, Ahmed Gazzî gibi zatların türbelerini ziyaret ettiği görülmektedir. Bu ziyaretlerde Kerkûkî'nin yanında bulunan Gazzîzâde onun nasıl bir saygı ve manevi hâl içinde olduğunu şöyle dile getirir: "Emir Sultan hazretlerini ziyarete teşriflerinde Hâce Nimetullah türbesi önünde atından inip kemâl-i edeple yürüyerek giderlerdi. Üftâde hazretlerini ziyaretlerinde kale kapısında, Seyyid Nasırüddin el-Buharî hazretlerine teşrifinde de Pınarbaşı kabristanı başında bineklerinden inerler tâ hazretin dergâhı dâhiline varıncaya kadar yürürlerdi. Ceddim Şeyh Ahmed Gazzî hazretlerini ziyaretlerinde sokak başında hayvandan inip tekke kapısından öyle girerler ve merdiven başında sanki bir padişah varmış gibi büyük bir tazimle gelirler, önce türbe-i şerifi ziyaret ederler, ardından da bu âcizi taltif için bir miktar istirâhat edip şürb-i kahve ve şerbet içerlerdi. Emir Sultan'ı ziyaretlerinde iki defa yanlarında bulundum ve Emir Sultan'ın tecessüm ederek kendisiyle sohbet ettiklerini müşahede eyledim."[27]

Yine Gazzîzâde 19 Cemâziyelevvel 1223 (13 Temmuz 1808) Çarşamba günü sabah namazını kıldıktan sonra mürşidi Mehmed Emin Kerkûkî ile Emir Sultan'ı ziyaretlerini şöyle anlatmaktadır: "Şible Mahallesi'ne yakın Emir Hace Nimetullah türbesine vardığımızda mürşidim attan inip büyük bir tazimle yürümeye başladı. Ben de koluna girdim. Tazimle türbeye girdi ve sandukanın ayakucundaki örtüyü öptükten sonra baş tarafına geçti ve edeben oturarak sessizce kıraat ve teveccühle meşgul oldu. Sonra yine ayakucundaki örtüyü öpüp türbeden çıktı. Türbe hareminde bir müddet oturduktan sonra camiye geçerek burada iki rekât tahiyyatü'l-mescit namazı kıldı. Yolda bana 'Oğlum, Âsitâne-i aliyyede Ebû Eyyüb Ensarî, Bursa'da da Hazret-i Emir Buharî; bu iki zatın huzurlarında bir gün müteveccih-i Hak olmak diğer yerlerde bir ay teveccühten efdaldir. Yine diğer yerlerde bir ayda hâsıl olacak mertebe ve maksatlar bu iki makamda bir günde husule gelir' buyurdu."[28] Kerkûkî'ye göre velilerin türbelerini ziyaret ederken amaç Peygamberimizin sünnetini yerine getirmek olmalıdır. Bu maksatla ziyaretin sonucunda kişinin ruhaniyeti kuvvet bulup ilâhî feyze mazhar olur.[29]

Mehmed Emin Kerkûkî özellikle Bursa'da daha önce yaşamış bazı sûfîlerin manevi mertebeleriyle ilgili bilgiler aktararak dervişlerinin dikkatini çekmiştir. Mesela ona göre Emir Sultan ve Üftâde hazretlerinin her ikisi de evliyâullahın büyüklerinden olmakla birlikte aralarında manevi mertebe farkı

---

[26] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 45, 102, 238-239, 258.
[27] Gazzîzâde, *Ravzatü'l-müflihûn*, vr. 23b.
[28] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 69-70.
[29] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 228-229.

vardır. Emir Sultan'ın manevî rütbesi Üftâde'den üstündür. Zira Emir Sultan ricalullah dairesinin kutbudur ve ruhaniyetiyle Bursa'da tasarrufu devam etmektedir. Üftâde ise tarikatta müçtehittir. Bayramiyye tarikatını Hızır Dede'den alıp kendi ictihadıyla Celvetiyye'yi icat etmiştir. Yine İsmail Hakkı Bursevî sâlikân-ı zahidândan, Niyâzî-i Mısrî hazretleri ise şâtırân-ı âşıkândandır. Dolayısıyla Mısrî'nin mertebesi Bursevî'den üstündür. Hazret-i Mısrî'nin Divan'ından bir ilahisi bir terazinin kefesine konsa Hakkî'nin bütün eserleri diğer kefesine konsa, Mısrî hazretlerinin bir nutku hepsine ağır gelir. Seyyid Nâsır Veli kâmil bir zat olup Bursa'da ruhâniyeti yönüyle tanınır. Bursa'da olan velilerin her biri bir dağ gibidir. Seyyid Nâsır ise Keşiş dağı gibi olup cümlesinin üzerine gölgesini salmıştır. Bursa'nın düşman işgali altında kalmaması onun bereketi sebebiyledir. Bursa abdâllarının ileri gelenlerinden Abdal Mehmed ilahî cezbe ile müstağrak olarak yaşamış ve âlem-i berzahta dahi istiğrak üzeredir. Ayne'l-yakin mertebesine ulaşan zatlardandır. Niyâzî-i Mısrî'nin halifesi Ahmed Gazzî kâmil bir veli olup ruhaniyeti güçlüdür ve berzah âleminde izzet sahibidir. Üftâdezâde Şeyh Ahmed Efendi âlim ve kâmil bir zattır. Velidir fakat velâyeti bilinmez.[30]

Dini kurallara ve tarikat âdâbına son derece bağlı olmasına rağmen Mehmed Emin Kerkûkî, kendinden önceki birçok mürşid-i kâmil gibi irşadında sıkıntılar yaşamış ve çeşitli iftiralara uğramıştır. Nitekim insanları aldattığı, sihir yaptığı, helal ve harama dikkat etmediği yönünde suçlanmış ve müritlerinden bazıları bu sebeple yanından ayrılmıştır. Kerkûkî bu husustaki rahatsızlığını şöyle dile getirir: "Müritlerimden biri bize yirmi beş yıl hizmet etti. Evladım gibiydi. Fakat sonunda benden uzaklaşıp benim hakkımda, sihir yapıyor diye iftirada bulundu. Yine bir kısım kişiler benim Kurân'ın üzerine oturarak halka sihir yaptığımı söylediler. Bazıları 'müritlerinden falan kimseye sihir yapıp elindeki malını aldı' diye iftirada bulundu. Bazı kişiler de benim bir müneccim kiraladığımı ve ondan aldığım haberleri keramet diye halka sattığımı ileri sürdüler. Ne ahmaklıktır ki bu iftirayı atanlar ilm-i nücuma inanmakta fakat kerameti inkâr etmektedir. Bütün bu iftiralardan Allah'a sığınırım."[31]

Vefatı

Mehmed Emin Kerkûkî'nin vefatıyla ilgili bilgiler, ölümü ânında yanında bulunan halifesi Gazzîzâde'nin sunduğu detaylarla ayrıntılı bir şeklide günümüze ulaşmıştır. Buna göre Kerkûkî'nin vefâtına yakın ciddi hastalığı Muharrem'de 1227 (Ocak 1812) olmuştu. Ancak Kerkûkî bu hastalıktan kurtulacağına inanmış ve buna işaret etmek için

Oldur mezâyâ yârdan
Ben ölmezem yâreden

beytini söylemiş bir müddet sonra da şifa bulmuştur. Fakat aynı yılın sonunda, 24 Zilhicce 1227'de (29 Aralık 1812) yeniden ciddi olarak hastalanmıştır. Öyle ki ailesi vefat edeceğini düşünerek endişelenmiş Kerkûkî de onları "Canım için asla üzülmeyin. İnşallah, Allah'ın inayetiyle âhirete güle güle, sürur içinde giderim. Bu âlemden murat gitmektir. Kimse burada kalmamıştır" diyerek teselli etmiştir. Aradan iki gün geçmiş hastalığı ilerleyince yakınlarına "Kabir toprağımı Üftâde bayırından getirin. Altıma ve üstüme bu topraktan koyun ve nereye uygunsa beni oraya defnedin" diye vasiyette bulunmuştur.

1 Muharrem 1228'den (4 Ocak 1813) itibaren her gün şeyhinin yanına giderek durumunu kontrol eden Gazzîzâde ziyaret sürecini şöyle anlatmaktadır: Muharremin ilk günü yanlarına vardım. 'Bana erenler tarafından müjde verildi ki yetmiş bin kişi senin şefaatinle cennete konur. Hâlbuki bu fakir

---

[30] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 21-22, 26-27, 86, 307, 348.
[31] Bk. Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 335.

erenlerin kapısının kelbidir' buyurdular. Ertesi günkü ziyaretimde "Dünyada babaya munis ve itaatli evlattan ulu devlet olmaz. Evlada dahi merhametli babadan âlâ devlet olmaz. Çünkü evlat babanın ruhundan munfasıldır" diyerek hem soyundan gelen evlatlarından, hem de manevi evlatlarından memnun olduklarını ifade ettiler.

25 Muharrem 1228 (28 Ocak 1813) Cuma gecesi akşamla yatsı arası dergâhlarına vardım. Câmi-i şerife girdim, minberin yakınında mübarek başlarına beyaz bir şal örtmüş, seccade üzerinde dergâh-ı Hakk'a müteveccih oturmuşlardı. Cümle ahbâb hazırdı. Camiyi öylesine güzel bir koku doldurmuştu ki tarifi mümkün değildir. Cennetten bir koku olduğuna şüphe yoktur. Sanki caminin kapısından kulağıma "İşte bu cennet rahiyası, bu zat dahi arûs-ı cinândır" sesi geldi. Yatsı namazını cemaatle kılıp usul üzere zikir olundu. Musafahaya kalktıklarında sağ taraflarına ben, sol taraflarında da oğlu girdi. Bütünüyle bu fakire dayandılar. Başlarını da başıma dayadılar. Cümle ashap musafaha eyledi. Musafahadan sonra mihrapta dua ettiler. Koltuklarına girip mâbeyn odasına götürürken "Oğlum seni Allah'a emanet eyledim. Gayrı dua lazım, duadan unutmayın" sözleriyle bu aczi taltif ederek hücre-i sadetlerine teşrif buyurdular.

26 Muharrem 1228 (29 Ocak 1813) Cuma günü cuma namazına camide hazır olamadılar; halvethanelerinde meşgul olup namazdan sonra oğlu Ubeydullah Efendi'ye "Oğul, ahbaba kahve verin, ikram edin, rahat etsinler. Bizi gayrı affetsinler, biz de halimizle meşgul olalım" diye dergâh-ı Hakk'a kemâl üzere teveccüh olup "Hayyu'l-Kayyûm Allah" zikriyle saat sekiz buçuk, dokuz gibi Rahman'a vâsıl oldular.

Ertesi gün Ulucami'de öğle namazının ardından büyük bir cemaatle kılınan cenaze namazından[32] sonra kütüphaneye bitişik olan, daha evvel bir vesile ile işaret ettikleri makama, vasiyetleri üzere Üftade Tekkesi yakınından temiz toprak taşıtıp kabr-i şeriflerinin içine o topraktan serdim. Toprağın üzerine de nice yıllar namaz kılıp zikrettikleri, ayak ve secde yerleri yıpranmış olan keçe seccadesini serdim. Vasiyetleri üzere mübarek vücutları onun üzerine kondu. Ne saadet, ne inayet ki bunca yıl ibadet ettikleri seccadeyi beraber alıp gittiler. Allah bilir şeyhleri Mehmed Âgâh Efendi'den aldıkları Silsilenâme-i Nakşibendiyye'yi de mübarek sinelerine koydular. Gasledilirken kalplerinin hararet ve hareket ettiği müşahede olunmuştur. Vasiyetleri gereği ne kadar bendeleri varsa hepsi bir araya gelip yetmiş bin tevhid okunarak ruh-ı şeriflerine hediye edildi. Bir müddet sonra kabirleri üzerine türbe-i şerif bina olundu. Hâlen ziyâretgâh-ı uşşâktır."[33]

Mehmed Emin Kerkûkî'nin mezarının baş tarafına sonradan konulduğu tahmin edilen kitabede şunlar yazmaktadır: Hüve'l-Hayyü'l-Bâkî, Bânî-i în hângâh-ı tecellîgâh-ı Nakşbendî kutbu'l-ârifîn, gavsu'l-vâsılîn, nahl-i siyâdet ve gülbâğ-ı şerâfet Hâce Mehmed Emin Efendi, kuddise sırruhu's-sermedî. (Nakşibendî tarikatının tecelligâhı olan bu dergâhın kurucusu, âriflerin kutbu, vuslata erenlerin önderi, seyyidliğin süs ağacı, şerifliğin gül bahçesi Hâce Mehmed Emin Efendi. Ebedî sırrı mukkades olsun!)

Vefatından yetmiş yıl sonra torunlarından Senih Efendi'nin düştüğü tarih şöyledir:

Söyledi tarih-i mu'cem şimdi neslinden Senih
Göçtü Allah'a Emin-i hâcegân-ı Nakşbend

---

[32] Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 225.
[33] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 363-369; a.mlf; *Ravzatu'l-muflihûn*, vr. 23a.

Gazzîzâde'nin "irşad ve keramet menbaı, yüce hakikatlere muttali ârif, asrın kutbu, zamanın biriciği, sâliklerin ve vuslata ulaşanların mürşidi ve mürebbisi" olarak tarif ettiği Mehmed Emin Kerkûkî, onun tarifine göre orta boylu, yüzü nurlu ve mütebessim bir zattı. "*Yüzlerinde secde izleri vardır*"[34] âyetinde belirtildiği üzere alnında kaşıkçı elması veya kuş yumurtası büyüklüğünde nuranî bir alâmet vardı. Sol gözlerinin alt kapağına yakın sarı bir ben bulunmaktaydı. Temiz, güzel ve kıymetli elbiseler giyerler, başına Osmanlı kavuğu takar, üzerine de çatal yeşil sarık sarardı. Gazzîzâde'nin söylediğine göre elbiselerinden zikrin kokusunu almak mümkündü.

Yine Gazzîzâde'nin bildirdiğine göre kemalleri hallerine akseder, güneş ışığının girdiği yeri aydınlatması gibi nurani yüzü, bakışları ve teveccühleri etki ederdi. Kendisiyle bir kez karşılaşan, yüzlerini gören ve nazarlarıyla müşerref olan kimseler mutlaka tesirinde kalır ve bendesi olurdu. Son derece latif bir mizacı vardı. Daima gönül alıcı konuşur, herkesi taltif ederdi. Kimsenin hatırını kırmaz, maddi ve manevi olarak onlara her türlü ikramda bulunurdu. Etrafında birçok fakir vardı; fukaraya haline göre ihsanda bulunur ve ikram ederdi. Sohbetleri son derece tesirli olup sanki taşa kazınmış gibi kalplere nakşolunurdu. Huzuruna gelenlerin gönüllerinden geçeni keşfeder, sinelerindeki dertlerine derman olurdu. Yanına gamlı gelen sürûrla ayılır; şüphesi olanın müşkilini hallederdi. Sâdık tâliblilerini seher vaktinde ruhaniyetiyle tecessüm edip uyandırırdı. Hiçbir mahlûkat kendisinden çekinmez, insanlara sokulmayan hayvanlar dahi onunla ünsiyet ederdi. Buna örnek olarak Gazzîzâde bir gün kütüphanede Kerkûkî ile sohbet ederen bir gelinciğin tahtalar arasından çıktığını, kitapların üzerinden yürüyerek mürşidinin kucağına geldiğini, biraz oynayıp ardından kendi üzerine çıktığını ve aralarında gidip gelip oynarken merdivenlerden gelen bir gürültüyle kaçtığını anlatır.[35]

HALİFELERİ

Kendisi kemale ulaştığı gibi başkalarını da kemale ulaştırma gücü olan, pek çok tâlib ve sâlikin gönlünü imar edip manevi terbiyelerini tamamlamalarında yol gösteren Mehmed Emin Kerkûkî irşadını başta ulema, üdeba ve devlet ricali olmak üzere toplumun hemen her kesimine irşadını ulaştırdığı anlaşılmaktadır. Eser yazmaktan ziyade mürit yetiştirmeye zaman ayıran Kerkûkî'nin halifeleri arasında şu isimler öne çıkmaktadır:[36]

1. Hoca Neşet

Asıl adı Süleyman'dır. Enderun'da yetişen ve devlet kademelerinde önemli görevlerde bulunan babası Ahmed Refî Efendi'nin gözetiminde iyi bir eğitim gördü. On beş yaşında iken babasıyla hacca gitti. Hac dönüşü Mevlânâ'nın türbesini ziyaretleri sırasında Ebûbekir Çelebi tarafından Neşet'e Mevlevî sikkesi giydirildi. Bundan sonraki yıllarda Mevlevî tarikatı adeta hayatına yön verdi. İstanbul'a döndükten kısa bir süre sonra babasını kaybeden Neşet, devrin tanınmış hattatlarından nesih meşketti, Farsça dersler alarak bu dilde şiir yazacak seviyeye ulaştı. Sadrazam Koca Râgıb Paşa'yı ziyarete gelen Mehmed Emin Kerkûkî'nin etkisinde kalarak intisap etti.

Silah kullanmadaki ustalığı sebebiyle 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşına katıldı. Savaştan sonra vaktini bütünüyle ilim ve kültür faaliyetlerine hasretti; Farsça dersler verdi, *Mesnevî* okuttu. Derslerine devam edenler arasında Sadrazam Mehmed İzzet Paşa, Ârif Efendi ve Hanîf Efendi gibi zamanın ileri gelen zatları bulunmaktadır. Molla Gürânî semtindeki konağı âdeta bir mektep vazifesi gördü; başta *Hüsn ü Aşk* müellifi Galip Dede olmak üzere pek çok şâirin yetişmesine aracılık etti. Hoca Neşet'in önemi, ortaya koyduğu eserlerinden ziyade yetiştirdiği öğrencileri ve İran edebiyatının yeniden

---

[34] el-Fetih, 48/29.

[35] Bk. Gazzîzâde *Ravzatü'l-müflihûn*, vr. 23b-24a, 25b.

[36] Mehmed Şemseddin, Yadigâr-ı Şemsî, s. 226-227.

keşfedilmesine vesile olmasıdır. 1222'de (1807) İstanbul'da vefat eden Hoca Neşet, Topkapı dışındaki Sakızağacı Mezarlığı'nda *Mesnevî* şârihi Sarı Abdullah Efendi'nin yanına defnedildi.

Edebi, tevazusu ve nüktedan kişiliğiyle tanınan Hoca Neşet'le ilgili anlatılan şu olay meşhurdur: Birgün Hoca Neşet Farsça dersinde iken Farsça'yı sevmeyen ham-ervah dervişlerden birisi ona, "Efendim, Farsça'nın cehennem ehlinin lisanı olduğunu söylüyorlar, öyle midir?" diye sorar. Hoca Neşet "Öyle de olsa öğrenmek lazımdır. Çünkü nereye gideceğimizi asla bilmiyoruz. Şayet cehenneme uğrayacak olursak, buradakilerin dilini bilmemek bizim için bir başka azap olur!" cevabını verir.[37]

2. Ali Behcet Efendi

İlmî gelenekten gelen bir ailede yetişti. Gençliğinde Afyon'a giderek Divâne Mehmed Çelebi Dergâhı postnişini olan akrabası Alâeddin Çelebi'den *Mesnevî*, *Mektubât*, *Avârifu'l-ma'ârif*, *Hikem-i Atâiyye* gibi tasavvufun temel eserlerini okudu. Daha sonra medrese tahsili yaparak kadı oldu. Bir müddet Ankara'da kadı naibliği görevinde bulunduktan sonra istifa ederek tekrar Afyon'a gitti. Alâeddin Çelebi'ye intisap etti, çilesini tamamladı ve "sikke" giydi. Alâeddin Çelebi'nin tavsiyesi üzerine 1210 (1796) yılında Bursa'ya gelerek Mehmed Emin Kerkûkî'ye intisap etti ve seyrüsülûkünü tamamlamasının ardından icazet aldı.

1231'de (1816) Sadrazam Derviş Mehmed Paşa'nın tavsiyesiyle II. Mahmud tarafından İstanbul'a davet edilen Ali Behcet Efendi Üsküdar'daki Selimiye Nakşibendî Dergâhı şeyhliğine tayin olundu. Padişahın pek ziyade hürmet ve muhabbetine mazhar olmasının da etkisiyle kısa sürede İstanbul'un ileri gelenleri arasında etkisini gösterdi. Hâlet Efendi, Mülkiye Nâzırı Pertev Paşa, Şeyhülislam Ahmed Muhtar gibi önde gelen ulemâ ve devlet ricali kendisine bağlandı. Şeyhi Mehmed Emin Kerkûkî'den devraldığı Mevlevî-Nakşî çizgiyi devam ettirdi. Tekkesinde *Mesnevî* ve *Mektubat* okuttu; ilk bakışta bir birine meşrep ve meslek itibariyle farklı olduğu düşünülen her iki yolu cem etmiş oldu. Dolayısıyla o, usul ve erkân itibarıyla Nakşî olmakla birlikte, irfanî açıdan Mevlevîdir. Bazı risaleleri bulunan Ali Behcet Efendi'nin Nakşibendîliğin sülûkünden bahseden *Risâle-i Ubeydiyye-i Nakşibendiyye* isimle eseri meşhurdur. 1238'deki (1822) vefatıyla Selimiye Camii haziresine defnolundu. Üsküdar'da Selimiye Dergâhı'nda onunla oluşan tasavvufî neşve yetiştirdiği halifeleriyle başta İstanbul olmak üzere Anadolu'nun çeşitli yerlerinde etkili olmuştur.

Çoğunlukla vaktini sohbet ve mütalaa ile geçirdiği, geceleri nafile ibadetle meşgul olduğu, giyimine dikkat ettiği, daima üzerine beyaz destar sardığı Mevlevî sikke ile dolaştığı, rüya tabir etmediği, muska yazmadığı, hasta okumadığı söylenen Ali Behcet Efendi'yle ilgili şöyle ilginç bir olay anlatılmaktadır. Kadının biri Ali Behcet Efendi'ye çocuğunu okutmak için getirir. Dervişlerin şeyhlerinin hasta okumadığını söylemelerine rağmen kadın onları dinlemeyerek bizzat huzura çıkar ve çocuğunun doğduğundan beri ağlamamasından endişe ettiğini söyleyerek okuması için ricada bulunur. Ali Behcet Efendi çocuğu kucağına alarak "Sen uslu bir çocuk olduğun için ebeveynini rahatsız etmemek için ağlamıyorsun. Ama oğlum, ne yapalım, ağlamıyorsun diye görüyorum ki vâliden merakından ağlayacak" diye eliyle çocuğun dudağına hafifçe vurur. O andan itibaren çocuk ağlamaya başlar. Sevinçle eve dönen kadın aradan bir müddet geçtikten sonra şeyhe "Çocuk hiç susmuyor, tekrar okusan da ağlamasa" diye müracaat eder.[38]

3. Hoca Hüsameddin

---

[37] Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 186-189; Mustafa İsen, "Hoca Neş'et" *DİA*, XVII, 191-192.

[38] Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 193-203; Bilal Kemikli, "Üsküdar'da Bir Mesnevihan Ali Behçet Efendi ve Muhiti", *Uluslar arası Üsküdar Sempozyumu V*, İstanbul 2008, s. 231-238; Nihat Azamat, "Ali Behcet Efendi" *DİA*, II, 382-383.

İstanbul'da doğan Hoca Hüsameddin'in adı Hasan'dır. Babası Babıâli Dâhiliye kaleminde görevli Mehmed Fehmi Efendi'dir. İlk eğitimini babasının gözetiminde tamamladı; dokuz yaşında hafız oldu. Ardından sarf, nahiv, hadis, tefsir gibi ilimlerden tahsil gördü. Tasavvufî terbiyesine Mehmed Emin Kerkûkî'ye intisap ederek başladı. "Hüsameddin" mahlası biatının ardından şeyhi tarafından verildi. Kerkûkî'nin vefatından sonra Ali Behcet Efendi'den biatını yeniledi. *Mesnevî*'ye olan vukufiyeti sebebiyle "Mesnevihân Hoca Hüsam" olarak tanınmıştır. İstanbul Kocamustafapaşa Tekkesi'nde *Mesnevî*, tefsir ve hadis okuturken Yenikapı Mevlevihanesi postnişini Osman Selahattin Dede derslerine katılmıştır. Daha sonra derslerini Eyüp'te kendi adıyla anılacak olan Hoca Hüsam Tekkesi Mescidi'nde 1280 (1863) yılındaki vefatına kadar sürdürdü. Kabri tekkenin haziresinde, hem hocası hem de pirdaşı olan Hoca Selim Efendi'nin yanındadır. *Mesnevî*'nin başından bazı beyitlerle, Buharî ile Tirmizî'den seçtiği bazı hadisleri şerh etmiştir. Mehmed Akif *Safahat*'ında "Hüsam Efendi Hoca" başlıklı şiirini bu zat için yazmıştır. Yetiştirdikleri arasında dönemin ünlü mesnevihanlardan Hasırzâde Şeyhi Mehmed Elif Efendi dikkat çekmektedir.[39]

4. Gazzîzâde Abdüllatif

Soyu Niyâzî-i Mısrî'nin halifesi ve Gazzî Dergâhı'nın kurucusu Ahmed Gazzî'ye dayanmaktadır. Babası Ulucami imamı Seyyid Mehmed Esad Efendi'dir. Abdüllatif, büyük dedesine nispetle "Gazzîzâde" diye tanındı. Erken yaşta iken babasını kaybedince Gazzî Dergâhı şeyhi ve aynı zamanda dedesi olan Mustafa Nesib Efendi'nin gözetiminde yetişti. Dokuz yaşında iken dedesi tarafından Halvetî-Mısrî usûlüne göre kendisine zikir telkin edildi. Arapça ve Farsa özel dersler aldı; kıraat, tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlerin yanı sıra tasavvufî eserler okudu. Dedesinin ölümü üzerine on iki yaşında Gazzî Dergâh'ına şeyh oldu.

Bu esnada Üftade Dergâhı şeyhi Üftadezâde Şeyh Mustafa Efendi'ye biat ederek yedi sene tasavvufî terbiyesine devam etti ve şeyhinden teberrüken Kâdiriyye ve Celvetiyye'den icazet aldı. Ardından Enarlı Dergâhı şeyhi Mehmed Bedreddin Efendi'ye bağlanarak on iki yıl hizmetinde bulundu. Bir ara İstanbul'a giderek Eyüp Sultan Camii'nde vâizlik görevini üstlendi. Bu sırada tanıştığı Hoca Neşet'in tavsiyesi üzerine Bursa'ya döndüğünde 1215 (1800) yılında Mehmed Emin Kerkûkî'ye intisap etti. On üç yıl Nakşibendî usulü üzerine devam eden seyrüsülûkunu tamamladı ve şeyhinin vefatından üç ay öncesinde kendisine Nakşibendî-Müceddidî icazeti verildi.

Ahmed Gazzî Dergâhı'nda Halvetî-Mısrî usulünün yanı sıra hatm-i hâcegân da icra ettiren Gazzîzâde, hayatının büyük bir kısmını kırk beş yıl şeyhlik yaptığı dergâhta ders vermek ve eser yazmakla geçirdi. Telif, tercüme ve şerh mahiyetinde elli civarında yazdığı risalelerle İsmail Hakk'ı Bursevî'den sonra Bursa'da en fazla eser kaleme alan sûfîdir. 1247 (1832) tarihinde uzun yıllar çektiği göğüsdarlığı hastalığından kurtulamayarak vefat edince dedesi Ahmed Gazzî'nin yanına defnedildi.[40]

5. Necmeddin Efendi

Bursa İncirli semtinde bulunması sebebiyle "İncirli Dergâhı" olarak da biline Kâdiriliğe mensup Eşrefzâde Tekkesi'nin beşinci postnişinidir. Babası Abdülkadir Necib Efendi'nin vefatından sonra yerine ağabeyi Safiyyüddin Efendi onun vefatıyla da Necmeddin Efendi şeyh oldu. Tasavvufî terbiyesini Mehmed Emin Kerkûkî'nin gözetiminde tamamladı. Uzun boylu, top sakallı, nuranî yüzlü ve mücâhede sahibi bir zat olduğu belirtilen Necmeddin Efendi 1217 (1803) senesinde yakalandığı

---

[39] Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 205-208; Ekrem Işın, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, VI, 38; İbnü'l-Emin, *Son Asır Türk Şairleri*, (haz. M. Cunbur), Ankara 1999, I, 440-444.

[40] Tekeli, *Gazzîzâde Abdüllatif'in Hayatı, Eserleri ve Vâkı'ât'ı*, s. 39-49; Osman Türer, "Gazzîzâde Abdüllatif Efendi" *DİA*, XIII, 540.

tâun hastalığından kurtulamayarak vefat etti. Kaynaklarda vefatı ile ilgili şöyle bir olay anlatılır: "Necmeddin Efendi, zikredilen tarihte tekkesine giderken Irganda Köprüsü civarında tâuna yakalanır ve tekkesine gelerek şifa bulup bulamayacağını anlamak için Eşrefzâde *Divân*'ını tefe'ül amacıyla açar. *Divân*'ın birinci sayfasında:

Hacıyım kurban canım önümde ihrâmım kefen
Baş açık yalın ayak canân iline giderim

beytini görünce irtihâl edeceğini anlayıp hemen vasiyetnâmesini hazırlar. Zilhicce'nin ilk cuma günü dervişlerini toplayarak Eşrefî âyini üzere zikre başlar. O esnada kendisine bir hâl zuhur edip ayağa kalkar; dervişlerden bazıları "Efendim rahatsızsanız oturarak zikrediniz" deyince "Ceddim Eşrefzâde geldi, nasıl kıyâm etmeyeyim" der. Biraz sonra ikinci kez ayağa kalkmak ister ve bu defa Abdülkadir Geylânî hazretlerinin geldiğini haber verir. Cezbe içinde zikre devam edilir ve ism-i Celâl okunurken Necmeddin Efendi vefât eder."[41]

6. Ahmed Efendi

"Yağcızâde" nisbesiyle tanınan Ahmed Efendi Emir Sultan Dergâh'ı şeyhidir. Yaklaşık bir yüzyıl Celvetî şeyhleri tarafından idare edilen dergâh, son Celvetî şeyhi Tayyib Efendi'nin 1262'de (1846) genç yaşta şehid edilmesi üzerine yerine geçecek oğlu bulunmadığından meşîhat makamı, akrabasından Yağcızâde Ahmed Efendi'ye verilmiştir. Tasavvufî terbiyesini Mehmed Emin Kerkûkî'nin gözetiminde tamamlayan Ahmed Efendi 1262 (1846) tarihindeki vefatına kadar tekkedeki görevini sürdürmüştür. Kabri Emîr Sultan Camii'nin sağ tarafındaki meşayıh mezarlığında bulunmaktadır.[42]

7. Hafız Emin Efendi

İlim tahsili için doğum yeri olan Bor'dan Bursa'ya gelen Emin Efendi geçimini temin etmek için bir süre Ulucami civarında macun satmış ve bu sebeple "Macûnî Hafız Efendi" olarak tanınmıştır. Tasavvufî terbiyesini Mehmed Emir Kerkûkî'nin yanında tamamladıktan sonra bir Nakşibendî tekkesi olan Münzevî Dergâhı şeyhiliğine tayin edildi. Dergâha olan hizmeti sebebiyle dergâhın kurucusu olan Abdullah Münzevî'den sonra ikinci kurucusu olarak kabul edildi. 1239'daki (1823) vefatı ile dergâhın haziresine defnolundu.[43]

Yukarıda ismi geçenlerin dışında ayrıca Mehmed Emin Kerkûkî'nin tanınmış müritleri arasında Hoca Selim Efendi, Hoca Mustafa Vahyi Efendi, Hoca Hasan Efendi, Keşfî Efendi yer almaktadır.[44]

EMÎNİYYE TEKKESİ

Mısrî âsitanesinin son şeyhi Mehmed Şemseddin Efendi'nin, "Nakşibendiyye'nin adeta müctehidi idi. Hicrî 1200 yılın müctehidi kabul edilse layıktır"[45] diyerek övdüğü Mehmed Emin Kerkûkî 1216

---

[41] Bk. Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin, *Gülzâr-ı Sulehâ ve Vefeyât-ı 'Urefâ*, İnebey Kütüphanesi, Orhan 1018/2, vr. 109a; Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, Mustafa Kara özel kütüphanesi, s. 289-290; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 107-108.

[42] Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 52; Kamil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, I, 85; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa 2001, s. 220; Abdurrezzak Tek, "Emir Sultan Dergâhı Postnişînleri", *Emir Sultan ve Erguvan Toplumsal Bir Çağrı*, Bursa 2008, s. 91.

[43] Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 533.

[44] Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr- Şemsî*, s. 227; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 209.

[45] Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 226.

(1801) yılında Bursa'ya yerleşmesiyle birlikte Veled-i Habib mescidinin önündeki Abdullah Ağa'nın konağını satın almış, mesidi camiye çevirmiş ve batı tarafına bitişik kargir bir kütüphane ve derviş odaları ekleyerek Eminiyye Tekkesi'ni kurmuştu. Ayrıca mali destek sağlamak amacıyla aynı yıl cami ve tekke için bir de vakıf oluşturmuştu. Kerkûkî'nin halifelerinden Hoca Neşet'in delaletiyle Ayaş kasabasında altı adet dükkân, bir değirmen ve bir bağ tekkeye vakfedilmişti.

Söz konusu vakfiyede yer alan şartlara göre tekkede ve camide cuma ve mübarek gecelerde hatm-i hâcegân zikri icra edilecektir. Mehmed Emin Kerkûkî hayatta iken vakfın idaresi elinde olacak, vefatından sonra ise en büyük oğluna geçecektir. Bu durum evlattan evlada kadar böyle gidecek, evlatların soyu kesilmesi durumunda Nakşibendî tarikatına bağlı bir vekile devredilecektir. Vakıftan elde edilen gelirler ise üçer akçe vakfın kiralarını toplayan görevlilere, yirmi akçe vakfın mütevellisine, kırk akçe şeyhe, on beş akçe kütüphane görevlisine, on akçe cami görevlisi olan hatibe, iki akçe sela okuyan müezzine, iki akçe cuma günü ezan okuyan müezzine, iki akçe Kurân'ın okuyup devredene, iki akçe naat okuyana, iki akçe de kapıcıya olmak üzere dağıtılacaktır. Vakfiyenin şahitleri arasında Kerkûkî'nin halifelerinden Ali Behcet Efendi ile Gazzîzâde Abdüllatif Efendi de yer almaktadır[46]

On yıldan fazla dergâhında Nakşibendiyye usülünce irşad görevini sürdüren Mehmed Emin Kerkûkî'nin Ubeydullah isminde bir oğlu ile Hanife ve Fatma isminde iki kızı dünyaya gelmişti. Dolayısıyla vefatının ardından yerine tek oğlu olan Ubeydullah Efendi geçti. Haddizatında Mehmed Emin Kerkûkî vefat edeceği günlerde "Hâcegân efendilerimiz ekseriya hayatlarında iken halife tayin buyurmamışlardır. Aynı şekilde bizim dahi tayin edilmiş halifemiz yoktur. Benden sonra benim sırrım kimde zuhur eder ve benim tavrım ve mesleğim üzere bendelerimden kim giderse benim vâris-i kâmilim ve halifem odur"[47] sözleriyle kendi yerine, icazetli müritlerinden her hangi birini halife olarak bırakmadığını beyan etmişti. Bununla birlikte oğlu Ubeydullah Efendi vakfiye gereğince babasından sonra tekkeye şeyh oldu.

Ancak Ubeydullah Efendi, tekkede birkaç ay görev yapabilmiştir. Recep 1228'de (Haziran 1813) İstanbul'a oğlu Üftade Efendi ile birlikte gitmiş, burada yakalandığı veba hastalığından Şevval 1228 (Ekim 1813) tarihinde vefat etmiştir. Oğluyla birilikte Galata Mevlevîhanesi mezarlığında, anne tarafından dedesi Abdülganî Ağa'nın yanına defnedilmiştir.[48]

Ubeydullah Efendi'nin vefatından sonra meşîhat, yeğeni Emin Efendi'ye tevdi edilmiş, fakat yaşının küçüklüğü nedeniyle yerine Keşfî Efendi şeyh olmuştur. Kırımlı olan Keşfî Efendi, memleketinde ilk eğitimini yaptıktan sonra ilim tahsili amacıyla İstanbul'a geldi. Bu esnada Mehmed Emin Kerkûkî'ye intisab ederek yirmi beş yıl hizmetinde bulundu ve terbiyesini tamamlamasının ardından irşat için icazet aldı. Eminiyye Dergâhı'nda altı yıl vekâleten şeyhlik yapan Keşfî Efendi 1234'de (1818) vefatı üzerine tekkenin yakınına defnedildi. Pek çok kitabınının bulunduğu ve bunları Ulucami Kütüphanesi'ne vakfettiği kaydedilmektedir.[49]

Keşfî Efendi'nin vefatının ardından Emin Efendi yirmi yaşında tekkeye asaleten şeyh oldu. Aynı yıl dedesi Mehmed Emin Kerkûkî'nin hanımı Ümmü Gülsüm Hanım'la birlikte hacca gitti. Hac dönüşü büyükannesi yolda vefat edince Bursa'ya döndü. Kerkûkî'nin halifelerinden Emir Sultan Dergâhı şeyhi Yağczâde Ahmed Efendi'nin kızı Ayşe Sıddıka Hanım'la evlendi.

---

[46] Bemirağ, *Manolya Ağacının Kökleri*, s. 37-39.
[47] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 366.
[48] Kamil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, Bursa 2010, II, 27.
[49] Mehmed Şemseddin, *Yadigâr-ı Şemsî*, s. 231-232; Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, II, 25.

1252 (1836) tarihinde İsatanbul'a sûr-ı hümâyûna davet edilen Emin Efendi burada II. Mahmud'un iltifatına nail oldu ve aynı zamanda dedesinin bağlılarından Mülkiye Nazırı Pertev Paşa tarafından da büyük bir itibar gördü. Son derece şefkatli, cömer ve halim selim olduğu, beş vakit namazırı cemaatle eda ettiği ve özellikle tevarihleri hatimle kıldığı nakledilmektedir. Yaklaşık otuz sene tekkesinde irşad faaliyetlerini sürdüren Emin Efendi 1257'de (1841) kırk iki yaşında vefat etmiş ve Emir Sultan Camii'nin batı tarafındaki meşayıh mezarlığına defnedilmiştir.[50]

Emin Efendi'den sonra yerine oğlu Ahmed Bahaeddin Efendi tekkenin şeyhliğini üstlendi. Onun siyaset ve mimarlık olmak üzere birçok alanda bilgi sahibi olduğu belirtilmektedir. Bahaeddin Efendi ilk Meclis-i Mebusan'a başkan vekilliği yaptı, elli yıldan fazla il idare meclisi üyeliğini yürüttü, Nakîbü'l-Eşraflık görevine getirildi. Aralarında Amed Vefik Paşa da olmak üzere Bursa'ya atanan valilerin görüşüne başvurduğu Ahmed Bahaeddin Efendi'ye bir ara sadrazamlık teklif edildiyse de tekkedeki görevini ileri sürerek kabul etmediği kaydedilmektedir. Teşebbüsü sayesinde 1264'de (1848) Sultan Abdülmecid tarafından tekke kütüphanesiyle birlikte tamir ettirilmiştir.[51]

Ahmed Bahaeddin Efendi elli yılı aşkın şeyhliğinin ardından 1313 (1895) yılında kolera hastalığına yakalanarak vefat etti. Kaynaklarda orta boylu, yuvarlak yüzlü, kısa sakallı, güler yüzlü, halim selim ancak son derece vakar sahibi, derviş külahı ile gezen, kendisine başvuranları asla reddetmeyen, gariplere kol kanat geren, cömert, lütufkâr, hıtır gönül ehli olarak tanıtılmaktadır. Kızı Ümmü Gülsüm Hanım, Bursa Mevlevihanesi şeyhi Nizameddin Efendi ile evlenmiş, bu evliliklerinden Mevlevihâne'nin son postnişîni Mehmed Şemseddin Efendi dünyaya gelmiştir.[52]

Ahmed Bahâeddîn Efendi'den sonra tekkedeki şeyhlik görevini kardeşi Mehmed Âgâh Efendi üstlendi. Fevkalade çalışkan, fakirlerin dostu, ayırım yapmaksızın herkese iyi davranan, lütufkâr biri olarak tanınan Mehmed Âgâh Efendi, bir süre Bursa Mevlevihânesi'ne de vekâlet etmiştir. Aynı zamanda Ahmed Bahaeddin Efendi'den kalan Nakîbü'l-Eşraflık görevini 1333'deki (1914) vefatına kadar yürütmüştür. 1909 yılında Sultan Reşad'ın Bursa ziyaretinde padişaha mihmandarlık yapmıştır. Kabri Emirsultan Camii batı tarafındaki meşayıh kabristanlığındadır.[53]

Mehmed Âgâh Efendi'nin ölümünden sonra ağabeyi Emin Bey'in tekkenin postnişinliğini istememesi üzerine bu görev, kardeşi Reşad Bey'in oğlu Rauf Umur Bey'e geçti. Tekke ve zaviyelerin kaldırıldığı 1925 yılına kadar Rauf Bey dergâhın son postnişini olarak görevini ifa etmiştir. Tekkenin kapatılması ile tekkeye ait olan kütüphane de kapatılmış ve bünyesindeki iki yüz civarında el yazma eser, 1926 yılının Şubat ayında İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi'ne aktarılmıştır.[54]

TASAVVUF ANLAYIŞINI YANSITAN SÖZLERİ

Mehmed Emin Kerkûkî'nin eser yazmaktan ziyade vaktini, insanların irşadına ayırması sebebiyle kendisinden sonra tasavvuf anlayışını, bizzat kendi kaleminden günümüze aktaracak herhangi bir eser ulaşmamıştır. Bununla birlikte Kerkûkî'ye intisap ettikten sonra on üç yıl hizmetinde bulunan Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, bu süre zarfında mürşidinin sohbetlerini ve sözlerini *Vâkı'ât* isimli eserinde toplayarak sonraki nesillere ulaşmasını sağlamıştır. Kendisinin de belirttiği üzere bundaki amacı, "mürşidinin sözlerinin sonraki dervişler için feyiz ve bereket kaynağı" olmasıdır. Bu sebeple

---

50 Mehmed Şemseddin, *Yadigâr-ı Şemsî*, s. 232; Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*., II, 24.

51 Bursa Şeriyye Sicilleri, 313/81.

52 Mehmed Şemseddin, *Yadigâr-ı Şemsî*, s. 233-234; Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, I, s. 169-170.

53 Mehmed Şemseddin, *Yadigâr-ı Şemsî*, s. 235-236; Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, III, s. 133.

54 Demirağ, *Manolya Ağacının Kökleri*, s. 41-45; Şükufe M. Gökçen, *Manolya Ağacının Kökleri*, İstanbul 2007, s. 28.

Gazzîzâde'nin söz konusu eseri Kerkûkî'nin tasavvuf anlayışını yansıtan sözlerinin ve görüşlerinin temel kaynağıdır ve burada yer verilen başlıklar onun bu risâlesine dayanmaktadır.

Nakşibendîlik

Diğer tarikat sâliklerinin nihayeti Nakşibendî müritlerinin bidayetine denktir. Çünkü diğer tarikat mensupları pek çok riyazet ve mücahede ile zat denizinin vadisi olan nefse malik olup oradan zat denizine ulaşırlar. Nefse malik olduklarında gönüllerinden dünya ve âhirete dair sevgi ve arzulardan da kurtulurlar. Fakat Nakşibendî sâlikleri habs-ı nefes ve zikr-i vitr ile az zamanda zat denizine ulaşırlar. Nakşibendiyye'de sâlik mevhum varlığından fanî olup Hakk'ın varlığıyla var olduktan sonra kendisine hilafet ihsan edilip irşad makamına tayin edilir.

Seyrüsülûk ise üç esas üzere gerçekleştirilir: Öncelikli olarak âlim ve âmil olan bir mürşide intisap ederek onun göstereceği usulle olumsuz ahlâktan arınıp güzel ahlâkla donanmaya çalışmaktır. İkincisi, her fırsatta mürşidin huzurunda bulunmaya ve sohbetine devam etmeye gayret etmektir. Eğer sâlik mürşidinin yaşadığı yerin dışında ikamet ediyorsa, mürşidini hayalinde tutmalı ve bu surette onunla olan bağını koparmamalıdır. Kendisine verilen zikri tam anlamıyla gerçekleştirinceye kadar bedenen mürdişinin yanında bulunması elbette derviş için daha faydalıdır. Üçüncüsü ise murakabeye devam etmek ve mümkün mertebe bu hali kesintiye uğratmamaktır. Böylece sâlikte tam bir teveccüh ve ünsiyet meydana gelir. Murakabe ve tam bir teveccühün meydana gelebilmesi için beş duyuya hâkim olmak önemlidir. Bu sebeple mürşidler murakabe için ışığın ve sesin olmadığı ortamların tercih edilmesine dikkat çekmişlerdir. Kerkûkî'ye göre Mevlevîlerin semaının beş duyunun hâkimiyet altına alınmasında rolü büyüktür. Bununla birlikte bu zamanda sâdât-ı sûfiyye ve hâcegân-ı Nakşibendiyye mürşidlerinin beyan ettikleri tertip üzere sülûk olmak mümkün değildir.

Nakşibendî usulünce tasavvufî terbiye üç zikir üzere olur. İlk olarak dille zikir gerçekleştirilir, ikinci olarak dört vuruşla (çâr-darb) kalple gerçekleştirilir, üçüncüsünde de sırla gerçekleştirilir. Nakşibendî yolunun esaslarından bir diğeri de nefesi korumaktır. Her nefeste kişi "Hû" ismini zikreder. Eğer bunun idrakinde olursa Hakk'ı zikirden bir an bile kalben ve bedenen gaflete düşmez.

Bu yolda müctehid olan dört zat vardır: Abdülhâlık-ı Gücdüvânî, Azizan Abdullah Nessâc, Bahâüddin-i Nakşibend ve Hâce Ubeydullah Ahrâr'dır. Abdullah Nessâc'a "Azizân" denmesinin sebebiyle ilgili şöyle bir olay anlatılır: Bir gün Abdullah Nessâc hazretlerine bir misafir gelir. Ancak hazretin misafire ikram edecek bir lokması bile yoktur ve bu nedenle mahcup olmuştur. Birden dervişlerinden birisi elinde bir tencere paça çorbasıyla dergâha gelir. Şeyh bu çorbayı misafire ikram eder. Misafir gittikten sonra Abdullah Nessâc dervişi çağırıp "Oğlum tam vaktinde hizmette bulundun ve beni öylesine memnun ettin ki dile benden ne dilersen" der. Bunun üzerine derviş "Efendim, dua buyurun her yönüyle sizin gibi olayım" diye karşılık verir. Hazret dervişi alıp namaz kıldığı odaya girer ve Hakk'a dervişini zahiren ve bâtınen kendisi gibi yapması için niyaz eder. Odadan çıktıklarında diğer dervişler şekil ve şemâil olarak azizlerinin iki adet olduğunu görürler. Aradan kırk gün geçtikten sonra azizlerden biri vefat eder. Vefat edenin çorbayı getiren derviş olduğunu anlarlar ve bundan sonra Abdullah Nessâc hazretlerine "Azizân" derler.

Bu zamanda Nakşibendî tarikatındanım diyenlerin çoğu, Nakşibendîliği bilmeyip Nakşîliğin hatm-i hâcegandan ibaret olduğunu zannederler. Hâlbuki Nakşibendîlik kalbî zikre devam etmektir. Diğer bir ifadeyle kalbî zikre sahip olmayan Nakşibendî değildir. Bu nedenle Nakşibendîlik'te kalbin zikre

alıştırılması için mübtedî müride günde on iki bin, mutavassıt olana yirmi dört bin kalbî zikir verilirken, müntehî için sayı sınırlaması yoktur; onlar her an zikr-i dâimdedirler.[55]

Halvetin Anlamı

Nakşibendîlikte halvet der encümen kaidesinden maksat, halkın arasında iken çâr-darb zikrine devam etmektir. Dolayısıyla halvetten kasıt gönüldeki halvettir. Nakledilir ki mürşidi, Abdurrahman-ı Câmî'ye çâr-darb zikrini talim ettiğinde ona, çarşının en kalabalık yerinde bu zikri uygulamasını söylemiş ve altı ay süren bu temrinden sonra tevhid zikri, Molla Câmî'nin gönlüne bir daha ayrılmayacak şekilde yerleşmiştir.[56]

Zikir

Hakk'ın zikriyle geçmeyen ömür boşa geçmiş ve telef olmuştur. İlahî aşk ve şevki terennüm etmeyen sözler de bâtıldır. Dolayısıyla zikirden maksat Hak'tır. Bir kimse dünya menfaatleri sebebiyle evrâd ve ezkâra yönelse putlara tapmış gibi olur. Zira Hakk'ın zikrini, mâsivâya âlet etmek büyük günahlardandır.

Diğer yandan sâlik, sülûkünün başlangıcında bir tür enâniyete düşer ve zikri kendisinin gerçekleştirdiğini zanneder. Ancak hakikate ulaşan sâlik, nefsini tevhid ateşiyle yakıp mahv ettiğinden benliğinden geçer. Böylece ona aşk şarabı sunulur; aşk şarabından içince de âlem-i seyre kanat açar ve Hakk'a yönelir. Zikrin ona Hakk'ın lütfu olduğunu; dolayısıyla zikredenin kendisi değil Hak olduğunu idrak ve ikrar eder.[57]

Mürşide Hizmet

Bir mürid mürşidine Allah için hem bedeni, hem de malıyla büyük bir samimiyetle hizmet etmelidir. Bu hizmeti sebebiyle mürşidinin Hak'la olan muamelesine yardımcı olursa, şeyhe gelen feyzin bir misli de müride ihsan olur. Zamanımızdaki dervişlerin iflah olmamalarını sebebi bu sırrı idrak edememeleridir. Bırakın mürşidlerine yardım etmeyi, tam tersine onları kendi dünyevî dertleriyle meşgul edip huzurlarını bozar ve onlara yük olurlar.[58]

Müridin ulaşacağı himmet yapacağı hizmete bağlanmıştır. Şeyhine hizmetinde sadakati ölçüsünde himmet elde eder. Ancak hizmeti, himmete ulaşmak amacıyla değil de Allah için olmalıdır. Bu sebeple kırk yıl hizmet ettiği halde himmete ulaşamamışsa "Bunca hizmetime rağmen şeyhim himmet etmedi" dememelidir. Zira himmetin vakti vardır ve şeyh bu vakti bilir. Himmet vaktinden önce olmayacağı gibi vakti gelince de bir an bile bekletilmez.[59]

Dervişlik

Bir dervişin diğer derviş kardeşlerine himmeti ne kadar âlî olursa, kendisi de o ölçüde muradına ulaşır. Bu nedenle daima "Ya Rabbi, şeyhimin cümle bendelerini ber-murâd eyle, sonra da bu kulunu muradına nail eyle" diyerek dua etmelidir.[60]

---

[55] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 50, 52, 56, 103, 225, 286.
[56] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 14.
[57] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 27, 73-75, 201.
[58] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 17-18.
[59] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 26.
[60] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 26.

Bela ve Musibetler

Bir müminin başına gelen bela ve musibetler, ya cezalandırılmasına yahut günahının keffaretine ya da derecesinin yükselmesine sebeptir. Fâcir ve fâsık kimselerin başlarına gelen belalar cezalandırıldıklarını gösterir. Küçük günah sahipleri için belalar keffarettir. Sâlihlerin duçar oldukları musibetler ise manevi mertebelerinin yükselmesi için birer vesiledir. Bir kimsenin başına gelen belanın, kendisi için bu üçünden hangisi sebebiyle tecelli ettiğini anlaması mümkündür. Eğer gelen belaya sabretmeyip hemen feryat ederek şikâyette bulunuyorsa cezalandırıldığının alâmetidir. Bela geldiğinde sabrediyorsa günahlarının keffâretine delâlet eder. Bununla birlikte başına gelen belayı Hakk'ın bir hediyesi ve lütfu olarak görüyorsa manevi derecesinin yükseldiğinin göstergesidir.[61]

İbadette Gevşeklik

Sâlikin ibadetlerinde gevşekliğe düşmesi çıktığı manevi yolculuktan geri kalmasına sebep olur. Bu nedenle Hak yolda yürüyene gereken, hangi halde olursa olsun, hiçbir bahaneye takılmadan elinden geldiğince kulluğunu yerine getirmesidir. Yol eri olanın az-çok, yavaş yavaş da olsa yoluna devam etmesi önemlidir.[62]

Aşk

Sâlikin aşka dair yaşadığı mecazi tecrübe ondaki istidadı göstermesi açısından değerlidir. Aşk ateşi onun tasavvufî terbiyesine katkı sağladığı gibi hâl ehlinden olmasına ve zamanla dünyadan yüz çevirip Hakk'a yönelmesine sebep olabilir. Kerkûkî kendi manevi yolculuğuna girişmesinde mecazi aşkın önemini şöyle dile getirir: "Benim bu mertebeye ulaşmama aşk-ı mecazi sebep oldu. Gençliğimden bu ana kadar başımdan aşk sevdası hiç eksik olmadı, hep bir birini takip etti. Her ne kadar aşka giriftar oldumsa da gizledim, kendi kendime yandım yakıldım. Hatta aşk elemiyle birçok derde müptela oldum. 'Kim âşık olur da aşkını gizler, iffetli davanır ve sonra ölürse şehit olur' hadisini düşünerek bu dertle ölürsem şehit olurum derdim." Ona göre haddizatında aşkın mecazisi yoktur hepsi hakikidir. Aşk cezbe-i ilahîyyeden bir tenbihtir.[63]

Manevi Yoldaki Perdeler

Sâlik için biri cismani/zülmani, diğer ruhani/nurani olmak üzere iki türlü perde vardır. Nefsin haram olmayan istek ve arzularının peşinde koşarak bunları yerine getirmek zülmani bir perdedir. Eğer bu istekler haram ise bunlara perde değil günah adı verilir. Ruhani veya diğer bir deyişle nurani perde ise sâlikin seyrüsülûkünde yaşadığı keşf ve keramet türü zuhuratlardır. Hakk'a ulaşıncaya kadar sâlik için yetmiş bin perde vardır ki bunların kimisi ruhani, kimisi de cismanidir. Sâlike düşen bunları geçerek Hakk'a varmaktır.[64]

Hicretin Manası

Şeriatta, tarikatta ve hakikatta olmak üzere üç türlü hicret vardır. Şeriatta hicret, ilahî emir ve yasaklara muhalefet etmekten vazgeçerek bunlara uygun yaşamaktır. Diğer bir ifadeyle Hakk'ın rızasına muhalif olan amellerden uzaklaşarak rızasına uygun amelleri gerçekleştirmektir. Tarikatta hicret, kötü ahlâktan kurtularak güzel ahlâkla donanmaktır. Bu, nefsaniyetten ruhaniyete ve zulmetten

---

[61] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 29, 343.
[62] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 37, 42.
[63] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 37.
[64] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 39.

nura hicreti ifade eder. Hakikatte hicret ise mâsivâdan Hakk'a hicrettir. Yani dünya ve içinde ne varsa bunlardan geçip ilahî muhabbetle kudsiyet âlemine varmaktır. Eğer bir derviş bu üç hicretten biriyle bile olsun hicretini gerçekleştirmezse, tarikatta sülûkunun kendisine faydası olmaz. Sâdık bir müride gerekli olan daima mâsivâdan yüz çevirip Allah ve Resulüne doğru hicret etmesidir.[65]

Tac ve Hırkanın Değeri

Zamanımız derviş ve şeyhleri sûfîlere mahsus giydikleri kıyafetlerle dünyevi faydalar temin etme yoluna gitmişlerdir. Hâlbuki bu halleri, tarikat erbabına uygun değildir. Rivayete göre Şazelî hazretlerine üzerinde derviş elbisesi olan bir adam gelmiş. Şeyh hazretlerinin ise üzerinde samur bir kürk varmış. O kimse şeyhe "Efendim, tarikatta böyle elbise giymek doğru mudur?" diye sorunca Şazelî hazretleri "Ey derviş, senin elbisen hal diliyle 'bana mangır verin' demekte, benim elbisem ise mangır derdinde olmayıp Hakk'a şükretmektedir" cevabını vermiştir.[66]

Rıza Makamı

Rıza makamı, Hak'tan her gelene razı olup itirazda bulunmamaktır. Hakiki fâil Hak'tır. Bu mertebeye ulaşan sâlik her şeyin Hakk'ın iradesiyle zuhura geldiğini idrak eder ve ilahî irade olmadıkça hiçbir şeyin vücuda gelmeyeceğini yakinen bilir. Bu idrakle birlikte rıza makamı dört elle şeriata sarılmayı, ilahî emir ve yasaklara uymaktan asla vazgeçmemeyi ve fâilin Hak olduğunu bahane ederek nefse uymamayı gerektirir.[67]

İlahî İsimler

Bütün eşya ilahî isimlerden bir ismin mazharıdır ve o ismin feyziyle hayat bulur. Mesela insan Câmi isminin mazharıdır; çünkü onda bütün isimler toplanmıştır. Su Hay isminin, toprak Muhyî isminin, ateş Mümit ve Kahhâr isimlerinin, mürşid, üstad, anne ve baba Rab isminin, zenginler de Ganî isminin mazharıdır. Mazharı oldukları her bir ismin etkisi insanlarda görülür.[68]

İnsan

İnsan üç gruptur: Nefis ehli, ruh ehli ve sır ehli. Nefis ehlinden kastedilen ashab-ı şimâldir; ruh ehli ehl-i yemindir, sır ehli ise ehlullahtır. Kişi kendisinin bu üç sınıftan hangisine dâhil olduğunu bilebilir. Eğer bir kimsenin kötü fiilleri iyi amellerine ağır basıyorsa, nefis ehlindendir. İyi amelleri gâlip olursa ruh ehlinden; daima Hakk'ın rızası üzere hareket ediyorsa ehlullahtandır.[69]

İlahi Feyiz

Hak feyzinde cimri değildir; ilahi feyiz bütün insanlara iner. Fakat herkeste mayasına ve istidadına göre farklı zuhur eder. Mesela bazı kimselerin iç dünyaları fasit olduğundan gelen feyiz zayi olur. Salih kimseler de ise feyiz hakkıyla zuhur eder.[70]

Veliler

---

[65] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 42.
[66] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 45.
[67] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 51-52.
[68] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 52.
[69] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 76.
[70] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 81.

Peygamberlerin ruhları küllî olup velilerin ruhları bunlardan neşet etmiştir ve etmektedir. Bir veli hangi peygamberin ruhundan neşet etmişse, o peygamberin sırrı üzeredir ve o peygamberden zuhur eden mucizeler, kademi altında olan velide de keramet olarak zuhur eder. Mesela Eşrefoğlu Rumî Hazret-i İsa'nın kademi altında olduğundan ölüleri diriltme kerametini göstermiştir. Yine Hazret-i Süleyman'ın kademi altında olan veliler servet sahibi olurlar; Hazret-i Musa'nın kademi altında olanlar azametleri sebebiyle insanlara yüzlerini göstermezler veya çoğunlukla halvet ve inzivada olurlar.

Diğer yandan Peygamberimizin kademi altında olan velilerden her biri ise sadece Muhammedî sırlardan birine vâris olur. Nitekim Hazret-i İsa Muhammedî velayetin hâtemi, Hazret-i Ali Muhammedî hilâfetin hâtemi, Hazret-i Mehdî Muhammedî saltanatın hâtemi, Şeyh-i Ekber de Muhammedî hakikatin hâtemidir. Dört halife ve on iki imamın her biri Peygamberimizin kademi altındadır. Ayrıca her ne kadar Hazret-i İsa, Muhammedî velâyetin hâtemi ise de bu sırra mazhar olan veliler gelmiştir ve gelecektir.[71]

Velilerin Alâmeti ve İrşad Metodu

Velilerin velâyetlerinin zahiri alâmeti, kendilerini gören kimsenin gafletten uzaklaşarak derununda Hakk'a karşı bir muhabbetin oluşması ve bu coşkuyla zikre yönelmesidir.[72]

Kâmil ve mükemmil olan veliler herkesin haline ve mazhariyetine göre muamele eder. İnsanlardan sultan, hâkim, âlim, cahil, zengin, fakir olsun her biri bir ismin mazharıdır ve her biri bir ismin altında terbiye edilir. Mürebbisi olan isim o kimsede zahirdir; kimisi Ganî ismini mazhardır zengin olur, kimisi Dâr ismini mazhardır şerli olur, kimisi Nâfi ismini mazhardır fütüvvet ehli olur. Bu nedenle mürşid-i kâmil ve mükemmiller öncelikli olarak bir kimsenin zahirine ve suretine bakmayıp siret ve mazharına nazar ederler. Muamelelerinde o kişinin seyrine ve esmasına hürmet ederler.

Bununla birlikte bazı veliler "feyiz bir, feyyâz bir, insan da birdir" diyerek herkese tek nazarla bakıp muamelelerinde farklı davranmazlar. Bunlar da kâmildirler ama herkese hakikati üzere nazar edenler daha kâmildir. Bu sırra vâkıf olmayanlar "falan meşayıh makam sahibi olanlara, zenginlere hürmet eder, hepsini eşit görmez" diye ithamda bulunurlar. Hâlbuki davet makamı herkesin haline göre davranmayı gerektirir. Peygamberimizin Arapların ileri gelenlerine saygıda bulunarak hırkalarını altlarına sermesinin sebebi de budur. Onlardan bazılar bu hürmeti görüp İslam'a meyletmişlerdir.[73]

Tecelliler Karşısında Veliler

Veliler servi ağacına benzer. Servi ağacı için bahar ve hazan mevsimi yoktur. Yaz kış bir karar üzere taptaze durur. Veliler de kahır veya lütuf tecellileri karşısında hallerini değiştirmezler; mâsivâya meyil ve tenezzül etmeyip tavır ve hareketlerini bozmazlar.[74]

Mürşidin İltifatı

Mürşidler kemâle ulaşacaklarından ümitvar oldukları istidatlı müridlerine pek iltifat etmezler. Tam tersine sürekli sert davranırlar ki iltifatla benlikleri ortaya çıkıp mertebelerinden düşmesinler. Çünkü gerçekte azar kime ise nazar da onadır.[75]

---

[71] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 82-85.
[72] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 221-222.
[73] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 222.
[74] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 104.

Manevi Terbiye

Meşâyıhın müridlerine olan terbiyeleri farklı farklıdır; her birini mizac ve meşreblerini dikkate alarak terbiye ederler. Kimini yumuşaklık ve lütufla, kimini riyazet ve mücahedeyle, kimini de yedirip içirmekle terbiye ederler.[76]

Ahlâk

Sâlik-i râh-ı Hak olan müridin manevî terakkisinin delili ahlâkıdır. Bir sâlik bu yolda mertebe kat ettikçe güzel ahlâkla muttasıf olur, tevazuu ve hilmi ziyade olur.[77]

Zenginliğin Yolu

Zenginliği elde etmenin iki yolu vardır. İlki tamamen dünyaya rağbet edip gece gündüz arkasından koşup, dünyevî sebeplere sarılmak suretiyle çalışarak elde etmektir. İkincisi dünyayı tamamen terk edip ibadet ve taatle gece gündüz kullukla Allah'a yönelmektir. Rezzâk-ı âlem Allah Teâlâ'dır; elest âleminde vaat ettiği nasip ne ise kişi ona ulaşacaktır. Bu anlayışla Hakk'a yönelen kimse hem dünya, hem de âhireti elde etmiş olur. Vaktini yalnızca dünyaya sarfederse dünyayı elde eder ama âhiretini zayi eder. Akıllı olan her ikisini de ele geçirendir. Fakat niyeti dünyayı celbetmek olmamalıdır; böyle bir niyet tarikat ehli nezdinde küfürdür.[78]

Hakk'ı Müşahede

Dünyada tevhidin nuruyla kalp gözünü açmayan yarın âhirette Hakk'ın cemâlini müşahededen mahrum olur ve bu sebepten dolayı da elem çeker. Bu elem cehennem ateşinin azabından daha şiddetlidir.[79]

10 Muharrem

Muharrem ayının ilk gününden onuncu gününe kadar ızhar-ı sürûr için sürme çekmek doğru değildir. Çünkü bu günler muharebe-i Kerbelâ-yı eyyâmdır.[80]

Sâlikin İhtiyacı Olan Üç İlim

Sâlike mutlaka şu üç ilim gereklidir: İlki akaid ilmidir. Bu ilimle sâlik Ehl-i Sünnet itikadı üzerinde kalır. Çünkü bir kimsenin itikadı sahih olmadıkça amelinin ve sülûkunun ona bir faydası olmadığı gibi zararı dokunabilir. İkinci ilmihal bilgisidir. Abdest, namaz, zekât, hac gibi İslam'ın rükünlerini doğru bir şekilde yerine getirmesi ilmihal bilgisine bağlıdır. Yine haram, helâl, mekrûh, müstehab gibi konulara vâkıf olması da bu ilimle ilgilidir. Üçüncüsü ahlâk ilmidir. Ahlâk ilmiyle sâlik Muhammedî ahlâkın ne olduğunu öğrenir. Aslında sülûkun temel gayesi de nefsin olumsuz özelliklerinden kurtulup Muhammedî ahlâka sahip olmaktır.[81]

Mürşid-i Kâmilin Gücü

---

[75] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 92.
[76] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 98.
[77] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 104.
[78] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 145.
[79] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 187.
[80] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 211.
[81] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 212.

Mürşid-i kâmilin müride hariçten bir şey vermeye gücü yetmez; aksine onun zatında olan şeyi zâhire çıkarır. İnsanda hem güzel ahlâk hem de kötü ahlâk vardır. Kötü ahlâk zâhirinde, güzel ahlâk ise bâtınındadır. Mürşid-i kâmile intisap ettiğinde bâtınındaki güzel ahlâk fiile çıkmış olur.[82]

Kemâlât

Kemâl dört türlüdür: İlki hakkı bilmek, ikincisi hakkı bildikten sonra tabi olmak, üçüncüsü bâtılı bilmek, dördüncüsü bâtıldan kaçınmaktır. Kemâlâtın bu dört türü de şu duada yer almaktadır:[83]

"اللَّهُمَّ أَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا، وَارْزُقْنَا اتِّبَاعَهُ، وَأَرِنَا الْبَاطِلَ بَاطِلاً، وَارْزُقْنَا اِجْتِنَابَهُ"

Mürşid Olmak

Şeyh ve mürşid olmak ezlî nasip işidir; çalışmakla elde edilmez. Ezeli irade ile bu makama getirilir. Velâyet çalışmakla elde edilse de mürşidlik çalışıp çabalama ile olmaz. Bu sebeple her veli mürşid olmayabilir ama her mürşid velidir.[84]

Tek Nefeste Üç Bayram

Âşıklar tek nefeste üç bayram yaşarlar. Hakk'ın onları zikre muvaffak kılması bir bayram, zikre yönelmeleri ikinci bayram, zikirlerinin kabulü de üçüncü bayramdır.[85]

Riyazet ve Mücahede

Tasavvufta riyazet, mücahede ve çileden maksat insan-ı kâmilin sözünü anlamaya liyakat kesbetmektir. Bir kimse riyazet ve mücahedeye gerek kalmadan insan-ı kâmilin sözünü anlıyorsa onun irfanı bizzat mücahededir.[86]

İrşad

Bir kimseyi irşad ederek kurtulmasına vesile olmada bir nebi sevabı vardır. İrşad tıpkı ölüleri diriltmek gibidir.[87]

Mürşid Çeşitleri

Üç türlü şeyh ve mürşid vardır: Şeriat şeyhi, tarikat şeyhi ve hakikat şeyhi. Şeriat şeyhi ilahî emir ve yasakları öğreten üstad ve hocadır. Tarikat şeyhi buna ilaveten sâliki terbiye edip kötü ahlâktan güzel ahlâka ulaştıran kimsedir. Hakikat şeyhi ise bunlarla birlikte ayrıca sâlikin sırrını terbiye edip onu marifete ulaştıran zattır. Şeriat şeyhine mürşid-i vücûd, tarikat şeyhine mürşid-i ruh, hakikat şeyhine de mürşid-i sır denir.[88]

Zamane Dervişleri

---

[82] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 237-238.
[83] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 239.
[84] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 257.
[85] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 299.
[86] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 318.
[87] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 319.
[88] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 344.

İçinde bulunduğumuz bu zaman fesatla doludur; zamanımızın dervişleri de tembeldir. Bu nedenle onlara öncekilerin nefislerini terbiyede uyguladıkları metotları uygulasak güç yetiremezler. Fakat hiç olmazsa derviş olan kimsenin avamdan farkı olması gerekir. Aksi halde avam ile sâlik arasında bir fark olmayacaksa, dervişim demenin ne anlamı vardır! Öncekilerin yaptığı gibi tüm gece zikir, tefekkür ve ibadetle geçirilmese bile hiç olmazsa gecenin üçte birinde uyanık olup Hakk'a teveccüh ve niyazda bulunmak gerekir. Bir derviş bunu bile yapmıyorsa ona derviş denmesi doğru değildir.[89]

SONUÇ

Hazret-i Mevlânâ hayatta iken başlayan *Mesnevî* okuma ve okutma geleneği, halifesi Hüsameddin Çelebi ve sonrasında Sultan Veled tarafından sürdürülmüştür. Bu gelenek zaman içinde kendine mahsus bir protokole sahip olmuş; Mevlevî tekkeleri ile birlikte selâtin camilerde, saraylarda, konaklarda ve bu iş için özel olarak inşa edile Dâru'l-Mesnevî'lerde okunmuş, okutulmuştur ve bunun için vakfiyeler düzenlenmiştir.

Mesnevî'nin okunması sadece Mevleviler tarafından değil diğer tarikatlara mensup dervişler tarafından da gerçekleştirilmiştir. Örneğin Nakşibendî sûfileri arasında *Mesnevî* okumalarına duyulan ilgi bunun en güzel göstergesidir. Nitekim 18. yüzyılda Beşiktaş Mevlevihanesi şeyhi Mehmed Memiş Efendi'den *Mesnevî* okuyarak icazet alan Nakşî-Müceddidî şeyhi Neccarzâde Mustafa Rıza vasıtasıyla güçlü bir "Nakşî-Mesnevihan" geleneği oluşmuştur. Bu gelenek sırasıyla Tazıcıbaşızâde Mehmed Âgâh, Mehmed Emin Kerkûkî ve onun bu çizgide yetiştirdiği halifeleriyle devam etmiştir. Bunlar arasında özellikle Hoca Neşet, Hoca Hüsameddin ve Ali Behcet Efendi bilinen isimlerdir.

Tazıcıbaşızâde Mehmed Âgâh Efendi'nin gözetiminde tasavvufî terbiyesini tamamlayarak Nakşibendî-Müceddidî icazeti alan Mehmed Emin Kerkûkî, İstanbul ve Bursa başta olmak üzere Anadolu coğrafyasında irşadını 1228/1813 yılındaki vefatına kadar sürdürmüştür. Onun irşat yöntemi olarak benimsediği temel husus dinin zahiri kurallarına titizlikle uyulması gerektiğine dikkat çekmesi ve bunu bizzat kendi uygulamalarıyla göstermesidir. Tasavvufi terbiye usulünü, bağlı olduğu Nakşibendî geleneğine göre gerçekleştiren Kerkûkî'ye göre seyrüsülûk üç temel esas üzerine yürütülür: Öncelikle bir mürşidin gözetiminde güzel ahlâkla donanmaya gayret etmek, ikincisi her fırsatta mürşidin huzurunda bulunarak sohbetinden istifade etmek, üçüncüsü de daima murakabe hâli üzere olmaktır. Murakabe ve tam bir teveccühün meydana gelebilmesi için de beş duyuya hâkim olmak gerekir. Bu tespitlerle birlikte Kerkûkî yaşadığı dönemdeki dervişleri, Hâcegân-ı Nakşibendiyye mürşidlerinin beyan ettikleri tertip üzere terbiye etmenin zor olduğunu da belirtir.

Kerkûkî ayrıca şeriatla tarikatı bir araya getiren tasavvufî eserlerin okunmasını bir irşat yöntemi olarak benimsemiş ve tekkesinde *Mesnevî*'den başka *Usûl-i Aşere*, *Hikem-i Atâiyye*, *Uhûdü'l-meşâyıh* gibi kitapları okutmuştur. Dini kurallara ve tarikat âdâbına son derece dikkat etmesine rağmen irşadında zaman zaman sıkıntılar yaşamış ve çeşitli ithamlara uğramıştır.

Mehmed Emin Kerkûkî'nin 1216 (1801) yılında Bursa'ya yerleşmesiyle birlikte ilk olarak bir tekke kurduğu görülmektedir. Bu amaçla Veled-i Habib mescidine minber koydurarak camiye çevirmiş, caminin batı tarafına bitişik bir kütüphane ve derviş odaları eklemiş ve ayrıca önündeki konağını satın alarak Eminiyye Tekkesi'ni kurmuştur. Aynı yıl tekkeye mali destek sağlamak amacıyla bir de vakıf oluşturmuştur. Söz konusu tekkenin dergâhların kapatıldığı 1925 yılına kadar Nakşibendî tekkesi olarak faaliyet sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Günümüzde ise tekke binası,

[89] Gazzîzâde, *Vâkı'ât*, s. 258.

Kerkûkî'nin soyundan gelen Gökçen ailesi tarafından onarılarak kültürel faaliyetler için kullanılmaktadır.

KAYNAKLAR

Ali Behcet, *Risâle-i Ubeydiyye-i Nakşibendiyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1260.
Azamat, Nihat, "Ali Behcet Efendi" *DİA*, II, 382-383.
Buz, Ayhan, *Sokullu'dan Damat Ferid'e Osmanlı Sadrazamları*, İstanbul 2009.
Demirağ, Banu, *Manolya Ağacının Kökleri*, İstanbul 2000.
Ergin, Osman Nuri, *Türkiye Maarif Tarihi*, I, İstanbul 1977.
Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin, *Gülzâr-ı Sulehâ ve Vefeyât-ı 'Urefâ*, İnebey Kütüphanesi, Orhan 1018/2.
Gazzîzâde Abdüllatif, *Vâkı'ât*, İnebey Kütüphanesi, Orhan 705.
----------, *Ravzatü'l-muflihûn*, İnebey Kütüphanesi, Orhan 1041.
Gökçen, Şükufe M., *Manolya Ağacının Kökleri*, İstanbul 2007.
Işın, Ekrem, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, VI, 38.
İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, I, (haz. M. Cunbur), Ankara 1999.
İsen, Mustafa "Hoca Neş'et" *DİA*, XVII, 191-192.
İsmail Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf Mevlevî Erkânı: Mesnevî Beyitleriyle Kırk Hadis Şerhi* (haz. Semih Ceyhan), İstanbul 2001.
Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa 2001.
Kemikli, Bilal, "Mesnevi ve Türk İrfanı: Mesnevihanlık Geleneği", *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, c. 16, say. 2, s. 1-20.
----------, Bilal, "Üsküdar'da Bir Mesnevihan Ali Behçet Efendi ve Muhiti", *Uluslar arası Üsküdar Sempozyumu V*, İstanbul 2008.
Kepecioğlu, Kamil, *Bursa Kütüğü*, I-II, Bursa 2010.
Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, Mustafa Kara özel kütüphanesi.
Mehmed Süreyyâ, *Sicillî-i Osmanî*, (haz. Ali Aktan vd.), İstanbul 1996, III, 438.
Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, (haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy), Bursa 1997.
Okay, M. Orhan, "Osmanlı'da Mesnevehanlık Geleneği ve Son Mesnevihanlardan Tahirülmevlevi", *X. Milli Mevlana Kongresi Tebliğleri*, Konya 2002.
Şentürk, Nazır, *Bâbıâli Sadrazamları*, İstanbul 2008.
Şimşek, Halil İbrahim, "Mesnevîhân Bir Müceddidiyye Şeyhi: Neccâr-zâde Mustafa Rıza'nın Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri", *Tasavvuf İlim ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2005, c. VI, sayı: 14 [Mevlânâ Özel Sayısı], s. 160.
Tek, Abdurrezzak, "Emir Sultan Dergâhı Postnişînleri", *Emir Sultan ve Erguvan Toplumsal Bir Çağrı*, Bursa 2008.
Tekeli, Hamdi, *Gazzîzâde Abdüllatif'in Hayatı, Eserleri ve Vâkı'ât'ı*, U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2000 (Uludağ Yayınları, Bursa 2016).
Tektaş, Nazım, *Sadrazamlar*, İstanbul 2002.
Türer, Osman, "Gazzîzâde Abdüllatif Efendi" *DİA*, XIII, 540.
Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, II, İstanbul 2006.
Yönlüer, Fatma Sena, *Mehmet Hazmi Tura*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

YAKUB-I ÇERHÎ'NİN HZ. MUSA – HIZIR (A.S.) KISSASI EKSENİNDE MÜRŞİDE TESLİMİYET KONUSUNA YAKLAŞIMI

Ahmet Cahid HAKSEVER

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Orta Asya'da ve Osmanlı'nın hâkim olduğu bölgelerde düşünce ve eylem bazında önemli roller îfâ eden bir ekolün mensubu konumundaki Ya'kûb-ı Çerhî, Bahâeddîn Nakşbend sonrası tarikatın kurumsallaşması ve sürekliliğindeki kilit isimlerden biridir.

Ya'kûb b. Osman el-Çerhî, Kabil ile Kandehar arasındaki Çerh'te dünyaya gelmiş olup[1] kabri (5 Safer 851/22 Nisan 1447), Tacikistan'ın başkenti Duşanbe'ye beş kilometre mesafededir.

Tebliğimizde ele aldığımız Yakub-ı Çerhî'nin Hz. Musa - Hızır (a.s.) kıssası ekseninde mürşide teslimiyet konusuna yaklaşımı, sadece tarikatlarda değil, diğer dini yapılanmalarda da manevi otoriteye teslimiyet açısından referans niteliğindedir.

Hz. Musa ve Hızır (a.s.)'ın Kehf Suresi'nde geçen kıssası, tasavvufta sadece müridin mürşidine teslimiyeti noktasında değil ilm-i ledün, Hızır (a.s.)'ın kimliği, ricalu'l-gayb, velâyet-nübüvvet, keşf ve ilhamın epistemik değeri gibi konular açısından da önem arz etmektedir. Ancak tebliğimizin kapsam ve sınırlılıkları bakımından bu mevzulara değinmeyeceğimizi belirtelim.

Konuya giriş bâbında başlıkta yer alan "kıssa" kelimesinin mahiyeti ve Kur'an'daki kıssaların gerçekliğiyle ilgili şu bilgiyi paylaşmak istiyoruz.

Kıssa, sözlükte anlatmak, haber vermek, bildirmek, rivayet etmek, sözü nakletmek, hikâye etmek, iz takip etmek, kesmek vb. anlamlardadır. Istılahta kıssa denildiğinde, Kur'an'da anlatılan tarihî olaylar ve peygamberlerin hayatlarına dair malumat anlaşılır. Kıssa, lügat ve ıstılâh manası itibariyle hikâye kelimesinden farklı olup bu farklılık Kur'an'da geçen kıssaların gerçekliği konusunu da bize açıklamaktadır.[2]

Hikâye ise sözlükte, bir şeyin aynısını ve benzerini getirmek anlamındadır. Arapça'da ister vukû bulsun ister hayalî olsun anlatılan her şeye hikâye denir. Kur'ân-ı Kerîm'deki kıssaların ortak ve değişmeyen noktası, vukûu kesin tarihî olaylar ve haberler olmasıdır. Bu sebeple Kur'an'da geçmiş tarihî olaylar hakkında hikâye değil, "kasas" ve "nebe'" (çoğulu enba') gibi kelimeler kullanılmıştır. Nitekim "andolsun ki peygamberlerin kıssalarında aklı olanlar için ibretler vardır. (Bu Kur'ân) uydurulabilen bir söz değildir" (Yusuf Sûresi, 12/111), "Şüphesiz bu anlatılanlar gerçek kıssalardır" (Âl-i İmran 3/62) mealindeki âyetler kıssaların yaşanmışlığı konusuna işaret etmektedir. İslam'a karşı çıkanların Kur'an'ın âyetlerini esâtirü'l-evvelîn (öncekilerin masalları veya geçmişe ait efsaneler) şeklinde

---

1 Abdurrahman Câmî, Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds, çev. Lamiî Çelebi, İstanbul 1872, s. 436; Ali Şir Nevâî, Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve, haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1979, s. 250.

2 Geniş bilgi için bk. İdris Şengül, Kur'ân'ın Temel Prensipleri Işığında Kıssaların Tahlil ve Değerlendirilmesi, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1990.

nitelendirmelerine dokuz ayrı âyette karşı çıkılır.[3] Buradan hareketle kıssa hakkında şu değerlendirme yapılabilir:

"Kıssa, tarihin derinliklerinde kaybolmuş, unutulmuş veya bazı izleri insanlığın hafızasında varlığını koruyabilmiş, her zaman için geçerli mutlak hakikatleri, yüksek dinî değerleri, yönlendirme, teşvik gibi unsurları, başka kıssalarda bulunmayan bir şekilde tarihî olayların, Allah tarafından Kur'ân muhataplarına; adeta olaylara yeniden bir canlılık vererek anlatılmasıdır. Ancak hadiseler anlatılırken, Kur'ân bir tarih kitabı olmadığından, hidayet rehberi oluşuna uygun bir şekilde muhatapları irşad edip aydınlatacak kısımlarını anlatmıştır."[4]

---

[3] Kur'an'da kasas ve nebe dışında bu manada kullanılan bir diğer terim meseldir. Tefsir Usûlü İlmi'ne göre meseller denilince; Hakikatte vuku bulmayan, ancak öğüt, ders, ibret, kastedilen mananın akla yakınlaştırılması ve mananın hissedilir şekilde tasviri gibi gayeler için Kur'ân'ın getirdiği darb-ı meseller de akla gelmektedir. Bu üslûbla birtakım önemli hallerin, olayların ve hakikatlerin geçekte meydana gelmeyen suretler veya darb-ı mesellerle tasviri yapılarak, muhataba ulaştırılması istenen mana ve mesajlar zihne, anlayışa kolay bir tarzda sunulmaktadır.

Mesel kelimesi kıssalar siyakında ders, ibret veya örnek anlamında kullanıldı diye veya kıssa kelimesini hikâye kelimesiyle karıştırarak Kur'ân kıssalarını meseller gibi veya normal hikâyeler gibi tarihte gerçekten meydana gelmeyen rivayetler olarak görmek mümkün değildir.

Kıssalar konusundaki benzer anlamdaki diğer ayetler için bk. (18/13; 28/3; 4/164; 40/78); Bk. Şengül, Kur'ân'ın Temel Prensipleri Işığında Kıssaların Tahlil ve Değerlendirilmesi; Mustafa Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun 2003, sayı: 14-15, s. 246.

[4] Kıssa Kur'ân'ın bütünlüğü, zikredildiği sûrenin mana ortamı, kıssanın anlatıldığı ayetlerdeki mana konteksti ve tarihî açıdan değerlendirmeye tabi tutulduğunda gerçekliği anlaşılmaktadır. Şöyle ki:

Ulû'l-azm bir peygamber olmasına rağmen masum çocuğu sebepsiz öldürmesine karşılık, daha önce tevilini yapıncaya kadar soru sormayıp sesini çıkartmayacağına dair söz vermesine rağmen Hz. Mûsa, İlahî İlmin sahibi Kul'a "Bir can karşılığı olmadan temiz, suçsuz bir canı öldürdün ha? Doğrusu sen çirkin bir iş yaptın!" (18/74) şeklinde tepki göstermiştir. Bizim de birer beşer olarak ilk bakışta aynı tepkiyi göstermemiz, meselenin arka yüzünü görmeye çalışma arzusu içinde olmamız gayet doğaldır.

Söz konusu hadiseye zahiren veya sathî bir bakışla bakıldığında, sebepsiz olarak masum bir çocuğun öldürülmesinde bir zulüm, bir adaletsizlik varmış gibi gözükmektedir. Ancak olayın geçtiği sûrede verilmek istenen temel mesaj olan öldükten sonra tekrar dirilme, ceza ve mükâfat gerçeği çerçevesinde konuya yaklaştığımızda olay aslında herhangi bir adaletsizlik veya zulüm olmadığı gibi, gerek çocuğun kendisi için gerekse ebeveyni için rahmet ve iyilik olmuştur.

Bu hadise ebeveyni için bir rahmettir. Zira söz konusu ayetlerde açıkça belirtildiği üzere küfür ve isyanıyla anne-babasını etkilemesine meydan verilmeyerek onların imanı, salahı sağlanmıştır. Üstelik onun yerine daha temiz, daha merhametli, ebeveynine iyilikte bulunan bir evlatla mükâfatlandırılmışlardır. (Bkz.18/74-75, 80-81).

Çocuğun kendisi için bir rahmettir. Zira Kur'an'da geçtiği şekliyle "ğulâm" kelimesi Arapça 'da, henüz mükellefiyet çağına girmeyen sabî çocuk demektir. Buna göre henüz sorumluluk çağına girmeden öldürülmesiyle ebedi cehennem azabından kurtarılmıştır.

Bir diğer önemli nokta, herhangi bir ebeveynin çocuğu değil, Allah katına yaptıkları ameller nedeniyle "salih" olarak nitelendirilen anne-babanın çocuğu öldürülmüştür. Salih amelleri teşvik yanında, iyi amellerde bulunanların Allah tarafından korunduğunu da Kur'an bizlere hatırlatmaktadır.

Epistemik açıdan konuya yaklaşıldığında vahiy, dini terminolojide birinci derecede güvenilir bilgi kaynağıdır. Kıssaların gerçekliğinin bu şekilde tartışmaya açılması, epistemik ilkelerle çelişmektedir.

Netice itibariyle Hz. Musa ve Hızır kıssası; varlık âlemindeki sonsuz sırlar, cereyan eden hadiselerin arkasında gizli gerçekler ve hikmetler karşısında insanın bilgisinin yetersizliğini, ancak sınırlı bir bilgiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. İsterse bu insan Musa (a.s.) gibi ulu'l-azm bir peygamber olsun olayı değiştirmez. İnsan çoğu zaman –söz konusu kıssadaki olayların akışı içinde Hz. Musa'nın rolünden de açıkça anlaşıldığı gibi- olayların perde arkasındaki sırları ve hikmetleri göremediği için sabırsızlıkla hareket etmekte, tahammülsüzlüğe

Bu giriş ve değerlendirme sonrası şimdi de tasavvuf, tarikat ve manevi otorite konumundaki mürşide teslimiyet mevzularına geçelim.

Tasavvuf

Tarihte dinsiz bir toplum bulunmamaktadır. Bu durum, dinin fıtrî oluşunun tabii bir tezahürüdür. Dini deruni boyutta yaşama arzusu da hemen her dinde karşılık bulmuş ve bunun için genel itibariyle "mistisizm" terimi kullanılmıştır.

İslam mistisizmini ifade sadedinde kullanılan terim "tasavvuf"tur. Istılahta tasavvuf, İslam'ın ruh hayatı ve İslam peygamberinin şahsında temsil ettiği manevî otoritenin, kurumsallaşmış ve günümüze kadar yaygınlaşarak gelmiş şeklidir. Konusu marifetullah; gayesi sâlikleri "ihsân" denilen ve Allah'ı görüyormuşçasına kulluk şuuruna erdirmek olan[5] tasavvuf, Kur'an'ı Allah Rasûlü (s.)'nün yaşadığı gibi yaşamaya çalışmak şeklinde tanımlanır.[6]

Tanımdan da anlaşılacağı üzere tasavvuf, ayrı bir din değil, dini emir ve nehiyler çerçevesinde, daha deruni boyutta yaşama, Allah'a yakınlaşma amacıyla kendi içinde sistemli bir riyazet ve mücahedeyi referans alan yaşam biçimidir. Tasavvuf erbabı Kur'an ve sünnet ile çatışmamak kaydıyla yaşadığı bölgeye, kültüre ve hitap ettiği insanların meşreplerine göre dinin farklı yaşam formlarını geliştirmişlerdir. Bu manada tasavvuf, kendi başına bir kural koyucu değil, dinin koymuş olduğu kurallar çerçevesinde hayata tatbik edilmesidir.

Tarikat

Tarikat ise tasavvufun kurumsallaşmış şeklidir. Tasavvufta hedef, dini "ihsan" çerçevesinde yaşamak olup tarikat, bu hedefe ulaşmada farklı yöntemler geliştiren teşekküllerdir. Dolayısıyla tarikatlar, icazet silsilesine sahip mürşit gözetiminde, tekke, zaviye gibi adlarla anılan mekânlarda, metodik tarzda manevî eğitim veren kurumlar olarak tanımlanır.

Dinin bünyesinden doğan bir akımın, o dinin emir ve nehiylerine (şeriat) uygun olması gerekmektedir. Şeriat, dinin zahiri yönüyle; tasavvuf ise şeriat eksenindeki bâtını yönüyle ilgilenir ve dini, azimetle yaşamayı hedefler. Başka bir ifadeyle şeriat zarûriyyât, tasavvuf ise kemâliyyâttır. Bu konumuyla tarikatların, bireyin manevî tekâmülünde uyguladığı yöntemler, nafile ibadetler kategorisinde değerlendirilebilir.

Ancak dini yaşama gayretinin sadece tarikatlar vasıtasıyla gerçekleştirebileceğini ileri sürmek doğru bir tespit olmadığı gibi vakıaya da aykırıdır. Bu bir meşrep meselesidir ve fıtratı buna müsait olmayanlar için Kur'an'ı yaşayıp Hz. Peygamber'i örnek almak yeterlidir. Nitekim "işte bugün sizin dininizi kemâle erdirdim ve üzerinizdeki nimetimi tamamladım. Sizin için din olarak İslâm'dan razı oldum"[7] âyeti bize bu durumu va'z etmektedir. Bu izah, tarikatlara mensubiyetin dine aykırı ya da onların faydasız olduğu şeklinde de yorumlanmamalıdır.

---

düşebilmektedir. İşte Allah Teâlâ bu kıssa ile biz muhataplara bu zaaf yönümüzü, bilgimizin sınırlı oluş geçeğini göstermektedir. Her ne kadar insan en şerefli ve kendisine verilen ilimle, ilim öğrenme kabiliyeti ile meleklerden üstün bir konuma sahip olsa da ilminin ulaşamadığı noktalarda Allah'a teslim olması gerektiğini kibir ve gurura asla kapılmadan, kendisine verilen nimetlerden dolayı şükrederek minnettarlık içinde olmamızı istemektedir. Bk. Şengül, age; Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 14-15, ss. 247, 251.

[5] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, Sahîh-i Buhârî, Çağrı Yay., İstanbul 1992,Tefsir, 2.

[6] Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, Kitabu't-ta'rîfât, tahk.: Abdulmun'im el-Hafnî, Dâru'r-Reşâd, Kahire ts., s. 68; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yayınları, İstanbul 1995, ss. 512-513; Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ağaç Kitabevi, İstanbul 2009, s. 634.

[7] el-Mâide, 5/3.

Mürşit

İslam tasavvufunun diğer mistik sistemlerden ayrılan yönlerinden biri, mürşidin konumunun, görevlerinin ayrıntılı bir şekilde ele almasıdır.

Mürşit, Arapça irşad kelimesinin ism-i fâilidir. Rüşd ise insanlara maslahatını gösterip çıkarlarını anlatmaktır. Buna göre mürşit, doğru yolu gösteren kişi demek olup bilgiyi ve eğitilmeyi gerektiren her alanda ihtiyaçtır. Tasavvufun özel ve aşkın bir tecrübeyi bünyesinde barındırması, rehberin önemini daha da artırmaktadır.[8] Zira mürşitlerin görev ve sorumluluklarından biri, müritlerin kapasitesine göre onlara evrad telkin etmeleridir. Her bir müride verilen günlük evrad miktarının ona özel oluşu, hekimlerin hastalarına verdikleri ilaçların dozajlarına benzetilebilir.

Bütünselliğe ulaşma hedefindeki yoga çalışmalarında bile, belli teknikler kitaplardan öğrenildikten sonra, ileri teknikler için uzman gözetimi önerilir. Zira öğrenci, kapasitesi ve denetleyebileceğinden fazla prana enerjisini harekete geçirebileceği için, geçerli koşullar yerine getirilmeden ileri tekniklere geçmek, ruhsal açıdan kişiye zarar verebilmektedir.[9] Söz konusu durum, tıp kitaplarından bilgiler edinerek tedavi yoluna gitmeyi ya da kıraatı kitaplardan öğrenmeyi andırmaktadır.

Mürşidin görevlerinin kapsam ve sınırlılıklarının ayrıntılı bir şekilde belirlendiği İslam tasavvufunda mürit-mürşit ilişkisinin canlılığı ve sürekliliği tasavvufi eğitim açısından önemlidir. "Kişi sevdiğine itaat eder" prensibinden hareketle müridin şeyhe yönelik sevgisini de muhafaza etmesi beklenir. Ancak hemen tüm mistik sistemlerde karşılaşılan suiistimallerden biri, sevginin beraberinde getirdiği bu teslimiyettir. Konuyla ilgili ilerleyen dönemlerde teslimiyet konusunda yanlış anlayışlar ortaya çıkmıştır. "Gassâlin önündeki meyyit gibi olmalı" (ölü yıkayıcısının önündeki cenaze gibi olmalı) deyimi, maksadını aşan manada yorumlanabilmiştir. [10] "Şeyhin hikmetinden sual olunmaz" ifadesi de mecrasından farklı değerlendirilebilen deyimlerdendir.

Seyr ü sülûkta soru sormak yasak değilse de müridin bir hikmeti kendisinin keşfetmesi tavsiye edilir. Ancak şeyhin bir tavır veya sözünü anlamaya çalışmayı abesle iştigal, niçini, nedeni, nasılı sormayı itaatsizlik ve isyan olarak nitelendirmek doğru değildir.

Mürşide teslimiyette Hz. Musa - Hızır (a.s.) kıssası da bazı yönlerden misal olarak kullanılabilmektedir.

Hz. Musa - Hızır (a.s.) Kıssasının Mürşit-Mürit İlişkisi Açısından İmkân ve Sınırlılıkları

Hz. Musa ile Hızır (a.s.) arasında geçen hadise Kehf Suresi altmış ilâ seksen ikinci âyetlerde şöyle anlatılır:[11]

"Musa, Firavun ve toplumunun helak edilmelerinden sonra Mısır hükümdarlığına girmiş ve minbere çıkıp hutbe okumuştu. Hutbesi pek hoş, çok anlamlı ve gayet edebî idi. Kalpler inceldi, gözlerden yaşlar aktı. Kendisine (a.s.) dendi ki, ey Allah'ın Peygamberi! Yeryüzünde Senden daha âlim var mı? Yok

---

[8] Ya'kub b. Osman el-Çerhî, Risâle-i Ünsiyye, tash.: Muhammet Nezir Ranchâ, Merkez-i Tahkikât-ı Fârisî İran u Pakistan, İslâmabad 1983, s. 33; Ya'kub b. Osman el-Çerhî, Neynâme, haz. Halilullah Halîlî, Tahran 1375, s. 165; Çerhî, Tefsîr, tash. Muhammet Nezir Ranchâ, Merkez-i Tahkikât-ı Fârisî İran u Pakistan, İslâmabad 1983 vr. 77b; el-Cürcânî, Ta'rîfât, s. 238; Enver Fuad Ebû Hazzam, Mu'cemu'l-mustalâhâti's-sûfiyye, tahk.: George Mutri Abdulmesih, Beyrut 1993, s. 161; Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri, s. 527; Süleyman Uludağ, İslâm'da Mürşit ve İrşad Faaliyetleri, İrfan Yay., İstanbul 1975, s. 12; Hayati Hökelekli, "Din Psikolojisi Açısından Şeyh-Mürit İlişkileri ve Yûnus Emre-Tapduk Emre", Hareket, Mart 1981, s. 36; Ahmet Cahid Haksever, Yakub-ı Çerhî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s. 112.

[9] Swami Rama, "Prana Bilimi", Nefes: Zihinle Beden Arasındaki Köprü, Ötesi Yay., İstanbul 2000, s. 94, 97, 103; Haksever, Yakub-ı Çerhî, s. 113.

10 Çerhî, Risâle-i Ünsiyye, s. 26; Çerhî, Neynâme, s. 166.

[11] Ayetlerin mealinde Diyanet Vakfı Yayınları esas alınmıştır.

dedi. Bunun üzerine Allah Teâlâ onun kendisini beğenmesine razı olmadı ve buyurdu: Bil ki ya Musa! İki denizin birleştiği yerde bir kulum var ki, senden daha âlimdir. Musa (a.s.) dedi ki, Ya Rabbi! Onu bana göster. Ona hizmet ederek ilim öğreneyim ve onun nefeslerinden ve sohbetinden açılıp gelişmeler elde edeyim. Allah Azimüşşan dedi, yanına azık olarak tuzlanarak güzelce pişmiş bir balık al ve o kulumu ara. O balığı kaybettiğin yerde onu bulacaksın. Aldı ve bu şekilde geçip gitti…"[12]

Hani Mûsâ, beraberindeki gence şöyle demişti: "İki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım ya da uzun zaman gideceğim. (18/60)

"…Ne zaman balığı kaybedersen bana haber ver." [13]

Her ikisi, iki denizin birleştiği yere varınca balıklarını unuttular. Balık, denizde bir yol tutup gitmişti. (18/61)

Oradan uzaklaştıklarında Musa, yanındaki gence: 'Azığımızı çıkar, ant olsun bu yolculuğumuzda yorgun düştük" dedi. (18/62).

(Genç adam:) Gördün mü? Dedi, kayaya sığındığımız sırada balığı unuttum. Onu hatırlamamı bana şeytandan başkası unutturmadı. O, şaşılacak bir şekilde denizde yolunu tutup gitmişti." (18/63)

Yuşa (a.s.) abdest almaya başladığında bir miktar su sepete sıçramış, balık canlanıp denize atlayarak tünel gibi suda oluşan bir yolu bulup gitmişti. [14]

Musa: İşte aradığımız o idi, dedi. Hemen izlerinin üzerine geri döndüler." (18/64)

Derken, kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik. (18/65)

Musa ona: Sana öğretilenden, bana, doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tâbi olayım mı? Dedi. (18/66)

Dedi ki: Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin. (18/67)

İç yüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredersin? Dedi. (18/68)

O da: İnşaallah beni sabırlı bulacaksın, sana hiç bir hususta karşı gelmem, dedi." (18/69)

(O kul:) Eğer bana tâbi olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma! Dedi (18/70).

Bunun üzerine yürüdüler. Nihayet gemiye bindikleri zaman o (Hızır) gemiyi deldi. Musa: Halkını boğmak için mi onu deldin? Gerçekten sen (ziyanı) büyük bir iş yaptın! Dedi. (18/71)

(Hızır:) Ben sana, benimle beraberliğe sabredemezsin, demedim mi? Dedi.(18/72)

Musa: Unuttuğum şeyden dolayı beni muaheze etme; işimde bana güçlük çıkarma, dedi. (18/73)

Yine yürüdüler. Nihayet bir erkek çocuğa rastladıklarında (Hızır) hemen onu öldürdü. Musa dedi ki: Tertemiz bir canı, bir can karşılığı olmaksızın (kimseyi öldürmediği halde) katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın! (18/74)

(Hızır:) Ben sana, benimle beraber (olacaklara) sabredemezsin, demedim mi? Dedi. (18/75)

---

[12] Nimetullah Nahcuvânî, el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-mefâtihü'l-gaybiyye, çev.: Ali İhsan Türcan, Ankara 2014, c. 2, s. 181.

[13] Nahcuvânî, el-Fevâtihu'l-İlâhiyye, c. 2, s. 181.

[14] Nahcuvânî, age, c. 2, s. 182.

Musa: Eğer, dedi, bundan sonra sana bir şey sorarsam artık bana arkadaşlık etme. Hakikaten benim tarafımdan (ileri sürebilecek) mazeretin sonuna ulaştın. (18/76)

Yine yürüdüler. Nihayet bir köy halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Ancak köy halkı onları misafir etmekten kaçındılar. Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar. (Hızır) hemen onu doğrulttu. Musa: Dileseydin, elbet buna karşı bir ücret alırdın, dedi. (18/77)

(Hızır) şöyle dedi: "İşte bu, benimle senin aramızın ayrılmasıdır. Şimdi sana, sabredemediğin şeylerin içyüzünü haber vereceğim. (18/78)

Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu kusurlu kılmak istedim. (Çünkü) onların arkasında, her (sağlam) gemiyi gasp etmekte olan bir kral vardı. (18/79).

Erkek çocuğa gelince, onun ana babası, mümin kimselerdi. Bunun için (çocuğun) onları azgınlık ve nankörlüğe boğmasından korktuk. (18/80)

(Devam etti:) Böylece istedik ki, Rableri onun yerine kendilerine, ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin.(18/81)

Duvara gelince, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait bir hazine vardı; babaları ise iyi bir kimse idi. Rabbin istedi ki, o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve Rabbinden bir rahmet olarak hazinelerini çıkarsınlar. Ben bunu da kendiliğimden yapmadım. İşte, hakkında sabredemediğin şeylerin iç yüzü budur. (18/82)

Allah Resulü (a.s.): "Allah Musa'ya rahmet etsin! Çok isterdim ki Musa sabredeydi de aralarında geçen maceralarını bize anlataydı, bunu ne kadar isterdim"[15] buyurmaktadır.

Hz. Musa'nın, Hızır (a.s.)'ın ilham-ı ilâhî ile hareket eden bir görevli olduğunu unutup ona itiraz etmesini değerlendiren Kuşeyrî, Ebû Ali Dekkâk'ın; "her ayrılışın başlangıcı, muhalefettir. Yani şeyhine muhalefet eden kimse, artık onun tarikında kalamaz" sözünü nakleder. Dolayısıyla, alanında otorite olduğu kabul edilen mürşide manevi eğitim konusunda itiraz edilmemeli, mürit mürşidine güvenmelidir. Bu güven, Bahâeddîn Nakşbend'in; "Hakîkî mürşidi bulduğunda kapısına yapış, ancak bağlı bir kedi gibi olursan yarım iş yapmış olursun" şeklinde belirttiği gibi, teslimiyeti beraberinde getirecektir.[16]

Hızır (a.s.) ile Hz. Mûsâ kıssasından hareketle mürit-mürşit ilişkilerine dair şu değerlendirmeler yapılabilir:

Meseleye Hz. Musa penceresinden yaklaşıldığında onun itirazlarının zahir planda haklı olduğu söylenebilir. Kendilerine iyilikte bulunan gemi sahiplerine zahirde kötülük, diğer bir tabirle nankörlük edilmiştir. Küçük bir çocuğun öldürülmesi ise zahir planda cinayettir. Kendilerine iyilik etmeyen bir kavme iyilik ise diğerkâmlık olarak değerlendirilebilir.

Peygamberler zahire göre hükmetmek üzere gönderilmişlerdir. Hızır (a.s.)'a ise işlerin bâtını ve eşyanın hakikatleri bildirilmiş ve kendisine buna göre amel etmesi emredilmiştir. Nitekim Hz. Musa'nın Hızır (a.s.)'a karşı çıkışı bu yüzden olmuştur. Bu manada Hızır (a.s.)'ın gözden kaçırılmaması gereken özel bir misyonu vardır.

---

[15] Buhârî, Tefsîr, Kehf 2, 3, 4; Müslim b. el-Haccâc, İmam Ebu'l-Hüseyin, Sahîh-i Müslim, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Fedâil 46/170, hno: 2380; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevde et-Tirmizî, Sünen-i Tirmizî, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Tefsîr, Kehf, 18, hno: 3149.

[16] Abdülkerim Kuşeyrî, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, tahk.: Maruf Zerrîk – Abdulhamid Baltacı, Beyrut 1413/1993, s. 334; Çerhî, Neynâme, ss. 166, 171, 189.

Hızır (a.s.), ledünnî ilme[17] sahip olup Çerhî'nin ifadesiyle ricalu'l-gaybın[18] kutbudur.

Onun yaptığı fiillerde gaybî bilgilendirme söz konusudur.

Hızır (a.s.) bu filleri aldığı İlahi emirle icra etmekte, kendi çıkarı için işlememektedir.

Peki, dinin hükümlerine aykırı bir uygulama keşif, rüya veya ilham yoluyla bilgi edindiğini iddia eden ve yaptığı işleri kendi menfaati için gerçekleştirmediğini söyleyen herhangi bir manevi otorite için emsal teşkil eder mi? Şimdi bunun cevabını arayalım.

Burada gözden kaçırılmaması gereken asıl nokta, Hızır (a.s.)'ın görevlendirilmesiyle ilgili İlâhî te'yiddir (Bk. el-Kehf, 18/65). Böylesi bir İlahi te'yid, Kur'an'da bir başkası için geçerli değildir.

Hz. Musa ile Hızır (a.s.) arasında geçen bu muhavereden hareketle, tarihte ya da günümüzde, Hızır (a.s.)'dan başka hiç kimsenin dinin hükümlerine aykırı fiilleri işleme ya da müritlerine, bağlılarına işletme salahiyeti yoktur.

Dolayısıyla mürşide teslimiyet, müridin dini hayatında uygulaması ve şeriat eksenindeki manevi eğitim uygulamalarında geçerli olup dinin hükümlerinin ihlâl edildiği durumlar için söz konusu değildir. Bu ifadeler, seyr ü sülükun dışındaki hususlarda müridin mürşidiyle istişare edip onun görüşlerine de başvuramayacağı anlamına gelmez. Bu, kişisel bir tercihtir.

Tasavvuf erbabı, gerçek mürşitte bulunması gereken niteliklere değinirken, bir tarikata girmeyi düşünen mürit adaylarının sorumluluklarına da dikkat çekmişlerdir. Bunlar içinde konumuz açısından en önemli prensip, kendini manevi otorite olarak tanıtanlara karşı dikkatli olunması, dini hükümlere uymadaki hassasiyettir.[19] Zira hiç kimsenin helale haram, harama da helal deme gibi bir yetkisi olmadığı gibi Allah'a isyan konusunda hiç kimsenin sözü dinlenmez ve emrine itaat edilmez. Manevi otorite kabul edilen kişinin, dinin hükümlerine muhalif söylem ve davranışlarını onaylamak, ona teslimiyet göstermek ya da bunda bir hikmet vardır gibi bir tavır sergilemek bireye de sorumluluk yükler. Nitekim Hıristiyan ve Yahudilerin azap sebeplerinden biri, Allah'ın mesajını çarpıtan dini liderlerini sorgulayacakları yerde Allah'tan bir emir imiş gibi onların dediklerine uymalarıdır.[20]

Sonuç

Sonuç itibariyle seyr ü sülûkta mürşit önemli bir yere sahiptir. Mürşit, daha önce bu eğitimi almış, tuzak ve engelleri görmüştür. Dolayısıyla onun yapacağı rehberlik, müridi yanlış yollara sürüklenmekten koruyacaktır. Tasavvuf pratiğindeki bunca önemine rağmen mürşide taallukun, seyr ü sülûkun belli bir dönemi için geçerli olduğu da unutulmamalıdır.[21]

Mürit ile mürşit arasındaki bu bağın tesisinde sahabe ve Allah rasûlü (s.) arasındaki sevgi, iletişim, diyalog ve teslimiyet örnek verilebilir. Hz. Peygamber ile Zeyd b. Harise arasındaki manevi evlat ilişkisi, Hz. Ebu Bekr'in İsra ve Miraç konusunda "o söylüyorsa doğrudur" yaklaşımı tasavvufta mürit-mürşit ilişkisine örnek gösterilir. Yine manevi eğitimde hakikatin keşfedilmesi için soru sormamak tavsiye edilse de yasaklanmış da değildir. Nitekim Hz. Ömer'in Hudeybiye'de Allah Rasulü'ne "sen peygamber değil misin?" şeklindeki sorusunu kimse yadırgamadığı gibi Allah Rasulü (s.) de bu suali, "evet ben

17 Çerhî'nin leddünni ilim konusundaki görüşleri için bk. Çerhî, Risâle-i Ünsiyye, s. 13.

18 Çerhî'nin Ricalu'l-gayb konusundaki görüşleri için bk. Haksever, Yakub-ı Çerhî, ss. 256-267.

19 Çerhî, Neynâme, s. 171.

20 "(Yahudiler) Allah'ı bırakıp hahamlarını; (Hıristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i Rab edindiler. Oysa onlar da ancak, bir olan Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardır…." et-Tevbe 9/31.

21 Çerhî, Neynâme, s. 170; Ali b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî, Reşahât-ı Aynü'l-Hayât, çev.: Mehmed Rauf Efendi, İstanbul 1291 (taş baskı), ss. 122-123, 134

peygamberim" şeklinde cevaplamıştır. Sonrasında Hz. Ömer'in "fevri bir çıkışta bulundum beni affet" şeklinde bir özrü ya da Hz. Ömer'in bu tavrından dolayı çevresindekilerce uyarıldığına dair bir malumat bulunmamaktadır.

Kehf Suresi'nde geçen Hz. Musa-Hızır (a.s.) kıssasından hareketle mürit-mürşit ilişkisi konusunda şu değerlendirmeler yapılabilir:

İnsanın sahip olduğu ilimle övünmemesi, kendince hoş olmayan şeyi hemen yadsımaması, zihninde kötü gibi gözüken bir fenomende kendisinin bilmediği gizli bir incelik olabileceğini düşünmesi, İlahi takdirin insanlar tarafından çözülemeyen sırlarının olduğu, mürşide karşı alçakgönüllü ve hürmetkâr olunması, konuşurken edebe riayet etme, bilinmeyen konuları öğrenmede sabır ve sebat üzere hareket etme, dinin emirlerini tebliğ, yasaklarından men etme, manevi eğitim sınırları içinde müridin mürşidine teslimiyeti, hakikatleri soru sormadan, muhalefet etmeden kendisinin keşfetmesi, mürşidin hatalı müridini uyarması, hatayı tekrarlaması durumunda onu affetmesi gibi hususlar bu kıssadan çıkarılan dersler arasında sayılabilir.[22]

Bununla birlikte, ilm-i ledünne sahip Hızır (a.s.)'ın şeriata aykırı gibi görünen uygulamalarının tarihte ya da günümüzde manevi otorite konumundaki herhangi bir kişi için geçerli olamayacağı unutulmamalıdır. Zira Hızır (a.s.)'ın bu fiilleri İlahi bir emir ile icra ettiği vahiyle sabittir.

Seyr ü sülûkta ilk aşamanın şeriat oluşu, tasavvufun kaynağını dinden alışının tabii bir neticesidir ve aynı zamanda suiistimallere karşı en önemli kontrol mekanizmasıdır. Zira asgari düzeydeki ahlâkî erdemler gerçekleştirilmeden yani dinin hükümlere uymada hassasiyet olmadan kemâlatın sağlanamayacağı genel bir ahlâki ilkedir. Dolayısıyla manevi otorite konumundaki herhangi bir şahsiyetin keşif, rüya veya ilham yoluyla bilgi aldığını iddia ederek ya da âyetleri, hadisleri te'vil ederek helalleri haram, haramları helal sayma, bağlılarını dinin hükümlerine aykırı uygulamalara sevk etme yetkileri yoktur.[23] Aksi durum, sadece böyle bir talepte bulunanı değil, icra edeni de mesul tutar.

KAYNAKÇA

Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, çev. Lamiî Çelebi, İstanbul 1872.

Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye,* tahk.: Maruf Zerrîk – Abdulhamid Baltacı, Beyrut 1413/1993.

Ahmet Cahid Haksever, *Yakub-ı Çerhî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı,* İnsan Yayınları,

İstanbul 2009.

Ahmet Yaşar Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Kabalcı Yay., İstanbul 2012

[22] Kadı Nasıruddin Ebi Said el-Beydavi, Tefsirü'l-Beyzavi, Dersaadet, İstanbul trs, c. 1, ss. 18-21; Öztürk, Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 14-15, s. 251; Ahmet Yaşar Ocak, İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü, Kabalcı Yay., İstanbul 2012, s. 43.

[23] Tabi bu yaklaşım, keşf, rüya veya ilhamın bilgi edinme kaynakları arasında yer almadığı anlamına da gelmez. Tebliğin kapsamında olmadığı için keşif, rüya veya ilhamın epistemik değerine değinmedik. Ancak bu tür bilgi kaynaklarının test ve kontrol mekanizmalarından en önemlisinin, dini hükümlere uygunluk olduğu da unutulmamalıdır.

Ali b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî, *Reşahât-ı Aynü'l-Hayât,* çev.: Mehmed Rauf Efendi, İstanbul 1291 (taş baskı).

Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitabu't-ta'rîfât,* tahk.: Abdulmun'im el-Hafnî, Dâru'r-Reşâd, Kahire ts.

Ali Şir Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve,* haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1979

Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî,* Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevde et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî,* Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Enver Fuad Ebû Hazzam, *Mu'cemu'l-mustalâhâti's-sûfiyye,* tahk.: George Mutri Abdulmesih, Beyrut 1993.

Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi, İstanbul 2009.

Hayati Hökelekli, "Din Psikolojisi Açısından Şeyh-Mürit İlişkileri ve Yûnus Emre-Tapduk Emre", *Hareket,* Mart 1981.

İdris Şengül, *Kur'ân'ın Temel Prensipleri Işığında Kıssaların Tahlil ve Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1990.

Kadı Nasıruddin Ebi Sa'id el-Beyzavi, *Tefsirü'l-Beyzavi,* Dersaadet, İstanbul trs.

Mustafa Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Samsun 2003, sayı: 14-15.

Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Nimetullah Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-mefâtihü'l-gaybiyye*, çev.: Ali İhsan Türcan, Ankara 2014.

Süleyman Uludağ, *İslâm'da Mürşit ve İrşad Faaliyetleri,* İrfan Yay., İstanbul 1975.

- Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yayınları, İstanbul 1995.

Swami Rama, "Prana Bilimi", *Nefes: Zihinle Beden Arasındaki Köprü*, Ötesi Yay., İstanbul 2000.

Ya'kub b. Osman el-Çerhî, *Neynâme,* haz.: Halilullah Halîlî, Tahran 1375.

- *Tefsîr,* tash.: Muhammet Nezir Ranchâ, Merkez-i Tahkikât-ı Fârisî İran u Pakistan, İslâmabad 1983.
- *Risâle-i Ünsiyye,* tash.: Muhammet Nezir Ranchâ, Merkez-i Tahkikât-ı Fârisî İran u Pakistan, İslâmabad 1983.

HARPUTLU MÜFTÜ KEMÂLEDDİN EFENDİ'NİN TASAVVUFÎ ŞAHSİYETİ ve MÜRŞİDİ İMAM EFENDİ'NİN KENDİSİNE YAZDIĞI BİR MEKTUP

Ahmet KARATAŞ

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Nakşibendî tarikatının Hâlidiyye kolunun kurucusu olan Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin (v. 1242/1827) tasavvuf öğretisi ve anlayışı yüzlerce halifesi vâsıtasıyla başta Osmanlı Devleti olmak üzere İslam topraklarının bir çok noktasına ulaşmış, devirlerinin önde gelen ulemâ, umerâ ve eşrâfının bu kol altında toplanmasına vesile olmuştur. Hâlidiyye'nin en çok nüfûzu altına aldığı alan Kürtlerin yoğun olarak yaşadıkları Kuzey Irak ve Anadolu'nun güneydoğusudur.[1] Hâlidîlik bu geniş bölgede asırlardır hâkim tarikat olan Kadiriliğin tesirini kırmış, aşiretlerin bölük bölük Halidiliğe geçmesiyle bölgenin dinî ve sosyal hayatına yön verir hâle gelmiştir. Hâlidiliğin Nakşibendiyye'nin şeriatı önceleme, zikr-i hafî gibi geleneksel uygulamalarını benimsemesi, Hâlid Bağdâdî'nin Kürt olması gibi unsurlar dindar bölge halkını birlik içinde hareket etmeye yöneltmiştir. Osmanlı da birlik ve beraberliğe en muhtaç olduğu XIX. asırda ve XX. asrın başlarında özellikle aşiretler üzerinden halkın devlete mutlak olarak bağlılığını sağlamayı Hâlidilik üzerinden hedeflemiştir.[2]

El'azîz'de Hâlidîlik Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin halifesi Şeyh Ali Sebtî Efendi (v. 1287/1870) vâsıtası ile yayılmıştır. Aslen Mardinli olan Ali Septî Efendi Hâlid el-Bağdâdî'ye 11 yıl hizmet edip icâzetini aldıktan sonra bizzat onun emriyle El'azîz'in Palu kasabasına irşâd gâyesiyle gönderilmiştir. Şeyh Said'in de (v. 7 Zilhicce 1343/29 Haziran 1925) dedesi olan Ali Septî Efendi burada vefât ettiği 1871'e kadar 45 yıl kalmıştır.[3] Onun yetiştirdiği onlarca halifeden birisi Palulu Şeyh Mahmud Sâminî'dir (v. 1315/1898).[4] Mahmûd Sâminî Efendi'nin talebe ve halifeleri arasında en dikkat çeken isim İmam Efendi diye bilinen Osman Bedreddin Erzurumî'dir. Osman

---

[1] Hamid Algar, "Hâlid el-Bağdâdî", *DİA,* İstanbul 1997, XV, 283.

[2] Geniş bilgi için bk. Itzchak Weismann, *Nakşibendilik* (trc. İrfan Kelkitli), İstanbul 2015, s.179-212.

[3] Bugün Palu'nun en meşhur aşireti olan Septioğulları bu zâtın soyundan gelmektedir. Hayatı ve menâkıbı hakkında teferruatlı bilgi için bk. Günerkan Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Âlimleri*, Elazığ 1998, s. 111-117.

[4] Hayatı ve menâkıbı hakkında bk. Günerkan Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Âlimleri,* s. 119-127; Abdulkadir Kıyak, *Elazığ ve Yöresinde Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması,* [doktora tezi, 2010], Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 238-240.

Bedreddin Efendi 1274/1857-1858'de Erzurum'da doğmuş, 93 Harbi'ne (1293/ 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı) tabur imamı olarak iştirâk ettiği için İmam Efendi diye meşhur olmuştur. 1343/ 1924'te Harput'ta vefât etmiş, tespit edilebilen şiirleri, sohbetleri ve mektupları *Sohbetnâme, Gülzâr-ı Sâminî: Sohbetler* ve *Gülzâr-ı Sâminî: Mektûbât* gibi adlarla bugünkü harflere aktarılarak neşredilmiştir.[5]

Osmanlı'nın Elʿazîz'deki son Cumhuriyet'in de ilk müftüsü olan Mehmed Kemâleddin Efendi Harput'taki bir çok âlim gibi İmam Efendi'ye intisâp edenlerdendi. Mehmed Kemâleddin Efendi ilmî silsilesi XVII. asra kadar uzanan Harputlu İmamzâde/ Müftügil/ Efendigil sülâlesinin son müderrisi ve dinî eserler telif eden son âlimidir. Dedesi "*Kasîde-i Bürde* Şârihi" olarak bilinen Harput Müftüsü Ömer Naîmî Efendi (v. 1299/1882), babası büyük âlim, müderris, bir çok tarikattan icâzet almış (câmiʿü't-turuk) Abdülhamîd Hamdî Efendi'dir (v. 1320/1902). Babasının hususi alâkasıyla yetişen Kemâleddin Efendi çok iyi bir medrese eğitimi almış, uzun yıllar Elʿazîz'in çeşitli mekteplerinde muallimlik, Harput Kâmil Paşa Medresesi ve Dârü'l-hilâfeti'l-ʿaliyye'de müderrislik, Harput İmam-Hatip Mektebi'nde hocalık yapmıştır. Dedesi, dedesinin babası, dedesinin dedesi müftü olan Kemâleddin Efendi 1334/1916'da Elʿazîz müftülüğüne atanmış ve bu vazifesini 1345/1926'ya kadar sürdürmüştür.[6] Kemâleddin Efendi'nin konağı yapılan bir ihbâr neticesinde Şeyh Said'i idam eden Şark İstiklâl Mahkemesi'nin emriyle baskına uğramış, konakta "hilâfet ve şerîatın ilgâsı ve şapka iksâsı gibi teceddüd aleyhine eş'âr ve mekâtib vesâire" bulunmuş, bu sebeple tutuklanarak yargılanmış ve 4 Eylül 1926'da müftülükten azledilip "idâre-i örfiyye (sıkıyönetim)" mıntıkası dışında bulunan Samsun'a sürgüne gönderilmesine karar verilmiştir.[7] Kemâleddin Efendi'nin Samsun'da mecbûrî ikāmeti yaklaşık iki yıl sürmüştür. Bu süreçte memuriyetten ihrâç edilmiş, maaş ve tahsisatı kesilmiş, mal varlığına el konulmuştur. 1927'nin sonlarında Şark'ta İdâre-i Örfiyye kaldırılınca Kemâleddin Efendi'ye de dönüş yolu açılmış, ancak yeniden müftülüğe getirilmemiş, kendisine başka bir resmî vazife de verilmemiştir. Diyânet İşleri Başkanlığı'na yaptığı ısrarlı mürâcaatlar neticesinde düşük ücretle emekliye sevkedilen Kemâleddin Efendi geriye kalan hayatını yakalandığı mesane kanseriyle uğraşmakla geçirmiş ve 2 Şubat 1936'da 70 yaşındayken Harput'ta vefât etmiştir.

Kemâleddin Efendi Türkçe, Arapça ve Farsça'ya hakkıyla vâkıf, her üç dilde eserler verebilen, eserlerini hazırlarken dinî hemen her disiplin hakkında ehil bir insan olarak

---

[5] Daha teferruatlı bilgi için bk. Osman Bedreddin Erzurumî, *Gülzâr-ı Sâminî: Sohbetler,* İstanbul 1993, I, 28-37; İshak Sunguroğlu, *Harput Yollarında,* İstanbul 1959, II, 268-271; Günerkan Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Âlimleri,* s. 129-149.

[6] Kemâleddin Efendi'nin babası Abdülhamîd Hamdî Efendi bütün ısrarlara rağmen müftülük vazifesini kabul etmemiş, kendini ilme ve talebe yetiştirmeye adamıştır.

[7] bk. Ahmet Karataş, "Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 49 (İstanbul 2015), s. 59-60.

söz söyleyebilen, kendisinden ders alanların ve vaazlarını dinleyenlerin ilmine ve hâfızasına hayran oldukları, devrinin ulemâsının da takdir ve hürmetini kazanmış bir zâttır. Baba dostu olan İbnülemîn Mahmud Kemâl Bey onu "**Hânedân-ı ilmin vâris-i kâmili idi. Vücûdu ne kadar zaîf ise ilmi o kadar kavî idi**." cümleleriyle tavsif[8] ve

Sen necm-i kemâl-i nûr-feşânsın
Memdûh-ı efâzıl-ı zamânsın

mısrâlarıyla medheder.[9] Kendisine vefât kaydı düşüren Ahmed Remzî Dede de bu târih manzumesinde bir daha böyle ehl-i hüner birinin yetişemeyeceğini belirterek

Bak azîzizm El'aziz'in merd-i pâk-i ekmeli
Kim yetişmez öyle bir ehl-i hüner her gâh âh

Hallederdi Zeyd ü Amr'in müşkilin müftî iken
Fıkh u tefsîri mükemmel ârif ü âgâh âh

beyitlerini yazar.[10] Kemâleddin Efendi'nin kaleme aldığı eserleri onun ilmî şahsiyetinin en önemli örneklerini oluşturmaktadır.

Osmanlı döneminde Harput, şarkın önde gelen tasavvufî muhitlerinden sayılmakta ve "evliyâlar diyarı" olarak anılmaktaydı. Bugün de türbeleriyle ve menâkıbıyla beldenin her köşesinde mevcudiyetlerini devam ettiren Arap Baba, Fatih Ahmet Baba, Ahî Musa, Ankuzu Baba, Zâhirî Baba, Tesbihli Baba, Nâdir Baba, Mansur Baba, Murat Baba gibi zevât Harput'u önemi azalmayan bir ziyaretgâh kılmaya devam etmektedir. İşte bu canlı tasavvufî muhîtin içinde yetişen Kemâleddin Efendi de Harput'un ehl-i tarîk ulemâsından biridir. Babası Abdülhamid Hamdî Efendi'nin Kādiriyye tarîkatının müridlerinden, İdrisiyye/ Şâzeliyye'nin ise mürşidlerinden olması hasebiyle[11] ilk tasavvufî terbiyeyi babasından aldığını söylemek yanlış olmaz. Kemâleddin Efendi yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Nakşî/Hâlidî şeyhi İmam Efendi'nin müridlerindendir. Kemâleddin Efendi şeyhine kuvvetli bir hürmet ve muhabbet bağıyla bağlanmış, İmam Efendi'nin Harput'ta olduğu zamanlarda ziyaretlerini aksatmamış, sohbetlerine iştirâk etmiş, ayrı kaldığı dönemlerde de ya mektup yahut diğer müridân vâsıtasıyla kendisinden haber almaya çalışmıştır.

---

[8] İbnülemîn Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri,* II, 854.

[9] Kemâleddin Harputî, *Kasîde-i Münferice'nin Tahmîsiyle Beraber Türkçe Şerhidir,* Ma'mûretü'l-azîz 1317, s. 5.

[10] bk. Ahmet Karataş, "Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi", s. 91.

[11] Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri,* İstanbul 1333, I, 288; Ahmed Hilmî, "Fâzıl-ı Şehîr Abdülhamîd Hamdî Efendi Rahmetullâh", *Cerîde-i Sûfiyye,* XXIV/7 (İstanbul 1330), s. 6-7; İshak Sunguroğlu, *Harput Yollarında,* II, 160.

Kemâleddin Efendi ile İmam Efendi arasındaki irtibatın şimdilik en somut örneği İmam Efendi'nin Kemâleddin Efendi'ye yazdığı iki cevâbî mektuptur. 15 yıl arayla yazılmış bu iki mektubun ortak konusu İmam Efendi'nin Kemâleddin Efendi'nin görüp kendisine yazdığı rüyaları kemâl-i ciddiyetle tabir etmesidir. Her iki mektupta da dikkat çeken hususların başında İmam Efendi'nin Kemâleddin Efendi'ye karşı oldukça saygılı bir dil kullanması gelmektedir. İmam Efendi ondan bahsederken "Fazîletlü, hakk-ı efdalâneniz, zât-ı ʿâlimâneniz, zât-ı fezâ'il-simât-ı efdalâneniz" gibi tabirleri kullanmış, kendisi hakkında ise "fakīriniz, hakk-ı ʿâcizî, ʿâcizâne, arz ederim" gibi mütevâzı ibareleri tercih etmiştir. Mektuplarda dikkat çeken bir diğer husus ise İmam Efendi'nin Kemâleddin Efendi'ye samimi ifadelerle duâlar ve iltifâtlar etmesidir. İmam Efendi'nin mektuplarından ilki 5 Recep 1325/ 14 Ağustos 1907 tarihli olup kısmen sadeleştirilerek yayımlanmıştır.[12] Kemâleddin Efendi'nin 6 Ramazan 1340/ 3 Mayıs 1922'de gönderdiği mektubun cevâbı olan 23 Ramazân 1340/ 20 Mayıs 1922 tarihli ikinci mektuba ise Elazığ'da Cemaleddin Emiroğlu Hocaefendi'nin hususi kitaplığındaki bir defterde rastladık.[13] İlk mektubun başlığı "Harput'da Ulemâ-i Be-nâmdan *Kasîde-i Bür'e* Şârihizâde Fazîletlü Kemâleddîn Efendi'ye" şeklindeyken ikinci mektup "Elʿazîz Müftîsi Fazîletlü Kemâleddin Efendi Hazretleri'ne" başlığı taşımaktadır. Kemâleddin Efendi'nin "**mazhar-ı esmâ-i hüsnâ**" ve "**muttasıf-ı sıfâtullâh**" olduğunun ifâde edildiği bu ikinci mektubun tamamı tebliğ metnimizin sonunda yer almaktadır.

Bu mektupta İmam Efendi öncelikle hatm-i şerifler okuyan Kemâleddin Efendi'ye teşekkür etmekte ve îfâ ettiği bu tür hayırlı hizmetler vesilesiyle "rızâ-ı İlâhî, hoşnûdî-i Peygamberî ve evliyâ-yı Hakk'ın himmetlerine mazhar" olacağını müjdelemektedir. İmam Efendi'nin kaydettiğine göre, Kemâleddin Efendi rüyasında İmam Efendi'yle beraber cemaatin kalabalık olduğu bir vakitte Harput Sâre Hatun Câmii'nde hatm-i şerîf okumak üzere bir araya gelmişler. İmam Efendi orada aynı zamanda vaaz mukaddimesi okumuş. İmam Efendi'nin tabirine göre câmide bulunmak "huzûr ehli"nden olduklarına işârettir. Bu sebeple de vaaz mukaddimesi vâsıtasıyla hamd ve şükür vazifesi yerine getirilmiştir. Bu esnâda cemaat arasında Hicâz'dan gelen iki hacı efendi varmış. Bu iki zât Peygamber Efendimiz'in kendilerine İmam Efendi aracılığıyla verilmek üzere Kemâleddin Efendi'ye hediye ve manevî rütbe gönderdiğini söylemişler. İmam Efendi'ye göre bu iki zât Nakşî Hâlidî meşâyıhındandır. Hediyelerden biri iri taneli, İmamesinin önündeki dizilerden onar tanesinin gümüş kaplı olduğu siyah kuka tespihtir. İmam Efendi'ye göre tesbih Esmâ-i Hüsnâ adedine işâret olup kendi aracılığı ile Kemâleddin Efendi'nin "mazhar-ı Esmâ-i Hüsnâ" olduğuna delâlet etmektedir. İmam Efendi bu tabiri yaptıktan sonra Kemâleddin Efendi için şu kıt'ayı yazmıştır:

---

[12] Osman Bedreddin Erzurumî, *Gülzâr-ı Sâminî: Mektûbât* (haz. Ülker Yeniacun), İstanbul 2006, I, 634-651.

[13] Mektup, defterin 43-46. sayfalarında bulunmaktadır.

Hamdü lillâh ol Kerîm-i Zü'n-nevâl
Ol 'atâsı çok Rahîm ü Zü'l-cemâl
Lutf ile kıldı seni ol Lâ-yezâl
Mazhar-ı Esmâ-i Hüsnâ yâ Kemâl

İmâmenin önündeki dizilerden bir kısmının gümüş kaplı olması "safâ-yı kalb ve rûh"a işârettir, zira orası Hakk'ın "tecelliyât-ı sıfâtiyesinin mukaddimesi"dir. Rüyaya göre Kemâleddin Efendi tesbihi edeben almak istememiş, bu Peygamber hediyesinin İmam Efendi'de kalmasını arzu etmiştir. Ancak İmam Efendi tereddüd etmeden tesbihi Kemâleddin Efendi'ye uzatmış ve "Al!" diye emretmiştir. İmam Efendi'ye göre tesbih manevî bir mertebedir. Bu tarz mertebeler de mürşid eliyle müride ihsan edilir. Kemâleddin Efendi'nin "Sizde kalsa daha iyi olur." diyerek tesbihi almada ihtiyâtkâr davranması manevî edebe, İmam Efendi'nin kararlılıkla "Al!" demesi de "yakîn-i tâm hâsıl etmeye" matûftur. Rüyaya göre hacı efendilerin getirdikleri ikinci hediye ise sabundur. İmam Efendi sabunu kendisine almış, tesbihi Kemâleddin Efendi'ye vermiştir. Tabire göre, tesbih mazhariyyet-i Rabbânî'dir; sabun da O'nun füyûzâtındandır. Mazhariyyet Kemâleddin Efendi'ye âit bir rütbe olduğundan tesbihin onda kalması, füyûzâtın ise mürşide âit olması hakikate muvâfıktır. Zira İmam Efendi bu füyûzât-ı İlâhîyye ile bir çok adamı manevî kir ve pastan arındırmaktadır.

Mektuptan anlaşıldığına göre Kemâleddin Efendi bir başka rüya daha görmüştür. Buna göre babası merhum Abdülhamid Hamdî Efendi "Kemâl! Bugünlerde bir hacı gelip sana kehribâr bir tesbih getirecek, onu tereddüdsüz al, zira o Peygamberimiz tarafından sana gönderilmiştir!" demektedir. İmam Efendi bu rüyanın diğerini tasdik ettiğini belirttikten sonra Kemâleddin Efendi'nin mutasavvıf olan babasının onun manevî hayatına katkıda bulunmaya devam ettiğini, Kemâleddin Efendi'nin rüyalarını bütün teferruatıyla hatırladığını ifade etmesinin ise manevî terbiyeye işâret olduğunu söylemektedir. İmam Efendi rüyaları bu şekilde tabir ettikten sonra Kemâleddin Efendi'ye her sabah Esmâ-i Hüsnâ'yı birer defa okumasını, günlük evrâdına 100 veya 200 "Allah" zikrini ilâve etmesini tavsiye etmekte ve cevabı geciktirdiği için kusura bakmamasını rica edip Ramazân Bayramı'nı tebrikle mektubunu bitirmektedir.

Kemâleddin Efendi ile şeyhi arasında vuku bulan bazı hâdiseler halkın dilinde menkıbe hâline gelmiş ve kerâmet olarak yorumlanmıştır. Bunlardan bir tanesi kısaca şöyledir: Kemâleddin Efendi gözlerindeki rahatsızlık sebebiyle İstanbul'da tedavi gördüğü sıralarda bir gece rüyasında şeyhi İmam Efendi'yi elinde bir fincan kahve ile hastane odasında yanıbaşında görür. İmam Efendi Kemâleddin Efendi'ye fincanı uzatarak "Kahveyi özlemişsindir Hâfız!" der. Kemâleddin Efendi heyecan ve sevinçle kahvesini içtikten sonra İmam Efendi "Kahvenin telvesini gözüne sür, bir şeyin kalmaz." der. Kemâleddin Efendi denileni yapar, İmam Efendi de fincanı alır gider. Kemâleddin Efendi kapıya koşarak onu uğurlamak ister ama koridorda kimsecikleri göremez. Bu esnâda uyanır ve gözlerindeki ağrının kesildiğini hisseder. Kısa sürede de

taburcu olur. Elʿazîz'e döndüğünde İmam Efendi'nin elini öpmeye gidince İmam Efendi tebessüm ederek onu "Hoş geldin, maşaallah telve gözüne iyi gelmiş!" sözleriyle karşılar.[14] Kemâleddin Efendi ile ilgili anlatılan bir başka hâdise de yine rüya merkezlidir. Rivâyete göre Kemâleddin Efendi İstanbul'da bulunduğu sıralarda bir gece rüyasında Harput'ta olduğunu görür. Kendisine İmam Efendi'nin bir oğlunun olduğunu ve adını Ziyâüddîn koyduğunu söylerler. Ertesi gün Elʿazîz'e telgraf çeken Kemâleddin Efendi telgrafta İmam Efendi'nin bir oğlunun olup olmadığını, olmuş ise ne zaman doğduğunu ve ismini sorar. Gelen cevabı okuyunca rüyayı gördüğü gece İmam Efendi'nin bir oğlunun dünyaya geldiğini, İmam Efendi o sıra Ağın'da olduğu için çocuğa henüz bir isim verilmediğini öğrenir. Kemâleddin Efendi işlerini bitirip Harput'a döndüğünde ziyaretinde bulunduğu İmam Efendi'ye çocuğuna hangi ismin verildiğini sorduğunda aldığı cevap "Ziyâüddîn"dir.[15]

Kemâleddin Efendi gerek İmam Efendi için gerekse onun şeyhi Mahmud Sâmini Efendi için şiirler kaleme almıştır. Müftülüğüne denk gelen dönemde İmam Efendi ölüm döşeğindeyken onun yanında bulunan ve şeyhinin vefât anına şâhit olan Kemâleddin Efendi'nin[16] İmam Efendi için yazdığı kıt'a şudur:

Allâh ise murâdın te'mîn edip huzûru
İhlâs ile be-her gün dergâh-ı Şeyh'e gel git
Gülzâr-ı Sâminî'den bedrü'l-büdûr Bedrî
Mekşûf olur cihâna sa'y eyle sen de seyr et [17]

Mahmud Sâminî'nin türbesi için yazdığı kıt'a ise şu şekildedir:

Edin ta'zîm ile dâim ziyâret eyyühe'l-uşşâk
Cenâb-ı gavs-ı a'zam Sâminî'nin merkadidir
Teveffuk eylemişdir şübhesiz ekbere zâiri
Tarîk-i Nakşibendî mürşidinin erşedidir [18]

---

[14] Günerkan Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Âlimleri,* s. 59, 146-147. Aydoğmuş menkıbenin devamında İmam Efendi'nin oğlu Ziyâüddîn Uz'dan naklen Kemâleddin Efendi'nin bu hâdiseden sonra İmam Efendi'ye intisâb ettiğini kaydetmekteyse de yukarıdaki mektuptan ve Kemâleddin Efendi'nin gözlerindeki rahatsızlığın geç yaşlarda ortaya çıkmış olmasından hareketle bu bilginin tashih edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

[15] Günerkan Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Âlimleri,* s. 147.

[16] *a.g.e.,* s. 140.

[17] Üçüncü mısrâdaki Sâminî, İmam Efendi'nin şeyhi olan Mahmud Sâminî'dir. Bedrî, İmam Efendi'nin mahlası; *Gülzâr-ı Sâminî* ise "Sâminî'nin gül bahçesi" mânâsı dışında İmam Efendi'nin tasavvufî sohbetlerinden oluşan kitabının adıdır. (Kıtʿa için bk. *Gülzâr-ı Sâminî: Mektûbât*, İstanbul 2006, II, 690.)

[18] Üçüncü mısrâın sonundaki "zâiri" kelimesi metinde "zâidi" şeklindedir. Ancak bu okuyuş mısrâın mânâsına uymamaktadır. bk. *Gülzâr-ı Sâminî: Mektûbât,* II, 694.

Kemâleddin Efendi'nin tasavvufla irtibatı sadece İmam Efendi'nin mürîdi olmakla sınırlı kalmamıştır. Elʿazîz müftüsüyken Konya'ya Hazret-i Mevlânâ'nın türbesini ziyarete gitmiş ve "bende-i Mevlânâ" olmak için duâ etmiştir. Bu ziyaret esnâsında yazdığı aşağıdaki kıt'a o niyâzın nazma dökülmüş hâlidir:

Dergeh-i Hazret-i Mevlânâ'ya
Yüz sürenlere karışdım saf saf
Beni de bendeliğe etse kabûl
Tâ ebed müftehir eyler ne şeref...[19]

Kemâleddin Efendi Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilmesi hasebiyle bazı tasavvuf klasiklerini incelemiş, tasavvufî mâhiyetteki bazı kasîdelerin tercüme ve şerhlerini yapmış, tasavvufî te'lif eserler kaleme almıştır. Muhyiddin İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiye ve Füsûsü'l-hikem*'ini inceleyerek yazdığı *el-İrfânü'l-mahsûsü'l-muktebes mine'l-Fütûhât ve'l-Füsûs* adlı eseri, *Risâle-i Vahdet-i Vücûd*'u, *Cerîde-i Sûfiyye*'de tefrika hâlinde yayımladığı *Makāmât-ı Sûfiyye Tercümesi,* İbn Arabî'nin görüşlerini benimsemesi ve savunması ile bilinen Mısırlı sûfî Abdülvehhâb Şaʿrânî'nin (v. 973/1565) *Tenbîhü'l-muğterrîn* adlı eserinden yaptığı tercümelerden oluşan *Ahlâk-ı Eslâf*'ı, Abdurrahmân Câmî'nin *Levâmi'* tercümesi bunlardandır. Bunların yanında Abdullah ed-Dihlevî (v. 1240/1824) tarafından halifesi Hâlid el-Bağdâdî'ye yazılmış olan Farsça mektup ile Hâlid el-Bağdâdî'nin Akkâ vâlisi Abdullah Paşa'ya yazdığı Arapça mektubu tercüme edip yayımlaması[20] hususen Nakşî-Hâlidî çizgiyle olan alenî irtibatını göstermesi bakımından önemlidir.

Kemâleddin Efendi'nin şiirlerinde de tasavvufî mevzular dikkat çekmektedir. Meselâ "Kasîde-i Aşk" başlıklı şiirinde İlâhî aşkı anlatmakta, insanın yaratılmasındaki hikmetin aşk, eltâf-ı İlâhî'ye mazhar olmasının sırrının aşk, Hz. Âdem'e "taʿlîm-i esmâ" eyleyen menbaʿın aşk, Hz. Nûh'u sâhil-i selâmete çıkaran rehberin aşk, Hz. Mûsâ'yı "Kelîmullâh" kılan nağmenin aşk, Hz. Îsâ'yı göklere çıkaran kanatların aşk, velhâsıl zâtın, rûhun, aklın, kalbin, dînin, îmânın, evvelin, âhirin, zâhirin, bâtının cümle "aşk" olduğunu samimi ifadelerle vurgulamaktadır:

Hâke pertev-bahş olunca 'aşk-ı Hak insân olur
Masdar-ı esrâr-ı Mevlâ mazhar-ı 'irfân olur

Âdeme ta'lîm-i esmâ eyleyen hem 'aşk idi
'Aşkdan mahrûm olan bî-şübhe kim nâdân olur

Nûh-ı nâcî garkden rehyâb olupdur 'aşk ile

---

[19] *Mecmûa,* Ankara Üniversitesi Kütüphanesi, Yazmalar Blm., nr. 38182, vr. nr. yok.

[20] "Bir Nâme-i Belîğ", *Cerîde-i Sûfiyye,* XXIV/8 (İstanbul 1330), s. 8-9; "Bir Nâme-i Belîğ-i Hakāik-ihtivâ", *Cerîde-i Sûfiyye,* XXIV/19 (İstanbul 1330), s. 3-4.

Keştî-i ʿaşka giren âzâde-i tûfân olur

ʿAşk idi Tûr üzre Mûsâ'yı Kelîmullâh eden
Şehper-i ʿaşk ile ʿÎsâ göklere pûyân olur

Enfüs ü âfâka ʿaks itdükde nûr-ı şems-i ʿaşk
Kûh u murgân Hazret-i Dâvûd'a hem-elhân olur

Nüsha-i ʿaşka denür Tevrât ü İncîl ü Zebûr
Ümmet-i merhûmeye nisbetle de Kur'ân olur

ʿAşkdır tağlardaki feryâd eden kalbî sadâ
ʿÂşıkın efgânı da bak sâhib-i efgân olur

Mihr-i ʿaşkın bedri ʿâşık eylemişdir zâtına
Mihr ü meh kevkeb bütün ʿaşkın ile tâbân olur

Ẕât ʿaşkdır rûh ʿaşk u ʿakl ʿaşk u kalb ʿaşk
ʿAşk İslâm ʿaşk hem dîn ʿaşk hem îmân olur

Bil ***Kemâleddîn*** *kim dînin kemâli ʿaşkdır*
ʿAşkdan haz almayan üftâde-i nîrân olur [21]

***

Utan ey nefs-i gâfil Hakk'a dön şirk ü riyâdan geç
Dil-âgâh ol tecerrüd eyle meyl-i mâsivâdan geç

Yetişmez mi bu gafletle tekâpû ehl-i dünyâya
Yazık beyhûde ömrün geçmesin çûn ü çerâdan geç

beyitleriyle başlayan "**Kasîde-i Sûfiyân**" başlıklı şiirinde ise Kemâleddin Efendi hem kendine hem okuyucuya sûfîyane nasihatlerde bulunmaktadır. Bunlar arasında Allah'tan başka her şeyden vazgeçme, Hak varken halka sığınmanın, halka derdini açmanın doğru bir tavır olmadığı, kişinin kendisini dünyevî meşgûliyetlerden kurtarıp kesrette vahdeti bulması gerektiği hususu sayılabilir.

Nihâyet mi olur bu tûl-ı âmâle cihândır bu
Bekā bulmak dilersen fânî ol evvel bekādan geç

…

Husûl-ı maksadın maksûd ise gel bâb-ı Mevlâ'ya

[21] Kaynaklar ve değerlendirmeler için bk. Ahmet Karataş, "Kemâleddin Harputî Efendi'nin Şiirleri", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* sy. 50 (İstanbul 2016), s. 82-83.

Rezâletdir der-i mahlûk-ı dûna ilticâdan geç

Çalış kesretde vahdet bul Hudâ'ya kalbi masrûf et
'Iyâl ü mâl ü evlâd ile sâde iktifâdan geç

Tekâmül eylemek bî-şübhe varlıkla münâkızdır
Yok ol yoklukla var maksûda 'ilm ü iddi'âdan geç

Gelip dergâh-ı pîre iktihâl et hâk-i pâyinden
Basîret dîdesin mekşûf kıl artık 'amâdan geç

Egerçi ehl-i 'isyândır ***Kemâleddîn*** *kulun yâ Rab*
Bırakma nâr-ı hicre etdigi cürm ü hatâdan geç [22]

Aşağıdaki gazelinde de bekā billâh ve fenâ fillâh tarîkiyle "vahdet"e eren kişinin sergüzeştini anlatmaktadır:

İsneyniyeti ref' eyledi âgâh olan âdem
Dilbeste-i vahdetde fi'llâh olan âdem

Mihmân olarak nevbet ile zât ü sıfâta
Feyz-i ezel-i fıtrîye hem-râh olan âdem

Varlık sıfatın yokluğa tercîh ediverdi
Maksûdı gibi kendisi bî-gâh olan âdem

Geçmekde muhâl olduğını anladı birden
Sahrâ-yı sivâ-zârda gümrâh olan âdem

Noksânı ***Kemâl*** *eyledi hakkıyla idrâk*
Dünyâsı da 'ukbâsı da Allâh olan âdem [23]

Kemâleddin Efendi yazdığı tasavvufî/ hikemî kasîde ve gazellerin yanısıra, Ahmed er-Rifâî, Ebü'l-Mevâhib eş-Şâzelî, Şihâbüddîn Ömer Sühreverdî, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî gibi mutasavvıfların bazı kıt'a ve rubâîlerini de nazmen tercüme etmiştir.[24]

Son olarak defterlerinden birine kaydettiği ve hatim merâsimlerinde okuduğu "Hatm-ı Şerîf" duâsında sıraladığı Hâlidî/Sâminî silsileyi ve yine bizzat yazdığı "Evrâd-ı Şerîf"i iktibâs edelim.

---

[22] Şiirin tamamı ve değerlendirmeler için bk. Ahmet Karataş, "Kemâleddin Harputî Efendi'nin Şiirleri", s. 83-85.

[23] bk. a.mlf., "Kemâleddin Harputî Efendi'nin Şiirleri", s. 102.

[24] bk. a.mlf., "Kemâleddin Harputî Efendi'nin Şiirleri", s. 114, 117, 120-122.

Kemâleddin Efendi'nin hatim duâsında numaralandırarak andığı zevât şunlardır:

1) Hz. Muhammed

2) Hz. Ebûbekir

3) Diğer Hulefâ-i Râşidîn, ashâb-ı kirâm, Peygamberimizin eşleri

4) Hz. Âdem, Hz. Havvâ, Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ, Hz. Îsâ ve diğer peygamberler.

5) Mütebahhir müctehidler, ilimleriyle âmil ulemâ, kâmil meşâyıh, sabırlı fukarâ, şükreden zenginler, âdil yöneticiler.

6) Nakşî, Kādirî, Sühreverdî, Kübrevî, Çeştî sâdât.[25]

7) Gelmiş geçmiş bütün erkek-hanım velîler.

8) Hâce Bahâeddin Nakşibend

9) Hâce Emîr Külâl

10) Hâce Muhammed Baba es-Semmâsî

11) Hâce Ali Râmitenî

12) Hâce Mahmûd el-İncirî el-Fağnevî

13) Hâce Ârif Rivgirî

14) Reîs-i Hâcegân Abdülhâlık el-Gucduvânî

15) Abdülkādir Geylânî

16) Ahmed Fârûk Sirhindî (İmam Rabbânî)

17) Abdullah ed-Dihlevî

18) Mevlânâ Hâce Muhammed Hâlid el-Bağdâdî

19) Mevlânâ Mahmûd Sâhib

20) Hâce Ali es-Sebtî

21) Hâce Mahmûd es-Sâminî el-Paluvî

22) Hâce Osmân Bedreddin es-Sâminî el-Erzurûmî[26]

Her gün icrâ edilmesi gereken Hâlidî/Sâminî evrâdı ise şöyledir:

---

[25] Kemâleddin Efendi'nin saydığı bu beş tarîkat Mevlâna Hâlid el-Bağdâdî'nin irşâd icâzeti aldığı (halîfe olduğu) tarikatlardır.

[26] Kemâleddin Efendi bundan sonraki iki numarada ise bu zevâtın muakkibleri, müridleri, sevenlerini; dinleyicilerin ve kendisinin ana-babasını, geçmişlerini, büyüklerini, hocalarını, üzerinde emeği geçenleri ve nihâyet bütün müslümanları duâsına katar. (bk. *Mecmûa,* AÜİF Kütüphanesi, Yazmalar Blm., nr. 89, s. 330-335.)

“Tarîkat-ı Aliyye-i Nakşibendiyye-i Sâminiyye’nin Evrâd-ı Yevmiyyesi

Abdestli olarak gözlerini kapayarak kıbleye müteveccihen oturur. Bir Fâtiha, üç İhlâs, bir Kul eʿûzu, üç salavât-ı şerîfe okuyup Peygamberimiz sallallâhu aleyhi vesellem Efendimiz’in rûh-ı pâkine ve cümle enbiyâ ve evliyânın ervâh-ı şerîfine Şâh-ı Nakşibend ve Şeyh Abdülkādir Geylânî, Şeyh Mahmûd Sâminî hazerâtının rûhlarına bağışlar. Mahmûd Sâminî’nin rûhunu bir yeşil çadır hayâl edip kendi içinde üç dakika oturtur. Sonra yüz istiğfâr edip “Estağfirullâh! Yâ Rabbi günâhlardan, gafletden tevbe ettim, mağfiret et!” maʿnâsını düşünür. Yüzüncüde “Estağfirullâhe’l-azîm, el-kerîm, ellezî lâ ilâhe illâ hû, el-Hayyü’l-Kayyûm ve netûbu ileyh; ve nes’elü’t-tevbete ve’l-mağfirete ve’l-hidâyete lenâ innehû hüve’t-Tevvâbü’r-Rahîm” [der.] Sonra üç kere tevhîd okur, “Lâ ilâhe illallâh” dedikte mevcûdât yok oldu. “İllallâh” dedikte sol meme altındaki kalp üzerine vurur. Yüz başında “Lâ ilâhe illallâh Muhammedün Resûlullâh. İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî!” der. Yine o sûreleri okur. Onlara bağışlar. İdâme-i huzûra dikkat eder.

İşrâk: 2 [rekʿat]

İstihâre: 2 [rekʿat]

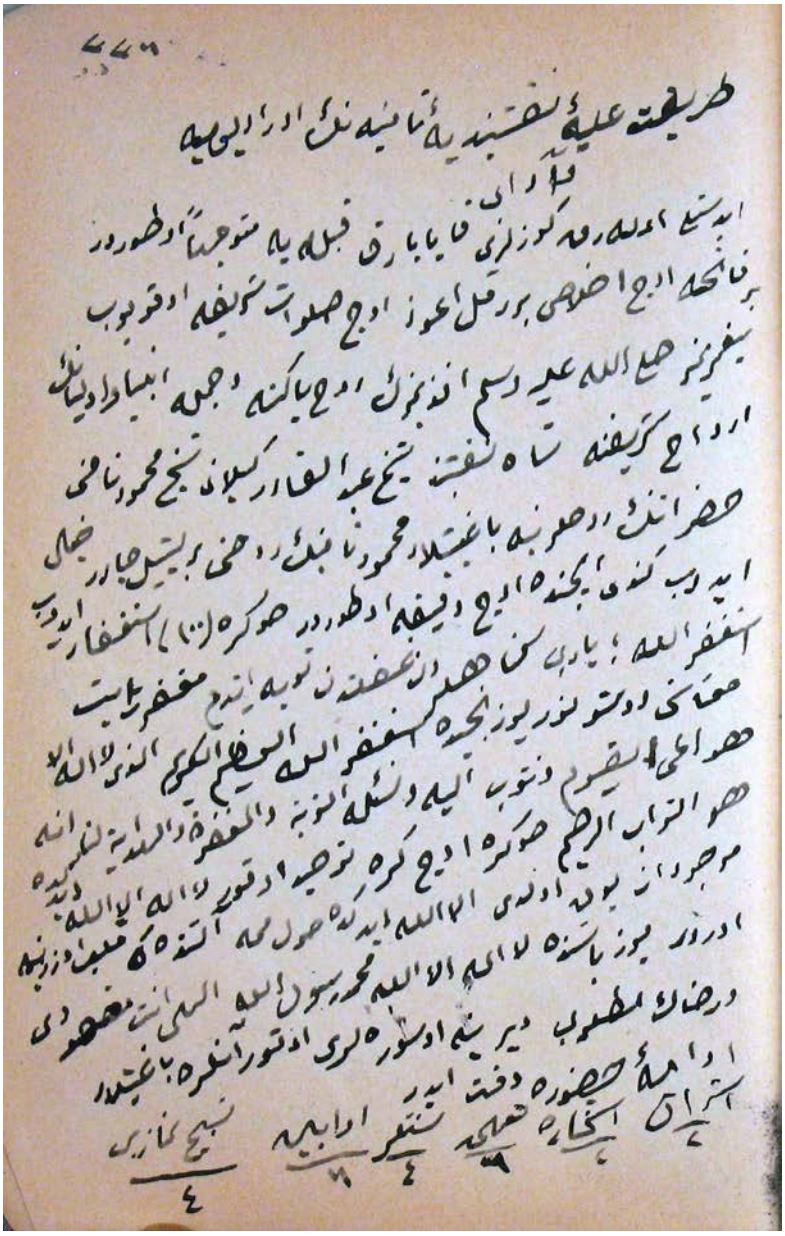
Teheccüd: 6 [rekʿat]

Sünnetler [Öğle ve Yatsı’nın son sünnetleri]: 4 [rekʿat]

Evvâbîn: 6 [rekʿat]

Tesbîh Namazı: 4 [rekʿat]”[27]

[27] bk. Kemâleddin Efendi, *Mecmûa*, AÜİF Kütüphanesi, Yazmalar Blm., nr. 89, s. 336.



Netice itibariyle, El‘azîz’in halk tarafından çok sevilen ve hürmet edilen nüfuz sahibi müftülerinden olan Kemâleddin Efendi Nakşî/Hâlidî tarîkinin bir müntesibidir. Onun ehl-i tarîk bir âlim ve müftü olması halk nezdindeki itibârını arttırmış, ahâlinin bu tarîkata intisâb etmesine olumlu katkı sağlamıştır. Hâlidî/Sâminî çizginin **şerîata ve hükûmete mutlak itâat**i esas aldığını göz önünde bulundurduğumuzda[28] Ermeni tehciri, çete savaşları, Şeyh Said isyânı vb. çeşitli karışıklıkların yaşandığı bir coğrafyada halkın İmam Efendi, Kemâleddin Efendi gibi her vasatta akl-ı selîmi

[28] Mahmûd Sâminî Efendi’nin İmam Efendi’ye, İmam Efendi’nin de müridânına nasihatleri arasında bulunan esaslar için bk. Osman Bedreddin Erzurumî, *Gülzâr-ı Sâminî: Mektûbât*, I, 27-28; Günerkan Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Âlimleri*, s. 141-142.

savunan insanların etrafında kümelenmesinin ne kadar hayâtî bir mesele olduğunu daha iyi görürüz.

İmam Efendi'nin Kemâleddin Efendi'ye Yolladığı Mektup: [29]

[s. 43]

Elʿazîz Müftîsi fazîletlü Kemâleddîn Efendi Hazretlerine

Maʿrûz-ı fakīrânemdir.

İhtirâm ve selâm-ı mahsûs ihdâ ve tabʿ-ı ihsân-ı belîğ-i fâzılânenizi istifsâr eylediğimi baʿde'l-edâ cânib-i Vâcibü'l-vücûd ve sâhibü'l-fazli ve'l-keremi ve'l-cûd vücûd-ı maʿârifnümûdunuzu maddî ve maʿnevî her dürlü âfât ve ekdârdan hıfz buyurarak feyz ü terakkīlere kemâl ü matlabınıza visâl ve dâreynde huzûr-ı dâ'im müyesser ve tecelliyât-ı zâtiyesine mazhar buyurmakla ehl-i cemâl eylemek duʿâsını bi-hulûsi'l-bâl tilâvet ü tekrâr ve îsâl-i kabûlgâh-ı Cenâb-ı Melikü'l-müteʿâl eder olduğum maʿrûz-ı mahsûsumdur.

İrsâline lutf buyurduğunuz 3 Mayıs [13]38 târîhli [3 Mayıs 1922] mektûb-ı merğûbunuz eydî-i ihtisâsımı tezyîn eyledi. Mutâlaʿa-güzâr-ı ʿâcizî oldu. Meşhûdunuz olan rü'yâ-yı sâdıkaya muttaliʿ olduğumda gönlüm ferah ve sürûr ile doldu. Fakīrinize de rütbe-i hazrete hakk-ı efdalânenizde etmiş olduğum duʿâ ve teveccüh esnâsında işâret ve beşâret buyurulan rütbe-i mazhariyyet bizi buldu. **اَلْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى نَعْمَائِهِ وَاَشْكُرُاللهَ عَلى اَفْعَالِهِ**

Hatm-i şerîfleri kırâ'ate himmet buyurduğunuz içün evvel emirde memnûniyetimi arz ederim. Şüphe yokdur ki lillâh ve fillâh Hazret-i Hak Celle Celâluhu ve Habîbi sallallâhu aleyhi ve sellem yolunda ve erenler ve evliyâullâh mesleğinde bulunarak böyle hizmetleri îfâ buyurduğunuzdan dolayı rızâ-ı İlâhî ve hoşnûdî-i Peygamberîye ve evliyâ-yı Hakk'ın himmetlerine mazhar olursunuz. [30]"**اِنَّ اللّٰهَ لَا يُضيعُ اَجْرَ الْمُحْسِنينَ**" ve [31]"**اِنَّا لَا نُضيعُ اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلا**" âyet-i celîlelerindeki vaʿd-ı Rabb'ı maʿlûm-ı ʿârifâneniz olduğu gibi elbetde hükm ve işâreti de zuhûr eder. İşte o hakīkate işâret ve ʿalâmet olmak üzere görmüş olduğunuz rü'yâ-yı sâdıkada şehâdet ve beşâret içün kifâyet eder. **فَلِلَّهِ الْحَمْدُ وَالْمِنَّةُ** Rabbim hayırlı eylesin. Âmîn.

Rü'yâda zât-ı ʿâlimânenizle berâber cemâʿat de gâyet çok olduğu hâlde hatm-i şerîf okumak üzere Sâre Hatun Câmii'nde ictimâʿımız sûretde ber-muʿtâd olduğu gibi maʿnâda da câmiʿ beyt-i Hudâ ve huzûr-ı Mevlâ olduğuna işâretdir ki bi-ʿinâyetillâhi Teʿâlâ o, huzûr ehli olduğunuz ve cemâʿatimiz de o huzûra lâyık bir cemâʿat olmasına

---

[29] Mektup Elazığ'ın emekli vâizlerinden Cemaleddin Emiroğlu Hocaefendi'nin hususî kitaplığında bulunan bir defterin 43-46. sayfalarında bulunmaktadır. Muhterem Hocamıza istifâde imkânı tanıdıkları için teşekkür ederim.

[30] "Şüphesiz Allah iyilik yapanların mükâfatını zâyi etmez." (Yûsuf 12/90)

[31] "Elbette biz, güzel işler yapanların ecrini zâyi etmeyiz." (el-Kehf 18/30)

delâlet eder. Zâten eltâf-ı İlâhiye'den ümîd-i fakīrânemiz en ziyâde o niʿmet-i celîleye mazhar olmaklığımızdır. Vaʿz mukaddimesi okuduğumuz dahi elbetde o huzûrda senâ ve hamd u şükür vazîfesini edâ-ı lâzımdır ve muktezâ-yı edebdir. Elhamdülillâh ki ona da muvaffak buyurulduğumuza işâret gösterilmişdir.

[s. 44]

Fe-hamden sümme hamden edeb-i ʿubûdiyyeti îfâya kendisi muvaffak buyurmuşdur. Mu'ahharan cemâʿatin içinde gûyâ Hicâz'dan yeni gelmiş iki hacı varmış. Onlardan kaç günde Medîne-i Münevvere'den buraya geldiklerini su'âl eylediğimizde birisi on gün dîgeri fazla söylediğini iki büyük zâtın taraf-ı zî-şeref-i Nebevîyye'den -sallallâhu ʿaleyhi ve sellem- mebʿûs vesâtet-i ʿâciziyle zât-ı fezâ'il-simât-ı efdalânenize iʿtâ ve ikrâm buyurulacak hediye ve rütbe-i maʿneviyenin teblîğine vâsıta bulunan sâdât-ı kirâmımızdan iki büyük zâta işâret olacakdır.

Allâhu aʿlem hacılardan biri fakīre bir tesbîh ihdâ etdiği ve tesbîh gâyet iri dâneli siyâh kuka olduğu ve fakat imâmesinin önünde bulunan dizilerden onar dânesi bütün gümüş kaplı olması bahsine gelince: Tesbîh esmâ-i hüsnâ ʿadedine işâret olup ve netîce vesâtet-i ʿâcizîyle zât-ı efdalânenize erişmesi vallâhu aʿlemü bi-hakīkati'l-hâl min tarafi'l-Vâhibü'l-müteʿâl esmâ-i İlâhiyye ile tahakkukunuza ve mazhar-ı esmâ-i hüsnâ olduğunuza işâret buyurulmuştur. Şurasını yazarken lisân-ı ʿâcizâneme şu iki satır geldi. Onları da tahrîre mübâşeret eyliyorum:

Hamdü lillâh ol Kerîm-i Zü'n-nevâl
Ol ʿatâsı çok Rahîm ü Zü'l-cemâl
Lutf ile kıldı seni ol Lâ-yezâl
Mazhar-ı esmâ-i hüsnâ yâ Kemâl

İmâmenin önündeki dizilerin onar dânesi gümüş kaplı olduğu safâ-yı kalb ve rûhunuza işâret olacakdır ki ora tecelliyât-ı sıfâtiyesinin mukaddimesi demekdir. Ve "اَلنَّاسُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ"[32] hadîs-i şerîfinde işâret buyurulan sıfâtullâh ile ittisâfınızın mukaddimesi olmağa delîl ve işâretdir. [33] هَنِيئاً لأرباب النَّعِيمِ نَعِيمُهُمْ

[32] "İnsanlar altın ve gümüş madenleri gibidir." Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, Riyâd 2006, II, 1218 (hadis nr. 2638/160); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (thk. Ahmed M. Şâkir- Hamza Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1995, IX, 616 (hadis nr. 10898).

[33] "Nimete ermiş kimselere o nimetler mübarek olsun." mânâsına gelen bu ibâre İmam Şâfiî'nin İmam Aʿzam Ebû Hanîfe için söylediği rivâyet edilen bir kıt'anın ilk mısrâıdır. (İmam Şâfiî dîvânının taradığımız nüshalarında bu kıt'a bulunmamaktadır. Kaynak için bk. Mustafa b. el-Hac Mustafa Mihâlicî, *Şerhu şevâhidi'l-Kâfiye ve'l-Câmi*, yy., ty., s. 11.)

Kıt'anın tamamı şu şekildedir:

هَنِيئاً لأرباب النَّعِيمِ نَعِيمُهُمْ
وَلِلْعَاشِقِ الْمِسْكِينِ مَا يَتَجَرَّعُ
أُعْدُدْ ذكرَ نُعْمَانٍ لَنَا انَّ ذِكْرَهُ

Mübârek bâd bi'n-nûni ve's-sâd. Fakīrinize tesbîh verilip almak da istememeniz ve ısrârla verilmesi fakīrinizin de "Bu efendiye verelim!" deyüp hemân verdiğimiz ve "Bilâ tereddüd al!" söylediğimiz o mertebe-i maʿnevîye ve ihsân-ı İlâhî'ye zât-ı efdalânenize mahsûs olduğunu ve vesâtet-i ʿâcizîyle ikrâm buyurulduğunu anlatmakdan ʿibâretdir. Öyle bir maʿnevî hâl ve ihsân ki bir sana ihsân buyuruluyor. Delîl ve vesîlesi mürşid olduğundan yine o vâsıta ve ol el ile verileceği şüphesizdir. "Tereddüdsüz al!" deyu söylediğimiz bu bâbda yakīn-i tâm hâsıl etmenize işâret olmak içündür. Zât-ı fâzılâneniz de fakīrinize hitâben "Sizde kalsa daha iyi olur." diye buyurduğunuz ber-muktezâ-yı edebdir. Yaʿnî hamden lillâhi Teʿâlâ âdâb-ı sûriyyeyi câmiʿ olduğunuz gibi Hazret-i Hak celle şânuhu bilâ ihtiyâr âdâb-ı maʿneviyyeye de muvaffak buyurmuşdur ki bu da ihsân-ı âher olur. Zâten istikdâr-ı Hudâ ve emr-i güzerde ümîd olunana reh bulur.

Sonra bu adam maʿan sabun da getirmişdir. "O bize kalsın tesbîh de size kalsın." diye cevâbımız ʿacâ'ib bir hakīkatdir. Çünki mazhariyyet zât-ı ʿâlimânenize ʿâid bir rütbe olduğundan elbetde sizde kalmak îcâb eder. Sabun da füyûzât-ı İlâhiyye'ye işâretdir ki bizde kalması lâzımdır. Zîrâ bir çok adamların maʿnevî kir ve pasları vâsıta-i ʿâcizîyle yıkanıp pâk olacağından elbetde o füyûzât bize ʿâid olup ʿavn-i Bârî ile keseleyecekdir. Ve muvaffak olabileceğizdir. **اَلْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى تَوْفِيقِهِ وَإِحْسَانِهِ. اَلْحَمْدُ لِلَّهِ حَمْداً يُوافِى نِعَمَهُ وَيُكَافِئ مَزِيدَ كَرَمِهِ.**[34]

[s. 45]

Müteʿâkıben orada fakīrinize hitâben "Tuhaf bir şey ʿarz edeceğim." diye rü'yâyı nakl buyurduğunuz ve Peder Efendi rahimehullâhi ʿaleyh hazretlerini[35] görüp "Kemâl! Bu günlerde bir hacı gelecek sana bir tesbîh verecek, tereddüdsüz al çünkü o tesbîhi Peygamberimiz Efendimiz Hazretleri sana gönderiyor; tesbîh dahi kehribârdır." buyurdukları ʿacaba bu tesbîh o mudur?

Fakīrinize su'âl eylediğiniz fakīriniz de tasdîk eder gibi olduğumuz ʿaynı vâkıʿayı te'yîd ediyor ki Efendi-i merhûmun da maʿnevî hayâtına ve hakk-ı ʿâlînizde maʿnevî muʿâvenetleri bulunduğuna işâret olmuşdur. Bu husûs için de ayrıca teşekkürümüz îcâb eder ve cidden bâʿis-i memnûniyet ve iftihârımız olduğu âzâde-i ʿarzdır. Fakat şurada bir rakīk maʿnâ daha vardır. Onu ʿarz edeceğim. Merhûm Peder Efendi'nin muʿâveneti muhakkak idüğünü bildikden sonra sâlik-i râh-ı Hudâ'ya her ne sûretde olursa olsun

---

هُوَ المِسْكُ ما كَرَّرْتَهُ يَتَضَوَّعُ

"Nimete ermiş kimselere o nimetler mübarek olsun./ Garib âşık ise çektiği susuzlukla kalır, yutkunur./ Bize Numan'ın hâtırasını anlat ki onun hâtırası/ Anıldıkça etrafa hoş kokular saçan misk gibidir."

[34] "Bahşettiği yardım ve ihsândan ötürü Allah'a hamdolsun. Verdiği nimetlere vâfi, ziyâdesine de keremiyle kâfi gelen bir hamd ile Allah'a hamdolsun."

[35] Kemâleddin Efendi'nin babası Abdülhamîd Hamdî Efendi.

maʿnevî bir işâret olur ve kemmiyet sûretinde görünürse sâlik anı yine kendi mürebbîsi olduğunu bilmek îcâb eder.

Dakīkasını dahi ferâmûş buyurmamanız ayrıca bir edeb-i maʿnevîyeye ve Şeyh Efendimiz kuddise sırruhu hazretlerinden[36] dahi böylece istimâʿ etdiğim maʿrûzdur.

Tesbîhin siyâh olması mürîde karîben bi-havlillâhi ve kuvvetihi Teʿâlâ maʿlûm ve meşhûdunuz olur.

Rü'yânızın Allah Teʿâlâ Hazretleri aʿlemdir taʿbîri böyle geldi. Tahrîre mübâşir oldum. Rabbim niʿmetinin itmâmını hakk-ı fâzılânenizde ve hakk-ı ʿâcizîde ve ihvânımız haklarında müyesser buyursun. Âmîn. Fakat mümkün olabilirse her sabâh esmâü'l-hüsnâyı birer kere okumanızdır. Bâ-husûs evrâd-ı yevmiyyenize yüz veya iki yüz ism-i Zât ʿilâve buyurmanızı ʿâcizâne tavsiye ederim. Vâkıʿanın doğru bir beşâret olduğu şüphesizdir. Sûrî olacak ikrâmlar da başkaca olur. **بِعَوْنِ اللهِ تَعَالَى. وَالله المُوَفِّقُ وَالْهَادِى وَعَلَيْهِ تَوَكُّلِى وَاعْتِمَادِى**[37]

Ramazân hâli ve gelip gidenlerin ziyâde meşğûl etmesi cevâbnâmenin te'hîrine bâdî oldu. Zarûrî vâkiʿ olan kusûra nazar buyurmamanız mütemennâdır. Hem vâkıʿanızı hem de şeref-i hulûliyle müşerref olduğumuz ʿîd-i saʿîd-i şerîfinizi tebrîkle mes'eleye inhitâm olmak üzere söze hitâm veririm.

Bâkī her hâlde Hazret-i Hak ve erenler ve pîrim Hâce Sâminî hazerâtı muʿîn ve nasîriniz olsun ʿazîzim.

Ve's-selâmu ʿaleyküm evvelen ve âhiren.

23 Ramazânü'l-mübârek [1]340 [20 Mayıs 1338/20 Mayıs 1922]

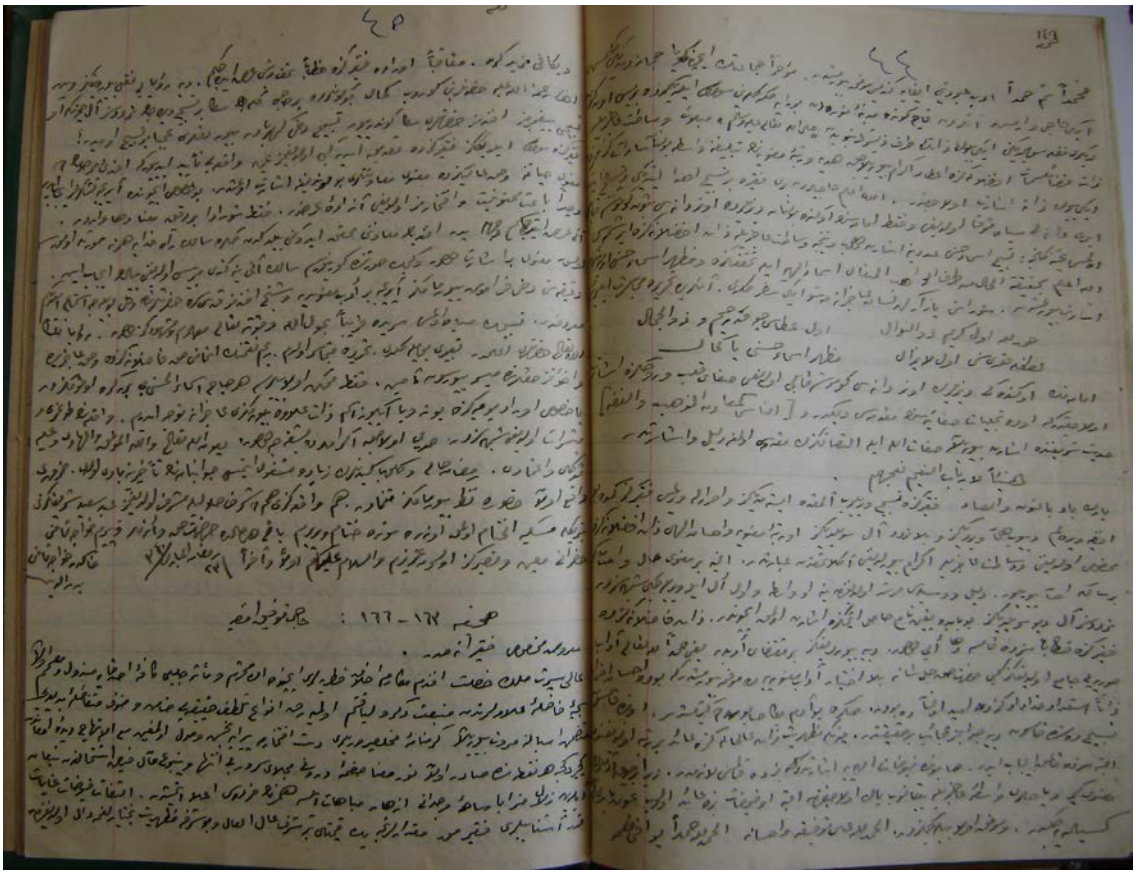
Hâk-i der-i Hâce Sâminî

Bedrüddîn

---

[36] Hâce Mahmûd Sâminî.

[37] Allah Teâlâ'nın yardımıyla. Başarıya ulaştıran ve hidâyete sevk eden Allah'tır. O'na tevekkül ettim, O'na dayandım.



Kaynaklar:

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (thk. Ahmed M. Şâkir- Hamza Ahmed ez-Zeyn), I-XX, Kahire 1995.

Ahmed Hilmî, "Fâzıl-ı Şehîr Abdülhamîd Hamdî Efendi Rahmetullâh", *Cerîde-i Sûfiyye,* XXIV/7 (İstanbul 1330), s. 6-7.

Algar, Hamid, "Hâlid el-Bağdâdî", *DİA,* İstanbul 1997, XV, 283-285.

Aydoğmuş, Günerkan, *Harput Kültüründe Din Âlimleri*, Elazığ 1998.

Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri,* I-III, İstanbul 1333.

İnal, İbnülemîn Mahmud Kemal, *Son Asır Türk Şâirleri,* I-IV, İstanbul 1988.

Karataş, Ahmet, "Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 49 (İstanbul 2015), 29-125.

Karataş, Ahmet, "Kemâleddin Harputî Efendi'nin Şiirleri", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* sy. 50 (İstanbul 2016), s. 71-135.

Kemâleddin Harputî, "Bir Nâme-i Belîğ", *Cerîde-i Sûfiyye,* XXIV/8 (İstanbul 1330), s. 8-9.

Kemâleddin Harputî, "Bir Nâme-i Belîğ-i Hakāik-ihtivâ", *Cerîde-i Sûfiyye,* XXIV/19 (İstanbul 1330), s. 3-4.

Kemâleddin Harputî, *Kasîde-i Münferice'nin Tahmîsiyle Beraber Türkçe Şerhidir,* Maʿmûretü'l-azîz 1317.

Kıyak, Abdulkadir, *Elazığ ve Yöresinde Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması,* (doktora tezi, 2010), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Mecmûa, Ankara Üniversitesi Kütüphanesi, Yazmalar Blm., nr. 38182.

Mecmûa, AÜİF Kütüphanesi, Yazmalar Blm., nr. 89.

Mustafa b. el-Hac Mustafa Mihâlicî, *Şerhu şevâhidi'l-Kâfiye ve'l-Câmi,* yy., ty.

Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh,* I-II, Riyâd 2006.

Osman Bedreddin Erzurumî, *Gülzâr-ı Sâminî: Mektûbât* (haz. Ülker Yeniacun), I-II, İstanbul 2006.

Osman Bedreddin Erzurumî, *Gülzâr-ı Sâminî: Sohbetler,* I-II, İstanbul 1993.

Sunguroğlu, İshak, *Harput Yollarında,* I-IV, İstanbul 1958-1968.

Weismann, Itzchak, *Nakşibendilik* (trc. İrfan Kelkitli), İstanbul 2015.

Bazı Kırgız Türklerinin Müslüman Oluşunda Nakşibendîlerin Rolü

Arin ERMATOV

Doç. Dr., Oş Devlet Ün. Araşan Teoloji Fakültesi, Kırgızistan

Özet:

Kırgızlar Orta Asya'da Karahanlılar döneminden itibaren Müslüman olmaya başlamışlarsa da bu İslamlaşma süreci zamana yayılmıştır. 16. Yüzyılda yaşayan Hoca İshak Dehbîdî isimli Nakşibendî şeyhi Kırgız ve Kazak bölgelerinde dolaşıp o tarihe kadar Müslüman olmayan bazı kabilelerin Müslüman olmasını sağlamıştır. Muhammed Avaz'ın Ziyaü'l-kulub isimli eserinde bu onuda ilginç bilgiler bulanmaktadır. Bu tebliğde u bilgiler ışığında bazı Kırgız grupların Müslüman oluşunda Nakşibendî şeyhi Hoca İshak'ın katkıları ele alınacaktır.

*

Tam Metin:

Orta Asya'da İslâmiyet'in yayılmasında ve insanların Müslüman oluşunda Allah dostu tasavvuf büyüklerinin önemli bir rolü olduğu bilinmektedir. Bu konuda kaynaklarda birçok rivâyet vardır. Bunlardan birisi de, 16. yüzyılda yaşayan Orta Asyalı Nakşbendî şeyhi Hoca İshak Dehbîdî (ö. 1008/1599) sâyesinde bir grup Kırgız halkının putperestlikten İslam'a geçişiyle ilgilidir. Muhammed Avaz'ın *Ziyâü'l-kulûb* isimli Farsça ve henüz el yazması hâlinde olan eserinden bu bölümü tercüme ederek aşağıda sunuyoruz:

Hoca İshak Dehbîdî ve Müslüman Olan Kırgızlar:

Hâce Hâşim b. Hâce Hüseyin'in şöyle dediği nakledilmiştir: Şeyhimiz Hoca İshâk Dehbîdî hazretleri Kırgızlar'ın arasında bulunduğu günlerden birinde bana şöyle buyurdu: "Kırgız Seryuk'un yanına git, benim adıma ona duâ et ve de ki: Hastalanmışsın, Efendi hazretleri hastalığını duymuş, seni soruyor ve buraya gelsin, dostlarla birlikte ona duâ edelim, inşallah sıhhate kavuşur, diyor". Ben konuyu bilmiyordum, bir grup arkadaşla Seryuk'un yanına gittik. Onu gördüm, etrafında yaklaşık 400 ev bark sâhibi insan toplanmıştı. Ortada bir yemek (veya şarap) vardı. Biz Efendi hazretlerinin duâsını ilettik. Gördük ki hastalık onu yormuş, bitkin hâlde (yatıyor). Yemeği kenara çektiler, özel toprak bir leğen getirip ortaya koydular. Her etten parça parça koparıp bu leğene attılar. Sonra erkek ve kadın hepsi ayağa kalıp bir ağaca doğru gittiler. Ben de nereye gittiklerini ve ne yaptıklarını görmek için onların peşinden gittim.

Ağacın yanına gidince ona tâzim ettiler. Leğeni yere koyup ağaca secde ettiler. O ağaca baktım. Gördüm ki gümüşten bir put yapıp asmışlar. Ayrıca bin kadar taştan ve odundan yontulup yapılmış putu etrafına koymuşlardı. Burası Kırgızlar'ın puthânesi idi ve gümüşten yapılmış putun adı Telbiye-i Çakır idi. O et dolu leğeni büyük putun önüne koydular ve yesin diye işâret ettiler. Sonra o leğeni ortadan kaldırdılar ve bir parça eti bu putun sol tarafına serptiler. Bir parça eti sağ tarafına, bir parçayı da havaya attılar.

Onların yaptıkları bu işlerden dolayı bana bir sıkıntı ve ürperti geldi. Nefretle o putu yere attım. Kırgızlar feryâd edip: Ey halife! Seryuk'un hatırına bunu yapmayın, dediler. Ama Efendi hazretlerinin korkusu onların gönlünde gâlip geldi ve başka hiçbir şey diyemediler. Sonra dedim ki: "Bu putları alın ve Efendi hazretlerine gidin. Bu hastayı da götürün".

Kırgızlar: "Biz bütün putları götürürüz ama Telbiye-i Çakır'ı götürmeyiz" dediler. Ben bu insanlara sövüp büyük putu tekrar yere attım. Sonra erkek ve kadın bu insanları putlarla birlikte alıp Efendi hazretlerine getirdim. Olayı ona anlattım.

Efendi hazretleri Telbiye-i Çakır'a işaret edip: Bu nedir, işi nedir? diye sordu. O cemaat: "Bu bizim tanrımızdır, sizin tanrınız ne yapıyorsa, bu da bize onu yapar" dediler. Efendi hazretleri: Sizin tanrınız bu hastayı bugün veya yarın iyileştirebilir mi? diye sordu. Onlar: Hocam! Doğruyu söylemek gerekirse bizim tanrımızın elinden hiçbir şey gelmez, dediler. Bunun üzerine Efendi hazretleri buyurdular ki: Eğer bizim tanrımız sizin hastanıza şifâ verirse tanrımıza iman eder misiniz? Onlar: Evet, candan kabul ettik, dediler.

Sonra Efendi hazretleri: Ey dostlar! Ben duâ edeceğim, siz de âmin deyin, buyurdular ve (sarığını çıkarıp) başını açarak mübârek yüzlerini toprağa sürdüler (secde ettiler) ve Allah Teâlâ'nın huzûrunda inleyip ağlayarak duâ ettiler. Öyle inlediler ki, feleğin çatısındaki melek bile ağladı, mahlûkâtın feryâd u figânı göğe yükseldi. Efendi hazretleri (Hoca İshâk) duâ elini, o ihtiyaçsız kapıya (Allah'a) açtı. Kırgızlar da başlarını açıp yakalarını yırttılar. Yarı ölmüş gibi yere yuvarlandılar. Allah'ın lütfu ile âniden bu (baygın vaziyetteki) hasta hapşırıp aksırdı, yerinden kalktı ve: Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühû ve rasûlüh, dedi, Efendi hazretlerine bağlanıp mürid oldu. Bu insanlar da Allah'a iman edip Müslüman oldular. Sonra bütün putları kırdılar. Telbiye-i Çakır'ı da kırdılar. Onun gümüş parçalarını dostlara paylaştırdılar[1].

[1] Muhammed Avaz, *Ziyâü'l-kulûb*, Harvard University, Houghton Library, Ms Persian 95, vr. 74b-76b. Daha önce *Derviş Keşkülü* isimli eserimizde bu rivayeti kısaca ve aklımızda kalan şekliyle nakletmiştik. Geniş ve doğru versiyonu buradadır.

Baha'uddin Naqshband And The Development Of The Uwaysi Experiences

Arthur BUEHLER
Professor, Senior Lecturer emeritus, Victoria University at Wellington, New Zealand

Baha'uddin Naqshband's spiritual genealogy is one that is deeply connected to what sufis call "Uwaysi experiences." These experiences refer to the precedent of Uways al-Qarani who is said to have met the Prophet in a visionary experience without ever having seen him in corporeal form. Uways, entombed in a shrine near Zabid, Yemen, is said to have died in the battle of Siffin in 657. [1] Uways's connection to the Prophet has been generalized by sufis to become the model for a person receiving initiation and teaching by the imaginal form (*ruhaniyat*) of deceased shaykhs during a visionary experience. This model causes problems for historians but has been a crucial part of Naqshbandi life, especially because of Baha'uddin Naqshband. In this talk, we will see how the significance of Baha'uddin's Uwaysi experiences compare with how later Indian Naqshbandi-Mujaddidis reinterpreted Uwaysi experiences three centuries later.

Citing *Tadhkirat al-awliya* by Fariduddin 'Attar (d. 1220), Baha'uddin remarks that those who are sustained by Muhammad through Uwaysi experiences have a very exalted spiritual status. 'Attar also mentions the Kubrawi shaykh Abu Qasim al-Gurgani (d. 1077) who used to say "Uways, Uways" before beginning his *dhikr* practice. [2] Relating his own experience, Baha'uddin, himself an Uwaysi, explains that he no longer had a relationship with the spirit of Uways al-Qarani, but had extended contact with al-Hakim al-Tirmidhi (d. 910), whose spiritual presence appeared without attributes. [3] According to Baha'uddin and later Naqshbandis, spiritual wayfaring without experiencing any attributes [*be rang*] is a high stage of those who experience continual revelation of Reality. Before being cut off from Uways's companionship, Baha'uddin experienced the attributes of Uways al Qarani's spirit, that is, he saw Uways's form. In contrast, for the 22 years that he had followed the path of al-Tirmidhi, al-Hakim had remained formless. [4]

Baha'uddin's best-known Uwaysi shaykh, 'Abdulkhaliq Ghujduwani (d. 1179) instructed Baha'uddin in silent *dhikr* and the necessity of strictly following the sunna. [5] Although Baha'uddin met his first sufi shaykh Baba Muhammad Sammasi (d. 1354) as a youth and later remained under the guidance of his successor, Amir Kulal (d. 1370), he considered his

primary spiritual mentor to be ‘Abdulkhaliq. Baha’uddin acknowledges his initiatory connection (*nisbat-i iradat*), acquiring correct behavior in spiritual exercises, and learning *dhikr* from Amir Kulal. However, in spiritual exercises pertaining to Reality, his Uwaysi guide ‘Abdulkhaliq was considered to be his foremost guide. Baha’uddin always referred to him as “our master” (*khwaja-yi ma*) or as the “grandmaster” (*khwaja-yi buzurg*). [6] Apparently Baha’uddin separated himself from Amir Kulal’s group when they did vocal *dhikr*. [7]

Later in the Naqshbandi tradition, specifically after the time of Ahmad Sirhindi (d. 1624 in northern India) Uwaysi initiations are not valued so highly. One reason is the emphasis on sobriety instead of an overpowering sense of attraction to God (*jadhba*). Uwaysi shaykhs were associated with intoxication. Indeed in Baha’uddin’s first encounters with ‘Abdulkhaliq, he was in such an unstable state, overpowered by uncontrollable shaking and involuntary utterances, that he could do nothing but walk around the outskirts of Bukhara at night. [8] This is hardly the sober model that Mujaddidi shaykhs wanted their disciples to imitate, though it is acknowledged that this attraction is normal for earlier stages in the sufi path. [9] There also is a problem with legitimacy – anyone can say that he had an Uwaysi experience with a previous sufi shaykh or even the Prophet himself. The authenticity of these experiences is often called into question.

There appears to be a shift to emphasize the value of a living shaykh over an Uwaysi shaykh as indicated in this 19th-century apocryphal narrative put into the words of Baha’uddin. STORY: Khidr, wearing a kulah hat, approached me with a shepherd’s staff in his hand. Speaking in Turkish, he accused me of seeing some horses and beating him with the staff he was not carrying. I did not say anything. He blocked my path a few times, which caused me to worry. I said that I knew him to be Khidr as he followed me to Qarawwul ribat. He said to sit down for awhile, but I did not turn around. When I reached Amir Kulal’s, he [Amir Kulal] asked me if I had met Khidr on the road and if I had not turned around. I answered “yes” because I had been going in your direction and therefore did not turn around. Amir Kulal said that the nisbat of the Khwajagan is from four people, the first of which is Khidr (also called the first of the four “salt of the elders.”). [10] Note in this narrative that Amir Kulal became Baha’uddin’s primary spiritual mentor, and even outranked Khidr. The enigmatic figure of Khidr was said in later sources to have taught ‘Abdulkhaliq silent *dhikr* and the practice of

negation and affirmation (*nafi wa-ithbat*), [11] making Khidr Baha'uddin's grandfather shaykh in addition to being one of the four principal connections for the Naqshbandiyya.

Here is a shift showing how a disciple should obediently focus on one's living spiritual master, subordinating all other shaykhs, even Khidr, if need be. It indicates a potential conflict of authority between the spirit of a deceased shaykh and one's living spiritual guide. The devaluation of Uwaysi initiations goes hand in hand with an emphasis on outward sobriety, which makes sense in the later reformist Mujaddidi lineage where out-of-control sufis not outwardly following the shariah would be discouraged. [12]

In terms of us who study sufism, I would like to us to consider this phenomenon of Uwaysi initiations or communications seriously. In the western academy the personal experience of sufis is basically ignored. This is particularly true of anything going beyond the strict confines of discursive rational thought. So some of my colleagues call the Uwaysi phenomenon a "doctrine." Most ignore it completely or attribute it to be a way to fake genealogy. In this regard I suspect that religious scholars, ulama, would also have serious doubts about he legitimacy of a sufi geneaology that has Abu Yazid Bistami d. 875 meeting Jafar as-Sadiq who died in 765 or Abu'l-hasan al-Kharaqani d. 1022 meeting Abu Yazid Bistami. After all this entire sufi genealogy is modeled on the same principle as hadith isnads going back to the Prophet and one of the criteria, well articulated in *rijal* works requiring the adult lifetimes of the two transmitters to overlap. Uwaysi types of transmission have been called into question long before academics began to study sufism. As academics, I hope that we are more flexible than the ulama and consider these types of interactions as at least as a legitimate possiblity. I say this because after working with sufis for over 20 years, almost all of them have matter of factly told me that they are in regular communication with their deceased shaykhs. I have not had any experiences like this but the phenomena is widespread both in the literature and among those who are contemporary sufis. Unfortunately the scientific-materialist world view of western academia does not provide any explanatory mechanisms for these kind of phenomena, which fall into the realm of the paranormal. As scholars this is a fruitful area for investigation and would help bridge the gap between actual practicing sufis and the academic study of sufism.

LIST OF REFERENCES

[1] A.S. Husaini, “Uways al-Qarani and the Uwaysi Sufis,” *Moslem World* 57 (April 1967), 103-113.
[2] Muhammad Parsa, *Qudsiyya: Kalimat-i Baha’uddin Naqshband*, ed., Ahmad Tahiri ‘Iraqi (Tehran: Kitabkhana-yi Tahuri, 1975), 15 (introduction).
[3] Ibid., 25-26, 139-141 (text).
[4] Muhammad Hasan, *Halat-i masha’ikh-i Naqshbandiyya-Mujaddidiyya* (Lahore: National Printing Press, n.d.), 66.
[5] Parsa, *Qudsiyya*, ed., ‘Iraqi, 8 (text).
[6] Ibid., 8-10 (text).
[7] Fakhruddin ‘Ali Safi Kashifi, *Rashahat-i ‘ayn al-hayat*, 2 vols., ed., ‘Ali Asghar Mu‘iniyan (Tehran: Bunyad-i Nekukari-yi Nurani, 1977), 95-96.
[8] Parsa, *Qudsiyya*, ed., ‘Iraqi, 116 (text).
[9] Arthur Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Shaykh* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1998), 93.
[10] Muhammad Hasan, *Halat-i masha’ikh-i Naqshbandiyya-Mujaddidiyya*, 108; Muhammad Parsa, *Risala-yi Qudsiyya*, ed., Malik Muhammad Iqbal (Lahore: Jadid Press, 1975), 197.
[11] Kashifi, *Rashahat*, 34-35.
[12] Buehler, *Sufi Heirs*, 94.

Naqshbandı Groups In Contemporary Kazakhstan

Ashirbek MUMINOV
Prof. Dr., IRCICA, Istanbul, Turkey

Introduction

By the time of the collapse of the Soviet Union (1917–1991), many researchers believed that Sufism had not survived the Soviet era in Kazakhstan. It was a Naqshbandī-Mujaddidī-Ḥusaynī Sufi brotherhood in the village of Qŭsshï-Ata in the Türkĭstan district (*audan* in Kazakh) in southern Kazakhstan. This helps us to understand that the traditional practice of initiating others into the Sufi path continued in the Soviet era. This paper looks at the connections between historical Sufi groups such as this and Sufi groups in the present, as well as new, post-Soviet Sufi movements.

Modern Sufi groups

There are currently several types of Sufi groups in Kazakhstan. First, there is the aforementioned Naqshbandiyya-Mujaddidiyya-Ḥusayniyya. Its spiritual and organizational center is the village of Qŭsshï-Ata, located 15-17 km south-east of the city of Türkĭstan. Here, in a private house, the sons of Äbduluakhit Sheykh Mamadshukurov gather their fathers' followers twice a year (during a *mawlid* and at the beginning of the holy month of Ramadan). The total number of followers is approximately 1500 people. In Türkĭstan district, the *khalīfa* and leader of the entire organization is the youngest son of Äbduluakhit Sheykh Mamadshukurov, Naṣīr al-Dīn (Näsĭrĭdin) Ishan Abduvoitov (born in 1951). "*Khalīfa*s" run the regional organizations of this Sufi group. For example, the *khalīfa* of Kazakhstan is Qŭrban-'Älĭ Akhmetov. The organization is officially registered in Taraz city (Zhambïl oblast') as "Islam Shapaghatï." There are additional members of this group throughout Central Asia, mainly in Uzbekistan.

The question of continuity (*silsila*)

The group of Äbduluakhit Sheykh Mamadshukurov continues the traditions of the local Mujaddidī–Ḥusaynī group, which is a branch of the Naqshbandiyya. The second component (Ḥusayniyya) in the title of this current comes from the name of a famous Bukharan shaykh in the first half of the 19th century, Khalīfa Ḥusayn. The line of succession of ‘Abd al-Vāḥid-Shaykh Mamadshukurov is believed to be as follows: Aḥmad Sirhindī, the “*mujaddid-i alf-i thānī*” → Sayyid Muḥammad → Shaykh ‘Abdullāh → Mawlānā Miyān ‘Ābid-Shaykh → Muḥammad Mūsā-Khān Dahbīdī → Khalīfa Ṣiddīq → Khalīfa Ḥusayn → Khalīfa ‘Abd al-Sattār b. Khalīfa Ḥusayn → Khalīfa Muḥammad Ṣāliḥ → Khalīfa Muḥammad-Amīn → Khalīfa ‘Abd al-Vāḥid Turkistānī.

According to his descendants, Äbduluakhit Sheykh took a very limited number of students and limited his instruction to teaching them about the *dhikr*. He focused on teaching concentration *(tavajjuh)* on special “points” (*laṭā’if)*, located in different parts of the chest, during *dhikr*; this is the same sort of *dhikr* ritual seen in other branches of the modern Ḥusayniyya.

Before Äbduluakhit Sheykh’s death in 1967, he appointed Qārī ‘Abdullāh from Tashkent, who had lived with Äbduluakhit Sheykh for 33 years, as his successor (*khalīfa*). Qārī ‘Abdullāh was arrested on several occasions, although he was set free every time, on the condition that he would not recruit any more students. He died in Tashkent in 1976. Despite the authorities’ ban, Qārī ‘Abdullāh managed to teach a few students who have gone to other areas of Kazakhstan, to the Ferghana valley, to Tashkent and other cities of Uzbekistan, and even to Russia. However, during the life of Qārī ‘Abdullāh, fear of the authorities prevented his disciples from writing *irshād-nāma*s in the traditional form; instead, they only transmitted this knowledge orally. Qārī ‘Abdullāh persistently warned his followers about the threat of arrest and recommended that they have no more than two or three students. Among Qārī ‘Abdullāh’s followers, the most authoritative was Hazrat Ibrāhīm Mamatqulov, who lived in Qoqand and died in 2009. Before his death, Ibrāhīm Hazrat gave permission orally to Qŭrban-

‘Älĭ Akhmetov for the leadership of the portion of his community in Kazakhstan; 95% of his followers in Kazakhstan indeed accepted the leadership of Qŭrban-‘Älĭ as their *pīr*. A small group of *murīd*s remained with Näsĭrĭdin Ishan, whom Qŭrban-‘Älĭ now refers to as “self-proclaimed.”

Sufi practices

One distinctive feature of the Naqshbandī-Ḥusaynī group is the silent *dhikr* (*dhikr-i khafī*).

The collective rituals of the Ḥusayniyya include:

1) *Mawlid*: On the Prophet’s birthday (*mawlid*), the students would go to Abd al-Vāḥid’s house. Here, they would perform the “Mawlid al-Nabī” ritual. In this ritual, the shaykh would read stories and poetry about the Prophet, including sections of the Qur’an. After this, the shaykh would recite supplications for the Prophet. All of this was performed according to a textual tradition. Finally, the celebrants would have a ritual feast (*Qŭday tamaq*).

2) “*Khatm-i Qur’an*.” This ritual, a recitation of the Qur’an, is performed at the start of Ramadan in the house of ‘Abd al-Vāḥid-Ishan.

3) “*Majlis*.” This is simply an assembly where Shaykh Qŭrban-‘Älĭ Akhmetov’s *murīds* have the opportunity to meet with him and ask questions.

It should be noted that due to the difficulties of the Soviet era, followers (pĭradar) of this path are not clear on the history of the Ḥusayniyya. However, we know that after the death of Hazrat Ibrāhīm Mamatqulov, Shaykh Qŭrban-‘Älĭ Akhmetov took over the group’s operations in Kazakhstan.

The Interaction of Kazakhstani Authorities with Sufi Groups

The relationship of these various Sufi groups and the Kazakhstani state depends on two factors: 1) the post-Soviet Muftiate and 2) the lack of formal church-like structures in which Sufism could be institutionalized.

Some observers consider Sufism to be a possible counterweight to Islamic fundamentalism in Kazakhstan. Sufis also participate in the debate over

“traditional Islam” vs. “non-traditional Islam,” and use the rhetoric of “traditional Islam” to justify their practices and ideologies.

Conflicts within and between Sufi groups

After death of Hazrat Ibrāhīm Mamatqulov (1937-2009), a schism between Näsĭrĭdin Ishan and Qŭrban-‘Älĭ Akhmetov emerged in Kazakhstan. Both claimed to be the *ishan* of the group. Qŭrban-‘Älĭ is by birth a member of the Kazakh Sabïlt *qozha* (*khoja*) group, which dwelled in the village of Shïghïrïq in the environs of Töy-Tepa (in Tashkent *oblast’*). In the early 1970s, with the support of Abdulla Qazhï Zholdasov, he enrolled in the Mīr-i ‘Arab *madrasa* in Bukhara, and upon graduation he established himself in Qöylïq *raion* (southwest of Tashkent). It was there that he became acquainted with Ibrāhīm Hazrat in the early 1980s, and became his follower (*qol berdĭ*).

The followers of Qŭrban-‘Älĭ Akhmetov abandoned the traditional clothing of a Sufi (a white robe with leather boots) and began wearing jeans and sneakers. Qŭrban-‘Älĭ has many followers in different cities of Kazakhstan, including Qïzïl-Orda, Taraz, Astana, and has four wives. He is actively engaged in the publication of books and journals of religious content, and in the organization of various assemblies and conferences. By contrast, Näsĭrĭdin Ishan has followers only near Türkĭstan and in Almatï, and has lived modestly in his home village.

Salafī Hostility to Sufism

Representatives of the Salafīs in Kazakhstan can be regarded as hard-line opponents of Sufi groups. Salafīs and other reformers strongly condemn Sufi teachings and practices such as the veneration of shaykhs, the visitation of shrines and other sacred sites, etc. These features are regarded by fundamentalists as polytheism (*shirk*) and innovation (*bid‘a*). Salafīs call themselves representatives of “traditional Islam” or “orthodox Islam.” They regard the Sufis as contradicting the oneness of God (*tawḥīd*) and “pure Islam.”

Conclusion

Four factors will influence the subsequent development of Sufism in Kazakhstan:

First, the opposition to Sufism by Salafīs and other fundamentalist groups.

Second, the fear of the authorities that Sufi groups will become politicized. It appears that the group of Qŭrban-ʻĂlĭ Shaykh has been maintained as a counterweight against other fundamentalist groups.

Third, rivalries and cooperation between the various Sufi movements. This rivalry may take an ethnic form. For example, as mentioned above, some Kazakhs see the Ḥusayniyya as an "Uzbek" group.

Fourth, the perception of Sufism by non-Sufis as the spiritual heritage of Kazakhstan and Sufism's influence on art and culture.

The reformation of Sufi groups in Kazakhstan is only just beginning. The future may very well see an intensification of Sufi activity in Kazakhstan.

أعلام الطريقة النقشبندية في بلاد الشام

بكري علاء الدين

مقدمة:

شهدت مدينة دمشق الشام التي سنقتصر على دراسة عدد من أعلامها في هذا البحث، أولئك الذين أنجزوا التطورات المفصلية في الطريقة النقشبندية. ويعدّ الشيخ عبد الخالق الغجدواني (ت 619هـ/1220م) الذي زار دمشق[1]، وظل فيها عدة سنوات، المؤسس الحقيقي لهذه الطريقة. وليست لدينا معلومات تفصيلية عن حياته في هذه الفترة سوى أن السائد لهذا النوع من "السياحة" هو تلقي العلم على يد المشايخ المشهورين في كل مدينة يلقون فيها عصى التسيار. ويمكن أن نبدأ بالحديث على دور الشيخ مراد بن علي البخاري الأوزبكي الحسيني الحنفي (ت1132هـ/1719م) باستنبول[2] بوصفه أول من أدخل النقشبندية، بعد اتساع نطاق، انتشارها إلى دمشق سنة 1080 للهجرة. وقد توفي (المرادي، رأس العائلة المرادية في دمشق سنة 1132 هـ) .

ومن جهة أخرى فقد اجتمع عبد الغني النابلسي في دمشق بعد عدة سنوات 1087هـ. بالشيخ سعيد البلخي فيعطيه الإجازة والقلنسوة بالطريقة النقشبندية ويطلب منه شرح الرسالة التاجية في أصول الطريقة النقشبندية ومبادئها. إلا أن النابلسي لم يصبح "شيخ طريقة" أبداً ولم يعمل جمع المريدين من حوله، بل ظل شارحاً لمؤلفات ابن عربي وناشراً لأفكاره، ملتزماً بالشريعة السمحة، وخصماً للفقهاء المتزمتين.

غير أن أهم انتشار وتوسع للطريقة النقشبندية جرى على يد الشيخ خالد الكردي من مدينة دمشق التي وصل إليها سنة (1238هـ / 1822م). يقول الباحث بطرس أبو منة: « ويبدو أن الهدف الرئيسي لهجرة خالد إلى دمشق هو نيته في نشر الطريقة خارج كردستان أو العراق. دمشق كانت بمثابة محطة يتجمع فيها كل عام الحجاج من منطقة الأناضول واستنبول ومناطق أبعد من ذلك، في ذهابهم وإيابهم من مكة والمدينة. وبما ان الأمر كذلك فإن دمشق كانت تعتبر منطقة وصل رائعة لجذب الأتباع ولنشر الطريقة خصوصاً داخل المناطق الكردية، وهكذا تسنى للشيخ خالد ارسال خلفاء من هناك إلى استنبول، وإلى مناطق الأناضول الوسطى والشرقية، وجاءه إلى دمشق من تلك المناطق مريدون يودون الدخول إلى الطريقة. وبالإضافة لذلك فإن الشيخ خالد أرسل خلفاءه إلى المدينة ومكة ليقيموا هناك وينشروا الطريقة في كلتا المدينتين المقدستين وبين الحجاج[3]».

---

[1] **الحدايق الوردية**...،ص354.

[2] انظر ترجمته في : د. محمد أحمد درنيقة، **الطريقة النقشبندية وأعلامها**، بيروت، جروّس برس 1987 (سلسلة التصوف الاسلامي1)، ص 164.

[(3)] بطرس أبو منة، **دراسات حول مولانا خالد والخالدية**، منشورات الملتقى العالمي لمولانا خالد(2)، "نظرة جديدة على نمو وانتشار الخالدية"، ترجمها عن الانكليزية حسين كركوش، اربيل 2009، ص 113- 114.

أما الشخصية الثالثة فهي الأمير عبد القادر الجزائري. فقد كان مع والده ضيفاً للشيخ محمد الخاني الكبير زعيم النقشبندية في دمشق بعد وفاة الشيخ خالد المذكور. وظل الأمير عبد القادر صديقاً لابنه الشيخ محمد بن محمد طيلة بقائه في دمشق حتى وفاته سنة (1300هـ/1883م) بل يعد الشيخ محمد النقشبندي أهم شخصية في حياة الأمير عبد القادر في عاصمة بلاد الشام. وقد بث الأمير أفكار الشيخ محيي الدين ابن عربي ضمن حلقة ضيقة من المثقفين كان أكثرهم اهتماماً بابن عربي هذا الصديق النقشبندي الذي طلب من الأمير شرح عدد من صعوبات كتاب **فصوص الحكم** لابن عربي، ونشرت هذه الشروح في كتاب **المواقف** للأمير[1] .

أولاً: الشيخ عبد الغني النابلسي

أ- حياته ونسبه:

ولد الشيخ عبد الغني النابلسي في دمشق عام (1050هـ/1648م) وتوفي فيها عام (1143هـ/1731م). وتعود علاقته بالطريقة النقشبندية إلى لقائه بأحد شيوخها في دمشق وهو الشيخ سعيد البلخي الذي طلب منه شرح الرسالة **التاجية** من تأليف تاج الدين ابن زكريا النقشبندي العثماني العبشمي (1050هـ/1648م). وكان عنوان الشرح: **مفتاح المعية في طريق النقشبندية** (1087هـ/1676م). وقد ترجم شرح النابلسي إلى اللغة العثمانية لاحقاً عثمان بحري بن محمد أمين بن محمد شيخلولي الدكزلي ونشرت الترجمة في استانبول عام (1289هـ). وعلى الرغم من اهتمام النابلسي بالطريقة النقشبندية وبخاصة دفاعه عن أفكار أحمد السرهندي النقشبندي فإنه ظل مرتبطاً بمدرسة ابن عربي أكثر من أي شيء آخر.

يؤكد الشيخ عبد الغني النابلسي بأن نسبه يرتفع إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب. وقد حاول سبطه محمد كمال الدين الغزي التحقق من ذلك بالرجوع إلى كتب التراجم المتوفرة لديه. والواقع فإن ثمة قائمتين بينهما حلقة مفقودة، وقد يكون الاتصال بينهما ممكناً عن طريق النساء، ولكن المعلومات المتوفرة لدينا لا تسمح بمثل هذا الربط. تنتهي القائمة الأولى إلى بني جَمَاعة الذين قطنوا جَمّاعيل في

[1] خصصنا لهذا الموضوع مقالاً ألقي في مؤتمر عن التصوف في الجزائر بعنوان: "الأمير عبد القادر الجزائري قارئاً لفصوص الحكم لابن عربي". ويتضمن المجلد الثالث من **المواقف** عرضاً وشرحاً لأفكار ابن عربي وتلاميذه مثل القونوي والنابلسي والشعراني، يراجع الموقف 394: فص لقمان. والموقف 355: فص اسماعيل. الموقف 367: فص أدم. والموقف 369: "شرح ليس في الإمكان... للغزالي". والموقف 371: "شرح آراء الغوث ابن مدين" كما أوردها النابلسي.

ضواحي القدس[1]، وهم من أوائل اللاجئين الفلسطينيين إلى دمشق إبان الحروب الصليبية. أما القائمة الثانية فتعود إلى بني قُدامة الذين يتسلسل نسبهم إلى الخليفة عمر بن الخطاب[2] رضي الله عنه.

ويمكننا القول بأن أجداد النابلسي الأقربين تميزوا في دمشق واشتهروا بالعلم والصلاح إبان العهد العثماني وخصوصاً مع والي دمشق درويش باشا الذي بنى الجامع الذي يحمل اسمه حتى اليوم. وكان قد عيَّن اسماعيل بن أحمد النابلسي (993هـ/1585م) مدرساً وناظراً على وقف هذا الجامع. كذلك كان جد مؤلفنا عبد الغني بن اسماعيل مدرساً في نفس الجامع وناظراً على وقفه (ت 1032هـ) وقد ورث والده اسماعيل بن عبد الغني (1062هـ/1652م) نفس المهام. وهو أول من انتقل من المذهب الشافعي إلى المذهب الحنفي بعد أن زار استنبول مراراً وحضر فيها دروس شيخ الإسلام يحيى بن زكريا (ت1053هـ)، وظل يترقى في الوظائف حتى وصل إلى درجة "مدارس الصحن".

ب- مولده وطفولته وتعليمه:

ولد عبد الغني بن اسماعيل مؤلفنا أثناء غياب أبيه في القاهرة للتجارة وذلك في يوم الأحد الرابع من ذي الحجة سنة 1050 هـ / 17 آذار 1641. (نابلسي، الحوض المورود، خ. دمشق مكتبة الأسد الوطنية (الظاهرية سابقاً) رقم 4008/ق 47 أ). بخط النابلسي المؤلف.

كان والده أول أستاذ له. ويقال إنه ختم القرآن وعمره خمس سنوات. وفي التاسعة من عمره حضر مع والده المذكور سماعاً عند المولوية مع كثير من علماء دمشق والمفتين في المذاهب الحنفية والشافعية وغيرهم كشيخ الإسلام عبد الرحمن العمادي[3]... وحين بلغ العاشرة كان قد حفظ كثيراً من المقدمات ومن المنظومات مثل ألفية بن مالك في النحو، والكنز في الفقه، والشاطبية في القراءات، والرحبانية في الفرائض والجزرية في التجويد[4]. وفي نفس الفترة كان يتابع دروس نجم الدين الغزي (1651/1061) في الحديث (تحت القبة) في الجامع الأموي، وحصل على أول إجازة عامة في علم الحديث.

توفي أبوه حين بلغ الثانية عشرة من العمر، وكتب أول أشعاره في رثاء والده. وقد تابع دراسته بإشراف والدته[5] بعد أن بيعت مكتبة أبيه الضخمة وأشياؤه الشخصية بالمزاد العلني لاقتسام ثمنها بين زوجتي المرحوم. واشترى النابلسي في وقت لاحق قسماً من هذه الكتب ولكنه لم يستطع أن يستردها كاملة.

---

[1] **الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبد الغني النابلسي، صورة** مخطوط كان بحوزة المرحوم محمد أديب النابلسي، ق12أ وما بعدها. يوجد منه نسخة خطية أخرى في مكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت.

[2] ر. أطروحتي ج2 ص75 وما بعدها (باريس 1985).

([3]) ر. النابلسي، **العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية**، دمشق 1932، ط2، ص40. وله أيضاً: **ايضاح الدلالات في سماع الآلات**، تحقيق أحمد راتب حموش، دمشق 1981، ص 57.

([4]) ر. **الوِرْد الأنسي**، ق39 أ.

([5]) أمه هي زينب بنت محمد بن ابراهيم الدويك، وهو تاجر دمشقي توفي في الهند. وتوفيت والدته سنة 1104هـ. وقد كانت أثناء حملها بشيخنا تزور قبر الصوفي المجذوب يوسف القميني (ت1259/657). وقد قدمت نذوراً لخادم ضريحه وهو الشيخ محمود الحلواني الذي توفي قبل ولادة النابلسي بيوم واحد بعد أن تنبأ لها بأن ابنها سيكون له شأن عند الله. (ر. أطروحتي بالفرنسية عن حياته جـ2).

ت- عمله:

في العشرين من عمره مارس التدريس في الجامع الأموي بالقرب من منزله الواقع في حي العنبرانيين. وحين بلغ الخامسة والعشرين ارتحل إلى أدرنة التي كانت مقر دار الخلافة، ثم زار استنبول وحصل على وظيفة قاضٍ في حي الميدان جنوب دمشق. غير أنه استقال من هذا المنصب وتفرغ للتدريس والتأليف، حيث ألَّفَ حتى عام 1090هـ حوالي الـ خمسين مؤلفاً بين رسالة صغيرة وشرح مُطَوَّل أو كتاب أصيل. وفي أخريات حياته "انتخبه" أهل دمشق بالتزكية لمنصب المفتي، ولكن الأمر لم يدم طويلاً، فقد جاء الفرمان من دار الخلافة بعد ستة أشهر، بتعيين أحد تلاميذه من عائلة البكري لهذا المنصب.

ث- علاقته بالطرق الصوفية:

1- **وقد أخذ الطريقة الأولى** وهي طريقة السادة القادرية عن الامام السيد عبد الرزاق ابن السيد شرف الدين المتصل النسب بالباز الأشهب الشيخ عبد القادر الكيلاني[1]. وكان ذلك عام 1075 هـ في مدينة حماه شمال دمشق، حين كان متوجهاً إلى ادرنه دار الخلافة. وحين اخذ النابلسي العهد الوثيق من الشيخ عبد الرزاق بن شرف الدين ولبس الخرقة وصافحه مستلماً الاجازة بالطريقة، وفي هذا المجلس كما يقول النابلسي فإن الشيخ عبد الرزاق طلب من نقيبه أن ينزع من لفته الخضراء التاج القادري وأن يثبته على لفة الشيخ النابلسي. وتعجب الحاضرون من ذلك عندما علموا بأن ذلك كان بإلهام إلهي. أضف إلى ذلك أن الشيخ عبد الرزاق أهدى الشيخ النابلسي سيف الطريقة القادرية في حماه وهو الذي توارثوه عن جدهم أثناء المبايعه لأخذ الطريقة[2].

ج- الطريقة الثانية طريقة السادة النقشبندية:

وللأستاذ فيها طريقان :طريق في الباطن وطريق في الظاهر . كما سيأتي ذكرهما . فأما الطريق الظاهري فعن الامام المسلك المربي الرباني صاحب الفيض اللدني والمدد الصمداني الشيخ أبي سعيد البلخي البخاري النقشبندي ... ولد ببخارى ونشأ بها واشتغل بالأخذ والاقراء على أساتذتها وقدم البلاد الحجازية، ثم ارتحل منها إلى الديار الرومية وقطن دار القسطنطينية مدة من الزمن وسكن في محلة أبي

---

[1] ملخصا عن كتاب كمال الدين محمد الغزي بعنوان: **الورد الانسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبد الغني النابلسي**، صورة عن مخطوط، استلمها شخصياً من يد المرحوم محمد أديب النابلسي . انظر الورقة 67أ وما بعدها (الباب الخامس من المخطوط). والمخطوط المذكور عليه مقابلة وتصحيح على نسخة المؤلف ثلاث مرات. وقد طبع هذا الكتاب بعناية الدكتور سامر عكاش محققاً على عدة مخطوطات في هولندا، ليدن مطبعة بريل سنة 2010م.

[2] روى تفاصيل هذه المبايعه بالطريقة القادرية كمال الدين الغزي في كتاب **الورد الأنسي**، مخطوط محمد أديب النابلسي، ق 71ب. انظر كذلك رحلة النابلسي: الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز، مخطوط باريس 5042، ق 49ب، (اليوم الثاني عشر). وهذه سلسة الطريقة القادرية كما تلقاها النابلسي: أخذها النابلسي عن الشيخ عبد الرزاق عن أبيه الشيخ شرف الدين، عن الشيخ أحمد، عن الشيخ علي، عن الشيخ أحمد، عن الشيخ قاسم، عن الشيخ يحيى، عن الشيخ حسين، عن الشيخ علاء الدين علي، عن الشيخ شرف الدين يحيى (ت 734هـ) وهو أول من هاجر من العراق إلى حماه، عن الشيخ أحمد، عن الشيخ شمس3 الدن محمد، عن الشيخ عبد الرزاق عن الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت571هـ) ويرتفع نسب هذه الطريقة إلى الإمام على بن أبي طالب بواسطة الحسن البصري. انظر المرجعين السابقين.

أيوب خالد الأنصاري واشتهر أمره بين أهلها وأخذ عنه خلق كثير من الروم وغيرهم، ثم قدم دمشق سنة سبع وثمانين وألف فاجتمع به الاستاذ النابلسي وأخذ عنه الطريقة وألبسه الخرقة الصوفية وهي قلنسوة بيضاء. قال الأستاذ النابلسي قدس الله سره واتفق لنا مواعدة اجتماع مع شيخنا العلامة الزاهد الشيخ ابي سعيد البلخي النقشبندي سلمه الله تعالى، وذلك في بيت بعض الناس، فحين دخلنا عليه وقت المغرب قال منشداً لنا على البديهة من شعره الفائق باللغة الفارسية:

نطق لا لم كن نواني بذكر تعريف شما

مغربي ماهج صادق شدا وتشريف شما

ثم قصد الشيخ سعيد العودة لدياره ووطنه وارتحل من دار السلطنة المذكورة فصادفته المنية قبل بلوغ الأمنية فمات وهو في البصرة وكانت وفاته سنة اثنين وتسعين وألف من الهجرة وكان قدس الله روحه ينتسب للأستاذ العلامة الشيخ عبد الرحمن الجامي ويقول إنه من ذريته ومن نسله الطاهر السامي. وله أثار واخبار وتعاليق وديوان شعر بالفارسية مدون فمنه قوله:

انكشت تعرض نرسيده سخنم لا اسيبخزان لاه نديده جمنم لا

عضوم همه برخارجوما هن برداما هركز نخلد ذار تعلق بدنم لا

ثم أن صاحب الترجمة اختار الاستاذ وطلبه للمبايعة على الطريق النقشبندي وبايعه فوق رأس نبي الله يحيى عليه الصلاة والسلام بجامع بني أمية بدمشق. وأعطاه العكاز من يده وأعطاه رسالة متعلقة بالطريق وأمره أن يشرحها. فشرحها الاستاذ شرحا نفيساً سماه **مفتاح المعية في شرح الطريقة النقشبندية** وكان ذلك بإذن من النبي صلى الله عليه وسلم.

قال الأستاذ عبد الغني النابلسي رضي الله تعالى عنه في اجازته لتلميذه العلامة الكامل محمد بن ابراهيم الدكدكجي كما نقله عبد المجيد الخاني من خط المجاز المرقوم:

أما اتصال مدد طريق السادة النقشبندية « والعهد الوثيق برضاع لبان هذه الحقيقة الالهية فهو من طريقين: من طريق الباطن ومن طريق الظاهر؛ فأما طريق الباطن وهو طريق الروحانية فقد اتصل عهدنا ومبايعتنا واقتداؤنا في واقعة رأيناها ومطارحة روحانية وجدناها من روحانية الإمام الجليل والشيخ الكامل صاحب التكميل **الخوجة علاء الدين عطّار** قدس الله روحه. ونور ضريحه.

وهو أخذ هذه الطريقة عن الشيخ **بهاء الدين نقشبند** الذي سميت هذه الطريقة بالنقشبندية نسبة اليه. (ومعنى نقش بند ربط النقش باللغة الفارسية يعني اثبات نقش التوحيد في لوح القلب وتحقيق القلب به وادامة استحضاره بحيث لا ينفك عنه)، والخوجه بهاء الدين أخذ عن المولى الهمام الكامل الأجلال المعروف **بأمير كلال**. بضم الكاف الفارسية.

وهو أخذ عن الشيخ محمد المعروف **بباياي السماسي** (بكسر السين المهملة وتشديد الميم نسبة إلى قرية من قرى بخارى).

وهو أخذ عن الشيخ **علي الراميتني** (بالراء بعدها ألف ثم بعد الميم المكسورة ياء مثناة تحتيه فتاء مثناة فوقيه فنون فياء النسبة الى راميتين اسم قصبة كبيرة من ولاية بخارى).

وهو أخذ عن الشيخ **محمود أنجير فغنوي** (بالنون فالجيم فالياء التحتية فالراء فالفاء فالغين المعجمة فالنون نسبة الى فغنى أنجير نسبة إلى قرية من ولاية بخارى).

وهو أخذ عن الشيخ الكامل **عارف ريو كروي** (بالراء والياء التحتية بعدها واو ثم كاف فارسية مفتوحة ثم راء نسبة الى ريكورا اسم قرية من قرى بخارى أيضاً) .

وهو أخذ عن الشيخ **عبد الخالق الغجدواني** (بالغين المعجمة نسبة إلى غُجدُوان قرية من قرى بخارى).

وهو أخذ عن **الخضر عليه السلام** من طريق الروحانية.

وعن الامام **يوسف الهمذاني** طريق الجسمانية .

وهو أخذ عن الشيخ **ابي علي الفارمدي** (بالفاء والراء والميم نسبة الى فارمد قرية ببخارى).

وهو أخذ عن الشيخ **أبي القاسم الكركاني** (بالكاف الفارسية والراء نسبة الى كركان من ولاية بخارى).

وهو أخذ عن الشيخ الكامل **أبي الحسن الخرقاني** (بالخاء المعجمة والقاف نسبة الى قرية ببخارى).

وأخذ أيضاً عن الشيخ الكامل **أبي عثمان المغربي سعيد بن سلام** فله طريقان:

فأما **أبو الحسن الخرقاني** فإنه أخذ عن شيخه الامام الكامل **أبي يزيد البسطامي** طيفور من طريق اللقاء الروحاني، دون الجسماني.

فإن أبا يزيد أخذ عن الإمام **جعفر الصادق** رضي الله عنه من طريق اللقاء الروحاني، لا الجسماني، ايضاً.

والامام **جعفر الصادق** أخذ عن **الامام القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق** رضي الله عنهم.

وأخذ أيضاً عن **الامام محمد الباقر** فله طريقان أيضاً:

أما طريق **الإمام القاسم** فإنه أخذ عن **سلمان الفارسي** رضي الله عنه.

وسلمان أخذ عن **ابي بكر الصديق** رضي الله عنه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو رأس السلسة النقشبندية وبه تسمى هذه **الطريقة بالبكرية** لنسبتها الى أبي بكر رضي الله عنه. وهي "طريقة السر الذي وقر في صدره" رضي الله عنه بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم له بذلك في قوله عليه الصلاة والسلام: ((لم يفضلكم أبو بكثرة صوم ولا صلاة ولكنه بشيء وقر في القلب، وفي رواية لسر وقر في صدره)) أي سكن فيه وثبت من الوقار، وهو الحلم والرزانة. كذا في **كتاب النهاية** لابن الأثير.

وأبو بكر الصديق رضي الله عنه أخذ عن **النبي صلى الله عليه وسلم**. وهو أخذ عن **جبريل الأمين** وجبريل الأمين أخذ عن **رب العزة جل جلاله**.

وأما طريق **الامام محمد الباقر** فإنه أخذ عن ابيه **الامام الحسين** رضي الله عنه.

وهو أخذ عن ابيه الإمام ليث الله الغالب سيدنا **عليّ بن أبي طالب كرم الله وجهه** ورضي عنه وعن بقية الصحابة اجمعين. ومنه تفرعت طرائق الصوفية كلها لأنه "باب مدينة العلم"، كما يشير اليه حديث النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: ((انا مدينة العلم وعلى بابها)).

والإمام علي رضي الله عنه أخذ عن النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل الأمين عن رب العالمين جل وعلا.

هذا طريق **أبي الحسن الخرقاني** عن شيخه **أبي يزيد البسطامي**.

وأما طريق **أبي القاسم الكركاني** عن **ابي عثمان المغربي** فإن **أبا عثمان** قدس الله سره أخذ عن **أبي علي الحسين ابن أحمد الكاتب**،

وهو أخذ عن **أبي علي أحمد بن محمد الروذباري البغدادي**،

وهو أخذ عن **الإمام أبي القاسم الجنيد** سيد الطائفة قدس الله سره،

وهو أخذ عن الامام **سري الدين السقطي**،

وهو أخذ عن الامام **معروف الكرخي**،

وهو عن **داود الطائي**،

وهو عن الامام **علي الرضا**. فله طريقان:

أما طريقه عن **علي الرضا**: فهو عن **موسى الكاظم** عن **جعفر الصادق** وقد تقدم سنده،

وأما طريق **داود الطائي**، فهو عن **حبيب العجمي** عن **الحسن البصري**، عن **الامام علي رضي الله عنه** عن **النبي صلى الله عليه وسلم** عن **جبريل الأمين** عن **رب العالمين جل جلاله**. هذا ما وقع لنا من طريق الباطن».

وأما طريق الظاهر من حيث الاجتماع الجثماني فقد أخذ عن الشيخ الكامل العارف **أبي سعيد البلخي** رحمه الله تعالى،

وهو أخذ عن **مير عابد الملقب بحافظ خادم**،

وهو أخذ عن الشيخ **محمد خاوند**،

وهو أخذ عن الشيخ **هاشم دهيدي**،

وهو أخذ عن حضرة **مخدومي أعظم**،

وهو أخذ عن الشيخ **محمد قاضي**،

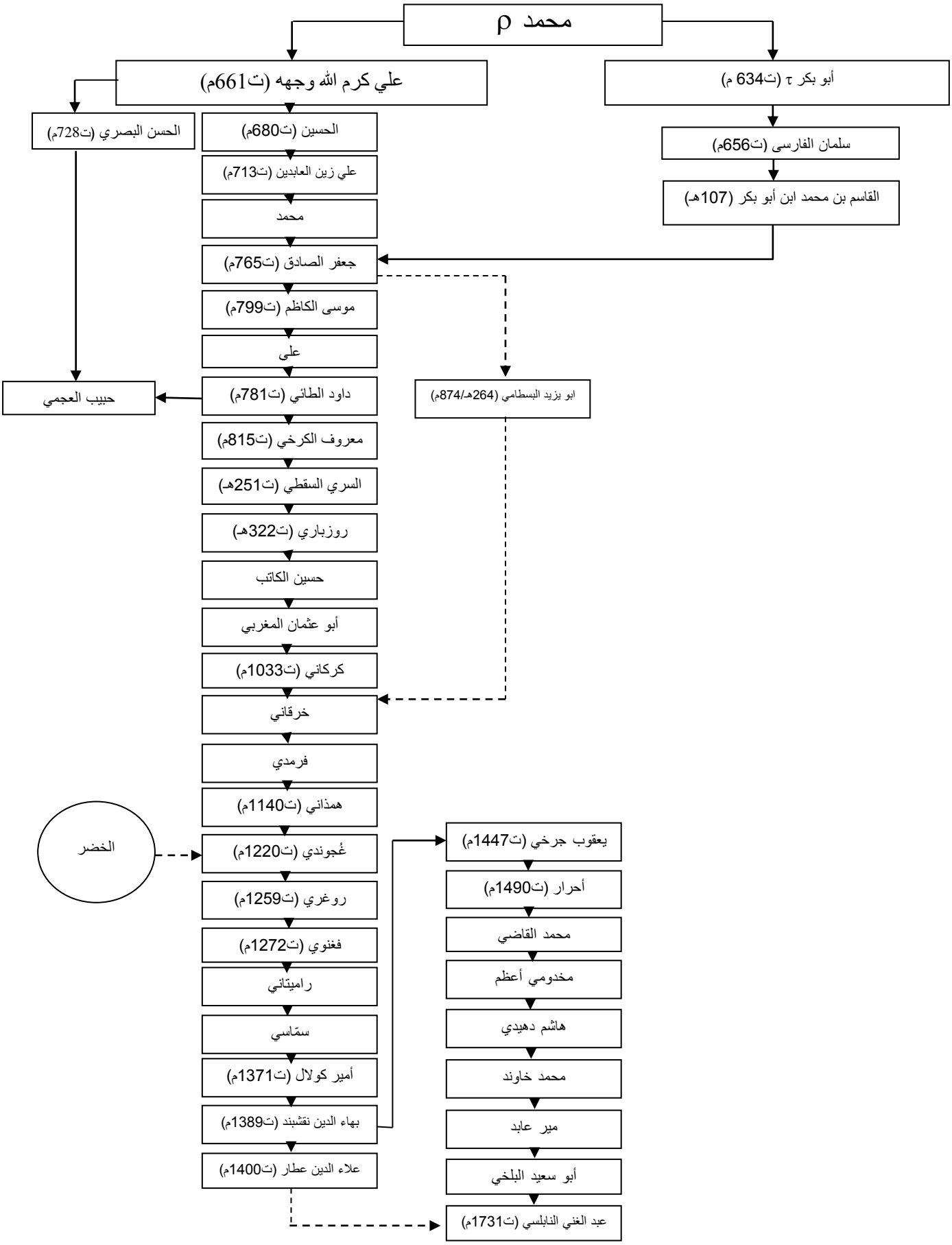
وهو أخذ عن الشيخ **عبيد الله أحرار**،

وهو أخذ عن الشيخ **يعقوب الجرخي**،

وهو أخذ عن الشيخ العارف الكامل **بهاء الدين نقشبند** قدس الله سره بسنده المتقدم المذكور[1]».

[1] انظر: **الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز** وقد تحدث في اليوم الحادي عشر (الأحد 1105/1/11هـ/1396/10/11م) من الرحلة عن أبي يزيد البسطامي والطريقة النقسبندية، كما تحدث في اليوم الثاني عشر (الاثنين 1105/1/12هـ/1693/10/12م) عن أخذه للطريقة القادرية. ومخطوط **الورد الأنسي في ترجمة العارف الشيخ عبد الغني النابلسي**، الذي ينقل فيه كمال الدين الغزي نفس المعلومات مع تغيرات طفيفة، ق68-70.

سلسلة اسناد الطريقة النقشبندية للنابلسي



ولم يصل إلينا أن النابلسي أعطى أحداً من أتباعه أياً من الطريقتين سوى تلك الإجازة التي منحها لتلميذه المقرب محمد الدكدكجي. وبالتأكيد فإن النابلسي كان في عصره أكبر مدافع عن ابن عربي وعن التصوف بشكل عام في وجه الفقهاء المتزمتين. فهو لم يكتف بالانتساب إلى الطريقتين القادرية والنقشبندية بل دافع عن المولوية وألف في ذلك كتاباً مهماً. كذلك ألف النابلسي سنة 1091هـ دافع فيه عن الذكر الخلوتي في رسالة له بعنوان: **القول المختار في الرد على الجاهل المحتار في قول الخلوتية: "ونحن على ذلك من الذاكرين الأبرار"**. إن العنف الذي تعرض له النابلسي من طرف العامة وبعض الفقهاء دفع به إلى خلوة في بيته لمدة سبع سنوات (1091هـ-1097هـ) أمضاها في الدفاع عن التصوف وشرح مؤلفات ابن عربي.

ثانيا: ضياء الدين الشيخ خالد بن حسين الشهرزوري العثماني الشافعي النقشبندي القادري الكبروي الجشتي المجددي .

أ- حياته:

«ولد سنة ثلاث وتسعين ومائة وألف في قصبة قره داغ، وهي من أكبر أعمال بابان[1]. نشأ في حجر والده الجليل سليل الولي الكامل بير ميكائيل، شش انكشت، أي ذي الأصابع الست، العثماني نسبة إلى أمير المؤمنين سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه، ووالدته السيدة الطاهرة يتصل نسبها بالولي الكبير بير خضر الفاطمي الشهير نسباً وحالاً في بلاد الأكراد.

قرأ في مدارسها القرآن والمحرر للإمام الرافعي من مذهب من مذاهب الشافعي وقليلاً من النحو، وبرع بالنثر والنظم قبل بلوغ الحلم، متخذاً الزهد شعاره، والتجرد دثاره، والجوع مطيته، ثم رحل الرحل العديدة إلى البلاد البعيدة». ثم عاد إلى نواحي وطنه، فقرأ على العالمين الكبيرين، والفاضلين النحريرين السيد الشيخ عبد الكريم، وأخيه السيد الشيخ عبد الرحيم البرزنجي، ثم ذهب غلى أنحاء كوى وحرير، فقرأ "الجلال" على "تهذيب المنطق" بحواشيه على الإمام اللوذعي، ثم انقلب إلى السليمانية، فقرأ فيها وفي نواحيها الشمسية والمطول والحكمة والكلام، علمائها الأعلام، وقدم بغداد فقرأ "مختصر المنتهي" في الأصول، ورجع إلى وطنه.

«لما قدم بغداد أول مرة وكان يومئذ يشرب الدخان، حتى إذا خرجوا من عنده بالغوا بمدحه وحمده، غير أنهم انتقدوا ذلك عليه، فلما بلغه صنع طعاماً، ثم دعاهم إليه، فقبل أن توضع المائدة قال لهم: هلم نتذاكر في فائدة، وأخذ يبحث في أن الأصل في الأشياء الحظر أو الاباحة؟ حتى توصل إلى الدخان، فما برح

[1] بابان صقع بني كرد بن عمرو بن عامر المنسوب الى قحطان[؟]، وهي بلدة شمال العراق على بعد 5 أميال من السليمانية، انظر: **الحدائق الوردية**، ص 654.

يناظرهم فيه حتى ألزمهم القول بحله بالبرهان، فلما سلموا ذلك، أتى بمعدات التبغ وكسرها هناك. وقال الشيخ خالد: حيث تبين لكم في الشرع أمره، فاشهدوا أني أبطلته، وإنما فعلت ما فعلته، لئلا يمر في اعتقادكم أني ما تركته إلا لانتقادكم، ثم لم يمسه قط»[1].

وتميز بذكاء خارق، وقوة حافظة بذهن حاذق، فاشتهر خارق علمه، وطار في الأقطار صيت تقواه وذكائه وفهمه، ثم رحل بعدها إلى سَنَنْدُج ونواحيها، وقرأ العلوم الحسابية والهندسية والاصطرلابية والفلكية على العالم المدقق قوشجي عصره، الشيخ محمد قسيم الستندجي وكمل عليه المادة على جري العادة، ورجع إلى الأوطان.

ب- رحلاته:

«وخرج سنة 1220هـ من بيته مهاجراً لأداء فريضة الحج، فرحل هذه الرحلة الحجازية من طريق الموصل وديار بكر والرها وحلب والشام، واجتمع بعلمائها الأعلام، وصحب في الشام ذهاباً واياباً العالم الهمام شيخ القديم والحديث، ومدرس الحديث: الشيخ محمد الكزبري وسمع منه، وأخذ عليه فقربه وقر به عيناً وفاز بما لديه من علوم الإسناد، وإجازات المسلسلة الجليلة المفاد، وصحب كذلك تلميذه الأخص الشيخ مصطفى الكردي فأجازه كشيخه بأشياء منها الطريقة العليا القادرية، فوصل المدينة المنورة، ومدح الرسول صلى الله عله وسلم بقصائد فارسية بليغة محررة. ورجع بعد قضاء النسك إلى الشام فاجتمع ثانياُ بعلمائها وحل في قلوبهم محل سويدائها».

« ثم أتى إلى وطنه بعد قضاء وطره بالبركات، وباشر تدريسه بزيادة على زهده الأول. متشوقاً إلى مرشد يسبك عنده طريق فحول الرجال، الى أن أتى السليمانية نجم الهداية العرفانية، مولانا مرزا رحيم الله بك المعروف بمحمد درويش العظيم أبادي: أحد أجلاء خلفاء شيخه الأعظم القطب عبد الله الهلوي قدس سره، فنصحه بالذهاب الى الهند فاجتمع به ».

« رحل سنة 1224هـ الرحلة الأخرى الهندية من طريق الري، فوصل طهران وبعض بلاد إيران، والتقى مع مجتهدهم اسماعيل الكاشي المتضلع بضبط المتون والشروح والحواشي، فجرى بينهما البحث الطويل بمحضر من جمهور طلبة إسماعيل، فأفحمه إفحاماً أسكته. ثم دخل بسطام وخرقان وسمنان ونيسابور، وزار إمام الطرائق الشيخ أبا يزيد البسطامي قدس الله سره، حتى وصل إلى طوس، وزار بها مشهد السيد الجليل المأنوس الرضا. حتى وصل قندهار وكابل، ودار العلم بشاور، فاجتمع بجمع عفير من علمائها الأكابر».

---

[1] **الحدائق الوردية** ص656.

ثم أخذ الطريقة النقشبندية من حضرة الشيخ عبد الله الدهلولي ، واشتغل بخدمة الزاوية والذكر الملقن بفرط المجاهدة، فلم يمض عليه خمسة أشهر إلا وصار من أهل الحضور والمشاهدة.

واجتمع بإشارة من الشيخ بالعالم المحدث الواعظ الصوفي المعمر المولي عبد العزيز الحنفي النقشبندي نجل الشيخ ولي الله ابن العارف الشهير الشيخ عبد الرحيم النقشبندي الحنفي، نجل الشيخ ولي الله ابن العارف الشهير الشيخ عبد الرحيم النقشبندي الحنفي، أحد أصحاب المرشد الكامل السيد عبد الله، خليفة الشيخ الكامل آدم البنوري، خليفة الإمام الرباني أحمد السرهندي قدس الله تعالى سره، فأجاز له رواية الكتب الستة، وبعض الأحزاب، وكتب له إجازة لطيفة.

ت- تصديه لحساده وأعدائه:

« ولما عاد إلى بلده وشى به حساده عند حاكم كردستان بأشياء تنبو عن سماعها الآذان، وهو بريء منها كلها بشهادة البداهة والعيان. فلم يقابل صنيعهم الشنيع إلا بالدعاء لهم وحسن الصنيع، فخلاهم وشأنهم في السليمانية، ورحل إلى بغداد سنة 1228هـ مرة ثانية».

كذلك زعم أعداؤه بعد وصوله إلى دمشق (1238هـ / 1822م) أنه يدعي رؤية الجان، وأنه يمارس السحر. وقد ألف الشيخ محمد أمين عابدين أمين فتوى الشام رسالة في الرد على أولئك المعتدين سماها: "**سل الحسام الهندي لنصرة مولانا الشيخ خالد النقشبندي**[1]".

ونظير ذلك: ما كتب بعض مشايخ حلب إلى السلطان الغازي محمد خان ، يحذره على مملكته من قوة شوكته، بما حشد من العدد والعدد، فكاد أن يسبق السيف العذل، لولا أن ألهمه الله عز وجل فاستشار في ذلك الإمام الهمام، مكي زاده مصطفى عاصم أفندي شيخ الإسلام، فقال له: يا أمير المؤمنين! قال الله تعالى: (يا أيها الذين أمنوا ذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)[الحجرات:6] . فانفذ إليه رجلين، قد تحليا بحلية درويشين جليلين، فلما وصلا إليه، فقد أخفيا الأمر وأظهره الله عليه، أحسن لهما الوفادة، وأكرمهما فوق العادة، ودعاهما إلى طعامه قدس الله سره، وأطلعهما بوسيلة تأخر الطعام، وتسليتهما برؤية كيفية بيوت الشام، على مساكن داره حجرة حجرة، فلما لم يجدا فيهن سوى أثاث الإقامة، علما أن ذلك منه أكبر كرامة، فقبلا قدميه وأوضحا الأمر إليه وأخذا عنه الطريقة العلية، وأبيا أن يرجعا إلى القسطنطينية، فقال: بل الأولى أن تعودا فتفيدا حضرة السلطان ما أرسلتماه إليه, ثم رجع إلى السليمانية[2] فأبى الشيخ ما أجراه، فألح عليه حتى ارضاه، فشرع بالإرشاد.

ث- أخلاق الشيخ خالد:

---

[1] باختصار عن **الحدائق الوردية**، تراجع ترجمة الشيخ خالد في طبعة دمشق، دار البيروني،1996، ص653-703. انظر كذلك د. محمد أحمد درنيقة، **الطريقة النقشبندية وأعلامها**، ص79-85.

[2] **الحدائق الوردية**، ص673-674.

تتجلى هذه الأخلاق في الرسالة التي بعث بها إلى أخيه. فقد كتب من دمشق إلى أخيه في السليمانية الشيخ محمود الصاحب (ت1283هـ/1866م بدمشق)[1] لما اذن له بأداء فريضة الحج، وذلك سنة 1239هـ، يوصيه فيها بما يلزمه. ويمكن اعتبار هذه الوصية "برنامجاً أخلاقياً" لكل اتباع الطريقة النقشبندية، جاء فيها:

« الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى.

أما بعد، فأوصيكم:

1. بتقوى الله وطاعته، وترك ايذاء الناس ولا سيما في الحرمين الشريفين، ولا تغتب أحداً وإن اغتابوك.
2. ولا تأخذ من أحدٍ شيئاً من حطام الدنيا إلا أن يحكم بأخذه الشرع، فخذه واصرفه في سبيل البر، ولا تتفكه بصرفه في الشهوات وإخوانك المؤمنون جاعة عالة.
3. ولا تكذب، ولا تحقر ولا تحتقر أحداً، ولا تعتقد نفسك فوق أحد.
4. وابذل جهدك في العبادة القلبية والبدنية، واحسب نفسك أنك ما عملت خيراً أبداً، إذ النية روح العبادة، ولا نية إلا بإخلاص، ولا إخلاص لأكبر منك فضلاً عنك، وأنا والله لا أعتقد أني عملت خيراً منذ ولدتني أمي، وأنت تعتقدني خيراً منك. فإن لم تجدك مفلساً عن كل خر فهو غاية الجهل، وإن وجدتك مفلساً فلا تقنط من رحمة الله تعالى، فإن فضل الباري خيرٌ للعبد من أن يكون له عمل الثقلين، (قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ) [يونس 58].قال ابن عباس رضي الله عنهما: اي: يكسبون.
5. ولا تجعل الطمع في فضل الله تعالى سبباً لترك العبادات كمن لعب بعقولهم الشيطان، ودوام على ذكر القلب والمراقبة، ولا تفتر عنهما ولو في المشي.
6. وتمسك بحول الله تعالى وقوته في كل أمر، واستمسك بروحانية السادات الكبار –قدس الله تعالى أسرارهم–.
7. وأكرم حملة العلم وحفظه القرآن، واشتغل بقراءة القرآن بحسب التيسير، واشتغل بعلم الفقه والحديث أكثر من غيرهما، ولا يصرفكم الحضور القلبي عن ذلك، فإنه علامة على ضيق المشرب وقصر الباع.
8. وعليك بالمداومة على صلوات النافلة من التهجد والإشراق والضحى والأوابين ودوام الوضوء وقلة الهجوع، وقول: «سبحان الله وبحمده عدد خلقه، ورضا نفسه، وزنة عرشه، ومداد كلماته» ثلاث مرات.

[1] أنظر:د.محمد أحمد درنيقة،ص 163-164

9. ولا تدخل في أمور أهل الحكم من الأمراء ولو طلبوا ذلك منك، وادع بالصلاح والإصلاح لإمام المسلمين، واطلب من الله تعالى أن ينصر الإسلام والمسلمين على أعداء الدين.

10. وعليك بترك الوجود، وبذل المجهود، والقناعة بالموجود.

11. والتمسك التام بسنن صاحب المقام المحمود، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه أبد الآبدين، والحمد لله رب العالمين »[1].

ولا يوازي هذا :البرنامج" الأخلاقي في الأهمية إلا "الكلمات الإحدى عشرة" التي تعد الأساس لقواعد السلوك الصوفي والترقي في التجربة الروحية. التي شرحها كُلّ من ألف عن النقشبندية، ويراجع حول ذلك مثلاً كتاب النابلسي: **مفتاح المعية** ...

ج-تأثيره الروحي في دمشق:

ولم تكن إقامة الشيخ خالد في دمشق في أول أمره تخلو من منغصات سببها له حساده من المشايخ وخاصة في حلب حيث كتب بعضهم إلى السلطان العثماني محمود خان يحذرونه من خطورة وجوده وأتباعه في دمشق على السلطة العثمانية. ولم تكن هذه أول مرة يفتري فيها المشايخ على الشيخ خالد فقد حصل ذلك في السليمانية شمال العراق وفي بغداد حيث استغل خصومه سفره إلى الهند لتلقي إجازة النقشبندية من الشيخ عبد الله دهلوي، واتهموه في بغداد بممارسة السحر واستخدام الجن لإظهار كراماته. وقد توسع الشيخ محمد أمين عابدين الدمشقي في سرد هذه الاتهامات والدفاع عن شيخه في رسالته: **سل الحسام الهندي لنصرة مولانا الشيخ خالد النقشبندي.**

ولكن أمور الشيخ خالد في دمشق سارت فيما بعد على احسن ما يرام فقد استقبله سكانها بالترحاب وعلى رأسهم مفتي دمشق الشيخ حسين المرادي. وبقية الأعيان الذين حضروا دروسه في داره التي اشتراها في حي القنوات خارج السور بدمشق، فكان يدرس كتاب **العقائد النسفية** وشروحها لترسيخ الفكر الأشعري في دمشق ومن بين الذين حضروا: المحدث عبد الرحمن الكزبري، و عبد الرحمن الطيبي، وتلميذه محمد أمين عابدين أمين الفتوى، وحسن البيطار، وحسن الشطي، وعمر الآمدي، وولده الذي أصبح مفتي الشام لاحقاً. كما قام الشيخ خالد بإصلاح مساجد دمشق ووزع خلفاءه عليها. حيث تجاوز عدد المسلمين الذين انتموا إلى هذه الطريقة من أقاصي الهند إلى بلاد الشام والعراق والحجاز ومصرمئات الألوف. فقد اعتمد تنظيماً دقيقاً لمراتب خلفائه الذين توزعوا في هذه البلاد وأثروا في تطوير نشاط متواصل مركزي يمتد تأثيره من دمشق إلى كافة الأطراف في القرن الثاني عشر الهجري / الثامن عشر الميلادي، مما جعل السلطة السياسية تراقب بحذر تنامي نفوذه الشخصي في هذه الديار التي تنضوي تحت لواء السلطنة العثمانية.

[1] الشيخ المجددي مولانا خالد ، **مكتوبات** ، جمع وترتيب محمد علي القره داغي، المكتبة الهاشمية استنبول- بيروت 2015م ص 254 – 255 .

وهذا ما دفعه مؤخراً ان يدرج في أواخر أدعيته بين أتباعه بطول البقاء لخليفة المسلمين وحامي الدولة العثمانية وهو ما كان شائعاً في المساجد ويعرف بالدعاء للسلطان على المنابر.

و توفي في دمشق بعد معاناة الطاعون الكاسح الذي اختطف بالإضافة إلى ولديه أعز خلفائه وأصدقائه وذلك في عام (1242هـ / 1827م)[1]. ودفن بجانب ولديه الصغيرين في جبل قاسيون. ويقدر الباحثون عدد أتباعه في العالم عند وفاته بأكثر من مئة ألف نقشبندي[2]. أما اليوم فإنهم يتجاوزون بضعة ملايين.

ثالثاً: الأمير عبد القادر الجزائري

أ- حياته:

الأمير عبد القادر بن محي الدين بن مصطفى بن محمد بن أحمد بن المختار ينتهي نسبه إلى سيدنا الحسن بن سيدنا علي بن أبي طالب وسيدتنا فاطمة الزهراء بنت الرسول محمد بن عبد الله علية الصلاة والسلام.

ولد الأمير يوم 23 رجب 1222 هـ/ الموافق ليوم 25 أيلول (سبتمبر) 1807م... وذلك في قرية القيطنة الواقعة على بعد حوالي 20 كلم من مدينة معكسر، وعندما كبر حفظ القرآن الكريم ودرس على والده محي الدين علوم التفسير، والحديث النبوي، والفقه والشريعة والأصول والنحو وأتقنها، ورعاه والده واعتنى بتكوينه وبثقيفه. وفي عام 1821 قررت حكومة الإيالة بوهران وضع الشيخ محي الدين في إقامة جبرية بمدينة وهران بسبب وشايات متعددة تزعم أنه يسعى للقيام بحركة عصيان، فيأخذ معه ابنه عبد القادر إلى هناك ليواصل رعايته وتربيته تربية إسلامية واعية. فوسع ثقافته وواصل الدراسة على علمائها ومنهم الشيخ مصطفى بن الهاشمي والشيخ محمد ابن اقريد، اللذين درس عليهما علوم المنطق والبلاغة والبيان، كما واصل دراسة بقية العلوم الأخرى على والده وتوسع فيها.

ب- رحلته مع والده إلى المشرق الاسلامي للحج وسلوك الطريق الصوفي :

بعد سنتين من الإقامة الجبرية بوهران أطلقت سلطات البايليك (الإيالة) سراح الشيخ محي الدين وابنه، ورفعت عن الأب الإقامة الجبرية، وأذنت لهما بالذهاب إلى الحجاز لأداء فريضة الحج صحبة ركب مخزن وهران وغادروها يوم السبت 2 شعبان 1240 هـ الموافق ليوم 22 آذار (مارس) 1825م[3].

---

[1] يراجع حول تأثير الشيخ خالد في دمشق وما حصل بسبب الطاعون الذي ظهر فيها في العشر الأخير من شهر رمضان، كتاب اسماعيل الغزي العامري: **حصول الأنس في انتقال حضرة مولانا إلى حضيرة القدس**. أخرجه ونشره في دمشق محمد أسامة التكريتي.

[2] د. محمد أحمد درنيقة، **الطريقة النقشبندية وأعلامها**، بيروت، جروّس برس 1987 (سلسلة التصوف الاسلامي1)، ص85.

[3] انظر: د. يحيى بو عزيز، **الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري**، تلمسان 2002، ص 39 .

وبعد وصولهما إلى تونس استقلا مركباً، ووصلا إلى مدينة الإسكندرية في 30 رمضان 1240هـ/ 18 أيار (مايو) 1852. ومنها إلى القاهرة براً ثم إلى ميناء السويس حيث استقلا مركباً إلى ميناء جدة. وأديا مناسك العمرة والحج وسافرا إلى المدينة المنورة لزيارة قبر الرسول ρ صحبة الركب الشامي.

ت- اجتماع الأمير ووالده مع الشيخ خالد في الركب الشامي العائد من المدينة إلى دمشق:

يقول الشيخ عبد المجيد الخاني النقشبندي: « وكان عامئذ في الركب حضرة مولانا خالد – قدس الله سره العزيز – فاجتمعا عليه في بلدة معان (وهي تقع الآن جنوب عمان عاصمة الأردن) راجعين من مكة، ولما قدما إلى الشام أخذا منه الإذن في الطريقة العليا النقشبندية، ودخل والده في الرياضة عند جدي في جامع السويقة (جنوب دمشق) بإشارة من الشيخ المشار إليه مدة. ثم توجها إلى بغداد لزيارة الغوث الكيلاني، ثم إلى الحج مرة ثانية، ثم إلى بلادهما»[1]. وتابعا السير إلى دمشق حيث وصلاها في ربيع الأول عام 1241 هـ / تشرين الأول (اكتوبر) 1825 م. ومنها إلى بغداد حيث استقرا شهرين كاملين زارا خلالهما ضريح الشيخ عبد القادر الجيلاني مؤسس الطريقة الصوفية التي ينتميان إليها، واستفاد الشاب عبد القادر من حلقات الدروس فيها. ثم شدا الرحال ثانيةً إلى الحجاز لأداء فريضة الحج مارين بدمشق حيث أقاما شهرين أيضاً، ثم غادراها إلى مكة. وقفلا راجعين إلى مصر ثم عادا إلى الوطن عن طريق ليبيا وتونس. ووصلا القيطنة في أوائل عام (1234هـ /1828م) بعد غياب دام قرابة السنتين.

ث- الغزو الفرنسي للجزائر:

لما استولت فرنسا بعد هجوم بحري على مدينة الجزائر بدعوى الاقتصاص من حادثة المروحة المفتعلة، وتمكن العدو على أثرها من احتلال العاصمة بقيادة (الماريشال بورمون) والاتفاق مع الوالي التركي حسين داي على تسليمها بشروط تتفق مع مصالح الاستعمار. واعتبر الاتفاق نافذاً في (12 محرم 1245 هـ / 5 حزيران 1830م). بدأت مرحلة جديدة في حياة الأمير عبد القادر.

ج- موقف الأمير من الاحتلال الفرنسي وبداية المقاومة الجزائرية المنظمة:

أول هزيمة تلقاها الماريشال بورومون كانت في البليدة. وقد تم عزله بعد وصول الجمهوريين إلى الحكم في فرنسا. وعين هؤلاء الجنرال كلوزل حاكماً للجزائر. لم يتقبل الشعب الجزائري هزيمة داي الجزائر أمام الأسطول الفرنسي. وبدأ بمقاومة الغزاة الفرنسيين بعد نزوله إلى أرضهم في صيف 1830م.

واقعة خنق النطاح الأولى: بالقرب من مدينة وهران التي كان قد سيطر عليها الجيش الفرنسي جرت أول معركة بقيادة محيي الدين الحسني وابنه عبد القادر في أواخر ذي الحجة 1247هـ/2 حزيران 1832، وقد برزت عبقرية الفروسية للأمير عبد القادر في هذه المعركة التي هزم فيها الجيش الفرنسي.

([1]) انظر الحدائق الوردية في تراجم أجلاء النقشبندية. (مع اضافة فقرة في العنوان من اجتهاد المحقق هي: "الكواكب الدرية على")، تحقيق وتعليق محمد خالد الخرسة، دار البيروتي، دمشق 1996، ص 772. (والتحقيق منقول عن طبعة القاهرة 1083هـ.

واقعة خنق النطاح الثانية: كانت بقيادة الأمير عبد القادر نفسه حيث وزع الجيش بحسب القبائل، مستلهماً فكرة توزيع الجيش على النمط الإسلامي: "الخميس". مما أتاح له أن يظهر شجاعته وعبقريته العسكرية بين أقرانه.

ح- علاقة الأمير عبد القادر بالطريقة النقشبندية وممثليها في دمشق:

وتوثقت عرى الصداقة بين الأمير عبد القادر وخليفة الشيخ خالد بدمشق الشيخ محمد بن محمد الخاني(ت 1306هـ/1888م)، وقد تطرق ابنه الشيخ عبد المجيد الخاني(ت باستنبول 1318هـ/1900م) إلى هذه الصداقة التي بنيت على المحبة الإيمانية في الله في كتابه القيم **الحدائق الوردية في أجلاء السادة النقشبندية.** وكان الأمير مخلصاً في نشر أفكار ابن عربي ضمن حلقة صغيرة من المشايخ المقربين تجمعت حوله لتدارس ابن عربي في بيته شمال الجامع الأموي بدمشق، بالإضافة لاهتمامه بدروس الحديث النبوي الشريف التي خصصها لشرح **صحيح البخاري.** كما كان سباقاً إلى الخير والتواصل العلمي من خلال ما يرده من تساؤلات لحل معضلات الفصوص والفتوحات لابن عربي، ومن ذلك ما عرضه عبد المجيد الخاني في كتابه المذكور والمتعلق بـ «أجوبة الأسئلة الإخوانية التي كانت ترد إليه من كل ذائق في علم الحقائق. مثل الوالد الماجد (محمد بن محمد الخاني)، فإنه كثيراً ما كان يراجعه في بعض المسائل الخفية، ويسأله حل محالّ من **الفصوص** و **الفتوحات المكية،** وغيرهما. فلكثرة حبه للخير وبذله مع وفرة موانعه وشغله، كان يقيد ما ظهر له بالكشف ويوضحه ويرسل به إليه...

والتصريح باسمه في مواقف شرح فص شعيب، وفص اسماعيل، وفص أدم عليهم السلام، وخطبة الفتوحات المكية وغيرها[1]...». وقد شرح الأمير عبد القادر بالإضافة إلى ما ورد أربع ابيات من فص لقمان وكثير من آراء صدر الدين القونوي وعبد الغني النابلسي وعبد الوهاب الشعراني، ويمكن الرجوع إلى **كتاب المواقف** للأمير مثل الموقف 355 و الموقف 367 والموقف 369 والموقف 371 والموقف 394 للاطلاع على ما كتبه الأمير بخصوص مدرسة ابن عربي. وبالنسبة للعلاقة الأخوية بالشيخ محمد بن محمد الخاني الخالدي النقشبندي يقول الأمير: «إن أحد إخواني بل أعزهم أخبرني أنه طالع عدة شروح من شراح **الفصوص** لسيدنا الشيخ الأكبر رضي الله عنه في "فص اسماعيل" عليه السلام، ولا أحد منهم أبرأ عليله وأزال غليله. واراد مني حل ألفاظ هذا الفص بما يفتح الله[2]».

أضف إلى ذلك استشعار الأمير بصعوبة ما طلب منه من شرح الفصوص وهو يذكر في كتابه **المواقف** رؤيته للشيخ محي الدين ابن عربي في مبشرة ذاكره فيها في مسائل من **فصوص الحكم،** فقال له ابن

---

[1] انظر: عبد المجيد الخاني، **الحدائق الوردية** ، ط دمشق 1996، ص 774.

[2] انظر مثلاً: **كتاب المواقف** للأمير عبد القادر الجزائري، الموقف 355.

عربي: «إن الشراح كلهم ما فهموا مراده ولا ابن شاهننشاه»[1]، وقد فسر الأمير عبد القادر قول ابن عربي: "مراده" أنه يقصد بذلك مراد النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فإنه حسب الأمير هو الذي جاء ابن عربي بكتاب **فصوص الحكم** وقال له: "اخرج به إلى الناس ينتفعون به". وعلينا ان نتذكر أن ثمة أكثر من مئة شرح على **فصوص الحكم**، ومنذ أن كتب الأمير شرحه ما يزال العدد في ازدياد.

خاتمة: النقشبندية وابن عربي

المعروف أن بهاء الدين شاه نقشبند الذي عاش في القرن الثامن للهجرة في مدينة بخارى قد عاش جميع اشكال الزهد الصوفي بغرض الوصول إلى مرتبة "الفناء" والكشف والعيان. ولكن ذلك لم يمنعه من الوقوف على العلوم الإسلامية كافة وقد كان تأثير ابن عربي في تلك الفترة أخذاً بالانتشار من أقصى بلاد المغرب إلى أقصى الشرق الإسلامي. والمدقق في قواعد السلوك النقشبندية يجد بأن تعليم الذكر في هذه الطريقة مستلهم بشقيه: الذكر بالاسم المفرد: "الله"، والذكر "بالنفي والإثبات" من فكر ابن عربي وبخاصة في الفتوحات المكية. ويمكن الرجوع إلى دراسة كيرلوس شودكوفيكس[2] بعنوان: الشيخ خالد (1780–1827م) والطريقة النقشبندية في سوريا، للوقوف على العلاقة الوطيدة بين فكر ابن عربي وأعلام الطريقة النقشبندية. ويأتي على رأسهم خواجه عبد الرحمن الجامي (هراة 898هـ/1492م) أحد أهم شراح فصوص الحكم لابن عربي.

وغني عن التعريف علاقة كل من عبد الغني النابلسي والأمير عبد القادر الجزائري بالأفكار الكلامية والفلسفية لابن عربي. وتجدر الإشارة إلى أنهما من أتباع الطريقة النقشبندية بامتياز، و لم يقوم أي منهما باتخاذ أتباع له من هذه الطريقة بل اقتصرا على التأليف وشرح وتدريس مؤلفات ابن عربي.

وإذا رجعنا إلى وقفية كتب الشيخ خالد النقشبندي التي نشرها المستشرق الأمريكي جوست ويدكام لاكتشفنا أهمية كتب ابن عربي وشروحها في مكتبته الخاصة: منها الفتوحات المكية، وفصوص الحكم وشرحه لداود القيصري، وشرح ملا عبد الرحمن الجامي، وشرح آخر باللغة الفارسية لم يذكر مؤلفه، والتدبيرات الإلهية، وعنقاء مغرب، ومواقع النجوم، والجزء الرابع من ديوان ابن عربي بخطه[3]. الشيخ خالد "ذي

---

[1] المرجع السابق، الموقف 294.

[2] Cyril Chodkiewicz, "Le shaykh Khalid 1780–1827 et la *Tariqa Naqshbandiyya* en Syrie", Université Paris IV 1980

كما يمكن الرجوع إلى دراسة ميشيل شودكوفيكس حول تلقي ابن عربي بشكل عام في اطار الدولة العثمانية.

Miche Chodkiewicz,"La réception de la doctrine d'Ibn Arabî dans le monde ottoman", in S*ufism and Sufis in Ottoman Sciety,* Ankara, 2005, pp 97–120

[3] Frederick de Jong and Jan Just Witkam, "The library *of al-shaykh Khaled al-Shahrazuri al-Naqshbandi*(d.1242/1827), Afacsimile of inventory of his library", (Ms Damascus N° 259), in *Manuscripts of the Middle East*, 2 (1987),p.81–82.

الجناحين" هو الذي كان يشدد كشيوخ الطريقة السابقين على ضرورة ايجاد توازن بين الشريعة والحقيقة (الفقه والتصوف)، بين العلوم الدينية، وقواعد السلوك الصوفية: من خلوة وذكر وسلوك وجذبة.

ولم يتمكن أتباع الطريقة النقشبندية بعد الأمير من التطرق لابن عربي وتدريسه على الملأ وتركوا حرية دراسته لمن يرغب دون الإلحاح على ذلك. وغالباً ما كانوا يتحاشون التحدث بذلك أمام أتباعهم خوفاً من أن ينسبوا إلى مذهب ابن عربي الفلسفي. ويقول مثلاً الشيخ محمد أمين الكردي الإربلي (ت 1332هـ/1914م): «كل ما ذكره صاحب **الفتوحات** من المقامات والمنازلات والمواجيد وقع لي، وما اعتراني بحمد الله شيءٌ من الغرور، ولا توجهت نفسي إلى طلب شيء سوى الحق عزّ وجلّ[1]». وكان أتباع النقشبندية المتأخرين يفسرون "وحدة الوجود" على أنها نوع من الشطح يصيب الصوفي في حال "السكر". وهو ما أكده الشيخ محمد أمين الكردي بـ : «أن القول بوحدة الوجود من سكر الوقت، وغلبة الحال، يُعذرُ صاحبه إذا كان مغلوباً، ولا يصح تقليد غيره له، وكان يرى الخوض فيه حراماً إلا لمن ثبتت قدمه في عقيدة أهل السنة والجماعة، وعرف أن ذلك من بقايا السكر، ولم يتأثر بما يسمعه من هذه الشطحات... وكان (الشيخ أمين) يقرأ أبواباً من **الفتوحات** فيدخل الداخل، فيطبق الكتاب ويسكت، وإذا مرَّ فيها على بعض ما خالف الشيخ الجماعة يقول(...): هذا من سكره رضي الله عنه، غلب عليه شهود الرحمة، فسكر، فقال هذا الكلام، والسكران لا يقلد[2]».

وهذا رأي شيخ آخر من شيوخ النقشبندية في دمشق. في مقابلة أجراها الدكتور عبود العسكري ضمن استبيانات معدة سلفاً لتحضير رسالة الدكتوراه، فقد أجاب الشيخ أحمد راجح النقشبندي (رحمه الله) عن أسئلته بدلاً من شيخه الشيخ أحمد كفتارو (ت بدمشق1425هـ/2004م) (رحمه الله) وريث الطريقة النقشبندية الخالدية بدمشق عن أبيه الشيخ أمين، فيقول عن السؤالين 27 و28 اللذين ينصان على: «كيف تفسرون المصطلحات الآتية: الاتصال، وحدة الوجود[3]، وحدة الشهود، الإنسان الكامل. ما تقولون عن فكر ابن عربي؟[4]». وكانت الإجابة على الشكل التالي:

«جواب27: إن النظريات الصوفية الفلسفية التي أطلقوها في الماضي مثل (وحدة الوجود – وحدة الشهود – الفناء – الحلول – السكر..) وكل هذه المصطلحات التي تجدها عند /الشيخة سعاد الحكيم/ في الحقيقة لا صلة لنا بهذه المصطلحات.»

---

[1] **تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب**، تحقيق محمد أديب الجادر، دار البشائر دمشق 2004، ص13 من المقدمة.

[2] المرجع السابق، ص34-35.

[3] حول مسألة "وحدة الوجود" وما أثارته من خلافات حادة بين الصوفية والفقهاء يمكن مراجعة مقال الباحث ميشيل شودكوفيكس المنشور بأنقرة:
Miche Chodkiewicz,"La réception de la doctrine d'Ibn Arabî dans le monde ottoman", in S*ufism and Sufis in Ottoman Sciety,* Ankara, 2005, pp 97-120

[4] **الطرق الصوفية في سورية، تصورات ومفهومات**، قراءات في واقع الحال، دار النمير بدمشق، 2006، ص "ط"

«جواب28: إن شيخنا يقول: ما رود في **الفتوحات المكية** وكتب السهروردي فهذه إن وافقت ظاهر الشريعة فيما جاءت به فنحن معها، وإلا فلا ، أما ما ذكر في هذه الكتب من مخالفات ربما لا نتهم الشيخ محي الدين ابن أو السهروردي ولا نتهم بها دينهم، وإيمانهم وما هم عليه. إنما نقول: إما تزوير في كتبهم من قبل النساخ الذين يكتبون، لأنهم أعلى وأسمى من أن يأتوا بأشياء تخالف الله ورسوله، هذه عقيدتنا. أما الاحتمال الثاني: فهو احتمال التأويل ونحن لا نأخذ باحتمال التأويل، لأن الله طالبنا بظاهر النص. فلذلك لا نستطيع أن نماشي هؤلاء: ابن عربي والسهروردي والحلاج، فيما هم فيه لأن الاسلام واضح وصريح فلا نحتاج إلى تأويل للآيات حتى نصل إلى هذه الأفكار، لأن هذه الأفكار إنما وجدت من خلال الفلسفة الإسلامية وليس من خلال التصوف الصريح، فإن ردود العلماء والمسلمين على اليونان، لما جاؤوا من خلال إثبات وجود الله عن طريق العقل، وفشلوا واصبحوا في متاهات وأحسن وأعظم ما وصلوا إليه أن هناك "العقل الكلي"، ومن الفيض الإلهي الذي هو أوجب هذه الطرق، ونحن لا نقول بهذا لا فيض ولا غيره، نحن نسلك طريق الأنبياء الأقصر، والأحق، والأسلم، والأوضح إلى معرفة الله...[1]».

المراجع والمصادر

- أحمد بن مصطفى الكمشخانوي النقشبندي، **جامع الأصول في الأولياء**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت 2007.
- أمين النقشبندي (الشيخ علاء الدين)، **ما هو التصوف** (ما هي الطريقة النقشبندية)، ترجمة د. محمد شريف أحمد، بغداد 1988.
- أمين الكردي (نجم الدين) ، **تنوير القلوب في معاملة أهل الغيوب**، تحقيق محمد أديب الجادر، دمشق، دار البشائر ط1، 2004.
- بطرس أبو منة، **دراسات حول مولانا خالد والخالدية**، منشورات الملتقى العالمي لمولانا خالد(2)، ترجمها عن الانكليزية د. هلكوت حكيم، اربيل 2009.
- خالد النقشبندي، **اجازات مولانا النقشبندي**، دراسة وتحقيق لإجازات خالد النقشبندي باللغة الفارسية حسين حسن كريم، من منشورات الملتقى العالمي لمولانا خالد(7)، اربيل 2009. وفيه قائمة بالمراجع عن الشيخ خالد بالعربية والفارسية.
- -------، **مكتوبات**، (مكتوبات الشيخ المجددي مولانا خالد النقشبندي البغدادي الشهرزوري بقسميها العربي والفارسي)، جمع وترتيب محمد علي القره داغي، المكتبة الهاشمية، استنبول – بيروت 2015.

[1] المرجع اسابق، ص 36-37

• عبد الغني النابلسي (الشيخ) ، **نتيجة العلوم ونصيحة علماء**، تحقيق ودراسة وترجمة إلى اللغة الإيطالية صاموئيلا باغاني، مجلة دراسات نابولي الشرقية و المعهد الإيطالي للدراسات الأفريقية والشرقية، نابولي 2003.

• ---------- **مفتاح المعية في دستور الطريقة النقشبندية**، (المتن لتاج الدين الهندي، والشرح للنابلسي. ويعترف المحقق بأنه أقحم كلمة: "دستور"، على العنوان!)، تحقيق د. جودة محمد ابو اليزيد المهدي، و د. محمد عبد القادر نصار الدار الجودية ، القاهرة2008.

• ---------- **العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية**، تحقيق د. بكري علاء الدين، دمشق، دار نينوى 2009.

• ---------- **الوجود الحق**، تحقيق د. بكري علاء الدين، المعهد الفرنسي، دمشق 1995.

• عبد القادر الجزائري (الأمير) (1300هـ/ 1883م)، **المواقف** (في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف)، تحقيق د. بكري علاء الدين، دمشق ، دار نينوى 2013 (3 أجزاء).

• عبد المجيد بن محمد بن محمد الخاني الشافعي (الشيخ) ، الكواكب الدرية على **الحدائق الوردية في اجلاء الطريقة النقشبندية**، حققه محمد خالد الخرسة نقلا عن طبعة القاهرة 1308 هـ مع تغيير العنوان الأصلي بإقحام: "الكواكب الدرية على" .

• د. عبد المنعم الحفني، **الموسوعة الصوفية**، القاهرة، مكتبة مدبولي 2003.

• د. عبود العسكري، **الطرق الصوفية في سورية** (ج 2)، **مقابلات شيوخ الطرق**، دمشق، دار المنير2006، وفيه مقابلات حية أجراها الباحث مع أتباع الطريقة النقشبندية في سورية، ص1- 87، (مع مقدمة ص أ – ط) وفيها يحدد الباحث 34 سؤالاً طرحها على أتباع الطرق النقشبندية والقادرية الرفاعية والمولوية والشاذلية والعقيلية.

• علي الحسني الندوي (أبو الحسن) ، **الامام أحمد السرهندي حياته واعماله** – الكويت ، دار القلم 1983.

• د. علي معبد فرغلي، **عبد الغني النابلسي**، (حياته وآراؤه)، القاهرة، مكتبة الإيمان، ط3، 2005.

• د. محمد أحمد درنيقة، **الطريقة النقشبندية وأعلامها**، بيروت، جروّس برس 1987 (سلسلة التصوف الاسلامي1).

• محمد أمين عابدين، **سل الحسام الهندي لنصرة مولانا خالد النقشبندي**، ص283 – 329 ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، محمد أمين، ج 2، (الرسالة 42) بدون تاريخ ص283- 329.

• محمد بن سلمان الحنفي البغدادي ، **الحديقة الندية في آداب الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية**، (بهامش اصفى الموارد من سلسال أحوال الإمام خالد) ، تأليف عثمان بن سند الوائلي النجدي، المطبعة العلمية، القاهرة 1313 هـ / 1896م.

• محمد زكريا المسعود، **من أعلام الطريقة النقشبندية في بلاد الشام المباركة**، (ترجمة مفصلة لخلفاء مولانا خالد الحمصيين)، وهو **أول ذيل لكتاب الحدائق الوردية في حقائق أجلاء النقشبندية** في جزئين، حلب، دار فصلت، 2008.

• د. محمد شريف الصواف، **شام شريف**، (دور الفقهاء في المجتمع الدمشقي في العهد العثماني)، دمشق، دار أفنان 2014.

• د. محمد علي حاج يوسف، **ايجاز البيان عند سيرة فضيلة الشيخ رمضان**، دار طيبة الغراء 2012م.

• نزار أباظة، **الشيخ خالد النقشبندي**، (العالم المجدد حياته واهم مؤلفاته)، جمع وتحقيق نزار أباظة، دار الفكر 1994م.

- Cyril Chodkiewicz, "Le shaykh Khalid 1780-1827 et la Tariqa Naqshbandiyya en Syrie", Université Paris IV 1980
- Frederick de Jong and Jan Just Witkam, "The library of al-shaykh Khaled al-Shahrazuri al-Naqshbandi(d.1242/1827), Afacsimile of inventory of his library", (Ms Damascus N 259), in *Manuscripts of the Middle East*, 2 (1987),pp.68-87.
- Miche Chodkiewicz,"La réception de la doctrine d'Ibn Arabî dans le monde ottoman", in S*ufism and Sufis in Ottoman Sciety,* Ankara, 2005, pp 97-120
- Samuela Pagani, *Il rinnovamento mistico del'Islam, Un comment di 'Abd al-Gani al-Nabulusi a Ahmad Sirhindi* Napoli 2003; p34-47.
- Sayyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publisher, 1992), vol. 2, 339
- Thierie. Zarcone, Le «voyage dans la patrie» (*safar dar watan*) chez les Soufis de l' ordre naqshbqndi, in *Le voyage initiatiqus en terre d'islam.* Sous la direction de: Mohammad Ali Amir-Moezzi, Peeters; Louvain – Paris1996.
- Yohanan Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhindī, an Outline of his Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity*, Doctoral thesis McGill University, 1966.

بكري علاء الدين

دمشق 2016/11/8

Kurululudan Mevlana Halid Dönemi İçinde Nakşilikte İcra Edilen Gizli Zikir ve Hatm-i Hâcegân

Dilaver SELVİ

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Zikir, bütün tarikatların temel prensibidir. Bu prensip tarikatlarda değişik şekillerde icra edilmiştir. Genelde tarikatlar tercih ettikleri ve uyguladıkları cehrî ve hafî zikir usulüne göre iki ana grupta incelenir. Naslarda her iki zikir çeşidi de övülmüştür. Ashab-ı Kiram içinde her iki zikir çeşidinin temsilcileri mevcuttur. Gizli zikrin temsilcisi Hz. Ebû Bekir (r.a) kabul edilir. Nakşîlik gizli zikir usulü ile tanınmakta ve anılmaktadır. İlk dönemlerinde açık zikrin de uygulandığını gördüğümüz Nakşîlikte, özellikle Abdülhalik Gücdüvanî ve Bahaüddin Nakşıbend'in tercihiyle gizli zikir usulü benimsenmiş, İmam Rabbani ile farklı boyutlarıyla işlenmiş, Mevlana Halid-i Bağdadi ile sistemleştirilmiştir. Nakşîlikte kalp ve diğer letaif ile tek başına icra edilen gizli zikir yanında, Hatm-i Hâcegân denen halka zikri de mevcuttur. Tebliğimizde, bu zikirlerin naslardaki delilleri, Sahabe arasındaki temsilcileri yanında, uygulamadaki tarihi seyri, usul ve adabı inceleme konusu yapılacaktır.

Önce Kur'an'da, sünnette ve sahabe hayatında zikrin yerini, faziletini ve sonraki dönemlerde ehl-i tasavvufa örnek olacak uygulamaları tesbit edelim.

KUR'AN VE SÜNNETTE ZİKİR

Zikir, Kur'an ve sünnetin ana konusudur. Her ikisi de baştan sona zikir ve fikir sebebidir. Ez-Zikir, Kur'an-ı Hakim'in bir ismidir. (Hıcr 15/9).

Kur'an-ı Kerim'de zikir kelimesi müştaklarıyla beraber 256 yerde geçmektedir. Zikir Allah'ı dille hamd, tesbih ve tekbir şekliyle övmek; nimetlerini anmak, bunları kalple hissetmek ve tefekkür etmek; kulluğun gereklerini akıl, beden ve mal ile yerine getirmek; namaz kılmak, dua ve istiğfarda bulunmak, kevnî âyetler üzerinde düşünmek şeklindeki manalarının yanı sıra, Kur'an, önceki kutsal kitaplar, Levh-i Mahfûz, vahiy, ilim, haber, beyan, ikaz, nasihat, şeref, ayıp ve unutmanın zıddı gibi anlamlarda da kullanılmıştır.[1]

Zikir, Kur'an'da genellikle lügat manasına uygun şekilde Allah'ı anmak, onu daima hatırlayıp hiç unutmamak manalarına kullanıldığı gibi, namaz[2] ve Kur'an[3] anlamlarında da kullanılmıştır. Üç ayet-i kerimede ***"Allah'ı çokça zikredin"***[4] emri vardır. Bir ayette, müminlerin ayakta, oturarak ve yanları üzeri yatmış halde Allah'ı zikrettiği[5] belirtilmektedir.

Bir ayette, ***"İçinden yalvararak ve korkarak, aşikâre olmayan hafif bir sesle Rabbini an da gafillerden olma"***[6] buyrularak zikrin şekli belirtildiği gibi, müminler gafletten men edilmiştir. ***"Unuttuğun zaman Rabbini an"***[7] ayeti de hak âşıklarından sürekli zikir istemektedir.[8]

---

[1] Öngören, Reşat, "Zikir" *DİA*, 44/409.
[2] Ankebut 29/45; Cuma 62/9.
[3] Hıcr 15/9.
[4] Âl-i İmran 3/41; Ahzab 33/41-42; Cuma 62/10.
[5] Âl-i İmran 3/191. Fahreddin Razi, bu ayetin tefsirinde, Allah Teâlâ'ya gerçek kulluğun ve dostluğun ancak bütün vücut azalarıyla Allah'a yönelmekle mümkün olduğunu belirtir. bk. Razi, *Tefsir-i Kebir*, 9/110.
[6] A'raf 7/205.
[7] Kehf 19/24.
[8] Hâce Abdullah el-Herevî, *"Unuttuğun zaman rabbini zikret"* (el-Kehf 18/24) ayetindeki zikri şöyle açıklar: Allah'tan başkasını unuttuğunda, kendi zikrinde kendini unuttuğunda, kendi zikrini O'nun zikrinde unuttuğunda, Hakk'ın seni zikretmesinde bütün zikirleri unuttuğunda rabbini zikret (bk. Herevî, Abdullah *Menâzilü's-Sâirîn*, Beyrut, 1988, s. 70-71.

Bir ayette, ***dünya malının ve çoluk çocuğun insanı Allah'ın zikrinden alıkoymaması***[9] emredilirken, başka bir ayette, ***ticaret ve alış verişin kendilerini Allah'ı zikirden alıkoymadığı er kişilerden***[10] övgüyle bahsedilmektedir.

Bir ayette, ***kalplerin ancak Allah'ın zikri ile mutmain olacağı*** *(huzura ve sükûna kavuşacağı)*[11] belirtilirken, başka ayetlerde, ***Allah'ın zikrinden yüz çevirenlerin dar bir geçimle (kalp sıkıntısıyla) müptela kılınacağı,***[12]***zikre karşı kalpleri katılaşanların azapla karşılaşacakları***[13] haber verilmiştir. Ayette, Allah Teâlâ'yı az zikretmek, münafıkların alameti[14] olarak sayılmıştır.[15]

Ayetlerde bütün kâinatın yüce Allah'ı zikrettiği,[16] her varlığın kendine ait bir dua ve tesbihininolduğu, Allah'ın izniyle onu bilip yerine getirdiği belirtilir.[17]

Ayette, kurtuluş çokça zikre bağlanmış,[18] Allah'ı çokça zikreden erkekler ve kadınlara mağfiret ve büyük bir mükâfat hazırlanmıştır.[19]

Namaz başta olmak üzere bütün ibadetlerin özü ve hedefi yüce Allah'ı zikretmek ve yüceltmektir. Bunu, *"Beni zikretmek için namaz kıl"*(Taha 20/14) ayetinden anlıyoruz. "***Şüphesiz Allah'ın zikri en büyüktür"***(Ankebut 2945) ayeti de zikrin değerini ve yerini göstermek için yeterlidir.

Kulun zikri, Allah Teâlâ'nın zikrine sebep yapılmıştır. ***"Siz beni zikredin, ben de sizi zikredeyim"***(Bakara, 2/152) ayeti her çeşit zikri içine aldığı gibi, zikir ehline müjde olarak yeter.

Büyük müfessir İbn Abbas (r.a), der ki: "Allah Teâlâ, farz kıldığı her ibadete bir vakit ve bir miktar tayin etmiştir. Kulun bir özrü olup da bu farzı yapamadığında kendisini mazur görmüştür. Ancak zikir böyle değildir. Allah Teâlâ, zikir için belli bir miktar ve zaman belirtmeden, *"Allah'ı ayakta, otururken ve yanınız üzeri yatarken çokça zikrediniz"*emrini vermiştir. Zikri terk etmek için aklın baştan gidip kulun deli olması dışında hiçbir özrü kabul etmemiştir. Bu ayette yüce Allah sanki şöyle diyor:

"Ey müminler! Gece, gündüz, karada, denizde, mukim iken, seferde, zengin ve fakirlik hallerinizde, sıhhat ve hastalık durumlarında, gizli, açık her halde Allah'ı zikredin. Onu sabah akşam tesbih edin. Böyle yaparsanız, Allah size rahmet eder, melekler de sizin için dua ve istiğfar ederler."[20]

Hadislerde Zikir

Resûlullah'ın (s.a.v) hadislerinde zikrin gizli açık, tek ve cemaatle yapılan her çeşidi övülmüş, tatbik, teşvik ve tavsiye edilmiştir. Hadis kitaplarının *"Kitabü'l-Ezkar"* bölümleriyle bu konuda yazılmış müstakil eserler,[21] müminlerin yirmi dört saatineyayılmış zikir çeşitlerinden

---

[9] Münafıkun 63/9.
[10] Nur 24/37.
[11] Ra'd 13/28.
[12] Tâ Hâ 20/142.
[13] Zümer 39/22.
[14] Nisa 4/142.
[15] Yılmaz, H. Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010, s 162-163.
[16] İsra 17/44. İlgili ayetin meali şöyledir: *"Yedi kat gök, yer ve bunların içindekiler hepsi Allah'ı tesbih eder. O'nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlamazsınız. O çok halimdir, çok bağışlayıcıdır."*
[17] Nur 24/41.
[18] Enfal 8/45
[19] Ahzap 33/35
[20]İbn Ebi Hatim, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, Riyad, 1998, 9/3138. Süyutî, *ed-Dürrü'l-Mensur*, 6/618-619.
[21] Bu konuda, Nevevî'ye ait *el-Ezkar*, İbnü's-Sinnî'ye ait *Kitabu Ameli'l-Yevmi ve'l-Leyle* ilk akla gelen eserlerdir. Ebu Talib-i Mekkî *Kûtu'l-Kulub*'ta, Gazalî *İhya*'da, Sühreverdî *Avarifü'l-Mearif*'te ayet ve hadislerden hareketle günlük zikir ve virdler için özel bölümler açmışlardır. İlk dönemlerden itibaren "kitâbü'z-zikr, kitâbü'd-duâ, kitâbü ameli'l-yevmi ve'l-leyle" gibi başlıklar altında günlük hayatta düzenli biçimde ya da herhangi bir durumda okunması tavsiye edilen duaları rivayetleriyle birlikte derleyen birçok eser hazırlanmıştır. Sonraki dönemlerde bu tür derlemelerde zikrin mahiyeti, çeşitleri, faziletleri ve faydalarına da önemli bölümler ayrılmış ya da zikir konusunu başlı başına ele alan eserler telif edilmiştir. Bunlar arasında İbn Atâullah el-İskenderî'nin *Miftâĥu'l-felâĥ ve misbâĥu'l-ervâĥ*, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *el-Vâbilü'ś-śayyib ve râfiu'l-kelimi't-ṭayyib*, Şeyh Hamîd-i Velî'nin *Zikrin Tanımı, Sebepleri, Kısımları ve Âdâbı* (trc. İhsan Özkes, İstanbul 1991), Burhâneddin Bikâî'nin *İnâretü'l-fikr bi-mâ hüve'l-ĥaḳḳu fî keyfiyyeti'ź-źikr*, Abdullah b. Hâc Dûstân Mustafa'nın *Risâle fî feżâili źikrillâhi azze ve celle* (İstanbul 1283), Mahmûd es-Sabbâğ'ın *eź-Źikr fi'l-Ḳur'âni'l-kerîm ve's-Sünneti'l-muṭahhara* (Kahire, ts. [Dârü'l-i'tisâm]), Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî'nin *Fezâil-i Zikr: Zikrin Fazîletleri* (trc. Hayri Demirci,

bahseder. Hadislerde özellikle sabah ve ikindi namazlarından sonra yapılan tek veya halka zikirlerinden bahsedilmiş ve faziletine dair birçok müjde verilmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v) bütün zikir çeşitlerini bizzat yapmıştır. O, tek başına zikrettiği gibi, cemaat halinde halka zikri de yapmıştır. Gizli zikrin yanında, açık zikri de icra etmiştir. Cabir b. Semüre'nin (r.a) rivayetine göre, Allah Resûlü (s.a.v) sabah namazını kıldıktan sonra oturur, güneş doğana kadar Allah'ı zikrederdi.[22]

Ashaptan bazılarına meşrebine uygun zikir telkinleri yapmıştır. Bazılarına açık, bazılarına gizli zikri tavsiye etmiştir. Ayrıca herkesin yapması gereken zikir çeşitlerini de belirtmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından miktarı, yeri ve zamanı belirlenen zikirler aynen uygulanır. Mesela, farz namazlardan sonra otuz üçer defa "sübhanellah", "elhamdülillah", "Allahu Ekber" demek ve peşinden "la ilahe illallah vahdehû la şerike lehû" zikri ile yüze tamamlamak gibi. Bu zikirlerin miktarı, yeri ve şekli bellidir, onlarda kimsenin ekleme ve çıkarma yapma yetkisi yoktur. Namazların rükû, secde ve oturuşlarında okunan dua ve zikirler de böyledir. Tesbih namazı, telbiye, teşrik tekbirleri, ezan, kamet gibi belirlemiş zikirler de aynen uygulanır.

Bunların dışında Kur'an ve sünnette herhangi bir sayı, şekil ve zaman belirtilmeden teşvik ve tavsiye edilen zikirler mevcuttur. Bu tür zikirlerin alanı ve zamanı geniştir. Allah Teâlâ'yı anma ve yüceltme manası taşıyan her kelime veya cümle ile bu zikir yapılabilir. İsmail Ankaravî'nin (v.1631) belirttiği gibi, ***"İster Allah deyin, ister Rahman deyin. Hangisini deseniz olur. Çünkü en güzel isimler O'na hastır"*** (İsra 17/110) ayeti fehvasınca Allah'ın hak isimlerinden hangi isimle zikredilse zikir olur.[23]

Resûlullah (s.a.v) zikri amellerin en hayırlısı olarak tanıtır.[24] Onu, bütün ibadetlerin özü ve esası görür.[25] ***"Kabe'yi tavaf etmek, Safa ile Merve arasında koşmak, şeytan taşlamak ancak Allah'ı zikretmek için emredildi"***[26] hadisi de bunu vurgular.

Kudsî hadiste,***"Kulum beni nefsinde (gizlice içinden) zikrederse ben de onu zatımda zikrederim"***[27] buyrulur. Hadis, gizli zikir yapanların delili olmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v) bir yolculuk esnasında yüksek sesle zikir yapanları uyarıp Allah'ın kendilerine yakın olduğunu hatırlatması da zikirde gizliliğin esas olduğunu gösterir.[28]

"Zikrin en hayırlısı gizli olanıdır"[29] hadisiyle, ***"Hafaza meleklerinin duymadığı*** *(kalple yapılan)* ***gizli zikrin, açık zikirden yetmiş kat faziletli olduğununu"***[30] haber veren hadis de, gizli zikre teşvik etmektedir.

Resûlullah (s.a.v), ***"Allah'ın zikri ve Allah için yapılan şeyler hâriç, dünya ve içindekiler lanetlenmiştir"***[31] hadisiyle, dünyada zikirsiz geçen anların ve işlerin rahmetten uzak

---

İstanbul, ts.), Muhammed b. Ahmed b. Bedevî'nin *Fıḳhü'ź-źikr ve'd-duâ* (Beyrut 1412/1992), Mehmet Yıldız'ın *Kur'ân-ı Kerîm'de Zikir Kavramı* (yüksek lisans tezi, 1995, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Gündüz Yıldırım'ın *Kur'an'da Zikir Kavramı* (yüksek lisans tezi, 1994, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Necdet Tosun'un *Zikir ve Tefekkür* (İstanbul 2010) adlı eserleri kaydedilebilir. Ayrıca tarikat ehli tarafından birçok evrâd, ezkâr ve ahzâb hazırlanmış, kendi yollarında uyguladıkları zikir şeklini anlatan eserler yazılmıştır. Bk. Öngören, "Zikir" maddesi, *DİA*, 44/409-413.

[22] Taberânî, *es-Sağîr*, nr. 1189; Heysemî, *ez-Zevâid*, 10/107. Heysemî, hadisi nakledenlerin sika (güvenilir) kimseler olduklarını belirtir.

[23] Ankaravî, İsmail Rusûhî, *Minhâcü'l-Fukara,* haz. Safi Arpaguş, İstanbul: Vefa yayıncılık, 2008, s. 163-164

[24]Tirmizi, Deavat, 6; İbn Mace, Edeb, 53; Ahmed, *Müsned*, 1/190; Hâkim, *Müstedrek*, 1/496. İlgili hadiste şöyle buyrulmuştur: *"Size amellerinizin en hayırlısını, Rabbiniz katında en temiz olanını, derecenizi en çok yükseltenini, altın ve gümüş infak etmekten, düşmanla karşılaşıp onları öldürmenizden veya onlarla savaşırken şehit düşmenizden daha hayırlı olanını haber vereyim mi? Bu amel, Allah Teâlâ'yı zikretmektir."*

[25] Ahmed, *Müsned*, 3/438; İbn Mubarek, *Zühd*, nr. 1429; Tabarani, *el-Kebir*, 20/186. Hadis özetle şöyledir: Bir defasında Resûlulah'a (s.a.v) *"Hangi cihad, hangi namaz, hangi oruç, hangi zekat, hangi sadaka, hangi hac daha faziletlidir?"* diye sorulduğunda, hepsi için şu cevabı vermiştir: ***"İçinde Allah Teala'nın en fazla zikredildiği ibadet, en faziletlisidir."***

[26] Ebu Davud. Hac, 50; Tirmizî, Hac, 64.

[27] Buhari, Tevhid, 15; Müslim, Zikir, 19, 21

[28] Buhari, Deavat, 50; Müslim, Zikir, 44, 45; Ebu Davud, Salat, 361. Hadis şöyledir: *"Böyle sesinizi yükseltip kendinizi yormayın. Siz kulağı sağır veya uzaktaki birisini çağırmıyorsunuz. Sizler, gizli açık her şeyinizi işiten, size çok yakın olan ve hep sizinle beraber bulanan Allah'ı zikrediyorsunuz."*

[29] Ahmed, *Müsned*, 1/172; Ebû Ya'la, *Müsned*, nr. 731; Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, nr. 552; İbn Hıbban, *Sahih*, nr. 809.

[30] Ebû Ya'la, *Müsned*, nr. 4738; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, nr. 3421; Heysemî, *ez-Zevâid*, 10/81.

[31]Tirmizî, Zühd, 14; İbn Mâce, Zühd, 3.

olduğunu belirtirken, diğer hadiste, Allah'ı zikredenler diriye, zikretmeyenler ölüye benzetilir.[32] Yine bir hadiste, insanların "deli" diyeceği kadar Allah'ın zikredilmesi istenir.[33]

"Yeryüzünde 'Allah Allah' diyen kimseler bulunduğu sürece kadar kıyamet kopmaz"[34]hadisi, zikrin bir şeklinin de "Allah" lafz-ı şerifiyle olacağını öğretirken, insanlar için zikir ehlinin nasıl emniyet ve rahmet vesilesi olduğunu da haber vermektedir.

Hadislerde, zikir halkaları cennet bahçelerine benzetilmiş ve oradan bolca istifa edilmesi istenmiştir.[35] Ayrıca halka hâlinde zikir yapanların meclisi övülmüş; zikir meclislerine meleklerin geleceği, zikredenlerin *etrafını saracağı, onları ilâhî rahmetin kaplayacağı, üzerlerine sekînet*[36] *ineceği ve Allah Teâlâ'nın onları, huzurundaki melekleri yanında anacağı,*[37] diğer hadiste ise, bir meleğin, zikir halkasındakilere,***"Günahlarınız affedilmiş olarak kalkın, hiç şüphesiz günahlarınız iyiliğe çevrildi"***[38] şeklinde sesleneceği müjdesi verilmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v), mescitte zikredenlerin yanına gelerek,

"Sizin üzerinize Allah'ın rahmetinin indiğini gördüm; ona sizinle ben de ortak olmak istiyorum"buyurarak halkaya oturmuştur.[39]

Yine Hz. Peygamber (s.a.v), mescitte halka şeklinde toplanmış bir grup ashabının yanına uğradı. Onlara,

"Burada ne yapıyorsunuz?" diye sordu. Halkadakiler,

"Allah'ı zikrediyoruz, bizi İslam'a ulaştırdığı ve ihsanlarda bulunduğu için O'na hamd ediyoruz" dediler. Efendimiz (s.a.v) onlara,

"Allah için soruyorum, siz gerçekten bunun için mi oturdunuz?" diye sordu; Sahabeler,

"Vallahi biz ancak bunun için oturduk" dediler. Bunun üzerine Efendimiz (s.a.v),

"Yanlış anlamayın, ben sizi suçlamak için yemin etmenizi istemedim. Bana Cibril geldi ve haber verdi ki Allah sizinle melekleri yanında övünmektedir"[40] buyurdu.

Ebu Hüreyre'nin (r.a) belirttiği gibi, namaz, Kur'an ilim ve zikir halkaları Hz. Peygamber'in (s.a.v) mirasıdır.[41]

Zikirle ilgili hadisler çoktur.

Tasavvuf erbabı, bu ayet ve hadislerden hareketle zikri tarikatların "Üssü'l-esası=en temel esası" saymışlar, ancak zikrin gizli veya aşikâr yapılışı hususunda esasa taalluk etmeyen farklı uygulamalar ortaya koymuşlardır.[42]

Hadislerde Zikir Telkini

Hadislerde çeşitli zikirler tavsiye ve teşvik edilmiştir. Bunların çoğu, haber şeklinde gelmiştir fakat onları emir manasında almak da mümkündür. Bu emir, vücub ifade etmese de en azından nedb ifade eder. Mesela, Resûlullah (s.a.v), "İmanınızı yenileyin" buyurmuş, bunun nasıl olacağı sorulunca da, *"Lâ ilâhe illallah" sözünü çokça söyleyin*"[43] buyurmuştur. Bu, ümmet için nedb ifade eden bir emirdir.

Yine, *"Kim* ***on defa*** *'Lâ ilâhe illallahu vehdehû lâ şerike leh lehü'l-mülkü velehü'l-hamdü vehüve ala külli şeyin kadir' derse, İsmail oğullarından dört kişiyi azat etmiş gibi olur"*[44] hadisi, bu zikirdeki müjdeyi haber verirken, onun yapılmasını da istemektedir.

Yine *"Kim sabaha çıktığında ve akşama girdiğinde* ***yüz defa****, 'Sübhânellahi vebihamdihi' derse, günahları denizin köpükleri kadar da olsa affedilir"*[45] hadisinde günlük olarak yapılacak

---

[32] Buhârî, Deavaat, 67.

[33] Ahmed, *Müsned*, *Müsned*, 3/ 68; Hâkim, *Müstedrek*, 1/499; İbn Hıbban, *Sahih*, nr. 817, Heysemi, *Mecmau'z-Zevaid*, 10/75.

[34]Müslim, İman, 234.

[35]Tirmizi, Deavat, 82; Ahmed, *Müsned*, 3/150.

[36] Hadiste geçen "sekinet"le ifade edilen manevi nimetlere, sufilerin ıstılahında "nisbet" denilmektedir. Bk. Tânevî, Eşref Ali, *Hadislerle Tasavvuf* (trc. H. Zaferullah Daudî-Ahmed Yıldırım), s. 54 (İstanbul: Umran yayınları, 1996).

[37]Buhârî, Tevhid, 15; Müslim, Zikir, 39; Ebû Davud, Vitir, 14; Tirmizî, Fedailü'-l Kur'ân, 10.

[38] Ahmed, *Müsned*, 3/ 142; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 7/167; Taberânî, *el-Evsat*, 1/85

[39]Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 5/382.

[40] Müslim, Zikir, 40; Tirmizî, Deavat, 6; Nesâî, Kudat, 36.

[41] Taberânî, *el-Evsat*, Amman: Daru'l-Fikr, 1999, nr. 1429 Heysemî, *ez-Zevaid*, 1/123.

[42] Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010, s. 163.

[43] Ahmed, *Müsned*, 2/359; Heysemî, *ez-Zevaid*, 10/82.

[44] Buhârî, nr. 6404; Müslim, nr. 2693; Tirmizî, nr. 3553.

bir zikrin zamanı, tarifi ve müjdesi verilirken; aynı zamanda tavsiye ve telkin de yapılmış olmaktadır. Bir rivayette, bu zikri sabahleyin **bin defa** çeken kimsenin nefsini Allah'tan satın aldığı, günün sonuna azaptan azat olduğu müjdelenir.[46] Bunlar umumi ifadelerle yapılmış telkinlerdir. Bunların yanında hususi telkinler de olmuştur.

Hz. Peygamber (s.a.v), Ümmü Hânî'nin sorması üzerine, ona, oturduğu yerde **yüz defa** tesbih, yüz defa tahmid, yüz defa tekbir, yüz defa tehlil zikrini yapmasını emretmiştir.[47]

Hz. Peygamber (s.a.v), Ebu Hüreyre'ye özel olarak **üç şeyi** yapmasını tavsiye etmiştir; bunlardan biri kuşluk namazını kılması, diğeri de her ayda üç gün oruç tutmasıdır. Ebû Hüreyre (r.a) bunları aksatmadan yaptığını ve onlara ölene kadar devam edeceğini söyler.[48] Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.v) Ukbe b. Âmir el-Cühenî'ye her gece İhlas, felak ve Nâs surelerini okumasını tavsiye etmiş, o da emri aldıktan sonra bunları devamlı okuduğunu ve bu peygamberî emri ölene kadar terk etmeyeceğini söyler.[49] Allah Resûlü (s.a.v) Hz. Ali ve Hz. Fatıma'ya gece uyumadan önce otuz üçer defa "sübhanellah", "elhamdü lillah", "Allahu ekber" zikirlerini çekmelerini, "lâ ilahe illallahu vahdehu lâ şerike leh" zikriyle yüze tamamlamalarını emretmiş, onlar da buna devam etmiştir. Öyle ki Hz. Ali, bu zikirleri hiç terk etmediğini hatta Sıffın savaşı gecesi bile onları yaptığını söyler.[50]Benzer örnekler çoktur.

Bu rivayetler, tasavvuf erbabı için özel zikir telkinine delil olduğu gibi, görev olarak alınan zikre devam etmeye ve onu terk etmemeye de delildir. Sûfiler virdi ihmal veya terk etmeyi en büyük felaket görmüşlerdir.[51]

Sünnette, toplu zikir telkinine de delil olacak örnekler mevcuttur. Sahabeden Şeddat bin Evs (r.a.) demiştir ki: "Biz Resûlullah'ın (s.a.v) huzurunda idik. Allah Resûlü (s.a.v),

"Aranızda*(Hristiyan, Yahudi ya da şeriatın esrarına vakıf olmayan)* ***yabancı biri var mı?"***diye sordu, biz de,

"Yoktur ey Allah'ın elçisi" dedik. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) Efendimiz kapının kapatılmasını emretti ve

"Ellerinizi kaldırın ve Lâ ilahe illallah deyin" buyurdu. Bunun üzerine ellerimizi kaldırdık ve "Lâ ilâhe illallah" dedik. Sonra Hz. Peygamber (s.a.v),

*"Allah'a hamdolsun. Ya Rabbi, Sen Beni bu kelime ile gönderdin, Bana bunu emrettin ve onda bana cenneti vaad ettin. Sen vaadinden dönmezsin"*dedi. Sonra da şöyle buyurdu:

"Sevinmez misiniz? Allah sizin hepinizi affetti"[52]buyurdu.

Sufiler, bu hadisi toplu zikir telkinine delil görmüşlerdir.[53]

Tek kişiye zikir telkinine delil görülen bir rivayette, Hz. Ali, "Ya Resûlullah! Nasıl zikredeyim?" diye sorunca, Hz. Peygamber (s.a.v) "Gözlerini kapa ve üç defa söyleyeceklerimi dinle, sonra onları tekrar et, ben dinleyeyim" buyurmuş, sonra Hz. Peygamber üç defa Kelime-i tevhid'i tekrar etmiş, bunu Hz. Ali dinlemiş, peşinden Hz. Ali aynı şeyleri tekrarlamış ve Hz. Peygamber dinlemiştir.[54]

---

[45] Müslim, Zikir 28-29 (nr. 2691-2692); Tirmizî, Devavat 62 (nr. 3466). Sonu biraz farklı bk. Ebu Davud, Edeb, 110. Müslim'in ikinci rivayetinde hadis, "*Kıyamet günü kimse ondan daha faziletli bir amelle gelmiş olmaz"* şeklinde bitiyor. Ebu Davud rivayeti ise, *"Halktan kimse onun ameli gibi amel yapmış olmaz"* şeklinde bitiyor.

[46] Taberânî, *es-Sağîr*, nr. 3982 (Amman, 1999, 1. Baskı); Heysemî, *ez-Zevaid*, 10/116-117.

[47] Ahmed, *Müsned*, 6/344; Heysemî, *ez-Zevaid*, 10/92

[48] Buhârî, nr. 1178; Müslim, nr. 721. Üçüncü tavsiye, Vitri kılmadan uyumamasıdır.

[49] Kandehlevî, Muhammed Yusuf, *Hayatü's-Sahabe*, Beyrut: Daru Sâdır 2003, 3/169.

[50] Müslim, Zikir 80 (nr. 2727); Ahmed, *Müsned*, 1/144.

[51]Sühreverdî, bu konuda şu ilginç örneği verir: Sûfilerden biri anlatıyor:Kürz b. Vebre'nin yanına vardım, ağlıyordu. Ona,"Neye ağlıyorsun, yakınlarından birinin ölüm haberi mi geldi?" diye sordum; "Hayır, daha kötüsü!" dedi. "Dayanamadığın bir acın, ağrın mı var?" diye sordum, "Hayır, ondan da acı!" dedi. "Öyleyse neyin var?" diye sorunca, "Kalbimin (feyiz) kapısı kapandı, üzerine perde çekildi. Dün gece okumam gereken hizbimi (Kur'ân ve zikrimi) okuyamadım. Bu da ancak işlemiş olduğum yeni bir günahtan dolayı oldu" dedi. Bk. Sühreverdî, Şihabüddin, Ömer b. Hafs, *Avarifü'l-Meârif/Gerçek Tasavvuf,* trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand 2011, s. 491.

[52]Ahmed, *Müsned*, 4/124; Hâkim, *Müstedrek*, 1/501, Heysemi, *Mecmaü'z-Zevaid*, 1/19.

[53] Şaranî, Abdülvehhab, *el-Envarü'l-Kudsiyye fi Beyani Kavaidi's-Sufiyye*, Beyrut 1999, s. 48.

[54] İmam Şaranî, bu rivayeti incelediği hadis kitaplarında bulamadığını, onu, silsilesindeki şeyhlerden Seyyid Yusuf el-Acemî'nin Risalesinde muttasıl bir senetle rivayet ettiğini belirtir ve der ki: "İbn Hıbban, Hakim ve diğerlerinin rivayet ettiği merfû bir hadiste, Hz. Musa'nın (a.s), Allah Teâlâ'ya, "Ya Rabbi bana bir şey öğret ki onunla seni zikredeyim ve sana dua edeyim" dediğinde, Allah Teâlâ'nın ona, "lâ ilahe illallah" de, buyurduğu nakledilmiştir. Bu, Hz. Ali'nin isteği ile aynıdır." Şaranî, *a.g.e*, s. 48-49. Hz. Musa ile ilgili

Bu uygulamalar sonraki devirlerde tarikat erbabı için örnek teşkil etmiştir.

Hadislerde Açık ve Gizli Zikir

Hadislerde, açıktan yapılan zikirler övüldüğü gibi gizli zikir de övülmüştür. Bu konuda allame Süyûtî, *"Neticetü'l-Fikr fi'l-Cehri bi'z-Zikr"* isimli bir risale yazmış, orada açık zikirle gizli zikri öven hadislerinarasını, "Fazilet, hallere ve şahıslara göre değişir" yorumuyla cem etmiş; Nevevî'nin de Kur'an kıraatı konusundaki açık ve gizli okuyuşları içeren hadisleri böyle yorumladığını hatırlatmıştır. Süyûtî açık zikirle ilgili yirmi beş hadisi naklettikten sonra, bunların, *"Zikrin en hayırlısı gizli olanıdır"* ve *"Kur'an'ı gizli okuyan kimse, sadakayı gizli veren kimse gibidir*" hadisleriyle nasıl telif edileceğini, Nevevî'nin şu değerlendirmesiyle cevaplar:

"Kur'an kıraatı esnasında gösterişten korktuğunda veya namaz kılanları ya da uyuyanları rahatsız etme durumunda gizli yapmak daha faziletlidir. Bunlar olmadığında açık kıraat daha faziletlidir. Çünkü onda amel daha fazladır, onun faydası dinleyenlere geçer; ayrıca okuyucunun kalbini uyandırır, fikrini toplar, kulağını ona yöneltir, uykusunu kaçırır, neşesini artırır."

Süyutî, açık ve gizli zikir hakkında da bu yorumun uygun olduğunu belirtir.[55]

İcra şekliyle hangi zikrin daha faziletli olduğu konusunda, İmam Nevevî der ki:

"Zikir, kalp ile olduğu gibi, dil ile de olur. En faziletlisi, kalp ve dille birlikte olanıdır. Sadece biriyle yapılacaksa, kalp ile yapılan daha faziletlidir. Sonra, riya korkusu var diye kalple birlikte dille zikri terk etmek uygun değildir; bilakis ikisiyle birlikte zikretmeli ve onunla Allah Teâlâ'nın rızasını kastetmelidir."[56]

Ezkar şarihi İbn Allan es-Sıddıkî (1056/1647), âlimlerin kalp ve dil zikri hakkında farklı yorumlarını vermiştir. Kadı İyaz, dille zikirden muradın, kalp huzuruyla yapılan zikir olduğunu, kalp huzuru yoksa onun gerçek zikir olmadığı görüşündedir.[57] Şerefüddin Tîbî de, *Mişkâtü'l-Mesabih* şerhinde,

"Kulum beni zikrettiğinde ve dudaklarını benim için hareket ettirdiğinde onunla beraberim"[58] hadisinde, birinci kısımda kalple, ikinci kısımda ise dille zikre işaret edildiğini, evla olanın bu olup, kalbe tesir eden ve fayda verenin kalp huzuruyla birlikte dille zikretmek olduğunu, kalp gafil iken dille zikretmenin faydasının az olacağını belirtir.[59] Ebû Sadi-i Harraz, kalp gafil iken dille yapılan zikrin âdet zikri olduğunu, dille kalbin birlikte yaptıkları zikrin sevap getireceğini, dil susarken kalbin zikretmesinin kıymetini ise ancak Allah Teâlâ'nın bildiğini söyler.[60]

Zikir Lafızları ve Çeşitleri

Hadislerde, kelime-i tevhidin (lâ ilahe illallah) en faziletli zikir olduğu belirtilmiştir.[61] Tesbih (sübhanellah), tahmid (elhamdü lillah), tekbir, havkale (la havle vela kuvvete illa billah), istiğfar zikirlerinin fazileti hakkında da pek çok rivayet mevcuttur. Allah lafzıyla zikirden bahsedilmiştir. Kur'an okumak en faziletli zikirler arasında sayılmış ve bazı surelerinözel

---

hadis için bk. İbn Hıbban, *Sahih*, nr. 6218; Hakim, *Müstedrek*, 1/528; Nesâî, *Ameli'l-Yevmi ve'l-Leyle*, nr. 843, 1141.

[55] Risalenin tamamı ve değerlendirmeler için bk. Süyutî, Celaleddin, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, Beyrut 1995, 2/23-31

[56] İbn Allan, Muhammed Ali, *el-Fütûhâtü'r-Rabbâniyye ale'l-Ezkâri'n-Neveviyye*, Beyrut 2004, 1/65-66 Aynı sayfada şerh kısmında Kadı İyaz'ın şu görüşüne yer verilir: "Allah Teâlâ'yı kalp ile zikir, gizli zikirdir. O, zikirlerin en üstünü olup, Allah Teâlâ'nın azameti, celali, ceberutu, yerdeki ve göklerdeki ayetlerini tefekkür etmektir. Hadiste, "Zikrin en hayırlısı, gizli olanıdır" buyrulmuştur. Sonra, o, emirlerin ve nehiylerin önünde kalp ile Allah'ı hatırlamak; emredilen şeyleri yapmak, nehyedilen şeylerden kaçınmak ve müşkül (karışık ve şüpheli) şeylerde durmaktır."

[57] İbn Allan, *a.g.e*, 1/66. İbn Allan, Kad-ı İyaz'ın bazı yerlerde tersi görüşte olduğunu da kaydeder.

[58] Ahmed, *Müsned,* 2/540; İbn Mace, Edeb, 53 (nr. 3792). Ayrıca bk. Buhârî, *Halku Efâli'l-İbad*, 57.

[59] Tıbî, Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed, *Şerhü't-Tîbî ala Mişkâti'l-Mesâbih*, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001, 14/416-417. Şehâbeddin es-Sühreverdî, Melâmetiyye usulüne göre yapılan zikrin dil, kalp, sır ve ruhla olmak üzere dört aşamada gerçekleştiğini belirtmiştir. Ruhla zikir gerçekleştiğinde sır, kalp ve lisan susar; bu müşahede makamında yapılan zikirdir. Sırla zikir gerçekleştiği zaman kalp ve dil zikretmez; bu heybet makamının zikridir. Kalp zikrettiğinde dil susar; bu da Allah'ın nimet ve lutuflarının ifadesi olan zikirdir. Kalp zikirden gafil olduğu zaman dil zikre yönelir; bu ise âdet olarak yapılan zikirdir. Öte yandan bu zikirlerin her birinin incelikleri ve âfetleri vardır. Ruhla yapılan zikrin âfeti sırrın bu zikri farketmesi, sır ile yapılan zikrin âfeti kalbin bu zikre muttali olması, kalp ile yapılan zikrin âfeti nefsin bunu farketmesi, nefisle yapılan zikrin âfeti ise zikrini büyüterek karşılığında sevap umması ve bununla yüksek makamlara çıkacağını zannetmesidir. bk. Sühreverdî, *Avarifü'l-Meârif/Gerçek Tasavvuf*, s. 94.

[60] Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliya*, tahk. Asım İbrahim Keyyâlî, Beyrut 2010, 1. Baskı, s. 400.

[61] İbn Mâce, Edeb, 55 (nr. 3800); Nesâî, *Ameli'l-Yevmi ve'l-Leyle*, nr. 831; Hâkim, *Müstedrek*, 1/498

faziletine değinilmiştir. Yine hadislerde Allah Resûlü'ne salatu selam okumak övülmüş ve teşvik edilmiştir.

Bunların hangisiyle zikredileceğine ve öncelik sırasına gelince bu, dikkat isteyen bir konudur. Hadislerde geçen ve yapılması övülen her zikri yapabilir miyiz? Bunun sırasını ve miktarını kim belirleyecek? Çünkü yolun başında olanlarla, terbiyenin sonuna gelenlerin zikri aynı değildir. Çekilecek zikri tayin için biri gerekir mi yoksa kitapta okumak yeterli mi? Bu sorularaaraştırmamızın ilerleyen kısımlarında cevaplar gelecek.

İbn Hacer-i Heytemî, "kelime-i tevhid zikri mi yoksa ism-i celal (Allah) zikri mi daha faziletlidir?" konusunu el almış, zahir âlimlere göre "la ilahe illallah" zikrinin en faziletli olduğunu, batın ehline göre ise salikin haline göre durumun değiştiğini, bunu da salikin halini, terbiye usulünü, şeriat ve tarikatı iyi bilen bir üstadın belirleyeceğini söyler.[62]

Şehâbeddin Sühreverdî, meşayıhtan bazılarının halvette kelime-i tevhid (lâ ilahe illallah) zikrini tercih ettiklerini, ona ihlasla devam edilirse kalbin nurlanmasında ve düşüncenin toplanmasında büyük tesirinin bulunduğunu, dille kalbin uyum içinde zikredilmesi sonucunda onun kalpte cevher haline gelerek yakīn nurunun yerleşmesine vesile olacağını, bazen bu halin sadece Kur'an tilâvetiyle de gerçekleştiğini söyler.[63]

İsmail Hakkı Bursevî, kelime-i tevhid zikrinin "Allah" ve "hû" isimleriyle yapılan zikirden daha üstün sayıldığını kaydettikten sonra, tevhid zikrinde nefiy (lâ ilâhe) ve ispat (illallah) şeklinde iki yönün bulunması sebebiyle çokluğun bulunduğu gündüz vaktinde yapılmasının daha uygun olacağı, Allah'ın isimleriyle zikrin ise tevhid halinin yaşandığı gece vaktine mahsus olduğu görüşündedir.[64]

Bir diğer zikir çeşidi de itaat ederek zikirdir. İmam Nevevî, zikrin tesbih, tekbir, tahmid ve benzeri lafızlara münhasır olmadığını, Allah Teâlâ için amel eden herkesin O'nu zikrettiğini söyler.[65] Müfessir Vahidî, ***"Beni zikredin ki ben de sizi zikredeyim"*** (Bakara 2/152) ayetinin tefsirinde senedini vererek şu hadisi nakleder:

"Kim Allah'a itaat ederse, Allah'ı zikretmiş olur; namazı, orucu ve Kur'an okuması az da olsa. Kim Allah'a isyan ederse, Allah'ı unutmuş olur; namazı, orucu ve Kur'an okuması çok da olsa."[66]

İmam Rabbânî, Kulu Allah Teâlâ'ya yaklaştıran amellerin farz ve nafile olmak üzere ikiye ayrıldığını, farzlar ihmal edildiğinde nafilelere asla itibar edilmeyeceğini, herhangi bir vakitte eda edilen bir farz ibadetin, bin senelik nafile ibadetten daha hayırlı olduğunu, bu nafile ibadetlerin namaz, oruç, zikir, fikir ve benzer türlerden olup halis bir niyetle eda edilse bile olsa durumun böyle olduğunu belirtir. Ona göre, evla olanı gözetmek, tenzîhen de olsa mekruhlardan sakınmak zikir, fikir, murakabe ve teveccühten kat kat üstündür. Sakınılan şey tahrîmen mekruh olursa fazilet çok daha fazla olur. Zikir, fikir, murakabe ve teveccühü bunlara riayetle birleştirebilirse o kimse büyük bir kurtuluşa nail olur. Gerisi boşa kürek çekmektir.[67]

VİRD VE TESBİH EDİNMEK

Vird, günlük vazife demektir. Her gün belli miktar yapılan zikre de vird denir. Bu zikir tehlil, tekbir, tesbih, tahmid olabileceği gibi, Kur'an okumak, nafile namaz kılmak, salavat getirmek ve istiğfar çekmek de olabilir. Sufilere göre vird, şeyhin, talebesine (müridine) sabah ve akşam namazlarından sonra yapmasını emrettiği zikirlerdir.[68]Ayet ve hadislerde günlük virde delil olacak pek çok nas mevcuttur,ayrıca sahabe hayatında da virde örnek teşkil edecek uygulamalar görmekteyiz.

Allah Teâlâ, Hz Peygamber'e (s.a.v) hitaben bazı özel vakitlerde zikir, tesbih ve hamd yapmasını emretmiştir. Bu vakitler, ayetlerde sabah akşam, gecenin bir kısmı ve

---

[62] İbn Hacer-i Heytemî, Ahmed Şihabüddin, *el-Fetâva'l-Hadisiyye*, Dımeşk, 2004, 1. Baskı, s. 129-130.
[63] Sühreverdî, a.g.e, s. 274-275.
[64] Kübra, Necmüddin, *Tasavvufi Hayat,* s. 59. Bursevî, bu açıklamayı Kübra'nın *Usulu Aşere*'sini açıklarken yapmıştır.
[65] İbn Allan, *a.g.e*, 1/68.
[66] Vahidî, *el-Vasît fi Tefsiri'l-Kur'an'il-Mecid*, Beyrut 1994, 1/234 Süyûtî, Celaleddin, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut 1993, 1/361.
[67] İmam Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, trc. Heyet, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009, 1/186-187 (29. Mektub).
[68] Abdülkadir İsa, *Hakaik ani't-Tasavvuf*, Haleb: Daru'l-İrfan, 2001, s. 185-186 Abdülkadir İsa, bu bahsin öncesinde, dipnotta zikirde tesbih kullanmanın cevazına ve bidat olmadığına dair delillere ve konuyla ilgili İbn Allan, İbnü'l-Cevzi, İbn Hacer, Süyûti ve İbn Abidin'in görüşlerine yer vermiştir.

geceleyin uzun bir vakit(İnsan 76/25-26), güneşin doğuşundan ve batışından önceki zaman(TâHâ 20/130; Kâf 50/39-40) olarak geçmektedir. Bir ayette, gece ibadetinin (kalbin toplanması için) daha etkili ve okuma olarak daha sağlam olduğu belirtilir(Müzzemmil 73/6).Diğer ayette, geceyi secde ve kıyam hâlinde ibadetle geçirenler (Zümer 39/9),geceleri az uyuyupseherlerde istiğfar edenler (Zâriyât 51/17-18),yataklarından kalkıp korku ve ümit içinde Rablerine dua edenler(Secde 32/16)övülür ve herkese örnek gösterilir.

"Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam O'na yalvaranları yanından uzaklaştırma" (En'âm 6/52)ayeti de sahabenin günlük hayatında sabah akşam yaptıkları virdden (her gün icra ettikleri özel görevden) bahseder ve ayetin devamında, Hz. Peygamber'e *"onlardan gözünü ayırma"* emri verilir. İmam Gazali'nin belirttiği gibi,[69] bütün bu ayetler, Allah Teâlâ'ya giden yolun, vakitleri gözetmek ve sürekli evradla onları mamur etmek olduğunu açıklıyor. Bunun için Resûlullah (s.a.v),

أحب عباد الله إلى الله الذين يراعون الشمس والقمر والأظلة لذكر الله تعالى

"Allah Teâlâ'ya kulların en sevimlisi, O'nu zikir (ve günlük ibadetler) için güneşi, ayı ve gölgeyi takip edenlerdir"[70]buyurmuştur.Çünkü ayette belirtildiği gibi, gece ve gündüzün birbiri peşi sıra getirilmesi, zikir ve şükür içindir. (Furkan 25/62).

Gazali, İhya'da, *Kitabu Tertibi'l-Evrad'da* şafağın sökmesiyle başlayan gündüzde yedi (7), güneşin batmasıyla başlayan gecede beş (5) evradın olduğunu söyler ve bunları ayet, hadis ve sahabe uygulamasıyla açıklar. Bu rivayetlerin birinde şöyle geçer:Resûlullah (s.a.v) sabah namazını kıldıktan sonra güneş doğuncaya kadar mescitte otururdu.[71] Bazı rivayetlerde "güneş doğduktan sonra iki rekât namaz kılardı"[72] ilavesi vardır. Bunun faziletini bildiren birçok hadis-i şerif vardır.[73] Gazalî, bu arada günlük zikri öven ve onun için özel vakit veren şu kudsi hadisi nakleder:

"Ey Âdemoğlu! Beni sabah namazından sonra bir saat ve ikindi namazından sonra bir saat zikret, ben de arada kalan zamanlar için sana yeteyim (bütün işlerine kefil ve yardımcı olayım)."[74] Peşinden der ki:

"Bu fazileti elde etmek için namazdan sonra oturmalı, güneş doğana kadar konuşmamalıdır. Güneş doğana kadar vazifesi şu dört çeşit iş olmalıdır: Dualar, tesbihle tekrar ettiği zikirler, Kur'an kıraati ve tefekkür."[75] Sonra bunları açıklar.

Gazalî, abid, âlim, talebe, sanaktar, idareci ve kendini Allah'a adamış her grubun haline uygun bir virdi olması gerektiğini söyler ve bunları açıklar. Gazali, sahabelerin günlük virdlerinden örnek vererek der ki: "Sahabeler içinde günlük virdi on iki bin tesbih ve otuz bin tesbih olan vardı. Bazılarının virdi üç yüz rekât namazdan altı yüz rekâta hatta bin rekâta kadar çıkıyordu. Onların günlük virdlerinin en azı yüz rekât namaz olarak nakledilmiştir. Onların bir kısmının ekseri virdi Kur'an okumaktı. Onlardan biri günde bir hatim indiriyordu. Bazılarının iki hatim indirdiği de rivayet edilmiştir. Bazıları gece veya gündüzü tekrar ederek okuduğu bir ayet üzerinde düşünerek geçiriyordu."[76]

Hz. Peygamber'in (s.a.v) geceleri Kur'an'dan belirli miktar vird edindiği ve onu tamamlamadan başka işlere yönelmediği rivayet edilmektedir.[77] Hadisin sonunda, Sahabenin

---

[69] Gazâlî, Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulumi'd-Din*, Beyrut: Daru Sâdır, 2004,1/436.
[70]İbn Mübarek, *Zühd*, nr. 1304; Taberânî, *Kitâbü'd-Duâ*, nr, 1876; Hâkim, *Müstedrek,* 1/51; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya*, 7/227.
[71]Müslim, nr. 670.
[72] Tirmizî, nr. 586. Buradaki hadiste şöyle buyrulur: *"Kim, sabah namazını cemaatle kılar, peşinden oturup güneş doğana kadar Allah Teâlâ'yı zikreder, (güneş bir miktar yükseldikten) sonra iki rekat namaz kılarsa, onun için tamı tamına bir hac ve ömre sevabı vardır."*
[73] Ahmed, *Müsned*, 3/ 439; Beyhakî, *Sünen-i Kübra*, 3/49.
[74]Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya*, 8/233; Hindi, *Kenzü'l-Ummal*, nr. 1795; Abdullah b. Ahmed, *Zevaidü'z-Zühd*, 38.
[75] Gazalî, *İhya*, 1/439.
[76] Gazalî, *İhya*, 1/458.
[77] Ebû Davud, Ramazan 9 (nr. 1393); İbn Mâce, İkame, 178 (nr. 1345)

Kur'an'ı üç, beş, yedi, dokuz, onbir, on üç sure ve musfassallar şeklinde taksim edip vird haline getirdikleri belirtilir.[78]

Sahabe içinde bazı hanımlar da hurma çekirdekleri veya çakıl taşlarıyla tesbih zikrini yapıyorlardı.[79] Hz. Peygamber (s.a.v) hanımı Safiye binti Huyey'i önünde dört bin çekirdek ile tesbih ederken görmüş, yaptığına bir yasaklama getirmemiş, sadece ona daha faziletli bir zikri öğretmiştir.[80]

Hz. Peygamber'in hamını Cüveyriye (r.ah), sabah namazından sonra kuşluk vaktine kadar namaz kıldığı yerde oturup zikirle meşgul olmuştur.[81]

Ebu Hüreyre'nin (r.a), üzerine bin (1000) düğüm atılmış bir ipi vardı, onunla tesbih çekmeden uyumazdı.[82] Mekhul'un rivayetine göre, Ebu Hüreyre, onunla oniki bin tesbih çekerdi.[83]

Süyûtî, *"el-Minha fi's-Sebha"* isimli risalesinde, tesbihin sünnetteki delilini incelemiş, Hz. Peygamber'in (s.a.v) parmaklarıyla sayarak tesbih yaptığını, sahabeden bazılarının hurma çekirdekleri veya çakıl taşlarıyla sayarak tesbih yaptıklarını tesbit etmiş, Hasan-ı Basrî, Cüneyd-i Bağdadî[84] ve diğer selefin tesbih edindiğini; parmakla sayması müşkül olacak virdleritesbihle yaptıklarını nakletmiştir.[85]Bu risale, Asr-ı saadette günlük virdlerin bulunduğunu ve zikir için tesbih edinmenincaiz olduğunu ortaya koymaktadır. Zikir için hurma çekirdekleri, taş veya düğüm kullanmakla, bunların bir ipe dizilmiş hali olan tesbih, görev ve hedef olarak aynıdır.

Hz. Peygamber (s.a.v),*"İyiliğimi artırmad*ığım *yeni bir günde, benim için hayır ve bereket yoktur"*[86] hadisiyle, hak yolunda sürekli salih amel ve terakkiye teşvik eder. Şu hadisler de seyru sülük yolunda dikkat edilecek usul ve edepleri hatırlatıyor:

"Gece ile yarışmayın (kendinizi ibadetle bitap hâle getirmeyin)."[87]

"*Sizler, gücünüz yettiği amelleri yapınız. Çünkü siz bıkmadıkça yüce Allah sevap vermekten usanmaz."*[88]

"Bu İslam dininin en hayırlı ameli, kolay olanıdır."[89]

"Bu dinle yarışmayın, çünkü o sağlamdır. Kendisiyle yarışanı mağlup eder. Allah'ın ibadetini nefisine sevimsiz hâle getirme. (onu ibadetten nefret ettirme)."[90]

"Allah Teâlâ'ya amellerin en sevimlisi, az da olsa devamlı olanıdır"[91]

"Allah Teâlâ kimi bir ibadete alıştırır da o usanarak bu ibadeti terk ederse Allah ondan hoşlanmaz."[92]

---

[78]Sindî, İbn Mâce Haşiyesinde bunları şöyle açıklar: Bakara ile birlikte üç sure. Tövbe suresine kadar beş sure. Nahl suresine kadar yedi sure. Furkan suresine kadar dokuz sure. Şuara'dan Yâsin'e kadar onbir sure. Hucurata kadar onüç sure. Kâf suresinden Kur'an'ın sonuna kadar mufassal denen sureler. Bk. Sünenu İbn Mâce (Sindi Hâşiyesiyle birlikte), Beyrut 1997, 1/134.

[79] Örnek olarak bk. Ebû Davud, nr. 1500; Tirmizî, nr. 3568; Hâkim, *Müstedrek*, 1/548; İbn Hıbban, *Sahih*, nr. 837.

[80] Tirmizî, nr. 3554; Hâkim, *Müstedrek*, 1/547.

[81] Müslim, Zikir 79 (nr. 2726); Tirmizî, Deavât, 108; Nesâî, Salat, 547; İbn9 Mâce, Edeb, 56.

[82] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Esfiya,* tahk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 2007, 1/468 Kandehlevî, *Hayatü's-Sahabe*, 3/197.

[83] Süyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, 2/39.

[84] Cüneyd-i Bağdâdî'nin elinde tesbih görenler, kendisine, "Sen bu kadar şerefli halinle elinde tesbih mi taşıyorsun?" diye sorduklarında, Hazret, "O, benim kendisiyle Rabbime kavuştuğum bir yoldur, onu terk etmem" demiştir. Aynı soru Hasan-ı Basrî'ye sorulunca, Hazret, "O, bidayette kullandığımız bir şeydir; onu nihayette terk etmeyiz. Ben, elimde tesbih varken dilimle ve kalbimle Allah'ı zikretmeyi seviyorum" cevabını vermiştir. Bk. Süyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ,* 2/40-41.

[85] Risalenin tamamı ve ilgili rivayetler için bk. Süyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ,* 2/36-42.

[86]İbn Abdilber, *Beyâni'l-İlm ve Fadlihî*, nr. 1108; Taberânî, *el-Evsat,* nr. 6632; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya*, 8/188; Süyûtî, *es-Sağîr*, nr. 343.

[87]Deylemî, *Müsnedü'l-Firdevs*, nr. 7460; Hindî, Kenz*ü'l-Ummal*, 3/46. (nr. 5414). İbn Mesud'tan mevkuf bir haber için bk. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, nr. 35708; Taberânî, *el-Kebir*, 9/106.

[88] Müslim, Müsafirîn, 221.

[89] Ahmed, *Müsned*, 4/ 338.

[90]İbn Mübarek, *Zühd*, nr. 1178. Aynı konuda biraz farklı lafızlarla bk. Buhârî, nr. 39.

[91]Buhârî, nr. 6464; Müslim, nr. 783.

[92]Zebidî, *İthâfü's-Sâde*, 3/763, 5/509. (Buradaki kayıt şöyledir: İbn Sinnî, *Riyâzatü'l-Müteabbidîn* kitabında Hz. Aişe'den mevkuf olarak rivayet etmiştir).

Hz. Peygamber (s.a.v), ***"Kim, hizbini*** *(kendine vird edindiğiKur'an, namaz veya zikrini)*[93] ***veya ondan bir kısmını okumadan*** *(uykunun bastırması veya bir özürden dolayı yapamadan)****uyur, sonra onu sabah namazı ile öğle namazı arasında okursa*** *(yaparsa);* ***sanki onu gece okumuş gibi kendisine sevap yazılır"***[94] hadisiyle gece virdini ve amelini yapamayanların, onu gündüz kaza etmesini tavsiye etmiştir. Nevevî, bu hadisi esas alarak der ki:

"Gece veya gündüzde yahut bir namazın akabinde bir zikir vazifesi veya başka bir hali olan kimse, onu zamanında yapamadığında, imkan bulduğunda onu yapması ve ihmal etmemesi gerekir. Kişi, zikrine devam etmeye alıştığında onu kazaya bırakmaz. Kazasında gevşeklik gösterince, vaktinde zayi etmesi kolay olur."[95]

İbn Hacer-i Heytemî, sufilerin namazlardan sonra adetlerine uygun yaptıkları virdlerin dinde delil ve asıllarının olduğunu belirtir ve buna örnek olarak sabah ve ikindi namazlarından sonra oturup zikretmeyi öven hadisleri nakleder.[96]

Vird kalp için günlük ilaç hükmündedir. Kalbin gafletten uyanması ve şifa bulması için her gün bu ilacın alınması istenir. Vird, beş vakit namaz gibi müslümanın hayatına girince faydası görülür, meyvesi alınır.[97]

Arifler,*"Virdi olmayanın varidi olmaz"*[98] demişlerdir. Varid, manevî feyiz ve ilâhî hediyeler demektir. Vird, hak yolcusunun ana sermayesidir. Vird Allah dostlarının sırrı kabul edilmiştir. O sırra ve Allah dostluğuna ulaşmanın yolu virttir. Zikirsiz veli olunmaz.

Mevlana Halid Bağdadi, gizli zikrin ve virdlere devamlı etmenin, kalp hastalıkları için en tesirli bir ilaç olduğuna dikkat çeker ve bunun büyük veliler ve keşif sahipleri tarafından tecrübe edilmiş bir gerçek olduğunu belirtir.[99]

İbn Ataullah-ı İskenderi, *Hikem* adlı eserinde virdi ancak cahillerin küçük göreceğini[100], virdin ilahî varidin (rahmet ve feyzin) eseri olduğunu, virdlere devam etmenin ilahi lütufla gerçekleştiğini belirtir.

Virdin gafletle de olsa çekilmesi istenir. Gafletle çekilen zikir, hiç çekmeyip terk etmekten daha hayırlı ve kazançlı görülür. Çünkü insan farkında olmasa da vücudu o anda Allah'ın zikri ile meşgul olmaktadır.

Kendi başına seçilen ve çekilen zikirler sevap getirir, fakat terbiye ve terakki sebebi olmaz. Zikirlerin nefsin hastalıklarına ilaç olması için, yolu, usulü ve hali bilen kamil bir üstattan, tasavvufi deyimle kamil mürşitten alınması gerekli görülmüştür.

Şimdi tebliğimiz ana konusu olan Nakşibendilikte Zikir ve Hatme'nin tarihi süreç içindeki seyrine geçelim.

NAKŞÎLİKTE İCRA EDİLEN GİZLİ ZİKİR VE HATM-İ HÂCEGÂN

Önce, Nakşbendîlik hakkında bilgi verelim ve "Nakşbendilik nedir?" sorusuna cevap arayalım.

Nakşbendîlik Hace Muhammed Bahauddin Nakşbend'in (791/1389) temel usullerini belirlediği bir manevî terbiye sistemidir. Onun adına nispet edilerek "Nakşibendîlik" diye anılmaktadır.

Bu terbiye yolutemelde Ebû Bekir Sıddık'a (r.a) ve ondan Resûlullah'a (s.a.v) ulaşmaktadır. Tarikatın temelini atan, Ebû Bekir Sıddık (r.a), onu nazar-ı racih, keşf-i sahih ve

---

[93] İbn Allan, *el-Futûhâtü'r-Rabbâniyye*, 1/90. Sindî, Sünen-i Nesâî haşiyesinde, hizbe "vird" manasını vermiş ve onu, insanın namaz, kıraat ve diğerlerinden kendisine vazife edindiği görev şeklinde tarif etmiştir.

[94] Müslim, Müsafirin, 142; Ebû Davud, Tatavvu' 19; Tirmizî, Cuma, 56, Nesâî, Kıyamü'l-Leyl, 65.

[95] İbn Allan, *a.g.e*, 89; Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Ezkâr,* tahk. Yusuf Ali Büdeyvî, Dımeşk: Daru İbn Kesir, 2006, s. 48

[96] İbn Hacer-i Heytemi, *el-Fetâva'l-Hadisiyye*, s. 130.

[97] Zikrin faydaları için bk. Selvi, Dilaver, *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, İstanbul: Semerkand Yay., 2013, s. 72-76 (İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Vâbilü's-Sayb mine'l-Kelimi't-Tayyib*, Beyrut 1997, s. 99 vd.; Abdülkadir İsa, *Hakâik ani't-Tasavvuf*, s. 173-183.

[98] Tanevî, Eşref Ali, *Hadislerle Tasavvuf*, s. 88.

[99] Esad Sahib, *Mektubat-ı Mevlana Halid*, 82. Mektup.

[100] Hikem-i Ataiye'de der ki: "Virdi (günlük ibadet ve zikirleri) ancak cahiller küçük görür. Vârid (ilahî ihsanlar) âhiret yurdunda da vardır. Vird ise bu dünyanın bitmesiyle biter. Asıl özen gösterilecek şey, yerine başkası bulunmayandır. Hem vird, Allah'ın senden isteğidir. Vâridi ise sen O'ndan istemektesin. O'nun senden istediği nerede, senin O'ndan istediğin nerede?"

nakl-i sarih ile binasını kurup yükselten Bahauddin Nakşibend, onu tecdid eden ise Mevlana Halid-i Bağdadî'dir.[101]

Bu terbiye yolu tarih süreç içinde temsilcilerinin ismiyle farklı adlarla anılmıştır.

Ebû Bekir Sıddık'tan (r.a) Beyazid-i Bistamî Tayfur'a kadar **"Sıddıkiyye"**, ondan Hâce Abdülhâlik Gücdevanî'ye kadar **"Tayfûriyye"**. Ondan, Şah-ı Nakşibend'e kadar **"Hâcegâniyye"**, ondan İmam Rabbani'ye kadar **"Nakşibendiyye ve Ahrariyye**", ondan Habibullah Mazhar-ı Canı Canan'a kadar **"Müceddidiyye",** ondan Mevlana Halid Bağdâdi'ye kadar Müceddidiyye ve Mazhariyye, Mevlan'a Halid'den sonra **"Nakşibendiyyeve Hâlidiyye"** ismiyle anılıp yayıldı.[102]

Abdülmecid Hânî, silsiledeki bazı meşayıhın sahih keşiflerinde müjdelendiği gibi bu tarikatın taşıdığı özelliklerle Hz. Mehdî'ye kadar devam edeceğini belirtir.[103]

Bu gün Anadolu'muzda yaygın olan kol "Hâlidiyye" koludur. Bu yol, günümüzde Şah-ı Nakşibend'e nispet edilen meşhur ismiyle **"Nakşibendîlik"** şeklinde anılmaktadır.

Nakşbend, "nakş" ile "bend" kelimelerinden oluşmuş bir terkiptir. Bir isim değil sıfattır; ancak isim gibi meşhur olmuştur.

Nakş, bir şeyi bir yere nakşetmek, nakış gibi işlemek, hiç çıkmayacak hâle getirmek, mühür gibi kazımaktır.

Bend, Farsça bir isim olup, dilimizde hem isim, hem sıfat olarak kullanılmaktadır. İsim olarak, bağ, kelepçe, baraj, bent, kemer gibi manalara gelmektedir. Sıfat olarak, sıkıca bağlı, iyice bağlayan, kuvvetlice bağlanmış manalarına gelir. Allah zikrini hiç çıkmayacak şekilde nakış gibi işledikleri ve ondan hiç kopmadıkları için, gizli zikir sahiplerine Nakşibendî denmiştir.[104]

Müstakimzâde Süleymân Sa'deddîn Efendi'ye göre bu tarîkteki kimselerin gönül levhalarına ilâhî muhabbet nakşedilmesinden ve kalbi kesafetinden sıyırıp Allah ismi ile mücella kılmalarından onlara Nakış bağlayıcı anlamına gelen "nakşbend" denilmiştir.[105]

Kalpte gizli zikrin büyük bir tesiri vardır. Bu tesire, "nakş", zikre de "bend denir. Nakış, balmumu veya benzeri şeylerin üzerine vurulan mührün suretine denir. Bağlamak o suretin silinmeden kalmasıdır. Nakşı tamam olana (kalbinde hakiki kemali bulana ve o devamlı zikir halinde kalana) Nakşibendî denir.[106]

Erbilî, Seyyid Muhammed Bahaüddin Nakşibend'in, Allah'ı kalbine nakşolacak ve lafz-ı celalin kalbinde gözükecek şekilde zikrettiği için Nakşibendi ismini aldığını söyler. Erbili, konuyla ilgili Nakşibendi halifelerinin birinin şu sözüne yer verir: Şeyh Bahaüddin Nakşibend murakabe halinde iken Resûlullah (s.a.v) şerefli avucunu onun kalbinin üzerine koydu, el orada nakşoldu."[107]

Nablusî, insanın ilahî isimlerin, fiillerin, hükümlerin ve tecellilerin mazharı olduğunu, onlardan kendine has birer pay aldığını, fakat bazı insanların hayvaniyet tarafı ağır basıp bu ilahî tezahürlerin (nakışların) silindiğini, bazılarında ise kamilen kaldığını, nakşı tamam olanlara Nakşibendî dendiğini, bunun başka manalarının da bulunduğunu belirtir.[108]

Nakşibendîlik, ruhanî tarikatlardan biridir. Ruhani tarikatlarda ana sermaye ilahi sevgidir. Yolun aslı sünnete ittiba ve kâmil mürşide muhabbettir. Onda ağır riyazetler ve çile yoktur. Önce ruhun tasfiyesi esas alınır, ruhun elest bezmindeki ahde sadık kalması için gerekli

---

[101] Esad Sahip, Muhammed, *Buğyetü'l-Vâcid/Mektûbâtu Hazrati Mevlânâ Hâlid*, Dıyarbakır: Mektebetü Seyda, 2012, s. 42 Ayrıca bk. Esad Sahib, *Mektubat-ı Mevlana Halid,* haz. Dilaver Selvi-Kemal Yıldız, İstanbul: Umran Yayınları, 1993, s. 70

[102] Hânî, Abdülmecid b. Muhammed, *el-Hadaiku'l-Verdiyye fi Eclâi's-Sâdâti'n-Nakşibendiyye*, ttahk. Muhammed b. Muhammed el-Hurse, Dımeşk 1997, s. 30-32; Esad Sahib, *a Buğyetü'l-Vâcid*, s. 52-53.

[103] Hani, *a.g.e*, s. 32. Esad Sahib de aynı görüşü paylaşır. bk. Esad Sahib, *Buğyetü'l-Vâcid*, s. 53.

[104] Hâşimî, S. Muhammed Saki, *Arifler Yolunun Edepleri*, İstanbul: Semerkand yayınları 2003, s. 25-26.

[105] İncebilir, Uğur, *Müstakimzâde'ye Göre Nakşbendiyye'nin Bilinmeyen On İkinci Esası*, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, December 2015, s. 38.

[106] Esad Sahib, *Buğyetü'l-Vâcid*, s. 46 (trc. 75-76). Ayrıca bk. Nablusî, Abdülgani, *Miftahü'l-Maiyye fi Düstüri't-Tarikati'n-Nakşibendiyye,* tahk. Cevdet Muhammed Ebü'l-Yezid el-Mehdi, Mısır, 2008, 1. Baskı, s. 51. Hani, *a.g.e*, s. 30.

[107] Erbilî, Muhammed Emin, *Tenvirü'l-Kulûb fi Muameleti Allami'l-Guyûb*, s. 429 (Beyrut 2005, 1. Baskı)

[108] Nablusi, *a.g.e*, s. 51.

çalışmalar yapılır ve böylece nefs ruhun emrine girmiş olur. Nakşîlikte zikir gizlidir, tarikat silsilesi Hz. Ebû Bekir (r.a) yoluyla Hz. Peygamber'e ulaşır.[109]

Tarikatlarda hafî zikir, genellikle Hz. Ebû Bekir kanalıyla gelen Sıddıkî meşreplerin, cehrî zikir ise Hz. Ali kanalıyla gelen Haydarî meşreplerin yöntemi olmuştur. Zikrin lafızları itibariyle kelime-i tevhid (La ilahe illallah), lafza-i celal (Allah) ve diğer Esma gibi çeşitleri vardır.[110] Ankaravî, zikir çeşitlerine "Hû" zikrini de ekler ve onun Allah ism-i celaline işaret ettiğini, İsm-i Celalin ism-i a'zam olduğunu söyleyerek bunu ispat eden görüş ve delillere yer verir.[111] İbn Atâullah-ı İskenderî, ariflerden bazılarının bidayet ve nihayet halinde "Lâ ilâhe illallah Muhammedü'r-Resûlullah" zikrini tercih ettiğini, bazılarının bidayette "Lâ ilâhe illallah", nihayette sadece "Allah" zikriyle yetindiğini bunların ekseriyette olduğunu, bazılarının "Allah Allah" zikrini, bazılarının ise "Hû" zikrini tercih ettiğini belirtir ve her grubun tercihlerini ispat ettikleri delillere yer verir. İskenderî, bahsin sonunda, okuyucunun aklına gelecek şu soruyu sorar:

"Bu zikirlerden herbirine ait delilleri okuyan kimse onun en faziletli zikir olduğunu zanneder, bu da onu zikir tercihi anında şaşkınlığa düşürür. Bu konuda ne söylenir?" Cevabı şöyle verir:

"Her zikre ait bir hal ve vakit vardır. O vakitte en faziletlisi odur. Her makamda, o makama uygun olan bir söz vardır. Her zikir için de bir hal vardır; ona en layık olanı odur. Kur'an okumak zikirden faziletlidir, fakat bazı hallerde zikir, Kur'an okumaktan daha faziletlidir; namazda rüküda olduğu gibi.[112]

NAKŞÎLİKTE ZİKİR

Nakşibendîlik, bazı istisnaları olmakla birlikte genel prensip olarak hafi zikri esas almıştır. Hafi zikir uygulaması bu tarikatta Hâcegan'ın kurusu Abdülhalik Gücdevanî (575/1179) ile başlamıştır.[113] Kendisine gizli zikri Hızır (a.s) öğretmiştir.[114] Hızır, Gücdüvânî'ye vukuf-i adediyi telkin etmiş, su havuzuna dalıp orada kalbi ile "la ilahe illallah Muhammedü'r-

---

[109] Yılmaz, H. Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010, s. 233-234

[110] Yılmaz, *a.g.e*, s. 164.

[111] Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukara*, s. 165-171. Ebu Hanife, Kisâî, Şa'bî, İsmail b. İshak, Ebû Hafs, ülemanın çoğunluğu, sufi meşayıhı ve muhakkik arifler Allah isminin ism-i azam olduğu görüşündedir. Onunla zikir de zikirlerin en faziletlisi ve en faydalısıdır. Bk. Abdülkadir İsa, *Hakâik ani't-Tasavvuf*, s. 152-153.

[112] İskenderî, İbn Ataullah, *Miftâhu'l-Felah ve Mısbâhu'l-Ervah,* tahk. Muhammed et-Tayyib b. Behâüddin el-Hindî, Dımeşk, 2000, 1. Baskı, s. 64-69.

[113]Hâce Abdülhalık Gucdüvanî hazretleri, silsile-i zeheb/altın silsilenin 9'uncu halkasıdır. "Şeyh" anlamına kullanılan Farsça "Hâce", Türkçe "Hoca" lakabıyla meşhurdur. Kendi dönemine kadar "Bistamiyye" ya da "Tayfûriyye" namıyla anılan "Nakşibendîyye" yolu, Abdülhalık Gucdüvanî'den Muhammed Bahauddin Şâh-ı Nakşibend'e kadar "Tarîk-ı Hâcegân" ismiyle anılmıştır. Manevî emaneti Yusuf Hemedanî hazretlerinden alan Hâce Abdülhalık Gucdüvanî, aynı Pîr'den feyz alan Ahmed Yesevî hazretlerinden farklı olarak, zikr-i hafîyi esas almış ve tarikatın onbir esasını vaz etmiştir. Ahmed Yesevî'nin zikr-i cehrî üzere devam ettirdiği yol Maveraünnehr bölgesinde; Abdülhalık Gucdüvanî'nin zikr-i hafî usûlünü esas aldığı tarikat ise, daha çok Harezm ve Horasan bölgelerinde yayılmıştır. Sonraki asırlardan günümüze kadar her iki tarikat, Orta Asya ve Anadolu ile Balkanlar'da, hatta dünyanın hemen her yerinde yayılmış ve müessir olmuştur.

[114]Rivayete göre Abdülhâlık Gücdevanî, gençlik yıllarında hocası Şeyh Sadreddin Efendi'den tefsir dersi alıyordu. Şu ayete geldiler:

ٱدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

"Rabbinize yalvara yakara ve gizlice dua edin. O haddi aşanları sevmez" (A'raf 7/55). Hocası ayetin tefsirini bitirince, Abdülhâlık Gücdüvanî, hocasına,

"Efendim! Bu ayette bahsedilen gizli dua ve zikir nasıl yapılır? Eğer insan zikir ve duayı açıkça yapsa insanlar görür ve işitir. Bunda gösteriş tehlikesi var. Eğer bu zikri kendi içinden yapacak olsa onu da şeytan fark eder. Çünkü hadis-i şerifte, ***"Kan damarları içinde kanın dolaşması gibi, şeytan da insanın içinde dolaşır"*** (Buharî, Ahkam, 21; Ebû Davud, Savm, 78; Sünnet, 17; İbn Mâce, Sıyam, 65; Darimî, Rikak, 66; Ahmed, *Müsned*, 3/156, 285) buyruluyor. İnsanlara ve şeytana fark ettirmeden yüce Allah gizlice nasıl zikredilir?" diye sordu. Hocası soruyu hayranlıkla karşıladı ve,

"Evladım! Bu ledünnî, ilâhî bir ilimdir. Allah Teâlâ dilerse seni dostlarından birisi ile buluşturur, o sana bu gizli zikri öğretir" dedi. Abdülhalik Gücdüvanî o dostu beklemeye başladı. Nihayet Allah Teâlâ kendisini önce Hz. Hızır ile buluşturdu. Hz. Hızır kendisine gizli yolla nefy u isbat (lâ ilâhe illallah) zikrini öğretti. Bir süre Hz. Hızır'ın terbiyesinde yetişen Abdülhalik Gücdüvanî 22 yaşında, Hızır'ın tavsiyesi ile Yusuf Hemedânî'ye (535/1140) intisap etti. Abdülhalik Gücdüvanî'nin zikir telkininde hocası Hz. Hızır, sohbet ve hırka şeyhi ise Yusuf Hemedânî'dir. Bk. Hânî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, s. 353; Safi, *Reşahatu Ayni'l-Hayat*, s. 54; Tosun, Nejdet, *Bahaeddin Nakşibend-Hayatı Eserleri Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, s. 51-52.

Resûlullah" diyerek zikretmesini öğretmiştir.[115] Haririzade, Gücdevanî'nin suyun altında iken yaptığı zikir sırasında kendinde "el-cezbetü'l-kayyumiyye" denilen çok tuvvetli bir cezbe hâsıl olduğunu kaydeder.[116]

Gücdüvanî, medrese ve ülemanın yoğun olduğu, yüksek sesle yapılan cehrî zikrin bidat sayıldığı Buhara gibi bir muhitte ülema ile çatışmadan tarikatını yaymak için bu usulü benimsemiş olması muhtemeldir.[117]

Gücdüvanî'den sonra da halifeleri bu usule bağlı kalmışlar, ancak sonraları halifelerinden Arif Rivgerî'nin halifesi Mahmud Encirfağnevî cehri zikre yönelmiştir. Bu konuda Encirfağnevî'nin iki gruptan tepki aldığı görülmektedir. Birinci grup Hafizüddin Kebir Buhârî öncülüğündeki Buhara âlimleri, diğeri de Evliya Kebir'in öncülüğünde Gucdevanî'nin diğer halifeleridir. Ancak Encirfağnevî onlara neden cehri zikir yaptığını açıklayınca, âlimler kendisini tasdik etmiş o da bu zikre devam etmiştir.[118]

Mahmud Encirfağnevî'nin halifesi Ali Râmitenî'ye[119] cehri zikirle hangi niyetle meşgul olduğu sorulunca, şu cevabı vermiştir:

"Bütün âlimlere göre sekarat halindeki kimseye 'lâ ilahe illallah' kelimesini telkin etmek caizdir. Çünkü hadis-i şerifte,***'Ölülerinize lâ ilâhe illallah kelime-i şehadetiyle telkinde bulununuz'***[120]buyrulmuştur. Sufilere göre bütün nefesler son nefestir; bu durumda o, sanki sekarat halindedir. (bunun için her nefes bu zikri söylüyoruz)."[121]

Raşahat sahibi der ki: "Hâcegân silsilesinde Mahmud İncîr-i Fağnevî'den Emîr Külâl'e kadar zikr-i hafi (gizli zikir/kalp zikri) ile zikr-i alâniyye (açık zikir/dil zikri) cem edilmişti. Bu yüzden Nakşi silsilesinde onlara "Alâniyyun/Aleni zikir çekenler" derler. Ne zaman ki Hâce Bahâeddin hazretleri ortaya çıktı, o günden sonra bu usul terkedildi. Çünkü Hâce Abdülhâlik-ı Gucdüvânî, ruhanî olarak Hâce Bahâeddin hazretlerinin azimetle amel etmesini emretmişti. O da bu emre uyarak açık zikri tamamen terketmiş ve gizli zikri benimseyip uygulamıştır."[122] Ona göre, gizli zikir azimet, açık zikir ruhsattır.

Bahaüddin Nakşiben'din mürşidi Seyyid Emir Külal, toplu halde açık zikir yapardı. Şah-ı Nakşibend bu zikirlere katılmazdı, müridanın bundan rahatsız olduklarını dile getirmeleri üzerine, Emir Külal, onun hafi zikri seçmesinin ilahi bir sevkiyatla olduğunu, kendi tercihinin bulunmadığını söylemiş ve kendisini tasdik etmiştir.[123]

Şah-ı Nakşibend, Abdülhalık Gücdevânî'nin emrine uygun olarak mürşidi Seyyid Emir Külal'in de kendisine zikir talim ettiğini, onu Nefyu İsbat tarikına, zikr-i hafi ile meşgul olma yoluna soktuğunu söyler.[124]

Nablusi, Şah-ı Nakşibend'e kadar zikrin tek başına gizli, toplu halde açıktan yapıldığını, Şah-ı Nakşibend'in sır âlemindeki şeyhi Abdülhalık Gücdevânî'nin emri ile gizli zikre geçtiğini, kendisinin ve cemaatinin tek başına ve toplu halde gizli zikir yaptıklarını belirtir.[125]

---

[115] Hânî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, s. 353;
[116] Algar Hamid, "Gücdüvani", *DİA*, 14/170.
[117] Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, s. 301.
[118] Olay Reşahat'ta şöyle anlatılır: Hâce Ârif'in vefatından sonra Mahmud İncîr-i Fağnevî mescidde açık zikirle meşgul olmuştur. Bu konuda devrin âlimlerinin en büyüklerinden ve Muhammed Pârsâ'nın büyükdedesi Mevlânâ Hâfızüddin, Şemsüleimme Hulvânî'nin işaretiyle Buharalı âlimlerin de hazır olduğu bir mecliste Hâce Mahmud Encîr-i Fağnevî'ye, "Zât-ı âliniz açık zikri hangi niyetle yapmaktadır?" diye bir soru sordu. Hâce Mahmud, "Gaflet uykusuna yatanlar uyanıp Hak yoluna dönsünler; "sırât-ı müstakîm"e girerek bütün hayır ve mutlulukların anahtarı olan tövbe ve biatın hakikatine rağbet etsinler için..." cevabını verdi. Mevlânâ Hâfızüddin bu cevabı çok beğendi ve, "Niyetiniz sahihtir, bu yaptığınız doğrudur" diyerek memnuniyetini dile getirdikten sonra şöyle bir soru daha sordu: "Açık zikrin faydalı olabilmesinin sırrı nedir?" Mahmud Encîr-i Fağnevî bu soruya şu cevabı verdi: "Açık zikir, dili yalan ve gıybetten, boğazı haram ve şüpheliden, gönlü gösteriş ve şöhretten ve sırrı Hak Teâlâ'dan başkasına yönelmekten temizleyen kimseye fayda verir." Safî, *Reşahatu Ayni'l-Hayat*, s. 70.
[119]Hâce Mahmud İncîr-i Fağnevî'nin ikinci halifesidir. Hâcegân silsilesinde "Azîzân" lakabıyla meşhur olmuştur.
[120] Ahmed, *el-Müsned*, nr. 8695; Hâkim, *el-Müstedrek*, nr. 7658.
[121] Safî, Reşahatu Ayni'l-Hayat, s. 72.
[122] Safî, Reşahatu Ayni'l-Hayat, s. 72.
[123] Safî, Reşahatu Ayni'l-Hayat, s. 93-95.
[124] Cami, Abdurrahman, *Nefahatü'l-Üns/Evliya Menkibeleri,* trc. ve şerh: Lami Çelebi. Haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul: Marifet yayınları, 1995, s. 531-532 Ayrıca bk. El-Buhârî, Salahuddun b. Mübarek, *Enisü't-Talibin ve Uddetü's-Sâlikin/Şah-ı Nakşibend,* trc. Süleyman İzzî Teşrifatî, haz. Mustafa Özsaray, İstanbul: İz yayıncılık, 2003, s. 43, 94
[125] Nablusi, *Miftahü'l-Maiyye*, s. 51. Ayrıca bk. Hânî, *el-Hadaiku'l-Verdiyye*, s. 30.

Nakşîlikte gizli zikir (zikr-i kalbî) esas olmakla birlikte, dille yapılan açık zikrin caiz ve faziletli olduğu da kabul edilmektedir. Nitekim Nakşibend'in müridlerinden Muhammed Parsa, Herat âlimlerininsorusu üzerine cehri zikrin caiz olduğuna dair bir fetva/risale yazıp göndermiştir. Abdurrahman-ı Cami de cehrî zikirdeki bazı faydaların gizli zikirde olmadığını belirtmiştir.[126] Bununla birlikte Nakşibend'en sonra takriben iki asır boyunca bu tarikatta hafi zikir prensibine bağlı kalınmıştır.

Ahmed Kâsânî ile başlayan Kâsaniyye kolu hafinin yanısıra cehri zikri de uygun görüp uygulamaya başlayınca tarikatta yeniden iki farklı ekol oluşmuştur. Zira Ubeydullah Ahrar'ın (895/1490) halifelerinden Muhammed Zahid (936/1530) ile başlayan kolda hafi zikir prensibi ısrarla uygulanmış ve bu gelenek sonraları Müceddidiyye koluna devredilmiştir.[127]

İlk dönem Nakşbendî kaynaklarından anlaşıldığına göre, hafi zikir alçak sesle yapılan zikir değil, hiçbir ses olmaksızın, dil ve dudak kıpırdamadan kalple yapılan zikirdir. *"Kulum beni nefsinde (gizlice içinden) zikrederse ben de onu zatımda zikrederim"*[128] hadisiyle, *"Hafaza meleklerinin duymadığı (kalple yapılan) gizli zikrin, açık zikirden yetmiş kat faziletli olduğununu"*[129] haber veren hadis bu zikir çeşidini hem tarif etmekte hem de övmektedir. Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin belirttiği gibi, zikr-i kalbî, sessiz zikirdir ve müsamma-yı fikirden ibarettir. O zikr-i Hak olup ruhanî bir zikirdir; tamamen mana-yı fikirdir.[130] Nitekim bazı Nakşibendî şeyhleri zikir usulünü tarif ederken dudakların kapatılıp dilin damağa yapıştırılması gerektiğini ifade etmişlerdir.[131] Dudaklarını kapatan salik burnundan nefes alarak zikir yapabilir. Ancak birçok Nakşibendi şeyhi nefesi tutarak zikretmenin daha faydalı olduğunu tecrübe etmiş ve müridlerine bunu tavsiye etmişlerdir.[132]

---

[126]Safî, *Reşahatu Ayni'l-Hayat*, s. 206-207. Buradaki nakil şöyledir: Bir adam, Mevlânâ Câmî'nin huzurunda, "Filan derviş açık zikri çok yapıyor; ben onu gösterişten hali görmüyorum" dediğinde, Mevlânâ Câmî, "Ey adam! Onun diliyle yaptığı zikir kıyamet gününde ona yeter; onun diliyle yaptığı zikirden öyle bir nur peyda olur ki kıyamet sahrasının tamamı aydınlanır" demiş ve sonra şöyle devam etmiştir: Büyükler demişlerdir ki: Açık zikrin gizli zikirde olmayan bazı özellikleri vardır. Şöyle ki:
1. Nefis zikrin mânasını akletmek sûretiyle hakikati bulduğu için kuvvet-i mütehayyile (hayal ve düşünme gücü) o lutfu hatırlar ve harekete geçer.
2. Kuvvet-i nâtıka (konuşma gücü) konuşarak hareket ettiği için ondan etkilenir.
3. Kuvvet-i sâmi'a (işitme gücü) zikri duyduğu için müteessir olur.
4. Kuvvet-i mütehayyile bir kere daha tesir altında kalır ve nefis ve kuvvet-i akliyye de aynı şekilde bundan etkilenir. Vücuttaki bu dairesel hareket, üslûbu üzere bir başka dairesel hareketi doğurur. Bu da mânevî hareketin sûreti olması açısından hakikatin elde edilmesine yardımcı olur."

[127] Nejdet Tosun, *Bahaeddin Nakşbend*, s. 302.

[128] Buhari, Tevhid, 15; Müslim, Zikir, 19, 21

[129] Ebû Ya'la, *Müsned*, nr. 4738; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, nr. 3421; Heysemî, *ez-Zevâid*, 10/81.

[130] Yıldırım, Birol, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, s. 298. Şeyhî burada *"Bir saatlik tefekkür, bir yıllık ibadetten hayırlıdır"* hadisini, görüşüne ve gizli zikrin faziletine delil olarak serdeder. Eserin burasında zikr-i lisanî ile zikr-i kalbî'ye has durumlardan şöyle bahsedilir: "Zikr-i lisânî zikr-i halk olup cismanî bir zikirdir. Zikr-i kalbîde lafız, harf ve ses olmayıp onun kâili, kâil-i gaybîdir. Onun başlangıcı zuhur-i esma ve sıfat, nihayeti ise zuhur-i zâttır. Bu zikirde zamanla zâkir aradan kalkarak zâkir ve mezkûr bir mana olur ve makam-ı fena-yı külliye ile bekâ-i zâta erilir. Gönüldeki saadet ve kemalatın kuvveden fiile gelmesi, zikr-i kalbînin tesiri ile ortaya çıkar. Zikr-i kalp sayı ve vakitle sınırlı olmayıp zâkirin muhabbet ve ikdam ile devamına bağlıdır. Ama zikr-i lisan sayıya bağlıdır ve sayı tamam olunca zikir terk edilir. Zikr-i kalbî mekanla ve zakirin oturup kalkmasıyla mukayyed değildir. Zikr-i kalbî her pozisyonda hatta abdestsiz bile yapılabilir. Fakat zikr-i lisan belirli bir tertibe muhtaçtır. Gerekmakul olmayan mahallerde ve gerek bazı hallerde dille zikri terk etmek gerekir. Zikr-i kalbî riyadan veafet-i şöhretten uzaktır. Şeytan bu zikir karşısında mağlup olur. Fakat zikr-i lisan tek başına yapılırken şöhret tehlikesi, toplumda iken de riya (gösteriş) endişesi aşikârdır." Yıldırım, *a.g.e*, s. 298-299. Ariflerin dediği gibi, zikr-i kalbîyi nefis fark etmezki bozsun, melek fark etmez ki yazsın; hadisin beyanı ile onu ancak yüce Allah bilir ve yazar. İlgili hadis için bk. Ebû Ya'la, *Müsned*, nr. 4738; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, nr. 3421; Heysemî, *ez-Zevâid*, 10/81.

[131] Bk. Esad Sahib, *Buğyetü'l-Vâcid*, s. 149; *Mektubat-ı Mevlana Halid*, s. 181; Erbilî, Muhammed Emin, *Mevahibü's-Sermediyye*, s. 167; Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Usul*, s. 225.

[132]Tosun, Necdet, Ba*hâeddîn Nakşbend,* s.303. Nefesi tutma için bk. Nablusî, *Miftahü'l-Maiyye*, s. 70.
Reşahat'ta şu olay anlatılır "Bir gün, (Kübrevî şeyhlerinden) Şeyh Bahâeddin Ömer'in (857/1453) meclisinde, tarikat büyüklerinden bazısının, zikir ânında nefesin hapsedilmesi gerektiğini söylediği ve bunu zikrin şartı saydığı söylendi. Bunun üzerine, Bahâeddin Ömer, "'Nefesi hapsetmek Hind yogilerinin tarzıdır. Bu tarikatta zikrin şartı nefesin hapsedilmesi değil, nefesin hasredilmesidir" dedi. Bu söz Hâce Yusuf Attâr'a ulaştı ve ona Şeyh Bahâeddin'in tarikattaki bu usulü ortadan kaldırdığı (kabul etmediği) söylendi. O da Şeyh Ömer'e bir mektup yazarak der ki: "İşittik ki hazretleriniz, nefesi tutma usulünü ortadan kaldırmışsınız ve 'tarikat şeyhlerinden hiçbiri nefesin tutulmasını emretmemiştir' demişsinizOysa, Hâce Bahâeddin Nakşibend ve onların halifeleri, zikir usulünde nefesin hapsedilmesini emretmiştir. Siz neye

Zikrin Yapılış Şekli

Nakşibendîlike başlıcaiki türlü zikir vardır.

1. İsm-i zât (Allah) zikri.
2. Nefy u isbat (kelime-i tevhid/lâ ilahe illallah) zikri.

Nakşibendîliğin ilk dönemlerinde yani Hâcegân döneminden İmam Rabbânî'ye (1034/1624) kadar geçen sürede, önce Nefy u İsbat, sonra lafza-i Celal (Allah) zikri telkin ve tercih edilmiştir.[133]Bu dönemde yaygın olan Nefy u isbat (Lâ ilahe illallah) zikridir.Hatta Muhammed Bakî Billah'ın halifesi Taceddin b. Hanefi (1050/1640),Nakşilikte zikri anlatırken sadece "Lâ ilahe illallah Muhammedü'r-Resulullah" zikrinden bahseder.[134]

Şah Veliyyullah Dihlevi, Nakşîlerin ilk dönemlerinden gelen zikrin Nefyu İsbat zikri olduğunu, ism-i zat (Allah) ile zikrin ise Muhammed Baki Billah (1012/1603) zamanında veya ona yakın dönemde ortaya çıkıp uygulanmaya başladığını belirtir.[135]

İmam Rabbanî döneminde ism-i zat (Allah) zikrinin bulunduğunu görüyoruz. İmam Rabbânî, manevi yola giren kimseye ilk basamakta zikri zorunlu görür ve kalb ile "Allah" ism-i şerifinin zikrinin yapılacağını söyleyerek bunun adabını anlatır.[136]

İmam Rabbânî'ye göre ism-i zat zikri daha ziyade cezbe, nefy u isbât zikri de sülûk ile irtibatlıdır. Cezbeye istidatlı olanlar önce Allah ismini zikrederler; belli bir olgunluğa ulaştıktan sonra Kelime-i Tevhîd zikrine geçerler.[137] İmam Rabbânî'ye göre zikirden maksat kalpten gafletin kovulmasıdır. Bazı vakitlerde en faydalı olan Zat-ı Sübhanînin ismi olan Allah lafzıyla

---

dayanarak nefesi hapsetme usulünü ortadan kaldırıyorsunuz?" dedi. Şeyh Bahâeddin Ömer, cevabî mektubunda, 'Bizim bu sözümüzden muradımız onların tavırlarını ortadan kaldırmak değildir' diyerek kısa ve kapalı bir açıklamayla tartışmayı kesti." Bk. Safi, *Raşahatu Ayni'l-Hayat*, s. 137. Ayrıca bk. Sadeleştirme, s. 195-196.

[133] Muhammed Parsa, *Risâle-i Kudsiyye*, trc. Hasan Almaz, Semerkand Yayınları, 2010, s. 65 Muhammed Parsa, Lafza-i celal zikrinin neden nefy u isbattan sonra yapıldığını açıklarken der ki: "Zakir, Lâ ilahe illallah zikriyle fena fillahın hakikatine ulaşır, bu zikirle bütün masivayı nefyedip gerçek İlahı isbat eder, batınında isbattan başka bir şey kalmaz ve artık zikri "Allah Allah" olur.

[134] Nablusi, *Miftâhü'l-Maiyye*, s. 65.

[135] Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-Kavlü'l-Cemil fi Beyâni Sevâi's-Sebil*, Kahire, 2010, s. 69-70.

[136]İmâm-ı Rabbânî, *Mektubat-ı Rabbânî*, 1/605. İmam Rabbanî, İsm-i Zat zikrinin edeplerini şöyle özetler:

"Zikir esnasında çam kozalağı şeklindeki kalbe yönelmek gerekir. Çünkü bu et parçası, hakiki kalbin yuvası mesabesindedir. Mübarek "Allah" isminin zikri bu kalpte icra edilir. Bu esnada kasıtlı olarak herhangi bir uzuv hareket ettirilmez. Bütünüyle kalbe yönelmiş olarak oturulur.

Kesinlikle hayal gücünü zorlayıp kalbin şeklini aklına getirmeye çalışma, asla şekle iltifat etme. Çünkü maksat, kalbin şeklini zihinde canlandırmak değil kalbe yönelmektir. ***"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"*** (Şûrâ, 42/11) âyet-i kerimesinde belirtilen gerçeğini aklında tutarak mübarek "Allah" lafzını düşün. Buna ilaveten hiçbir sıfatı düşünme. Hatta Allah Teâlâ'nın "hazır" ve "nazır" olma sıfatlarını bile düşünme. Böyle yapıldığı takdirde, Zât-ı Pâk-i Sübhânî'nin huzurunda bulunmanın zirve noktasından inip sıfatlarının aşağı noktasına düşülmemiş olur. Aksi halde kesret içinde vahdeti müşahedeye düşersin. Eşi ve benzeri olmayan Allah Teâlâ'ya bağlanmak ve O'na teveccüh etmek yerine benzerleri müşahede ile mutmain olursun. Zira misal aynasında görülen hiçbir şey, eşi ve benzeri olmayan Allah olamaz. Kesrette müşahede edilen hiçbir şey elbette her bakımdan tek olan Hakk'ın gerçeği olamaz. Akıllı kişi, misal âlemini geçip, eşi ve benzeri olmayanı talep eder, kesret dairesi dışındaki Allah Teâlâ'yı arar.

Zikir esnasında zorlama olmadan şeyhin görüntüsü gözünün önüne gelirse, onu kalbe götür, kalpte muhafaza ederek zikir ile meşgul olmaya devam et.

Mürşit kimdir? Mürşit, Cenâb-ı Hak ve Tekaddes hazretlerine vâsıl olma yolunda kendisinden istifade ettiğin, yardım gördüğün, destek aldığın kimsedir. Yoksa bir külah takmış, hırka giymiş, tarikat soy kütüğü gibi halk arasında âdet ve usul olmuş benzeri şeylere sahip olan kimse değildir.

Bütün bunlar, mürşitlik ve müritlik dışındaki âdet ve usullerdir. Hırka, ancak kâmil ve kemale erdirebilen bir şeyhten gelmiş, itikat ve ihlâsla gereği gibi muamele görmüşse, bu durumda netice ve meyve vermesi kuvvetle muhtemeldir. Bilinmelidir ki, rüyalara ve vakıalara güvenilmez, onlara itibar edilmez. Çünkü kişi, rüyada kendisini sultan veya zamanın kutbu gördü diye böyle olmaz. Şayet gerçekte sultan veya zamanın kutbu ise, bu zaten kabul edilmiştir. Ayrıca, *sahv* halinde ve uyanık iken görünen hallere ve vecdlere itimat edilebilir, (*sahv* halinde veya uyanık) değilse itimat edilmez.

Bilinmelidir ki, zikrin fayda vermesi, neticesinin ortaya çıkması, şeriat hükümlerini yerine getirmeye bağlıdır. Binaenaleyh farzları, sünnetleri yerine getirmede, haramlardan ve şüpheli şeylerden kaçınmada son derece dikkatli davranmak lazımdır. Büyük-küçük her meselede şeriat âlimlerine başvurmak ve onların verdiği fetvalara göre amel etmek gerekir." Bk. İmam Rabbânî, *a.g.e*, 1/605-607.

[137] Tosun, Necdet, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri, İstanbul: İnsan Yayınları, 2009, s. 52.

zikretmektir. Diğer bir vakitte uygun olan nefyu isbat (Lâ ilahe illlah) ile zikretmektir.[138] Başlangıçta, herkesin bu iki zikre devam etmesi lâzımdır. Yolun ortasında ve sonunda, bu iki zikir şart değildir. Kur'ân-ı Kerîm okumakla ve namaz kılmakla da gaflet giderilebilirse, bunlarla da olur. Yolun ortasındakilere Kur'ân-ı Kerîm okumak, sonda olanlara ise, nafile namazları kılmak daha uygundur.[139]

Mevlana Halid-i Bağdâdî'nin (1224/1827) tarifine göre, zikir önce kalp latifesinde "Allah" lafzı ile yapılır, sonra aynı zikir sırasıyla ruh, sır, hafi, ahfa ve nefs-i natıka latifleri[140] üzerinde devam eder, sonra **ceset latifesiyle** zikir yapılır. Zikir bütün bedene yayıldığında buna **"sultanî zikir"** denir. Bundan sonra nefy u isbât (lâ ilahe illallah) zikri telkin edilir.[141] Bunu da istendiği gibi başaran kimseye **murakabe** dersi verilir.[142]

Murakabe de kendine has usulüyle uygulanan mühim bir derstir.[143]

Mevlana Halid'e göre, İsm-i Celal (Allah) zikriyle yapılan kalp virdinin en azı günde 5000'dir. Letaif zikri çekenlerin günlük verdi ise en az 25.000'dir.[144] Demek ki Allah lafzıyla sadece kalple çekilen vird, en fazla 25.000'dir. Günümüzde bazı Nakşî-Hâlidi kollarında kalp virdi 21.000'e kadardır. Sonra letaif virdine geçilir. Letaif virdi 23.000 ile başlar ve 101.000' kadar devam eder. Peşinden Nefy ü isbat zikri telkin edilir.[145]

Mevlana Halid-i Bağdâdî'nin halifelerinden ve kendisinden sonra üçüncü sıradaki halife olarak irşat postuna oturan Muhmmed Hânî (1279/1862), *el-Behçetü's-Seniyye* isimli eserinde, salikin murakabe mertebesine ulaştıktan sonra, dille nefiy ve ispat zikrini her gün belli miktar yapması gerektiğini söyler ve bunun sebebini şöyle açıklar:

"Kalp maddî unsurlara bağlı olan şeylerle paslanır. Dille yapılan nefy u ispat zikri sayesinde kalbin pası silinir ve kalp murakabe mertebesinden müşahede mertebesine yükselir."[146] Hânî, bu zikrin bir günde en az 5000 kere yapılmasının uygun olacağını belirtir.[147] Nakşî kaynaklarından *Hadâikü'l-Verdiyye* sahibi ise, murakabe mertebesine ulaştıktan sonra salikin, Kelime-i Tevhidi her gün 5000 veya 10.000 defa dille çekeceğini söyler.[148]

Bu açıklamadan, Nakşîlikte murakabeye geçtikten sonra, kendi duyacağı kadar gizli bir sesle dille yapılan bir zikrin bulunduğunu öğreniyoruz. İmam Rabbânî ise, *Mükâşefâtı Gaybiyye* adlı eserinde, murakabeden bahsetmeden, "Lâ ilahe illallah" zikriyle dili devamlı meşgul etmek icap ettiğini, bu zikrin dille ve kalple gizli yapılacağını, günde en az 5000 defa yapılması gerektiğini, daha fazla yapmanın tercihe kaldığını söyler.[149] Son dönem Nakşî meşayıhından Mehmet Zahit Koktu da, önce kalp latifesinde Lafza-i celal ile zikre başlanacağını, vukuf-i kalbiye dikkat ederek zikrin bütün vücuda yayılıp sultanî zikrin elde edilmesine kadar devam edeceğini, sonra kendisine tevhid (lâ ilahe ilallah) zikri verileceğini, bunun da kalp, ruh, sır, hafi ve ahfa latifelerinde günde en az 5000 defa dille zikredileceğini, sonra nefesi tuturak (haps-i nefes) ile her nefeste 21'e kadar nefes almadan latifelerle "Lâ ilahe illallah" zikrini çekeceğini ve bunun günde 1001 kere yapılacağını söyler. Kotku, mürşidin telkin ve takibiyle yapılacak

---

[138]İmâm-ı Rabbânî, *Mektubat-ı Rabbânî*, 1/789.
[139]İmâm-ı Rabbânî, *Mektubat-ı Rabbânî*, 1/790.
[140] Latifeler hakkında aşağıda özel başlıkta bilgi verilecektir.
[141] Mevlana Halid, *Risale-i Halidiyye,* trc. A. Suat Demirtaş, İstanbul: Semerkand Yay., 2010, s. 86-97.
[142] Esad Sahib, *Mektubat-ı Mevlana Halid*, s. 184 (32. Mektup)
[143] Murakabenin tarifi, usulü ve çeşitleri için bk. Esad Sahib, *Mektubat-ı Mevlana Halid*, s. 192-196.
[144] Mevlana Halid, *Risâle-i Halidiyye,* s. 95. *Risâle-i Halidiyye'nin* Kazan baskısında (s. 24, hicrî 1309) İsm-i Celal ile virdin en çoğunun 25.000 olduğu kaydı vardır. Bunun, sadece kalp latifesiyle yapılan İsm-i Celal virdine ait olduğunu söyleyebiliriz. Bundan yukarısı bütün leatiflerle yapılacak zikre aittir. Mevlana Halid, işle meşgul olanların virdinin 500'den az olmamasını, çalışmayıp vakti müsait olanların ise 5000'den daha fazla vird çekmesi gerektiğini söyler. bk. Esad Sahib, *Mektubât-ı Mevlana Halid*, s. 184.
[145] Bk. Hâşimî, *Arifler Yolunun Edepleri*, s. 104-105.
[146] Hânî, Muhammed, *Behçetü's-Seniyye*, s. 227.
[147] Hânî, *a.g.e,* s. 217.
[148] Hânî, Abdülmecid b. Muhammed, *el-Hadâiku'l-Verdiyye fi Ecillâi's-Sâdâti'n-Nakşibendiyye*, Dımeşk, 1997, s. 365
[149] İmam Rabbânî, *İmam-ı Rabbânî Risâleleri*, trc. Nejdet Tosun, İstanbul: Sufi Kitap, 2013, s. 353.

tevhid ile cezbe-i kayyumiyet, cezbe-i kayyumiyet ile murakabe, murakabe ile de fena-ı tam yani yokluk halinin gerçekleşeceğini, işte o zaman zâkirin vâsıl-ı Hak olup tehlikelerden kurtularak selamete erişeceğini ve vâsıl ilallah olacağını belirtir.[150] Koktu, ayrıca, Muhammed Hânî'nin bahsettiği gibi, salik zikrin edeplerine riayetle zikrin nitecelerini elde ettiğinde, üstadın ona murakabeyi ta'lim edeceğini, zakirin murakebe ile meşgul olup geçiçi bir süre zikri terk edeceğini, sonra her gün diliyle en aşağı 5000 kelime-i tevhidi gizlice (kendi duyacağı bir sesle) zikrecedeğini belirtir.[151] Nakşî müelliflerden Mehmet Raif Efendi (1309/1891), mürşid, lafza-i celal zikrini çeken müritte terakki emareleri görürse ona Kelime-i Tevhid zikrini telkin edeceğini söyler.[152] Mürşidin bir görevinin de talibin letaifine ilkai zikir için teveccüh etmek olduğunu belirten Mehmed Raif, şeyhin kendi kalbini talibin kalbi karşısında tutup Cenabı ilahiye iltica ve meşayıh-ı kiramdan istimdat ederek, "Piranı kibardan benim kalbime vasıl olan envarı zikir şu talibin kalbine erişe" diye düşünüp dua ile talibin kalbi tarafına teveccüh ve himmet edeceğini; Allah'ın inayetiyle bir teveccühte talibin kalbinde hereketi zikir payda olacağını, buna tarikatta **"Veledi kalp"** dendiğini, bu teveccühün diğer beş latifeye de yapılarak her birine ilkai zikir yapılacağını, zikrin bütün letaifte cereyan etmesinden sonra talibe nefyu isbat zikrinin telkin edileceğini kaydeder.[153] Günümüzde bazı Nakşî kollarında mürşid, kalp zikrinin talim ve takibi için kendisine vekil olarak seçtiği kimselere izin vermekte, letaif zikriyle neyf u isbat zikrine geçişi ve devamındaki seyri ise kendisi takip etmektedir.[154]

Nefy u İsbât Zikrinin Yapılışı

Yukarıda anlatılan Lafza-ı celal (Allah) zikri çekilirken nefes tutulmaz, letaifin hepsi zikre iştirak ettikten sonra, bütün bedenin zikreder hale gelmesine sultanü'z-zikr, sultanü'l-ezkar ve zikr-i sultanî denir. Bundan sonra salik Nefy u isbat zikrine başlar.

Nefes tutularak (habs-i nefes) "Lâ ilahe illallah" Kelime-i Tevhîdin zikredilmesiyle gerçekleşen Nefy u İsbat zikri, genelde üç aşamada şu şekilde tatbik edilir:

"La" harfi göbek altından başa çekilir, "ilahe" derken sağ omuza inilir, "illallah" derken göğsün solunda bulunan kalbe vurulur[155] Bu zikrin tesiri hakkında Bahâeddîn Nakşibend (791/1389) der ki:

" "Lâ" (yoktur) derken, kendi beşerî vücudunu yok sayar, "illallah" (sadece Allah vardır) derken ulûhiyet cezbelerinin etkilerinden bir iz görür."

Bahâedîn Nakşbend'e göre tevhid zikri bir nefeste en fazla yirmi bir defa yapılır.[156] İlk anda bir nefesde yirmi defa yapılması istenmez. Bir nefeste 3, 5, 7, 11, 15 gibi tek sayıda kalmaya ve nihayet 21'e ulaşmaya çalışılır.[157] Muhammed Masum'a göre bu zikirde sayıya riayet etmek sadece hafıza ile olmalıdır; parmak veya tesbih gibi şeylerle tespit edilmez. Zikrin çokluğu veya zikir çekenin bir mazereti sebebiyle nefes tutulmadan da yapılan zikrin faydası olur.[158] Tesbihle tespit lafza-i celal (Allah) zikrinde olur, çünkü onda sayı yüksek olup günlük virdin en azı 5000'dir.[159]

İmâm Rabbânî, nefy ve isbâtı Kelime-i Tevhîd'in iki makamı olarak görür. Ayrıca nefy ve isbâtın iki itibarı olduğunu söyler ve bunları açıklar.[160]

---

[150] Kotku, Mehmet Zahid, *Tasavvufî Ahlak*, İstanbul: Bahar Yayınevi, trs. 1/80-81
[151] Kotku, *a.g.e*, s. 84.
[152] Mehmed Raif, *Mekâsidü't-Tâlibîn*, sadeleştiren: Abdülkadir Dedeoğlu, İstanbul: Osmanlı Yay., 1979, s. 155.
[153] Mehmed Raif, *Mekâsidü't-Tâlibîn*, s. 160-161.
[154] Hâşimî, *Arifler Yolunun Edepleri*, s. 104-105, 110.
[155]Tosun, Necdet, Ba*hâeddîn Nakşbend*, s. 304; *DİA*, 32/242.
[156]Tosun, *a.g.e*, s. 303.
[157] Melana Halid, *Halidiyye Risalesi,* s. 96.
[158] Hanî, *Behçetü's-Seniyye*, s. 213.
[159] Mehmed Raif, *Mekâsidü't-Tâlibîn*, s. 154.
[160]İmam-ı Rabbanî, bu itibarları şöyle açıklar: **Birincisi:** Batıl ilahların ibadete müstahak olduklarını nefyetmek (reddetmek), hak mabudun da ibadete layık olduğunu isbat (kabul) etmektir. **İkincisi:** Buradaki nefyin, asıl gaye olmayan maksatlar ve istenilmeyen bağlantıları reddetmekle ilgili olması; ispatın ise hakiki

Mevlânâ Hâlid Bağdâdî, 32. mektubunda nefy u isbât zikrini özetle şöyle açıklar.

"Letaiften sonra salike telkin edilen bu zikirde de zikr-i zat gibi dil, üst damağa yapıştırılır. Salik, nefesini göbeğin altında tutar. Sonra göbekten dimağa kadar "la"yı düşünür. Oradan "ilahe" lafzını sağ omuza; sağ omuzdan "illallah" lafzını çam kozalağı şeklindeki kalbe getirir. Kalb, bir et parçası olup sol yanda kaburga kemiklerinin en küçüğünün altındadır. Lafza-ı celali kalbe kuvvetlice vurarak en derin köşesine indirmelidir ki, hararetiyle bütün vücud etkilensin. Nefy tarafı olan "la ilahe" ile tüm sonradan yaratılan şeylerin varlığını nefy ederek onlara "yok" gözüyle bakacaktır. İsbat tarafı olan "illallah" lafzıyla da Hak Teâlâ'yı isbat edecek ve Ona bekâ gözüyle bakacaktır. Kelime-i Tevhîd bütün letaiflerin yerini kuşatacaktır. İntikallerde hâsıl olan çizgileri ve Kelime-i Tevhîd'in manasını mülahaza etmelidir. Bu kelimenin sonunda "Muhammedun Resulullah" demelidir. Bunu söylemek ile Hz. Peygamber'e bağlı kalacağını irade eder. Kelime-i Tevhîd'i nefesinin kuvvetine göre tekrarlamalıdır.

Nefesini Kelime-i Tevhîd'in tek olduğu sayıda bırakmalıdır. Buna *vukuf-i adedî* denir. Her nefesini bırakmadan evvel kalbiyle "Allahümme ente maksudi ve ridâke matlubi" demelidir. Nefesi bıraktıktan sonra biraz istirahat etmelidir. Sonra tekrardan aynı şekilde ikinci nefese başlar. Her iki nefes arasında gafil olmamaya dikkat etmelidir. Bunun için anlatılan tahayyül aynı şekilde devam etmelidir.

Bir nefeste yirmi defa zikir yapabilen kimsede yok olma ve kendinden geçme hasıl oluyorsa neticeye ulaşmıştır. Fakat sayı yirmi bire ulaştığı halde zikrin neticesi hasıl olmazsa muhakkak edeplerde eksiklik ve kusur vardır. Bu durumda sâlik baştan başlaması gerekir. Bunun yanı sıra sâlik sözlerinde hareketlerinde ve inancında zikrin manasına uygun ve mutabık olmalıdır ki netice hasıl olsun. Nefy u isbât zikrinde nefeslerin adedini herhangi bir şarta bağlamak yoktur. Sâlik zikirde çok çalışıp hakkıyla gayret gösterirse ve netice de hâsıl olursa kendisi için murakabe sahih olur.[161]

Mevlana Halid de İmam Rabbanî gibi cezbeye kabiliyeti olanlara zikr-i zat (Allah), süluka kabiliyeti olanlara Nefy u isbât (lâ ilahe illallah) zikrinin uygun olduğunu söyler.[162]

Demek ki Nakşilikte zikir dersi, Lafza-ı celal, kelime-i tevhit ve sonra murakabeyle en üst seviyede uygulanıyor.

Nefesi tutma (haps-i nefes) meselesi, bazılarınca tenkit edilmiştir. İmam Rabbanî'nin oğlu ve halifesi Muhammed Masum'a, nefesi tutarak zikir yapmanın bidat olup olmadığı sorulunca, Hazret, asıl olanın zikir olduğunu, bunun dinen istendiğini ve teşvik edildiğini, nefesi tutarak zikretmeyi Abdülhalik Güjdevani'ye Hz. Hızır'ın öğrettiğini, onun yaptığı ve öğrettiği bir amele bidat denmeyeceğini söylemiştir.[163]

Şah Veliyyullah Dehlevî, Nakşîlere göre haps-i nefesin ve zikirde tek sayıya riayetin kalbin cilalanmasında, iç âlemin zikre ısınmasında, azimetin toplanmasında, ilahî aşkın galayana gelmesinde ve nefsin vesveselerinin kesilmesinde büyük bir tesirinin olduğunu, zikir ehlinin nesefi tutmasıyla Hind yogilerinin nefesi tutması arasında büyük fark bulunduğunu belirtir.[164]

Zikirde nefesi tutma işi, salihlerin tecrübe ve tavsiye ettiği bir metottur; ibadetlerin kamilen yapılmasında yardımcı olacak şeyler dinen de güzel bulunmuştur.

---

matlubun ve asıl maksadın dışındaki hiçbir şeyle ilgili olmamasıdır. Başlangıçta birinci itibar ile ilgili kemal nokta, bilinen ve görülen her şeyin "lâ" kelimesi ile yok edilmesi; ispat ise, Allah lafzının söylenmesi dışında herhangi bir şey düşünülmemesidir. Aradan bir süre geçtikten sonra basiret gözünde bir keskinlik oluşur ve matluba giden yolun sürmesiyle sürmelenir. İşte o zaman Kelime-i Tevhid'deki müstesna (İllallah) da müstesna minh (La ilahe) gibi görünenlerden olmaya başlar. Bununla birlikte sâlik kendisini bu gördüğünün ötesiyle alakalı bulur ve onun dışında bir matlub arar. Bunun sebebi, bu kemalin başlangıcında "la" kelimesinin altına giren her şeyin tamamıyla mümkün varlıklar dairesinde olması ve ibadete kesinlikle layık olmamasıdır. Bundan dolayı "illa" kelimesiyle ibadete layık olanlardan ayrıştırılmaktadır. Bk. İmam Rabbanî, *Mektubat-ı Rabbânî*, 1/571-572.

[161] Esad Sahib, *Mektubat-ı Mevlana Hâlid*, s. 183-184; Muhammed Hânî, *Behçetü's-Seniyye*, s. 211-212.

[162] Esad Sahib, *Mektubat-ı Mevlana Hâlid*, s. 183-184.

[163] Hânî, Behçetü's-Seniyye, s. 214.

[164] Dihlevi, Şah Veliyyullah, *el-Kavlü'l-Cemîl*, s. 69-70. Ayrıca bk. Esad Sahib, *a.g.e*, s. 276.

Tevhid Zikrinin Hakikati

Zikirde en önemli husus, onu şuurla ve anlamını düşünerek yapmaktır. "Kelime-i Tevhid (Lâ ilâhe illallah) müslümanlığın özüdür, temelidir, hakikatidir, hedefidir. Bütün ibadetler bu zikrin hakikatinin anlaşılması, kalpte yerleşmesi ve hayata yansıması içindir.

Şah-ı Nakşibend, "Kelime-i tevhiddeki "Lâ ilâhe" ifadesi (kulların uydurduğu) maddi ilahları yok etmek demektir. "İllallah" ifadesi ise hakiki mabud olan Allah'ı isbat etmek demektir. "Muhammedü'r-Resûlullah" ise, kendini, "Bana tabi olunuz" (Âl-i İmran 3/31) makamına ulaştırmaktır"[165] der.

Alaeddin Âbizî'nin, ulu zatlardan naklettiği gibi, "lâ ilâhe illallah" ile zikreden zakir, sülûk esnasında ulaştığı mertebelerden dolayı kimi zaman 'lâ ma'bûde illallah'der, kimi zaman 'lâ maksûde illallah'der, kimi zaman da 'lâ mevcûde illallah' der." Seyr-i ilallaha başlamadan önce "lâ ilâhe illallah" dendiğinde, "Allah'tan başka tapılacak yoktur" manasını düşünmek gerekir. Seyr-i ilallahta ise "Allah'tan başka gaye edinilecek yoktur" manası tefekkür edilmelidir. Seyr-i ilallahın sonunda daha henüz seyr-i fillâha ayak basmadan, "Allah'tan başka varlık yoktur" diye düşünmek küfür tehlikesi taşır.[166]

İmam Rabbânî'nin yorumu şöyledir: "Lâ ilâhe illallah" zikrinden maksad, âfâkî ve enfüsî (dıştaki ve içteki) batıl ilahları yok etmektir. Âfâkî ilahlar, kâfirlerin batıl ilahlarıdır; Lat ve Uzza gibi. Enfüsî ilahlar ise, nefse ait arzulardır. Nitekim Cenab-ı Hak, *"Nefsini ilah edineni gördün mü?"*(Casiye 45/23) buyurur. Şeriatın zahirine göre iman için âfâkî ilahların (putların) yok edilmesi yeterlidir. İçteki batıl ilahların yok edilmesi için ise nefs-i emmarenin tezkiye edilmesi lazımdır. Ehlullahın yoluna girmenin sonuç ve gayesi de budur."[167]

İbn Ataullah-ı İskenderî, zikrin bir ateş gibi olduğunu, girdiği evde ne varsa yaktığını, kendisinen başka bir şey bırakmadığını, Lâ ilahe illallah'ın manasının da bu olduğunu hatırlatır ve der ki: "Lâ ilahe illalah zikri, kalpte bir odun (şehvet ve hakka muhalefet) bulursa onu yakar, böylece nar olur. Eğer orada zulmet varsa, zikir nur olup onu aydınlatır. Eğer kalpte nur varsa, nurun ala nur olur."[168]

Nakşîlere göre zikirden maksat

Şah-ı Nakşibend'e göre zikirden maksat, zakirin Kelime-i tevhidin hakikatine erişmesidir. Yoksa çok söylemek şart değildir. Kelime-i tevhidin hakikati ise şudur: Zakir, Kelime-i tevhidi zikrettikçe masiva (Allah'tan gayri varlıklar kalpten) tamamen yok olmalıdır.[169]

Şah-ı Nakşibend, başka bir sözünde, "Zikirden maksat "Allah" ve "lâ ilahe illallah" demek değildir; belki sebepten müsebbibe (sebeplerin sahibine) gitmek ve nimetin müssebbipten geldiğini görmektir" der.

Bakibillah'a göre hakiki zikir, kişinin bütün uzuvlarıyla birlikte zikretmesidir.

Ubeydullah Ahrar'a göre zikirden maksat, kalpte gizli olan Allah sevgisini ortaya çıkarmak, kalbin muhabbet ve tazimle sürekli Allah ile birlikte olmasını sağlamaktır."[170]

Yine ona göre, "Zikir çapa gibidir; onunla gönüldeki havatır dikenlerinin kökü kazınır. Asıl iş her anı coşku içinde zikirle geçirmektir. Salikte ne cennet zevki, ne de cehennem korkusu olmalı, uyku ile uyanıklığı bir olmalı. Böyle kimsenin yanına şeytan uğrayamaz (kalbine yol bulamaz)."[171]

İmam Rabbânî'ye göre zikrin gayesi, kalpten gafletin giderilmesidir. Ayrıca zikir, sadece belirli virdleri okumak değildir. Dini kurallara ve adabına riayetle yapılan alış-veriş de zikir sayılır. Keza bir âmâyı yoldaki çukura düşmekten kurtarmak da aynen zikir gibidir, hatta daha

---

[165] Nablusî, *Miftahü'l-Maiyye*, s. 72; Câmî, *Nefehatü'l-Üns* (Lami Çelebi tercümesi), s. 533.
[166] Safi, *Raşahat* (Sadeleştirme), s. 339-340,
[167] İmam Rabbânî, *Ariflerin Halleri/Mearif-i Ledünniyye* (trc. Necdet Tosun), s. 69 (Sufi Kitap 2006, 1. Baskı). İmam Rabbânî, Mebde ve Mead risalesinde ise bu konuda şöyle der: "Lâ ilâhe illallah" kelime-i tevhidi ile nefy u isbat yapmanın en üstün derecesi şudur: Salik, görülen, bilinen ve müşahede alanına giren her ne varsa, hepsini "lâ" (yoktur) kelimesinin altına dahil etmeli, gönlünden çıkarmalı, isbat tarafında ise kalbin muvafakati ile oluşan "illallah" (sadece Allah vardır) ifadesinden gayri şeylerle ilgilenmemelidir." İmam Rabbânî, *Rabbani İlhamlar/Mebde' ve Maad,* ttrc. Necdet Tosun, İstanbul: Sufi Kitap 2006, s. 120
[168] İskederî, İbn Ataullah, *Miftahu'l-Felah ve Mısbâhu'l-Ervah,* tahk. Muhammed et-Tayyib b. Behâüddin el-Hindî, Dımeşk, 2000, s. 19
[169] El-Buhârî, *Şah-ı Nakşibend,* s. 95; Câmî, *Nefehatü'l-Üns* (Lami Çelebi tercümesi), s. 533.
[170] Tosun, Nejdet, *a.g.e*, s. 307..
[171] Safi, *Reşahat* (sadeleştirme) s. 519.

faziletlidir. Ancak Allah'ın isim ve sıfatlarını anarak yapılan zikir çabuk tesir edici olup Allah'a karşı sevgi oluşturur ve O'na çabuk ulaştırır.[172]

Hâcegân Yolunda On Bir Esas

Nakşîlikte İsm-i zat ve tevhid zikri yanında, devamlı zikir, şuur ve huzur hali çok önemlidir. Nakşî büyükleri bu hali temin için onbir temel esas belirlemişlerdir ki, onlar her tarikat erbabı ve her mümin için dikkate alınacak ölçülerdir. Bu esasların sekizini Hâce Abdülhâlik-ı Gucdevânî belirlemiş olup bunlar şunlardır:

1. Hûş der-dem (nefeste şuur).
2. Nazar ber-kadem (ayağa bakış).
3. Sefer der-vatan (vatanda yolculuk).
4. Halvet der-encümen (toplulukta yalnızlık).
5.Yâdkerd (zikretmek).
6. Bâzgeşt (dönmek).
7. Nigâhdâşt (korumak).
8. Yâddâşt (hatırda tutmak).

Bunlara Seyyid Muhammed Bahaüddin tarafından şu üç esas daha eklenmiştir.[173]

9. Vukûf-ı zamânî (zamanı kontrol).
10Vukûf-ı adedî (sayıyı kontrol).
11. Vukûf-ı kalbî (kalbi kontrol).

Bu usuller Hâcegân yolunu anlatan temel kaynaklarda yeterince açıklanmıştır. Bunları, Raşahat'ı esas alarak ve kısmen de diğer eserlerden ilavelerde bulanarak kısaca tanıtalım:

1. **Hûş Der-dem (Alınan ve verilen nefesin farkında olmak)**

Mevlânâ Sa'deddin-i Kâşgarî'ye göre "Hûş der-dem", bir nefesten diğerine geçerken gafletten uzak olmak, nefesi huzur içinde almak ve her nefeste Allah'tan gafil olmayıp O'nu hatırda tutmaktır.

Hâce Ubeydullah Taşkendî'ye göre, bir kimse nefesini (gafletten) korumazsa, ona "filan kimse nefesini zayi etti yani manevi yolunu ve halini zayi etti" denir.

Hâce Bahâeddin Nakşibend, salikin bu yolda işini, nefesini (gafletten) korumak üzerine kurması, nefes alıp verirken iki nefes arasını zikirle geçirmeye çalışması gerektiğini söyler.[174]

Abdülhay Leknevî, nefesî zikrin, kalbi zikre bağlı ve onun parçası olduğunu, bunun nefesin inip çıkarken Lâ ilahe ilallah zikriyle veya benzeri bir zikirle girip çıktığını, onun meleklerin zikrine benzediği içi güzel bir zikir olduğunu, çünkü meleklerin nefeslerinin kendileri için tesbih yapıldığını, ***"Onlar gece gündüz hiç ara vermeden tesbih ederler"*** (Enbiya 21/20) ayetinin bunu ifade edildiğini belirtir.[175]

2. Nazar Ber-kadem (nazarı ayağında olmak)

Manası, gözün ayağın üzerinde olmasıdır. Hak yolcusu, yürürken devamlı önüne bakmalıdır. Hep kendi işi ile meşgul olmalıdır. Gözünü haramdan ve kalbini karıştıracak şeylerden korumalıdır. Kendisini ilgilendirmeyen şeylere takılmamalıdır.

---

[172] İmam Rabbânî, *Mektubat-ı Rabbanî*, 2/542. Ayrıca bk. Tosun, Nejdet, *İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindi, Hayatı Eserleri Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yay, 2016, s. 53.
[173] Bk. Erbilî, Muhammed Emir, *Tenvirü'l-Kulûb*, s. 404; Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-Kavlü'l-Cemil*, s. 73-74.
[174]Safi, *Raşahut Ayni'l-Hayat*, s. 56. Necmeddin-i Kübra (618/1221), *Fevaihu'l-Cemal* adlı eserinde der ki: "İsteseler de istemeseler de canlıların nefeslerindeki zikir, alıp verdikleri nefesleridir. Çıkan ve giren her nefeste Allah'ın (c.c) ismi vardır. Bu da "he" sesidir. Çıkan "he"nin kaynağı kalptir, inen "he"nin kaynağı ise Arş'tır. "Hû" kelimesindeki "vav" ise ruhun ismidir. Zira o, Hazret-i rububiyetin hizmetçilerindendir. Onun için de bu vuslatı kazandırmıştır. Dil, bir harf ile zikretmek için kafi gelmez. Çünkü lisan, çift olan şeylerdendir. (Küçük dil, büyük dil). Kalp ise böyle değildir. Zikir için ona bir harf kafidir. Çünkü kendisi de herkesin göğüs boşluğunda bir tanedir. (Ahzab 33/4). Allah kelimesindeki "he" bu "he"dir" Bk. Necmeddin Kübra, *Tasavvufi Hayat* (Haz. Mustafa Kara), s. 141 (İstanbul: Dergah Yayınları, 1996, 2. Baskı).
[175] Leknevî, Muhammed Abdülhay, *Sebehâtü'l-Fikr fi'l-Cehri bi'z-Zikr*, Beyrut, h. 1426, s. 70

Hak yolcusunun gözünde tek hedefi olmalı, kalbini o hedefte toplamalı ve girdiği yolda bütün gayretini kullanmalıdır. Allah'tan gayri şeylere iltifat etmemelidir. Hedefine koşarak giden bir kimsenin devamlı önüne bakması gerekir..

Bir de hak yolcusu yürürken sünnete uymalı, önüne bakmalı, gereksiz bakışları ile kimseyi rahatsız etmemelidir.

İmam Rabbani der ki: "Nazar ber kadem, hak yolcusunun gözü ayağını ileri geçmez şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu anlayış vakıaya aykırıdır. Bundan anlaşılması gereken şudur: Göz devamlı ileri bakmalı, ayak da onu takip etmelidir. Çünkü yüksek makamlara önce göz dikilir, sonra adım atılır. İnsan gözünü yükseklere dikmeli ki, gayetini ona göre kullansın."[176]

Sâlik şehirde, kırda, çarşıda, pazarda, velhâsıl her yerde, gidip gelirken, huzurunun dağılmaması ve bakılmaması gereken yere ilişmemesi için bakışını ayağına çevirmelidir.

Bir başka deyişle nazar ber-kadem, sâlikin varlık mesafelerini kat etmesi ve kendini beğenme geçitlerini aşması sırasında süratli gitmesinden ibarettir. Yani, ayağını gözünün görebildiği en son noktaya basmasıdır.

Şah Veliyyullah Dihlevî'nin babasına göre, Nazar ber kadem'in bir manası da, sülükünde sona gelmiş salikin, hangi peygamberin kademi (hali) üzere olduğunu düşünmesidir. Çünkü velilerin her biri, bir peygamberini kademi üzeredir. Bunu bilince, halinin ona uyup uymadığına bakar.[177]

3. Sefer Der Vatan (Vatanda Yolculuk)

Sâlikin kötü ahlâktan ve doğuştan gelen beşerî sıfatlardan uzaklaşıp melekî sıfatlara, kötü sıfatlardan güzel sıfatlara intikal etmesidir.

İmam Rabbânî, Sefer Der Vatan'ı iç alemde yapılan manevi seyirden ibaret görür.[178]

Sefer Der-Vatan, tasavvufta seyr ü sülûk denilen ve insanın iç dünyasında gerçekleşen manevî bir yolculuktur. Gaye Allah'a gitmektir. Bu yolculuk, ayakla değil kalple olur. Dağı tepeyi değil, nefsin egnellerini aşarak gerçekleşir. Gaye, kalbi selim ve güzel ahlâkla takvaya, şeytani huylardan melekî sıfatlara, halktan Hakk'a, mülk âleminden melekût âlemine, ilm'el-yakîn mertebesinden ayn'el-yakîn mertebesine sefer yapmaktır. Bunu için, "*Bana yönelenlerin yoluna tabi ol!"*(Lokman 31/21) ayetine uyarak Allah'a yönelmiş kamil mürşidi arayıp bulmak ve onunla yola çıkmaktır.

Hz. Peygamber'in(s.a.v), "*Gerçek muhacir, Allah Tealâ'nın yasakladığı haram işlerden kaçınan kimsedir"*[179]hadisi de bu yolculuğu anlatmaktadır..[180]

4. Halvet Der-Encümen (Topluluk içinde Hak ile halvet)

Halvet der encümen, zâhirde halk, bâtında Hak Teâlâ ile olmak demektir.Eli işte, gönlü Hak'ta olmaktır.[181]Hâce Bahâeddin Nakşibend, tarikatının Halvet Der Encümen esası üzere kurulduğunu belirtir. Allah Teâlâ'nın, ***"Ticaret ve alışverişin kendilerini Allah'ın zikrinden alıkoymadığı adamlar..."***[182]buyruğu bu makama işarettir.

Şah-ı Nakşibendder ki: "Bizim yolumuz sohbettir. Halvette şöhret, şöhrette ise âfet vardır. Hayır cemiyette (halkın içinde ilim, zikir, davet ve hizmetle meşgul olmada), cemiyet (kalbin Hak'ta toplanması)ise sohbettedir. Ancak bu halin gerçekleşmesi sohbetin faydalı olması şartına bağlıdır."[183]

---

[176] İmam Rabbanî, *Mektubât-ı Rabbani*, 2/343.
[177] Dihlevî, *el-Kavlü'l-Cemil*, s. 75.
[178] İmam Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 2/345 (295. Mektub).
[179] Buhârî, İman, 4, 5; Ebû Davud, Cihad, 2; Nesâî, İman, 8, 9, 11; Ahmed, *Müsned*, 2/160.
[180] Konuyla ilgili geniş açıklama için bk. Yaşar, Ahmet Nafiz, *Yolumuzu Aydınlatan Kandiller: On Bir Esas*, Semerkand Dergisi, Sayı: 151.
[181] Nablusi, *Miftahu'l-Maiyye*, s. 116.
[182] Nûr 24/37.
[183] Buradaki sohbet tabiri geniş kapsamlıdır. Sohbeti yaygın kullanımıyla sadece bir mecliste toplanıp muhabbet etmekle sınırlamak eksik bir tanımlama olur. Onu müminlerin hayır temeli üzerine oturan her türlü birlikteliği şeklinde tarif etmek daha doğrudur. Ayrıca bu eserde sıkça kullanılan bu kavramla mürşidin hizmetinde seyrü sülûkü tamamlamak, mürşidle birliktelik de kastedilmektedir.

Hâce Evliyâ-i Kebîr "Halvet der encümen"i şöyle özetler: "Sâlik zikir ve istiğrakla öyle hemhâl olmalıdır ki, pazara girse dahi, hiç bir söz ve bir ses onun huzurunu bozmamalıdır."

Hâce Ubeydullah Taşkendî, bunu başaran kimsenin alacağı neticeyi şöyle belirtir: "Eğer kişi gayret ve özenle zikirle meşgul olursa beş-altı günde öyle bir mertebeye erişir ki duyduğu sesler ve halkın konuşmaları ona zikir gibi gelir. Hatta kendi konuşmaları da böyledir. Ancak gayret ve özen olmazsa bu hal gerçekleşmez."

Ebu Said-i Harraz, kemali, çok keramette değil, insanın, alış veriş yaparken, çolunu çocukla meşgulken, halkın içinde olup bir an Allah'tan gafil olmamasında görür.[184]

5. Yâdkerd (Zikretmek)

Dilin kalple birlikte zikridir. Hâce Ubeydullah'ın belirttiği gibi, zikirden maksat, gönlün daima Hak Sübhânehû ve Teâlâ ile birlikte olmasıdır. Bu birlikteliğe muhabbet ve tazim sıfatı eşlik etmelidir. Eğer cem'iyet erbabı[185] sohbet sırasında bu uyanık olma sıfatını elde ederse o zaman zikrin özünü yakalamış demektir. Zikrin özü, gönlün Allah Teâlâ'dan ayrı düşmemesi, devamlı uyanık bulunmasıdır. Şayet gönül ehlinin sohbetinde bu uyanıklık oluşmamışsa zikirle meşgul olmaya devam edilmesi gerekir.

6. Bâzgeşt (Dönüş)

Geri dönmek, bir şeyi yeniden aramaya çıkmak anlamındaki "bâzgeşt" tabiriyle, zikir esnasında belirli bir sayıdan sonra, ***"İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî"*** cümlesinin söylenmesi kastedilir. Raşahat'ta bunun Kelime-i tevhid (lâ ilâhe illallah...) zikrini yaparken iki nefes arasında kalp diliyle (içinden, hayalinden) söyleneceği belirtilirken, bazı Nakşilere göre bunu diliyle söyler.[186].

Maksat, zikir halinde iken kalbe gelen ve havâtır denilen duygu ya da düşüncelerden yüz çevirmek, bunların kalpte yer etmesine fırsat vermemektir. Havatır olumlu bile olsa, kalbe Allah'tan gayrısını almak anlamına geldiğinden zikri zedeler, tesirsiz kılar. Şu halde bâz-geşt, zâkirin zikirdeki niyetini şu veya bu sebeple kaybetme ihtimaline karşı yeniden hatırlatma, bozulan istikametini düzeltme usul ve imkânıdır.

Bazıları, "Bâzgeşt"in, zikredenin zikir anında acziyet ve kusurunu ortaya koyarak Allah Teâlâ'ya dönmeyi anlattığını söyler. Çünkü kul, Hakk'ın zikrine ancak O'nun yardımıyla güç yetirebilir. Bu konuda büyükler"Seni hakkıyla zikredemedik ey Mezkûr"derler. Kısaca, bu kelime, zakirin zikir halinde Allah Teâlâ'ya dönmesi ve yönelmesidir.[187]

7. **Nigâhdaşt (Kalbi Korumak)**

Nigâhdaşt gönlü boş düşüncelerden korumaktır. Zikir yapan, bir demde ne kadar kelime-i tevhid söylerse söylesin yine de düşüncesi dağılmamalıdır.

Sa'deddin-i Kâşgarî, zakirin, bir saat, iki saat veya daha fazla, ne kadar gücü yeterse, Hakk'ın dışındaki her şeyi gönlünden uzaklaştırmaya çabalaması gerektiğini söyler. Hâce Ubeydullah'ın ileri gelen sufilerinden Mevlânâ Kasım, "Nigâhdâşt hususunda melekem o derece gelişmişti ki fecrin doğuşundan tâ kuşluk vaktine kadar gönlümü ağyâr düşüncesinden uzak tutabiliyordum"demiştir.

Ebu Bekir, Kettânî, kırk yıl kalbinin kapısında bekçilik yaptığını, onu Allah'tan başkasına açmadığını, sonunda kalbinin (hakiki varlık ve dost olarak) Allah'tan başkasını tanımaz hale geldiğini söyler.[188]

8. Yâddâşt (Hatırda Tutmak)

Hak Sübhânehû ve Teâlâ'yı daima hatırda tutmak demektir. Bundan önceki esaslar bu halin gerçekleşmesini sağlamak içindir. Zevk ve vecd ehlinden bazıları bunu huzur-ı bî-

---

[184] Hânî, *Behçetü's-Seniyye*, s. 227.
[185]Gönlü toplu, daima Hak'la birlikte olan.
[186] Nablusî, *Miftahü'l-Maiyye*, s. 104. Bu açıklama Nakşi meşayıhından Muhammed Bâki Billah'ın halifesi Taceddin b. Zekeriyya'ya aittir.
[187] Hânî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, s. 366-367.
[188] Hânî, *Behçetü's-Seniyye*, s. 230.

gaybet(kaybolmayan, sürekli huzur) şeklinde tarif etmişlerdir. Hakikat ehline göre ise bu, Hakk'ın şühûdunun istilâ ettiği bir müşahededir. Yâddâşt, Cenâb-ı Hakk'ın zâtî sevgisinin gönüle yerleşmesiyle oluşur.

Hâce Ubeydullah Taşkendî yukarıda belirtilen son dört esası şöyle açıklar:"Yâdkerd, zikirde güçlüğe katlanmaktır. Bâzgeşt kelime-i tayyibeyi her söyleyişten sonra gönülden, 'ilâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî (Allah'ım, amacım sensin ve isteğim senin rızânı kazanmaktır) cümlesini ilâve ederek Hak Teâlâ'ya dönmektir. Nigâhdâşt dil ile söylemeksizin bu dönüşü muhafaza etmektir. Yâddâşt ise nigâhdâştı pekiştirmektir."

9. Vukûf-ı Zamânî (Zamanı Kontrol)

Bahâeddin Nakşibend bu esası şöyle açıklar: "Sâlikin amelini tam olarak yapabilmesi ve isteklerine ulaşabilmesini sağlayan vukûf-ı zamânî kulun hallerine vâkıf olması, her nefeste halinin şükrü mü yoksa özrü mü gerektirdiğini bilmesidir."

Yakub-i Çerhî bu sözü şöyle açar: "Hâce Bahâeddin Nakşibend, kabz (darlık) halinde istiğfar, bast (genişlik) halinde ise şükrü emretmiştir. O halde bu iki halin gerektirdiği ameli yapmak vukûf-ı zamânîdir. Şah-ı Nakşibend hazretleri yine, sâlikin terbiyesinin vukûf-ı zamânîde saat üzerine bina edildiğini söylemiştir. Bununla da sâlikin halinin düzgün olması için vakitleri koruyup iyi değerlendirmesi gerektiği vurgulanmıştır. Sâlik her nefesinin huzurla mı gafletle mi geçtiğini kontrol etmelidir. Eğer sâlik nefesine sahip ve vâkıf olmazsa bu iki sıfata da vâkıf olamaz."

Bazıları vukûf-ı zamânîyi, halini muhasebe yapmak şeklinde tarif etmişlerdir.

10. Vukûf-ı Adedî (Sayıyı Kontrol)

Zikirde sayıya riayet etmektir. Bahâeddin Nakşibend bunu şu şekilde açıklar:

"Kalp zikrinde sayıya uymaktaki gaye, kalbe dağınık düşüncelerin gelmesini önlemektir. Ancak sadece sayıya uymak tek başına yeterli değildir. Yani asıl maksat, kalp zikridir. Sayıya uymak ise araçtır ve ikinci derecede önemlidir. Zikir yapan kişinin bir nefeste kelime-i tevhidi üç, beş, yedi veya yirmi bir gibi tek rakam üzere zikretmesi gereklidir. Sayı her zaman tek olmalıdır."

Alâeddin Attâr, işin şu yönüne dikkat çeker: "Zikirde sayının çok olmasından ziyade, huzur ve vukûf ile yeteri kadar yapmak daha iyidir. Böyle olursa zikrin faydası görülür. Kelime-i tevhidbir nefeste 21'den fazla çekildiği halde zikrin eseri ortaya çıkmazsa bu durum amelin eksik yapıldığını gösterir. Zikrin eseri, zikir yapanın nefiy (lâ ilâhe) sırasında beşerî vücudunun yok olması, ispat (illallah) sırasında ise ulûhiyyet cezbeleri tasarrufatından bir esere vâkıf olmasıdır."

Bahâeddin Nakşibend' "Vukûf-ı adedî, ledün ilminin ilk mertebesidir" der. Şeyh Safi bu söze şöyle açıklık getirir: "Ledün ilminin ilk mertebesi işte bu hakikati kavramaktır. Şu da bir gerçektir ki ledün ilmi ehl-i kurba Allah'ın öğretmesi ve kavratması ile malûm olan bir ilimdir. Aklî deliller ve naklî bilgilerle ona vâkıf olunamaz. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de Hızır'a (a.s) bu ilmin öğretildiği şöyle bildirilmektedir: ***"... Biz ona tarafımızdan bir ilim öğrettik."***[189]

İlm-i ledünle ilm-i yakîn arasındaki fark şudur: İlm-i yakîn, ilâhî Zât ve sıfatların nurunu idrak etmekten ibarettir. İlm-i ledün ise Hak Teâlâ'dan ilham yoluyla manaları idrak etmek ve kelimeleri anlamaktır."

Mevlana Halid'in yeğeni Esad Sahib'in belittiği gibi, zikirlerdeki sayı anahtalardaki dişlere benzer. Bik kapınını anahtarında bir diş fazla veya eksik olduğunda kilit açılmadığı gibi, zikirde belirlenen sayı muhafaza edilmezse, tesir azalır.[190]

Vukûf-ı Kalbî (Kalbi Kontrol)

---

[189] Kehf 18/65.
[190] Esad Sahib, *Mektubât-ı Mevlana Halid*, s. 279.

Bunun iki manası vardır; birincisi zikredenin Hak Teâlâ'yı devamlı gönlünde tutması, daima uyanık olmasıdır. Bu da Yâd Dâşt nevinden bir haldir.

Hâce Ubeydullah Vukûf-i kabîyi şöyle tarif eder: "Vukûf-ı kalbî gönlün Hak Teâlâ ile her an birlikte olmasıdır. Bu hal tam manasıyla gönülde Allah'tan başka hiçbir şey olmaması durumunda gerçekleşir."

Şu da onun tarifi: "Zikir ânında zikrolunanı sürekli hatırda tutmak ve gönlü O'na bağlamak şarttır. İşte bu agahlık haline şühûd, vüsul, vücûd ve vukûf-ı kalbî denir."

Vukûf-ı kalbînin ikinci manası zikredenin gönlüne vâkıf olmasıdır. Yani zikreden zikir esnasında sol memenin altında bulunan çam kozalağı şeklindeki et parçasına yönelmeli, onu devamlı zikirle meşgul etmeli ve zikrin mânasından gafil olmamalıdır.

Hâce Bahâeddin, zikir yaparken nefesin hapsedilmesini ve sayının sınırlanmasını gerekli görmemiştir, ama vukûf-ı kalbîde açıklanan iki mânayı da önemsemiştir. Zira zikirden beklenilen esas gaye vukûf-ı kalbîdir.[191]

Zikir Talimi ve Mürşidin Rehberliği

Diğer tarikatlarda olduğu gibi, Nakşî kaynaklarında da zikrin fayda ve neticelerinin görülmesi için onun kamil bir mürşitten alınması gerekli görülür.[192]Telkinin büyük faydası vardır. Mürşidin telkini aynı zamanda kalbe feyiz akıtması ve aşı yapmasıdır. Mürşid, sözünün nuraniyeti ile telkini yapar ve zikri müride emanet eder. Sonra da onu takip ve takviye eder.[193]

İmam Rabbanî der ki: "Zikri, kamil-mükemmil bir mürşitten almalıdır. Kendi başına zikir sevap getirir fakat önceki gibi güzel netice vermez. Ebrarın virdlerinden olur. Yolun başındaki müptedi mutlaka (mürşidin telkinine göre) zikir yapmalıdır."[194]

Esad Sahip, mürşidin rehberliği ve emri olmadan salikin İsm-i Zat (Allah) zikrinden nefyu isbat zikrine geçmesinin caiz (uygun) olmadığını, mürşidin, müridi tedrici olarak bir latifeden diğerine geçireceğini, bütün latifelerde zikri tamamladıktan sonra vücutta zikr-i sultaninin galip olacağını ve bundan sonra Nefy u İsbat zikrini telkin edeceğini belirtir.[195]

Nakşi meşayıhından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, Resûlullah'ın (s.a.v), ashabının kalplerini tasfiye, nefislerini tezkiye etmek, onları ilahî huzura ve kudsî saadete ulaştırmak için kendilerine kelime-i tevhidi telkin ettiğini, günümüzde ise bu mübarek kelimeden ve diğer esma-i ilahiyeden aynı faydayı görmek için Kur'an ve şeriatı anlayan, hadis ve sünnetlerde mahir olan, akaid ve ilm-i kelamı iyi bilen, bu zikirleri kendinden önceki bir şeyhten alan âlim, amil kâmil bir şeyhten almak gerektiğini ve bu telkinin silsile halinde Hz. Peygamber'e (s.a.v) kadar ulaşmasının önemli olduğunu belirtir.[196]

Abdülkadir Geylânî de, tevhid zikirini, nisbeti (silsilesi) Hz. Peygamber'e (s.a.v) ulaşan bir mürşidin telkiniyle almayan kimsenin, ölüm musibeti anında onu hatırına getirip zikretmekten uzak olacağını belirtir.[197] Çünkü kendi başına zikir çeken kimse genelde taklitten kurtulamaz, sadece diliylezikreder, zikir kalbine yerleşmez, ruhuna işlemez, sırrında yer etmez, bu kimse tevhidin hakikatine ulaşıp maddi varlığının engellerinden kurtulamaz, ariflerin hedeflediği fena fillah halini elde edemez. Gönlü dünyadan kopamadığı için ölümü zor olur.

Kamil mürşidler (arif sufiler), davet, hakka yönlendirme ve terbiyede Hz. Peygamber'in (s.a.v) varisidirler; bu verasetin feyzi, bereketi ve gereği kalplere doktorluk yaparlar, kendilerine tabi olan müridlerin hallerine uygun, ihtiyaçlarına cevap verecek, onların kalplerini ve ruhlarını tedavi edecek zikirleri tespit ve telkin ederler; onların manevî seyirlerini gerçekleştirirler.[198] Ancak bu zikir telkini, mürşide intisaptan yani tövbe taliminden sonra gerçekleşir.[199]

---

[191] Açıklamalar için bk. Safi, *Raşahatu Ayni'l-Hayat*, s. 55-64.
[192] Parsa, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 55; el-Buhârî, *Şah-ı Nakşibend*, s. 93.
[193] Bk. Selvi, *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, s. 69-70.
[194] İmam Rabbanî, *Mektubat-ı Rabbani*, 3/200 (25. Mektub).
[195] Esad Sahib, *Mektubat-ı Mevlana Halid*, s. 275.
[196] Gümüşhanevi, Zıyaüddin Ahmed b. Mustafa, *Câmiu'l-Usûl fi'l-Evliya* (tahk. Ahmed Ferid el-Mezidî), s. 210. (Beyrut, 2002, 1. Baskı).
[197] Tâzinî, Muhammed b. Yahya, *Kalâidü'l-Cevahir* (*Sırru'l-Esrar ve Mazharu'l-Envar* içinde) tahk. Ahmed Ferid Mezidî, Beyrut 2005, s. 204
[198] Abdülkadir İsa, *Hakâik ani't-Tasavvuf*, Halep: Daru'l-İrfan, 2001, s. 150.
[199] Hâni, Muhammed b. Abdullah, *Behçetü's-Seniyye,* trc. Siraceddin Önlüer, İstanbul: Semerkand Yay. 2011, s. 170-171.

Sa‘deddin-i Kâşgarî, zikir taliminin usulünü şöyle anlatır: “Şeyh kalple “lâ ilâhe illallah, Muhammedün Resûlullah” der, mürid de gönlünü hazırlayıp şeyhin gönlüyle bütünleştirir, gözünü ve ağzını kapatır, dilini damağına yapıştırır, dişlerini birbiri üzerine koyarak nefesini tutar ve bütün gücüyle şeyhin muvafakati üzere diliyle söylemeden zikre başlar. Mürid bu zikir esnasında nefesini tutma hususunda sabretmeli ve bir nefeste üç defa kelime-i tevhidi söylemelidir. Bu hal, zikrin tadı gönlüne yerleşene kadar sürmelidir.”[200]

Taceddin b. Zekeriyya da, zikir telkininde benzer tarifi verir; müridin şeyhin önünde diz üst oturacağını, kalbini şeyhinin kalbinin hizasında hazır tutacağını, gözlerini açıp ağzını kapatacağını ve onunu talimi üzere zikretmeye başlayacağını söyler.[201]

LETÂİF

Nakşî tarikatında özellikle İmam Rabbânî ile başlayan dönemde ve sonrasında kalp latifesi yanında diğer latifelerden ve bunların zikirlerinden bahsedilmiştir. Şimdi latifeler hakkında bilgi verilecektir.

Letâifin Tarifi ve Mâhiyeti:

Letâif, latîfe (ince, nâzik, şeffaf şey) kelimesinin çoğulu olup, tasavvuf ıstılâhı olarak insanın hakîkatını oluşturan katmanları ifâde eder. Bunlara rûhun mertebeleri veya farklı boyutları da denebilir[202].

İlk dönem sûfîlerinden Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 273/886) henüz küçük bir çocuk iken dayısının kendisine bir evrâd öğrettiğini, bu evrâda devam ederken önce kalbinde, sonra da sırrında bir tatlılık hissettiğini ifâde etmiştir[203]. Bu rivâyet hem rûhun farklı boyutları (idrak mertebeleri) olan “kalp” ve “sır” gibi kavramların eskiden beri sûfîler arasında bilinmekte olduğunu, hem de bu mertebelerin rûhî tecrübelerle öğrenildiğini göstermektedir.

Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) *Beyânü’l-fark beyne’s-sadr ve’l-kalb ve’l-fuâd ve’l-lüb* adlı eserinde rûhun farklı boyutlarını ve bunların özelliklerini detaylarıyla ele almıştır. Tirmizî’ye göre sadr, kalp, fuâd ve lüb aynı bütünün içiçe geçmiş halkaları gibidir. Sadr gözün beyazı, kalp renkli kısmı, fuâd göz bebeği, lüb de gözün nuruna benzer. En dıştaki sadr İslâm, onun içindeki kalp îmân, fuâd mârifet, lüb de tevhîd nurlarının kaynağıdırlar. Yani bu mertebeler derinleştikçe idrak seviyeleri de artmaktadır. Sadr nefs-i emmâre, kalp nefs-i mülheme, fuâd nefs-i levvâme, lüb de nefs-i mutmainne ile irtibatlıdır[204].

Şah Veliyyullah Dihlevî, insandaki latifeleri, akıl, kalp ve nefis olarak saymış; bunların her birinin varlığı hakkında nakil, akıl, tecrübe ve alimlerin ittifak ettiği deliller bulunduğunu belirterek açıklamalarda bulunmuştur.[205]

Dihlevî, ayrıca sufilerin akıl, kalp ve nefs latifesine, ruh ve sırrı da eklediklerini, bu latifelerin her birini temizleyip süslemeye büyük önem verdiklerini kaydeder.[206]

Bazı sufiler, sırrı ayrı bir latife olarak görmeyip onu ruhun temizlenmiş nuranî ve latif hali olarak tanıtırlar.[207]

---

[200] Safi, Raşahat (sadeleştirme), s. 69.

[201] Nablusi, *Miftahü’l-Maiyye*, s. 102.

[202] Tosun, Necdet, *İrfan Bahçesi*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2014, s. 166 (Şâh Veliyyullah Dihlevî, *Eltâfü’l-kuds fî ma’rifeti letâifi’n-nefs* (Farsça metin ve Urduca tercümesi ile birlikte nşr. Seyyid Zahîruddîn), Delhi 1312/1894, s. 16-17’den naklen).

[203] Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi,* trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand, 2007, 3. Baskı, s. 92-93.

[204] Hakîm Tirmizî, *Beyânü’l-fark beyne’s-sadr ve’l-kalb ve’l-fuâd ve’l-lüb* (nşr. Nicholas Heer), Kāhire 1958, s. 35-38, 80.

[205] Dihlevî, Ahmed Şah Veliyyullah, *Hüccetullahi’l-Bâliğa*, Beyrut 1998, 2/155-157.

[206] Dihlevî, *a.g.e*, 2/159.

[207]Sühreverdî der ki: “Sûfilerin işaret ettiği "sırra" gelince; ben bu konuda söz edenlerin bazısının, sırrı, kalpten sonra, ruhtan önce zikrettiğini; bazısının da onu ruhtan sonra ondan daha yüksek ve daha latif bir latife olarak değerlendirdiklerini gördüm. Demişlerdir ki: Sır müşâhade, ruh sevgi, kalpise mârifet mahallidir. Sûfilerin işaret ettikleri sır, Allah'ın Kitabı’nda bu isimle geçmemektedir. Allah'ın kelâmında geçen; sadece ruh, nefsin çeşitli vasıfları, kalp, fuâd ve akıldır. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın kelâmında sırrı bu manada bulamamaktayız. Sûfiler arasında, sır hakkında bir takım ihtilaflar gördük. Bazıları onun ruhtan aşağı bir mertebede bulunduğuna işaret ederken, bazıları sırrın ruhtan daha latif bir şey olduğuna işaret etmiştir. En doğrusunu Allah Teâlâ bilir. Biz de diyoruz ki:

Sûfilerin "sır” diye ismini verdikleri latife, ruh ve nefis gibi, bir zâtı ve vücudu olan, kendi başına müstakil bir şey değildir. Ancak, nefis temizlenip sâfi olunca, ruh nefsin zulmet bağından kurtularak

Sufiler sırrı, müşahe mahalli; ruhu, muhabbet mahalli; kalbi de marifet ve irfan mahalli olarak tanıtmışlardır.[208]

Alâüddevle Simnânî (ö. 736/1336) de latîfe-i kâlebî, latîfe-i nefsî, latîfe-i kalbî, latîfe-i sırrî, latîfe-i rûhî, latîfe-i hafî ve latîfe-i Hakkî şeklinde yedi letâif ve bunların nurlarından bahsetmiş[209], ayrıca kalbin zikri gibi, sır, ruh ve hafîden her birinin ayrı zikirleri olduğunu, bu zikirlerin hissedilebileceğini ve bunların birbirinden daha lezzetli zikirler olduğunu ifâde etmiştir[210].

Bahâeddîn Nakşbend'in (ö. 791/1389), "Meşâyıhtan herbirinin aynasında iki yön vardır. Bizim aynamız ise altı yönlüdür"[211] şeklindeki sözünü Ahmed Sirhindî, "aynadan maksad ârifin kalbi, iki yön ruh ve nefs, altı yön ise altı letâiftir (kalp ruh, sır, hafî, ahfâ ve nefs)" diyerek açıklamıştır.[212].

Muhammed Pârsâ: "*Ben de sizi zikredeyim*"[213] âyetiyle ilgili olarak şeyhi Bahâeddîn Nakşbend'in "Hak Teâlâ'nın kulunu zikretmesi, kuluna değişik mertebelerde zikretmeyi nasîb etmesidir" dediğini, bu mertebelerin de dil, kalp, ruh, sır ve hafî zikirleri olduğunu ifâde etmiştir. Ayrıca bazı sûfîlere göre sırrın, ruh ve kalpten daha üstün olduğunu, bazılarına göre ise kalpten üstün ama ruhtan aşağı mertebede bulunduğunu, aslında sırrın ruh ile kalbin aynı ve onların özü olduğunu söylemiştir.[214]. Ya'kūb Çerhî de "*Temizlenen, kurtuluşa ermiştir*"[215] âyetinde dil, kalp, ruh ve sır zikirlerine işâret olduğu kanâatindedir[216].

Hüseyin b. İbn-i Yemîn Hüseynî letâif konusunda şöyle der: Muhakkıklar demişlerdir ki, kalp, ruh, sır ve hafî, insanın idrak edici latîfesinin isimleridir... Bazı mertebelerde ona kalp derler, beşerî kayıtlardan kurtulup daha saf olduğu diğer mertebede ona ruh derler, saflık artınca sır derler, olgunlaşınca hafî derler... Letâifteki farklılık öz îtibâriyle değildir, aksine hepsi özde birdir. Farklılık vasıflarda ve hallerdedir. Meşâyıhtan çoğunun görüşü budur. Bazılarına göre ise, letâifteki farklılık özdedir; yani her latîfe diğerinden bizzat farklıdır.[217]

Şazeli pirlerinden Ahmed İbn Acibe de aynı görüştedir.[218]

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye göre insan, on letâiften oluşmaktadır. Bunlara "Letâif-i Aşere" adı verilir. Bunlardan beşi Âlem-i Emr'e (ruhlar âlemine), beşi de Âlem-i Halk'a (yaratılış âlemine) âittir. Âlem-i Emr'in beş latîfesi "kalp", "ruh", "sır", "hafî" ve "ahfâ" olup "letâif-i hamse" veya "cevâhir-i hamse" (beş latîfe) diye bilinirler. Âlem-i Halk'ın beş latîfesi ise "nefs" ve insan bedenini oluşturan "dört unsur"dur (anâsır-ı erba'a: Toprak, ateş, su

---

kurbiyyet vatanlarına doğru yükselmeye başlar. Bu arada kalp de bulunduğu yerden ve hâlden daha âli makamlara göz diker ve ruha doğru çekilir. İşte o durumda kalp, ilk vasfına ziyade olarak yeni bir vasıf kazanır. Bu vasfı kendilerinde bulanlar, onu kalpten daha sâfi bulduklarından, hakikatini anlayamamışlar ve ona "sır" ismini vermişlerdir. Kalbin ruhun bulunduğu makama yükselmek istemesi sebebiyle kendisinde oluşan bu vasıf, o hâli elde edenlere yeni ve garib geldiğinden, kendisine "sır" ismini vermişlerdir. Onların ruhtan daha latif zannettikleri şey ise; aslında, bildikleri ve tanıdıkları ruhun yeni bir vasıf kazanmasıdır. Yine, ruhtan önce "sır" diye isim verdikleri şey ise; mâlum kalbin yeni ve daha güzel bir vasıf kazanmış hâlidir." Sühreverdî, *Avarifü'l-Meârif-Gerçek Tasavvuf,* trc. Dilaver Selvi), s. 587-588;

[208] Kuşeyrî, Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, trc. Dilaver Selvi, s. 236.

[209] Tosun, *İrfan Bahçesi*, s. 167. (Alâüddevle Simnânî, *el-Urve li ehli'l-halve ve'l-celve,* thk. Necîb Mâyil Herevî), Tahran 1362 hş./1983, s. 229-230, 326-328'den naklen).

[210] Tosun, *İrfan Bahçesi*, s. 168. (Alâüddevle Simnânî, *Çihil Meclis* (drl. Emîr İkbâl Şâh, nşr. Necîb Mâyil Herevî), Tahran 1366 hş./1987, s. 120'den naklen).

[211] Salâh b. Mubârek Buhârî, *Enîsü't-tâlibîn*, (thk. H.İ. Sarıoğlu), Tahran 1371 hş./1992, s. 149.

[212] Tosun, *İrfan Bahçesi*, s. 168. (Ahmed Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, Karaçi 1968, s. 18-20'den naklen)

[213] el-Bakara, 2/152.

[214] Muhammed Pârsâ, *Risâle-iKudsiyye* (trc. Hasan Almaz), s. 63-64 (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010, 1. Baskı).

[215] el-A'lâ, 87/14.

[216] Tosun, *İrfan Bahçesi*, s. 168. (Ya'kûb Çerhî, *Tefsîr-i Ya'kûb-i Çerhî*, Bombay 1326/1908, s. 189'den naklen).

[217] Tosun, *a.g.e*, s. 169.

[218] İbn Acibe, İbn Ataullah-ı İskenderî'nin Hikem'deki, ***"Nurlar, kalplerin ve sırların bineğidir"*** sözünü açıklarken der ki: Kalp; mefhum ve manaları kabul eden hakikattir. Sır ise, tecelliyatı kabul eden hakikattir. Sır kalpten daha ince ve daha paktır. Her ikisi de ruh için kullanılan bir isimdir. Ruh isyanların, günahların, şehvetlerin ve ayıpların karanlığı içinde kaldığında ona "nefs" denilir. Ruh, bir derece akıllanıp, günahlardan sakınmaya başladığında "akıl" denilir. Gaflet ve huzur içinde dönüp durduğunda "kalp" denilir. Beşerî alâkalardan kurtulup mutmain olduğu zaman (Allah ile huzura kavuştuğunda) "ruh" denilir. His karanlığından tamamen sıyrılıp saf hâle geldiğinde ise ona "sır" denilir; çünkü ruh aslına döndüğü için Allah'ın sırlarından bir sır olmuştur. Bk. İbn Acibe, Ahmed b. Muhammed, *İkazü'l-Himem fi Şerhi'l-Hikem* (tahk. Asım İbrahim Keyyâlî), s. 129 (Beyrut 2005, 1. Baskı).

ve hava). Bu dört unsurun da nefse dâhil olduğu kabûl edilir. Letâif-i Sitte (altı latîfe) dendiğinde Âlem-i Emr'in beş latîfesi ile "nefs"ten oluşan altılı grup kastedilir. "Letâif-i Seb'a" (yedi latîfe) dendiğinde ise bu altılı gruba dört unsurun "latîfe-i kâlebiyye" (beden latîfesi) adıyla tek bir latîfe olarak eklenmesiyle oluşan yedili grup kastedilir[219].

İmam Rabbanî'yi takip edep Nakşî terbiye kollarında vücuttaki latifeler hakkında, onun açıklamalarına paralel ve onu tamamlayıcı açıklamalar yapılmıştır.Bu izahların özü ve özeti şudur:

Cenâb-ı Hak insanı on asıl şeyden yaratmıştır. Beşi mahlukat âlemi denilen halk âlemindendir. Bunlar, toprak, su, hava ateş ve nefistir. Bunların başkanı ve hâkimi nefistir.

Ölçü ve hesap ile bilenebilen, gözle görülen ve incelenebilen cisimlerden oluşan âleme '*halk âlemi'* denir.

Diğer beş unsur ise, asılları âlem-i emirden olan insanî kalp, ruh, sır, hafi ve ahfadır. Bunların başkanı ve hâkimi ruhtur.

His, hayal, yön ve mekanla sınırlanmayan, mesafe ve maddesi olmayan, Allah Teâlâ'nın 'ol' emri ve iradesinin tecelli etmesiyle yaratılan şeylere *"emir âlemi"* denir.

Allah Teâlâ yüce kudreti ve ince hikmetiyle her iki âlemin latifelerinin arasını aşk yoluyla birleştirmiş ve kaynaştırmıştır. Öyle ki bunlar birbirinden ayrılmak istemezler. Bu aşktan dolayı halk âleminin latifeleri, ilk buluşmada emir âleminin latifelerini hükmü altına almıştır. Yani melekût âlemine ait kalp ve ruh, mülk âleminin unsurlarından terkip edilen bedene konulduğunda onun emrine verilmiştir.[220]

Letâif-i sitte (altı latîfe) iç içe geçmiş halkalar şeklinde düşünülebilir. En dış halka nefs, onun içindekiler sırasıyla kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâdır. Bunlar insan rûhunun farklı mertebeleri ve boyutları olup bir içteki, dıştakine göre daha hassâs ve yüksek seviyelidir. Sûfî, önce "kalbine" (göğsün sol tarafına) yoğunlaşarak zikre başlar. Kalbi zikrin lezzetini hissedip zikre iştirâk eder hâle gelince "rûhuna" (göğsün sağ tarafına) yoğunlaşarak zikre devam eder. Ruh da zikre iştirâk edince bunu sırasıyla sır, hafî, ahfâ ve nefs izler. Nefs zikre iştirâk ettikten sonra tüm bedenin zikre iştirâk etmesi sağlanır (sultânü'z-zikr). Bu işlemlere, "letâife zikrin ilkâsı" denir.[221]

Letâifin Yerleri:

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'den önceki sûfîlerde, özellikle Kübreviyye şeyhleri arasında letâifin isimleri, nurları ve irtibatlı olduğu peygamberler bilinmekteydi. Ancak letâifin yerlerinden yani insan bedenindeki farklı bölgelere yerleştirilmesinden bahseden ilk yazılı kaynak, muhtemelen İmâm-ı Rabbânî'nin *Mebde' ve Me'âd* adlı eseridir. İmâm-ı Rabbânî bu eserde "kalb"in, göğsün sol tarafında, "rûh"un ise sağ tarafında olduğunu; sır, hafî ve ahfânın göğsün ortasında bulunduğunu, "ahfâ"nın tam ortada, "sır" ve "hafî"nin de onun yanlarında bulunduğunu, "nefs"in ise beyin (dimâğ) ile irtibatlı olduğunu ifâde etmiştir[222]. İmâm-ı Rabbânî bu cümleleri ile letâifin yerlerini ana hatlarıyla belirtmiş, detaylara girmemiştir. Sonraki Müceddidîler letâifin yerleri konusunda detaylı ya da detaysız olarak bazı bilgiler vermişlerdir.[223]

Mevlana Halid-i Bağdadî, latiflerin yerini şöyle tarif eder:

Kalb, sol memenin iki parmak altındadır.
Ruh, sağ memenin iki dört parmak altındadır.
Sır, sol memenin iki parmak üstündedir.
Hafi, sağ memenin iki parmak üstündedir..
Ahfa, göğsün ortasındadır.

---

[219] Bu terimler için bk. İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Karaçi 1392/1972, 1/ 98 (no. 34), 136 (no. 58); 3/290 (no. 11), 460 (no. 81).

[220] Esad Sahip, *Mektubâtı Mevlânâ Halid*, s. 188. Letaifler hakkında ayrıca bk. Şemseddin Nûri, *Miftahü'l-Kulûb-Kaplerin Anahtarı,* haz. Muhammed Sâfi-Mahmut Sipâhî, İstanbul: Bedir Yay., 2001, s. 34-38;; Erbilî, *Tervirü'l-Kulûb*, s. 409-410; Muhammed Emin, *el-Mevâhibü's-Sermediyye fî Menâkıbı's-Sâdati'n-Nakşibendiyye*, (el-Cezire 2005, s. 293 Gümüşhanevi, *Câmiü'l-Usûl-fi'l-Evliyâ,* Beyrut 2002, s. 98-99; *Veliler ve Tarikatlarda Usul*, trc. Rahmi Serin, İstanbul: Pamuk Yay., trs, .s. 276-267.

[221] Tosun, *İrfan Bahçesi*, s. 169-1170.

[222] Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 60.

[223] Tosun, *a.g.e*, s. 170.

Nefs latifesi yeri, iki gözün (kaşın) ortasıdır.[224]

Letâifin Renkleri

Letâiften her birinin ayrı renkte bir nûrunun olduğu önceki sûfîler tarafından da bilinmekte idi. İmâm Rabbânî Ahmed Sirhindî bu nurların Misâl Âlemi'nde zuhûr ettiğini söylemiş ve bu zuhûrun, ilgili latîfenin safâsının (temizliğinin) alâmeti olduğunu kaydetmiştir. Bu konuda o şöyle der: "Kalbin safâsının alâmeti, Misâl Âlemi'nde kalbin kırmızı bir nur şeklinde zuhûr etmesidir. Rûhun safâsı da sarı bir nur şeklinde zuhûr etmesidir. Bu kıyâs (diğer latîfeler için de) devâm edip gider"[225]. Sonraki dönemlerde letâifin renkleri biaz farklı tanıtılmıştır. Muhammed Hânî, İmâm Rabbânî'nin oğlu Muhammed Masum'un, letaiflerin nurları hakkındaki şu yazısını paylaşır:

Kalbin nuru, sarı; ruhun nuru, kırmızı; sırrın nuru, beyaz; hafi'nin nuru, siyah; ahfanın nuru yeşil renklidir.[226]

Letâifin Manevî İlerleyişi

Letâifin fenâsı ve terakkîsi (mânen ilerleyişi) meselesini İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî özetle şöyle ele alır: Sâlik, Allah'ın sevgisinin galebesi sebebiyle mahlûkâta karşı önce ilgisini, sonra bilgisini yitirip "fenâ-i cesedî" hâline girer. Bunun ardından kendi rûhunu ve rûhunun iç katmanları olan sır, hafî ve ahfâyı unutmaya başlar. Sonunda ruh kendisini tamâmen unutur. Ortada, Hak Teâlâ'yı müşâhededen başka bir şey kalmaz. Bu duruma "fenâ-i rûhî" (ruhun fânî olması) adı verilir. Kalp kendi makâmından rûhun makâmına yükselince, bu unutma hâli ona da gelir ve rûha tâbî olarak kalp de fânî olur (fenâ-i kalbî). Kalp, rûhun makâmına yükselince, kalbin makâmına da nefs yükselir. Bu makâmda tezkiye edilip arıtılan nefs bir süre sonra diğerleri gibi fânî olur (fenâ-i nefs). Letâifin fenâsı bu şekilde devam eder ve sonunda hepsi ahfâ makâmına ulaşırlar. Hepsi birlikte (hey'et-i vahdânî) Kuds Âlemi'ne doğru uçarlar ve bedeni (latîfe-i kâlebiyyeyi) boş bırakırlar. "Ölmeden önce ölmek" diye tâbir edilen durum, bu altı letâifin bedeni terk etmesinden ibârettir. Ancak bütün latîfelerin ahfâda birleşmesi şart değildir. Meselâ fenâ-i rûhîye ulaşan her sâlikin fenâ-i kalbîye ulaşacağına dâir bir kâide ve garanti yoktur. Sâliklerden çoğu bu letâiften biri ya da birkaçı ile mânevî yolculuğuna devâm eder. Sâdece Muhammedî meşreb olan sâlikler bütün latîfelerini fânî edip (ahfâda birleştirip) tek latîfe (hey'et-i vahdânî) hâline getirerek sülûke devâm edebilirler[227]. Muhammedî meşreb olmayanlar için ise ya "kalp" makâmından bir delik açılır ve oradan fiilî sıfatlara yükselirler, yahut "ruh" makâmından bir delik açılır ve oradan zâtî sıfatlara ulaşırlar. Diğer latîfeler de bu minvâl üzeredir[228]. Letâifin fenâya ulaşabilmesi için nefes tutularak kelime-i tevhîd (nefy u isbât) zikri yapılır[229].

Letâifin Murâkabesi:

Müceddidiyye'de letâifi fenâya ulaştırmak için "murâkabe-i letâif" usûlü kullanılmaktadır. İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin eserlerinde yer almayan bu murâkabenin yapılış şekli sonraki dönemlere âit eserlerde şöyle anlatılır: Sâlik, kalbini, Hz. Muhammed'in kalbinin karşısında olarak düşünür. İlâhî feyzin, fiil tecellîsi ile Hz. Muhammed'in kalbinden Hz. Âdem'in kalbine, oradan da kendi kalbine geldiğini düşünür. Bu sâyede kalp fânî olur. Bu dönemde sâlik, mahlûkâtın fiillerini göremez olur. Bütün fiilleri, fâil-i hakîkînin (Allah) fiilleri olarak görür. Âdemî meşreb olanlar bu yolla vuslata ererler. Sonra sâlik rûhunu Hz.

---

[224] Mevlana Halid, *Halideye Risâlesi,* trc. A. Suat Demirtaş, (İstanbul: Semerkand yayınları, 2010, s. 94 Ayrıca bk. Erbilî, Muhammed Emin, *Tenvirü'l-Kulub*, s. 409-410.

[225]Sirhindî, *Mektûbât*, 2/103 (no. 42).

[226] Hânî, *Behçetü's-Seniyye*, s. 210. Erbilî, *Tenvirü'l-Kulub*, s. 409-410. Erbili, burada letaiflerin hangi peygemberin kademi (yolu, hali, sünneti) altında olduğunu şöyle açıklar: Kalp, Hz. Âdem'in, ruh, Hz. Nuh ve Hz. İbrahim'in, sır, Hz. Musa'nın, hafi, Hz. İsa'nın, ahfa da Hz. Muhammed'in kademi altındadır. Salik, latifelerde ilerledikçe meşrebinde bulunduğu bu peygamberlerin hali onda zuhur eder.

[227] İmâm Rabbânî, *Ma'ârif-i Ledünniyye* (trc. Nejdet Tosun); s. 73-75; (Sufi Kitap, 2006, 1. Baskı); a.mlf.,*Mebde' ve Me'âd* (trc. Nejdet Tosun), s. 101-102. (Sufi Kitap, 2006, 2. Baskı). Tosun, *İrfan Bahçesi* adlı kitabının s. 174-175. sayfalarındaki dipnotta şu bilgilere yer verir: "Bazı Müceddidîler, letâifin, Arş'ın üzerindeki asıllarına ulaşmadıkça fânî olamayacağını söylemişlerdir. bk. Ahmed Sa'îd Müceddidî, *Erbau Enhâr*, s. 2. Ahmed Sirhindî'nin torunu Abdülehad Vahdet Sirhindî (ö. 1126/1715) de fenâ-i kalbe ulaşmak için İmkân Dâiresi'nin aşılması ve on mertebenin geçilmesi gerektiğini söyler. Bu on mertebe şunlardır: Zühd, sabır, tevekkül, rızâ, teslîm, kanâat, insanlardan ümit kesmek, fakr, ferâğ, riyâzat. bk. Abdülehad Vahdet Sirhindî, *Gülşen-i Vahdet* s. 119; Şâh Veliyyullah Dihlevî, *İntibâh*, s. 73-74."

[228]Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, 1/241-242 (no. 135); 441 (no. 260).

[229] Tosun, *a.g.e*, 175 (Kâdî Senâullah Pânîpatî, *İrşâdü't-tâlibîn*, Delhi 1899, s. 45'den naklen).

Muhammed'in rûhu karşısında olarak düşünür. İlâhî feyzin, Hz. Muhammed'in rûhundan Hz. İbrâhim ve Hz. Nûh'un ruhlarına, oradan da kendi rûhuna geldiğini düşünür. Bu yolla rûhu fânî olur. Diğer latîfeler de benzer usûlle fenâya ulaştırılabilir[230].

Kaynaklarda İmâm-ı Rabbânî'nin, altı letâifi sırasıyla fenâya ulaştırma usûlünü uyguladığı, oğullarının (Muhammed Ma'sûm'un) ise kalbin fenâsından sonra mürîdleri hemen nefsin fenâsına yönlendirdiği, bu ikisi fânî olunca diğerlerini de bunların içinde fânî olmuş saydığı ve bu yolun daha kısa olması sebebiyle sonraki asırlarda da tercih edilip uygulandığı ifâde edilmektedir[231].

Emr Âlemi'nin beş latîfesinin (kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ) Âlem-i Sağîr olarak kabul edilen insandaki seyri tamamlandıktan sonra, seyr u sülûk (mânevî yolculuk) Âlem-i Kebîr olarak kabûl edilen kâinâtta (Kuds Âlemi kısmında) devâm eder. Arş'ın üzerinde beş letâifin asıllarının bulunduğu kabul edilir. Seyr (mânevî yolculuk), letâifin bu asıllarında devâm eder. Âlem-i Kebîr'de (Arş'ın üzerinde) letâifin asıllarındaki yolculuk tamamlanınca, seyr ilallah yoluyla İmkân Dâiresi'nin seyri tamamlanmış olur. Sâlik, fenâ menzillerinden birine ulaşır, Velâyet-i Suğrâ (küçük velîlik, evliyâ velîliği) Mertebesi'ne girmiş olur. Sonra Allah'ın "vücûbî isim ve sıfatlarının gölgelerinde" yolculuğa başlar. Bu gölgeler, letâifin, Âlem-i Kebîr'deki asıllarının da asılları sayılır.

Letâifin İlişkili Olduğu Peygamberler:

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye göre, letâif, beşerî kusurlardan temizlendikten sonra, sâlikin terbiyecisi ve feyz kaynağı olan "ilâhî isimden" gelecek tecellîlere, yansımalara ve feyizlere ayna olma kâbiliyetine sâhip olur[232]. Yani ilâhî isimler, kulun letâifine yansır, tecellî eder. İlâhî feyz de, kula doğrudan gelmez, Allah'ın isim ve sıfatlarından, bir peygamberin rûhâniyeti vâsıtası ile kulun latîfelerine gelir.

Sûfîler velîliğin farklı derecelerinde bulunurlar. Birinci derecede bulunanlar "kalp" makâmındadır. Bu mertebe ilâhî sıfat ve fiillerin tecellîsi ile irtibatlıdır. Hz. Âdem ile ve Allah'ın Tekvîn sıfatıyla bağlantılıdır. İkinci derecede bulunanlar "ruh" makâmındadır. Bu mertebe zâtî-subûtî sıfatların tecellîsi ile irtibatlıdır. Hz. İbrâhim ve biraz da Hz. Nûh ile ilişkisi vardır. İlim sıfatıyla bağlantılıdır. Üçüncü derecede bulunanlar "sır" makâmındadır. Bu mertebe zâtî şuûn ve îtibârlar ile alâkalıdır. Hz. Mûsâ ve Kelâm şânı (Allah'ın Kelâm sıfatının aslı) ile ilişkisi vardır. Dördüncü derecede bulunanlar "hafî" makâmındadır. Bu mertebe Allah'ın selbî sıfatları ile irtibatlıdır. Hz. Îsâ ile alâkası vardır. Beşinci derecede bulunanlar ise "ahfâ" makâmındadırlar. Bu mertebe Hz. Muhammed ve İlim şânı ile irtibatlıdır. Muhammedî meşreb sûfîlerin velîlik mertebesi (Velâyet-i Muhammedî) budur[233].

Bu tasnifte anlatılmak istenen şey şudur: İlâhî feyz insanlara latîfeler ve bazı peygamberlerin rûhâniyeti yoluyla ulaşır. Âdemî meşreb olan sûfîler, mânevî yolculuğunu kalp latîfesi ile yaparlar, onların kalp latîfesine ilâhî feyz, Hz. Âdem vâsıtası ile gelir. İbrâhimî meşreb olanlar mânevî yolculuğunu ruh latîfesi ile yaparlar, onların ruh latîfesine ilâhî feyz Hz. İbrâhim vâsıtası ile gelir. Diğerleri de bu minvâl üzeredir[234].

İmâm-ı Rabbânî'ye göre insanın letâifi, bedeninin şekline dönüşerek aynı anda birçok yerde hâzır olabilir. O kişi çoğunlukla bu durumdan haberdâr olmaz. Meselâ Mekke'den gelen bir grup insanın, Hindistan'da evinden çıkmamış olan bir kişi hakkında "Biz Kâbe'de onunla görüştük" demeleri bu duruma örnektir[235].

Bazı sûfîlere göre kalp latîfesi bedendeki etten olan kalp ile irtibatlı olduğu gibi, ruh akciğer, sır dalak, hafî öd kesesi, ahfâ da böbreklerle ilişkilidir[236].

Hindistanlı meşhur âlim ve mutasavvıf Ebu'l-Hasan en-Nedvî, şeyhi Abdülkâdir Râîpûrî'nin (ö. 1962) letâif hakkında şöyle dediğini nakleder: "Bu letâifin cereyânın (açılıp çalışmasının) manası, kalbin hareket etmesi ve titremesi değildir. Kişinin nurlar ve ışıklar

---

[230] Tosun, *a.g.e*, 175 (Ahmed Sa'îd Müceddidî, *Erbau Enhâr*, s. 3.'den naklen).
[231] Tosun, *a.g.e*, 175. (Abdullah Dihlevî, *Makâmât-ı Mazhariyye*, s. 156; a. mlf, *Mekâtîb-i Şerîfe*, s. 141'den naklen).
[232]Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, 2/104 (no. 42).
[233]Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, 1/440-441 (no. 260).
[234]bk.Tosun, a.g.e, s. 177. (Abdülehad Vahdet Sirhindî, *Gülşen-i Vahdet*, s. 119-121; Şâh Veliyyullah Dihlevî, *İntibâh*, s. 68-69, 74-76; Ahmed Sa'îd Müceddidî, *Erbau Enhâr*, s. 3'den naklen).
[235]Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, 2/164-165 (no. 58).
[236] Tosun, *a.g.e*, 178. "Süleyman Zühdî, *Mesîratü's-sâlikîn alâ sîrati's-sâirîn*, *Mecmûatü'r-resâil*, İstanbul 1305, içinde, s. 43-45'den naklen).

görmesi de değildir. Aksine onun manası, letâifin ilimlerinin ve sırlarının ortaya çıkmasıdır. Kalp latîfesinin (çalışmasının, zikretmesinin) manası, kalbin Allah'a bağlanması, bir an bile Ondan gâfil olmaması, dünya ve mâsivâ sevgisinden uzaklaşmasıdır. Nefs latîfesinin manası, nefsin kötülüklerden ve kötü alışkanlıklardan kurtulması, onların yerine güzel ahlâkın ve sıfatların gelmesidir. Nefste acziyet ve kendini küçük görme (tevâzu) hâlinin oluşmasıdır. Öyle ki kişi kendisini Allah'ın en âciz ve en küçük kulu olarak görür. Bu hâl (dervişte) meydana gelince anlarız ki o bu maneviyat yolunda bir veya birkaç adım ilerlemiştir. Diğer letâif de böyledir. Onlarda nurları görmek vs. şart değildir"[237].

HATM-İ HÂCEGÂN

Tarikat ehli zikri yapılış şekillerine göre kuûdî (oturarak), yarı kıyâmî (diz üstü dikilerek) ya da kıyâmî (ayakta) diye isimlendirmiştir. Yapılış şekillerine göre her tarikat ayinine ayrı bir isim verilir. Mevlevî âyinine "Semâ", Kadirilerinkine "Devran", Rifâî ve Sa'dilerinkine "Zikr-i kıyam", Halvetî âyinine "Darb-ı esma", Nakşibendî âyinine "Hatm-i Hâcegân", Yesevî âyinine "Zikr-i erre", Celvetî âyinine "Nısf-ı kıyam", Şâzelî âyinine "Hadra" denir..[238]

Nakşibendiyye'de topluca icra edilen ve esasını İhlâs sûresinin 1000 ya da 1001 defa okunması teşkil eden zikre "hatm-i hâcegân" denilir.[239]

Kaynaklarda bu âyîne hatm (bitirmek) denmesinin birkaç sebebi kaydedilir:

1. Olması istenen işin bu zikir ve duâ sâyesinde bitip (hatm) hallolacağı düşüncesiyle Hatm-i Hâcegân adı verilmiştir[240];

2. Fâtiha sûresinin Kur'ân'ın tümünü kapsadığı kabul edilmektedir. Bu zikir de Fâtiha sûresiyle başlar ve biter. Dolayısıyla bu zikri yapanlar âdetâ Kur'ân'ı hatmetmiş (baştan sona okuyup bitirmiş) gibi telakkî edilmiş ve adına Hatm-i Hâcegân denmiştir[241].

3. Sohbet meclisinden ayrılmak isteyen şeyhler meclisi bu zikirle sona erdirdikleri için adına Hatm-i Hâcegân denmiştir.[242].

Hatm-i Hâcegân tamlamasındaki Hâcegân ifâdesi bu zikrin tarîkatta Hâcegân döneminden îtibâren uygulanmakta olduğunu îmâ etmektedir. Nitekim bazı kaynaklarda Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî'ye nisbet edilen bir Hatm-i Hâcegân terkîbinden bahsedilir[243]. Bazı kaynaklarda ise bu zikrin Hâcegân dönemi öncesinde Bâyezîd Bistâmî, Ebü'l-Hasan Harakânî ve Yûsuf Hemedânî gibi şeyhler tarafından da uygulanmakta olduğu öne sürülmüştür[244]. Nakşbendîliğin ilk döneminde yazılan eserlerde hatm-i Hâcegân konusuna yer verilmemiş olması bu âyînin tarîkatta sonraları önem kazandığını göstermektedir.

Nizâmeddîn Hâmûş'un (ö. 853/1449) mezarları ziyâret ederken bir Fâtiha, bir Âyete'l-kürsî, 12 İhlâs ve iki salavâttan oluşan bir tür "hatm" yaptığı bilinmektedir Ancak klasik anlamda Hatm-i Hâcegân konusundan bahseden muhtemelen en eski eser Ahmed Kâsânî'nin mürîdlerinden Dost Muhammed Sahhâf b. Nevrûz Ahmed Kîşî Ahsîketî Fâlîzkâr'ın (ö. 974/1566) *Tenbîhü'd-dâllîn ve'l-mudillîn* adlı eseridir. Bir başka eserde bu müellif ile aynı

---

[237] Tosun, *a.g.e*, 179. (Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî, *er-Rabbâniyye Lâ Rahbâniyye*, Beyrut 1966, s. 36'den naklen).

[238] Bk. Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 187 (İstanbul 2010).

[239]Nakşibendiyye gibi silsilesi Hz. Ebû Bekir'e dayanan Yeseviyye tarikatında ise zikir hançereden testere sesi gibi bir ses çıkarılarak yapıldığından "zikr-i erre/zikr-i minşârî" diye anılır. Zikir silsilesi Hz. Ali'den gelen Kādiriyye, Rifâiyye, Sühreverdiyye, Sa'diyye, Şâzeliyye, Bedeviyye, Halvetiyye, Bayramiyye, Mevleviyye gibi tarikatlarda zikir genellikle sesli (cehrî) ve hareketli olarak esmâ-i hüsnâdan belli isimlerin veya kelime-i tevhidin ya da ism-i zâtın tekrarı şeklinde yapılır. Böylece "emmâre"den "kâmile"ye kadar yedi nefis mertebesi (etvâr-ı seb'a) tek tek aşılır. Bu tarikatlarda toplu halde icra edilen zikirlerin kendilerine mahsus şekil ve hareketleri vardır ve çoğunlukla mûsiki eşliğinde icra edilir (aş. bk.). Zikir sırasında makamla okuduğu ilâhîlerle dervişleri coşturan zâkirler de bulunmaktadır. "Meclis, hadra, leyle, semâ ve devran" gibi isimlerle anılan bu uygulamalardan özellikle dönerek yapılan devran tarzı zikirlerin bazı türlerine hıristiyan raksını andırdığı gerekçesiyle bir kısım ulemâ karşı çıkmış, bu yüzden sûfîlerle ilmiye mensupları arasında tartışmalar olmuştur. Bk.Reşat Öngören, *"Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları",* Tasavvuf, sy. 25, İstanbul 2010, s. 123-132.

[240]Tosun, Necdet, *İrfan Bahçesi*, s. 159.

[241] Tosun, *a.g.e* s. 159.

[242]Abdülmecîd Hânî, *es-Sa'âdetü'l-ebediyye fîmâ câe bihi'n-Nakşbendiyye*, İstanbul 1983, s. 17-18.

[243] Tosun, a.g.e, s. 160. (Abdülmecîd Hânî, age, s. 18; Sâhibzâde Muhammed Es'ad, *el-Füyûzâtü'l-Hâlidiyye ve'l-menâkıbu's-Sâhibiyye*, *Nûru'l-hidâye*'nin hâmişinde, Kāhire 1311/1894, s. 17-18'den naklen).

[244] Tosun, *a.g.e,* s. 160. (Uşşâkî, *age*, vr. 2b; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2306, 2/19'den naklen).

dönemde yaşadığı anlaşılan Hâce Hasan Mezârî Nakşbendî'nin hayatı anlatılırken de Hatm-i Hâcegân ifâdesi kullanıldığına göre, bu zikir cemiyetinin en azından XVI. asırdan beri uygulandığı anlaşılmaktadır.[245]

Anlaşıldığı kadarıyla Hatm-i Hâcegân önceleri "istenen bir işin olması ya da bir musîbetin giderilmesi" gâyesiyle ihtiyaç duyulduğunda yapılan duâ mâhiyetinde bir âyîn idi. Nitekim Hindistanlı Nakşbendî Müceddidî şeyhlerinden Mazhar Cân-ı Cânân bulunduğu bölgedeki gayr-i müslimlerle problem yaşayan halifelesi Senâullah Senbhelî'ye gönderdiği bir mektupta her sabah zikir halkasında Hatm-i Hâcegân okumasını tavsiye etmiştir.[246]

Hatm-i Hâcegân, XVIII. yüzyıldan îtibâren özellikle Osmanlı dönemi Nakşbendî-Müceddidî mensuplarınca periyodik hâle getirilmiş ve haftada iki defa, Pazar ve Perşembe günleri çoğunlukla ikindi namazından sonra icrâ edilir hâle gelmiştir. Bu âyînin akşam veya yatsı namazından sonra da yapılabileceği kaydedilmiş, ayrıca Hatm-i Hâcegân'dan sonra şeker, üzüm, hurma veya helva gibi tatlı bir şeyin yenmesi,[247] Cuma geceleri yatsı namazından sonra ise Hatm-i salavât adıyla başka bir âyîn icrâ edilip bunun ardından şerbet içilmesi gibi gelenekler ortaya çıkmıştır.[248]

Abdülhâlik Gucdüvânî'ye nisbet edilen ve meşhur olan hatm-i Hâcegân terkîbi şudur:

7 Fâtiha sûresi,
100 salavât,
79 İnşirâh sûresi,
1001 İhlâs sûresi,
7 Fâtiha sûresi,
100 salavât ve duâ[249].

Bahâeddîn Nakşbend'e nisbet edilen bir başka Hatme terkîbi şöyledir:

15 istiğfâr,
Râbıta,
100 salavât,
500 Yâ hafiyye'l-eltâf edriknî bi-lutfike'l-hafî,
100 salavât, sonra meclistekilerden biri aşr-ı şerif okur.[250]

Bâkî Billah'a nisbet edilen Hatm-i Hâcegân terkibi ise şudur:

15 istiğfâr,
Râbıta,
7 Fâtiha,
100 salavât,
500 Yâ Bâkî ente'l-Bâkî,
7 Fâtiha,
100 salavât, sonra meclistekilerden biri aşr-ı şerîf okur[251].

Ahmed Fârûkî İmam Rabbânî'ye nisbet edilen Hatim terkibi şöyledir:

Yirmi beş defa istiğfar
Mürşid rabıtası,
7 Fatiha
100 salavat
500 Lâ havle vela kuvvete illa billah
7 Fatiha
100 salavat,
Sonra bir miktar Kur'an kıraati.[252]

---

[245] Tosun, a.ge, s. 160.
[246] Tosun, *a.g.e*, s. 160-161.
[247] Erbilî, Muhammed Emin Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye fi Ecillâi's-Sâdâti'n-Nakşebendiyye*, Beyrut 2004, s. 170
[248] Tosun, *a.g.e*, s. 161.
[249] Erbilî, *Tenvîru'l-Kulûb*, 415.
[250] Erbilî, *Tenvirü'l-Kulûb*, s. 416.
[251]Tosun, a.g.e, 162 (Sâhibzâde Muhammed Es'ad, *el-Füyûzâtü'l-Hâlidiyye*, s. 23-24'den naklen).
[252] Erbilî, *a.g.e*, s. 416. Erbili, babasının sıkıntı anlarında Ahmed Fârukî'nin tertip ettiği hatmi güzel bulduğu, ancak *"Lâ havle vela kuvvete illa billah"* yerine, 500 defa *"Yâ muhavvile'l-havli ve'l-ahvâl havvil hâlenâ ilâ ahseni'l-hâl"* duasını okuduğunu nakleder. s. 417.

Hatmenin öncesinde ve sonrasında uygulması gereken bazı edepler vardır. Nakşi şeyhlerinden ve müelliflerinden Muhammed Emin Erdebilî, hatm-i Hâcegân'ın sekiz edebini şöyle sayar:

Hadesten ve necasetten taharet.

İnsanlardan boş mekân

Gönüllerde huşû ve huzurun sağlanması; Allah'ı görüyor gibi ibadet etmek

Hatme-i hâcegâna girecek olan kişiler bu tarikatın şeyhlerinden izinli (inabe ve ders almış) olması.

Hatme yapılırken (yolu ve usulü bilmeyen yabancıların içeri girmemesi için) kapıların kapalı tutulması.

Hatme-i hâcegân başlayıp bitinceye kadar gözlerin kapalı olması.

Kalbine gelen boş düşüceleri def edip kalbinin Allah Teâlâ'ya yönelmekten başka bir şeyle meşgul olmaması

Hatme-i hâcegân sırasında teverrük oturuşu ile oturması (sağ kalça yerde, sol ayak dışarda ama içe dönük).

Hatmenin rükünleri on tanedir:

Rükün, bir işin tam olabilmesi için gerekli olan temel kurallardır. Bu rükünler şunlardır:

1. Hatme-i hâcegâna yirmi beş defa "estağfirullah" söyleyerek başlamak.
2. Mürşid rabıtası
3. Yedi adet Fâtiha okumak
4. Hz. Peygamber'e (s.a.v) 100 defa salât ve selâm okumak.
5. Yetmiş dokuz defa İnşirah sûresini okumak.
6. 1001 defa İhlâs sûresini okumak.
7. Yedi defa Fâtiha okumak.
8. Hz. Peygamber'e (s.a.v) 100 defa salât ve selâm okumak.
9. Hatme-i hâcegân duasını okumak.
10. Kur'ân-ı Kerîm'den bir bölüm okumak.[253]

Hatm-i Hâcegân'ın ardından dua edilmesi ve bu hatmin sevabının Hz. Peygamber (a.s) ile Nakşibendî şeyhlerinin ruhlarına hediye edilmesi de hatmenin rükünleri arasında sayılmıştır. Erbili, hatmeye katılanların sayısı çok olunca bu hatmenin yapılacağını, sayı az olunca ise Şah-ı Nakşibend'in ve diğer meşayıhın tertip ettiği hatmerden birinin yapılabileceğini söyler.[254]

Hatm-i Hâcegân tek kişi olarak yapılabilir ise de çoğunlukla toplu olarak icrâ edilir. Çok sayıda sûre ve salavâtın okunması fazla zaman alacağından bunlar zikre katılanlara belli miktarlarda taksim edilir.[255].

Zikri şeyh veya onun izin verdiği kişi idâre eder. Hatm-i Hâcegân diğer tarîkatlardaki toplu zikirlerin aksine alçak sesle (hafî) icrâ edilir. Ancak XVIII. asırdan îtibâren bazı Anadolu Nakşîlerinin Hatm-i Hâcegân'ın sonunda bir miktar cehrî zikir yaptıkları da bilinmektedir[256].

Geç döneme ait kaynaklarda Gucdüvânî'ye nisbet edilen terkîbe **"Hatm-i Hâcegân-ı Kebîr"**, Bâkî Billah'a nisbet edilen terkîbe de **"Hatm-i Hâcegân-ı Sagîr"** adı verilmiş ve zikre katılanlar on kişiden az ise Hatm-i Hâcegân-ı Sagîrin icrâ edileceği kaydedilmiştir[257]. Katılımcılar az olunca Bahâeddîn Nakşbend'e nisbet edilen Hatm-i Hâcegân'in uygulanacağını[258] ya da katılanların yedi kişi olması gerektiğini öne sürenler de vardır[259]. Bu farklılıklar zamanla farklı Nakşbendî kolları içinde oluşmuş gelenekler olmalıdır. Hatta, bazı Nakşî pirlerinin adıyla anılan hatmeler de vardır. Mesela, "Hatm-i Hâce-i Yusuf Hemadânî", Hatm-i Hoca Ubeydullah" gibi.[260]

---

[253] Son dönem bazı Nakşî-Halidî kollarında, Hatme-i Hâcegân, ikindi namazından sonra yapılırsa "Nebe'", yatsı namazından sonra yapılırsa "Mülk" suresi okunur. Bunlar ezber bilinmiyorsa "İnşirah" veya "Nasr" sureleri okunabilir. Bk. Hâşimî, S. Muhammed Sâkî, *Arifler Yolunun Edebleri*, s. 65.

[254] Erdebilî, *Tenvirü'l-Kulûb*, s. 414-415. Hatmenin adab ve rükünleri hakkında bk. Esad Sahip, *Mektubat-ı Mevlana Hâlid*, s. 278-282; Hânî, *Behçetü's-Seniyye*, s. 247.

[255]Tosun, *a.g.e*, 161-162; Reşat Öngören, *"Hatm-i Hâcegân",DİA*, 16/477.

[256]Tosun, Nejdet, *İrfan Bahçesi,* s. 162. Ayrıca bk. Yıldırım, Birol, *Köstendilli Sümelman Şeyhî Efendi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Erzurum: Artual Akademi, 2016, s. 297.

[257] Sâhibzâde, *age*, s. 25; Eraydın, Selçuk*, Tasavvuf ve Tarîkatlar*, İstanbul: İFAV Yay., 2011, 9. Baskı, s. 387-388.

[258]Erbili, *Tenvirü'l-Kulûb*, 417

[259] Tosun, *a.g.e*, s. 165 (Harîrîzâde, *Tibyân*, 1/390b'den naklen).

[260] Memiş, Abdurrahman, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadoluda Hâlidîlik,* İstanbul: Kitabevi, 2000, s. 227.

Hatm-i Hâcegandan ve uygulama şekillerinden, tesbit edilebildiği kadarıyla ilk defa Abdullah Salâhî Uşşâkī (ö. 1196/1782) *İzhâr-ı Esrâr-ı Nihân ez Envâr-ı Hatm-i Hâcegân* adlı eserinde bahsetmiştir. Bu esere göre hatm-i hâcegân üç değişik şekilde uygulanmaktadır.

Birinci tertipte sırasıyla besmele ile birlikte yedi defa Fâtiha, 100 salavat, yetmiş dokuz defa besmele ile birlikte İnşirâh sûresi, 1001 besmele ile birlikte İhlâs sûresi, sonra tekrar 100 salavat ve yedi defa besmele ile birlikte Fâtiha sûresi okunup dua edilir. Ardından üç defa daha salavat getirilir.

İkinci tertipte 1001 İhlâs, sonra yedi Fâtiha, 100 salavat okunup dua edilir.

Üçüncü tertip ise birincisi gibidir; sadece yetmiş dokuz adet İnşirâh sûresi 1001 İhlâs sûresinden önce değil sonra okunur. Her üç tertipte de hatm-i hâcegâna başlanmadan önce yedişer defa istiğfar ve salavat getirilip ardından tarikat silsilesinde yer alan şeyhlerin ruhları için bir Fâtiha okunur. Salavatın "Allāhümme salli alâ seyyidinâ Muhammedin ve alâ âli seyyidinâ Muhammed bi-adedi külli zerretin elfe elfi merretin" şeklinde okunması tavsiye edilmiştir.[261].

Nakşibendî-Hâlidî kaynaklarında yukarıdaki tertiplerden biri esas alınmış olmakla birlikte bazı küçük farklılıklara da rastlanmakta, meselâ zikrin başında okunan yedi adet salavat için üç ile yirmi beş arasında değişen farklı sayılar verilmektedir. Sonunda bir defa salât-ı müncîye okunan şekli de vardır. Ayrıca İhlâs sûresinin 1000 adet okunduğu tertipler de kaydedilmiştir.

Bazı kaynaklarda hatm-i hâcegânın değişik sayılar ihtiva eden kısa şekillerine de yer verilmiştir. "Hatm-i hâcegân-ı sagīr" denilen şeklinde yirmi beş istiğfar, yedi Fâtiha, otuz üç salavat ve Nakşibendî-Hâlidî silsilesi okunduktan sonra yedi Fâtiha, 100 salavat, 500 "yâ bâkī ente'l-bâkī" duası, 100 salavat okunur, yedi Fâtiha daha okunduktan sonra hatm-i hâcegân duası yapılır.[262]

Hatm-i hâcegân her gün sabah akşam iki defa uygulanır; bu mümkün olmazsa pazartesi ve cuma yahut salı ve cuma günleri olmak üzere haftada iki defa yapılması da yeterli görülmüştür. Ancak günümüzde bazı Nakşî kolları her gün yapılmasını tavsiye etmektedir; çünkü Müslümanların üzerine her gün türlü bela ve sıkıntılar akmaktadır.

Kısaltılarak "hatme" diye de anılan hatm-i hâcegânın değişik şekillerde icra edilmesi ve virdlerin belli sayılarda okunmasının ayrı ayrı sebepleri olduğu belirtilmektedir. Fâtiha'nın yedi defa okunması yedi âyet olduğu içindir. Sonunda tekrar okunmakla "seb'u'l-mesânî" olur. Birinci tertipte sûrelerin Fâtiha, İnşirâh, İhlâs şeklinde sıralanması Kur'an'daki sıraya uygunluk için, ikinci tertipte salavatın Fâtiha'dan sonra okunması, iki salavat arasında yapılan dualaların makbul olacağına dair bir rivayet bulunmasından dolayıdır. Birinci ve üçüncü tertiplerde duadan sonra salavatın getirilmesi de aynı sebepledir. Üçüncü tertipte İnşirâh sûresinin İhlâs'tan sonra okunması İnşirâh sûresinde cemâl sıfatı galip olduğu içindir; ayrıca sûre duaya daha yakın okunarak Allah ile ünsiyet sağlama ve bu şekilde duanın kabul edilmesini kolaylaştırma amacı güdülür.(Abdullah Salâhî Uşşâkī, *a.g.e,* vr. 75b-76b).

Hatm-i hâcegâna Nakşibendiyye'nin özellikle Hâlidiyye kolunda büyük önem verilmiştir. Hatm-i hâcegân toplu veya münferit olarak yapılabilir; toplu olarak yapılıyorsa şeyh yahut onun izin verdiği bir kişi tarafından icra edilir. Zikir yapılan mahallin kapıları kapatılır, dervişler abdestli olarak sakin ve huzurlu bir ortamda diz çöküp halka halini alırlar. Nakşibendiyye'den olmayanlar (bazı Hâlidî kaynaklarına göre Nakşibendî-Hâlidî olmayanlar) ve çocuklar halkaya alınmaz. Çok sayıda sûre ve salavatın okunması fazla zaman alacağından bunlar zikre katılanlara belli miktarlarda taksim edilir. Şeyh veya ondan izin alan kişi okunacak olan virdleri sırası geldikçe yüksek sesle bildirir. Dervişler bunları alçak sesle okurlar. Zikrin başında okunan Fâtiha sûrelerini hatmi yaptıranla birlikte sağdan yedi kişi, sonunda okunan Fâtiha sûrelerini ise hatmi yaptıran hariç soldan yedi kişi okur. Nakşibendiyye'deki "vukūf-i adedî" ilkesine göre tesbit edilen sayılara titizlikle uyulur. Ayrıca zikir boyunca râbıtaya ve vukūf-i kalbî ilkesine de riayet edilerek gözler kapalı tutulur, büyük şeyhlerin ruhaniyetlerinin zikre katıldığı düşünülür. Sonunda bir kişi aşr-ı şerîf okur, dua yapılır, hâsıl olan sevap Hz. Peygamber'in, sahâbe-i kirâmın, bütün nebîlerin ve velîlerin, özellikle silsile ricâlinin ruhlarına bağışlanır.

Hatm-i hâcegânı tek başına yapmak isteyen sâlik abdest alıp temiz bir mahalde kıbleye doğru dönerek diz çöker ve yukarıda belirtilen şekliyle hatmi yapar. Ancak bunun için izinli

---

[261] Öngören, *a.g.e*, 16/477. (Abdullah Salâhî Uşşâkī, *İzhâr-ı Esrâr-ı Nihân ez Envâr-ı Hatm-i Hâcegân*, vr. 74b-75a, 83a'dan naklen).

[262] Öngören, *a.g.e*, 16/477.

olması gereklidir.[263]

XIX. yüzyıldan sonra Nakşbendiyye'nin Hâlidiyye kolunda Hatm-i Hâcegan uygulamasının daha fazla önem kazandığı söylenebilir. Zira Hindistan Müceddidîler'i Hatm-i Hacegan için periyodik bir zamandan pek bahsetmemiş, Osmanlı Müceddidîler'i haftada iki kez yapılmasını tavsiye etmiş iken, Hâlidiyye kolunun kurucusu Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin sabah güneş doğduktan sonra ve battıktan sonra olmak üzere günde iki defa yapılmasını istediği nakledilmektedir. Ayrıca Mevlânâ Hâlid, Hatm-i Hâcegân'a tarîkata dâhil olmayan yabancıların alınmamasını ve bu âyin esnasında kapının kilitlenmesini tavsiye etmiştir.[264].

Bunun sebebini, Mevlânâ Hâlid'in kardeşinin oğlu Sâhibzâde Muhammed Es'ad özetle şöyle açıklar:

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Hindistan'da Abdullah-ı Dihlevî'den Nakşbendî icazeti alıp kendi memleketi olan Irak'ın Süleymaniye şehrine dönünce, oradaki Şeyh Ma'rûf isimli bir zat kendisini kıskandı ve ona iftiralar atmaya başladı. Sonunda bu Şeyh Ma'rûf, Seyyid İsmail isminde bir şahsı Mevlânâ Hâlid'in meclisine gidip orada bazı yalanlar uydurması konusunda ikna etti. Seyyid İsmail de Mevlana Hâlid ve müridleri Hatm-i Hâcegân yapmak için oturduklarında onların arasına karıştı. Hatme'nin bitişinden sonra Seyyid İsmail Mevlana Hâlid'e dönerek rüyasında onu kötü bir vaziyette gördüğünü, bazı uzuvlarının kesilerek çöplüğe atılmış olduğunu vs. söyledi. Mevlana Hâlid ise Seyyid İsmail'e iltifat etti ve ona bir miktar para verilmesini istedi. Ayrıca rüya olarak anlatılan şeyi hayra yordu. Bunun üzerine Seyyid İsmail pişman oldu ve aslında öyle bir rüya görmediğini itiraf etti.

Bu olaydan sonra Mevlana Hâlid, yabancıların Hatm-i Hâcegân meclisine alınmamalarını ve hatmenin yapıldığı mekânın kapısının kilitlenmesini emretti.[265]

Bazen dergâh olmayan yerlerde mescid gibi mekânlar da Hatm-i Hâcegân için kullanılıyordu. Ancak Hatm-i Hâcegân esnasında mescidin kapısının kapatılması, cemaate yetişemeyip daha sonra camiye namaz kılmak için gelenler tarafından yadırgandı. Hatta Bağdat müftüsü Mahmud Şihâbeddin Âlûsî'ye bu konuda fetva soranlar bile oldu. Âlûsî, mescidin kilitlenmesinin uygun olmayacağını, ancak Hatm-i Hâcegân'a katılanların cezbeye gelip sayha atmak gibi hallerini, konuya yabancı olanların tuhaf karşılayabileceğini, bu sebeple yabancıların bu meclise alınmamasının makul görülebileceğini ifade etmiş, ayrıca Hz. Peygamber'in de (s.a.v) kelime-i tevhid okunacağı zaman mescidin kapısını kapattırdığı şeklindeki rivayeti[266] delil olarak zikretmiştir.[267].

Hatm-i Hâcegân esnasında kapıyı kapatma konusu sonraki Nakşibendî-Hâlidî mensupları için de zaman zaman problem olmuştur. İstanbul'daki Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî, müridlerinin sayısı çoğalınca metruk vaziyetteki Fatma Sultan Camii'ni 1859'da sohbet ve toplu zikir (Hatm-i Hâcegân) için tekke olarak kullanmaya başlamıştı. Ancak umumun ibadetine açık olması gereken caminin biri Cuma günleri Cuma namazından ikindi namazına kadar, diğeri Salı günleri yatsı namazından gece yarılarına kadar süren sohbet ve zikir meclisleri için kullanılması, başka bazı Hâlidî mensupları için olduğu gibi, Gümüşhanevî için de şikâyet konusu edilmiş ve durum saraya kadar intikal ettirilmiştir.[268]

Nakşîliğin günümüzde devam eden kollarında yukarıda anlatılan zikir türleri ve Hatm-i Hacegan uygulanmakla birlikte aralarında uygulama şekli, zamanı ve içerik yönünden biraz farklılıklar mevcuttur. Bunlar, işin ehli mürşidlerin içtihadıyla günlük ihtiyaçlara cevap vermek adına yapılan tercihlerdir. Tarikatlarda bütün zikirlerle ilgili edepler, zikir gibi önem arzeder; yola intisap edenlerin onları sözlü olarak yahut adap kitaplarından öğrenmesi istenir. Usülsüz

---

[263] Öngören, Reşat, *"Hatm-i Hâcegân"*, *DİA*, 16/476-477. Ayrıca bk. Es'ad Sâhib, *Mektûbât-ı Mevlânâ Hâlid*, s. 278-279; Nasrullah Bahâî, *Risâle-i Bahâiyye*, s. 90-91 (İstanbul, 1328).

[264] Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, Beyrut 2003, s. 91 (trc. *Behçetü's-Seniyye*, s. 245-246).

[265] Esad Sahip, *Mektubât-ı Mevlana Halid*, s. 205-206.

[266]Ahmed, *el-Müsned*, 4/124.*"İçinizde garib/yabancı var mı?"* şeklinde başlayan hadis, sünnette zikir konusunda geçti. Nakşîler bu hadisle birlikte, Hz. Peygamber'in (s.a.v) Mekke'yi fethettiğinde birkaç kişiyle Kâbe'nin içine namaz kılmak için girdiğinde Kabe'nin kapısını kapattırmasını hatm-i hacegan sırasında kapıların kapatılmasına delil göstermişlerdir. Kabe'nin kapısını kapattırması için bk, Müslim, Hac, 389 (nr. 1329). İmam Nevevî, Müslim Şerhin'de, bunun sebebini şöyle açıklar: "Kalbin huzuru, süküneti muhafaza ve huşunun temini için böyle yapılmıştır. Ayrıca insanların girip çıkmaları, ses ve günültüleriyle halinin karışması söz konusudur." bk. Esad Sahip, *Mektubât-ı Mevlana Halid*, s. 209.

[267] Esad Sahip, *Mektubât-ı Mevlana Halid*, s. 207-208.

[268] Gündüz, İrfan, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin*, İstanbul 1984, s. 53.

vusul olmaz. Terbiye yolunun her durağında ve menzilinde salikin karşına tek levha çıkar: Edep yâ Hû!

SONUÇ

Kur'an ve sünnette zikrin sesli-sessiz, gizli-açık, tek başına ve toplu halde her çeşidinden bahsedildiğini görüyoruz. Asr-ı saadette, Hz. Peygamber'in (s.a.v) ve Sahabe-i kiramın uygulamalarında, bütün zikir çeşitlerini ve günlük vazife haline getirilen virdlerin örneklerini bulabiliriz. Naslardan anlaşıldığı kadarıyla, ezan, teşrik tekbirleri gibi dinin şiarı olan zikirler hariç, zikirde asıl olan gizli olmasıdır. Açık zikrin öne çıktığı ve övüldüğü yerler de vardır. Gizli ve açık zikir, tarikatların tanımı ve taksiminde belirleyici bir unsur da olmuştur. Ashap arasında gizli zikirde Hz. Ebu Bekir, açık zikirde Hz. Ali pir kabul edilmiştir.

Tebliğimizin konusu olan Naşîlik, gizli zikri tercih etmiştir. Onlara göre gizli zikir azimet, açık zikir ruhsattır. Gizli zikir iki şekilde uygulanmıştır. Biri, sadece kalple, diğeri ise kendi işiteceği bir sesle dille.

Nakşîliğin kuruluş döneminde öne çıkan iki isim Abdülhalik Gücdüvani ile Muhammed Bahaüddin Nakşibenddir. Güvdüvanî, Hz. Hızır'ın telkini ve talimi ile nefesini tutarak icra ettiği gizli zikri yol edinmiş, onu mana aleminde Şah-ı Nakşibende tasviye etmiş ve o da bu zikri azimetle uygulamıştır. Arada açık zikre geçen bazı şeyhler hariç, sonraki dönemlerde gizli zikir Nakşî tarikatının temel prensibi olarak uygulamada kalmıştır.

Nakşîlikte iki çeşit zikir vardır: Biri, Lafza-i celal (Allah), diğeri kelime-i tevhid (lâ ilahe illallah) zikridir. Bunların yanında sürekli zikir ve huzur hali üzerinde durulmuş, alınan her nefesin kontrolü istenmiş, ayrıca murakabe dersi konulmuştur.

Nakşî tarikatında ilk dönemlerde Kelime-i tevhid (lâ ilahe illallah) zikri önceliklidir, lafza-ı celal zikri ondan sonra uygulanmıştır. İmam Rabbanî'de ve sonrasında ise önce lafza-i celal, sonra Kelime-i tevhid zikri uygulamada esas olmuştur. İmam Rabbanî ile ortaya çıkan bir uygulama da letaif zikridir. İmam Rabbani, insan vücudunda kalpten hariç olarak ruh, sır, hafi, ahfa ve nefsi natıka denen latifelerin (manevi merkezlerin) bulunduğu söylemiş, bunların vücuttaki yerlerinden, zikirlerinden ve seyrü sülükteki terakkilerinden bahsetmiş ve hepsi üzerinde zikir uygulamasını yapmıştır. Kendisinden sonra Nakşî pirleri letaif zikrine devam etmiş ve letaif hakkında geniş bilgi vermişlerdir. Bu, diğer tariklerde olmayan bir uygulama olarak karşımıza çıkıyor.

Mevlana Halid-i Bağdâdî döneminde öne çıkan bir uygulama da Hatme-i Hâcegan üzerinde olmuş, o zamana kadar halka açık olan bu toplu zikir, ondan sonra özele has kılınmış, hatme sadece Nakşî olanların gireceği bir halka zikri olmuş, ayrıca hatme yapılırken kapılar kapatılmış, yola yabancıların intisap edip mürid olana kadar Hatme-i Hacegana girmesine engel olunmuştur. Nakşî pirleri, bu uygulamaya sünnetten delil getirerek onun meşru, makul ve maslahata uygun olduğunu söylemişlerdir. Bu uygulama günümüzde bazı Nakşî kollarında aynen devam ederken, bazı kollarda hatme, ilk dönemlerde olduğu gibi, halka açık vaziyette yapılmaktadır.

Nakşîlere ve diğer tariklerdeki pirlere göre, zikirde hedeflenen şey, sayı ve lafızlar değil, önce kalbi uyandırmak, onu kötü sıfatlardan arındırmak, sonra müşahedeye ulaşarak yüce Allah'a ihsan makamında kulluk yapmak ve her işinde sünnet üzere edebi korumaktır. Bir önemli hedef de halkın içinde Hak ile olup herkese Allah için hizmet etmektir.

Zikir, Kur'an ve sünnetin ana konusu olduğu gibi, her tarikatın vaz geçilmez esasıdır. Zikir, veliliğin diploması görülmüştür. Gafil ve fasık kimselere hak yolunda uyulmayacağı açıktır. Aldığı her nefesin farkında olan ve onun şükrüyle uğraşan kamil müminle, namaz gibi en büyük ibadetini gaflette başlayıp bitiren mümin bir değildir. Arifler, zikrullahı kalbin ilacı görmüşler ve zikirsiz geçen her anı ölü saymışlardır. "Virdi olmayanın varidi (feyzi, ilhamı, ilahi mevhibeleri) yoktur" görüşünde olan bütün ehl-i tarik, ayette belirtildiği gibi, kalplerini günlük olarak vird haline getirdikleri ve canla başla korudukları zikirlerle huzura kavuşturmuşlar, Allah ile huzur bulup bütün huzursuzluklardan kurtulmuşlardır. İbn Ataullah-ı İskenderî'nin dediği gibi, yüce Allah'ı bulan neyi kaybetmiştir? O'nu kaybeden neyi bulmuştur?

KAYNAKÇA[269]

Abdülkadir İsa, *Hakaik ani't-Tasavvuf,* Haleb: Daru'l-İrfan, 2001; 11. Baskı.

Algar Hamid, "Gücdüvani", *DİA.*

Ankaravî, İsmail Rusûhî, *Minhâcü'l-Fukara,* haz. Safi Arpaguş, İstanbul: Vefa Yay., 2008.

Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliya,* tahk. Asım İbrahim Keyyâlî, Beyrut 2010.

El-Buhârî, Salahuddun b. Mübarek, *Enisü't-Talibin ve Uddetü's-Sâlikin/Şah-ı Nakşibend,* trc. Süleyman İzzî Teşrifatî, haz. Mustafa Özsaray, İstanbul: İz Yay., 2003.

Dihlevî, Ahmed Şah Veliyyullah, *Hüccetullahi'l-Bâliğa,* Beyrut 1998.

Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-Kavlü'l-Cemil fi Beyâni Sevâi's-Sebil,* Kahire, 2010.

Cami, Abdurrahman, *Nefahatü'l-Üns/Evliya Menkibeleri,* trc. ve şerh: Lami Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yay., 1995.

Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Esfiya,* tahk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 2007.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarîkatlar*, İstanbul: İFAV Yay., 2011, 9. Baskı,

Erbilî, Muhammed Emin, *Tenvirü'l-Kulûb fi Muameleti Allami'l-Guyûb,* Beyrut 2005.

Erbilî, Muhammed Emin Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye fi Ecillâi's-Sâdâti'n-Nakşebendiyye*, Beyrut 2004, 1. Baskı

Esad Sahip, Muhammed, *Buğyetü'l-Vâcid/Mektûbâtu Hazrati Mevlânâ Hâlid*, (Dıyarbakır: Mektebetü Seyda, 2012, 1. Baskı.

Esad Sahib, *Mektubat-ı Mevlana Halid,* haz. Dilaver Selvi-Kemal Yıldız, İstanbul: Umran Yay., 1993.

Gazâlî, Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulumi'd-Din*, Beyrut: Daru Sâdır, 2004.

Gümüşhanevi, Zıyaüddin Ahmed b. Mustafa, *Câmiu'l-Usûl fi'l-Evliya,* tahk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Beyrut, 2002, 1. Baskı.

a.mlf. *Veliler ve Tarikatlarda Usul*, trc. Rahmi Serin, İstanbul: Pamuk Yayınları, trs.

Gündüz, İrfan, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin*, İstanbul 1984,

Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb* (nşr. Nicholas Heer), Kāhire 1958.

Hânî, Abdülmecid b. Muhammed, *el-Hadaiku'l-Verdiyye fi Eclâi's-Sâdâti'n-Nakşibendiyye,* tahk. Muhammed b. Muhammed el-Hurse, Dımeşk 1997, 1. Baskı.

Hâni, Muhammed b. Abdullah, *Behçetü's-Seniyye*, trc. Siraceddin Önlüer, İstanbul: Semerkand Yay., 2011.

Hâşimî, S. Muhammed Saki, *Arifler Yolunun Edepleri*, İstanbul: Semerkand Yay., 2003.

Herevî, Hâce Abdullah *Menâzilü's-Sâirîn,* Beyrut 1988.

İbn Acibe, Ahmed b. Muhammed, *İkazü'l-Himem fi Şerhi'l-Hikem*, tahk. Asım İbrahim Keyyâlî, Beyrut 2005, 1. Baskı.

İbn Allan, Muhammed Ali, *el-Fütûhâtü'r-Rabbâniyye ale'l-Ezkâri'n-Neveviyye,* Beyrut 2004.

İbn Hacer-i Heytemî, Ahmed Şihabüddin, *el-Fetâva'l-Hadisiyye*, Dımeşk, 2004,

İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Vâbilü's-Sayb mine'l-Kelimi't-Tayyib,* Beyrut 1997.

İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce* (Sindi Hâşiyesiyle birlikte), Beyrut 1997.

İmam Rabbânî, *Mektûbât-ı İmam-ı Rabbânî,* Karaçi, 1392/1972

a.mlf., *Mektûbât-ı Rabbânî*, trc. Heyet, İstanbul: Semerkand Yay., 2009.

a.mlf., *İmam-ı Rabbânî Risâleleri,* trc. Nejdet Tosun, İstanbul: Sufi Kitap, 2013.

a.mlf., *Ariflerin Halleri/Mearif-i Ledünniyye,* trc. Necdet Tosun, İstanbul: Sufi Kitap 2006.

a.mlf., *İlhamlar/Mebde' ve Maad,* trc. Necdet Tosun, İstanbul: Sufi Kitap 2006.

a.mlf., *Ma'ârif-i Ledünniyye,* trc. Nejdet Tosun; İstanbul Sufi Kitap, 2006, 1. Baskı);

a.mlf., *Mebde' ve Me'âd*, trc. Nejdet Tosun, İstanbul :Sufi Kitap, 2006, 2. Baskı

İncebilir, Uğur, *Müstakimzâde'ye Göre Nakşbendiyye'nin Bilinmeyen On İkinci Esası,* Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, December 2015.

İskenderî, İbn Ataullah, *Miftâhu'l-Felah ve Mısbâhu'l-Ervah,* tahk. Muhammed et-Tayyib b. Behâüddin el-Hindî, Dımeşk, 2000, 1. Baskı.

[269] Burada, tebliğde kullandığımız meşhur hadis kaynaklarının baskı yer ve tarihlerini vermeyeceğiz.

Kandehlevî, Muhammed Yusuf, *Hayatü's-Sahabe*, Beyrut: Daru Sâdır 2003.

Kotku, Mehmet Zahid, *Tasavvufî Ahlak*, İstanbul: Bahar Yay., trs.

Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi,* trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand, 2007.

Mehmed Raif, *Mekâsidü't-Tâlibîn*, sadeleştiren: Abdülkadir Dedeoğlu, İstanbul: Osmanlı Yay., 1979.

Memiş, Abdurrahman, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadoluda Hâlidîlik,* İstanbul: Kitabevi, 2000.

Mevlana Halid, *Risale-i Halidiyye,* trc. A. Suat Demirtaş, İstanbul: Semerkand Yay., 2010.

Muhammed Pârsâ, *Risâle-iKudsiyye,* trc. Hasan Almaz, İstanbul: Semerkand Yay., 2010, 1. Baskı.

Nablusî, Abdülgani, *Miftahü'l-Maiyye fi Düstüri't-Tarikati'n-Nakşibendiyye,* tahk. Cevdet Muhammed Ebü'l-Yezid el-Mehdi, Mısır, 2008, 1. Baskı.

Nasrullah Bahâî, *Risâle-i Bahâiyye*, İstanbul, 1328.

Necmeddin Kübra, *Tasavvufi Hayat*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: Dergah Yay.,1996.

Leknevî, Muhammed Abdülhay, *Sebehâtü'l-Fikr fi'l-Cehri bi'z-Zikr*, Beyrut, h. 1426.

Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Ezkâr,* tahk. Yusuf Ali Büdeyvî, Dımeşk: Daru İbn Kesir, 2006.

Öngören, Reşat, "Zikir" *DİA*.

Safi, Hüseyin b. Ali el-Kâşifî, *Reşahatu Ayni'l-Hayat,* Beyrut 2008.

a.mlf. *Reşahât*, sadeleştirme: Mustafa Özsaray, İstanbul: Semerkand Yay., 2013.

Selvi, Dilaver, *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, İstanbul: Semerkand Yay., 2013, 14. Baskı

Sühreverdî, Şihabüddin, Ömer b. Hafs, *Avarifü'l-Meârif/Gerçek Tasavvuf,* trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yay., 2011, 8. Baskı.

Süyutî, Celaleddin, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, Beyrut 1995.

a.mlf., *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut 1993..

Şaranî, Abdülvehhab, *el-Envarü'l-Kudsiyye fi Beyani Kavaidi's-Sufiyye*, Beyrut 1999.

Şemseddin Nûri, *Miftahü'l-Kulûb-Kaplerin Anahtarı* (Haz. Muhammed Sâfi-Mahmut Sipâhî, İstanbul: Bedir Yay., 2001.

Tâzinî, Muhammed b. Yahya, *Kalâidü'l-Cevahir* (*Sırru'l-Esrar ve Mazharu'l-Envar* içinde. tahk. Ahmed Ferid Mezidî, Beyrut 2005.

Tânevî, Eşref Ali, *Hadislerle Tasavvuf,* trc. H. Zaferullah Daudî-Ahmed Yıldırım, İstanbul: Umran Yay., 1996.

Tıbî, Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed, *Şerhü't-Tîbî ala Mişkâti'l-Mesâbih*, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.

Tosun, Nejdet, *Bahaeddin Nakşibend-Hayatı Eserleri Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yay., 2002.

a.mlf., *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri, İstanbul: İnsan Yay., 2009.

a.mlf., *İrfan Bahçesi*, İstanbul: Erkam Yay., 2014.

Vahidî, *el-Vasît fi Tefsiri'l-Kur'an'il-Mecid*, Beyrut 1994, 1. Baskı.

Yaşar, Ahmet Nafiz, *Yolumuzu Aydınlatan Kandiller: On Bir Esas*, Semerkand Dergisi, Sayı: 151.

Yıldırım, Birol, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Erzurum, Artual Akademi, 2016.

Yılmaz, H. Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.

Nakşibendiliğin Sosyolojik Muhayyilesi

Ergün YILDIRIM

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Falültesi

Giriş: Nakşilik sosyolojisi ve metodolojik problemler

Nakşibendilik ve sosyoloji ilişkisi son senelerde yeniden öne çıkmaktadır. Bu ilişki hem sosyolojiyi zenginleştirecek nitelikler taşımakta hem de Nakşiliğin farklı veçhelerinin açılmasına katkı sağlayacak nitelikler. Özellikle toplumu araştıran bir bilim, toplumu yüzyıllarca etkilemiş bir hareketi ve onun mirasını görmezlikten gelmesi düşünülemez. Toplumsal yapımızı öğrenmenin önemli yollarından biri tarih boyunca sürüp gelen dinamiklerini araştırmaktır. İslam toplumlarının çok geniş coğrafyasında eğitim, edebiyat, ekonomi, sosyal ilişkiler, gündelik hayat üzerinde önemli etkiler bırakan Nakşibendiliği sosyoloji ile ele almak zaruridir. Çünkü Nakşibendiliği tanımak, toplumlarımızı tanımaktır. Türk toplumunun kültürel, tarihsel ve dini veçhelerini tanımaktır. Toplum, Nakşibendilik aracılığıyla kendisini hangi söylemler, hangi ağlar ve hangi kurumlarla anlatmaktadır? Yine Nakşibendilik nasıl bir sosyal kontekste kendini temsil etmektedir? Toplumla nasıl bir ilişki tarzı kuruyor? Sosyolojinin bu soruları cevaplaması gerekir. Ancak bunun için uzun boylu araştırmalar yapmak gerekir.

Bu konuda öncelikle bir sosyoloji perspektifine ihtiyacımız var. Çünkü sosyoloji bugüne kadar Nakşibendilik ve toplum ilişkisini görmezlikten gelmiştir. Özellikle Türk sosyolojisi için bu çok daha barizdir. Bir istisna, Nur Vergin'in 1978 yılında Karabükte bir grup Nakşi üzerinde yaptığı araştırmadır. Bu araştırmada adeta yeni bir sosyolojik tutum geliştirilmiştir. Sosyolog Vergin, Nakşiliğin yaşadığı toplumsal değişimi yine Nakşileri araştırarak gözlemlemeye çalışır(Vergin,2000: 43-65).

Batı sosyal teorisi, son yıllarda İslam toplumlarındaki hareketleri siyasal islam, radikal islam ve fundamentalizm kavramlarıyla teorize ederek stratejik, oryantalist ve Eurocentric bir tutum içine girmektedir. 1980'lere kadar gericilik, 1980'lerin başından itibaren

fundamentalizm ve 2000'li yıllardan itibaren de siyasal islam kavramlarıyla türdeş, indirgemeci ve dışlayıcı bir sosyal teori anlayışı ile karşılaşıyoruz. Bu sosyal teori anlayışı Nakşibendilik çalışmalarında da etkili bir biçimde kullanılmaktadır. Bu çerçevede Nakşibendilik çağdaş dönemde ortaya çıktığı varsayılan İslami hareketlerden fundamentalizmin ve siyasal islami hareketlerin tarihsel arka planı olarak kurgulanmaktadır. Başka bir açıdan çağdaş dönemde ortaya çıkan radikal İslami hareketlerin kökenleri olarak temellendirilmektedir. Bir bakıma Nakşilik bir kurgusallığa, bir köken arayışına ve yine bir ötekileştirme ameliyelerine malzeme yapılmaktadır. Bu çerçevede sosyolog Şerif Mardin'in Nakşiliğin müceddidiye kolunu fundamentalizm olarak tanımlaması oldukça dikkat çekicidir. Mardin, Müslüman fundamentalizminin tarihi boyutlarını Nakşibendiliğe dayandırmaktadır. Modernleşme ile beraber Müslüman fundamentalizmin üç önemli işlevinden bahseder. Dini alanı rasyonelleştirme, ütopyacı toplum arayışı ve İslam toplumlarına güç kazandırmak. Nakşi müceddidiyenin ünlü otoritesi İmam-ı Rabbani'yi de önemli bir fundamentalist figür olarak değerlendirmektedir(Mardin, 1992: 204-232).

Başka bir açıdan da Nakşiliği yeni tartışmalar ve stratejik okumalar çerçevesinde hem fundamentalist hem de Ortodoks olarak tanımlayan sosyal bilimciler de bulunmaktadır(Weismann,2007: 41-59). Bu problemli sosyal bilim anlayışlarına ek olarak Nakşi müceddidiliğin kimi benzerliklerinden yola çıkarak Nakşiliği Vehhabi selefiliği ile beraber tanımlayanlar da bulunmaktadır(Abu-Manneh,21-40). Ayrıca Nakşi müceddidiyenin selefi salihin(Uludağ,1976) vurgularından yola çıkarak vehhabi selefiliği ya da günümüzdeki selefilerle aynı bağlama yerleştirilmesi de çok dikkat çekicidir.

Batı sosyal bilimcilerin ve sosyologların Nakşilikle kurduğu bu problemli okuma tarzları, hem bilimsel araştırmanın temel kıstaslarıyla bağdaşmamakta hem de yeni araştırmaların yapılması önünde engel oluşturmaktadır. Özellikle metodolojik açıdan malzemelerin, tarihin, kişilerin ve ilişkilerin sınıflanmasında, kavramlaştırılmasında ve yorumlanmasında büyük çarpıtmalara neden olmaktadır. *Her şeyden önce İslam düşüncesinin kendi içindeki zenginliklerini ve çokluklarını büyük oranda es geçerek günümüz "stratejileri" doğrultusunda onları fundamentalizm ya da vehhabi selefiliğine indirgemektedirler*. Sonuçta bu metodolojik sapmalar Nakşiliği kurgusal, stratejik ve kimi güncel politik konuların arka planına dönüşmesine kurban ederek ciddi sorunları beraberinde getirmektedir.

Nakşilik elbette kimi boyutlarıyla çeşitli akımlara benzeyecektir. Çünkü İslam toplumları içinde hepsi de aynı coğrafyada var olmaktadır. Ancak Nakşiliğin kendine özgü sistematiği, dili, temsilleri ve söylemleri bulunmaktadır. *Bir Nakşilik paradigmasından*

bahsedebiliriz. Bunu ihtiyaç duyulan bir tarihsel malzeme veya tarihsel köken olarak yapılandırmak öncelikle sosyoloji bilimi açısından büyük bir meseledir. Nakşiliği kendi özgünlüğü, sistematiği, temelleri ve arayışları açısından değerlendirmek gerekir. Sosyoloji, bugün toplumumuzda katı seküler okumalardan ve batıcı niteliklerden uzak durarak Nakşiliğe bakmak zorundadır. Çünkü bizim toplum meselelerimizin önemli boyutlarından biri dindir. Dinin önemli yorumlarından birini de Nakşilik oluşturmaktadır. O halde toplumu anlamanın önemli yollarından biri de Nakşi geleneğidir.

Bir Nakşilik sosyolojisi mümkün mü? Nakşiliği kendisine araştırma konusu seçen, onun tarihselliğini, sosyal aktörlerini, sosyal ilişkilerini ve sosyal ağını (social network) araştıran ve tartışan bir sosyoloji neden mümkün olmasın? Yüzyıllarca toplumları etkileyen ve yine toplumların kendisini anlatmasına aracılık yapan bir varlığın ortaya konulması önem taşımaktadır. Çünkü İslam toplumları kendilerini bu dini gelenekler ve meşrepler aracılığıyla temsil ediyor. Onunla gruplar oluşturuyor, sosyal ilişkiler kuruyor ve sosyal kurumları meydana getiriyor. Birey, Nakşiliğin geliştirdiği özel sosyal dünya içinde kendi varlığını kuruyor.

İslam toplumlarını anlamak için Nakşilik en önemli yollardan biridir. Çünkü **toplum** Nakşi gelenek, adap, kurum, aktör ve mekanlarla ***kendini inşa*** ediyor. Burada bireyin sosyal varlık haline gelmesi mümkün olduğu kadar toplum da kurumları, normları, ilişkileri ve değişmeleri açısından Nakşilikten istifade ediyor.

Diğer yönden **Nakşilik bir *sosyal gruptur.*** Dini bir sosyal gruptur. Bu sosyal grup toplum içinde belli bir özgül ağırlığa sahip. İçinde bir takım ritüelleri, aktörleri, söylemleri ve ilişki ağlarını taşımaktadır. Bu açıdan bile sosyolojinin ilgi alanına girmesi için yeterlidir.

Üçüncü olarak Nakşilik prensipleriyle sunduğu sosyal tasavvur ya da sosyal ontoloji bile başlı başına sosyolojinin ilgi alanına girmektedir. Nakşilik, *bir* ***sosyal tasavvur sunmaktadır.*** Bu sosyal tasavvuru anlamanın en önemli yollarından biri onu sosyoloji ile analiz etmektir.

Sonuçta İslam toplumlarını araştıran bir sosyolojinin üzerinde duracağı en önemli olgulardan biri Nakşiliktir. Çünkü Nakşilik asırlar boyu İslam toplumlarını en geniş biçimiyle etkileyen bir sosyal tasavvur ve sosyal pratikler dünyasına sahiptir.

2-Nakşiliğin Toplumsal Tasavvuru

Nakşiliğin toplumsal tasavvurunu anlamak için iki cihetine bakmakta fayda var. Birincisi Nakşiliğin kurucu ilkeleridir. Nakşiliğin kurucu ilkelerine baktığımızda toplumsal tasavvur ile olan ilişki konusunda bizlere önemli fikirler vermektedir. İkincisi ise bu kurucu ilkelerin toplumsal hayatta meydana getirdiği pratiklerdir. Biz de önce kurucu ilkelerdeki toplum bakışını ele alarak konuya yaklaşacağız ve daha sonra da bu ilkelerin toplumsal bütünleşme örneğinde nasıl bir toplumsal tasavvur inşa ettiğini ele alacağız. Önce birinci cihetine bakalım.

Nakşiliğin tarihinde gelişerek belli bir sisteme dönüşen 11 esası(Naziri, 2005: 162-194; Tosun, 2007:335-338), Nakşiliğin kurucu ruhundaki sosyolojik düşünceyi anlamak için b üyük bir önem taşır. Bu prensipler Nakşiliğin belli bir olgunluğa ulaştığı bir zamanda yerine oturmuştur. Nakşi topluluğuna yön veren esaslar olmuştur. Nakşi cemaatini(community) bir arada tutan ana değerler olarak fonksiyon icra etmiştir. Bu esaslar Nakşiliği Nakşilik yapan sosyolojik unsurların söylemsel boyutunu meydana getiriler.

"Sefer der vatan" prensibiyle hem içsel hem de dışsal yolculuklara gönderme yapılır. İnsanın kendi iç dünyasında tefekkür yoluyla yaptığı seferler üzerinde durulur. Mürit iç dünyasında yapacağı bu seferlerle olgunlaşır. Dış sefer ise daha sosyolojik bir bağlama oturur. Toplumdaki ihvanları, ilim ve irfan ehlini ve şeyhini ziyaret etmek, onlara yardım etmek ve onlarla beraber olmak için yapılan yolculuktur. Bu sefer hali, tasavvufun bir sosyal netvork(network society) içinde var oluşuna da işaret etmektedir. Bu kurucu ilkenin etrafında Nakşilerin çeşitli şehirler, beldeler ve meskenler arasında seyr-u sefer halinde olduklarını görüyoruz. Yolculuklarla ilim, irfan ve dayanışma açısından önemli bir sosyal ağ meydana gelmektedir. Şeyhler, halifeler ve müritler arasındaki sosyal, fiziki ve etnik sınırlar aşılır.

Günümüzün önemli sosyal antropologlarından F.Barth'ın sınırlarla tanımladığı etnik kimlikler(Barth, 2001:11-40)tam da bu kurucu ilkeyle aşılmaktadır. Bundan dolayı Arap, Türk, Kürt, Çerkes gibi bir çok İslam kavminin sınırlar oluşturmasını engelleyerek onlar arasında önemli bir kardeşlik ağı/ ihvan ağı meydana getirmiştir. Bu da İslam toplumlarında bütünleşemeye büyük bir katkı sağlamıştır. Nitekim Orta Asya, Mezopotamya, Hindistan, Anadolu, Kafkaslar, Balkanlar ve Afrika bölgelerinde onlarca etnik yapıyı, dili, aşireti vs. kapsayan bir genişliğe sahip olmuştur(Algar, 2007: 21,27,28, 57-58). Bu açıdan Nakşilik bir "sosyal geçişgenlik" alanıdır. İslam toplumlarında etnisiteler arası, coğrafyalar arası, kültürler arası, diller arası bir geçişgenliktir. Bu geçişgenlik sayesinde etnik, coğrafi ve diller üstü bir kimlik inşa eder. Nakşilik inşa ettiği sosyal ağ, bir çok lokal sınırları ve aidiyetleri aşarak onları ortak bir üst sadakat sistemi içine yerleştirir.

Nakşiliğin dördüncü kurucu ilkesi “halvet der encümen”. Yani sosyal varlık içinde halvette olmak. Halvet, toplumsal hayat olmadan gerçekleşemez. Bir insanın kendi başına yalnızlığı yaşamasının bir anlamı yok zaten. Yalnızlık başka insanlar, gruplar, toplumlar yani toplumsal varlık olduğu zaman önem taşır. Çünkü yalnızlık, toplumsal varlığa nispetle anlamlıdır. Nakşiliğin bu önemli kurucu ilkesinde yalnızlık vurgusu, toplumla beraber gerçekleşmektedir. Müridin dağda ya da kenara çekilerek olgunlaşması yerine doğrudan doğruya toplum içinde yer alarak yalnızlığı yaşaması önemlidir. Mürit, toplumun gündelik telaşı içinde ve hareketli dünyanın ilişkilerine karşı ruhani yolculuğunda yürümede ısrar eder. Ruhani yolculuğun önemi toplum içinde sürmesidir. Çünkü toplum çeşitli dünyevi taleplerle beraber insanı kendisine çeker. Onu sosyal varlığında eritmek ister. Ancak ruhani yolda yürümede sebat ederek bunlara direnen bir salik, maksadına ulaşabilir. Fiziki yolda nasıl ki dağlar, eşkıyalar, karlar, fırtınalar vs. birer engel ise toplum içindeki seferde de sosyal imtihanlar vardır. Mallar, makamlar, akrabalar, evlatlar, sosyal çevreler, zenginlik…

Başka bir açıdan bu kurucu prensip aynı zamanda toplumla aktif bir ilişki kurma arayışını öne çıkarmaktadır. Nitekim Nakşilerde toplum meselelerine karşı hep belli bir duyarlılık vardır. Toplumdaki meseleleri çözmek için tavırlar geliştirmek, mücadele etmek ve hizmet faaliyetlerinde bulunmak büyük bir iştiyakla yerine getirilmeye çalışılır. Bu aktivist tutum, Muhammed İkbal’in “faal ben” ile Topçu’nun “irade davası” tezlerini hatırlatmaktadır. Her iki islam düşünürü de tasavvufla oldukça pozitif bir ilişki içindedir.

Halvet der encümen prensibinin açılımlarında “halk içinde hak ile olmak” alt ilkesi benimsenmektedir. Böylece halk ve hak kelimeleri arasında ilginç bir ilişki olduğu hissedilmektedir. Hak halk içinde var olabilir, halk içinde anlam kazanır ve bundan dolayı hakkın halksız düşünülemeyeceği ifade edilmektedir. İmam-ı Rabbani’nin halk alemi ve emir alemi biçiminde yaptığı sınıflama da hak ve halk ilişkisini çok etkileyici bir biçimde ortaya koymaktadır. Buna göre salikin kat edeceği yol 7 latifeden oluşmakta. Bunun ilk iki basamağı, halk alemindedir. Beden ve nefis ile alakalı bir düzeydir. Diğer beşi ise (kalp, ruh, sır, hafi, ahfa) emir alemiyle ilgili. Nakşiler diğer tarikatlara göre halk alemini de seyr-u süluk içinde tamamlarlar(Rabbani, I, 2004:264-265).

İslam **toplumunun korunması çok önemli bir mesuliyet** olarak telakki edilmektedir. Bundan dolayı toplumdaki nizamı sağlayan normun(şeriatın) korunması esas alınır. Bunu sağlayacak hükümdar/sultan/ siyasal düzen önemsenmektedir. Örneğin büyük Nakşi şeyhi Ubeydullah Ahrar’ın kendisini “dini güçlendirme ve şeriatı yüceltme” görevinde gördüğü, bu

nedenle sultanlarla beraber yaşayarak onlar üzerinde bıraktığı etki aracılığıyla şeriatı yüceltme görevini yerine getirdiğini ifade etmektedir(Rabbani, I,2004:287-288).

Salik ne kadar yükselirse yükselsin, yine de halk ile meşguldür. Çünkü halkın felahı onun sürdürdüğü bu ilişkiye bağlıdır(Rabbani, I,2004:381). *Seyr-u süluk, yedi adımdan oluşur. Ancak iki alemde gerçekleşir. Halk alemi, emir alemi*. Nakşi şeyhleri önce alem-i emirden başlayıp sonra alem-i halkta devam ederler.(Rabbani, I, 2004: 420 ve 470). Bu da Nakşiliğin öncelikle ruhani, ilmi, zihni bir eğitim ve donanımdan sonra halka yönelmelerini anlatır. **Halk, seyr-u süluku tamamlamanın son aşamasıdır.** Başka bir ifadeyle toplum, hakikat yolunda yürümenin ikinci merhalesini oluşturuyor. İrşad, hizmet ve ilim ancak burada mümkündür. Böylece salikin hakikat yolu, toplumu ıslah etmekle tamamlanmaktadır. Zaten şeriatın önemsenmesinin önemli bir temeli de budur. Çünkü şeriat, halkın vahdetini sağlayan temel kurallardır.

Arif, veli önce eşya bilgisine sahiptir. Bu eşya bilgisini aşarak Allaha yönelir ve fenafillah olur; bekaya varır. İrşat vazifesini yerine getirmek amacıyla halk arasına geri dönerek bu eşya bilgisine yeniden kavuşur(İmam-ı Rabbani, 2015:74). Nakşiliğin **bu seyr-u sülükunda halktan hakka haktan tekrar halka dönme süreciyle karşılıyoruz**. Başka bir anlatımla halktan hakka gidip hak alınıp halka getirilir. İrşat, irfan, sefer ve veli ilişkisinde bu hak ve halk beraberliği büyük bir önem taşır. İrşat, hakkın halka aktarılması, yansıtılması ve verilmesidir. Böylece halkı aydınlatmak(irşat etmek) büyük bir mesuliyet halini almaktadır. İrşadın, seyr-u sülukun en önemli boyutlarının başında halk ile kurulan irtibat gelmektedir. **Toplum, seyr**-u sülük ile kazanılan hakikatin vasıtasıyla irşat edilen varlıktır. Sosyal alan olmadan, irşat gibi bir vazifenin yerine gelmesi mümkün değildir.

***Nigah Daşt, 7*. prensiptir**. Kalbi dünyevi emellerden uzak tutmak anlamına gelir. Dünyevi olan, dünyada yani toplum hayatında olandır. Onunla karşılaşmadan, onunla beraber olmadan dünyevilikten nasıl uzak durulacak? Bundan dolayı bu prensipte de toplum hayatının önemi ile karşılaşıyoruz.

***Vukuf-i zamani* prensibi** insanın içinde *yaşadığı zamanın idraki içinde olmasıdır.* Mürit, içinde geçtiği tarihi varlıkla beraberdir. Bu tarihi gerçeklik, elbette toplum hayatıyla beraber gerçekleşmektedir. Bundan dolayı mürit içinde yaşadığı, etkilendiği, geçtiği ve dönüştüğü tarihsel toplumla bilinçli bir ilişki kurmalıdır. Tarih, Allah kelamının İslam toplumlarında açılarak çeşitli mezheplere, tarikatlara ve tecrübelere dönüştüğü varlıktır. Biz bunun içinde yaşarız. Mürit de bir insan ve o da bu yapı ile beraber hayat sürmektedir. Bundan dolayı zamanın getirdiği sorumluluklar var. *Çağdaş zaman içinde kapitalizm bizim*

en büyük imtihanımız. Tüketim, hızlı hayat, hazların çoğalması, nihilist düşüncelerin yaygınlaşması…Bütün bunlar bu zamanın imtihanları. Bunları tanımak ve bunlarla mücadele etmek yaşanılan zamanın bilincinde olmaktır.

Nakşilik modern dönemde çeşitli ıslah ve ihya faaliyetleriyle bir bakıma zamana vukfiyetini gösterme çabasında olmuştur. Müceddidilik, tam manasıyla bu ilke ile bütünleşmektedir.

Toplum olma hali bir üstünlüktür. İnsanı diğer varlıklardan farklı ve üstün kılan bir özelliktir. Nakşiliğin büyük tefekkür ve irfan insanlarından İmam-ı rabbani, insanoğlunu diğer varlıklardan üstün kılan vasfın onun camiiyyet yeteneğine sahip olması olduğunu söyleyerek bunu gösteriyor. İnsanın birey vasfından ayrı bir de diğer insanlarla beraber yaşamasını sağlayan cemiiyyet özelliğinden bahsetmektedir. Yine devamla bu camiiyyetten Hz. Muhammed de Ebu Cehil de çıktığını ifade etmekte ve Nakşilerden "zahiri cemiyetin kefilleri" olduğunu söylemekte. Yine aynı mektupta "batıni cemiyet"ten de söz eder(İmam-ı Rabbani, I, 2004:235-236).

Dünya hayatı gelip geçici ve çok az bir süreyi kapsamaktadır. Bunu fırsat bilerek en iyi biçimde değerlendirmek gerekir. Bu da "cem'iyyet ehlinin sohbetidir". Sahabeler, peygamberin sohbetlerine katıldıkları için üstün varlıklar haline geldiler. Hatta Muaviye hatalarına rağmen bu sohbette yer aldığı için, bu sohbette yer almayanlara göre daha hayırlıdır. (Rabbbani, I,2004: 428).

İnsanın cam'iyeti, cem'iyyetine sebep olabileceği gibi tefrikasına da sebep olabilir(Rabbani, I, 2004:442). Dolayısıyla insan fıtratındaki toplanma özelliği onun diğer insanlarla dayanışma içinde yer alarak hayırlara vesile olmasına yol açabilir. Örneğin sohbet ehline katılması bunun örneğidir. Ancak aynı zamanda cam'iyyeti tefrikaya da yol açabilir.

Allah'ın toplanma(cami) sıfatı insanda da bulunmaktadır. Bundan dolayı insan bu sıfatının tecellisiyle kapsamlı, toparlayıcı ve toplu bir iradeyi temsil eder. **Allah'ın cami sıfatı,** en bariz biçimde insanların bir arada yaşamasıyla tecelli eder. Toplumsal hayata, Allah'ın bu sıfatının tecellisidir. Toplumsal varlığın ontolojisi budur. Bu çerçevede sosyolojiyi yeniden tanımlayabilir. Buna göre sosyoloji Allah'ın beşeri hayatta ortaya çıkan tecellilerini araştıran bir bilimdir.

Nakşiler, Allah'ın toplu, toplanma, beraber olma sıfatının tecelliyatını kurucu ilkeleriyle anlatıyorlar. Bundan dolayı iyi derviş bu tecelliyat içinde seyr-u sülukunu sürdüren kişidir. İkinci olarak Nakşiler de bir topluluk olmanın ötesinde bir toplum içinde yaşıyorlar.

İslam toplumu geniş manada Allah'ın sıfatının tecelli ettiği bir yerdir. Bu tecellilerin korunması, onun kendisini tecelli ederken Müslümanların saadet, güven ve refah içinde yaşamaları için iki önemli özellik ortaya çıkmaktadır: Bütünleşme ve yenilenme. Bunları sağlayacak çeşitli esaslardır. Nakşilik bu esasları sık sık vurgulayacaktır.

Nakşiliğin sosyal tarihi(cemaat tarihi/ community history) ile beraber oluşan 11. esasla belirtilen ve temel kurucu ilkesi sayılabilen bu maddeler, sosyolojik muhayyilenin önemli boyutlarını meydana getirmektedir. Bu sosyolojik muhayyilede toplumsal hayatla, milletle ve ümmetle pozitif ilişkiler kurmayı önemseyen bir tutumla karşılaşıyoruz. Bu yönüyle de kimi tasavvufi ekollerin toplumdan kaçarak insanı kamil olma tutumundan ayrışır. "Bir hırka, bir lokma" anlayışı yerine topluma katılarak onu değiştirme, onu ihya etme ve ona nefes verme davranışı öne çıkmaktadır. Bu nedenle Nakşilikteki seyr-u süluk bireysel bir davranışın olgunlaşma süreci olmanın ötesinde bir nitelik taşır. Seyr-u süluk, kişinin hem Nakşi topluluğu hem de genel toplum içinde yaşayarak kazanacağı bir haslettir. Halktan hakka gitmek, hakta hakikate erişmek ve tekrar halka dönerek hakikati irşat etmek gibi bir dairesel ilişkiyi anlatmaktadır.

(Arif- Halk'tan Hak'a- Hak'tan Hakikat- Hakikatten tekrar halka=irşat)

Toplumsal varlıkla kurulan ilişki bir teslimiyet ya da sosyal baskıya kendini bırakma eylemi olarak gerçekleşmez. Belli bir mesafe korunur. Şahsiyetin gelişimini yok etmeyecek ve niteliğini koruyacak bir mesafedir bu. Cemiyette yalnızlık ifadesinin anlamı da budur.

3. Nakşi Sosyolojik Muhayyilesinin Pratik bir Alanı: Toplumsal Bütünleşme

Toplumsal bütünleşme, çok boyutlu bir süreçtir. Toplumun öğrenmeyle, katılmayla, aidiyetle, değerlerle ve kurumlarla beraber ortak bir bağlama yerleşmesidir. Genellikle sosyal bütünleşmede hem kurumlar hem de değerler etkilidir. Nakşilik de sahip olduğu değerler, kurumsal özellikler ve sosyal ağlarıyla buna büyük bir katkı sağlamaktadır. Genel olarak dört alanda toplumsal bütünleşmeye katkı vermektedir. Değerler(Halvet der encümen, kardeşlik,….), kurumlar (tekkeleri ve dergahları), sosyal ağlar(halifeler, şeyhler ve altın silsile ile oluşan ortak muhayyile), sosyal ve politik kriz anlarındaki sarsıntıları tecdit ile yeniden toplumsal yapılanma. Kısaca kurucu ilkeler, tekkeler, şeyhler-halifeler ve tecdit unsurlarından oluşmaktadır.

Şahsiyetin inşasında yaptığı katkılar burada öne çıkmaktadır. Mürit katılacağı sohbetler, zikirler ve alacağı ilimler aracılığıyla kimliğini inşa eder. Bu kimlik inşasında hem

şeriat(nesnel normlar) hem de mistisizm(tasavvuf) birlikte işlenir. Böylece rasyonel ve ruhsal boyutlarıyla birlikte yetiştirilen bir insan modeli öne çıkar. İslam toplumlarında yaşanan batıni düşüncelerinin ürettiği *"ortaçağ nihilizmine"(ibahilik)* ne karşı birey ve toplum korunur. Şeriatla, fıkıhla ve nesnel bilimlerle toplum belli **normlar etrafında** birliğe davet edilir ve böylece bütünleşmeye katkıda bulunulur. Bilindiği gibi İslam toplumlarının bütünleşmesini tehdit eden en temel olguların başında bâtıniyye hareketleri ve düşünceleri gelmektedir. Gazali bu tehdite dikkat çeker ve bunu delaletin en temel boyutlarından birisi olarak formüle eder(Gazali,2013). Nakşi Müceddidiye de bu konuda Hint kıtasında büyük bir mücadele verir. Daha sonra bu mücadelesini şeriat vurgusuyla devam eder.

3.a.Toplumsal bütünleşmenin normu olarak şeriat.

Nakşiliğin en önemli vasıflarından biri de şeriatın toplumsal bütünleşmeyi sağlayan bir norm olarak öne çıkarılmasıdır. Tarikat ve hakikat şeriatın tamamlayıcısıdır. Tarikatın şeriatı aşan ve onunla çatışan bir boyutundan söz edilemez. Bundan dolayı "eğer tarikat ve hakikat yolunun yolcularına manevi yolculukları sırasında şeriata muhalif bir takım bilgiler zahir olur ve bunları dışa vururlarsa" bunlara iltifat edilmez. Ehli Sünnet alimlerinin görüşlerine göre hareket edilir(Rabbani, I, 2004:219). Böylece İslam toplumlarında sufiler arasında da zahir olan kimi sapmalar şeriat/fıkıh ya da "nesnel ilim" ölçüleriyle birlikte sınırlandırılmakta ve orta yol çizgisi korunmaktadır. Şeriat/fıkhın nesnel normları sufiliğin sübjektifliğinden gelen kimi durumlarını terbiye etmekte, sınırlandırmakta ve tanımlamaktadır. İslam toplumlarında batıniyye(Gazali, 2013:21-30) etkisiyle tasavvuf çevrelerine sızan ve ortaya çıkan çeşitli hurafe ve yanlış inanışların da önüne geçilmektedir. Sufiliğin batıni yaklaşımlarla kolay temasından kaynaklanan farklılaşmalar, sapmalar ve sübjektivizmler İslam toplumunu kendi içinde ciddi parçalara ve farklılaşmalara yöneltmiştir. Nakşilik, şeriatı temel norm olarak benimseyerek bu parçalanma ve subjektifleşme tehdidine karşı önlem almaya çalışır. Sonuçta tarikat ve şeriat çatışan ve birbirini dışlayan alanlar olmaktan çıkarak uzlaşan, tamamlayan ve etkileyen ortak bir alana dönüşür. Hatta İmam-ı Rabbaninin ifadesiyle tarikat ve hakikat şeriatın içinde ele alınmaktadır. Buna göre şeriatın ilim, amel ve ihlas dilimlerinden üçüncüsü içinde tarikat ve hakikat yer alır. Sufiler şeriat ve tarikat ihtisas alanlarında edindikleri vasıflarla şeriatın üçüncü dilimini tamamlayarak onun hizmetine girerler. Seyr-u süluk esnasında ortaya çıkan haller de asıl maksat sayılmazlar. Onlar tamamıyla ilahi rızayı elde etme maksadına mütalliktir (İmam-ı Rabbani, I, 2004:142 ve206). Böylece batiniyyenin/ibahiliğin şeriatı/fıkhı ya da nesnel normu iptal etmeye yönelen tutumlarına karşı önlemler alınmaktadır. Nitekim Nakşilik, hem irfanı hem de beyanı beraber önemsemekte

bunun için de tekke ve medreseyi beraber tutmaya çalışmaktadır. Nakşi şeyhlerinin hem alim hem de irfan ehli insanlar olması da bununun önemli bir göstergesidir.

İmam-ı Rabbani ilhama bile zanni(Rabbani, I,2004: 221) diyerek vahiy ve ilham arasındaki farkı çok net bir biçimde göstermeye çalışır. Böylece dervişin ya da şeyhin ruhani seferde yaptığı keşiflerin "sübjektif" nitelikler taşıyabileceği ve vahyin mutlak objektifliğiyle ölçülmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Rabbaninin ifadesiyle kıl kadar dahi olsa şeriata muhalif olan birisinin gösterdiği haller ve keşifler istidracdır ve sonunda sahibini rezil-ü rüsva eder(Rabbani, I,2004:327).

Toplumsal bütünleşmeyi **tehdit eden olgulardan biri de alimlerin davranışları ve bu davranışların iktidarlarla olan ilişkileridir**. İlmin taşıyıcısı olan alimler, dünyevi hırsları nedeniyle kendi çıkarları doğrultusunda bir takım tutumlara yönelerek fikri ayrılıklar ve münakaşalar(cedeller) içine girerlerse ve bunu da devlet yöneticilerine yaklaşma fırsatı olarak kullanırlarsa dini işlerde bereketsizlik doğar. Bundan dolayı İslam toplumlarını sıkıntıya düşüren önemli amillerin başında bu ihtilaflar gelmektedir. Bu sorun sürdükçe ve sapkın alimler yönetimle beraberliği devam ettiği müddetçe şeriatın sağlamlığı devam edemez ve din de gücünü koruyamaz. Bundan dolayı hem toplumların kurtuluşu hem de fitneye düşmesi alimlere bağlıdır(Rabbani, I,2004: 256-257).

Kurtuluşun, hidayetin ve vahdetin yolu Ehli-Sünnet vel Cemaattir. İslam fırkaları içinde kurtuluşa erenler bu yaklaşım tarafından temsil edilmektedir.(Rabbani,I,2004: 296). Ehli Sünnet vel Cemaat vurgusu sık sık yapılmakta ve Nakşilik bu bağlam içine yerleştirilmektedir. Sünnet ve Cemaat ehli, belli bir toplumsal kesimi ve bu toplumsal kesime aidiyeti ifade etmektedir. Bu aidiyet iki esas üzerine kurulmaktadır: Bir, peygamberin pratiklerine, sözlerine ve hareketlerine uymayı esas almak. İki, İslam toplumunda çoğunluğu temsil eden, ana yolu ifade eden, orta yolda duran ana akım ile beraber olmak. Bu iki esasa bağlı kalan Nakşilik, böylece İslam toplumundaki ana akımın, ana sosyolojik damarın içinde konumlanmaktadır.

3.b. Bütünleşmede Toplumsal Değerler: Sohbet, hizmet, irşad (Sosyal ruhaniyet)

Nakşilik toplumu sadece fıkıh/ şeriat ya da nesnel normlarla yetinmiyor. Aynı zamanda insanın ruhani dünyasına, içsel varlığına ve duygusal derinliğine hitap ediyor. Bunun için sohbet ve zikirleriyle büyük bir maarif davasını güdüyor. Nakşilik, bir sosyal pratikler alanı olarak sohbeti, irşadı ve hizmeti önde tutmaktadır. Nitekim Nakşiliğin adını aldığı ve kurucu şeyhi olan Bahaeddin Nakşibendi, "Tarikatımızın esası sohbettir" der(aktaran Erbili

Esat Efendi, 2012: 231). Sohbet temelde tarikat içindeki kişilerin şahsiyetini, ruhani dünyasını ve zihnini eğitmeye yönelik bir pratiktir. Bu açıdan ona katılanlar bir sosyal ortamı meydana getirirler. Bundan dolayı sohbet, bir sosyal faaliyettir aynı zamanda.

Büyük Nakşi şeyhi Ubeydullah Ahrar, her veli ayrı bir yolla Allaha vasıl olur. Ben ise vuslata fakire hizmet yolu ile ulaştım der(Esat Erbilli Efendi, 2012:169). Hizmette fakirlere yardım üzerinde çok fazla durulmaktadır. Zekâtın ve infakın verilmesi hatırlatılmakta ve Müslüman için bunun zarureti ve önemi gösterilmektedir. İman ile beraber infak ve zekat yad edilerek **ekonomik yardımlaşma ve dayanışmanın değeri** hatırlatılmaktadır(Esad Erbilli, 2012:27). Bu da toplumsal sınıflar arasındaki çatışmaları, husumetleri ve ayrıcalıkları giderme, törpüleme ve dengeleme arayışlarını ifade etmektedir.

Bütün bunlar hem kişiyi eğiten ve ona belli bir kişilik kazandıran pratiklerdir hem de toplumsal yönleri öne çıkaran pratikler. Bir Nakşinin sohbete katılması sosyal bir ortamla gerçekleşebilir. Bir grup faaliyetidir. Hizmet, yine gruplarla ve toplumsal ortamla uygulanabilir. İrşat, dinin insanlara aktarılması, gösterilmesi ve anlatılmasıdır. İrşat, bir kamusal alan faaliyetidir.

Nakşilik, **değerler üzerinden giderek içtimai vahdeti gerçekleştirme** faaliyetlerini çok geniş kapsamlı bir biçimde yürütmektedir. Hatta bunun için Mevlana'dan ve Mevlevi geleneğinden de yararlanır. Örneğin İstanbul'da 18. Ve 19 yüzyılda büyük Nakşi şeyhlerinin aynı zamanda mesnevihan kimlikleriyle karşılaşıyoruz. Bu şeyhler ya da dini aktörler mesnevi dersleri veriyorlar. Mesneviyi öğretiyorlar ve yorumluyorlar. Şeyh Mehmet Efendi hem Bursa'da hem de İstanbul'da bir Mesnevihan olarak önemli maarif çalışmalarında bulunuyor. Yine Hasan Hüsamettin, Eyüp'te Hatuniyye tekkesinde Mesnevihan olarak çeşitli eğitim faaliyetlerini gerçekleştirmiştir(Abu-Manneh,2001:110-112)

3.c. Bütünleşmenin sosyal ağları ve kurumlar

Bütünleşmenin en önemli boyutlarından biri **kurumlar** dedik. Bu açıdan Nakşi tekkeleri, kültürel bütünleşmeyi sağlama açısından önemli ocaklar olmuşlardır. Bu Nakşi tekkelerinde dini eğitimler, dil eğitimleri (Arapça ve Farsça gibi) ve edebiyat eğitimleri (şiir, yazı, mesnevi dersleri) verilmektedir. Bu eğitim çalışmaları hem bilginin *aktarılmasında,* hem bilginin *üretilmesinde,* hem de bilginin toplumu *aydınlatılmasında* önemli roller oynuyor.

Nakşilik, insanları belli bir **sosyal ağ** içine yerleştirerek onun bütünleşmesine katkı sağlar. Bu sosyal ağ, hem tarihsel uzama sahip hem de yaşanan dönemin sosyal hayatıyla

ilgili. Örneğin “altın silsile”, tarihsel bir uzanıma sahip olan bir sosyal ağı ifade eder. İnsanlar Hz. Muhammed’e ulaşıncaya kadar kendisini bir sosyal kökene, sosyal ilişkiye ve sosyal varlığa yerleştirir. **Dikey sosyal ağdır** bu. Böylece önemli tarihsel kişilikler ile ortak bir zincirin son halkasına eklemlenir. Tarihin anlamına ve toplumun varlığına yön veren bu şahsiyetlerle beraber olur. Tarih üstü bir sosyal aidiyet sağlanır. Zikirler ve sohbetlerle yaşanan hiper spirtüel coşkunluk(Yıldırım,2016:42) “altın zincirin” tarihsellikle gelen mesafesini ortadan kaldırır ve birey onlarla aynı aidiyet içine yerleşir. Bu ruhsal dönüşüm, büyük oranda bir sosyal ağa katılmak, sosyal aidiyet kazanmak ile mümkün hale gelmektedir. Ayrıca sohbetler sosyal hal ile gerçekleşir. Bu sosyal halden bir sosyal enerji hasıl olur. Sonuçta sosyal enerjiyle beraber insan dönüşüme uğrar. Olgunlaşır. Sosyal bütünleşme, burada ruhsal derinleşmeyle yaşanan bir boyuta uzanmaktadır. Başka bir ifade sosyal bütünleşme, sosyal ruhun varlığı içinde gerçekleşmektedir.

Nakşilik İslam toplumlarının belli bölgelerinde sosyal ağlara merkezlik yaptığını görüyoruz. Nakşiliğin kurucusu Bahaeddin Nakişibendi’nin türbesi sosyal ilişkilerin odaklandığı bir merkez olmuştur çevresinde. İç Asya için, Türkistan için ve Çin için önemli bir eğitim ve ziyaretgâh olmuştur. Bunlarla beraber eğitim, ilim, sosyal ilişkiler ağı çerçevesinde bölgesinde önemli işlevler üstlenmiştir(Algar, 2007:21). Yine Irak, Suriye, Anadolu, Kafkaslar özellikle Halidiliğin aktivizmiyle beraber çeşitli Nakşi merkezlerinin coğrafi mekanlarına dönüşmüşlerdir. Buradaki Nakşi tekkeler, halifeler ve medreseler ilim, kültür ve sosyal hayatta büyük roller üstlenmişlerdir. İslam toplumun ihtiyaç duyduğu irfan ehli ve ulema buralarda yetişmiş ve yine toplum bu tekkeler aracılığıyla sosyalleşme sürecine dahil olmuştur. Algar’ın ifadesi ile Ehli Sünnetin üç önemli bölgesi olan Hindistan, Osmanlı ve Orta Asya Nakşilik aracılığıyla bütünleşmiştir(Algar,2007:27)

Nakşiliğin sosyal ağ olarak önemini Halidi Nakşilik tecrübesinde çok daha etkili bir biçimde görülmektedir. Burada Nakşilik çok özerk ve aktif bir biçimde örgütlenir. Örneğin Kadiri şeyhlerine göre kendilerini daha bağımsız halde inşa ederler. Mevlana Halidi’nin atadığı (60’tan fazla olduğu söyleniyor) bir çok halife kendi özerk varlıklarıyla şeyh haline gelerek yeni halifeler atıyor. Bu şeyh- halife bağlantılarıyla oluşan sosyal ağı kısa zamanda(Bruinessen,2008:335-336) bütün Mezopotamya, Anadolu ve daha sonra Kafkasları sarmaya başlar. Bruinessen, söz konusu sosyal ağı Nakşiliğin organizasyon yapısını ve gelişimi grafiklerle çok çarpıcı bir biçimde göstermektedir(Bruinnessen, 2008:337). Şeyhler, halifeler, silsileler, icazetler ile beraber çok etkili bir sosyal ağ meydana gelmektedir. Bu sosyal ağın kimlik inşası, dayanışma, ilim geleneği, sosyal ve politik kirizlere cevap verme

gibi bir çok fonksiyonu vardır. Nakşi sosyal ağı, İslam toplumunu besleyen en önemli yatay ilişki ağların başında yer almaktadır. Özellikle müceddidiye geleneği ile toplumu yenileyerek devamına nefes vermektedir. Büyük tasavvuf piri Erbilli'nin İslam'ın doğuşuyla beraber Arap toplumlarının kin ve düşmanlıktan sevgi ve dayanışmaya, bedevilikten medeniliğe, fakirlik ve yokluktan müreffeh bir toplumsal düzeye ulaştıklarına dikkat çeker. İslam, toplumları en aşağı düzeyden saadet ve huzurla dolu en kamil aşamaya çıkardığını söyler(Erbilli Esad Efendi, 2012:393). Bütün bu vurgular, islamın toplum hayatında yaratttığı dönüşümler üzerinedir. İlk dönem islam toplumunun oluşumuna dikkat çekilerek çağdaş dönemin Müslüman toplumlarının da buna göre yeniden yapılanabileceği, saadete erişebileceği ve kamil bir düzeye ulaşabileceğine dikkat çekmektedir.

Nakşilik, böylece İslam toplumlarının buhranların karşı duyarlı bir tutum içindedir ve çözümü yine toplumun islama göre ihyayla beraber kurtuluşa erebileceğine dikkat çekmektedir.

Nakşilik, aynı zamanda **büyük savaş ve buhranlar döneminde İslam toplumunun içine girdiği krizi gidermek üzere bütünleşmeye** büyük katkılar sağlamaktadır. Toplumların bütünleşmesine yönelen büyük tehditlerin başında işgaller, sömürgeleştirme çabaları ve savaşlar gelmektedir. Çünkü bu tehditlerle birlikte toplumlarda büyük kaoslar, bunalımlar ve sarsılmalar yaşanır. Osmanlının zayıflamasıyla beraber, 18. Yüzyılın sonlarından itibaren İslam toplumları sömürgeciliğin hedefleri arasında yer almaya başlar. 19. Yüzyılın başından itibaren de bu hedefler yavaş yavaş pratiğe aktarılmaya başlanır. Fransa, İngiltere, İtalya gibi Avrupa ülkeleri Afrika, Ortadoğu ve Hindistan coğrafyalarındaki İslam topraklarını işgale başlar; Rusya da Kafkaslardaki Müslüman toplumları sömürgeleştirmeye başlar. Bu işgal, savaş ve sömürgeleştirme faaliyetlerine karşı yeniden politik ve toplumsal bütünleşme için Nakşiliğin büyük bir çaba içinde olduğunu görürüz. Bir çok Nakşi şeyhi, anti kolonyal bir direniş içine girer. En başta Mevlana Halidi'nin halifelerine gönderdiği mektupta sömürgeci düşmanlara karşı Osmanlı devletinin yanında yer almayı söyler. Osmanlı sultanını "genel halife"(El-Halife el-A'amm) olarak tanımlar. Kafirlerin, din düşmanlarının mahvolması, sünnetin diriltilmesi, şeriatın yüceltilmesi için ona dua edilmesini yazar(Abu Manneh, 2014:323-359). Osmanlı devletinin Batı tarafından muhasaraya alındığı ve önemli krizlerle karşılaştığı bir dönemde Mevlana Halidi, Nakşiliği siyasal bütünleşme için belli bir tutuma çağırmaktadır. Nitekim kolonyalizme karşı İslam dünyasının bir çok beldesinde Nakşiliğin

direnişleriyle karşılaşırız. Aynı şekilde Anadolu'da süren mücadele için de Özbekler Tekkesi, Kaşgari Tekkesi ve Hatuniyye Tekkesi gibi Nakşi ocakları önemli desteklerde bulunur.

Kaynakça

Abu-Manneh, B.(2007) "The Khalidiyya and the Salafiyya in Bagdad after Shaykh Khalid", Journal of The History Of Sufism, Ed: B. Ebu-Manneh, Paris, pp. 21-39

----------, (2005), "Halidiliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış", Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler, Haz: A. Y. Ocak, TTK, Ankara, 2. Baskı, pp. 323-359,

----------(2001) Studies On Islam and The Ottoman Empire In The 19th Century(1826-1976), İstanbul: The ISIS Press

Algar, H.(2007) Nakşibendilik, Haz: A.C. Köksal, İstanbul: İnsan Yayınları

Barth,F.(2001)"Giriş", Etnik Gruplar ve Sınırlar içinde, Der: F. Barth. Terc: A. Kaya, S. Gürkan, İstanbul: Bağlam Yayınları

Bruinessen,M.V.(2008) Ağa, Şeyh, Devlet, Terc: B. Yalkut, İstanbul: İletişim Yayınları

Foley, S.E. (2005) " Şhaykh Khalid and The Naqshbandiyya- Khalidiyya- 1776-2005", A

Dissertation in Georgetown Üniversity, Doctor of philosophy in History, S. E. Foley, 2005, Washington DC,

İmam-ı Gazali(2013) El-Münkız Mine'd-Dalal, Terc:A.Tek, Bursa: Emin Yayınları

İmam-ı Rabbani(2004) Mektubat-ı Rabbani, Cilt I-II-III, Terc: T.H.Alp, Ö.F.Tokat, A.H. Yıldırım,

İstanbul: Yasin Yayınları

----------(2015) İmam-ı Rabbani Risaleleri, Terc: N. Tosun, İstanbul: Timaş Yayınları

Mardin, Ş. (1992) "The Nakshibendi Order of Turkey", in Fundamentalism and the State, Ed.

M.E.Marty-R.S.Appleby, Chicago: The University of Shicago Press, pp. 204-232

----------(1993) "Türk Tarihinde Nakşibendi Tarihi", Çağdaş Türkiye'de İslam içinde, Haz: R. Tapper, Terc: Ö. Arıkan, İstanbul: sarmal Yayınevi, ss. 71-99

Muhammed Esad Erbili(2012) Mektubat, Haz: K.Yılmaz-İ. Gündüz, İstanbul: Erkam Yayınları

Nizami, K.A.(2005) "The Naqshbandiyyah Order", Encylopaedia of Islamic Spirtuality, V.2, Ed.

S.H. Nasr, Shuail Academy, Lahore, pp.162-193),

Tosun, N.(2007). Bahâeddîn Nakşbend, İstanbul: İnsan Yayınları

Vergin, N.(2000) "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", Din, Toplum ve Siyasal Sistem

içinde, İstanbul: Bağlam Yayınları, ss.43-65

Yıldırım, E.(2016) Simurgun Kanatları: Sosyal Teori ve Din, İstanbul: Tezkire Yayınları

Uludağ, S.(1974) İslam Düşünce Yapısı, İstanbul: Dergah Yayınları

Weismann, I.(2007) "The Hidden Hand; the Khalidiyya and Orthodox-Fundamentalist

Cooperation in Aleppo Journal of The History Of Sufism, Ed: B. Ebu-Manneh, Paris, pp.41-59

----------(2015) Nakşibendilik, Terc.İ. Kelkitli, İstanbul: Litera Yayıncılık

Halidi Meşâhından Muhammed Hilmî-i Çerkeşî (1843-1905) Ve İcazetnâmesi

Ethem CEBECİOĞLU

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bu tebliğimizde 1843-1904 yılları arasında yaşamış Çerkeş/Çankırılı Halidî şeyhlerinden Muhammed Hilmi Efendi'yi (ks) ve tasavvufî icazetnâmesini ele almak istiyoruz. Önce hayatı hakkında biraz bilgi vermek istiyoruz.

1) Muhammed Hilmî Efendi'nin (ks) Doğumu ve Tahsili

Muhammed Hilmi Efendi, 1843'de Çankırı'nın Çerkeş ilçesinin Okçular Mahallesi'nde doğmuştur. Babası Ali Ağa olup Delihocaoğlu lakabıyla tanınmaktadır. Dedesi Süleyman Efendi'dir.[1]

Muhtemelen, Osmanlı kültür ve eğitiminin genel yapısına uygun olarak küçük yaşta hâfız olmuştur. Çünkü o dönemlerde çoğu medreseler hâfız olmayanı öğrenci olarak kabul etmiyordu.

Eğitimini önce Çerkeş'teki medresede yapmıştır. Hocası Ali Rıza Efendi'dir. Hocası Keskinli Ali Rıza Efendi, onu çok severdi, ona topluluk içinde Molla Muhammed diyerek ilmî sıfatıyla hitap ederken, baş başa kaldıklarında onunla Şeyh Muhammed diye tasavvufî unvan kullanarak konuşurdu.

Öğrenciyken çalışkanlık ve ilme olan düşkünlüğü ile hocasının önde gelen talebelerindendi. Hocası bu yüzden daha iyi yetişmesi ve önünü açmak üzere diğer medreselere yollar. O da Beypazarı'na gider, eğitimine orada devam eder. Kaynaklara göre orada ağır bir hastalık geçirir.

Hocası gördüğü istidat nedeniyle onu İstanbul'a daha kaliteli medreselere gönderir. Ve o da İstanbul'da Yerebatan Medresesi'ne gidip kaydolur. Orada on beş yıl uzunca bir süre tahsil görür. Sonunda memleketine döner. Çerkeş'te Sultan Murad Camii'nde Mesnevî okutur.[2]

Gazalî'de olduğu gibi içindeki manevî cezbeye tutularak arayışa girer. Çok geçmeden Çerkeş'e gelen Nakşibendî Abdülvahid Efendi'yle temasa geçer. O, Muhammed Hilmi Efendi'deki maneviyat açılımını fark eder ve onunla yakından ilgilenir.

Çerkeşli Hilmi Efendi'nin Abdülvahid Efendi'yle karşılaşması kaynaklarda özet olarak şöyle anlatılır:

---

[1] H. Şemseddin Aydemir, *Nakşibendî Tarikatından Çerkeşli Mehmed Hilmi*, Ankara 1954, s. 4-5.
[2] Aynı yer.

Çerkeş'e Nakşibendî şeyhlerinden Abdülvahid Efendi adında bir zat gelir. Çerkeşli Hilmi Efendi, intisap etmek üzere bu zatın huzuruna çıkar. Şeyh Efendi bir süre murâkabeye daldıktan sonra;

- Siz benden önce başka bir yere intisap ettiniz mi? diye sorar. O da;
- Hayır, Efendim, etmedim, der.
  Abdülvahid Efendi yine murâkabe yapar. Sonra;
- Siz, benden evvel kime intisap ettiniz? diye tekrar sorar.
- Cevap yine "Hayır!" olur
  Şeyh Efendi iyice heyecanlanır:
- Oğlum! Sende, benim ve senin bilmediğimiz bir yerden feyiz ve vâridât var. Siz çok büyük bir makamın tasarrufu altındasınız, der.[3]

Çerkeşli Hilmi Efendi, bu şekilde Şeyh Abdülvahid Efendi'nin sohbetlerine devam etmeye ve ondan feyiz almaya başlar. Çok geçmeden bu Şeyh Efendi dünyasını değiştirir. Ancak Muhammed Hilmi Efendi, bu Şeyh Efendi'nin vefatından sonra şeyh aramaya başlar. Yolunu Ankara'ya uğratır. Ancak orada aradığını bulamayınca Konya'ya geçer. Orada istihare yapar. Rüyasında Seydişehir'den bir kol uzanıp onu yanına çeker. İstiharesindeki işaretlere uyarak Seydişehir'e gider. Orada meşhur Nakşî meşayıhından Abdullah Efendi'yi bulur ve ona intisap eder.

İlk karşılaşmalarında şeyhi ona;

- Ben seni daha önce gördüm mü oğlum? diye sorar.
  O da;
- Hayır, Efendim, huzurunuza yeni varıyorum, diye cevap verir.
  Bunun üzerine Abdullah Efendi tebessüm eder ve sualini tekrar sorar:
- Daha önce gördüm mü seni?
  Cevap aynıdır:
- Hayır, yani geldim efendim.
  Sonra Abdullah Efendi:
- Görüştük, görüştük evladım. Biz ezel âşinasıyız. Seni görünce tanıdım. Bir ordunun içinde de olsan seni tanırdım. Sen, beni nasıl oldu da tanıyamadın?

Seydişehirli Abdullah Efendi, onu hemen kırk günlük çileye yani erbaine koyar. Muhammed Hilmi Efendi bu erbainle, nefsinin bütün dikenlerinden kurtulur ve pek çok tecellilere mazhar olur.[4]

Erbainden sonra Muhammed Hilmi Efendi, dergâhta aylarca kalır. Ta'lim-i zikir, tavsiye-i sabır, tasfiye-i emel, tasfiye-i fikir aşamalarından geçerek, şeyhinin yanında ilm-i ledün sırlarına erer. Epeyce bir imtihan, çile ve riyazetten sonra Abdullah Efendi, ona tarikatı yayması için bir icazetname ile halifelik verir.[5]

Muhammed Hilmi Efendi'nin, Seydişehir'deki halvette yaşadığı sert riyazete dair şu anekdot anlatılır:

---

[3] Şerafettin Yıldız, *Seydişehirli Hacı Abdullah Efendi*, s. 90-91.
[4] Nezihe Araz, *Anadolu Evliyaları*, İstanbul 1984, s. 438-440.
[5] Hasan Özönder, *Konya Velileri*, Konya 1990, s. 248.

Hacı Abdullah Efendi her gün sabah akşam, Muhammed Hilmi Efendi'nin çile hücresine uğrar ve ona her seferinde;

- Evladım size yemek göndermiştim. Geldi mi? diye sorar. O da;
- Hayır, efendim, gelmedi diye cevap verir.

Şeyh Efendi tebessüm ederek "Yâ, öyle mi? Vah vah… Akşama yersiniz inşallah. Vakit de yakın" der.

Hangi akşama…

Muhammed Hilmi günlerdir yemek yememiş, boğazından bir lokma ekmek geçmemiştir. İşte Abdullah Efendi, onu bu şekilde sert bir üslupla sabır, tahammül ve açlıkla pişirip olgunlaştırıyor, posalarından, tortularından arındırıyordu.[6]

Teslimiyet imtihanlarından biri de şöyle olur. Muhammed Hilmi, öğlene yakın hücresinde murakabe halindeyken, birkaç defa bir ayet gaipten kendine tekrar tekrar okunur. O da bu ayette ne anlatılmak isteniyor diyerek, hemen raftaki tefsiri alıp okumaya başlar. Sureten mana ile dolu bu sesleniş aslında rahmanî değildir. Ama Hilmi Efendi bu keyfiyeti sezememişti.

Tam o sırada şeyhi öğlenin sünnetini kılmaktadır. Manen durumu hisseder. Hemen selam vererek namazdan çıkıp aceleyle talebesinin hücresine gelir ve ona sertçe çıkışır.

- Olmaz, olmaz. (gaipten değil) Mürşitten işitmeli, mürşitten işitmeli. Tam teslim olmalısın. Bu şart, yoksa yanlışa düşer, yoldan saparsın.[7]

2) Göreve Başlaması

Hacı Abdullah Efendi onu Konya'ya irşad için görevlendirmek niyetindedir. Ancak Muhammed Hilmi Efendi, Çerkeş'i arzulamaktadır. Bunun üzerine Abdullah Efendi, onu insanları irşad için Çerkeş'e yollar.

Mütevazı, şefkatli, keşfi açık Muhammed Hilmi Efendi daha pek çok yüksek ahlak merkezli kişiliğiyle ölene kadar insanları uyarmak, Allah yoluna yöneltmek üzere görev yeri olan Çerkeş'e gider.[8]

Önce Çerkeş'te kendisine küçük bir kulübeyi ikamet olarak seçer ve orada yaşamaya başlar. Zamanla sevenleri tarafından, onun için bir tekke inşa ettirilir. İşte Muhammed Hilmi Efendi, bu dergâhta vefatına kadar, irşad faaliyetinde bulunur.[9]

Kendisinden pek çok insan istifade eder, onun eliyle kemale ulaşır ve vuslattaki hiçlik sırrına erer.

---

[6] Yıldız, *Hacı Abdullah Efendi*, s. 92; Araz, *Anadolu Evliyaları*, s. 440.
[7] Aynı yer.
[8] Yıldız, *Hacı Abdullah Efendi*, s. 92-93; Araz, *Anadolu Evliyaları*, s. 441.
[9] Aydemir, *Çerkeşli Hilmi Efendi*, s.4-5; Ayrıca Bkz. Mustafa Aşkar, *Astarlızâde Hilmi Efendi*, s. 25.

Mesela Suriyeli bir papaz Müslüman olur. O papaz, olgunluk elde etmek üzere kendisine bir mürşid aramaktadır. Muhammed Hilmi Efendi'nin dergâhına gelir ve onun terbiyesi altına girer. Seyr u sulûkunu tamamlar. İcazet alır ve tarikatı yaymak, insanları irşad etmek için Suriye'ye geri döner.[10]

Ayrıca Mevlevî ve Bektaşî tarikatlarının şeyhleri Ali Enver Efendi ve Sinop Bektaşî Tekkesi Şeyhi Hakkı Dede, Çerkeş'e gelip Muhammed Hilmi Efendi'nin terbiyesine girerek kemale ererler.[11]

Hilmi Efendi'nin bu görevi sırasında, aydınlanmak ve arınıp kemale ermek üzere dergâhına her gün yeni yeni müridler gelir. Meclisi kalabalıklaşır. Etrafında oluşan müridan halkası günden güne büyür ve sıklaşır.

"Çerkeşli Hilmi Efendi etrafına toplanmış bunca ham insan malzemesinin, kendisine Allah tarafından gönderilmiş birer emanet olduğunun şuuru içerisinde, onlara ahlak, fazilet, diğerkâmlık, birlik, beraberlik, kardeşlik gibi yüksek duygu ve düşünceleri tembih ve tavsiye eder. Onların nasiplerine ve anlayış seviyelerine göre yaratılışın, dünyanın ve ahiretin ince sırlarından, Allah'a kulluğun ve Resulullah'a (sav) ümmet olmanın engin zevk neş'esinden bahseder."[12]

Çerkeşli Hilmi Efendi iki defa evlilik yapar, ilk evliliğinden Ali ve Süleyman adında çocukları olursa da bunlar küçük yaşta vefat ederler. İkinci evliliğinden dört oğlu, iki kızı olur.[13]

Çerkeşli Hilmi Efendi'nin tekkesinin imamı, Aydınlı oğlu Hafız Mustafa Efendi, aynı zaman ser halka idi.[14]

Özet olarak söylemek gerekirse; Muhammed Hilmi Efendi'de biz, her şeyden önce yaklaşık yirmi senesini ilimle medreselerde geçirmiş iken otuzlu yaşlardan itibaren irşada başlamasında, ilim ve tasavvuf birlikteliğinin ne kadar verimli bir irşad imkânı sağladığını görüyoruz.

3) Halifeleri

Kaynaklardan tespit edebildiğimiz halifeleri şunlardır:

a) Süleyman Seyfeddin Efendi; Çerkeşli Hilmi Efendi'nin kardeşidir.
b) Ahmed Ziyaeddin Efendi; Süleyman Seyfeddin Efendi'nin oğlu yani Çerkeşli Hilmi Efendi'nin yeğeni, aynı zamanda tekke ve camiinin hatibi idi.
c) Mevlevi Şeyhi Ali Enver Efendi.
d) Hasan Şemseddin Aydemir. Âlim ve müfessir idi. 1954 senesinde vefat etmiştir.
e) Hafız Mustafa Gökmen Erdoğan; Çerkeşli Hilmi Efendi bu zat hakkında; "Hafızdan memnun olduğum kadar, kimseden memnun olmadım." derdi. 1975'te vefat etmiştir.

---

[10] Aşkar, *Astarlızâde*, s. 26.
[11] Aşkar, *Astarlızâde*, s. 26-27.
[12] Özönder, *Konya Velileri*, s. 248.
[13] Aydemir, *Çerkeşli Hilmi Efendi*, s. 28; Aşkar, *Astarlızâde*, s. 26.
[14] Aşkar, *Astarlızâde*, s. 32.

f) Şeyh Hafız Şakir Akçaviranî; Ilgazlı idi. 1925 senesinde 95 yaşındayken vefat etmiştir.
g) Hacı Bekir Efendi; Çankırı'nın Orta kazasındandı. 1922'de vefat etmiştir.
h) Mehmed Celaleddin Efendi; çok dindar ve muttaki bir zat idi. 1935'te dünyasını değiştirmiştir.
i) Çankırılı Astarlızâde Mehmed Hilmi Efendi; 1962 senesinde 86 yaşında vefat etmiştir.[15]
j) Ahmed Mecbur Efendi.[16]

4) Vefatı

Muhammed Hilmi Efendi 1903'te hacca gider. Görevlerini tamamlayıp deniz yoluyla dönüş yapmak üzere Cidde Limanı'na gelir. Orada rahatsızlanarak rahmet-i Rahman'a kavuşur.

Aziz Sertkaya, Çerkeşli Muhammed Hilmi Efendi'nin vefatını şöyle anlatır:

"Çerkeşli Şeyh Hacı Mehmed Efendi mevsim-i hacdan avdet edip (dönüp) Cidde'ye geldikte tarih-i hicrî 22 Zilhicce 1324 Çarşamba yetmiş (altmış bir olacak) yaşlarında olduğu halde, irtihâl-i dâru'l-bekâ buyurarak Mekke Kapısı Saidler Kabristanı'na defnedilmiştir.[17]

5) İcazeti

Muhammed Hilmi Çerkeşî Efendi'nin şeyhi Seydişehirli Hacı Abdullah Efendi'den aldığı icazet, önce silsileden ve hemen ardında yer alan metin kısmından oluşmaktadır. Burada orijinal icazetnameye uyarak önce silsileyi sonra da icazet metnini vermek istiyoruz. Ancak silsile bazı yerlerde kollara ayrılmış görülüyor. Bu yüzden silsileyi ayrı ayrı şubeleşmeye göre vermek istiyoruz.

A- İcazetin Silsile Kısmı

a) Hz. Ebu Bekir'den (ra) Gelen Silsile

1. Hazret-i Allah Celle Celâluhu
   Ve amme nevaluhu
   Vela ilahe gayruhu
   Ve hüve'l-feyyazu'l-kerîmu
   Hz. İsrafil aleyhisselam
   Hz. Azrail aleyhisselam
   Hz. Mikail aleyhisselam
   Hz. Cibirl aleyhisselam
   Hameletü'l-arş aleyhimüsselam
2. Hz. Mahbubu Rabbi'l-âlemîn

[15] Aşkar, *Astarlızâde*, s. 31.
[16] Aşkar, *Astarlızâde*, s. 35; Ayr. Bkz.: Yıldız, *Hacı Abdullah Efendi*, s. 44.
[17] Aşkar, *Astarlızâde*, s. 35; Ayr. Bkz.: Aziz Sertkaya, *Faideli Bilgiler Hazinesi*, Kurşunlu 1961, s. 17.

Hâtemü'n-Nebiyyîn

Seyyidü'l-evvelîn ve'l-âhirîn

Sırru'l-vücûd

Sâhibü'l-makâmi'l-mahmûd

Efdâlü'l-halâyık

Müfîzu'ş-şerâyi'i ve't-tarîk

Seyyidünâ ve şefî'unâ

Muhammedüni'l-Mustafâ

Sallahu aleyhi vesellem

Sinnuhu: 63

53 sene Mekke'de

10 sene de Medine'de

Bi'setten sonra 23 sene yaşadı

Vefatı: Hicretten 11 sene sonra

3. a) Hz. İmam-ı Şefik

Mağaradaki arkadaş

Tahkik üzere ümmetin en faziletlisi

Mü'minlerin emiri

Hz. Resulullah'ın halifesi

Ömrü: 63

Halifelik süresi: 2 yıl 6 ay

Vefatı: Hicrî 13

3. b) Hz. Zeynü'l-Ashab

Natıkun bi's-sıdkı ve's-savâb

Resulullah'ın halifesi

Ömer ibnü'l-Hattab

Radıyallahu anh

Ömrü: ?

Hilafet süresi: 13 sene 5 ay

3. c) Hazret-i İmam-ı Emân

Habibu'r-Rahmân

Kur'an-ı cem' eden (toplayan)

Resulullah'ın halifesi

Osman bin Affan

Radıyallahu anh

Hilafet süresi:11 sene 11 ay

3. d) Hazret-i İmamü'l-Vasıyyi

Ammu'n-Nebiyyi
Nebinin ilimlerin kâmil vârisi
Resulullah'ın halifesi
Ömrü: 63
Hilafet süresi: 4 yıl
Vefatı: (Hicrî) 40

3. e) Hazret-i İmam
Tecrîd-i Rabbânî
Uveys-i Karenî
Radıyallahu anh
Sıffin'de şehittir
Vefatı: (H. 36-37)
(Hz. Ali'ye) bey'atı vardır.

(İcazetnameye göre; silsilenin hemen Peygamberimizden sonra beşe ayrıldığı görülüyor (3a, 3b, 3c, 3d, 3e). Ancak bunlardan Hz. Ömer (ra) ve Hz. Osman'da (ra) silsile hemen bitmiş görülüyor. Hz. Ebu Bekir (ra), Hz. Ali (ra) ve Uveys-i Karenî'nin (ra) silsilesi devam etmektedir. Burada önce Hz. Ebu Bekir'den (ra) devam eden silsileyi, daha sonra Hz. Ali (ra) ve Hz. Uveys-i Karenî'nin (ra) silsilelerini sırayla vereceğiz.)

4. Hazret-i İmam-ı Hamûl
El-Ma'dûd min âli'r-Resûl
Selmânü'l-Fârisiyyü'l-Makbûl
Radıyallahu anh
Ömrü: 150 (veya) 250 (veya) 350
Vefatı: (Hicrî) 34

5. Hazret-i İmam-ı Hakîk
Kâsım bin Muhammed bin Ebi Bekrini's-Sıddîk
Radıyallahu anh
Vefatı: (Hicrî) 116 (102 olacak)

6. a) Hazret-i İmam-ı Fâik
Bi'l-hakkı nâtık
Seyyidü'l-Urefâi
Ca'fer-i Sâdık
İbni Muhammed Bâkır
Radıyallahu anh
Viladetühü (doğumu): (Hicrî) 80
Ömrü: 68 (sene)
Vefatı: (Hicrî) 148

(Silsilede Ca’fer-i Sadık manevi yönden babasına da bağlı olarak gösteriliyor.)

6. b) Hazret-i İmam-ı Fâhir

Seyyidü’l-fudalâ

Muhammed Bâkır

İbn Ali radıyallahu anh

Viladeti (doğumu): (Hicrî) 57

Ömrü: 61 (sene)

Vefâtuhû (ölümü): (Hicrî) 118 (113 olacak)

(Yine silsilede Ca’fer-i Sadık’tan bir yan halka çıkmış görülüyor.)

6. c) Hazret-i İmamu’l-Amili’l-‘Âlim

Musa Kazım bin

Ca’fer-i Sadık

Viladeti (doğumu): (Hicrî) 128

Ömrü: 55 (sene) (54 olacak)

Vefâtuhû (ölümü): (Hicrî) 182

7. Kutbu’l Ârifîn

Sultanu’l-Muvahhidîn

Hazret-i Ebî Yezid-i Bistâmî

Tayfur bin İsâ

Vefâtuhû (ölümü): (Hicrî) 261

8. a) Hazret-i Ebu’l-Hasani’l-Harakânî

Ali bin Ca’fer

Kuddise sirruh

(Hicrî): 425

(Burada yine silsilede yandan bir halka ayrılıyor.)

8. b) Şeyh Ebu’l-Kasım Gürkânî

Ali bin Abdü’l-Vâhid

Pîr-i vakt kuddise sirruh

Mevleviyye, Şâziliyye, Sa’diyye

(Hicrî): 450

(Silsilede Harakânî ve Gürkânî bir sonraki halkada hemen birleşir.)

9. Şeyh Ebu Aliyy-i Fârmedî

Fazl bin Muhammed-i Tûsî

Kuddise sirruh

(Hicrî): 470

10. Hâce Yusuf-ı Hemedânî

Kuddise sirruh

Viladeti (doğumu): (Hicrî) 440

Ömrü: 95 (sene)

Vefâtuhû (ölümü): (Hicrî) 535

11. Eş-Şeyh Abdü'l-Hâlık-ı Gücdevânî

    Kuddise sirruh

    Ser-Halka-i Hâcegân

    592 veya 617 (575 olacak)

12. Hâce Arif-i Rîvgerî

    Kuddise sirruh

13. Hâce Mahmud

    Encîr-i Fağnevî

    Kuddise sirruh

14. Hâce Aliyy-i Ramitenî

    Kuddise sirruh

15. Hâce Muhammed-i Simâsî

    Kuddise sirruh

16. Seyyid Emir Külâl-i Surhârî

    Kuddise sirruh

17. Pîr-i Tarîkat-ı Nakşibendiyye

    İmâmü't-Tarîka

    Ve kavsü'l-halîka

    Zi'l-feyzi'l-cârî

    Ve şemsü feleki'l-hakîka

    Ve'n-nûru's-sârî

    El-Ma'rûf bi-hazreti

    Şâh-ı Nakşıbend

    Muhammed Bahâüddin

    Üveysiyyü'l-Buhârî

    Kuddise sirruh

18. Hâce Alâüddînü'l-Attâr El-Buhârî

    Kuddise sirruh

19. Mevlânâ Ya'kub-ı Çerhiyy-i Hisârî

    Kuddise sirruh

20. Gavs-ı A'zam

    Hâce-i Ahrâr

    Nasıru'd-din

    Ubeydullah-ı Taşkendî

Semerkandî

Kuddise sirruh

21. Mevlâna Muhammed Zâhid

Kuddise sirruh

22. Mevlânâ Derviş Muhammed

Kuddise sirruh

23. Mevlâna Hâcegî-i Semerkandî

Kuddise sirruh

24. Eş-Şeyh Muhammed Abdülbâkî

Kuddise sirruh

25. Bahr-i ulûm

Ve meblağ-ı irfan

Mutasarrıf bi-cezbetin fuyûziyyetin

Ve müfîzün ekmel

Ve sâhib-i mektûbât vesârihî

İMAM-I RABBANÎ

MÜCEDDİD-İ ELF-İ SÂNÎ

EŞ-ŞEYH AHMED FÂRUK-İ SERHENDÎ

Kuddise sirruh

Ölümü: (Hicrî) 1034

(Hz. Ali'den (ra) ve Uveys-i Karenî'den gelen diğer halkalar, silsilede İmam-ı Rabbanî'de buluşmaktadır. Yine İmam Rabbanî'den sonra silsile ikiye ayrılmaktadır. Üç halka sonra, silsile yine birleşmektedir.)

26.a) Şeyh Muhammed Ma'sum

Urve-i vüskâ Kuddise sirruh

İbn ve halîfe

Ekmel ke-ebîhi (İmam-ı Rabbanî)

Der tarîka-i Nakşibendiyye

Ve sâirihi

Viladeti (doğumu): (Hicrî) 1007

Ömrü: 91 (sene)

Vefâtuhû (ölümü): (Hicrî) 1098 (1079 olacak)

26.b) Şeyh Muhammed Saîd

Hâzinü'r-rahmet

Kuddise sirruh

Keza ahîhi (kardeşi M. Masum gibi)

Âlim, arif, kâmil ve ekmel

Fi tarîkati'l-Kâdiriyye

Ve Kübreviyye ve Sühreverdiyye

Ve Çeştiyye vesârihî

27.a) Şeyh Seyfüddin Ârif

Kuddise sirruh

27.b) Şeyh Abdü'l-Ehad

Delîlü'r-Rahman

Kuddise sirruh

28.a) Şeyh Seyyid Nuri Muhammed-i Bedvânî

Kuddise sirruh

28.b) Şeyh Muhammed Âbid

Kuddise sirruh

(İkiye ayrılan silsile, burada Şeyh Şemsüddin'de tekrar birleşiyor.)

29. Şeyh Şemsüddin

Cân-ı Cânân Mazhar

Kuddise sirruh

30. Şeyh Şah Abdullah-ı Dehlevî

Kuddise sirruh

Câmiu'l-kemâlati's-sûrî

Ve'l-ma'nevî

31. Hazret-i Ziyâuddin

Mevlânâ Muhammed

Hâlid-i Bağdâdî

Kuddise sirruh

Viladetühû (doğumu): (Hicrî) 1192

Vefâtuhû (ölümü): (Hicrî) 1242

A'lemü'l-ulemâi

A'refü'l-urefâi

Ve sultânü'l-mürşidîn

Bürhânü'l-müsterşidîn

32. Şeyh Hasan Şehîd (veya "bi-şehîr" olması kuvvetle muhtemel)

Kudsî Konevî

Kuddise sirruh

33. Şeyh Muhammed Emîn-i Konevî

Kuddise sirruh

34. Kutbü'l-Ârifîn

Sultânü'l-Muvahhidîn

Eş-Şeyh Abdullah
Bin Muhammed-i Seydişehirî
Kuddise sirruh

35. El-Fakîru'l-kâmilü'l-âciz
İbnü'l-kadîm mine'l-adîm
Şeyh Muhammed bin Aliyy-i
Çerkeşî
Kuddise sirruh
Vilâdetühû (doğumu): (Hicrî) 1259
Seyyid Abdullah bin Muhammed
Nakşibendî Hâlidî
Ad'afü'l-ibâd
Es-Seyyid Abdullah-i
Nakşibendiyyü'l-Hâlidî el-Kudsî
Seyyid Abdullah bin Muhammed
Nakşî Hâlidî

b) Hz. Ali'den (ra) Gelen Silsile

1. Hz. Allah
2. Hz. Muhammed Mustafa (sav)
3. Hz. İmamü'l-Vasiyyi
Ammu'n-Nebiyyi
El-Vârisü'l-kâmilü 'ulûme'n-Nebiyyi
Halîfetu Resulillah
Aliyyi'bni Ebî Tâlib
Radıyallhu anh
Ömrü: 63 sene
Müddetü hilâfetihî: 4 (sene) 9 (ay)

(Silsile icazetnâmede Hz. Ali'den (ra) itibaren hemen beşe ayrılır.

4. a) Hazret-i İmam
Seniyy-i sıbtu'n-Nebiyyi
Seyyidü'ş-Şühedâ
Hüseyin bin Ali
Radıyallhü anh
Vilâdetühû: (Hicrî) 3
Ömrü: 48 (sene)
Vefâtühû: (Hicrî) 51 (61 olacak)

4. b) Hazret-i İmam

Celiyy-i sıbtu'n-Nebiyyi

Seyyidü'ş-Şühedâi (veya "su'adâi" olabilir.)

Hasan bin Ali

Radıyallhü anh

Vilâdetühû: (Hicrî) 2

Ömrü: 48 (sene) (49 olacak)

Vefâtühû: (Hicrî) 51

(Silsilede Hz. Hasan (ra), Hz. Hüseyin'e (ra) bağlantılı olarak görülüyor.)

4. c) Hazret-i İmam

Efdâlü 'asrihî

Hasen-i Basrî bin Yesâr

Radıyallhü anh

Vilâdetühû: (Hicrî) 22

Ömrü: 88 (sene)

Vefâtühû: (Hicrî) 110

4. d) Hazret-i İmam

Ehassu ehli'l-inkıyâd

Kümeyl bin Ziyad

Radiyallâhü anh

Vefâtühû: (Hicrî) 83

(Kümeyl (ra) silsilede Hasen-i Basrî'ye (ra), bağlantılanmıştır. Ve silsile Hz. Ali'den (ra) sonra Hz. Hüseyin (ra), Hasen-i Basrî (ra) üzerinden devam ediyor.)

4. e) Hazret-i İmam

Tecrîd-i Rabbânî

Uveys-i Karenî

Radıyallahu anh

(Silsilede Hz. Uveys-i Karenî (ra) manevî emaneti hem Allah'tan direkt almış, hem de Hz. Ali'den (ra) almış olarak gösteriliyor. Ancak silsilede üçüncü kol olarak Hz. Uveys-i Karenî'yi (ra) ayrıca ele alıp göstereceğiz. Burada kendinden devam eden silsileyi bu sebeple şimdilik kaydıyla zikretmek istiyoruz.

Şimdi Hz. Ali'den (ra) sonra ikiye ayrılan silsileyi, önce Hz. Hüseyin üzerinden sonra da Hasen-i Basrî üzerinden göstermek istiyoruz.)

A. Hazret-i İmam

Seniyy-i sıbtu'n-Nebiyyi

Seyyidü'ş-Şühedâ

Hüseyin bin Ali

Radıyallhü anh

Vilâdetühû: (Hicrî) 3

Ömrü: 48 (sene)

Vefâtühû: (Hicrî) 51(61 olacak)

B. Hazret-i İmam-ı Ehli'l-Yakîn

Zeyne'l-Abidîn

Seyyidü'ş-şürefâ

Ali bin Hüseyin

Radıyallahu anh

Vilâdetühû: (Hicrî) 30

Ömrü: 57 (sene) (63 olacak)

Vefâtühû: (Hicrî) 93

6. Hazret-i İmam-ı Fâhır

Seyyidü'l-Fudalâ

Muhammed Bâkır

İbni Ali

Radıyallahu anh

Vilâdetühû: (Hicrî) 57

Ömrü: 61 (sene)

Vefâtühû: (Hicrî) 118 (113 olacak)

(Silsile burada ikiye ayrılıyor. Bir kol kendi seyrinde devam ederken ikincisi Uveys-i Karenî'nin (ra) silsilesinden Hazret-i İbrahim bin Edhem (ks) ile birleşiyor. İbrahim bin Edhem'i (ks) Uveys-i Karenî (ra) silsilesinde zikredeceğimiz için burada göstermekten şimdilik istinkâf ediyoruz.)

7. Hazret-i İmam-ı Fâik

Bi'l-hakkı natıkûn

Seyyidü'l-Urefâi

Ca'fer-i Sâdık

İbn Muhammed Bâkır

Radıyallahu anh

Vilâdetühû: (Hicrî) 80

Ömrü: 68 (sene)

Vefâtühû: (Hicrî) 148

(Burada silsile ikiye ayrılıyor. Biri Bâyezid-i Bistâmî (ks) ki bu ismi ve devamını Hz. Ebu Bekir silsilesinde daha önce gösterdiğimiz için burada ikinci kerre zikretmekten imtinâ ediyoruz.)

8. Hazret-i İmam

El-Âmilü'l-'Alim

Musa Kazım bin Ca'fer-i Sadık

Radıyallahu anh

Viladeti (doğumu): (Hicrî) 168 (128 olacak)

Ömrü: 55 (sene) (54 olacak)

Vefâtuhû (ölümü): (Hicrî) 182

9. Hazret-i İmâm-ı Safâ

Ali Rıza ibn Musa

Radıyallahu anh

Viladeti (doğumu): (Hicrî) 118

Ömrü: 55 (sene) (84 olacak)

Vefâtuhû (ölümü): (Hicrî) 202

(Bu halkadan sonra gelen Ma'rûf-ı Kerhî (ks) de, Hz. Hüseyin (ra) ve Hasen-i Basrî (ks) birleşmektedir.)

10. Hazret-i İmam

Ma'rûf-ı Kerhî

Bin Feyrûzî

Kuddise sirruh

Vefatı: (Hicrî) 200 (veya) 204

Sâhib-i tasarruf-i ekmel fi'l-kabri

(Kabir âleminde en mükemmel tasarruf yetkisine sahip)

11. Eş-Şeyh Ebu'l-Hasen

Seriyyü's-Sakatî

Kuddise sirruh

Vefâtühû: (Hicrî) 253

12. Seyyidü't-Tâife

Hazret-i Ebu'l-Kâsım Cüneyd

Bin Muhammed-i Bağdâdî

Kuddise sirruh

Tarikat-i Cüneydiyye

Ömrü: 95 (sene)

(Burada Cüneyd'den (ks) itibaren Hz. Hüseyin (ra) ve Hasen-i Basrî'den (ks) Ma'rûf-ı Kerhî'de (ks) birleşerek gelen silsile üçe ayrılıyor.)

13.a) Hazret-i Ebu Ali Ahmed

Bin Muhammed

Kuddise sirruh

Tahmin: (Hicrî) 300

13.b) Şeyh Mümşâd (veya "Mimşâd")-ı

Dîneverî

Kuddise sirruh

13.c) Şeyh Ebu Bekr-i Şiblî

Ca'fer bin Yunus

Kuddise sirruh

Vefatühû: (Hicrî) 334

(Şimdi sırayla halkalardan Hz. Ebu Ali Ahmed'in 4 halka sonra Nakşibendîlik ile birleşen silsilesini görelim.)

14. Eş-Şeyh Ebu Ali Kâtib

Kuddise sirruh

Tahminen: (Hicrî) 350

15. Eş-Şeyh Osman-i Mağribî

Kuddise sirruh

Tahminen: (Hicrî) 400

16. Eş-Şeyh Ebu'l-Kasım Gürkanî

Ali bin Abdulvahid

(Hicrî) 450

Pîr-i vakt

Mevleviyye, Şaziliyye, Sa'diyye

(Burada Nakşî silsilesi Ebu'l-Hasen-i Harakânî (ks) üzerinden Ebu'l-Kasım'da (ks) birleşmektedir. Ve Hasen-i Basrî'den gelen silsile Ebu'l-Kasım'la (ks) Nakşîliğe katılır. Şeyh Ebu Ali Farmedî'ye (ks) şimdi Cüneyd'den (ks) itibaren üçe ayrılan silsilenin ikincisi olan Mümşâd-ı Dîneverî'yi (ks) izleyelim.

13. b) Şeyh Mimşâd-ı Dîneverî

14. Şeyh Muhammed-i Dîneverî

Kuddise sirruh

15. Şeyh Muhammed-i Berkî

Kuddise sirruh

16. Şeyh Vasiyyüddin-i Kadî

Kuddise sirruh

17. Şeyh Ömer-i Bekrî

Kuddise sirruh

18. Şeyh Ebu'n-Necîb

Abdulkâhir bin Abdullah-ı Bekrî

Mehreverdi (Galiba Sühreverdî olacak)

Kuddise sirruh

Vefatühû: (Hicrî) 563

Pîr-i Tarikat-ı Sühreverdiyye

19.a) Şeyhu'ş-Şuyûh

Şehâbeddin Ömer
Bin Muhammed-i Bekrî-i
Sühreverdî
Vilâdetühû: (Hicrî) 535
Ömrü: 93 (sene)
Vefatühû: (Hicrî) 648
Pîr-i Tarîkat-ı Sühreverdiyye

(Bu zat Abdulkadir Geylanî üzerinden Cüneydiyye ile tekrar birleşir.)

19.b) Şeyh ‘Imâd-ı Yasir
Kuddise sirruh

(Şimdi önce 19a Şihâbüddin Ömer-i Sühreverdî kolunu izleyelim.)

19.a) Şihabüddin Ömer-i Sühreverdî

20. Şeyh Bahauddin
Zekeriyya Multânî
Kuddise sirruh
21. Hace Sadruddin Muhammed
Kuddise sirruh
22. Hâce Rukneddin Ebu’l-Feth
Kuddise sirruh
23. Hâce Mahdum Cihâniyân-ı Cihângeşt
Kuddise sirruh
24. Şeyh Seyyid Şemsüddin Ahmed
Kuddise sirruh
25. Hâce Ahmed-i Dâvudî
Kuddise sirruh
26. Hâce Derviş Muhammed-i Evdehî
Kuddise sirruh

(Abdülkâhir-i Sühreverdî’den (ks) ayrılan Şeyh İmad Yasir (ks) silsilesi ile Ömer Sühreverdî Hâce Abdülkuddus Kenekutî’de (ks) birleşir. Şimdi Şeyh İmad’ın (ks) silsilesini görelim.)

19.b) Şeyh İmad Yasir

20. Şeyh Ebu’l-Cenâb (veya “Cennâb”)
Kuddise sirruh
Şehîden (vefatı): (Hicrî) 618
21. Şeyh Radiyyüddin Ali Lala
Gaznevî
Kuddise sirruh
22. Şeyh Cemaleddin Zâkir

Kuddise sirruh

23. Şeyh Nureddin Abdurrahman
    İsfehanî
    Kuddise sirruh
    Viladeti: (Hicrî) 639
    Ömrü: 57 (sene)
    Vefatühû: (Hicrî) 696
24. Şeyh Ruknüddin
    Alâüddevle Simnânî
    Ahmed bin Muhammed
    Kuddise sirruh
    Viladeti: (Hicrî) 659
    Ömrü: 72 (sene)
    Vefatühû: (Hicrî) 731
25. Şâh Şeyh
    Ali Karâbihî (Ferâhî?)
    Kuddise sirruh
26. Şeyh Vâsıt
    Kuddise sirruh
27. Şeyh Muhammed Şâh-ı Ferâhî
    Kuddise sirruh
28. Şeyh Bahauddin Ömer
    Kuddise sirruh
    (Hicrî) 857
29. Şeyh Nureddin Muhammed
    Kuddise sirruh

(Burada Hz. Hüseyin, Hasen-i Basrî ve Uveys-i Karenî'den gelen üç silsile Hâce Kutbu'l-Âlem Abdulkuddus Kenekutî'de birleşiyor. Şimdi Abdulkuddus'tan itibaren silsileye devam edelim.)

30. Hâce Kutbu'l-Âlem
    Abdulkuddus-i Kenekutî
    Kuddise sirruh
31. Hâce Kutb-ı Âlem-i Sânî
    Ruknüddin-i Kenekutî
    Kuddise sirruh
32. Hâce Mahmud
    Şeyh Abdulehad
    Kuddise sirruh

(Burada yukarıdan gelen Bekrî, Alevî ve Üveysî üç silsile, İmam-ı Rabbanî'de birleşiyor.)

33. İmam-ı Rabbanî
    Müceddid-i Elf-i Sânî
    Eş-Şeyh Ahmed-i Farukî
    Serhindî
    Kuddise sirruh
    Bahr-i Ulûm
    Menbâ-ı İrfân
    Mutasarrıf bi-cezbetin fuyûziyyetin
    Ve müfîz-i ekmel
    Ve sâhib-i Mektûbât ve sâire
    Vefatı: (Hicrî) 1034

(Burada silsile ikiye ayrılıyor. Daha önce Bekrî silsileyi vermiştik. Şimdi Hz. Ali'den gelen silsileyi veriyoruz.)

34.a) Şeyh Muhammed Said
    Hazînü'r-Rahmeti
    Kuddise sirruh
    Kardeşi Muhammed Ma'sum gibi
    Ârif, fâzıl, kâmil ve ekmel

34.b) Şeyh Abdulehad
    Delilü'r-Rahman
    Kuddise sirruh

35. Şeyh Muhammed Âbid
    Kuddise sirruh

(Burada İmam Rabbanî'den ikiye ayrılan silsile, Mazhar-ı Cân-ı Cânân'da yeniden birleşiyor.)

36. Şeyh Şemsüddin
    Cân-ı Cânân-ı Mazhar
    Kuddise sirruh

37. Şeyh Şâh Abdullah-ı Dehlevî
    Kuddise sirruh
    Câmi'u'l-kemâlati's-surîyyi
    Ve'l-ma'nevî

38. Hazret-i Ziyâüddiin
    Mevlânâ Muhammed
    Halid-i Bağdâdî
    Kuddise sirruh
    Viladetühû: (Hicrî) 1092

Ömrü: 50 (sene)

Vefatühû: (Hicrî) 1242

A'lemu'l-ulemâi

A'rifu'l-urefâi ("A'refü'l-urefâi" olacak)

Sultânu'l-mürşidîn

Burhânü'l-müsterşidîn

39. Şeyh Hasan

Şehîd (veya "şehir") Kudsî

Konevî

Kuddise sirruh

40. Şeyh Muhammed Emîn-i Konevî

Kuddise sirruh

41. Kutbu'l-Arifîn

Sultânu'l-muvahhidîn

Eş-Şeyh Abdullah

Bin Muhammed-i Seydişehrî

Kuddise sirruh

42. El-Fakîru'l-kâmilü'l-Âciz

İbnü'l-kadîm mine'l-adîm

Şeyh Muhammed bin Ali

Çerkeşî

Viladetühû: (Hicrî) 1259

c) Uveys-i Karenî Silsilesi

1. Hz. Allah (cc)
2. Hz. Muhammed (sav)
2. Hz. Ali (ra)
3. Hazret-i İmam-ı

Tecrid-i Rabbanî

Uveys-i Karenî

Radıyallahu anh

4. Hazret-i İmam-ı Musa

Bin Zeyda'î (?)

Kuddise sirruh

5. Hazret-i İbrahim bin Edhem

Kuddise sirruh

Vefatühû: (Hicrî) 160 (veya) 162

(Silsilenin bu halkası, Muhammed Bâkır (ks) ile de bağlantılı görülüyor.)

6. Hazret-i Huzeyfe-i Maraşî
   Kuddise sirruh
7. Şeyh Hembîr-i Basrî
   Kuddise sirruh
8. Şeyh Uluvv-i (Ali ?) Dîneverî
   Kuddise sirruh
9. Şeyh İshak Alâüddin-i Dîneverî
   Kuddise sirruh
10. Şeyh Ebu İshak-i Sâkî
    Kuddise sirruh
11. Hâce Ebu Ahmed-i Ebdâl-i
    Çeştî
    Kuddise sirruh
    Reis-i meşâyıh-ı Çeştiyye
    Vilâdeti: (Hicrî) 260
    Ömrü: 95 (sene)
    Vefâtühû: (Hicrî) 355
12. Hâce Muhammed bin Ebu Ahmed-i
    Ebdâl-i Çeştiyye
    Kuddise sirruh
    (Hicrî) 411
13. Hâce Yusuf bin Muhammed-i
    Çeştî
    Kuddise sirruh
    Ömrü: 84
    Vefâtühû: (Hicrî) 459
14. Hâce Kutbuddin
    Mevdûd bin Yusuf
    Kuddise sirruh
    (Hicrî) 527
15. Hâce Ahmed bin Mevdûd-ı
    Çeştî
    Kuddise sirruh
16. Hâce Hacı Şerîf-i Zindenî (Zindânî)
    Çeştî
    Kuddise sirruh
17. Hâce Osman Hârûn-ı Çeştî

Kuddise sirruh

18. Hâce Muînuddin
    Hasen-i Sahrî-i Çeştî
    Kuddise sirruh
    Tahminen: (Hicrî) 620 veya 630
    Pîr-i Tarîkat-ı Çeştî
19. Hâce Kutbuddin
    Muhammed Narkâgî (?!)
    Kuddise sirruh
20. Şeyh Ferîdüddin-i Sükker-i Genç (Ganj)
    Kuddise sirruh
21. Şeyh Mahdum
    Alâmuddin Ahmed-i Sâbir
    Kuddise sirruh
22. Şeyh Şemsüddin-i Banimisistî
    Kuddise sirruh
23. Hâce Muhammed Celâleddin-i
    Sânî-i Postî (Bestî ?)
24. Hâce Mahdum
    Abdülhak
    Kuddise sirruh
25. Hâce Muhammed Abdulhayy
    Kuddise sirruh
26. Hâce Mahdum Abdulehad
    Kuddise sirruh

(Burada Uveys'ten gelen silsile Cüneyd-i Bağdâdî silsilesi ile birleşir.)

27. Hâce Kutbu'l-Âlem
    Abdulkuddus-i Kenekutî
    Kuddise sirruh
28. Hâce Kutb-ı Âlem-i Sânî
    Ruknüddin-i Kenekutî
    Kuddise sirruh
29. Hâce Mahdum
    Şeyh Abdulehad
    Kuddise sirruh
30. İmam-ı Rabbanî
31. a) Muhammed Said

31. b) Muhammed Ma’sum
32. a) Abdulehad
32. b) Seyfüddin Ârif
33. a) Muhammed Âbid
33. b) Nurî Muhammed Bedâvenî (“Bedâyûnî” olacak)
34. Şemsüddin Mazhar-ı Cân-ı Cânân
35. Şeyh Şâh Abdullah-ı Dehlevî
36. Mevlânâ Halid-i Bağdâdî
37. Şeyh Hasan-ı Kudsî-i Konevî
38. Şeyh Muhammed Emîn-i Konevî
39. Şeyh Abdullah-ı Seydişehrî
40. Şeyh Muhammed bin Aliyy-i Çerkeşî

B. İcâzetin Metin Kısmı

اللّهمَّ قدِّس أسرارَهم وارفَع درجاتِهم وأعلِ مقاماتِهم ونفِّعنا في الدارين بشفاعاتِهم ووفِّقنا لِما تحبُّ وترضاه بهِمَّاتهم واحشُرنا معهم في زُمرتهم. آمين.

صورت إجازت

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد الاعتراف عن أداء حمدٍ كلَّ عن إحصائه الفحولُ البلغاءُ وحارَ فيه الأنبياءُ والأولياءُ حتَّى أقرَّ أكملُ أفرادِهم بعد إحصاء الثناء. وعن صلاة وسلام على خاتم الرُسل وسلطانِ الأصفياء وآلِه وصحبِه نجومِ الاهتداء وشموسِ الاقتداء. يقول العبدُ الذليلُ الأقلُّ مِن كلِّ قليل عبدُ الله ابنُ محمد: إنّي قد أجزتُ الأخَ الجليلَ والمشفِقَ النبيلَ مولانا السيد محمد أفندي الچركشي مولَّدا وموطَّنا بالتوجُّه وتلقين الذكر وتربية الطُلّاب في الطريقة العليّة النقشبنديّة والقادريّة والسُهروردیّة والكُبرويّة والچِشتيّة والمولويّة قدَّس اللهُ أسرارَ مَواليها على وَفق اِتِّباعِ السنّة وجميعِ أهاليها. فهو لم يخالفْ أصولَ الطريقة التي لُحمتُها وسُداها الشريعةُ. والنجاةُ يوم القيامة ورضى مولى جلَّ سلطانُه أعلى ذريعةٍ بل التمسكُ بِعزائِم الشرع الأنورِ مع دوام المراقبة ورؤيةِ القصور والإعراضِ عن الانهماك في الشهوات وعن كُلِّ الكُلِّ في الطاعات والتجافي عن دار الغرور. فردُّه ردّي وقبولُه قبولي ويدُه يدي ومددُه مددي. وأوصيكم وإيّاه بنفْي الوجود وبذْلِ الجهود والوفاءِ بالعهود والقناعةِ بالموجود والتوكُّلِ التامِّ في المَهامِّ على المُهيمن الودود وتصحيحِ العقائد على وَفق آراء الفِرقة الناجية السنّيّةِ والعَضُّ بالنواجذ على هدى أصحاب الكِرام والسُنّةِ السنيّة وتركِ الخوض في مُشاجراتهم وحُسنِ الظنِّ بهم جميعاً. فانَّهم هُداةُ الأُمّة ونَقَلةُ الكتاب والسنّة فالقادِحُ فيهم كالمُسجِّل على نفسه ببُطلان دينه وليس ورائه وراءٌ.

ونسأل الله تعالى العافية والحمد لله ربِّ العالمين.

حرِّر في سَنة إحدى وثلاثمئةٍ بعد الألف في غُرَّة شهرِ شوّالِ الشريفِ.

عبد الله ابن محمد نقشي خالدي.

نقش مهر.

C. İcâzet Metninin Tercümesi

Allah'ım onların sırlarını mukaddes eyle, derecelerini yücelt, makamlarını âlî eyle! Dünya ve ahirette bizi onların şefaatinden faydalandır. Onların himmetiyle razı olduğun ve sevdiğin işleri yapmaya bizleri muvaffak eyle. Bizi onlarla beraber haşret. Amin!

İcâzet:

Bismillahirrahmanirrahim

Peygamberlerin ve evliyanın hayretler içinde kaldığı, en âlim ve dil bilginlerinin saymakta yoruldukları nimetlere–ki onların arasında en mükemmelleri bile bunu itiraf etmiştir- hamd edip; peygamberlerin sonuncusu, asfiyânın sultanı olan son peygambere, onun ailesine ve ashabına salat u selam söyledikten sonra en zelil kul Abdullah ibn Muhammed der ki:

Ben derğerli, şefkatli, soylu kardeşim, dostumuz es-Seyyid Çerkez Muahmmed Efendi'ye Nakşibendî-Kadirî-Sühreverdî-Kübrevî-Çiştî-Mevlevî tarikatlarında teveccüh, zikir telkini ve talebelerin terbiyesi hususunda icâzet verdim. Allah sünnete ittiba hususunda onların yollarından gidenlerin sırlarını mukaddes eylesin. O özü, esası şeriat olan tarikata hiçbir şekilde muhalefet etmemiştir. Kıyamet gününde kurtuluşa ermek, Hak Teala'nın rızasını kazanmak, sürekli kendini kontrol ederek, kusurlarını görerek, şehvetlere dalmaktan kaçınarak, sürekli ibadetle meşgul olarak, dünyadan uzak kalarak, dinin azimetleriyle amel etmek sarılması gereken en güzel yoldur.

Onun reddettiğini ret, kabul ettiğini kabul ediyorum. Onun eli benim, yardımı benim yardımımdır. Sizlere ve ona varlık iddianızı yok etmenizi, çokça gayret gösermenizi, sözlerinize sadık kalmanızı, var olanla yetinmenizi, işlerinizde tam bir tevekkülle Allah'a dayanmanızı, fırka-i nâciye olan ehl-i sünnet düşüncesi üzerine inançlarınızı düzeltmenizi, ashabın üzerinde olduğu doğru yola ve sünnet-i seniyyeye sımsıkı sarılmanızı, sahabe ile ilgili tartışmalara girmemenizi ve onların tamamı hakkında hüsn-i zan sahibş olmanızı tavsiye ederim. Onlar, ümmeti doğuya sevk eden hidayet rehberleri, Kitap ve Sünnet'i bizlere kadar taşıyan kişilerdir. Onları kötüleyen, dinin batıl olduğunu tescil etmiş demektir. Bundan daha öte (kötü) bir akıbet yoktur.

Allah'tan afiyet diliyoruz. Hamd alemlerin tabbi olan Allah'adır.

Şeyvval ayının başında hicrî 1301 yılında yazıldı.

Abdullah ibni Muhammed Nakşî Halidî.

Nakş-i mühr

NAKŞBENDÎ MEŞÂYIHI İSİMLERİNDEN TEŞEKKÜL EDEN HAT ESERLERİ

Doç. Dr. Fatih ÖZKAFA [1]

Ö z e t

Hat sanatında en çok karşılaşılan eser türlerinden biri, tasavvuf büyüklerinin isimlerini ihtiva eden levhalardır. Hattatlardan birçoğunun herhangi bir tarikat ekolüne intisabı veyahut müntesiplerin hattatlara sipariş vermesi dolayısıyla tarikat önderlerinin isimleri muhtelif tasarım şekilleriyle çokça yazılmıştır. Nakşibendîlik, Mevlevîlik, Kadirîlik, Rufaîlik, Halvetîlik, Cerrahîlik, Bektaşîlik vs ile alâkalı çok sayıda hat eseri görmek mümkündür. Tarikat pîrlerine duyulan muhabbet, onların isimlerinin en güzel şekilde istiflenip yazılması ile sanata tezahür etmiştir.

Nakşbendîlik ile ilgili olarak başta Bahâüddin Nakşbend Hazretleri olmak üzere silsile-i şerîften birçok isim tarih boyunca muhtelif hattatlar tarafından tasarlanıp yazılmıştır. Bu eserlerden bazılarında celî sülüs bazılarında celî ta'lîk yazı çeşitleri tercih edilmiştir. Bir kısmı düz satır halinde iken bir kısmı da istifli olarak yazılmıştır. Bazıları mürekkeple yazılmışken bazıları da zerendûd tekniğiyle hazırlanmıştır. Bahsi geçen eserlere müzelerde, özel koleksiyonlarda veya türbelerde rastlamak mümkündür. Bunlardan bir kısmı meşhur hattatlara ait oldukça kıymetli eserlerdir.

Bu çalışmada, Nakşbendîlik ile alâkalı önemli hat eserleri hat sanatının incelikleri bakımından estetik bir tahlile tabi tutulacak; hat sanatı tarihi ve tekniği açısından yapılacak değerlendirmeler ışığında bazı sonuçlara ulaşılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Hat sanatı, hattat, estetik, sanat, Nakşbendîlik,

---

[1] *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Türk İslâm Sanatları Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Hattat, fatihozkafa@gmail.com*

CALLIGRAPHY WORKS INVOLVING THE NAMES OF NAQSHBANDI SHEIKHS

A b s t r u c t

One of the most common types of works in calligraphy are plates that involve the names of great sufis. Most of the calligraphy works were composed by calligraphers who are the followers of a dervish order or who were ordered by one of the followers. Therefore, the names of sheikhs have been composed in a variety of forms. There are many calligraphy works related to Naqshbandi, Mawlawi, Qadiriyya, Rufaiyya, Halvetiyya, Jarrahiyya, Bektashism etc. The love for sheikhs have been exerted in art by packing and composing their names in the most beautiful composition.

As for Naqshbandi, the names of many sheikhs in the holy chain of Naqshbandi notably Bahauddin Naqshband have been designed and composed by various calligrapher throughout the history. Jaly script was preferred in some of these works and jaly taliq calligraphy was preferred for some works. While some of them were written in straight lines and some were written in different compositions. While some of them were written in ink, some others were written with zerendûd technique. It is possible to come across with these works in museums, private collections or in tombs. Some of them belong to renowned calligraphers and rather precious.

In this study, notable calligraphy works related to Naqshbandi will be submitted to aesthetic analysis in terms of the intricacies of calligraphy art; and some conclusions about the history and technique of calligraphy will be drawn.

Keywords: Calligraphy art, calligrapher, art, aesthetics, Naqshbandi.

1. Nakşbendiyye Tarikatı

Nakşbendiyye Tarikatı, Muhammed Bahâüddin Nakşbend Buharî (ö. 791/1389) tarafından kurulmuştur. <Şâh-ı Nakşbend> adıyla anılan Bahâuddin Buhârî, Buhara yakınında Kasr-ı ârifândandır. Babası <Hâcegân> yolunun ulularından Hâce Muhammed Baba Semmâsî (ö. 740/1339)'nin müridiydi. Semmasî onun eğitimini Emir Külâl'e havale etti. Bu yüzden Bahâüddîn'in sohbet ve irşad şeyhi Emir Külâl, üveysî mürşidi ise Abdülhâlık Gucdüvanî (ö. 595/1199)'dir. Gucdüvanî, Bahâüddîn Nakşbend'den yıllar önce ölmüş olmasına rağmen aralarında meşrep benzerliği sebebiyle üveysî bir yakınlık oluşmuşur. Abdülhâlık Gucdüvanî de Şah-ı Nakşbend de hafî zikri cehrî zikre tercih etmişlerdir. Bahâüddîn Nakşbend'in Yesevî şeyhlerinden Kasım Şeyh ve Halil Atâ'ya da intisabı vardır. (Tosun 2007: 95-116; Yılmaz 2016: 257) Bu tarikatın silsile itibarıyla Hz. Ebû Bekir'e ulaşan <Sıddıkî> bir yol olduğu da kabul edilir.

Bahâüddin Nakşbend Hanefî mezhebine mensup idi. Her fırsatta sohbeti tercih eder; sohbetlerinde ilim ve ahlâka büyük yer verirdi. <Tarîkimiz sohbettir> derdi. (Eraydın 1994: 372)

Nakşbendîliğin onbir esası Abdülhâlık Gucdüvanî tarafından tanzim edilmiştir. Bu esaslar şunlardır:

1. Vukûf-i zamanî: Her an ve her hâlin muhasebesini yapmak.
2. Vukûf-i adedî: Zikir sırasında sayıya riayet etmek.
3. Vukûf-i kalbî: Kalpte Allah'dan gayri hiçbir şeye yer vermemesi.
4. Hûş der-dem: Her nefeste huzuru koruyarak gaflet içinde tek nefes bile almamak.
5. Nazr ber-kadem: Bakışları ayak ucuna sabitlemek.
6. Sefer der vatan: Halktan Hakk'a sefer etmek.
7. Halvet der-encümen: Kalabalık içinde Hakk ile beraber olmak.
8. Yâd-kerd: Dilin kalple beraber zikretmesi.
9. Bâz-geşt: Zikirde kendiliğinden hatıra geleni, iyi ya da kötü bütün fikirleri kovmak.
10. Nigâh-dâşt: Hakk'ın teceligâhı olan kalp evine yabancı şeylerin, uygunsuz hatıraların kovulması.
11. Yâd-dâşt: Zikirde şühûd makamına varmak. (Özköse 2011: 4-11; Tosun 2007: 334-338; Eraydın 1994: 375-380; Yılmaz 2016: 257-260,)

Nakşbendiyye tarikatı, kurucusu Şâh-ı Nakşbend zamanından itibaren artarak yaygınlık göstermiş; Türkistan, Anadolu ve Hindistan'a kadar en yaygın tarikat konumuna yükselmiştir. Şâh-ı Nakşbend'den sonra halifeleri Muhammed Parsâ (ö. 822/1419) ve Alâeddin Attâr (ö. 802/1400) sayesinde tarikat Maveraünnehr bölgesinde, Ubeydullah Ahrâr (1403-1490) zamanında ise Anadolu ve İstanbul'da yayıldı. Anadolu'ya Nakşîliği getiren ilk şeyh Simavlı Molla Abdullah İlâhî (ö. 896/1491)'dir. (Yılmaz 2016: 261)

İmam-ı Rabbanî (ö. 1242/1826) ile tarikat Hind diyarında yayıldı. Mevlâna Hâlid Bağdadî (ö. 1242/1826) ile tarikat XIX. Yüzyılda İslâm dünyasının

en yaygın tarikatı oldu. Devlet ricaliyle sultanların da bu tarikata ilgi duyması Hâlidîliğin önemini artırdı. (Yılmaz 2016: 261)

Bahâüddin Nakşbend'e kadar <Hâcegâniyye> olarak bilinen Nakşbendiyye tarikatı, Ubeydullah Ahrâr ile <Nakşbendiyye-i Ahrâriyye>, İmam-ı Rabbanî ile <Nakşbendiyye-i Müceddidiyye>, Hâlid Bağdadî'den itibaren <Nakşbendiyye-i Hâlidiyye> şeklinde isimlendirilmiştir (Bardakçı 2015: 310-311)

2. Hat Sanatında Tarikat Levhaları

Hat sanatında âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîfler en çok yazılan ibarelerdir. Bunların dışında kelâm-ı kibar, vecize, şiir gibi güzel ve çarpıcı metinlere de hat eserlerinde sıkça rastlanır. Tekke veya tarikat levhaları olarak ayrı bir grupta incelenen hat eserlerinde ise tasavvuf geleneğinin icabı olarak tarikat büyüklerinin ve kurucularının isimleri yer alır. Hattatlar genellikle mensûbu veya muhibbi olduğu tarikat pirinin ismini güzel bir hat ile yazmaya gayret etmişlerdir. Bu yazıların bir kısmı da, hattat o tarikatın mensubu olmasa dahi siparişe veya talebe binaen yazılmıştır.

Bazı tarikatların sanata ve zenaate önem vermeleri sebebiyle ilgili dergâhlarda muhtelif sanat ve zenaat çeşitleri de müritlere öğretilmiş; böylelikle onların kimseye muhtaç olmadan ve el açmadan geçimlerini temin edebilmelerine imkân sağlanmıştır. Bilhassa Mevlevîlik ve Nakşbendîlik, müritlerin dilenmek mecburiyetinde kalmamaları için birer meslek sahibi veya sanat ehli olmalarına önem vermiştir. Bununla birlikte sanat eğitiminin ruhu inceltmesi ve kişiye zarafet kazandırması da hedeflenmiştir. (Alparslan 1973: 9-15; Bayat 1991: 81-99; Derman 2002: 205; Cunbur 1991: 67-74; Özkafa 2010: 331-342; Yakıt 2002: 51-59;)

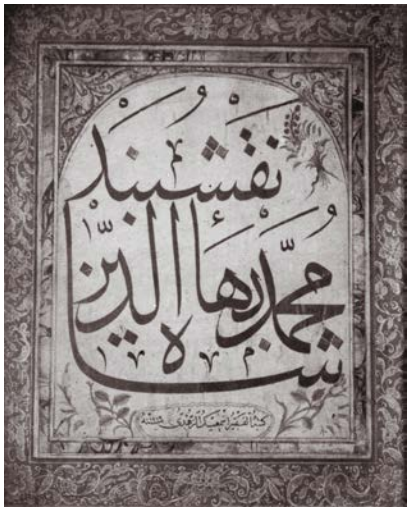
Tarikat şeyhlerinin isimleri genellikle o tarikatın tâcını, sarık şeklini yansıtacak şekilde istiflenerek yazılmıştır. Meselâ Hz. Mevlâna Celâleddin Rûmî k.s. muhtevalı levhaların büyük çoğunluğu Mevlevî sikkesi şeklide iken Şah-ı Nakşbend Hazretleri'nin veya diğer Nakşbendî meşayıhı isimlerinin yazıldığı levhalardan birçoğu Nakşbendî tâc-ı şerifi şeklindedir. Bunların haricinde dairevi, serbest, düz satır halinde veya başka şekillerde yazılar da bulunmaktadır.

3. Nakşbendî Meşayıhı İsimlerinden Teşekkül Eden Hat Eserleri

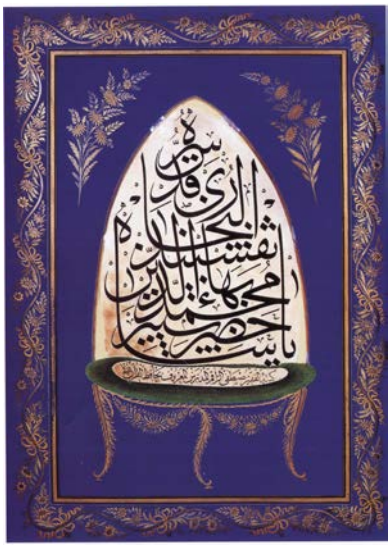
3.1. Bahâuddin Nakşbend Hazretleri

İsmail Zühdî Efendi (ö. 1806) tarafından celî sülüs ile serbest formda istiflenmiş olan levhada <Şah Muhammed Bahâüddin Nakşbend kaddesallahu sırrahu'l-aziz> ibaresi yazılmıştır. Hicrî 1213 tarihli olan bu levhada hattat harf

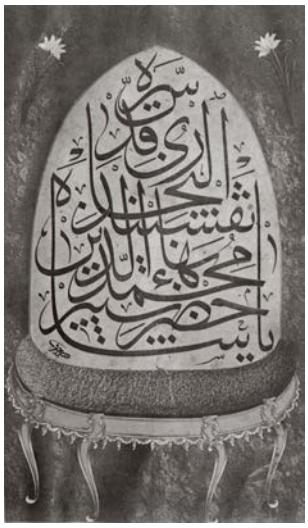
Resim 1



Resim 2



Resim 3



Resim 4

Resim 5

Resim 6

metanetine ehemmiyet vermiş olup gayet rahat bir tavırla kalemini yürütmüş ve istifi belli bir şekle uydurmak gayesini gütmemiştir (Resim 1).

Aynı hattatın yine aynı istif şekliyle 1219 senesinde yazmış olduğu ibarede sadece küçük değişikliklere başvurulmuştur. Bu levhada Nakşbend kelimesindeki dal harfinin son kısmı açık bırakılmış ve daha evvel nun ve kaf harflerindeki noktalar biraraya toplanmışken bu levhada noktalar ayrı ayrı konulmuştur. Ayrıca bu levhada <kaddesallahu sırrahu'l-aziz> ibaresi yazılmamış, harekelemede de küçük farklılıklara gidilmiştir (Resim 2).

Mustafa Râkım Efendi (1757-1825) tarafında tac-ı şerif şeklinde istiflenmiş olan 1223 tarihli celî sülüs levhada <Yâ Hazret-i Şah Muhammed Bahâüddin Nakşbend el-Buharî kuddise sırruh> ibaresi yazılıdır. Yazı her ne kadar celî sülüs gibi istiflenmişse de nispeten serbest formlu olup harfler sülüs havasındadır. Süsleme, o devirde merğub olan barok tarzında yapılmıştır (Resim 3).

Mustafa Râkım Efendi, bahsi geçen istifi değiştirmeksizin sadece harekelerde küçük farklılıklara müracaat ederek mükerreren yazmıştır (Resim 4).

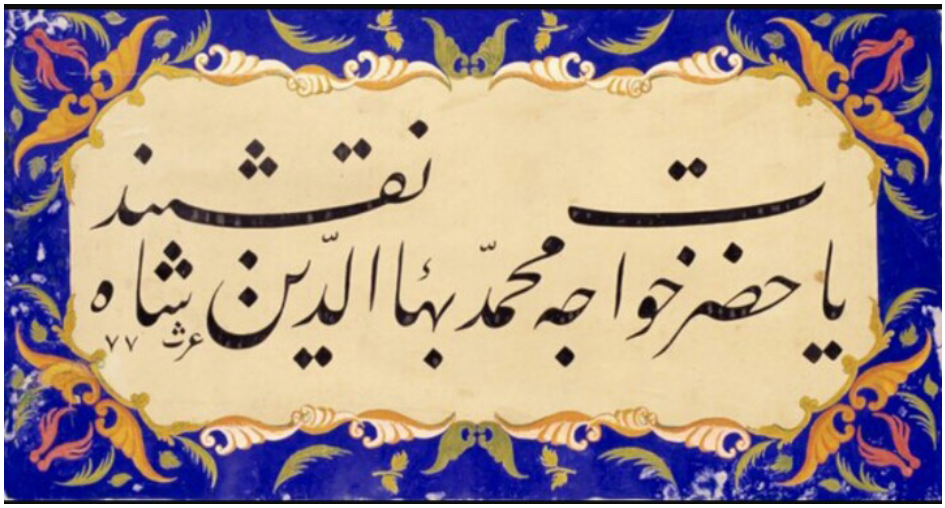
Rakım'ın talebesi ve Divan-ı Hümayun hâcegânından olan Mehmed Hâşim Efendi (ö. 1845) de bu levhayı 1244 senesinde takliden yazmıştır. Bu eserde Hâşim Efendi, ketebe koymasa Rakım zannedilecek seviyede hocasını kâmilen taklit etmiş ve maharetini ortaya koymuştur. Yazı etrafında sulu halkar ile yapılmış bir tezhip yer almaktadır (Resim 5).

Hattat padişahlar arasında eserleri günümüze kadar en çok intikal etmiş padişah sayılan II. Mahmud Han (1785-1839) imzalı celî sülüs levhada Şah-ı Nakşbend ismi yeşil zemin üzerine zerendûd tekniği ile tatbik edilmiş ve yazının kenarlarına siyah mürekkeple ince tahrir çekilmiştir. Yazı etrafındaki siyah zemine de barok tarzında bir süsleme yapılmıştır (Resim 6).

Yine hattat padişahlardan olan Sultan Abdülaziz Han'ın (1830-1876) şehzadelik zamanında yazdığı 1263 tarihli celî sülüs zerendûd levhasında <Yâ Hazret-i Muhammed Bahâüddin Şah-ı Nakşbend el-Buharî kuddise sırruhu'l-'âlî> ibaresi yazılıdır. Tâc-ı şerif şeklindeki istifin sol alt köşesinde mukavver karakterli harfler yığılmış, üst tarafta ise elif ve lam gibi şakülî harfler peşpeşe sıralanmıştır. Hareke nerdeyse hiç kullanılmamış olup bilhassa hazret kelimesindeki te harfinin ölçüsü gayet uzunca tutulmuştur. Hat sanatında büyük önem verilen teşrifat kaidelerine fazla riayet edilmemiştir. Meselâ ya kelimesi ile hazret kelimesi arasına şah kelimesi girmiş, sırruh kelimesi ile el'a'lâ kelimesi arasına da el-Buharî kelimesi girmiştir. Esasen çokça yazılan metinlerde istif icabı yer yer teşrifat kaideleri kısmen ihlal edilse de bu eserde olduğu kadar mübalâğalı teşrifat bozuklukları hattatlar arasında pek makbul sayılmaz. Bilhassa Osmanlı devlet protokolünde en ince tafsilatına kadar tavizsiz tatbik edilen saray ve merasim teşrifatı göz önüne alındığında hem de bizzat şehzadenin imzasını taşıyan bir eserde böylesine serbestînin hakim olması şayan-ı dikkattir. Lâkin Osmanlı gibi büyük bir devletin tahtına namzet

Resim 7

Resim 8



Resim 9

Resim 10

Resim 11

şehzadelerin hem kendileri için elzem olan malûmat ile mücehhez olmak üzere yetiştirildikleri hem de istidatlarına göre farklı sanat dallarında kesb-i hüner eylemeye azmettikleri düşünüldüğünde ancak büyük sanatkârlarda aranacak mükemmeliyeti onlardan beklemek insafa sığmayacaktır (Resim 7).

Abdülaziz Han'ın bahsi geçen levhasına gerek istif gerekse uygulama olarak çok benzeyen bir başka eserde ise imza ve tarih bulunmamaktadır. Bu levhadaki harfler diğerine nispetle tokça yazılmıştır ve celî sülüs havasına daha uygundur (Resim 8).

Kadıasker Mustafa İzzet Efendi (1801-1876) tarafından celî ta'lik hattıyla yazılmış olan <Yâ Hazret-i Hâce Muhammed Bahâüddin Şah-ı Nakşbend> levhası 1277 tarihlidir. Hazret kelimesinin te harfi ile şın harfi keşideli yazılan Nakşbend kelimesi üst kısma yerleştirilmiş ve böylelikle bir ahenk yakalanmıştır. Bu güzel yazının etrafındaki süsleme ise maalesef hem yazıyı gölgeleyecek kadar baskın ve ahenksiz hem de klasik Türk tezhip anlayışından uzak bir vaziyettedir (Resim 9).

Mehmed Şefik Bey (1819-1880)'in muntazam bir tac-ı şerif şekli içine celî sülüs hattıyla istiflediği <Yâ Hazret-i Muhammed Bahâüddin Şah-ı Nakşbend el-Buharî> yazısı gerek harf olgunluğu gerek istif dengesi gerekse teşrifat bakımından gayet gelişmiş bir örnek mahiyetindedir. Hattat bu istifte harekeye pek az yer vermiş, cezm, med, tırnak ve tirfil gibi unsurlarla boşlukları doldurmuştur. Şah ve Nakşbend kelimeleri üzerindeki altı nokta da kompozisyona ayrı bir renk katmıştır. 1279 tarihli levhanın imza satırında <hâk-i pây-i evliya Mehmed Şefik pürhata> yazılıdır (Resim 10).

Lâcivert zemin üzerine zerendûd şeklinde tatbik edilmiş istifli celî ta'lik levhada yine <Yâ Hazret-i Muhammed Bahâüddin Şah-ı Nakşbend kuddise sırruh> yazılıdır. Hasan Şevki Efendi'ye ait 1287 tarihli eserin ketebesi şu şekildedir: <el-hakîr Hasan kâtib-i salis-i Hazine-i Enderûn-i Hümayûn>. Bu istifte de <te ve şın> keşideleri alt ve üst tarafa konularak bir denge meydana getirilmiştir (Resim 11).

Tâc-ı şerif şekli içerisine istiflenmiş bir diğer Hz. Nakşbend ismi ana hatlarıyla yukarıda bahsi geçen Şefik Bey istifiyle benzerlik arz etse de harf olgunluğu bakımından usta bir hattat elinden çıkmış değildir. Bilhassa harekeler ve sağlı sollu fethalar estetikten uzaktır. Eyüplü Mehmed Emin Cevdet(î) ketebeli ve 1288 tarihli bu eser vasat bir tekke levhası mahiyetinde olup Ankara Etnoğrafya Müzesi deposunda mahfûzdur (Resim 12).

Mehmed Sırrı Vahdetî-i Rufaî tarafından 1291 senesinde yazılmış olan Hz. Nakşbend ismini havi ve tac-ı şerif şeklinde olan celî sülüs levhadaki istif dengesi ve harf metaneti oldukça dikkat çekicidir (Resim 13).

Çarşambalı Arif Efendi (ö. 1892) hattıyla yazılmış olan, Üsküdar Özbekler Tekkesi'ndeki Hz. Nakşbend ismi, aslında düz satır için daha elverişli bir yazı çeşidi olmasına rağmen celî ta'lik hattının istiflenmesindeki kudreti göstermesi bakımından önemlidir. Yazının dört köşesine, klasik tezhip anlayışına uymayan

Resim 12

Resim 13

Resim 14

Resim 15

Resim 16

bir süsleme yapılmıştır (Resim 14). Mahmud Bedrettin Yazır'ın telif ettiği <Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli> adlı kıymetli eserin kapağında bu eserin de resmi mevcuttur.

Yine Çarşambalı Ârif Efendi tarafından celî sülüs hattıyla dairevi olarak istiflenmiş olan zerendûd levhada <Yâ Hazret-i Pîr Muhammed Bahaüddin Şah-ı Nakşbend kaddesallahu sırrahu'l-âlî> yazılıdır. Hazret-i Pîr'in hat sanatıyla yazılmış isimlerini havi levhalar içinde en estetik eserlerden biridir. Hem istif dengesiyle hem harf olgunluğuyla hem de hareke ve tefrişat unsurlarının yerleştirilmesiyle Çarşambalı Ârif'in şaheserlerinden olduğu söylenebilir (Resim 15).

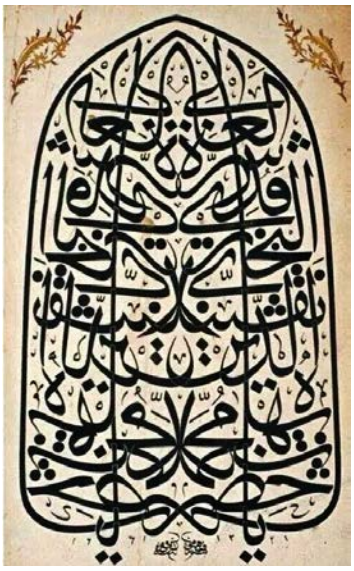
Celî sülüs hattının en muazzam örneklerinden bir de Nazîf Bey (1846-1913) tarafından yazılmış olan 1311 tarihli <Yâ Hazret-i Şah-ı Nakşbend Muhammed Bahâuddin el-Üveysî el-Buharî kuddise sırruhu'l-âlî> levhasıdır. Siyah beyaz bir fotokopisinden daha güzel bir resmine maalesef ulaşamadığımız halde yazıdaki metanetten ve kalem kudretinden dolayı bu esere de mutlaka yer verme zarureti gördük (Resim 16).

Topkapı Sarayı'nda teşhir edilen mermere mahkûk kitabe, sanat değeri bakımından büyük önemi haizdir. Bu büyük kitabenin üst tarafında güzel bir celî sülüs hattıyla Ahzâb Sûresi'nin 41-42. âyetleri yazılıdır. Kitabenin ortasına etrafı tezyinatlı bir II. Abdülhamid tuğrası işlenmiş ve bunun iki tarafına ta'lik ile yazılmış beyitler ile tarih mısraı yerleştirilmiştir. Bu simetrik tasarım en sağ ve en sol taraflarında ise <Yâ Hazret-i Muhammed Bahâüddin Şah-ı Nakşbend el-Buharî> yazıldır. Her iki tarafta da aynı ibare aynı istifle yer almaktadır. Yazının altında Ömer Fâik Efendi'nin imzası mevcuttur. Daha önce bahsi geçen Şefik Bey levhası, kendisinin talebesi olan Ömer Fâik Efendi (1855-1919) tarafından takliden yazılmıştır. Bu ilginç ve zarif kitabe 1312 tarihli olup maalesef birçok yerinden kırılmış durumdadır. Büyük bir hamiyetsizlik nümûnesi olarak vaktiyle yaklaşık 12-13 parçaya ayrılmış olan bu şaheserin kırık parçaları birleştirilerek kitabe muhafaza altına alınmaya çalışılmıştır (Resim 17-18).

Şah-ı Nakşbend Hazretleri'nin ismini havi levhalar içinde müsenna/simetrik bir tasarıma sahip olması hasebiyle dikkat çeken bir eser, Fehmî Efendi (1860-1915)'ye ait 1321 tarihli örnektir. Uzunca bir tâc-ı şerif şekli içine istiflenmiş olan <Yâ Hazret-i Şah Muhammed Bahâüddin Nakşbend el-Buharî kuddise sırruhu'l-âlî> yazısındaki ya kelimeleri iki yandan yükselerek üst kısmın ortasında birleşmiştir. Her iki şah kelimesindeki elif harfleri de yazıyı etrafından kuşatarak alttan yukarıya doğru yükselmiş, böylelikle hem tâc şekli teşekkül etmiş hem de istifin sınırları belirlenmiştir. Harflerin olgunluğu ve tasarım şekli bakımından dikkat çekici görünüme sahip olan bu eserde bilhassa fetha ve kesra gibi harekelere çok az yer verilmiştir. Birçok harfin noktası da irice bir daire şeklinde konulmuştur. Hattat Fehmî Efendi bu müsenna eserin altına yine müsennâ olarak iki imza ve iki tarih yerleştirmiştir (Resim 19).

Resim 17

Resim 18



Resim 19

Resim 20

Hat sanatı tarihinde genellikle ayrı bir grupta incelenen tekke levhaları tarihi bakımdan değerli olsa da yazı sanatı bakımından çok önemli kabul edilmez. Çünkü bu levhaların birçoğu ilgili tekkenin, dergâhın dervişleri veya muhibleri olan amatör hattatlar tarafından teberrüken yazılmış levhalardır. Bunlardan yine birçoğu imzasızdır. Yazılarda ketebe bulunmaması ise o kimsenin icazetli bir hattat olmayışından veya başka bir yazı nev'inden icazeti bulunsa bile meşk etmese de eser verdiği bir hat nev'iyle tasarladığı bir levhadaki yazıya münhasır bir icazetinin bulunmayışından veyahut tevazuundan kaynaklanmaktadır.

Şeyh Süleyman ketebeli ve 1324 tarihli bir tekke levhası istifli bir celî ta'lik hattıyla yazılmıştır. Aslı Ankara Etnoğrafya Müzesi deposunda mahfuz olan bu levha yazı değeri bakımından oldukça zayıftır. Şah-ı Nakşbend ismini havi ve üçgene benzeyen istif alanının üst tarafındaki boşluklarda <bilmeyen şân-ı Bismillah'ı/anlamaz sırr-ı Kelâmullah'ı> ibaresi de yazılıdır (Resim 20).

Sami Efendi (ö. 1912)'ye ait düz satır halindeki celî ta'lik <Yâ Hazret-i Pîr Muhammed Bahâüddin Şah-ı Nakşbend kaddesallahu sırrahu> levhası lâcivert zemin üzerine altın ile ve zerendûd tekniği ile tatbik edilmiştir. 1330 tarihli bu levha gerek hattatı gerek yazı kıymeti bakımından oldukça önemli bir eser olup Sami Tokgöz koleksiyonundadır (Resim 21).

Dairevî olarak celî sülüs hattıyla istiflenmiş ve siyah mürekkeple yazılmış bir levha da meşhur Hattat Aziz Rufai (ö. 1934)'ye aittir ve 1335 tarihlidir. Levhadaki <Yâ Hazret-i Pîr Şah Muhammed Bahâüddin Nakşbend el-Buharî kuddise sırruhu'l-'âlî> ibaresi oldukça güzel bir şekilde istiflenerek yazılmıştır. Celî sülüste dairevî istifi dengeli ve muntazam şekilde yapmak oldukça zor olsa da Aziz Efendi ustalığını esere yansıtmıştır. Abdülaziz (Aktuğ) Efendi'nin bir Rufai şeyhi olduğu gözönünde tutulursa Şah-ı Nakşbend Hazretleri'nin ismini yazmış olması manidardır. Bu eser de Sami Tokgöz koleksiyonundadır (Resim 22).

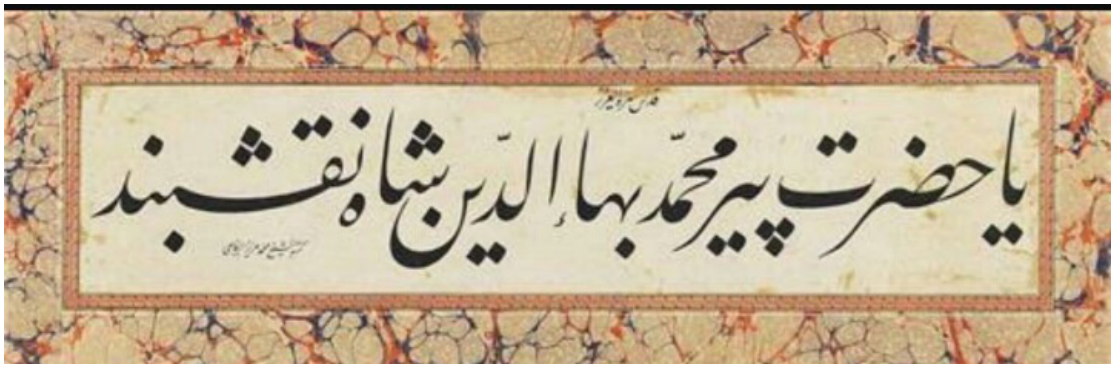
Yukarıda bahsi geçen cel'i ta'lik Sami Efendi levhasındaki yazıya çok benzeyen bir başka eser, Sami Efendi'nin talebesi Aziz Rufaî Efendi tarafından da yazılmıştır ancak bunun diğerinden en büyük farklı mürekkeple yazılmış olmasıdır. Eser Abdurrahman Kılıç koleksiyonundadır (Resim 23).

Tac-ı şerif şeklindeki Şah-ı Nakşbend isimlerinden birini de celî sülüs hattıyla Mehmed Nuri Efendi 1368 yılında yazmıştır. İstifte harekelere fazla yer verilmemiştir. Bahâüddin kelimesi üzerindeki şedde ta'lik karakterinde olup celî sülüs bir levhada şeddenin bu şekilde yapılması ilginç bir tasarruftur (Resim 24).

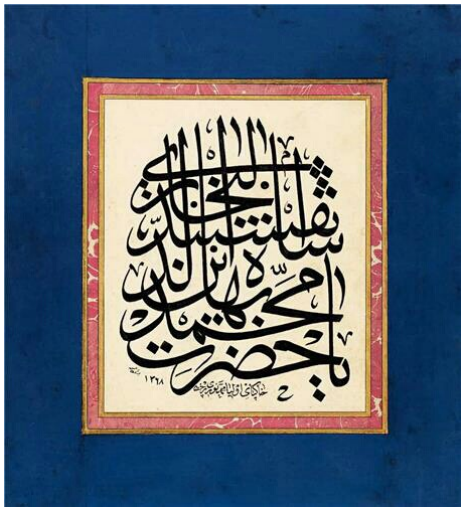
Mahmûd Celâleddin Efendi (ö. 1829) tarafından celî sülüs hattıyla ve serbest formda yazılmış bir levha da oldukça ilginçtir. Şah kelimesinin şın ve Hazret'in te harfinde keşide yapılmış, bunlar da istifin altına ve üstüne uzatılmıştır. Aynı şekilde Ya'nın elif'i ile Şah'ın elif'i de istifin sağına ve soluna denk gelince yazı adeta dört cihetten çevrelenerek bir dikdörtgen içine alınmıştır. Harf birleşimlerinde yine istisnai şekillere başvurulmuştur. Harekenin çok az kullanıldığı bu yazıdaki boşluklara küçük yaprak motifleri yapılmıştır.

Resim 21

Resim 22



Resim 23



Resim 24

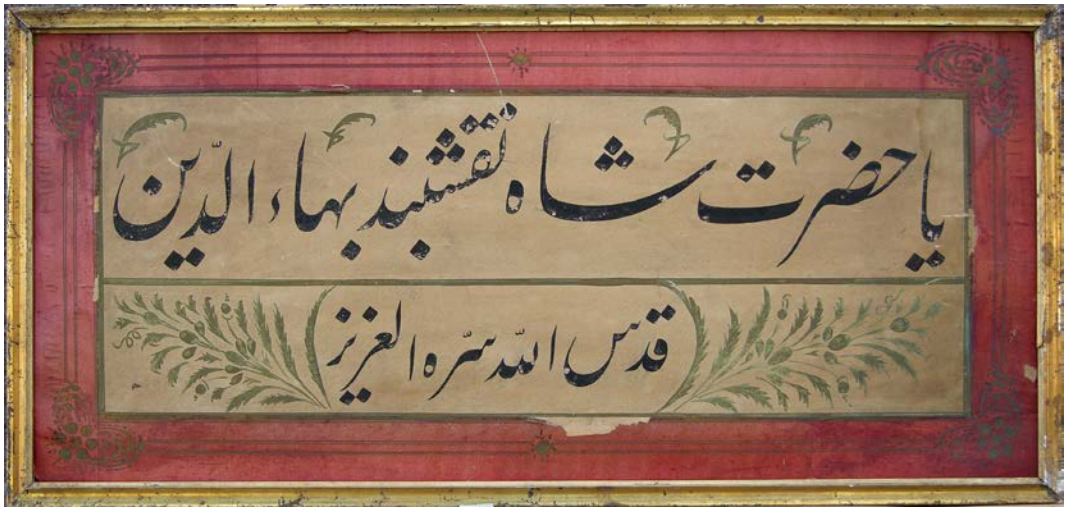
Resim 25

Resim 26

Resim 27

Resim 28

Resim 29



Resim 30

Resim 31

Resim 32

Resim 33

Resim 34

Mahmûd Celâleddin Efendi'nin kendine mahsus tarzını yansıtan nadide bir levhadır (Resim 25).

Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki <Tomar-ı İcâzetname-i Müceddidiyye>nin serlevha kısmındaki Şah-ı Nakşbend Hazretleri ismi lâl mürekkeple ve sülüs hattıyla yazılmış olup harf boşluklarına yapraklar çizilmiştir. Bu yazı da tâc-ı şerif şeklindedir (Resim 26).

Osmanlı coğrafyasındaki muhtelif Nakşbendiyye dergâhlarında ve tekkelerinde duvara nakşedilmiş veya levha halinde yazılmış Şah-ı Nakşbend isimleri vardır. Bu levhalar da genellikle celî sülüs veya celî ta'lik ile yazılmıştır ancak birçoğu yazı sanatı ve estetik değer bakımından önemli değildir (Resim 27-31).

Bahâüddin Nakşbend Hazretleri'inin ismine çekilen tuğralar da vardır. Mümtaz Efendi ketebeli zerendûd bir tuğra ve ketebesiz bir başka zerendûd tuğra bunlara örnek verilebilir (Resim 32-33).

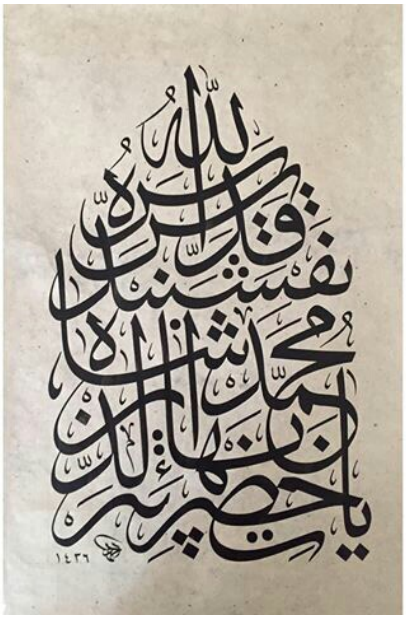
Günümüz hattatlarından bazıları Nakşbend Hazretleri'nin ismini kendilerine has tasarımlarla veya taklîden yazmışlardır. 1420 tarihli ve Abdülhadi Erol Dönmez imzalı levha mürekkeple ve sülüs hattıyla yazılmış olup harf boşluklarına yapraklar çizilmiştir. Bu yazı da tac-ı şerif şeklindedir (Resim 34), Şefik Bey'in daha evvel bahsi geçen celî sülüs istifini taklîden yazılmıştır. 1436 tarihli ve Ahmet Bursalı tarafından yazılan celî sülüs levha (Resim 35), 1437 tarihli ve Davut Bektaş imzalı celî sülüs levha (Resim 36) ile 1437 tarihli ve Ayşe Solak imzalı celî ta'lik levha da (Resim 37), yaşayan diğer hattatların konuyla ilgili eserlerine örnek verilebilir.

3.2. Mevlâna Hâlid Bağdadî Hazretleri

Bahâuddin Nakşbend Hazretleri'nden başka ismi en çok yazılan Nakşi meşayihinden biri Nakşbendiyye-i Halidiyye kolunun kurucusu (Memiş 2011: 69) Mevlâna Hâlid Bağdadî Hazretleri'dir.

Mustafa İzzet Efendi tarafından yazılmış olan tac şeklinde istiflenmiş 1272 tarihli celî ta'lik levha, tasarımı ve harfleri itibariyle oldukça dikkat çekici bir eserdir. İstif yapmanın epey zor olduğu celî ta'likte kelimeleri böylesine üstüste yerleştirmek ancak usta bir hattatın başarabileceği bir marifettir. Alt kısımdan yukarıya kadar keşideler gayet dengeli şekilde kullanılmış ve gözü rahatsız etmeyecek bir ahenk yakalanmıştır. <Ya Hazret-i Mevlâna Hâlid Muhammed Ziyâü'l-Hakk ve'd-dîn Şeyhu'n-Nakşbendî el-Müceddidî kuddise sırruhu's-Samedî> ibaresi gayet uzun olmasına rağmen kelimeler kalabalık görünmeyip tatlı uzayışlar, çanaklar ve noktalar vasıtasıyla bütünleşmektedir (Resim 38).

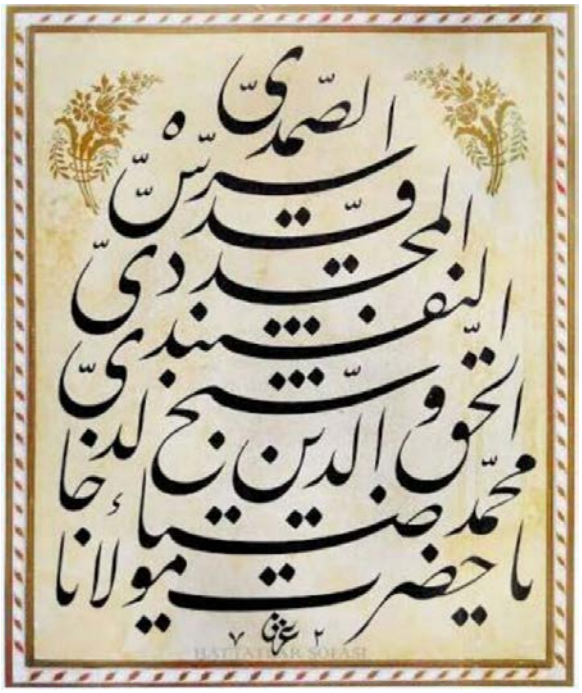
Aynı istif aynı hattat tarafından başkaca yazılmıştır. Bu defa noktalamada vs küçük değişiklikler yapıldığı göze çarpmaktadır (Resim 39). Hattatları cezbetmiş olacak ki 1279 senesinde Mehmed Bâhir Efendi (1790-1865) de Mustafa İzzet Efendi'nin bu istifini taklîden yazmıştır (Resim 40)



Resim 35

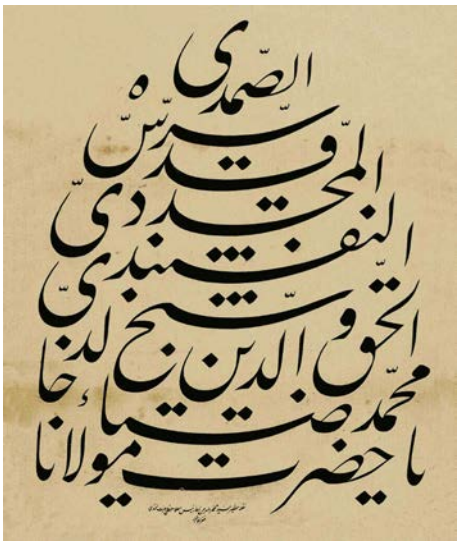
Resim 36

Resim 37



Resim 38

Resim 39

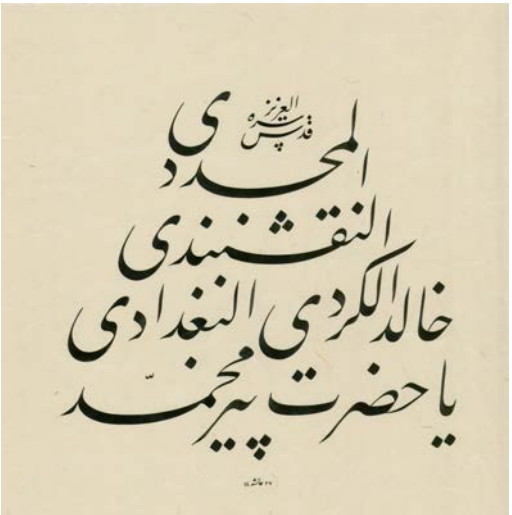


Resim 40

Resim 41

Resim 42

Resim 43



Resim 44

Resim 45

Mescid-i Nebevî hattatı Abdullah Zühdî Efendi (ö. 1879)'nin Mevlâna Hâlid Hazretleri ismini yazdığı celî sülüs levha yine metaneti ve zarafeti ile kayda değer örneklerdendir (Resim 41).

Ferid Bey (1857-1920) tarafından 1311 senesinde yazılmış olan dairevî celî sülüs yazının etrafına Zakir Gökgöz tarafından tac-ı şerifli sade bir tezhip yapılmıştır ve bu eser Abdurrahman Kılıç koleksiyonundadır (Resim 42).

Ankara Etnoğrafya Müzesi arşivinde mahfuz olan müsenna celî sülüs <Yâ Hazret-i Hâlid> ihtivalı, 'alemeyn resimli sade bir tekke levhası ketebesiz ve tarihsizdir (Resim 43).

Günümüz hattatlarından Ayşe Solak imzalı 1437 tarihli celî ta'lik bir levhada ise <Yâ Hazret-i Pîr Muhammed Halid el-Kürdî el-Bağdadî en-Nakşbendî el-Müceddidî kuddise sırruhu'l-azîz> yazılıdır (Resim 44).

3.3. Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Hazretleri

Son devir Nakşbendiyye ve Hâlidiyye tarikatının ileri gelenlerinden olup Ziyâiyye kolunun kurucusu olan (Gündüz 2011: 31) Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî (1810-1894) Hazretleri'nin ismini havi hat eserleri de vardır.

Hattat Ömer Lütfî Efendi'nin 1338 tarihli celî sülüs levhasında <Yâ Hazret-i Şeyh Mevlâna Ahmed Ziyâüddin el-Gümüşhanevî kaddesallahu sırrahu'l-'âlî> yazılıdır. İstifin üst kısmı ince kalem ile yazılmıştır (Resim 45).

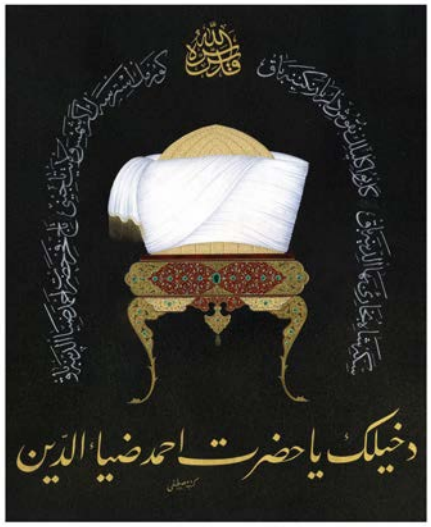
Günümüz hattatlarından Cevad Huran tarafından 1425 yılında yazılan celî sülüs levhada <Yâ Hazret-i Pîr Muhaddis-i Rûm eş-Şeyh Ahmed Ziyâüddin el-Gümüşhanevî> ibaresi yer almaktadır. Tezhipli olan bu eser Sami Tokgöz koleksiyonundadır (Resim 46).

Yine günümüz hattatlarından Mustafa Parıldar'ın 1430 tarihinde yazdığı, Ayşe Nurgül Kabasakal'ın tac-ı şerif minyatürlü tezhibinin merkeze yerleştirildiği levhanın alt kısmındaki zerendud <dahıylek yâ Hazret-i Ahmed Ziyâüddin> ibaresi celî ta'lik ile yazılmıştır. Tac-ı şerif etrafını saran sülüs kısma ise <Sikke-i Şah-ı Buharî-i Bahâuddin'e bak/Gel bu iklîlin nükûş-i dilrüba rengine bak/Görmek istersen eğer Şems-i velâyet tacını/Tac-ı fahr-ı Hazret-i Ahmed Ziyâüddin'e bak> şiiri yazılmıştır (Resim 47).

3.4. Diğer Nakşbendiyye Meşayıhı

Osmanlı hat tarihinin en büyük üstadlarından olup Mustafa Rakım Efendi'nin de hem ağabeyi hem hocası olan İsmail Zühdi Efendi tarafından celî sülüs hattıyla 1218 senesinde yazılmış bir levha-yı güzîn, serbest tasarımı ve harflerindeki rahatlık ile seyredeni başka bir âleme götürmektedir. <Ya Hazret-i Şeyh Seyyid Ahmed el-Buharî> ibaresi adeta hiç tasarlanmadan elden çıktığı gibi yazılıp bırakılmış gibidir (Resim 48). Zaten uzun uzadıya ölçüp biçerek tasarlamak, yazıyı saatlerce tashih etmek İsmail Zühdî Efendi'nin sanat

Resim 46



Resim 47

Resim 48

Resim 49

Resim 50

Resim 51

anlayışıyla bağdaşmadığı için eserlerinde bu metanetin hakim olduğu görülür. Bileği kuvvetli ve kalemi sağlam bir hattat, işçiliğiyle değil sanatkârlığıyla eser verir. İskeleti düzgün olmayan bir harfin üzerinde ne kadar çalışılırsa çalışılsın o harf artık iflah olmaz. Doğru bir tavırla kalemden çıkan harf ise hiç tashih yapılmasa bile güzel durur. İsmail Zühdî Efendi işte bu şuurla yazı yazmaya inanmış bir hattattı. Kaleme teslimiyeti tam bir itikat derecesindeydi. O kalemine teslim oldukça kalemi de ona boyun eğiyordu. Bu mutabakat sayesinde enfes çizgiler zuhur ediyor ve maveranın sırlı dünyasına doğru estetik hazlarla dolu bir seyahat başlıyordu. İşte bu sebepledir ki hat sanatının incelikleriyle cezbeye gelip kendini kaybetmek ve güzelliğin derinliklerine nüfûz ederek Sani'-i Hakîkî'yi anlamak isteyenlerin yolu İsmail Zühdî gibi sanat dehalarıyla mutlaka kesişecektir. Nakşbendiyye şeyhlerinden bazılarının isimleri de günümüz hattatları tarafından yazılmıştır. Bu eserleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Davut Bektaş tarafından 1405 sene-i hicriyyesinde yazılmış olan celî sülüs <Ya Hazret-i Hâce Mahmud Sami kaddesallahu sırrah> levhası (Resim 49),

Fuat Başar tarafından 1418 senesinde yazılmış olan celî sülüs <Yâ Hazret-i İmam-ı Rabbani Müceddid-i Elf-i Sanî eş-Şeyh Ahmed Farukî es-Sirhindî kaddesallahu sırrahu'l-azîz> levhası (Resim 50),

Muhammed Esad Güçlü tarafından 1418 senesinde yazılmış olan tac-ı şerif şeklindeki celî sülüs <Yâ Hazret-i Mahmud Sami k.s.> (Cebecioğlu 2011: 92-99) levhası (Resim 51),

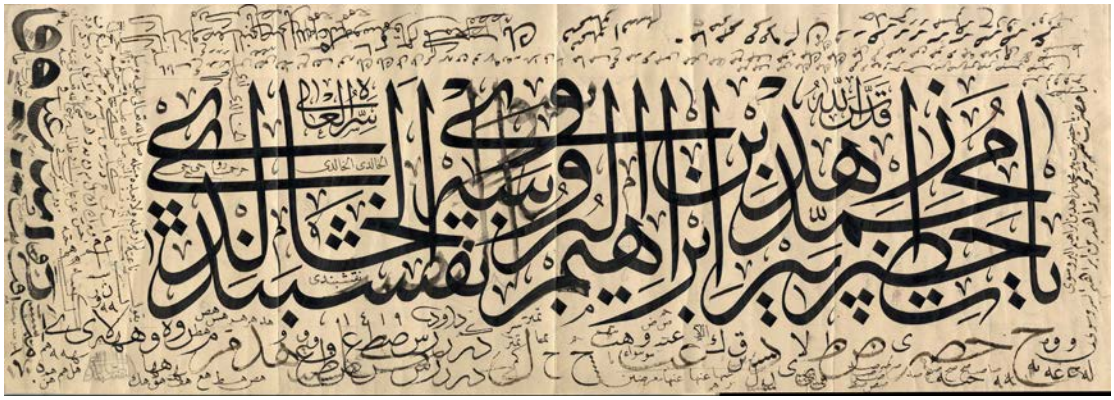
Davut Bektaş tarafından 1419 senesinde celî sülüs ile yazılmış olan ancak daha sonra bizzat hattat tarafından üzerinde düzeltmeler yapılıp karalama ile doldurulan <Yâ Hazret-i Mehmed Zahid bin İbrahim el-*Bursevî en*-Nakşbendî el-Halidî kaddesallahu sırrahu'l-âlî> levhası (Sami Tokgöz koleksiyonundadır) (Resim 52),

Ferhat Kurlu tarafından 1424 senesinde celî sülüs ile yazılmış olan <Ya Hazret-i Pîr Seyyid Mehmed Zâhid bin İbrahim el-*Bursevî en*-Nakşbendî kuddise sırruh> levhası (Sami Tokgöz koleksiyonundadır) (Resim 53),

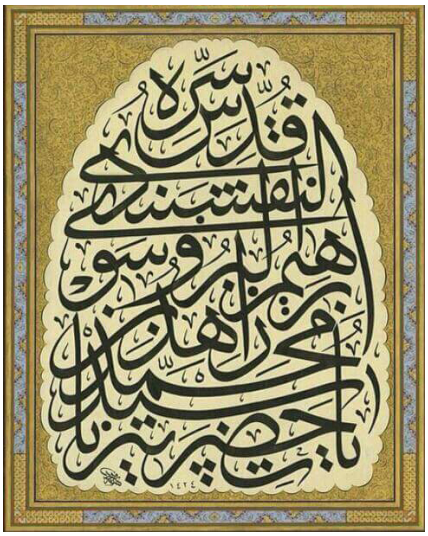
Abdülhadi Erol Dönmez tarafından 1426 senesinde celî sülüs ile yazılmış olan <meded Yâ Hazret-i Şeyh Seyyid Muhammed Lutfî kaddesallahu sırrah> levhası (Resim 54),

Davut Bektaş tarafından 1426 senesinde celî sülüs ile tac-ı şerif şeklinde tasarlanıp zerendud tekniğiyle tatbik edilmiş olan tezhipli <Yâ Hazret-i Pîr Mehmed Zâhid bin İbrahim el-Bursevî en-Nakşbendî el-Halidî kaddesallahu sırrah> levhası (Resim 55),

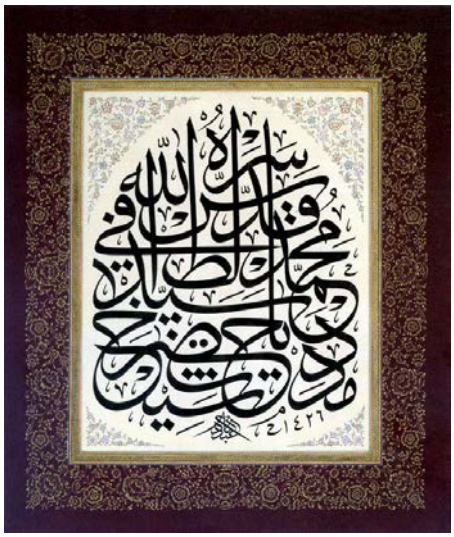
Yine Davut Bektaş tarafından 1426 senesinde celî sülüs ile yazılmış olan <Yâ Hazret-i Muhammed Hilmi en-Nakşbendî el-Halidî el-Kanekarî kaddesallahu sırrah> levhası (Resim 56),



Resim 52

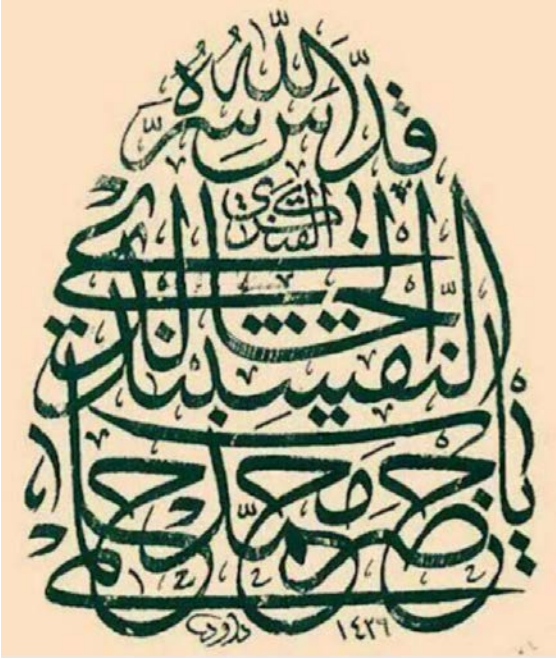


Resim 53



Resim 54

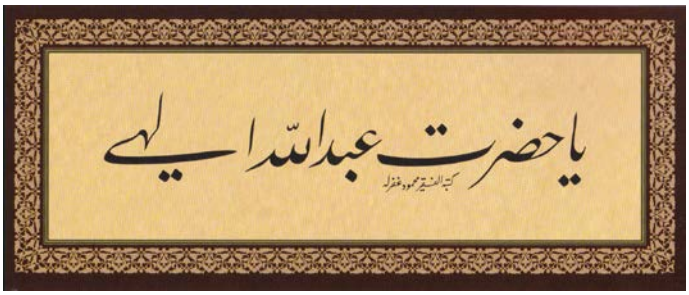
Resim 55



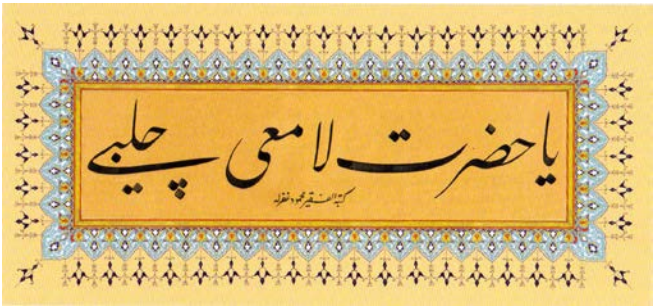
Resim 56

Resim 57

Resim 58



Resim 59



Resim 60

Bu tebliği hazırlayan Fatih Özkafa tarafından celî sülüs hattıyla 1434 senesinde yazılan <Yâ Hazret-i Şeyh Sultan Seyyid Abdülhakîm Arvasî kaddesallahu sırrah> levhası (Resim 57),

Ayşe Solak tarafından 1437 senesindecelî ta'lik ile yazılan <Yâ Hazret-i Pîr Sultan Mehmed Zâhid bin İbrahim en-Nakşbendî kuddise sırruhu'l-azîz> levhası (Resim 58),

Mahmut Şahin tarafından celî ta'lik ile yazılan <Yâ Hazret-i Abdullah İlahî> (Resim 59) ve <Yâ Hazret-i Lamiî Çelebi> (Resim 60) levhaları.

Değerlendirme ve Sonuç

En yaygın tarikatlardan biri olması hasebiyle tarikat meşayıhı isimlerini ihtiva eden hat eserlerinin önemli bir kısmı Nakşbendîlik ile alâkalıdır. Yine Mevlevîlik ile ilgili olarak da çok fazla örnek mevcuttur. Hat eseri olarak tarikatın kurucusu her kim ise genellikle onun ismi yazılmıştır; ancak halifelerin isimlerine de kısmen rastlamaktadır.

Nakşbendî meşayıhı isimlerinden teşekkül eden hat levhaları içinde en çok Bahâüddin Nakşbend Hazretleri'nin ismini ihtiva eden esere rastlanmıştır. İlgili eser sayısı bakımından onu Mevlâna Hâlid Bağdadî, onu ise Ahmed Ziyâüddin Gümüşanevî takip etmektedir. Bunlardan başka, son devir Nakşî şeyhlerinden Mehmed Zâhid Kotku Hazretleri'nin ve diğer bazı şeyhlerin isimleri de hat eseri olarak muhtelif hattatlar tarafından yazılmıştır.

Eserlerin büyük çoğunluğu Nakşbendî tac-ı şerifi şeklindedir. Ayrıca dairevî, serbest, düz satır halinde veya tuğra şeklinde yazılanları da vardır.

Eserlerde kullanılan yazı çeşitleri en çok celî sülüs iken celî ta'lik hattıyla yazılmış levhalara da rastlanmıştır.

Araştırmamızla ilgili olarak tespit edebildiğimiz en eski eser İsmail Zühdi Efendi tarafından celî sülüs ile serbest şekilde yazılmış olan h. 1213 tarihli <Şâh Muhammed Bahâüddîn Nakşbend> levhasıdır. Osmanlı devrinden günümüze kadar pek çok hattat tarafından bu gelenek devam ettirilmiştir.

İncelenen eserlerin büyük çoğunluğu siyah mürekkeple yazılmışken bazıları koyu zemin üzerine zerendûd tekniğiyle yapılmıştır.

Levhalardan bazıları tezhipli bazıları ebru pervazlı bazıları ise sadedir. Bir kısmı ise geç dönem Osmanlı tezyinatı özellikleri gösteren barok tarzında süslenmiştir.

Meşhur hattatlar tarafından yazılmış olup sanat değeri oldukça yüksek eserlere ilâveten amatör hattatlar tarafından yazılmış veya imzasız olan tekke levhaları da vardır.

Eserlerin bir kısmı resmî müzelerde, bir kısmı da özel koleksiyonlardadır. Bazılarının kondüsyonu düşüktür ve restorasyona ihtiyaç duymaktadır.

Sonuç olarak; Türk İslâm kültürü içinde önemli bir yere sahip olan tekke ve tarikat levhalarının güzel bir şekilde muhafaza edilmesi sağlanmalıdır. İnanç ile sanatın birleştiği örnekler olarak bu eserlerden başka örneklerin de hattatlar tarafından yazılması teşvik edilmeli ve bu köklü geleneğin farklı tezahürlerle yaşatılması gerekmektedir.

K a y n a k ç a

Âli 1926: Gelibolulu Mustafa Âli, **Menâkıb-ı Hünerverân,** İstanbul.

Alparslan 1973: <İslâm Yazı Sanatı 'Hattatlık'a Mevlevîler Önemli Katkıda Bulundu>, **Milliyet Sanat Dergisi,** S.58, 1973, s. 9-15;

Alparslan, Ali, **Osmanlı Hat Sanatı Tarihi,** İstanbul 1999

Bardakçı 2015: M. Necmeddin Bardakçı, **Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar,** Rağbet Yayınları, İstanbul.

Bayat 1991: A.Haydar Bayat, <Hüsn-i Hat Sanatında Mevlevîlik ve Mevlevîler>, **4. Millî Mevlâna Kongresi,** Konya 1991, s. 81-99;.

Cunbur 1973: Müjgân Cunbur, <Mevlâna'ya Göre Sanat ve Sanatkâr>, **4. Millî Mevlâna Kongresi, Tebliğler,** Konya 1991, s.67-74;

Derman 2002: M. Uğur Derman, <Mevlevîlik ve San'at>, **Konya'dan Dünya'ya Mevlâna ve Mevlevîlik,** Konya, s. 203-212.

Eraydın 1994: Selçuk Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar,** M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.

Gündüz 2011: İrfan Gündüz, <Gümüşhanevî Ahmed Ziyâeddin>, **Keşkül,** Sayı 20, s. 30-35.

Müstakimzade 1928: Müstakimzade S. Saadeddin, **Tuhfe-i Hattatîn,** İstanbul.

Özkafa 2010: <Hz. Mevlâna'nın Hat Sanatına Yansımaları>, **Dünyada Mevlâna İzleri, Bildiriler,** S. Ü. Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, Konya, s. 331-342.

Özköse 2011: Kadir Özköse, <Nakşbendiyye Tarîkatının Temel İlkeleri>, **Keşkül,** Sayı 20, s. 4-11.

Serin 1999: Muhiddin, **Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar,** İstanbul.

Suyolcuzade 1942: Suyolcuzade M. Necib; **Devhatü'l-Küttâb,** İstanbul.

Tosun 2007: Necdet Tosun, **Bahâüddin Nakşbend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı,** İnsan Yayınları, İstanbul.

Yakıt 2002: İsmail Yakıt, <Mevlâna'da Sanat> **X. Millî Mevlâna Kongresi, Tebliğler I,** Konya, s. 51-59;

Yazır 1981: M. Bedreddin Yazır, **Medeniyet Aleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli,** Ankara 1981

Yılmaz 2016: H. Kâmil Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,** Ensar Neşriyat, İstanbul.

Mısır'da Nakşibendîliği Yayan Muhammed Emîn Erbilî ve Faaliyetleri

Ferzende İDİZ

Yrd. Doç. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

Şeyh Muhammed Emin Erbilî, XIII/XIX. yüzyılın ikinci yarısıyla, XIV/XX. yüzyılın ilk yarısında yaşamış önemli bir şahsiyettir. İlk Tahsilini Kadirî şeyhi olan babasından alan Erbilî, daha sonra Nakşî olan Şeyh Ömer'e intisâb etmiş ve ondan hilâfet almıştır. Bâtınî ilimler yanında zâhirî ilimlerde de kendisini yetiştiren Erbilî, bu alanda birçok eser yazmıştır. Ezher'de müderrislik yapan Erbilî, 1914 yılında vefat etmiştir. Bu tebliğde, Muhammed Emin Erbilî'nin hayatı ve Mısır'da Nakşibendiyye Tarîkatı'nı yayışı anlatılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Erbilî, Tasavvuf, Mısır, Nakşibendiyye, Hâlidî

Abstract

Muhammed Emin Erbilî who Emits Nakşibendiyye In Egypt And His Activities

Sheikh Muhammed Emin Erbilî is an important person who had lived in the second half of nineteenth and in the first half of tweentienth century. Having taken his first education from his father who was his own sheikh, Erbilî belonged to Nakşî Sheikh Ömer and took his caliphate from him. Developed himself in the area of internal and external sciences, Erbilî had written many works about them. Being an educator in the Ezher University, Erbilî died in 1914. In this paper, will be discussed Erbili's life and his propagation Nakşibendiyy Sect in Egypt.

Key Words: Erbilî, Sufism, Egypt, Nakşibendiyy, Halidi.

Giriş

XIII/XIX asrın önemli âlim ve mutasavvıf şahsiyetlerinden birisi de Kürdî lakabıyla tanınmış olan Nakşibendî şeyhlerinden Muhammed Emîn Erbilî (öl.1332/1914)'dir.[1] Halîdî-Nakşî geleneğinin temsilcisi olan Erbilî, Erbil'de doğup büyümüş ve tahsilinin önemli bir kısmını burada tamamlamıştır. Dönemin önde gelen âlimlerinden ders aldıktan sonra, hac maksadıyla Hicaz'a gitmiş ve ilmi eğitimini orada da sürdürmüştür. Mısır'a giden Erbilî, el-Ezher'de dersler almış daha sonra burada dersler vermiş ve öğrenciler yetiştirmiş önemli bir şahsiyettir.

Babası Şeyh Fethullahzâde, bölgenin önde gelen tanınmış Kadirî şeyhlerinden olmasına ve karşı çıkmasına rağmen Erbilî, Nakşibendiyye yolunu tercih etmiş ve bu yola girmiştir. Nakşibendiyye Tarîkatı'na girip Şeyh Ömer'den icâzet almış olan Erbilî, gittiği Mısır'a da bu tarîkatı taşımış ve XIX. yüzyılda Nakşibendiyye Tarîkatı'nın Mısırda neşvu nemâ bulmasında etkili olmuştur.[2]

Kadirî bir şeyhin oğlu olmasına ve babasına rağmen Erbilî'nin Nakşibendiyye yoluna girmiş olması ve özellikle XIX. Yüzyılda Mısır'da bu tarikatı yaymış olması, bizce kendisini ön plana çıkaran iki önemli unsur olmuştur.

İşte bu tebliğde söz konusu iki yönüyle ön plana çıkmış olan Erbilî'nin hayatı, tarikatı, eserleri ve Mısır'da Nakşibendiliği yayması ele alınıp incelenecektir.

1. Hayatı, Hocaları ve Eserleri

1.1. Hayatı

Şeyh Muhammed Emin Erbilî, XIII/XIX. asrın ikinci yarısında çoğu kaynağa göre 1260/1844 dolaylarında,[3] *Hayâtü'l-emcâd* adlı kitaba göre 1270/1853'te[4] Irak'ın Erbil şehrinde doğmuştur.[5] İfâde edildiği gibi Erbilî, o bölgenin tanınan kadirî şeyhlerinden aynı

---

[1] Hayruddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kamusu terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi minel arabi ve'l-müste'rabin ve'l-müsteşrikîn,* Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrût, 1085/1674, c. VI, s. 43; Ömer Rızâ Kehhale, *Mü'cemü'l-müellifîn terâcimü müsennifi'l-kutubü'l-Arabiyye,* Matbaatü't-Terakkî, Dımeşk, 1379, c. IX, s. 77.

[2] Muhammed Emîn Zekî, *Meşâhîrü'l-kürd ve Kürdistân fî ahdi'l-İslâmî,* ter. Seyyide Kerîme, c. II, s. 394.

[3] Hamîd Abdullah Mecîd-Tahsîn İbrâhîm Doskî, *İkdü'l-cümân fî tarâcimi'l-ulemâ ve'l-udebâi'l-kürd ve'l-mensûbîne ilâ müdün ve'l-kurâ Kürdistân,* Mektebetü'l-Asâle ve't-Türâs, 1429/2008, c. III, s. 1253; Hamid Algar, "Kürdî Muhammed Emîn", *DİA*, Ankara, 2002, c. XXVI, s. 564.

[4] Tâhir Molla Abdullah el-Bahrekî, *Hayâtü'l-emcâd mine'l-ulemâi'l-ekrâd*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1436/2015, c.III, s. 44.

[5] Kehhale, *Mü'cemü'l-müellifin,* c. IX, s. 77-78; Necmuddîn b. Muhammed Emîn el-Erbilî, *Hulâsatu Kitâbi'l-Mevâhibi's-Sermediyye fî Menakıbi's-Sadati'n-Nakşibendiyye,* Matbaatü's-Saadet, Mısır, ts. s. 113; aynı mlf., *Tenvirü'l Kulûb (Giriş Kısmı Yazısı*), tahkik, Muhammed Ali İdilbî, Darü't-Türasi'l-İslâmî, 1988; *Evliyalar Ansiklpedisi,* Heyet, Türkiye Gazetesi Yay., İstanbul, 1992, c. VIII, s. 394.

zamanda âlim bir zât olan Şeyh Fethullahzâde'nin oğludur.[6] Nisbesi Erbilî, lakabı ise Kürdî'dir.[7]

Şeyh Muhammed Emîn, nisbesini, doğduğu yer olan Erbil şehrinden alır. Erbil, Zağros dağlarının batı eteklerinde büyük ve küçük Zap Nehirleri'nin arasında, Musul-Bağdat yolu ile Anadolu ve İran'dan gelen başlıca kervan yollarının birleştiği, askerî ve ticarî açıdan önemli bir noktada yer alan, Kuzey Irak'ta bir şehirdir.[8] Günümüzde Kuzey Irak'ta bulunan Kürt Federe Devletinin de merkezidir.

İlk dini eğitimini, babasının dergâhında alan Erbilî, doğumundan itibaren kadirî dergâhının manevî etkisi altında büyümüş, temel dinî bilgileri ve Kur'an'ı Kerîm'i burada öğrenmiştir. [9]

Şeyh Ömer'den icâzet aldıktan sonra Erbilî, Mekke'ye gitmek, Beytullah'ı tavâf etmek, Harem-i Şerif'te bulunmak üzere Hicaz'a gitmiş ve hac ibâdetini yaptıktan sonra 1300/1883 yılında Medine'ye uğramıştır.[10] Asıl tahsilini Mekke ve Medine'de yapan Erbilî, bu maksatla bazı medreselere başvurarak dersler almağa başlamıştır.[11] Mahmûdiye Medresesi'ne girmek için Türkçe dersini geçmesi gerektiği için Türkçe öğrenmiş ve imtihanda başarılı olmuştur. Arapça ve Kürtçeyi anadili gibi bilen Erbilî böylece Türkçeyi de öğrenmiş ve burada Türk bir hanımla evlenmiştir.[12] Ancak bu evliliğinden hiç çocuğu olmamıştır. Bu arada Mescid-i Nebevî'de ders halkalarına katılmış ve uzun yıllar burada kalmıştır.[13] Daha sonra Mısır'ın yakınlarında bir köy olan Embate'de bir kadınla evlenmiş bu evliliğinden çocukları olmuşsa da bunlardan kendisinden birkaç yıl sonra vefat eden Ahmet adındaki oğlu hariç, tamamı daha o hayatta iken vefat etmiştir.[14]

Erbilî, Ehl-i beyt'e olan sevgisinden dolayı, Ehl-i Beyt büyüklerini ziyaret etmek isteğiyle bir kervânla Mısır'a gitmiştir. Ezher Medresesi'ndeki toplantılara katılmış ve burada kendisini fıkıh ve hadis ilimlerine vermiştir. İlk önce Ezher üniversitesi'ne öğrenci olarak girmiş, fıkıh ve hadîs dersleri almıştır.[15]Burada İmâm Şâfiî'nin *Müsned*'ini, İmâm Mâlik'in

---

[6] Ziriklî, *A'lâm,* c. VI, s. 43; N. Erbilî, *Hülâsatü'l-mevâhib*, s. 113; *Sahabeden Günümüze Allah Dostları,* Heyet, Şûle Yay., İstanbul, 1996, c. IX, s. 301.
[7] Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 564 vd; Abdulhadi Timurtaş, *Çığır Açan Şark Âlimleri*, Kent yay., ts. s. 84.
[8]Yusuf es-Sakar, "Erbil", *DİA*, İstanbul, 1995, c. XI, s. 272; İbrahim Tozlu, *Altın Silsile*, Semerkand Yay., İstanbul, 2005, s. 530; N. Erbilî, *Hülâsatü'l-mevâhib*, s.113.
[9]N. Erbilî, *Hülâsatü'l-mevâhib*, s. 115; Bahrekî, *Hayâtü'l-emcâd*, c III, s. 44; Tozlu, *Altın Silsile*, s. 531; *Allah Dostları*, c. IX, s. 301; *Evliyâlar Ansiklopedisi*, c. VIII, s. 395.
[10] *Allah Dosları*, c. IX, s. 303; Timurtaş, *Şark Âlimleri*, s. 84.
[11] Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 564.
[12] Emîn Zekî, *Meşâhîrü'l-kürd*,c. II, s. 394.
[13] Timurtaş, *Şark Âlimleri*, s. 84.
[14] N. Erbilî, *Hülâsatü'l-mevâhib*, ss. 117- 118; N. Erbilî, *Tenvirü'l Kulûb (Giriş kısmı)*; *Allah Dosları*, c. IX, s. 304; *Evliyâlar Ansiklopedisi*, c. VIII, ss. 396-397.
[15] Timurtaş, *Şark Âimleri*, s. 85.

*Muvatta'*sını, Beydâvî'nin *Tefsîr'*ini, okumuştur.[16] Bu derslerin yanında Erbilî, kendisine müracaat edenlere tasavvufî terbiye de vermiştir. Ancak bu âdâbı gerçekten samimi ve istekli olanlara vermiş ve ilk başta kendisini pek belli etmek istememiştir. Ezher'de bulunduğu sırada Kâhire'nin merkez köylerinden olan İmbâbe'de kalmıştır.[17] Erbilî, daha sonra Bulak'a gidip yerleşmiş ve Bulak'daki dergâhında insanları irşâd etmekle meşgul olmuştur.[18] 1323/1905 yılında Mısır'dan tekrar hacca gitmiş ve hac dönüşünde üçüncü defa evlenmiştir.[19]

Kaynaklarda kerâmetleri anlatılan Muhammed Emîn Erbilî, İslâm memleketlerinin düşmanın eline geçmesine çok üzülürdü. Mısır'da bulunduğu sırada Edirne'nin düşmanın eline geçtiği haberini almış ve çok üzülmüştü. Bunun üzerine talebelerini ve Abdulhalik Gucdüvani'ye çeşitli kollarla bağlı bazı tarîkat büyüklerini toplayıp hep beraber Allah'ın ismini çokça andıktan sonra bu musibetin bitmesi için topluca duâ etmişler. Erbilî bir ara gözden kayb olup daha sonra meclise sevinerek geri dönmüş ve "Allah Teâlâ duâlarınızı kabul buyurdu. Edirne şehrini Müslümanlara tekrar ihsân edecek" demiş. Bir müddet sonra da Edirne'nin kurtuluş haberi gelmiştir.[20]

Geride birkaç kız ve iki erkek evlâd bırakan Erbilî'nin büyük oğlu Ahmed, 1919 İngiliz ayaklanmasında şehîd olmuştur. Diğer oğlu Şeyh Necmûddîn ise Ezher'de okumuş ve babasından sonra tarîkatı yaymıştır.[21]

Hayatını ilim, ibâdet, irşâd ve dine davete hizmetle geçiren Erbilî, itikatta eş'arî, amelde şâfiî idi.[22] Hizmet ve ilimle dolu bir hayat geçire Erbilî, Rebiu'l-Evvel ayının on ikinci günü pazar gecesi, 1332/1914'te vefat etmiştir.[23] Kahire'deki Karafe Kabristan'ında[24] medfûn bulunan devrin büyük âlimlerinden Celaleddin-i Mahalli ile Taceddin Subkî'nin kabirleri arasındaki boş yere defnedilmiştir. Daha sonra üzerine türbe yapılmış ve Mısır hükümeti tarafından Erbilî'nin kabrinin bulunduğu bu mekâna Erbilî'ye nisbeten "Sahrau'ş-Şeyhi'l-Kürdî" ismi verilmiştir.[25]

---

[16] Bahrekî, *Hayâtü'l-emcâd*, c. III, s. 45.
[17] Tozlu, *Altın Silsile,* s. 534.
[18] N. Erbilî, *Hülâsatü'l-mevâhib*, ss. 162-164; Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 564; *Allah Dosları*, c. IX, s. 310.
[19] Bahrekî, *Hayâtü'l-emcâd*, c. III. S. 45*;* Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 564.
[20] Bak. *Allah Dostları*, c. IX, ss. 307-308; Tozlu, *Altın Silsile,* s. 540.
[21] Emîn Zekî, *Meşâhîrü'l-kürd*, c. II, s. 395.
[22] Tozlu, *Altın Silsile,* s. 544.
[23] N. Erbilî, *Hülâsatü'l-mevâhib*, ss. 162-164; Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 564; *Allah Dosları*, c. IX, s. 310; Emîn Zekî, *Meşâhîrü'l-kürd*, c. II, s. 395.
[24] *İkdü'l-cümân*, c. III, s. 1254; *Allah Dostları*, c. IX, s. 301; Emîn Zekî, *Meşâhîrü'l-kürd*, c. II, s. 395.
[25] N. Erbilî, *Hülâsatü'l-mevâhib*, ss. 162-164; Ziriklî, *A'lâm*, c. VI, s. 269; *Allah Dostları*, c. IX, s. 301; Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 564; Erbilî, *Tenvirü'l Kulûb (Giriş kısmı*); Tozlu, *Altın Silsile,* ss. 533-547.

1.2. Hocaları

Şeyh Muhammed Emin Erbilî'nin, ilk eğitimini Kadirî şeyhi olan babasının yanında aldığını ifâde etmiştik. Konuyu fazla uzatmadan önde gelen hocalarını ismen şu şekilde saymak mümkündür.

1. Şeyh Fethullah Zâde Erbilî: Muhammed Emin Erbilî'nin babası ve ilk hocasıdır.

2. Şeyh Muhammed İşmûnî: Muhaddis olan bir zattır. Ondan hadis dersleri almıştır.

3. Şeyh Mustafa İz: Fıkıh derslerini zamanın âlimi olan bu zattan almıştır.

4. Şeyh Salim Büşra: Bu zattan Buhârî ve Müslim *sahîhleri* ile İmam Şâfiî'nin *Müsned* adlı eserini ve İmam Maliki'nin *Muvatta* adlı hadis kitaplarını okumuştur.

5. Şeyh Mahmûd el-Menûfî: Bu hocasından hadîs dersleri almıştır.

6. Salim el-Bişrî: Bu zattan hadîs ve tefsîr dersleri almıştır.[26]

1.3. Eserleri

Gözlerini zâhir ve bâtın ilimlerinin öğretildiği bir evde dünyaya açan Şeyh Muhammed Emin Erbilî, ilk tahsilini de bu evde almıştır. Hayatını bu ilimlere adayan Erbilî, aynı zamanda birçok önemli eser de kaleme almıştır. Çoğu oğlu Necmuddîn tarafından yayınlanmış olan eserleri şunlardır:

1-*Tenvîrü'l-kulûb fî muāmelat-i allâmi'l-ğuyûb*: Akâid, Şâfii ilmihali ve son kısmında tasavvuf olmak üzere üç ana bölümden müteşekkildir.[27]

2-*el-Uhûdü'l-vesika fi't-temessuki bi'ş-şerîa' ve'l-hakika*. Hakîkat ile şerîatı anlatan tasavvufî bir eserdir.[28]

3-*Fethü'l-mesâlik fî izâh'il-menâsik*. Dört mezhebe göre hac ibâdetinin nasıl yapılacağına dâir bir risâledir.[29]

4-*el-Mevâhibü's-sermediyye fî menâkıbi'-ricâli's-sadâti'n-nakşîbendiyye*. Nakşibendî silsilesini konu almaktadır. Erbilî'nin oğlu Necmuddîn Erbilî tarafından özetlenmiş ve esere babasının halifesi el-A'zamî tarafından yazılmış olan Erbilî'nin biyografisi de eklenmiştir. Bu haliyle Hülâsatü kitabi'l-Mevâhibi's-sermediyye ismiyle yayınlanmıştır.[30]

5-*el-Hediyeti'l hayriyye fî Tarikati'n-Nakşîbendiyye*.

---

[26] N. Erbilî, *Hulâsatü'l-mevâhib*, 113; Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 564; Tozlu, *Altın Silsile*, s. 534; N. Erbilî, *Tenvirü'l Kulüb (Giriş kısmı).*

[27] Muhammed Emîn Erbilî, *Tenvîrü'l-kulûb fî muāmelat-i allâmi'l-ğuyûb*, Dârü't-Türâsi'l-İslâmî, 1988; Ziriklî, *A'lâm*, c. VI, s. 43.

[28] Timurtaş, *Şark Âlimleri*, s. 87.

[29] Ziriklî, *A'lâm*, c. VI, s. 43; Timurtaş, *Şark Âlimleri*, s. 87.

[30] Bak. Necmuddîn b. Muhammed Emîn el-Erbilî, *Hulâsatu Kitabi'l-Mevâhibi's-Sermediyye fi Menakıbi's-Sadati'n-Nakşibendiyye*, Matbaatü's-Saadet, Mısır, ts.; Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 565.

6-*el-İcâbetü'r-rabbâniyye fi't-Tarikati'n-Nakşîbendiyye.* Bahauddîn Nakşibe'de atfedilen eserin şerhidir.[31]

7-*İrşâdü'l-muhtac ilâ hukûki'l-ezvâc.* Eşlerin birbirlerinin üzerindeki hak ve hukûkunu anlatan bir eserdir.[32]

8-*Mürşîdü'l-avâm li ahkâmi's-siyâm.* Dört mezhebe göre orucu anlatan ilmihal türü bir eserdir.[33]

9-Davü's-sirâc fî fadli receb ve kıssati'l-mirâc. Receb ayı ile miracın faziletine dâirdir.[34]

10-*Tercümetü hülâsatü't-tasânnif.* İmâm Gâzâlî'nin Farsça'dan Arapça'ya tercüme ettiği bazı risâlelerinden müteşekkildir.[35]

11- *Saâdetü'l-mübtediîn fî ilmi'd-din.* İmam Şafiî Mezhebi üzerine yazılmış ve yetişkin olmayanlara temel dini bilgileri öğretmeye yönelik el kitabı mahiyetinde bir eserdir.[36]

12-*Hidâyetü't-tâlibîn li ahkâmi'd-din.* Mâlikî fıkhıyla ilgili ilmihal düzeyinde bir eserdir.[37]

13-*Dîvân.*[38]

2. Tarikatı, Şeyhleri, Silsilesi ve Halifeleri

2.1. Tarîkatı

Şeyh Muhammed Emîn Erbilî, Nakşibendiyye Tarîkatı'nın Hâlid Bağdâdî'ye nisbet edilen Hâlidiyye koluna mensûbtur. İfâde edildiği gibi ilk eğitimini kadirî olan babasının yanında yapmış olmasına ve babasının karşı çıkmasına rağmen, defalarca rüyasında gördüğü Nakşibendî şeyhi Mevlâna Şeyh Ömer'den bu tarîkatı almıştır. Şeyh Ömer, babası ve şeyhi olan Şeyh Osmân'dan icâzetli olmasına rağmen, babası hayatta olduğu müddetçe tarîkat vermemiştir. Bu nedenle kendisine karşı büyük iştiyakı bulunan Erbilî'ye el vermesi de Şeyh Osmân'ın ölümünden sonraya kalmıştır. Erbilî, Şeyh Osmân'ın vefâtından sonra Şeyh Ömer'den Nakşibendiyye Tarîkatı'nı almış ve yıllarca onun hizmetinde bulunmuştur. Kısa

---

[31] Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 565.
[32] Ziriklî, *A'lâm*, c. VI, s. 43; Timurtaş, *Şark Âlimleri*, s. 86.
[33] Timurtaş, *Şark Âlimleri*, s. 87.
[34] Timurtaş, *Şark Âlimleri*, s. 87.
[35] Emîn Zekî, *Meşâhîrü'l-kürd*, c. II, s. 394.
[36] Ziriklî, *A'lâm*, c. VI, s. 43; *İkdü'l-cümân*, c. III, s. 1254; Timurtaş, *Şark Âlimleri*, s. 87.
[37] Ziriklî, *A'lâm*, c. VI, s. 43; Timurtaş, *Şark Âlimleri*, s. 86.
[38] Bak. Yusuf Elyân Sarkîs, *Mu'cem*, Matbûâtü'l-Arabiyye, Kāhire, 1927, c. II, s. 1554; N. Erbilî, *Hülâsatü'l-Mevâhib*, s. 198 (kapak kısmı); Ziriklî, *A'lâm*, c. VI, s. 269; Bağdâdî, *İzâhü'l-meknûn fi'z-zeyl alâ Keşfi'z-Zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, c. II, s. 131; Kehhale, *Mü'cemü'l-müellifin*, c. IX, s. 78; *Allah Dostları*, c. IX, s. 310; Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 565; *Evliyâlar Ansiklopedisi*, c. VIII, s. 410.

sürede seyr-u sülûkunu tamamlayarak Nakşibendîyye Tarikatı icâzeti almıştır.[39] İcâzet aldıktan sonra da Erbilî, şeyhinin yanında uzun yıllar kalarak hizmette bulunmuş ve ondan hiç ayrılmak istememiştir. Bu durumu Şeyh Muhammed Emîn Erbilî şöyle anlatmıştır: *"Yıllarca mürşîdim üstad-ı ekber Ömer hazretlerinin yanında kaldım. Hatme zamanı hariç, onun dergâhında boş kaldığımı hatırlamıyorum. Nûrlu yüzüne uzun süreyle bakamazdım, çok etkilenirdim. Bana kalk demedikçe yanından ayrılmaz, bir hizmet için göndermedikçe asla onu terk etmezdim. O da yanından ayrılmamı hiç istemezdi. Yüreğimde onun sevgisi hiç eksilmediğinden, huzurunda çok rahat ederdim."*[40]

Mısır'a gittiği ilk yıllarda bağlı bulunduğu tarîkattan pek bahsetmeyi istememiş olan Errbilî, irşâd görevine başladıktan sonra ise gece gündüz irşâdla meşgul olmuş ve mürîdlerine hak yolu göstermeye çalışmıştır. Erbilî, mürîdlerine, tarîkatla meşgul olanların dünyaya düşkün olmamalarının gerektiğini, başkasının malında gözü olanların bu yolda nasiplerinin olmadığını sık sık tavsiye etmiştir. Kendisine biat eden kadınları sadece sözle biat ederken, eğitimlerini de kocalarına yahut mahremlerine bırakmıştır.[41]

Erbilî¸ Kur'ân dinlemeyi çok sever, bunun için mürîdlerine Kur'ân okutur, kendisi de dinlerdi. Kur'ân okuyanlara çok önem verir, onları sever ve özel ikramlarda bulunurdu. Kur'ân hafızları Sinaniye Camii'inde toplanır ve Kur'ân okurlardı. Cami, Kur'ân dinlemeye gelen halkla dolar taşardı. Bu gelenek hala Mısır'da devam etmektedir. Kur'ân okuyanların kıraatlarını düzeltmek üzere tecvid ilmiyle ilgili bir de risâle yazmıştır.[42]

Hatmeye ayrı bir önem verirdi. Bu konuda şöyle derdi: *"Eğer bir mürîd hatme yapmaktan uzaklaşırsa, tek başına çok zikir yapsa da bu yolda ilerleyemez. Hatme yapmayı geciktirirse mürîdin manevî gelişiminde tedricen noksanlık meydana gelmeye, derken hatmeyi tamamen terk etmeye başlar. Allah korusun! Kalb, yanmakta olan kandil gibidir. Zikre devam etmek, kandile yağ koymak gibidir. Hatmeye katılmak, kibritle kandili yakmaya benzer. Kandilin ışığından yararlanmak isteyen kişinin, hem yağa hem de kibrite ihtiyacı vardır."*[43]

Erbilî, Halidîlikte yenilik denilebilecek bir takım değişiklikler de yapmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. Sessiz zikreden mürîd'in belli bir sayıya ulaşmasına gerek yoktur. Zira ona göre bu durum mürîdi zikrin amacından uzaklaştırmaktadır.[44] Bu aslında Nakşibendiliğin on bir esası

---

[39] *İkdü'l-cümân*, c. III, s. 1253; Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 564.
[40] N. Erbilî, *Hülâsatü'l-mevâhib*, s. 115; Tozlu, *Altın Silsile*, s. 531; *Allah Dostları*, c. IX, s. 301; *Evliyâlar Ansiklopedisi*, c. VIII, s. 395.
[41] Halil Gönenç, *Tenvirü'l Kulûb (Tercümesinin giriş kısmı)*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1984, s. 5.
[42] N. Erbilî, *Hulâsatü'l-mevâhib*, s. 125; Tozlu, *Altın Silsile,* s. 536.
[43] Tozlu, *Altın Silsile,* s. 539.
[44] Erbilî, *Tenvirü'l-kulûb*, s. 538; Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 564.

olarak bilinen vukûfi adedî (sayılara dikkat) esasının terki anlamına da gelir ki, bu açıdan köklü bir değişiklik olduğu söylenebilir.

2. Rabıta zikre ön hazırlık olmalı, zikrin etkisi görüldüğünde rabıta bırakılmalı. Zira kalb aynı anda kendisini iki şeye veremez aksi halde kusur eder.[45]

3. Cemaatla hatmeye önem vermiştir.

4. O da İmâm Rabbanî gibi vahdet-i vücûd türü sözlerin sekr sonucu zuhûr ettiğini ve mazur görülmesi gerektiğini kabul etmiştir.

5. İbn Arabî'nin eserlerini kendisi okumuş, talabelerine ise vahdet-i vücûdla ilgili kısımları önemsememeleri uyarısında bulunmuştur.

6. Mürîdlerle toplantılarını zaviyede değil, câmi veya mürîdlerin evlerinde yapmıştır.[46]

2.2. Şeyhleri

Şeyh Muhammed Emîn Erbilî'nin bile bildiğimiz kadarıyla tarîkat aldığı tek şeyhi (Küçükken Kadiriyye Tarîkatı aldığı babasını saymazsak) daha önce de ifade edildiği gibi Nakşibendiyye Tarîkatı'nın Hâlidiyye Kolu'na mensûb olan Mevlânâ Şeyh Ömer'dir. [47]

2.3. Tarîkat Silsilesi

Muhammed Emin Erbilî'nin, Mevlâna Halid-i Bağdadî'ye kadar ulaşan tarikat silsilesi şu şekildedir:

1. Muhammed Emin Erbilî
2. Şeyh Ömer Efendi
3. Şeyh Osman Efendi
4. Mevlâna Halid Bağdadî.[48]

2.4. Halifeleri

İrşâd hayatı boyunca birçok insana hak yolu bulmasında yardımcı olan Erbilî, pek çok önemli şahsiyet de yetiştirmiştir. Bunların önde gelenleri şunlardır:

1. Şeyh Selâme el-A'zamî (öl.1376/1956): Erbilî'nin önde gelen halifelerinden olup Ezher Şeyhidir. Şeyh Muhammed Emin Erbilî'nin hayatı bu halifesi tarafından yazılmıştır.

---

[45] Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 564; Timurtaş, *Şark Âlimleri*, s. 90.
[46] Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 564.
[47] *Allah Dostları*, c. IX, s. 310; Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 564.
[48] Bak. Erbilî, *Tenvirü'l-kulûb*, ss. 530-532; *Allah Dostları*, c. IX, s. 310.

2. Muhammed Yusuf Saka (öl.1360/1941): Erbilî'nin bir diğer halifesidir. Önceleri Şaziliyye Tarikatı'na mensub iken, Şeyh Muhammed Emin Erbilî'yi tanıyınca ona bağlanmış ve Nakşî olmuştur.

3. Şeyh İbrahim Naci (öl.1379/1959): Zamanının tanınan âlimlerindendir.

4. Şeyh Ebu'l-hayr Muhammed b. Abdulvâhid el-İhnâsî (öl.1371/1951).

5. Şeyh Süleymân Şâkir (öl.1348/1929).

6. Şeyh Muhammed Hanefî: Ezher Üniversitesi'nin ileri gelen âlimlerindendir.[49]

3. Mısır'a Gidişi ve Orada Nakşibendiyye Tarîkatı'nı Yayması

Mısır, eskiden beri köklü tarîkatların ve önemli sûfîlerin bulunduğu bir yer olmuştur. Ebû Vefa Taftazanî, Mısır'da tasavvuf tohumlarının ilk olarak Zû'n-nûn el-Mısrî (öl.245/859) tarafından atıldığını belirtilmişse de[50] İmâm Süyûtî, Mısırlı mutasavvıfları aktarırken Zû'n-nûn'u 11. sırada saymaktadır.[51]Bu da Mısır'da tasavvuf ve sûfîlerin Zû'n-nûn'dan önce de Mısır'da tanındıkları ve faaliyette bulundukları ihtimalini ortaya koymaktadır.

III/IX. asırda Mısır'da tasavvufun gelişmesine Ebubekir ez-Zekkāk el-Mısrî ile Ebû Hasan b. Bünnân el-Hammâl (öl.312/924) katkı sağlayan iki önemli isim olmuştur. Mısır'da ilk dönemlerden beri var olan tasavvufî cereyan, IV/X. ve V/XI. asırlarda da devam etmiştir. VI/XII. asırda da Şeyh Abdurrahîm el-Ganaî (öl.592/1196) tarafından kurulan büyük bir tasavvufi ekol ortaya çıkmıştır.[52]

VII/XIII. asır ise, Mısırda tarîkatlar için tasavvufi yönden birçok gelişmenin ortaya çıktığı dönemdir. Bu asırda, Ebû Feth Vasıtî Mısır'a gelip yerleşerek Rıfâî Tarîkatı'nı yaymış, onun daveti üzerine Bedeviyye Tarîkatı'nın kurucusu olan Ahmed Bedevî (öl.675/1276) de Mısır'a gelip yerleşmiştir. Yine Şeyh İbrâhîm ed-Dessûkî (öl.672/1273) Mısır'da ortaya çıkarken, Şeyh Ebû Hasan eş-Şazilî mağrıbtan (batı) kalkıp Mısır'a gelip yerleşmiştir.[53]

Şüphesiz bu gelişmede Selahaddîn Eyyûbî gibi tasavvuf ve tarîkatlara değer veren ve onlara katkı sağlamış olan devlet adamlarının katkısı da önemli bir etken olmuştur. Mesela

---

[49] Tozlu, *Altın Silsile,* ss. 528-541; Üsâm Enes, https://sites.google.com/site/esamanas/ الشيخ محمد أمين الكردي

[50] Bak. Ebû Vefa Taftazanî, "Mısır'da Sûfî Tarîkatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları", çev. Mustafa Aşkar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. 35, Sayı: 0, s. 535; Ferzende İdiz, *İmâm Süyûtî ve Tasavvuf*, İlahiyat Yay., Ankara, 2015, s. 35.

[51] Bak. Celâluddîn Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire,* tah. Muhammed Ebu'l-Fudayl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1387/1967, c. I, s. 511.

[52] Taftazanî, "Mısır'da Sûfî Tarîkatlar", ss. 535-536; Âmir en-Neccâr, *Turûkü'l-sûfiyye fi'l-Mısr,* Dârü'l-Maârif, ts., s. 95; İdiz, *İmâm Süyûtî,* s. 35.

[53] Bak. Taftazanî, "Mısır'da Sûfî Tarîkatlar", s. 536; İdiz, *İmâm Süyûtî,* ss. 35-36.

Selahaddîn Eyyûbî tarafından kurulmuş olan Saidu's-Sueda adlı hânkâh bunun göstergesidir. Mısır'da kurulan ilk hânkâh olma özelliğine sahip bu mekân için bir de vakıf kurulmuştu.[54]

Mısır'da ilk dönemlerden itibaren görülen bu olumlu gelişme sonraki asırlarda da kendisini göstermiştir. Rıfâiyye, Bedeviyye, Desûkiyye, Şâziliyye açısından olumlu gelişmelerin olduğu Mısır'da durumun Nakşibendiyye açısından aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Nakşibendiyye, görebildiğimiz kadar Mısır'da son iki yüzyıla kadar pek varlık gösterememiştir. XIX. Yüzyılda Muhammed Emîn Erbilî ortaya çıkana kadar durum böyledir. Nitekim Mısır'daki tasavvufî hayattan bahseden Ebu'l-Vefa Taftazânî (öl.1994) Mısır'da etkili olmuş olan önemli tarîkatlar arasında Nakşibendiyye'yi saymamıştır. Ancak günümüzde Mısır'da faaliyet gösteren önemli tarîkatları saydıktan sonra Nakşibendiliği, "Diğerleri" başlığı altında ismen vermiştir.[55] Bu da Nakşiliğin son yüzyıllara kadar Mısır'da etkin olmadığını göstermektedir.

Suriye ve diğer birçok bölgede oldukça etkili olan Hâlidîlik, Mısır'da uzun geçmişe dayanan diğer tarikatlar arasında önemli bir gelişme göstermemiştir. 1851 yılında Mısır Hidivî Abbâs, Gümüşhânevî'nin halifelerinden bir Türk olan Mehmed Aşık Efendi (ö.1883) adına Kahire'de bir tekke yaptırmışsa da daha sonra 1954'te bu tekkeye Mısır hükümetince el konulmuştur. Yine Gümüşhanevî 1873'te Kahire'yi ziyaret etmiş ve bu ziyareti sırasında Mısırlı Cevdet İbrahim (ö.1932)'e hilâfet vermiştir. O da şeyhlik makamını oğlu İsa'ya bırakmıştır. Bununla beraber Nakşibendîlik bildiğimiz kadarıyla XIX. asra kadar Mısır'da varlık gösterememiştir. Hâlidiyye, dolayısyla Nakşibendiyye Tarîkatı, Mısır'da en etkili dönemini Şeyh Muhammed Emîn Erbilî ile yaşamıştır. [56] Diğer bir deyişle Nakşibendiyye Tarîkatı'nın Mısır'da Erbilî ile tanınıp etki göstermeye başladığını ve böylece Mısır tarîkatları arasında yer aldığını söyleyebiliriz.

Yukarıda da ifâde edildiği gibi Erbilî, Şeyh Ömer'den icâzet aldıktan sonra Irak'ta bulunan türbeleri ziyaret etmek amacıyla Biyar'dan ayrılmış ve ardından hacca gitmiştir. Bu ayrılışından sonra da bir daha memleketine geri dönmemiştir.[57]

Böylece Mekke'ye giden Erbilî için burası bir istiğrak ve vecd dönemi olmuştur adeta. Zira Erbilî, burada İbn Arabî'nin zikrettiği bazı manevî halleri tecrübe ettiğini söylemiştir. 1300/1883 yılında Mekke'den Medine'ye gitmiş olan Erbilî, kendisini tanıyan Şeyh Ömer'in bir müridi tarafından hatmeye katılmaya ikna edilmiş ve bu mürîdin vefatından sonra da

---

[54] Taftazanî, "Mısır'da Sûfî Tarîkatlar.", s. 538; en-Neccâr, *Turûkü'l-sûfiyye*, s. 23.
[55] Bak. Taftazanî, "Mısır'da Sûfî Tarîkatlar", s. 552.
[56] Hamid Algar, "Hâlidiyye" *DİA*, İstanbul, 1997, c. XV, s. 296; Arif Hakan Demirel, *Ömer Ziyâuddîn Dağıstânî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü, Ankara, 2006, s. 49.
[57] Algar, "Kürdî", c. XVI, s. 564.

hatmeye devam edeceğine dâir söz almıştır.[58] Bu olaydan Erbilî'nin tasavvufî yönünü ön plana çıkarmadığı ve Nakşibendiyye Tarîkatı'ndan icâzetli olduğunu pek belli etmek istemediği anlaşılmaktadır. Çok mütevâzi olan Erbilî, bulunduğu irşâd makâmına kendisini lâyık görmemiş, bu konuda (irşada başladıktan sonra) şöyle demiştir: *"Bizler bu göreve ehil değiliz. Fakat Sadat-ı Kiram'ın himmet ve bereketiyle yaptığımız işlerde muvaffak oluyoruz. Bütün olanlar, Allah'ın lutfu ve ikrâmıdır."*[59]

Mekke'ye geldikten on yıl sonra Mısır'a gitmiştir. Mısır'a gitme kararını arkasında yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi Kahire'de bulunan Meşhedü'l-İmâmi'l-Hüseyin başta olmak üzere Ehl-i Beyt'e ait yerleri ziyaret arzusu yatmaktaydı.[60]Hamid Algâr, bu kararın arkasında hanefî eğilimli eğitim verilen Mahmûdiyye Medresesi'nden soğuma ve şafiî eğitimin verildiği bir yer bulma isteği de yatmaktaydı,[61] demektedir ki, biz de bu kanaati paylaşmaktayız. Nitekim Erbilî, Mısır'a geldikten sonra hemen Mısır'ın önde gelen âlimlerinden şafiî fıkhı başta olmak üzere bu geleneğe uygun dersler almaya başlamıştır. Ancak o, diğer mezhebleri de öğrenmiş ve bu mezheblere göre eserler yazmıştır. Tabi ki bu kararın arkasında bazı kaynakların ifâde ettiği gibi aldığı manevî işâreti de zikretmek gerekir.

Böylece Mısır'a gelip yerleşmiş olan Erbilî, bir süre sonra İmbâbe kasabasına, ardından da Bulâk'a gidip yerleşmiştir. Aslında Ezher'de bulunduğu dönemde gereklerini yerine getirdiği Nakşibendiyye Tarîkat'ının, başkalarına öğretilmesini ve yayılmasını istememiş ve bu yönünü saklı tutmaya çalışmıştır. Ancak hoca olduktan sonra rüyasında gördüğü Şeyh Ömer'in bir emri gereği Erbilî, Kahîre'nin güney bölgesindeki Kalyûbiye'de irşâd faaliyetine başlamış ve insanlara Nakşibendî Halidî geleneği anlatmıştır.[62]Asıl irşâd merkezi ise Mısır'da Bulak şehri olmuştur.[63]

Evvel emirde tarîkatını gizlemeye çalışmış olan Erbilî, bu manevî işâretten sonra Nakşibendîliği Mısır'da yaymak için köy köy, kasaba kasaba dolaşarak irşâd faaliyetlerinde bulunmuştur. Bu amaçla kendisine gelen hiç kimseyi geri çevirmemiş, bilmeyenlere tarîkatın önem ve ehemmiyetini öğretmeye çalışmıştır.[64]Kısa sürede toplumun her kesiminden insanlar etrafında toplanmış ve ona intisab etmiştir. Halvetî olan Şeyh Süleyman b. Ali el-Cehnî ve Şazilî olan Şeyh Muhammed Yusûf es-Sakkâ gibi başka tarîkatlara mensûb kimseler dahi

---

[58] Algar, "Kürdî", c. XVI, s. 564.
[59] Tozlu, *Altın Silsile,* s. 537.
[60] N. Erbilî, *Hülâsatü'l-mevâhib,* ss. 162-164; Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 564; *Allah Dosları*, c. IX, s. 310.
[61] Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 564.
[62] Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 564; a. mlf. "Hâlidiyye", c. XV, s. 296; *Allah Dostları*, c. IX, s. 304; Timurtaş, *Şark Âlimleri*, s. 85.
[63] Tozlu, *Altın Silsile,* s. 534.
[64] *Allah Dostları*, c. IX, s. 304; Timurtaş, *Şark Âlimleri*, s. 85.

etrafında toplanmış[65] ve böylece Mısır'da Nakşibendiyye Tarîkatı yayılmaya başlamıştır. Böylece Mısır Bulak'da sürdürdüğü irşâd hayatı vefatına kadar durmadan devam etmiştir.

Etkisi yayılan Erbilî'nin şahsında Mısır'da Nakşibendilik hızla yayılmaya başlamıştır. Öyle ki *"Artık bu zamanda mürşîd kalmamıştır"* diyen Şeyh Muhammed Hanefî gibi zatlar dahi Erbilî'ye intisab ederek Nakşibendiyye Tarîkatı'na bağlanmıştır. Şeyh Muhammed Hanefî önceleri Erbilî'ye *"Artık bu zamanda mürşîd kalmamıştır"* diyerek Erbilî de dahil o dönemde mürşîd bulunmadığını söylemiştir. Bunun üzerine Erbilî kendisine: *"Ümit ederim ki Allah seni dilediğine kavuşturur. Çünkü hiçbir zaman yeryüzünde mürşîd-i kâmil olan velîler eksik olmaz"*[66] demiş ve her zaman, her dönemde insanları irşâd edecek, onları Allah yoluna sevk edecek kâmil insanların var olacağını belirtmiştir. Daha sonra Şeyh Muahmmed Hanefî, gördüğü bir rüya üzerine gelip Erbilî'ye intisab etmiştir.[67]

Mısır'da Erbilî ile başlayan Nakşî Hâlidî Tarîkatı'nın hızlı yayılması ve başka tarîkatlardan insanların da bu tarîkata intisâb etmeleri, burada uzun geçmişi olan diğer tarîkatları rahatsız etmiştir. Öbür taraftan tasavvufa karşı menfi tavırlarıyla tanınan selefîler de muhalefet etmiştir. Ancak tüm bunlar Erbilî'yi irşâd faaliyetlerinden geri bırakmamıştır.[68]

Mısırda bulunan köklü tarîkatlar kadar şöhret bulamasa da Nakşibendiyye Tarîkatı, böylece Mısır'da neşvu nemâ bulmuş Mısır'da varlığını sürdüren tarîkatlar arasında yer almıştır. Erbilî'nin vefatından sonra da Erbilî'nin halifesi Şeyh Muhammed Yûsuf es-Sakka ile Şeyh Selâme el-A'zamî tarafından bu yol, devam etmiştir. Daha sonra tarîkat, Erbilî'nin oğlu Necmuddîn Erbilî (öl.1406/1988) tarafından sürdürülmüştür. Necmuddîn Erbilî'nin vefatından sonra yerine aynı zamanda Ezher'de Arap Dilî ve Edebiyatı Fakültesinde öğretim üyesi olan oğlu Abdurrahmân el-Kürdî (öl.1408/1988) geçmiştir.[69] Onun vefâtı üzerine tarîkat şeyhliğini Necmuddîn Erbilî'nin diğer oğlu Ezher'de öğretim üyesi olan Şeyh Ziyâuddîn el-Kürdî (öl.1422/2002) devam ettirmiştir. Tarîkat, günümüzde de Erbilî'nin torunları tarafından Mısır'da sürdürülmektedir.[70]

Halıhazırda Mısır'da daha çok Erbilî'nin oğulları ve torunları tarafından sürdürülen Nakşibendiyye Tarîkatı'nın Erbilî ile süren silsilesi, yetiştirmiş olduğu halifeleri vâsıtasıyla yine Mısır, Şam, Hint bölgesi ve doğu Asya bölgelerinde sürdürülmektedir. [71]

---

[65] Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 564.
[66] Tozlu, *Altın Silsile*, s. 541.
[67] Gönenç, *Tenvirü'l Kulûb (Tercümesinin giriş kısmı)*, s. 5; Tozlu, *Altın Silsile*, s. 542.
[68] Algar "Hâlidiyye" c. XV, s. 296.
[69] Algar, "Kürdî", c. XXVI, s. 565.
[70]Bak. Enes, https://sites.google.com/site/esamanas/ مولانا الشيخ محمد أمين الكردي
[71]Bak. Enes, https://sites.google.com/site/esamanas/ مولانا الشيخ محمد أمين الكردي

Sonuç

Şeyh Muhammed Emîn Erbilî¸ XIII/XIX asrın önemli âlim ve mutasavvıf şahsiyetlerinden birisidir. Babası yörede tanınan âlim ve mutasavvıflardan olan Kadirî şeyhi Şeyh Fethullahzâde'dir. Babasının terbiyesinde büyüyen Erbilî, önceleri Kadirî Tarîkatı'na intisab etmiş olmasına rağmen, gördüğü rüyalar üzerine içinde alevlenen Nakşîlik aşkıyla dönemin Halidî-Nakşî şeyhlerinden olan Şeyh Ömer'e intisab ederek Nakşibendiyye Tarîkatına girmiş ve bu yolda ölünceye kadar devam etmiştir. Kadirî şeyhi olan babası, kendisi gibi kadirî olmasını istediği oğlu Muhammed Emîn'in Nakşibendiyye Tarîkatı'na girmesine karşı çıkmış ve bu durumu kabullenememiştir.

Erbilî, Nakşibendiyye icâzeti aldıktan sonra da uzun süre şeyhinin hizmetinde bulunmuş, ardından hac için Mekke ve Medîne'ye gitmiş, burada ilim halkalarına katılarak zâhirî yönünü de ikmâl etmiştir.

On yıl kadar Mekke'de kalmış olan Erbilî, aldığı bir işâretle Mısır'a gidip el-Ezher'de öğrenci olmuş, Mısır'ın önde gelen hocalarından şafiî fıkhı başta olmak üzere çeşitli dersler almıştır. Tasasavvufu kendi yaşamında hiç eksik etmemekle beraber, ilk dönemlerde bu yönünün bilinmesini pek istememiştir. Daha sonraları aldığı bir işâretle tarîkat dersleri de vermeye başlayan Erbilî, Mısır'da tanınan önemli şahsiyetlerden birisi olmuştur.

Daha ilk dönemlerden itibaren Mısır'da Rıfâiyye, Şaziliyye, Bedeviyye gibi önemli tarîkatlar kurulmuş ve varlıklarını sürdürmüş olmalarına rağmen, XIX. Yüzyıla gelinceye kadar Mısır'da Nakşibendiyyenin herhangi bir varlığından bahsetmek mümkün değildir. Mısır'da Nakşîbendilik, en etkili dönemini Şeyh Muhammed Emîn Erbilî ile yaşamıştır.

Mısır'da Şeyh Muhammed Emîn ile tanınmaya başlayan Nakşîbendilik, uzun geçmişi olan diğer tarikatları ve selefileri rahatsız etmiştir. Bu kesimler tarafından Erbilî ve onun şahsında Nakşibendiyyeliğin yayılmasına karşı engeller çıkarılmışsa da bu durum Erbilî'yi yolundan çevirememiştir.

1914 yılında vefat etmiş olan Erbilî ile Mısır'da yayılmaya başlayan Nakşibendîlik, diğer tarîkatlar kadar etkili olmamış olsa da, vefatından sonra halifeleri ve torunları tarafından Mısır'da devam etmiştir. Günümüzde de el-Ezher'de öğretim üyesi olan torunu tarafından bu gelenek sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Algar, Hamid, “Hâlidiyye” *DİA*, İstanbul, 1997.

_____, “Kürdî Muhammed Emîn”, *DİA*, Ankara, 2002.

Bağdâdî, *İzâhü’l-meknûn fi’z-zeyl alâ Keşfi’z-Zünûn an Esâmi’l-Kütübi ve’l-Fünûn*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrût.

el-Bahrekî, Tâhir Molla Abdullah, *Hayâtü’l-emcâd mine’l-ulemâi’l-ekrâd*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1436/2015.

Demirel, Arif Hakan, *Ömer Ziyâuddîn Dağıstânî’nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü, Ankara, 2006.

Enes, Üsâm, https://sites.google.com/site/esamanas/ الموي درك ا ني م أ د م ح م خ ي ش ا ل ا ن ا ل (erişim: 06.10.2016).

Erbilî, Muhammed Emin el-Kürdî, *Tenvîrü’l-Kulûb fî muāmelat-i allâmi’l-ğuyûb*, Dârü’t-Türâsi’l-İslâmî, 1988.

el-Erbilî, Necmuddîn b. Muhammed Emin, *Hulâsatu Kitabi’l-Mevâhibi’s-Sermediyye fi Menakıbi’s-Sadati’n-Nakşibendiyye*, Matbaatü’s-Saadet, Mısır, ts.

_____, *Tenvirü’l Kulûb (Giriş Kısmı Yazısı*), tahkik, Muhammed Ali İdilbî, Darü’t-Türasi’l-İslâmî, 1988.

Evliyalar Ansiklpedisi, Heyet, Türkiye Gazetesi Yay., İstanbul, 1992.

Gönenç, Halil, *Tenvirü’l Kulûb (Tercümesinin giriş kısmı)*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1984.

İdiz, Ferzende, *İmâm Süyûtî ve Tasavvuf*, İlahiyat Yay., Ankara, 2015.

Kehhale, Ömer, Rızâ *Mü’cemü’l-müellifin terâcimü müsennifi’l-kutubü’l-Arabiyye*, Matbaatü’t-Terakkî, Dımeşk, 1379.

Mecîd, Hamîd Abdullah-Doskî, Tahsîn İbrâhîm, *İkdü’l-cümân fî tarâcimi’l-ulemâ ve’l-udebâi’l-kürd ve’l-mensûbîne ilâ müdün ve’l-kurâ Kürdistân*, Mektebetü’l-Asâle ve’t-Türâs, 1429/2008.

en-Neccâr, Âmir, *Turûkü'l-sûfiyye fi'l-Mısr*, Dârü'l-Maârif, ts.

Sahabeden Günümüze Allah Dostları, Heyet, Şûle Yayınları, İstanbul, 1996.

es-Sakar, Yusuf, “Erbil”, *DİA*, İstanbul, 1995.

Sarkîs, Yusuf Elyân, *Mu’cem*, Matbûâti’l-Arabiyye, Kāhire, 1927.

Süyûtî, Celâluddîn, *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*, tah. Muhammed Ebu'l-Fudayl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1387/1967.

Taftazanî, Ebû Vefa, "Mısır'da Sûfî Tarîkatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları", çev. Mustafa Aşkar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 35, Sayı: 0, ss. 535-552.

Timurtaş, Abdulhadi, *Çığır Açan Şark Âlimleri*, Kent yay., ts.

Tozlu, İbrahim, *Altın Silsile*, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2005.

Zekî, Muhammed Emîn, *Meşâhîrü'l-kürd ve Kürdistân fî ahdi'l-İslâmî*, ter. Seyyide Kerîme.

Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm: Kamusu terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi minel arabi ve'l-müste'rabin ve'l-müsteşrikîn,* Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrût, 1085/1674.

Silsilah-i-Kwajagan, Its Principles And The Indıan Naqshbandi Addition And Interpretation

F.A.Qadri

Professor, History North-Eastern Hill University, Shillong, India

Silsilah-i- Khwajigan is the oldest Sufi order in Islam. It originated in Turkisdtan and the most famous of its saints was Khwaja Ahmad Ata Yasawi (d.1166) besides him Khwaja ‘Abd al-Khaliq Ghijdawani (d.1179) propagated this order in Transoxiana. Both Ahmad Yasawi and Ghijdawani worked tirelessly for popularizing this order tracing back their spiritual genealogy to Khwaja Yusuf Hamadani (d.1140) and Bayazid Taifur al- Bistami (d.874). But the person who was destined to popularize the *Silsilah- i- Khwajagan* most was Khwaja Baha al-Din Naqshband (d.1388) after whom this Silsilah received a new name, Naqshbandiyah.

Some Sufi orders and their branches related to al-Bistami are famous for spiritual characteristics. The Naqshbandi, Firdausi and Shattari orders, which are in fact branches of *Silsilah-i-Khajagan* and are spiritually linked with al-Bistami, derive their nomenclature from spiritual qualities. The nomenclature of Naqshbandiyah is said to be so because Khwaja Amir Kulal, while practicing concentration on the mental image of the preceptor (*tasawwur-i-shaikh*),was initially not successful. He was advised to practice with a bowl of water. After doing that he was successful, upon which his preceptor called him Amir Kulal Naqshband(engraver).A second view is that Khwaja Baha al-Din by a simple glance used to purify his disciples from human attributes and engraved on their hearts the word ‘Allah’,because of which he became famous as Naqshband. Yet another view suggests that the mystics of this order practiced liturgical repetition (*zikr*) of ‘negation’ (*nafi*) and ‘affirmation’ (*ithbat*) in a manner that they drew the *kalmia* in the air. There are some other expressions as well but in all probability Amir Kulal’s image-making in a bowl of water appears closer to the truth. (Fozail Ahmad Qadri, Abu Yazid Bistami and Shattari Sufi Thought., *Islamic Culture*,Hyderabad,Deccan,India,Vol.LXXV,No.4,October,2001,pp.79-95).

‘Abd al-Khaliq Ghijdawani was a prolific writer, who wrote both in Persian prose and poetry. He also compiled several treatises. The collection of his sayings, the *Masalik al ‘Arifin* advocated that his disciples should acquire a precise learning of *Qur’an*, *Hadith* and *Fiqh*. (MS.K. A. Nizami collection, Aligarh). It urged them to dissociate themselves from both ignorant Sufis and those who promiscuously indulged in mixed company. Peace in heart and a control of eyesight would help in the pursuit of celibacy. Married life involved the Sufi in everyday problems and exposed him to threat of loss of faith. Mystics should not necessarily avoid *sama’* but any over indulgence should be abandoned.

It is said that Khwaja ‘Abd al-Khaliq chalked out eight principles upon which the later Naqshbandiyah was built:

1. *Hosh dar dam* – awareness in breathing.

2. *Nazar bar qadam* – Watching over one’s steps.

3. *Safar dar watan* – Journey at home.

4. *Khalwat dar anjuman* – Solitude in multitude.

5. *Yad kard* – Remembrance/recollection.

6. *Baz gasht* – Restraining one’s thought.

7. *Nigah dasht* – To watch one’s thought.

8. *Yad dasht* – Recollection.

(‘Abd al-Rahman Jami, *Nafahat-ul-Uns*, Tehran, 1918, pp.242-44)

Khwaja ‘Abd al-Khaliq Ghijdawani was succeeded by four Khalifas, all from Bukhara. But it was; Arif Riwgari (d.1259-60) who was the chief link with Muhammad ibn Muhammad Baha al-Din Naqshband as follows;

‘Arif Riwgari –Muhammad Anjar Faghnawi (d.1254) or (1271-72) -- ; ‘Azizan ‘Ali Ramtini (d.1306 or 1321-22) –Muhammad Baba al-Samasi (d.1340 or 54) – Saiyid Amir Kulal al-Bukhari (d.1371).Khwaja Baha al-Din obtained training from Amir Kulal and from the spirit of Khwaja ‘Abd al-Khaliq Ghijdavani. Khwaja Baha al-Din emphasized that the *Silsilah-i-Khwajagan* or the Naqshbandiyah should not practice spoken *zikr*, seclusion and *sama’* but concentrate mainly on *Khalwat dar Anjuman* i.e., being outwardly busy in worldly affairs,

but inwardly meditating on God. (*Nafahat -ul Uns*, p.386). Khwaja Baha al-Din Naqshband added three more principles:

1. *Waquf-i zamani* (temporal pause) is the constant self-examination by a sufi on the way his time is spent. This leads to a perception of forgetfulness and an insight into a real understanding of the divine presence.
2. *Waquf- i 'adadi* (numerated pause) is the prevention of thought anarchy through a process of counting the number of time zikr in the heart is repeated. The novice completes one round of *zikr* between three and twenty- one recitations in one breath; however, if there is no spiritual change after a second round of twenty-one zikr, this imlies there has been no real impact. ' Negation' (*nafi*)) expressed in *zikr* should expel all human vices and 'Affirmation' (*ithbat*) should result in a perception of the divine presence.
3. *Waquf- i qalbi* (heart pause) this has two meanings, : the first is identical to the explanation of *Yad dasht* (Recollection), but the second implies that during *zikr* the heart of flesh should be in no way negligent. To Khwaja Baha al-Din, control of the breath and the counting of *zikr* were not indispensable but he insisted that the *Wuquf- i qalbi* was imperative According to him it was the essence of the Sufi discipline.('Ali bin Hussain Wa'iz al-Kashifi, *Rashhat-e-'Ainul – Hayat*,Kanpur,1911,pp.26-27)

'Abd al-Rahman Jami is of the opinion that Khwaja Baha al-Din emphasized that the *Silsila-i- Khwajagan*, later Naqshbandiyah should not practice spoken *zikr*, seclusion and *sama*' but concentrate mainly on *Khalwat dar Anjuman*,i.e., solitude in multitude meaning thereby being outwardly busy in worldly affairs and inwardly meditating on the Ultimate. (*Nafahat-ul-Uns*, Tehran, 1918, p.386).The centre of Naqshbandi spiritual teaching is , therefore, silent *zikr*, as opposed to the loud *zikr*. The second noteworthy characteristic is *Suhbat*, which involves the intimate conversation between the preceptor and the disciple conducted at a very high spiritual level. (*Ibid*,p.387).The close relation between the preceptor and the disciple reveals itself in *tawajjuh*, the concentration of the two partners upon each other that results in experience of spiritual unity, faith healing and many other phenomena. (*Ibid*, p.403).

Although *Silsilah-i- Khwajagan* is the oldest Sufi order but reached Indian subcontinent as Naqshbandiyah in the last. The Naqshbandis in India traced their spiritual descent from Khwaja 'Ubaid Allah Ahrar (1404-90), a disciple of Baha al-Din Naqshband's disciple, Ya'qub Charkhi. Khwaja Ahrar exercised great influence on Mughal princes and was held in high esteem by them as he used to help them materially in times of need. He praised 'Ala al-Dawla al- Simnani (d.1336) and seems to have been impressed with his theory, which was elaborated later as *wahdat al-shuhud* (unity of witness). Khwaja Baqi Billah (d.1603), who from his maternal side was a descendant of the family of Khwaja 'Ubaid Allah Ahrar, introduced it in India. Khwaja Baqi Billah attracted a number of disciples who were interested in a law-bound mystical life and opposed the sweeping religious attitude that prevailed in circles surrounding Akbar (1556-1606), observes Annemarie Schimmel (*Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, p.367). His disciple and spiritual successor Shaikh Ahmad Sirhindi (1563-1624) also known as *Mujaddid-e Alf-e Thani* (Reviver of the faith in the second millennium) popularized Naqshbandiya order in India and after him it became famous as Naqshbandiyah-Mujaddidiyah. He is the author of many books but his popularity rests more upon his 534 epistles. He has been praised in mystic circles primarily as the restorer of the classical theory of *wahdat al-shuhud* (unity of witness) as opposed to the theory of *wahdat al-wujud* (unity of being).

During the eighteenth century the mystic scene in Delhi was predominantly occupied by the Naqshbandi saints, of whom the senior most was Khwaja Muhammad Nasir *'Andalib* (1693-1759). He wrote two books, *Risalah-e Hosh Afza* on mystical chess and *Nala-e 'Andalib* which comprises of two volumes in Persian allegory dealing with metaphysical and abstruse problems. Khwaja Nasir 'Andalib founded a new *Silsilah* and called it Tariqah-i-Muhammadi based totally on his mystical experience. His son Khwaja Mir Dard in his voluminous work *'Ilm –ul-Kitab* and his brother Mir Muhammad Asar in his *Masnawi Bayan-e-Waqey* (This is extremely rare. One of the scion of the family,Nasir Nazir Firaq has provided a portion of this *Masnavi* in his work *Maikhana-e-Dard* , Delhi,1925),gives the details of the revelation of this order. Nasir 'Andalib wrote *Risalahi-Hosh Afza* on mystical chess to distract his disciples from playing chess. By using the chess symbolism he tried to explain the different events of human life in the terminology of chess.

In his theories of ascent and descent Nasir ‘Andalib describes clearly the journey towards God as a man’s ascension to the rank of a divine name, which is his Lord (*rabb*) and the hundred names are comparable to the hundred petals of a centi-folia, which form one flower.

Nasir ‘Andalib gives a most interesting description of *zikr* and meditation which is a perfect interpretation of the highest goal of the Naqshbandi mystics, e.g., to be surrounded by the eternal light but not lost in it, just as the pearl is in the ocean and yet distinct from it. This is the station of true confession of unity as it is practiced by the true Muhammadi.

Nasir ‘Andalib invented a number of strange things like:

1. *Khima-e rawan* – Wandering tent.

2. *Hammam-e har maqam* – Bath of everywhere.

3. *Soz-e Fanus be afsos* – Candle without tear, and

4. *Chiragh-e zulmat* – Lamp of Darkness and several other items.

The construction and design of these items are given in the *Nalay-i ‘Andalib*. A very strange invention of Nasir ‘Andalib was the *Harba-i Lawa-i-Muhammadi* as to the banner of Tariqah-i-Muhammadi; it plays an important role in the symbolism of his book, where it is described as a lance. When some brave hero takes it in his hand and a number of people with sword and shield surround him, he can alone and on his own gain victory over them .(*Nalay-i-‘Andalib*,2vols., Bhopal,1891-92).

Khwaja Muhammad Nasir ‘Andalib’s son and successor and one of the four pillars of Urdu poetry Khwaja Mir Dard was a luminous author and a great poet of Persian and Urdu. His *magnum opus* is the voluminous *‘Ilm al-Kitab*, totally based on his personal mystical experiences. Mir Dard added some new dimensions to the mystical philosophy by inventing terminologies like:

1. *Baqa fi –al-Shaikh* – Resuscitation in the Spiritual Master.

2. *Watan dar safar* – Home in journey.

3. *Anjuman dar khalwat* – Multitude in solitude.

The extreme close connection of Mir Dard with his father Nasir ‘Andalib led him to develop one of his most surprising mystical theories, i.e., resuscitation in the Shaikh (*Baqa fi al-Shaikh*). Since the medieval times annihilation and identification with the mystical leader was considered necessary in various Sufi Silsilahs.God’s custom is to bring spiritual bounty from the living,initiation is the basis for successful spiritual progress.Even Uwais Qarani received initiation into the path through the Prophet.Direct illumination is impossible,either it happens after the initiation or the mystic after his first experience seeks a master to guide him further,says Mir Dard while laiding emphasis on the importance of Shaikh; further, he very clearly and categorically declares:

The Shaikh is in his group like the Prophet

In his people. (‘*Ilm-ul-Kitab*, Bhopal,1310 A.H.,P.638)

And the office of the Shaikh is the vice regency of Prophecy and thus not available to every mystic. From annihilation in the Shaikh (*Fana- fi-al-Shaikh*) the adept should reach annihilation in the Prophet and eventually annihilation in God. The three- fold annihilation is an upward movement which leads the disciple to higher experiences of reality and culminates in resuscitation in God. Resuscitation (*baqa*) is also however, the first stage on the way down as Mir Dard formulates it. Annihilation in God is directed towards God and resuscitation in God is directed towards creation, and one calls the most perfect way-farer him who comes down more than others and then again gets firmly established in resuscitation in the Prophet. And he who is on this descendant rank is called higher and loftier than he who is still in ascent, for the end is the return to the beginning. (‘*Ilm-ul-Kitab*, p.115).And here a new interpretation begins, higher than he who has reached resuscitation in the Prophet is he who has found resuscitation in the Shaikh for he has completed the whole circle. This new spiritual rank of resuscitation which Mir Dard developed was borne out of his own personal relation to his father, a relation which nobody else could possibly imitate or experience.

Mir Dard practiced in the true Naqshbandi fashion the principle of journey in one’s home (*Safar dar watan*), one of the eleven principles of the order. Mir Dard added one more to it i.e., home in journey (*Watan dar-Safar*):

The mystics journeyed in home

O’ Dard my home is in the journey.

(*Dard-i-Dil*, Bhopal, 1310 A.H., p.151.)

Combined with another important principle of Naqshbandi Silsilah, i.e., solitude in multitude, he analyses this constant interplay of journey and being at home and says that existence is travelling, non existence ishome,the heart is in solitude and the eye in multitude:

When the heart concentrates it is in solitude

Rest of the senses is in multitude. (*Ibid*.)

If one sees correctly, travelling is home and home is travelling as the sky is constantly in travel in its home and candle when it melts, travelling towards annihilation, the adept reaches a state of selflessness where there is:

No thought of journey

No reminiscence of home.

Mir Dard expatiated on the perfection of the ideal man. The belief in the realization of the divine self of man has been a dynamic principle in mystic philosophy. Mir Dard declares himself as the elect leader of the community and was in constant search of self identification. (‘*Ilm-ul-Kitab*, p.85). The ideal man is the manifestation of divine virtues and perfection. He is the centre round which the whole universe revolves.

Mir Dard conceives love as a movement towards idea of a perfect beauty after which the soul hankers. Love of him is nothing but a state somewhat more comprehensive than faith, the definition of love as obedience typical of early Muslim-mystic belief is maintained. In his inimitable style Mir Dard declares:

‘I am not a sufi that I may open a new chapter on mysticism,

nor am I a Mulla that I may start a discussion and disputation.

I am a sincere follower of Muhammad, and am intoxicated

with his pure wine. From one who is thus drunk you should

expect to hear the tale of the beloved only. Dard is like a

nightingale from whom you may hear his plaints. It is through

him that the plaints of nightingale is made intelligible.'

(*Nalay-i-Dard*, Bhopal, 1310 A.H., p.9).

'Love being an eternal gift of God, says Mir Dard, reflects and purifies the heart and detaches it from worldly impurities'. It is through love that one reaches the stage of acquiescence and submission and proximity to the Divine Being and becomes assimilated in the object of his pursuit and yet secures abiding life for himself. The sickness and pain of the heart becomes its own treatment.

Love which was given to us on the day of creation

Cannot dwell in the heart without designing a portrait of submission

The pain became its own remedy,

And the heart may be linked to a blister broken on the side.

"The chief contribution of Khwaja Mir Dard to mystic theosophy observes Dr.Yusuf Hussain, is the synthesis which he affected between the elements of legalism and love. He resolved the conflict of law and love by subordinating the latter to the limits of Shari 'at. It is to be noticed that in the controversy that raged regarding the validity of the doctrine of Ibn 'Arabi, the entire approach of the parties was scholastic and the chief motif of mystic theosophy-------- the love of God was ignored. (*Glimpses of Medieval Indian Culture*, Bombay, 1952, p.65).

Shah Wali Allah of Delhi (1702-63) attempted fresh interpretation of mystical thought and initiated movements which had a deep impact on Muslim religious life during the eighteenth century and after. His chief mission in the field of theoretical and practical mysticism was to acquaint the sufis with the real nature of divine knowledge and the path which leads to it. He explained the significance of tariqah and shari'ah and the points from where they started and met again. In his preaching's and writings Shah Wali Allah fulfilled his mission with considerable success. (Fozail Ahmad Qadri ,Muslim - Mystic Trends in India During the Eighteenth Century, Unpublished PhD thesis, Centre for Advanced Study, Department of History,A.M.U.Aligarh,1987).

Shah Wali Allah provided the mystical explanation of the eight principles of Khwaja ‘Abd al-Khaliq Ghijdawani in his treatise on mystical training and origin of some of the mystic orders, entitled, *Al-Qawl al-Jameel*, (Bombay, 1952).

1. *Hosh dar dam*: Sufis should not inhale or exhale absent mindedly; every breath should be associated with an awareness of the divine presence.

2. *Nazar bar qadam*: Whenever a Sufi walks he should be watchful of his steps, while not permitting his sight to distract him from his goal – awareness of the divine presence.

3. *Safar dar watan*: This involves a journey from human to angelic attributes. Thus the abandonment of human vices leads to the virtues of angels. The essence of this demand is the purification and polishing of the heart, achieved through unceasing effort during the early stages of mystical training.

4. *Khalwat dar anjuman*: This implies that the outward activities of a Sufi in the world do not under mind his inward meditation of God. A Sufi may wander into a bazaar but so engrossed in *zikr* should he be not a single voice is heard by him. Each voice and conversation should be like *zikr*, and his own speech should also echo in his ears in the same way as a recitation of the name of God.

5. *Yad kard*: is related to both oral and mental *zikr*. The easiest way of performing *zikr* is as follows;

The Sufi controls his breath from below the navel, shuts his lips tightly and fastens his tongue to his palate to prevent suffocation. He then diverts the spiritual heart into a union with the physical heart which is pineal in shape, and *zikr* is begun. It takes the following form; the uttering of *la* (no) involves a process whereby the word is lifted from the navel to the brain; *ilaha* (God) is expressed at the same time as the right shoulder is jerked sharply and *illallah* (but God) is uttered as if the heart of flesh has been soundly struck. This process produces a spiritual heart which ontologically circulates throughout the body. The negation involves in the word *la* represents the fact that the world is transitory and the affirmation *illallah* symbolizes the eternal nature of God. A novice should be perpetually occupied with this form of *zikr* for it to achieve a lasting imprint on his heart of the Unity of God.

6. *Baz gasht*: Each time one who performs *zikr* utters the *Kalima-e taiyyibah*, the Islamic confession of faith, he should add; ‘O God! Thou art my Goal and I seek Thy satisfaction”. This phrase would expel all thoughts, both good and evil, from the heart, thus purifying *zikr*.

7. *Nigah dasht*: This helps to prevent the intrusion of evil thought during contemplation.

8. *Yad dasht*: is a state of intuitive perception involving a permanent awareness of the divine presence.

Mirza Mazhar Jan-i-Janan (1699-1781) occupies a pivotal place among the Naqshbandi saints of India during the eighteenth century. His letters addressed to some of his khalifahs often deal with domestic problems, and with instruction in the path,but are much more sober and matter-of-fact than the high-flown words of both Shah Wali Allah and Khwaja Mir Dard, observe Annamarie Schimmel. More than these two, Mirza Mazhar, continues Shimmel ,concentrated upon the leadership of his *tariqah*, the Shamsiyah-Mazhariyah, which seems to have flourished in Delhi and environment. (*Pain and Grace: Study of Two Mystical Writers of 18th.Century India*, Leiden, 1976, pp.9-10).

Mirza Mazhar sent his *khalifahs* to the length and breadth of the country with missionary zeal. Fourty-nine of his *khalifahs* are mentioned by name with their biographies in *Bisharat-i-Mazhariyah* by Na'im Allah Bahraichi. They worked for the propagation of the Silsilah in the South-Asian sub-continent and led people on the right path of Islam. Later his Silsilah crossed the boarders and even reached Syria and 'Iraq. (Fozail Ahmad Qadri, Edition of *Bisharat-i-Mazhariyah* by Na'imAllah Bahraichi, unpublished M.Phil Dissertation, Centre for Advanced Study, Department of History, A.M.U. Aligarh, 1981).

No doubt one of the most sober Sufi orders with utmost emphasis on *Kitab-o-Sunnah*, conscious of the efforts of their spiritual masters, the Naqshbandi-Mujaddidi authors in India make careful observations. But in general there seems to have been a tendency of self-glorification, loud claims, leading often to a sort of *be-satari* (revealing one's spiritual position instead of concealing it). It may be because the early hagiographers and eulogists like Jami and al-Kashifi having used their poetic license blew the matter out of proportion. This tradition was continued even by the Indian Naqshbandis. Their association with rulers and politics is a legacy of the *Silsilah-i-Khwajagan* for as early as the twelfth century a ruler of Kashghar had been a disciple of Khwaja 'Abd al-Khaliq Ghijdawani. Shaikh Ahmad Sirhindi, who carried the message of Khwaja Ahrar and was undoubtedly the real savior of Islamic spirit in India. Regrettably even among his successors *Pirism*, later, overpowered spirituality and revivalist activities but lost itselfin the mirage of *Qayyumiat*. After the death of Khwaja Muhammad Ma'sum (d.1668-69), all his successors became self-styled *Qayyums*

and claimed that the world rested on their shoulders. Shaikh Muhammad Ikram, *Rud-i-Kawthar*,Delhi,n.d.,pp.298-99). Khwaja Muhammad Ma'sum sent his son Shaikh Saif al-Din to preach *commands* and *prohibitions* to Emperor Aurangzeb.A follower depicts his life style thus:

> At Sirhind a tent of brocade embroidered with gems and pearls used to be erected for the Shaikh. Its beams were decorated with rubies. A well-decorated chair was placed inside on which His Holiness used to sit.Around it attendants carrying silver and golden sticks were placed. The emperor, princes and nobles used to stand around and would not sit unless asked. (*Ibid.*)

References:

Al-Kashifi,'Ali bin Hussain Wa'iz., *Rashhat –i-'Ain al-Hayat*, Kanpur, 1911.

'Andalib,Khwaja Muhammad Nasir., *Nalay-i-'Andalib*,2vols.,Bhopal,1891-92.

Dard,Khwaja Mir., *Dard-i-Dil*, Bhopal,1310 A.H.

'Ilm-ul-Kitab, Bhopal,1310 A.H.

Nalay-i-Dard, Bhopal,1310 A.H.

Firaq,Nasir Nazir., *Maikhana-i-Dard*, Delhi,1925.

Ghijdawani,Khwaja Abd al-Khaliq., *Masalik al-Absar*, MS. K.A.Nizami collection,Aligarh.

Hussain,Yusuf., *Glimpses of Medieval Indian Culture*, Bombay,1952.

Ikram,Shaikh Muhammad., *Rud-i-Kawthar*, Delhi, n.d.,.

Jami,Nur al-Din 'Abd al-Rahman., *Nafahat-ul-Uns*,Tehran,1918.

Qadri,Fozail Ahmad., ‘Abu Yazid Bistami and Shattari Sufi Thought’, *Islamic Culture*, Hyderabad-Deccan, Vol.LXXV No.4, October, 2001.

Edition of Bisharat-i-Mazhariyah, unpublished M.Phil (History)Dissertation, AMU, Aligarh, 1981.

Muslim-Mystic Trends in India during the Eighteenth Century, unpublished PhD Thesis in History,AMU, Aligarh, 1987.

Shimmel, Annemarie., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill,1975.

Pain and Grace:AStudy of Two Mystical-Writers of 18th.Century India, Leiden, 1976.

WaliAllah,Shah., *Al-Qawl al-Jameel*, Bombay,1952.

Erzincan'da Nakşî-Hâlidî Gelenek

Halil BALTACI

Yrd. Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Dinî ve tasavvufî bakımdan Anadolu şehirlerinin önemlilerinden birisi de Erzincan'dır. Anadolu'nun fethiyle birlikte Kübrevîlik, Mevlevîlik, Halvetîlik, Kâdirîlik ve Nakşîbendîlik gibi büyük tarîkatlara bağlı mühim şahsiyetler yetiştiren şehir, özellikle XIX. yy.dan itibaren Anadolu'da hızla yayılan Nakşîbendî tarîkatının Hâlidiyye kolunun etkisine girmiştir. Mevlânâ Hâlid'in halîfelerinden Abdullah Mekkî'nin Erzincan'da terzilikle uğraşan ve daha çok Terzi Baba olarak bilinen Mehmed Hayyât Vehbî'ye hilâfet vermesiyle kurulan birinci kol, daha sonra halîfeleri Fehmi Efendi, Abdussamed Efendi, Leblebici Baba olarak tanınan divan sahibi ümmî şâir Süleyman Efendi, Hacı Hâfız Efendi (Mehmed Rüşdü) gibi isimlerle varlığını devam ettirmiş, tarîkatın Erzincan ve çevresinde yayılması konusunda mühim görevler gerçekleştirmiştir.

Erzincan'da Hâlidîliğin bir diğer kolu ise Abdurrahmân Tâğî silsilesinden gelmekte Pîr-i Sâmî olarak bilinen Muhammed Sâmî Efendi ile devam ederek bugün de varlığını sürdürmektedir. Pîr-i Sâmî'den sonra bu tarîkat kolunu sürdüren kimseler arasında Muhammed Beşîr Erzincânî, Dede Paşa olarak tanınan Musa Dede Bayburdî ve Abdurrahim Reyhan gibi isimler zikredilebilir.

Biz bu tebliğimizde Erzincan'ın dîni tasavvufî hayatına yön vermiş Hâlidî geleneğin taşıyıcısı önemli şahsiyetlerin kısaca hayat hikâyeleri, eserleri, tasavvufî görüşleriyle icra ettikleri tarîkat uygulamaları hakkında bilgi vermeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Erzincan, Nakşibendîlik, Hâlidîlik, Terzi Baba, Pîr-i Sâmî

Abstract

The Naqshi-Khalidi Tradition in Erzincan

Erzincan is one of the important Anatolian cities in religious and Sufi terms. As from the conquest of Anatolia, the city became the cradle of eminent figures associated with large Sufi orders such as Kubrawiyya, Mawlawiyya, Khalwatiyya, Qadiriyya, and Naqshbandiyya and was exposed in particular to the impact of Khalidiyya, a subdivision of the Naqshbandi order, which spread rapidly throughout Anatolia from the 19th century on. The first branch of Khalidiyya was established when Abdullah Mekki, one of Mavlana Khalid's successors, gave *khilafa* to Mehmed Hayyat Vehbi, who was a tailor and thus known as Terzi Baba. This branch persisted with the latter's successors such as Fehmi Efendi, Abdussamed Efendi, Süleyman Efendi (who was also known as Leblebici Baba and who was an illiterate poet having a Divan), and Haci Hafiz Efendi (also known as Mehmed Rüşdü). Thanks to these

names, the first branch carried out important missions to spread the *tariqa* in and around Erzincan.

Another branch of Khalidiyya still existing in Erzincan has come through the chain that starts with Abdurrahman Taghi and goes on with Muhammed Sami Efendi (also known as Pir-i Sami or the second master). Among the names who has maintained this second branch following Pir-i Sami are Muhammed Beşir Erzincani, Musa Dede Bayburdi (also known as Dede Paşa), and Abdurrahim Reyhan.

This paper informs of the life stories, works, and Sufi ideas and practices of the eminent figures of the Khalidi tradition that gave direction to the religious and spiritual life in Erzincan.

Key Words: Tasawwuf, Erzincan, Naqshbandiyya, Khalidiyya, Terzi Baba, Pir-i Sami

Giriş

Anadolu'nun kadim yerleşim yerlerinden birisi olan Erzincan, coğrafî konumu, özellikle de Anadolu'da doğu-batı, güney-kuzey arasında bir geçiş güzergâhı ve ticaret yolu üzerinde bulunması sebebiyle önemli bir şehirdir. İslam'la tanışmadan önce çeşitli din ve inanışlara ev sahipliği yapan şehrin, Anadolu'nun Müslümanlaşma sürecine de dinî ve tasavvufî bakımdan dikkate değer katkıları olduğu anlaşılmaktadır. Siyasî olarak önce çeşitli Türk beyliklerinin daha sonra da Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altında kalan Erzincan'ın önemli bir irfân şehri olduğu, gerek kendi bünyesinden yetiştirdiği âriflerin gerekse çeşitli sebeplerle belli zamanlarda buraya gelip ikamet ettiğini bildiğimiz mutasavvıfların Anadolu'nun Müslümanlaşmasında mühim görevler üstelendiği görülmektedir. Şehir, büyük tarîkatlardan Kâdirîlik, Kübrevîlik, Mevlevîlik, Halvetîlik ve Nakşîbendîliğin önemli isimlerine çeşitli zamanlarda ev sahipliği yapmıştır.

Belh'ten ayrılarak uzun bir yolculuktan sonra Anadolu'ya gelen Mevlânâ'nın babası Sultânü'l-ulemâ Baha Veled (ö. 628/1231)'in, yolculuğunun bir bölümünde Erzincan'da konakladığı, iki ya da dört senesini burada geçirdiği kaynaklarda zikredilmektedir.[1] Şehirde bulunduğu esnada Evhâdüddîn Kirmânî (ö. 635/1238) ve Kübrevî Sa'deddîn Hamuyye (ö. 671/1272-3) gibi önemli mutasavvıflarla görüştüğü nakledilmektedir. Ayrıca Mevlevîliğin bir tarîkat olarak teşkilatlanmasını gerçekleştiren Sultan Veled (ö. 712/1312)'in Anadolu'da tesis ettiği ilk Mevlevîhânelerden birisi de halîfelerinden Hüsâmeddîn Hüseyin tarafından yine Erzincan'da açılmıştır.[2]

---

[1] Abdulbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn, Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, İstanbul, 1999, s. 41; Bediüzzamân Firüzanfer, Mevlânâ Celâleddîn, çev. F. Nâfiz Uzluk, İstanbul, 1997, s. 104. Mevlânâ'nın kız kardeşinin burada vefat ettiği nakledilmekte bugün bile Terzi Baba mezarlığında kendisine bir kabir atfedilmektedir.
[2] Gölpınarlı, *age*, s. 30.

Moğol istilasının batıya sürdüğü Necmeddîn-i Kübrâ'nın mühim talebelerinden birisi olan Necmeddîn-i Dâye bir dönem burada ikamet etmiş, değerli bir padişah olan Mengücekoğullarında Alaüddîn Dâvud Behramşah'a ithaf ettiği *Mermûzât-ı Esedî* adlı eserini burada kaleme almıştır.[3]

Sadece beylikler dönemi değil, Osmanlı hâkimiyeti altına girdikten sonra da Anadolu'daki tasavvufî hayatın şekillenmesinde mühim bir role sahip olan şehrin bu manada zikredilmesi gereken isimlerinden birisi de Seyyid Yahya Şirvânî'nin önemli halîfelerinden Halvetî şeyhi Pir Muhammed Erzincânî (ö. 869/1464)'dir. Halvetiliğin ana kollarından Cemâliyye şubesinin müessisi olan ve daha çok Çelebî Halîfe olarak bilinen Cemal Halvetî (ö. 899/1493-94) Erzincan'da Pîr Muhammed'in manevî terbiyesinden geçmiş, aldığı icazetle Anadolu'da irşad vazifesine başlamıştır.[4] Yine Pir Muhammed Erzincânî'nin müridi olan Pîr Ahmed Erzincânî (ö. 877/1473'ten sonra) de Halvetiyye için mühim bir sima olmasının yanında Akkoyunlu Devleti'nin hükümdarı Uzun Hasan ile Fâtih Sultan Mehmet arasında yapılan savaştan sonra varılacak anlaşma konusunda diplomasi yürüten bir kişiliktir.[5]

Evliya Çelebî de Erzincan'a yaptığı yolculuk esnasında burada bulunan Mevlevî ve Kâdirî tekke ve zâviyeleri hakkında bilgi vermiştir.[6] Mevlevî, Halvetî ve Kâdirîlerden başka Bektâşîlerin de faaliyet gösterdiği şehre tasavvufî rengini veren asıl tarîkat Nakşibendîlik özellikle de bu tarîkatın Hâlidiyye kolu olmuştur. Öncelikle Erzincan'da Hâlidiyye öncesi Nakşibendîlik hakkında fazla bir bilgiye sahip olmadığımızı söylemek gerekir. Fakat XIX. yüzyıldan itibaren Hâlidiyye'nin buraya gelmesi ve şehirdeki faaliyetleri hakkında yeterince bilgiye sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde, tarihî seyri de göz önünde bulundurarak Erzincan'daki Nakşî-Hâlidî kolları, bunların önemli şahsiyetleri, tarîkatın uygulama, edep ve erkânı ile Erzincan'ın dinî-tasavvufî hayatına etkisine genel hatlarıyla ışık tutmaya çalışacağız.

1- Abdullah Mekkî Erzincânî, Terzi Baba ve Hâlifeleri

Erzincan'da Terzi Baba olarak bilinen Muhammed Vehbî Hayyât ile başlayıp devam eden Hâlidî kolu için en önemli kaynak daha çok Aşçı Dede lakabıyla bilinen Aşçı İbrahim Halil Dede'nin hâtıralarıdır. Ordudaki memuriyeti sebebiyle Erzincan'a gelen Aşçı Dede, Mevlevî olmasına rağmen Terzi Baba halîfelerinden Şeyh Mustafa Fehmi Efendi'ye büyük bir muhabbetle bağlanarak intisap etmiş, burada bulunduğu yaklaşık on senelik zaman diliminde

---

[3] Halil Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî*, İstanbul, 2011, s. 68-69.
[4] Reşat Öngören, *Osmanlılar Zamanında Tasavvuf*, İstanbul, 2003, s. 43.
[5] Ünal Tuygun, *Erzincan'ın Manevî Mimarları*, İstanbul, 2004, s. 29-31.
[6] Faris Çerçi, "Evliya Çelebi'nin Erzincan Yolculuğu", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 5, sayı: 2 (2012), s. 442.

müşahedelerini aktarmak, tarîkat çevresinden elde ettiği diğer bilgileri de nakletmek suretiyle pek çok kıymetli bilginin günümüze gelmesine katkı sağlamıştır. Terzi Baba ve halîfeleriyle ilgili bilgilerimizin öncelikli kaynağının bu hâtıralar olduğunu hatırlatmakta fayda vardır.[7]

a- Abdullah Mekkî Erzincânî

Abdullah Mekkî'nin doğum yeri ve tarihi hakkında yeterli ve kesin bilgi yoktur. Ancak Erzincânî nisbesinden Erzincanlı, Mekkî nisbesinden dolayı Mekkeli olduğuna dair görüşler ileri sürülmüştür.[8] Mevlânâ Hâlid'in önemli halîfelerinden birisi olarak önce Erzurum'a gelmiş, burada Münzevî Osman Efendi ismindeki birine halîfelik verdikten sonra manevî bir işaretle Erzincan'a gelmiştir. Aşçı Dede, hâtıratında ondan Abdullah Efendi olarak bahsetmekte Mekkî veya Erzincânî nisbetlerini kullanılmamaktadır. Hâlid-i Bağdâdî'nin hayatta olduğu bir dönemde tarîkatını yaymak üzere Erzincan'a gönderdiği bu halîfesinin Erzincan'da halkın teveccühüne mazhar olduğunu nakleden Aşçı Dede'nin ifadelerine bakılırsa Terzi Baba ile bu görüşme Hâlid-i Bağdâdî'nin vefat tarihi olan 1242/1827 senesinde gerçekleşmiş olmalıdır.[9] Başlangıçta Terzi Baba'nın kendisine layık olmadığını bahane ederek Mekkî ile görüşmek istemediği fakat sonrasında intisapla birlikte Terzi Baba'nın evinde bir ay sürecek bir halvet hâli yaşadıkları kaydedilmektedir. Hilâfet görevini tevdi ettikten sonra Abdullah Mekkî'nin Erzincan'dan ayrılarak Mekke'ye gittiği anlaşılmaktadır.[10]

b- Terzi Baba (Mehmed Vehbi Hayyât)

Adı Mehmed Vehbi, babasının adı Fazlızâde Abdurrahman'dır. Terzilik mesleği icra ettiği için "Terzi Ağa", "Terzi Baba" veya "Hayyât Vehbi" olarak tanınmış, uzun boyu nedeniyle "Uzun Terzi", "Uzun Terzi Ağa" şeklinde isimlendirilmiştir.[11] Erzincanlı olmakla

---

[7] *Aşçı İbrahim Dede/ Çok Yönlü Bir Sûfînin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı,* Haz. Mustafa Koç- Eyüp Tanrıverdi, Kitabevi: İstanbul, 2006; Halil Baltacı, "Aşçı İbrahim Dede Hâtıratı Çerçevesinde XIX. Yüzyıl Erzincan'ında Dinî ve Tasavvufî Hayat", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* Erzincan, 2015, s. 47-64.

[8] Butrus Ebu Manneh "Hâlidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış" adlı makalesinde Abdullah Mekkî'yi Mevlânâ Hâlid'in en başarılı fakat bir o kadar da mütevazı ve gösterişsiz olanı olarak tanımlayarak Erzincanlı olduğundan söz eder. Ebu Manneh'in verdiği bilgilerden Abdullah Mekkî'nin Mekke'de yaptığı faaliyetler ve yetiştirdiği halîfelerle Hâlidîliğin Osmanlı toprakları dışında özellikle Doğu Hint Takımadaları'nda yayılması konusunda büyük katkılarının olduğu anlaşılmaktadır. Ebu Manneh, agm, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler* (içinde), haz. A. Yaşar Ocak, Ankara, 2005, s. 294-295. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Hamid, Algar, "Halidiyye", *DİA*, Ankara, 1997, XV, s. 295-296.

[9] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 339-340. Fehmi Kuyumcu *Evliyanın Dilinden* adlı kitabında Terzi Baba'nın Mevlânâ Hâlid'in halîfelerinden Palu'lu Şeyh Ali Efendi adındaki bir zât eliyle tarîkata girdiğini söylemektedir. Başka hiçbir kaynakta göremediğimiz ve yazarının da bu konuda delil olacak bir kaynak göstermediği bu görüşü ihtiyatla karşılamak gerekir. Bkz. Kuyumcu, *Evliyanın Dilinden*, Ankara, 1978, s. 62.

[10] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 340-341.

[11] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 339. Aşçı Dede, Terzi Baba'nın yaptığı zâhirî terzilik yanında bir de bunun batınî açıklamasını şöyle yapar: "Hazret-i Pîr Mehmed Vehbî Hayyât (k.s) mazhar-ı hubb-ı zâtullâh olup kendileri terzi olduğu cihetle değil yalnız dervişlerin, cümle turuk-ı aliyye sâlikânının ve belki cümle mahlûkun ve lâ-şek ve lâ-şüphe cemî'-i avâlimin, mihen ü meşakkat-ı bâtın u zâhirden pâre pâre olmuş kalplerini

birlikte Erzurumlu başka bir Terzi Baba ile karıştırıldığı için kendisi hakkında bilgi veren kaynaklar onun Erzurumlu olduğundan söz etmektedirler ki bu doğru değildir. Gençliğinde bir Kâdirî şeyhine intisap ettiği nakledilen Terzi Baba'nın, Abdullah Mekkî'nin kendisini halîfe tayin etmesiyle ilmi olmayan ümmî bir zât olması şehrin uleması arasında rahatsızlık meydana getirmiş, hatta iş mahkemeye intikal edecek derecede büyümüştür. Fakat bir heyet önünde adeta imtihandan geçen Terzi Baba'nın, sahip olduğu ledünnî ilmi izhar etmesiyle zâhir ulemâsının gönlü edilip iş tatlıya bağlanmıştır. Ulemâdan kendisine intisap edenlerden ilki şehrin önde gelen âlimlerinden ve Terzi Baba muhaliflerinden Battal Hoca'nın oğlu Hacı Hâfız (Rüşdü) Efendi'dir. Bu dönemde ilim tahsili için Tokat'ta bulunan Hoca Fehmi Efendi'nin döndükten sonra zahir ulemasının bütün aksi yönlendirmelerine rağmen Terzi Baba'ya intisap etmesi, ona olan karşıtlığın sona ermesine ve daha çok kimsenin kendisine bağlanmasına sebep olmuştur.[12] Aşçı Dede, Terzi Baba'nın 1264/1848 senesinde bir kolera salgınında vefat ettiğini nakletmektedir.[13] Kabri bugün kendi adının verildiği Terzi Baba Mezarlığı'nda ziyaretçilerin eksik olmadığı türbesinde bulunmaktadır.

Terzi Baba'nın ailesi ve çocukları hakkında fazla bilgi olmamakla birlikte, kızlarından birinin halîfelerinden alay imamı Abdussamed Efendi, diğer bir kızının ise bir başka halîfesi Hacı Hâfız Efendi ile evlendiği nakledilmektedir.[14] Terzi Baba'nın açık bir şekilde kimseyi yerine halîfe tayin etmediği, Hacı Hafız Efendi'nin hilafet isteğini açık etmesine rağmen olumlu cevap alamadığı rivayet edilmektedir.[15]

Ümmî olmakla birlikte vehbî olarak ledünnî ilimlerden hissedar olduğu ve bu yüzden "Vehbî" lakabının verildiği zikredilmektedir.[16] Terzi Baba'nın oldukça mütevazı bir şahsiyet olduğu, kendisinden çok yerde "bu âsi" şeklinde bahsettiği, Yunus Emre gibi geniş bir gönle sahip, insan sevgisi ve müsamahayla dolu bir mutasavvıf olduğu anlaşılmaktadır. Şiirlerinden birisinde şöyle demektedir: "Elif okudum ötürü/Pazar ettim götürü/Yaratılmışı hoş gördüm/Yaratandan ötürü"[17]

Terzi Baba'nın dinî-tasavvufî konuları işlediği *Kenzü'l-fütûh* adlı bir eseri bulunmaktadır. 1286 Ramazanı ortalarında (Aralık 1869) basılan nüshasından bu eserin

---

diker, çünkü usta terzidir, dikmek, sökmek, kesmek, biçmek dest-i peyvest-i gavsiyyelerine mufavvezdir azizim." s. 1737.

[12] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 342-343.

[13] Görebildiğimiz kadarıyla Terzi Baba'nın bir kolera salgınında vefat ettiği bilgisini aktaran tek kaynak Aşçı Dede'nin hatıralarıdır.

[14] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 505.

[15] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 619-620. Ayrıca bkz., s. 344.

[16] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 344, 1737.

[17] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 859, 1271, 1322, 1359, 1442. *Sefine-i Evliya* müellifi Hüseyin Vassâf, Terzi Baba'yı "ikinci Âşık Yunus" olarak nitelendirmektedir. Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul, 2004, s. 336.

mensur olduğu ve *Kenzü'l-fütûh* adını taşıdığı, daha sonra halîfelerinden Hacı Hâfız Efendi (Mehmed Rüşdü) tarafından nazma çevrilip *Miftâh-ı Kenz* ismi verildiği anlaşılmaktadır. 1242 beyitten meydana gelen eserin sonunda Mehmed Rüşdü Efendi'ye ait yirmi altı beyitlik bir münâcât ve "Medhiyye-i Hayyât" başlıklı yirmi dört beyitlik bir manzume yer almaktadır.[18]

c- Seyyid Mustafa Fehmi Efendi

Mürîdi Aşçı Dede'nin eserinin çeşitli yerlerinde; "Hazret-i Şeyhü'l-A'zâm, Sultân-ı Ulemâ-billâh, Cenâb-ı Mürşid-i Ekrem, Hazret-i Gavs-ı A'zâmi, Hazret-i Şeyh-i Ekber, Cenâb-ı Mürşid-i A'zâm, Zamanın gavsı, kutbu, zât-ı âlî kadr, Hazret-i Risâlet-penâh Efendimiz hazretlerinin mazhar-ı tâmmı ve vâris-i ekmeli, İmamü'l-mürşîdîn, gavsü'l-vâsılîn..."[19] gibi unvanlarla andığı Mustafa Fehmi Efendi'nin 1231/1815-16 yılında Erzincan'da doğduğu anlaşılmaktadır. Babası, henüz iki yaşındayken kaybettiği Hacı Ahmed Efendi'dir.

Hayatı hakkındaki bilgilerimiz genellikle Aşçı Dede'nin hatıralarında dile getirdiği malumatla sınırlıdır. Çocukluk ve gençliğine dair bilgilerimiz yok denecek kadar azdır. Fakat ilim talebiyle Tokat'a gittiği ve burada Bozzâde Hocaefendi adındaki bir âlimden ilim tahsil ettiği anlaşılmaktadır. Erzincan'a döndükten sonra Terzi Baba'ya intisap etmiş, ömrünün geri kalanını burada irşad faaliyetlerini yerine getirmeye adamıştır. Terzi Baba'nın vefatından sonra halîfe olan Fehmi Efendi'nin Erzincan'da Terzi Baba türbesi civarında bir dergâh inşa ettiği ancak bu dergâhın günümüze ulaşamadığı görülmektedir.

İrşad vazifesinin yanında devlet hizmeti ve vatan savunması konusunda örnek bir şahsiyet olan Fehmi Efendi, önce Kırım Harbi'ne (1853-1856) iştirak etmiş, "gazi-şeyh" daha sonra müritleriyle birlikte 93 Harbi olarak bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbine katılarak ilerlemiş yaşına rağmen Kars önlerinde düşmanla kahramanca mücadele etmiştir.[20] Fehmi Efendi'nin Padişah Sultan Abdulhamid'in çağrısı üzerine oğlu Ahmet Fevzi ile birlikte İstanbul'a gittiği ve burada Kuleli Askerî Lisesi'nde askerde vecd ve heyecan meydana getiren bir konuşma yaptığı nakledilmektedir. Aşçı Dede, onun Osmanlı devleti ve askeri için çokça gözyaşı döküp dualar ettiğini nakleder.[21]

---

[18] Nurettin Albayrak, "Terzi Baba", *DİA*, İstanbul, 2011, c. 40, s. 521. Eser ayrıca iki defa günümüz alfabesine aktarılarak birisi Hasan Alakese, *Kenzü'l-Miftah "Manevi Anahtarların Hazinesi"* adıyla 1972'de İstanbul'da; diğeri Orhan Aktepe, *Terzi Baba, Hayatı ve Miftâh-ı Kenz*, adıyla 1979'da Erzincan'da (genişletilmiş 2. bs., Erzincan 2003) neşredilmiştir.

[19] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 21, 127, 350, 355, 384, 385, 386, 388, 389.

[20] Mehmet Arif, *Başımıza Gelenler I-III*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: Tercüman Yayınları, [t.y], c. II, s. 332-336.

[21] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. s. 622-623, 1601.

Fehmi Efendi üçüncü defa hac görevini ifa etmek için gittiği Mekke'de 1298 Muharreminin 21. Perşembe günü (24 Aralık 1880)[22] vefat etmiştir. Hz. Hatice'nin ayakucuna defnedildiği söylenmektedir.[23]

Aşçı Dede eserinde şeyhinin şemâilini şöyle tavsîf etmektedir: "Servi gibi mevzûn ve zârif uzun bir boy, hilal gibi bedeni nahîf olup rengi buğday, kolları uzun, elleri kalem-kârî düzgündü. Siyah sakalları nurlu ve çeneden bir kabza uzundu, keman gibi iki kaşı arasında gayet rakîk bulut altında görülür Süreyya gibi bir ben vardı. Öyle bir nokta-i şerif ki cümle ilim ve marifetler o noktada gizlenmiş gibidir. Gözleri henüz uykudan uyanmış Yûsuf-i âlem gibi mestane ve mahmur ve gayet siyah olup etrafı ilâhî nurun tecellî ettiği bir hâle gibiydi. Gözlerine karşı göz ile bakmak mümkün değildi, zira onun gözleri diğer insanlarınki gibi değildi, hakîkat-i basara nazar olmuş idi. Vücudunda et namına bir şey yoktu, kuru kemikten ibaretti. Kulakları oldukça küçük, mübarek başından iki tarafa iki nûr-i müdevver talik olunmuş idi. İşte mübarek yüzleri bu şekilde olup insan tamamıyla yüzüne bakmaktan heybet ve hayâ ederdi. Hz. Ali'nin azamet ve heybetinin vech-i şeriflerinde kemaliyle zuhur etmişti."[24]

Kalabalık bir mürit topluluğuna sahip olan Fehmi Efendi'nin her çeşit insandan müritleri olduğu, arzu etmemesine rağmen Terzi Baba'nın diğer halifeleri arasında dikkat çekici bir üstünlüğünün bulunduğunu söyleyen Aşçı Dede, onda diğer meşâyıh-ı rüsûmda olmayan kuvvetli bir cezbenin olduğun ve insanları kendisine çektiğini anlatır. Bütün bu yüce sıfatlarına rağmen Fehmi Efendi'nin diğer halîfelere hürmette kusur etmediğini de söylemekten geri durmaz.[25] Aşçı Dede'ye göre Fehmi Efendi, "meşreb-i Muhammediyye'nin kendisinde müşahede olunduğu, zâhir ilimde yanına kimsenin yaklaşamadığı gibi bâtın ilimde dahi Hazret-i Risâlet-penâh Efendimiz hazretlerinin mazhar-ı tâmmı ve vâris-i ekmeliydi."[26] Fehmi Efendi'nin dinin emir ve nehiyleri konusunda son derece titiz, ibadet ve tarîkata dair uygulamalarında aşırılıktan uzak, ancak devamlı olduğu, rabıta, teveccüh, sohbet ve muhabbette istikamet üzere bulunduğu nakledilir. Fehmi Efendi'nin Nakşibendî zikri olan hatm-i hâcegâna son derece önem verdiği; "hatm-i hâcegân kıraat olunan haneye ve belki o mahalleye ve belki o beldeye hiçbir bela ve musibet isabet etmez." dediği dile getirilmiştir.

Aşçı Dede, şeyhi Fehmi Efendi'nin giyim-kuşam, yeme-içme ve ibadet hayatına dair verdiği bilgilerden onun toplum içindeki tavır ve davranışlarının takdire şayan olduğu

---

[22] Aşçı Dede eserinin bir başka yerinde şeyhin vefat tarihini 30 Muharrem 1298 (2 Ocak 1881) olarak kaydetmiştir. s. 333.
[23] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 566.
[24] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 396.
[25] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 352.
[26] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 355.

anlaşılmaktadır. Zira Fehmi Efendi'nin insanların işlerini görmek ve ihtiyaçlarını gidermek konusundaki gayretinin, ayıp ve kusurları örtmedeki titizliğinin, başka tarîkat mensuplarına karşı kucaklayıcılığının ve hatta Erzincan'da ikamet eden Hıristiyanlara karşı hürmet ve ikrâmının emsalsiz olduğunu dile getirilmiştir. İlmi ve irfânı kendisinde mezcettiğinden dolayı onu Mevlânâ ile kıyaslayan Aşçı Dede, şeyhin taassuptan uzak açık ve hür fikirli bir şahsiyete sahip olduğunu anlatır. [27]

Mustafa Fehmi Efendi'den geriye yazılı bir eserin kalmadığı anlaşılmaktadır. Muhteşem iki eser olarak nitelendirilen iki oğlundan Mehmed Sıdkı hakkında bilgi yoktur. Bu kolun son postnişini olan Ahmed Fevzi Efendi'den ise daha sonra bahsedeceğiz.

d- Abdussamed Efendi

Terzi Baba'nın Fehmi Efendi'den sonra "çehâryâr kıdemine" vasıl olmuş önemli halifelerden birisi de askeriyede alay imamı görevinde bulunan Abdussamed Efendi'dir. Terzi Baba ve Erzincan'la ilgili çalışmalarda kendisinden hiçbir şekilde bahsedilmeyen bu zât hakkındaki bilgilerimiz Aşçı Dede'nin aktardıklarıyla sınırlıdır. Buna göre Abdussamed Efendi, Fehmi Efendi'nin tavassutuyla Terzi Baba'nın kızlarından biriyle evlenmiş, Terzi Baba'nın vefatından sonra ailenin bakım ve muhafazası görevini üstlenmiştir.[28] Terzi Baba'nın evine yerleşen Abdussamed Efendi ile ilgili Aşçı Dede'nin ilk izlenimi şöyledir: "Abdussamed Efendi gayet dalgın, yani asla ve kat'a göz açmaz ve gözleri yumuk kelam eder; ara sıra bir kere gözünü açıp bakar, yine yumup kelam eder ve nargile elinden düşmez ve enfiye kutusu kezalik elinden bırakmaz…"[29]

Fehmi Efendi'nin bu zata karşı büyük bir hürmet ve muhabbet duyduğu, kendisinden tarîkat almak isteyenleri genellikle bu Abdussamed Efendi'ye yönlendirdiği hatta çocuklarının isimlerini verirken bile ondan izin aldığı nakledilir. Kışın şehirde, yaz aylarında ise Sarıgöl'de Terzi Baba'ya ait olan bahçeli evde ikamet eden Abdussamed Efendi'nin yeni inşa edilen dergâha yerleşip, bir süre sonra buraya gelen kimselere kötü davrandığını hatta bunları kovduğunu, insanların bir müddet sonra bu sebeple dergâhtan ayağını kestiklerini anlatılır. Bütün bunların sebebini Fehmi Efendi'ye olan kıskançlığına bağlayan Aşçı Dede, buna rağmen Fehmi Efendi'nin ona tazim ve hürmette kusur etmediğini aktarır. Zira rivayete göre Terzi Baba Abdussamed Efendi'nin bu durumunu önceden sezerek Fehmi Efendi'ye: "Hoca Fehmi Efendi bizim derdimizi çeker" dediği, onun da gerek Pîrinin bu sözüne, gerekse

[27] Aşçı Dede, Sultanü'l-ulemâ Bahaüddîn Veled ailesinin Belh'ten ayrıldıktan sonra çıktıkları yolculukta Erzincan'a ulaşıp önce bir süre İsmetiye Medresesi'nde kalmaları, sonra da Akşehir'e yerleşip burada bir müddet ikamet etmelerini "Fehmi Efendi'nin manevî tohumunun atılması" olarak değerlendirir. s. 1187.
[28] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 911.
[29] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 309, 338.

şeyhinin kerimelerinin hatırına, Aşçı Dede'nin "dünya hârisi" olarak tarif ettiği Abdussamed Efendi'nin sıkıntılarına katlandığı anlaşılmaktadır.[30] Aşçı Dede, Şam'da bulunduğu sırada Abdussamed Efendi'nin oğlunun askerlik göreviyle buraya geldiğini ve kendisinin yönettiği hatm-i hâcegân grubuna katıldığını zikreder.[31] Ancak gelen bu kişinin Terzi Baba'nın torunu olup olmadığı belli değildir.

e- Leblebici Baba (Süleyman Efendi, Şems-i hayâl)

İştigal ettiği mesleği sebebiyle Leblebici Baba veya dile getirdiği şiirlerde mahlas olarak kullandığı Şems-i Hayâl olarak bilinen Süleyman Efendi 1806 senesinde Erzincan'ın Değirmen köyünde dünyaya gelmiştir. Babasının adı Abdurrahman'dır. İlk mektebe yazıldığı, fakat çeşitli sebeplerden dolayı mektebi bırakarak köy işlerinde çalıştığı daha sonra da ailesiyle birlikte Erzincan'a yerleştikleri nakledilmektedir.[32] Erzincan'da Terzi Baba'ya intisap eden Süleyman Efendi'nin ümmî olmasına rağmen âşıkâne şiirler söylediği bir araya getirilen şiirlerin bir divan teşkil edecek sayıda olduğu görülmektedir.[33] Aşçı Dede de Leblebici Baba'nın ümmî olduğu halde "acib ü garîb" olarak nitelediği, âlim ve şairlerin yazmaktan aciz kaldığı gazellerini, Hazret-i Pîr Hayyât Efendi'nin kudsî rûhaniyetine teveccüh ve rabıta yaparak söylediğini dile getirir.[34] Ona göre bu "Arabî ve Fârisî karışık Türkçe pek çok gazeliyât, Hazret-i Pîr tarafından kendisine bahş ü îtâ olunan füyûzât ve ilm-i ledünnî" sayesindedir.[35] Baba'nın şiirleri, ölümünden sonra bir araya getirilip *Tuhfetü'l-uşşâk* adıyla 1879 yılında İstanbul'da neşredilmiştir.[36] Terzi Baba'nın halîfeleri arasında yer alan Leblebici Baba'nın 1294/1877 senesinde vefat etmiştir. Türbesi Terzi Baba mezarlığındadır.

f- Hacı Hâfız Efendi (Mehmed Rüşdü)

Erzincan'ın önemli âlimlerinden Hocazâde veya Battalzâde olarak tanınan Alansalı Battal Hocaefendi'nin oğludur.[37] Aşçı Dede'ye göre aynı zamanda Terzi Baba'nın damadı

---

[30] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 504-506

[31] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 755.

[32] Ünal Tuygun, *Erzincan'ın Manevî Mimarları*, s. 93.

[33] Leblebici Baba'nın hayatı ve divanı hakkında bilgi için bkz. Orhan Aktepe, *Leblebici Baba ve Tuhfetü'l-Uşşâk*, Erzincan 1997, s. 7-16; Üzeyir İlbak, *Divan-ı Şems-i Hayâlî, Tuhfetü'l-Uşşâk, Metin ve İnceleme,* İstanbul, Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul, 2010.

[34] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 343, 1028-1029. Aşçı Dede Leblebici Baba'nın ne şekilde şiir söylediğini şöyle tasvir eder: "Cenâb-ı Pîr Hayyât Vehbî (k.s) efendimiz hazretlerinin halifelerinden Erzincan'da Leblebici Baba (k.s) var idi. İşte baba merhum gayet ümmî yani elif demesini bilmez iken bu gibi pek çok manzum ve mevzun nutukları var idi. Hatta nutka geldiği vakit ara yerde ibare kesilirse kelbine teveccüh ederek yani başını kalbine indirip burnuyla bir şey koklar gibi burnunu keskin çekerek kalbindeki tulûâtı alarak söylemeye başlar idi. Baba merhumun bu gibi nutukları pek çok olup hatta bir risale şekline konulmuştur azizim." s. 1419.

[35] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 1558.

[36] Eser Orhan Aktepe tarafından günümüz alfabesine aktarılarak 1997 yılında Erzincan'da yayınlanmış, sonraki dönemlerde yüksek lisans tezine konu olmuştur.

[37] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 629, 504; Tuygun, age, s. 89.

olan Hacı Hâfız Efendi, herkesin itiraz ettiği bir dönemde Terzi Baba'ya intisap edenlerin ilki olarak kabul edilmektedir. Erken yaşlardan itibaren âlim olan babasından iyi bir eğitim aldığı, on dört yaşında hıfzını tamamladığı ve Erzincan'da hocalık yaptığı anlaşılmaktadır. Tarîkata intisabından sonra evinin bitişiğindeki Kurşunlu Câmii'nde her pazartesi ve cuma günleri hatm-i hâcegân kıraat ettirdiği, katılanlar arasında Terzi Baba'nın da bulunduğu nakledilmektedir.[38] Fehmi Efendi'nin son derece hürmet beslediği, tarîkat ve evrad isteyen kimselere öncelikle tavsiye ettiği Hacı Hâfız Efendi'nin, ölüm döşeğinde iken Terzi Baba'ya rabıta ve teveccühte bulunarak gavsiyyet ve kutbiyyet makamlarını istediği ancak bunun gerçekleşmediği anlaşılmaktadır.[39] Hacı Hafız Efendi'nin, Terzi Baba'nın mensur olarak dile getirdiği *Kenzü'l-futûh* adlı eserini *Miftâhü'l-kenz* adıyla nazma aktardığı görülmektedir. Vefat tarihi 1860 veya 1868 olarak kaydedilmiştir.[40] Türbesi Kemah yolu üzerindedir.

Terzi Baba'nın bu halîfelerinden başka Hacı Abdülbâki Baba adında bir başka halîfesi olduğu, ümmi olan bu zâtın isteyenlere zikir telkininde bulunduğu, vücuduna ârız olan bir hastalıktan dolayı seksen yaşlarında vefat ettiğine dair bilgiler nakledilmiştir.[41] Yine Terzi Baba'nın Ciminli ve İrşâdî Baba adında başka halîfelerinden de söz edilmekte, bu kimselerin meczup tavırlı oldukları anlaşılmaktadır. Aşçı Dede, Terzi Baba'nın kaza ve köylerde pek çok halîfesinin bulunduğunu aktarmaktadır.[42]

g- Şeyh Ahmed Fevzi Efendi (Baysoy)

Şeyh Fehmi Efendi'nin oğlu olarak 1280/1864 tarihinde Erzincan'da doğmuştur. Çocukluğundan itibaren Terzi Baba dergâhı çevresinde yetişen Ahmed Fevzi'nin babasından ve şehrin diğer âlimlerinden ders aldığı, gençlik döneminde kaybettiği babasının yerine dergâhın son postnişini olduğu bilinmektedir. Ahmed Fevzi Efendi hakkındaki bilgilerimizin onun daha çok siyasî yönüne işaret ettiğini söylemek gerekir. Esasında bir tarîkat şeyhi olarak gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde vatan savunması ve ülkenin düşmandan kurtulması konusunda gösterdiği gayret hususunda babası Fehmi Efendi'yi hatırlatmaktadır. Babasıyla beraber Sultan Abdulhamid'i ziyaret eden Ahmed Fevzi'nin, aynı padişah tarafından siyasî sebeplerle 1887 yılında Şam'a sürgün edildiği daha sonra yeniden Erzincan'a

---

[38] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 342.
[39] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 619-620
[40] Tahir Erdoğan Şahin, *Erzincan Tarihi*'nde (c. II, s. 285), 1284/1867-68; Orhan Aktepe ise Mahmut Sadrüddin'in *Şevkistan* adlı yazma eserine dayanarak vefat tarihini 1285/1868 olarak kaydetmektedirler. Vehbi Yurt, *Terzi Baba ve Erzincan* adlı çalışmasında, Ünal Tuygun ise *Erzincan'ın Manevî Mimarları* adlı kitabında bu tarihi 1860 olarak kaydederler.
[41] Yurt, *Terzi Baba ve Erzincan*, İstanbul, 2011, s. 66. (*Şevkistan* adlı yazma eserden nakille)
[42] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 344.

döndüğü anlaşılmaktadır.[43] I. Dünya Savaşı'nda Rusların Erzincan'ı işgaliyle halkın buradan göçe zorlanmasına karşı çıkıp engel olması üzerine esir edilerek Tiflis'e götürülmüş daha sonra buradan kurtularak Erzincan'a dönmüştür.

Milli mücadele yıllarında Mustafa Kemal Atatürk ile yakın ilişki kuran Ahmed Feviz Efendi, 1919 yılında Ordu müfettişi göreviyle kurtuluş savaşının hazırlıkları yapılırken Erzincan'a gelişinde Atatürk'ü törenle karşılamıştır. M. Kemal Paşa'nın yanında yer alarak Erzurum Kongresi'ne Erzincan delegesi olarak katılmış, "Temsil Heyeti" ile "Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Temsil Heyeti"ne seçilmiştir. TBMM'nin I. Dönemde Erzincan milletvekili olarak Meclise katılan ve Meclis'te çeşitli komisyonlarda görev alan Ahmed Fevzi Efendi, 1923 yılında hastalanınca Erzincan'a dönmüş ve 1924 yılında vefat etmiştir. İstiklal madalyası sahibi olan ve Mecliste Şeyh Hacı Ahmed Fevzi Efendi olarak anılan Terzi Baba kolunun son postnişininin mezarı Terzi Baba mezarlığındadır.[44]

2- Muhammed Sâmî Erzincânî (Pîr-i Sâmî) ve Halîfeleri

Erzincan'da Nakşî-Hâlidî tarîkatına ait olan ikinci mühim kolunu Pîr-i Sâmî olarak bilinen Muhammed Sâmî Erzincânî ve halîfeleri tesis etmiştir. Bugün irşad faaliyetlerine devam ettiğini düşündüğümüz bu kolun silsilesi Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'den sonra şu şekilde devam etmiştir: Seyyid Abdullah Şemdînî, Seyyid Tâhâ Hakkârî, Seyyid Sıbgatullâh Arvâsî, Abdurrahmân Tâğî, Muhammed Sâmî Erzincânî, Muhammed Beşir Erzincânî, Dede Musa Bayburdî ve Abdurrahman Reyhan.[45]

a- Muhammed Sâmî Erzincânî (Pîr-i Sâmî)

1847 senesinde Erzincan'ın Selüke (Yeşilçay) Köyü'nde dünyaya gelmiş olup Erzincan'daki Kırtıloğlu ailesine mensuptur. Asıl adı Muhammed ikinci adı Sâmî'dir. Babası İbrahim Efendi'dir. Gençliğinde Erzincan Müftüsü ve Erzincan'ın ileri gelen hocalarından ders almıştır. Bu dönemde ismi belirtilmeyen bir Kâdirî şeyhine intisap ettiği daha sonra da Terzi Baba halîfelerinden Şeyh Fehmi Efendi'ye bağlandığı nakledilmektedir.[46] Aşçı Dede, hâtıralarında kendisinden hiçbir şekilde bahsetmediğine göre bu intisap meselesinin onun Erzincan'a geldiği yıllara rastlamadığı anlaşılmaktadır. Muhammed Sâmî'nin daha ileri eğitim almak için İstanbul'a gittiği, Fatih Medresesi'ni başarıyla bitirdikten sonra müderrislik icazetnamesi alarak Erzincan'a dönüp bugün Üzümlü İlçesi'ne bağlı Keleriç (Karakaya)

---

[43] Hüseyin Bulut, "Kurucu Mecliste Erzincan Milletvekilleri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyât Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sayı: 10, 1998, Erzurum, s. 227-228.
[44] Bulut, agm., s. 228.
[45] Fehmi Kuyumcu, *İman ve İslam Bilgileri*, Ankara, 2009, s.81-84
[46] Tuygun, *Erzincan'ın Manevi Mimarları,* s. 97-98. Fehmi Efendi'nin kendisine hatm-i hâcegân ve zikir telkin etme izni verdiği anlaşılmaktadır. Fehmi, Kuyumcu, *Erzincanlı Tüfekçizâde Salih Baba Divanı(Rabıta-i Nakşî Hayali),* Gaye Matbaası, Ankara, 1979, s. 16.

Köyü'nde bir müddet imamlık yaptığı anlaşılmaktadır. Bir süre sonra bu görevinden ayrılan Muhammed Sâmî belli bir zaman görev almamış daha sonra Erzurum'un Hınıs İlçesi'ndeki medresede muallimlik görevine atanmıştır.[47] Buradaki memuriyeti esnasında Hâlidî şeyhlerinden Abdurrahman Tâğî ile tanışan ve ona intisap eden Sâmî Efendi'nin görevinden istifa ederek 1882 senesinde Nurşin'e taşındığı görülmektedir. Nurşin dergâhında bir sene gibi kısa bir süre içinde hilafet almaya hak kazanan Sâmî Efendi'nin bu hızlı yükselişine itiraz eden daha eski müridlerine Tâğî'nin verdiği cevap tanıdıktır: "Erzincanlı hoca buraya geldiğinde sobası temizlenmiş, kuru odunla doldurulmuş, önünde de tutuşturucu yerleştirilmiş duruyordu, biz sadece kibrit çaktık."[48] Bu sözler Yakup Çerhî'nin Ubeydullah Ahrâr için kullandığı ifadelere benzer.[49] Kendisine "Pîr-i Sâmî" lakabının, şeyhi Tâğî tarafından verildiği ve 1883 senesinde irşad vazifesiyle Erzincan'a geldiği anlaşılmaktadır.

Erzincan'a döndüğünde ilk zamanlarda tekke kurmamış daha sonra dedesinin yardımıyla kurduğu dergâha ilave olarak fakirlere yardım maksadıyla vakıflar tesis ettiği görülmektedir. Ailesinin isminden mülhem olarak "Kırtılzâde/Kırtıloğlu Tekkesi" olarak bilinen dergâhın, çevresinde inşa edilen câmi, ev, değirmen vb. yapılarla bir müddet sonra koca bir mahalleye dönüştüğü kaydedilmektedir.[50]

İki evlilik yaptığı zikredilen Pîr-i sâmî'nin çocukları ve soyu hakkında bilgimiz bulunmamaktadır. Erzincan'ın yetiştirdiği mühim şahsiyetlerden birisi olan Pîr-i Sâmî 1912 yılında vefat edip kendi dergâhına defnedilmiştir. Sevenleri tarafından inşa edilen türbesi depremde yıkılmış, sonraki dönemlerde mezarının üzerine bugünkü türbesi yapılmıştır. Terzi Baba ile birlikte halkın önemli ziyaretgâhlarından birisidir. Vefat etmeden önce irşad görevini halîfelerinden Erzincanlı Beşir Efendi'ye bıraktığı anlaşılmaktadır.[51]

b- Muhammed Beşir Erzincânî

Dedelerinin Buhara'dan Bağdat, Antep ve Maraş üzerinden Erzincan'a göç ettikleri bildirilen Beşir Efendi'nin aslen Maraşlı Emirzâdeler olarak bilinen bir aileye mensup olduğu

---

[47] Ünal Tuygun, *Piri Sami Hazretleri Hayatı ve Sohbetleri,* Kervan Yayınları, Erzincan, 2006, s. 20-21

[48] Tuygun, *Erzincan'ın Manevi Mimarları,* s. 99-100

[49] Çerhî'nin kısa sürede hilâfete ehil hâle gelen Ahrâr için şu ifadeleri kullandığı nakledilir: "Mürîd dediğin, mürşidin huzuruna böyle gelmeli. Herşeyi hazır iş icâzete kalmış. Lamba, yağ ve fitili hazırlamış, sadece kibrit çakmak gerekiyor." Necdet Tosun, *Bahaeddîn Nakşibend*, İstanbul, 2012, s. 160.

[50] Kuyumcu, *Erzincanlı Tüfekçizâde Salih Baba Divanı(Rabıta-i Nakşî Hayali),* s. 16-17. Zikredilen mahallede bulunan câmî ve dergâhın da içinde bulunduğu yapıların 1939 senesindeki büyük depremde yıkıldığı, bugün sözü edilen bu yerlerden herhangi bir izin kalmadığını hatırlatmak gerekir.

[51] Pîr-i Sâmî'nin Abdurrahman Acar, Hacı Ali Efendi, Hacı Hasan Efendi, Hacı Hoca Mehmet Efendi isimlerinde başka halîfeleri olduğu bilinmektedir. Pîr-i Sâmî'nin vafatıyla ikinci bir kolu Şeyh Abdurrahman Acar'ın devam ettirdiği daha sonra şeyhliğe Abdurrahman Güven adlı halîfesinin geçtiği görülmektedir. Bu zât kendisinden sonra halîfe bırakmadığından bu kolun sona erdiği anlaşılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Tuygun, *Pîr-i Sâmî Hazretleri Hayatı ve Sohbetleri,* s. 46.

ve Erzincan'a 1800'lü yıllarda yerleştikleri nakledilmektedir.[52] Küpesük (Saztepe) köyünde 1865 senesinde dünyaya geldiği ifade edilmişse de özellikle ailesinden gelen bilgilerden bu tarihin 1869 senesi olabileceği kuvvetle muhtemeldir.[53] Nakîbü'l-eşrâflık kurumunun aileye verdiği Seyyidlik Şeceresi'nden soyu baba tarafından Hz. Hüseyin'e (r.a) dayandığı ifade edilmekte fakat şecereyi gösteren bu vesikanın kaybolduğu anlaşılmaktadır. Babası Hüseyin, dedesi Musa Efendi'dir. Annesinin adı ise Zeynep Hanım'dır. Ailenin tek çocuğu olan Beşir Efendi'nin annesi ve babasının o daha küçük yaştayken vefat ettikleri, bakımının amcası Hasan Efendi ve yengesi tarafından üstlenildiği nakledilmektedir. Amcası Hasan Efendi'nin İstanbul'a gittiği ve burada Sultan Abdulhamid tarafından saltanat kayıklarına "kayıkçıbaşı" olarak görevlendirildiği söylenir.

Beşir Efendi'nin çocukluk ve gençlik dönemine ait bilgiler sınırlıdır. Ancak amcasının vefatından sonra bugün Karakaya olarak bilinen Keleriç köyüne yerleştiği ve başından üç evlilik geçtiği anlaşılmaktadır. Bu evliliklerden toplam on üç çocuğu olan Beşir Efendi'nin ilk eşi Meysun hanımdan olan çocuklarından bazıları "Kabak", bazıları ise "Reyhan" soyadını almışlar, Fadime ve Aliye Hanım'dan dünyaya gelen çocukları ise "Buyruk" soyadını kullanmışlardır. Osmanlı Devleti'nin savaşla geçen zor ve meşakkatli döneminde Rus işgalini ve muhacirliği görmüş; Milli Mücadele'nin başından sonuna kadar Cumhuriyet Türkiye'sinin kuruluşuna tanıklık etmiştir. 1916-1918 yılları arasında Erzincan'ın Rus işgali altında olması sebebiyle birkaç seneliğine Kırşehir'de zorunlu ikamete tâbi tutulmuştur.

Tasavvufa intisabı, Pîr-i Sâmî ile tanışması ve müridi olmasıyla gerçekleşen Beşir Efendi'nin halîfe olduktan sonra Erzincan dışında önce Otlukbeli daha sonra da Tercan'da irşad faaliyeti yaptığı anlaşılmaktadır. Şeyhi Pîr-i Sâmî vefat edince yeniden Erzincan'a dönen Beşir Efendi yaklaşık yirmi senelik irşad vazifesinden sonra 8 Ekim 1932 senesinde vefat etmiştir. Kabri Terzi Baba Mezarlığı'ndadır.[54] Pîr-i Sâmî'nin kendisi hakkında; "Şah-ı Nakşibend Efendimizi görmek isteyenler Beşir Efendi'yi ziyaret etsin." diyerek halîfesini tahsin ettiği görülmektedir.[55] Kendisinden sonra tarîkat postuna Dede Musa Bayburdî (Musa Baştürk) oturmuştur, hilafet verdiği Tahrirat Kâtibi Nuri Efendi, Selükeli Nazım Hoca ve Hidayet Efendiler hakkında yeterli bilgi yoktur.[56] Meşhur halk şâiri Bayburtlu Celâlî Baba'nın da Beşir Efendi'nin mürîdi olduğu nakledilmektedir.

---

[52] Kuyumcu, *Erzincanlı Tüfekçizâde Salih Baba Divanı(Rabıta-i Nakşî Hayali),* s. 21
[53] Tuygun, *Erzincan'ın Manevi Mimarları,* s. 129
[54] Kuyumcu, *Erzincanlı Tüfekçizâde Salih Baba Divanı(Rabıta-i Nakşî Hayali),* s. 22; Tuygun, *Erzincan'ın Manevi Mimarları,* s. 129-130; Fevzi Sarıçiçek, *Her Yönüyle Karakaya(Keleriç),* Karakaya Belediyesi Yayınları, Erzincan, 2008, s. 202.
[55] Kuyumcu, *Erzincanlı Tüfekçizâde Salih Baba Divanı(Rabıta-i Nakşî Hayali),* s. 22.
[56] Sarıçiçek, *age,* s.202

c- Dede Musa Bayburdî (Dede Paşa)

Asıl adı Musa'dır. Çocukluğunda devam ettiği sıbyan mektebindeki olgun davranışları sebebiyle mektep hocası tarafından kendisine "Dede Paşa" lakabı verilmiş, soyadı kanunuyla beraber Baştürk soyadını kullanmaya başlamıştır. Varlıklı bir ailenin çocuğu olarak Bayburt'un Aşağı Lori (Yazıbaşı) Köyü'nde, nüfus kaydına göre 1300 gerçekte ise 1294 veya 1295 (1878 veya 1879) senesinde dünyaya gelmiştir. İlk tahsilinden sonra eğitim için İstanbul'a gittiği fakat babasının vefat haberi üzerine eğitimini yarıda bırakarak köyüne geri döndüğü anlaşılmaktadır.

Gençlik dönemindeyken köyünü ziyaret ettiği esnada Beşir Efendi'ye intisap eden Dede Paşa bundan sonra sürekli onun yanında ve hizmetinde bulunmuştur. Erzincan'ın Ruslar tarafından işgal edilmesi üzerine (1916-1917) Tokat'ın Zile ilçesine giden Dede Paşa kısa bir süre burada kaldıktan sonra Erzincan'a dönmüştür. Beşir Efendi'nin vefatından sonra (1932) kırk yıldan fazla bir süre şeyhlik yapmış, her yıl arazisinden elde ettiği gelirin büyük bir kısmını ihvana verilmek üzere Erzincan'daki Kırtıloğlu Tekkesi'ne bırakmıştır. Türkiye'nin bütün yörelerini gezerek çok sayıda müntesip edinmiş, bunun sonucu olarak başta Erzincan, Erzurum, Bayburt, Gümüşhane olmak üzere İstanbul, Ankara, İzmir, Bursa gibi büyük merkezlerde halîfeleri ve müntesipleriyle irşad faaliyetini yaygınlaştırmıştır. 4 Eylül 1973 senesinde vefat edince Erzincan Terzi Baba Mezarlığı'na defnedilmiştir.[57] Yerine ekmel halîfe, irşad vekili ve yol vârisi olarak Abdurrahim Reyhan'ı bırakmıştır.

Tarîkata bazı yeni usûl ve uygulamalar getirmeye çalışmasından dolayı "bid'atçilik"le suçlandığı, bununla beraber bağlıları tarafından tecdide yönelik bazı girişimleri sebebiyle müceddid olarak değerlendirildiği görülmektedir.[58]

d- Abdurrahim Reyhan

Abdurrahim Efendi 1930 yılında Erzincan'ın Keleriç (Karakaya) köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Hüseyin Efendi, annesi Tubi Hatun'dur, yedi kardeş olup kolun ikinci pîri Beşir Efendi'nin torunudur. Sessiz ve mülayim bir çocuk olduğundan kendisine "efendi" lakabı verilmiş, sekiz yaşından itibaren Kur'ân dersleri almıştır. On dört yaşındayken babasını kaybedince ailesinin geçimini sağlamak için köy işleriyle meşgul olduğu anlaşılan Abdurrahim Efendi'nin gençliğinden itibaren Dede Paşa'nın irşat halkasına dâhil olduğu görülmektedir.[59] Dede Paşa'nın vefatı üzerine şeyhinin vasiyeti gereği irşad görevini

---

[57] Nurettin Albayrak, Dede Paşa, *DIA*, 1994, c. 9, s. 83.
[58] Kuyumcu, *Erzincanlı Tüfekçizâde Salih Baba Divanı(Rabıta-i Nakşî Hayali),* s. 26-27.
[59] Ünal Tuygun, *Abdurrahim Reyhan Erzincanî,* Kervan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 29 vd.

üstlenmişse de bu konuda "ümmî" olması sebebiyle çeşitli itirazların dile getirildiği nakledilmektedir. [60]

Şeyhine fazlasıyla düşkün olduğu anlaşılan Abdurrahim Efendi'nin, onun vefatı üzerine köyündeki küçük evinde irşada başladığı, bir müddet sonra büyük kalabalıkların teveccühüne mazhar olunca Erzincan'da bir arsa alınarak büyükçe bir binada tebliğ ve irşad faaliyetlerinin devam ettiği görülmektedir. Müzmin bir hastalığa duçar olması neticesinde İstanbul'a taşınan Abdurrahim Efendi'nin Türkiye'nin her yerinden müridleri olduğu, şöhretinin ülke sınırlarını aştığı nakledilmektedir.[61] Hastalığının ilerlemesi neticesinde İstanbul'da 22 Ocak 1998 tarihinde vefat eden şeyhin cenazesi buradan alınarak Erzincan'a getirilmiş, Terzi Baba Mezarlığı'ndaki türbesine defnedilmiştir.[62] Vefatından sonra posta oğlu Avni Reyhan oturmuştur.

3- Erzincan Hâlidîleri'nin Dinî ve Tasavvufî Uygulamaları

Erzincan'ın dîni ve tasavvufî hayatını derinden etkileyen Hâlidiyye kolunun tarîkat uygulamaları bakımından tarîkatın karakteristik özelliklerini yansıttığını söyleyebiliriz. Gerek Aşçı Dede hâtıralarından gerekse tarîkatın diğer koluna müntesip kimselerin zamanımıza ulaşan çeşitli bilgi ve rivayetlerinden şerîata sımsıkı bağlılık, ibadetlere devam, ahlâkî ilkelere riayet etme gibi dîni; sohbet, râbıta, hatm-i hâcegân, zikr-i hafî, teveccüh ve murakabe gibi tasavvufî uygulamaların özenli bir şekilde tatbik edildiği görülmektedir. Aşçı Dede tarîkatın uygulamalarını "butûn âlemine sefer etmek" olarak nitelemektedir. Zamanımıza ulaşan bilgilerden şehrin başta Ramazan ayı olmak üzere dinî gün ve gecelerin ihyası, ilmi faaliyetleri, okunan eserler ve devam edilen dersler, din ve tasavvuf büyüklerinin sohbetleri, devlet görevlileriyle olan münasebetler, hatta şehrin meczupları hakkında bile değerlendirme yapmaya imkân veren malumatın bulunduğu görülmektedir.

Bu bilgiler değerlendirildiğinde Erzincan'da intişar eden Terzi Baba ve Pîr-i Sâmî Efendi kolunun mürşidlerinin özellikle râbıta, teveccüh ve murakabe halleri dikkat çekicidir. Nakşibendiyye'nin zikir usûllerinden birisi olan ve özellikle Hâlidiyye'nin büyük ehemmiyet verdiği hatm-i hâcegân kıraatine devam etmek, müritlerin manevî gelişimini sağlaması yanında belâ ve musibetlere karşı ayrıca bir kalkan görevi yerine getirmektedir.[63] Erzincan'da genellikle toplu okunduğu anlaşılan hatm-i hâcegânın özellikle Pazartesi ve Cuma geceleri

---

[60] Tuygun, *Abdurrahim Reyhan Erzincanî,* s. 50-51, 68.
[61] Ahmet Selçuklu, *Gülden Bülbüllere Tasavvuf Sohbetleri,* Reyhan Kültür Vakfı, İstanbul, 2011, s. 7
[62] Tuygun, *Erzincan'ın Manevi Mimarları,* s. 190
[63] Hatm-i hâcegân'ın hem mürit üzerindeki manevî tesiri hem de dünyevî belâ ve musîbetlerin def'i hususunda Aşçı Dede'nin ilgi çekici değerlendirmeleri için bkz. *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 726-729, 754, 772.

icra edildiği görülmektedir.[64] Anadolu'da dinî hayatın önemli unsurlarından olan sohbet konusu da Hâlidiyye'nın çok önem verdiği irşad metodlarından birisidir. Erzincan evlerinde yapılan sohbetlerde Yazıcıoğlu'nun *Muhammediyye'*si okunduğu, teveccüh ve râbıta hâlindeki dinleyicilerin çok defa gözyaşlarına hâkim olamadıkları nakledilmektedir. Sohbetlerde genellikle ehlullâhın sözlerinden ve tarîkat büyüklerinin menkıbelerinden bahsedildiği, mâlâyâni sözlerden uzak durulmaya azamî gayret gösterildiği anlaşılmakta, fakat bazen tarîkata müntesip ihvânın iş ve müşkillerini halletmek için öğüt, nasihat ve çareler hakkında dünyevî mevzuların da sohbet konusu yapıldığı görülmektedir.

Başta mübarek geceler olmak üzere evlerde ve çeşitli mekânlarda *Mevlid, Mirâciyye, Delâil-i Şerîf* ve *Mesnevî-i Şerîf* gibi dinî-tasavvufî metinlerin okunduğu, kandil gecelerinde sakal-ı şerif ziyaretlerinin gerçekleştiği nakledilmektedir.[65] Aşçı Dede'nin Ramazanlar, oruç, iftar davetleri ve teravihler hakkındaki nakilleri, şehrin bu ayda nasıl bir manevî havaya büründüğünü göstermesi bakımından önemlidir.[66] Aşçı Dede, Fehmi Efendi'nin düzenli bir şekilde *Mesnevî-i Şerif* dersleri okuttuğunu dile getirmektedir. Benzer tarzda Pîr-i Sâmî'nin de *Mesnevî* okuttuğunu bu kolun mühim şahsiyetlerinden birisi olan Sâlih Baba'nın divanındaki şiirlerden anlamaktayız.[67] Erzincan'daki Hâlidî tekkelerinde sadece Mevlânâ değil, Yunus Emre, Nesîmî, Fuzûlî, Niyâzî Mısrî ve Kuddûsî Baba'nın şiirleri okunmakta özellikle Nakşî meşâyıhın söz ve menkıbeleri sohbet konusu edilmekteydi.[68] Tasavvufî sohbet ve tarîkat uygulamaları yanında Hâlidî şeyhlerin ders takrîri yaptıkları, özellikle medrese eğitimi almış şeyh efendilerin müridlerinin ilmî seviyelerinin yükselmesi husûsunda gayret sarf ettiği görülmektedir. Mesela Fehmi Efendi'nin Ramazan ayında ikindi namazı sonrası tefsir dersleri verdiği, halktan ve memur kesiminden pek çok kişinin bu derslere iştirak ettiği kaydedilmektedir.

Sonuç

Tasavvufî yönden önemli bir şehir olan Erzincan hem kendi yetiştirdiği hem de burada belli sürelerde ikamet eden mutasavvıflarıyla dikkate değer yerlerden birisidir. Özellikle Nakşibendiyye'nin Hâlidiyye kolu burada etkili olmuş genelde din, özelde tarîkat ve şehir için önemli isimler yetiştirmiştir. Mevlânâ Hâlid'in önemli halîfelerinden Abdullah Mekkî ile tesis edilen Terzi Baba'ya nispet edilen kolun önemli halifeleri arasında Mustafa Fehmi Efendi,

---

[64] Aşçı İbrahim Dede, 336, 421, 424, 496.

[65] Aşçı Dede Miraç gecelerinde Miraciyye okunma geleneğini kendisinin başlattığını söyler. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 496.

[66] Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları,* s. 356-357.

[67] Sâlih Baba, "Fâtih-i Esrâr-ı Sırr-ı Kün Fekândır Mesnevî" adlı gazelinde *Pîr-i Sâmî eylese takrîr leb-i mercân ile/ Ânı kâmiller bilir bir özge cândır Mesnevî* beyitiyle bu gerçeği dile getirmektedir. Sâlih Baba, *Râbıta-i Nakşi Hayalî Divan,* haz. Berk Ayvaz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 351.

[68] Kuyumcu, *Erzincanlı Tüfekçizâde Salih Baba Divanı(Rabıta-i Nakşî Hayali),* s. 32.

Abdussamed Efendi, Leblebici Baba, Hacı Hâfız Efendi, Ahemd Fevzi Efendi gibi kimseleri saymak mümkündür. Pîr-i Sâmî Efendi ile devam eden ve bugün de geleneği sürdüren ikinci kolda Beşir Erzincânî, Dede Musa Bayburdî ve Abdurrahim Reyhan halîfeleri olarak irşad faaliyeti yürütmüşlerdir.

Nakşî-Hâlidî her iki kolun da tasavvuf uygulamaları bakımından Hâlidî çizgiyi takip ettikleri, sohbet, teveccüh, râbıta, hatm-i hâcegân, murakabe gibi tarîkatın karakteristik özelliklerini yansıtır şekilde tarîkat eğitimini devam ettirdikleri görülmektedir.

KAYNAKLAR

Albayrak Nurettin, "Dede Paşa", *DIA*, 1994.

_____, "Terzi Baba", *DİA*, İstanbul, 2011.

Algar Hamid, "Halidiyye", *DİA*, Ankara, 1997.

Arif Mehmet, *Başımıza Gelenler I-III*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, [t.y].

Aşçı Dede, *Aşçı İbrahim Dede/ Çok Yönlü Bir Sûfînin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı,* Haz. Mustafa Koç- Eyüp Tanrıverdi, İstanbul, 2006.

Halil Baltacı, Necmeddîn Dâye Râzi, İstanbul, 2011.

_____,"Aşçı İbrahim Dede Hâtıratı Çerçevesinde XIX. Yüzyıl Erzincan'ında Dinî ve Tasavvufî Hayat", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Erzincan, 2015.

Bulut Hüseyin, "Kurucu Mecliste Erzincan Milletvekilleri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyât Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sayı: 10, Erzurum, 1998.

Ebu Manneh Butrus, "Hâlidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler* (içinde), haz. A. Yaşar Ocak, Ankara, 2005.

Firüzanfer Bediüzzamân , *Mevlânâ Celâleddîn*, çev. F. Nâfiz Uzluk, İstanbul, 1997.

Gölpınarlı Abdulbâki, *Mevlânâ Celâleddîn, Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, İstanbul, 1999.

Kuyumcu Fehmi, *Erzincanlı Tüfekçizâde Salih Baba Divanı(Rabıta-i Nakşî Hayali),* Gaye Matbaası, Ankara, 1979.

_____, *Evliyanın Dilinden*, Ankara, 1978.

Öngören Reşat, *Osmanlılar Zamanında Tasavvuf*, İstanbul, 2003.

Tosun Necdet, *Bahaeddîn Nakşibend*, İstanbul, 2012.

Tuygun Ünal, *Erzincan'ın Manevî Mimarları*, İstanbul, 2004.

_____, *Piri Sami Hazretleri Hayatı ve Sohbetleri,* Kervan Yayınları, Erzincan, 2006.

_____, *Abdurrahim Reyhan Erzincanî*, Kervan Yayınları, İstanbul, 2006.

Sâlih Baba, *Râbıta-i Nakşi Hayalî Divan,* haz. Berk Ayvaz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

Sarıçiçek Fevzi, *Her Yönüyle Karakaya(Keleriç),* Karakaya Belediyesi Yayınları, Erzincan, 2008.

Yurt Vehbi, *Terzi Baba ve Erzincan*, İstanbul, 2011.

Yücer Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul, 2004.

Çok Yönlü Bir Nakşibendî-Müceddidî Şeyhi Olarak Muhammed Hadimî

Halil İbrahim ŞİMŞEK

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Tebliğimin başlığında Muhammed Hadimî'yi vasıflandırırken "çok yönlü" ifadesini kullanmamın sebebine dikkat çekerek sözlerime başlamak istiyorum. 18. Yüzyıl Osmanlı toplumunun önemli simalarından biri olan Muhammed Hadimî (1113-1176/1701-1762) yaşadığı dönemden bugüne kadar toplumun pek çok kesimi üzerinde etkili olmuş müderris, âlim, sûfî ve aynı zamanda müellif bir zâttır. Hadimî memleketindeki medresesinde talebelere İslâmî ilimleri öğreten ve bu anlamda bölgesinde çığır açan donanımlı bir müderris, birçok disiplini kapsayan eserleriyle görüşlerinin günümüze kadar taşınmasını sağlayan üretken bir müellif âlim olmanın yanı sıra sahip olduğu manevî irşad vazifesinin gereği müritlerini Nakşbendî-Müceddidî usulüne göre terbiye eden bir sûfî mürşid-i kâmildir. Zikrettiğim özellikleri kendinde toplayan çok yönlü bir zâtın elbette hayatından kısaca bahsetmek onu tam olarak tanıma açısından oldukça önem arz etmektedir.

Hayatı[1]

Muhammed Hadimî'nin künyesi birinci hanımından olan oğlu Said'in adına nisbetle "Ebu Said"dir. Hz. Peygamber(s)'e kadar uzanan soyundan dolayı "el-Hüseynî", fıkhî mezhebine nisbetle "el-Hanefî", tarikat intisabına nisbetle "en-Nakşbendî", memleketine nisbetle "el-Konevî" ve doğum-vefat yerine işaretle "el-Hâdimî" nisbeleriyle anılır. Meşhur adı ise kendinin de eserlerinde künyesiyle birlikte kullanmayı tercih ettiği "Ebu Said Muhammed el-Hâdimî"dir.

Muhammed Hadimî'nin babası Mustafa Efendi'nin müridlerinden bir zâta verdiği Hatm-ı Hâcegân yaptırma icazetinde kaydedilen soy şeceresi şöyledir: (1) Hz. Muhammed(s) > (2) Hz. Fatıma(ra) > (3) Hz. Hüseyin(ra) > (4) Ali b. Hüseyin > (5) Muhammed Bakır > (6) Cafer es-Sadık > (7) Musa Kazım > (8) Bedreddin el-Hüseynî > (9) Hüsameddin > (10) Hüseyin > (11) Muhammed > (12) Abdulcemil) > (13) Abdurrahman > (14) Osman > (15) Mustafa Hâdimî.[2] Kaydedilen bu şecereye göre Muhammed Hadimî'nin soyu Hz. Peygamber(s)'e uzanan bir seyyid ailesine mensup olduğu açıkça görülmektedir. Hadimî'nin ailesi büyük dedesi Hüsameddin Efendi döneminde Buhara bölgesinden göç ederek Konya'ya gelerek Taşkent ve civarındaki köylere dağılmışlardır.

---

[1] Muhammed Hadimî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri hakkında bk. Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlı'da Müderris Bir Sufi: Muhammed Hadimî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, Hikmetevi Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2016. Bu tebliğ hazırlanırken genel olarak adı geçen çalışmamdan yararlanılmıştır. Dolayısıyla tebliğde sözü edilen kitapta başvurulan kaynaklara müracaat etmem gerektiği için oradaki düzenlenmiş verileri kullanmayı tercih ettim. (Halil İbrahim Şimşek).

[2] Mustafa Hâdimî, *İcazet*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 1017, vr. 148b.

Babası Mustafa Efendi oğlu Muhammed Hadimî'nin doğumundan kısa bir süre önce imamlık görevini üstlendiği Hadim'e taşınarak burada yerleşmiştir.

Muhammed Hadimî 1113/1701'de Konya'nın Hâdim ilçesinde doğmuştur. Babasının rahle-i tedrisinde Kur'an-ı Kerim öğrenip 10 yaşında hafızlığını tamamladı. Ardından zâhirî ilimlere dair öğrenimine ilk hocası olan babası Mustafa Efendi'nin (ö.1147/1734) gözetiminde başlamış ve alet ilimleri diye tabir edilen derslerine dair eserleri tahsil edip icazet almıştır. Daha sonra bölgenin tanınmış âlimlerinden biri olan Mehmed Tarsusî'den Hadis ilmi tahsil ederek icazet almıştır. Ardından Konya Karatay Medresesi'ne kaydolmuş ve burada geçirdiği beş yıllık eğitim sürecinde hem bölgenin tanınmış âlimi İbrahim Efendi hem de diğer hocalarından İslâmî ilimlere dair bazı eserleri tahsil edip icazet alarak buradaki derslerini tamamlamıştır. Kendisinin ilim tahsilindeki gayret ve kabiliyetini keşfeden hocası İbrahim Efendi'nin tavsiyesiyle ileri düzey dersleri tahsil etmek üzere İstanbul'a gitmiştir.

İstanbul'da yaklaşık yedi yıl süren tahsil hayatında dönemin âlimlerinden biri olan Ahmed Kazabâdî (ö.1163/1750) ve diğer hocalarından çeşitli ilimlere dair eserleri okuyarak icazet almıştır. Müteakiben İstanbul'da kalması yönünde bazı hocalarının telkinlerine rağmen memleketi Hadim'e dönerek babasının görev yaptığı caminin yanında inşa edilen medresede (Hadim Medresesi) göreve başlamıştır. Babasının 1147/1734'te vefatından sonra bu göreve devam edip kendi vefatına kadar bu müderrislik görevini yerine getirdi.

Yusuf Küçükdağ'ın vakıf kayıtlarına dayanarak aktardığı bilgiye göre Muhammed Hâdimî'ye ilk müderrislik görevi Cemaziyeahir 1137/Şubat 1725'te verilmiştir. Bu tarih Hadimî'nin İstanbul'dan Hadime'e döndüğü yıldır. Bu vakfiye ile söz konusu tarihte Pirlonganda'ya (Taşkent) bağlı bulunan Bolay, Emrud ve Alani mezralarının öşürüyle müderrislik yapan Mahmud Efendi'nin vefatıyla birlikte bu gelirler Muhammed Hâdimî'ye devredilmiştir. İkinci görevlendirme beratı ise Muharrem 1138/Eylül 1725'te verilmiş ve Karacahisar mezrasının geliri Hâdimî Medresesi'ne vakfedilmiştir. Üçüncü bir görevlendirmenin Rebiulahir 1145/Eylül 1732'de ve dördüncüsünün ise babasının vefat ettiği 1147/1734 tarihinde yapıldığı belirtilmektedir.[3]

İzzet Sak'ın Konya Şeriyye Sicillerine dayandırdığı bir kayda göre Muhammed Hâdimî'nin İstanbul'daki eğitiminden hemen sonra Muharem 1138/Eylül 1725'te müderris olarak görevlendirildiği belirtilmiştir.[4] İzzet Sak'ın bahsettiği görevlendirmeyle Yusuf Küçükdağ'ın konuyla alakalı tespit ettiği evrakın ikincisi örtüşmektedir.

Hadimî'nin kendi medresesinde verdiği dersler, eğitimde geliştirip takip ettiği metot ve öğrenci yetiştirme konusunda ulaştığı başarı dönemindeki pek çok kesim tarafından benimsenip takdir

---

[3] Yusuf Küçükdağ, "Hâdimî Medresesi'ne Dair Bir Vakfiye", *Vakıflar Dergisi,* Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 1998, sayı: XXVII, ss. 79-80; Yusuf Küçükdağ, "Hâdimî, Ebu Said Mehmed", *Yeni İpek Yolu,* Konya 1999, sayı: 131 (Ocak), ss. 33-34.

[4] İzzet Sak, "Şehdî Osman Efendi'nin Hâdim Kütüphânesi'ne Vakfettiği Kitaplar", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* Konya 2003, sayı: 10, s. 87.

edilmiştir. Bu sebeple kendi dönemindeki Osmanlı Devleti sınırları içinde yer alan farklı bölgelerden ilim tahsili için Anadolu'ya gelen talebeler Muhammed Efendi'nin görev yaptığı Hadim'e akın etmiştir.

Muhammed Hâdimî'nin evlilik hayatına dair bilgilere bakıldığında onun dört eşle nikâh kıydığı kaydedilmektedir. Hadimî'nin bu evliliklerinden sekiz oğlu bir kızı olmuştur. Eşlerinden ilki Ermenek-Başköylü Meryem Hanım olup ondan oğlu Said (ö.1213/1798) doğmuştur. İkinci eşi İçel'den Fatma Hanım'dır. Bu eşinden Abdullah (ö.1192/1778), Muhammed Emin (ö.1147/1735) ve Numan (ö.1235/1821) adlı çocukları dünyaya gelmiştir. Üçüncü eşi Alanya'nın Şıh köyünden Zahide Hanım'dır. Bu eşinden Ali, Abdulhalim, Mehmed, Mustafa (ö.1225/1810) ve kızı Ayşe doğmuştur. Dördüncü eşi ise Taşkent'te ikamet eden dayısının kızı Ayşe Hanım'dır. Kaynaklarda Muhammed Hâdimî'nin bu eşinden çocuğu olmadığı kaydedilmektedir.[5]

Muhammed Hâdimî Osmanlı padişahlarından III. Ahmed ve I. Mahmud dönemlerinin önemli ve etkin isimlerinden biri olan Darussaade Ağası Hacı Beşir Ağa'nın (ö.1159/1746) girişimiyle mutad olarak her yıl Ramazan ayında gerçekleştirilen ve farklı âlimlerin takrir ettiği Huzur Dersi'ni vermek üzere padişah tarafından İstanbul'a davet edilmiştir. Yapılan resmî davete icabetle İstanbul'a gelen Muhammed Hâdimî, şeyhülislâm ve bazı tanınmış âlimlerin de hazır bulunduğu bir mekânda padişahın huzurunda ders takrir etmiştir. Hadimî'nin takririnin Sultan I. Mahmud tarafından çok beğenildiği ve Ayasofya'da vaaz yapmasının istendiği, Fatiha suresinin tefsirine dair bu dersten sonra pek çok hediyeyle taltif edildiği kaydedilmektedir. Muhammed Efendi'ye İstanbul'da kalması teklif edilmesine rağmen talebelerinin eğitimini tamamlama amacını gerekçe göstererek Hadim'e dönmek istediğini belirtip affını istemiştir. Hadimî'nin bu talebi padişah tarafından kabul görmüş ve İstanbul'dan aldığı kitaplarla birlikte Hadim'e dönmüştür.[6]

Bazı kaynaklarda Muhammed Hâdimî'nin saray nezdinde İstanbul'a iki defa davet edildiği belirtilmektedir. Bunların ilkinin III. Ahmed (dönemi: 1115-1143/1703-1730) ve ikincisi I. Mahmud (dönemi: 1143-1168/1730-1754) tarafından yapıldığı kaydedilmektedir.[7] Burada bazı tarihî nedenlerden dolayı bir bilgi karışıklığı olması muhtemeldir. Çünkü III. Ahmed'in padişahlığı 1143/1730'a kadardır. Eldeki verilere göre bu tarihe kadar Muhammed Hâdimî'nin İstanbul'a bir defa geldiği ve Ahmed Kazabadî'den yaklaşık yedi sene öğrenim gördüğü bilinmektedir. Öğreniminin ardından 1138/1725'te Hadim'e dönen Muhammed Efendi bu dönemde babasının medresesinde müderrislik yapmaktadır. Muhammed Hâdimî'ye teklif edilen huzur dersi daveti ise

---

5 Numan Hâdimîoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, Ankara 1983, s. 91.

6 Bursalı Mehmed Tahir, "Hâdimî: Mevlânâ Müfti Ebu Said el-Hâdimî", *Sebilü'r-Reşad*, 7 Şevval 1330/6 Eylül 1328, c. 2-9, sayı: 29-211, s. 49.

7 Veli Ertan, "Mevlânâ Müfti Ebu Said Muhammed Hâdimî", *Diyanet Dergisi*, c. 24, sayı: 3, s. 91; Ramazan Ayvallı, "Hâdimî'nin İlmî Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Amiller", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Konya 1993, sayı: 2, ss. 116-117; Saffet Köse, "Ebu Said el-Hâdimî ve *Namazda Huşû* Risâlesi", *Yeni Hizmet*, Ocak-Nisan 1996, yıl: 2, sayı: 4, s. 35; Ali Gülden, *Ebu Said Hâdimî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996, ss. 7-10.

1145/1732'de I. Mahmud zamanında gerçekleşmiştir. Bu konuda meydana gelen bilgi karışıklığı Mehmet Tahir Bursalı'nın makalesindeki şu cümlede yer alan "ikince defa" ifadesinden kaynaklanmış olabilir: "…Davet-i padişâhiye icâbeten ikinci defa pây-ı taht-ı hilâfete gelip ulemâ-yı vakt ile beraber bizzat padişah da hazır olduğu halde Ayasofya Câmi-i Şerifi'nde takrir eylediği..."[8] Ancak burada Bursalı'nın ifadelerinde kastedilen Muhammed Hâdimî'nin İstanbul'a iki defa geldiğidir. Dolayısıyla ilk gelişi öğrenim amacıyla, ikincisi ise huzur dersi vermek içindir. Yoksa Muhammed Hâdimî'nin huzur dersi vermek üzere İstanbul'a iki defa davet edilmesi gibi bir durum söz konusu değildir.

Muhammed Hâdimî kendi medresesindeki eğitim-öğretimde yeni bir metot geliştirmiştir. Bu bağlamda medrese müfredatını bugünün ilahiyat fakültelerinde yer alan bölümlere benzer bir sisteme göre oluşturmuştur. Hadimî tarafından meydana getirilen bu sistem beş bölümden teşekkül etmektedir:[9] 1. Arap Dili ve Edebiyatı, 2. Tefsir ve Hadis, 3. İslâm Hukuku/Fıkıh, 4. Kelam, 5. İslâm Felsefesi. Hâdimî'nin geliştirdiği bu beş aşamanın her birinde eğitim-öğretim araçları kapsamında sırasıyla okutulacak kitaplar ve bunların işlenişine dair yıllık müfredat belirleyip uyguladı. Böylece her bölümde o alana ait temel kitaptan icazetli uzman hocaların ders vermesi ve belli bir disiplinle öğretimin yürütülmesi sağlanarak uzmanlaşmaya gidilmiş oldu. Bu uygulamayla öğrencilerin yeteneklerine göre hocaları tarafından yönlendirilerek uzmanlaşmasını sağlamak ve uzun bir zaman diliminde gerçekleştirilen medrese eğitim-öğretim sürecinin kesintiye uğramasını önlemek amacıyla ciddî bir adım atıldı. Burada dikkat çeken bir hususta İslâm Felsefesi'ne medrese programında ayrı bir yer verilmiş olmasıdır. Çünkü o dönemde Osmanlı medrese eğitim ve öğretiminde Muhammed Hâdimî'nin uyguladığı şekilde bir sınıflamaya pek rastlanılmamaktadır.

Muhammed Hadimî'nin fıkıh, kelam, dil, mantık, tefsir, hadis ve tasavvuf alanlarına ilişkin telif, şerh ve haşiye tarzında tamamı Arpça olarak yazılmış 49 eseri vardır. Özellikle usul-i fıkıh alanında telif ettiği *Mecâmiu'l-hakâik* Osmanlı döneminde itibar görmüş bir eserdir. Hatta bu eserde Hadimî tarafından belirlenen bazı kaidelerin *Mecelle*'nin hazırlanmasında pek çok maddeye kaynaklık teşkil ettiği ifade edilmektedir.[10] Hadimî'nin Muhammed Birgivî'ye ait *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*[11]

---

8 Bursalı, "Hâdimî: Mevlânâ Müfti Ebu Said el-Hâdimî", s. 49.

9 Şimşek, *Osmanlı'da Müderris Bir Sufi: Muhammed Hadimî,* ss. 46-47.

10 Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle,* İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1973, s. 122 Abdullah Kahraman, "Ebu Said Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Bazı Fıkhî Görüşleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* İzmir 2003, sayı: 18, s. 151; Orhan Çeker, "Ebu Said Muhammed el-Hâdimî'nin Mecamiu'l-Hakaik Adlı Eseri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Konya 1998, sayı: 8, ss. 43; Kâmil Yaşaroğlu, "Mecâmiu'l-hakâik", *DİA,* Ankara 2003, c. 28, s. 217; Yaşar Sarıkaya, *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi Ebu Said el-Hâdimî,* Kitap Yay., İstanbul 2008, s. 92; Kâşif Hamdi Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hâdimî Örneği,* Mizan Yayınevi, İstanbul, ts., ss. 254.

11 Mehmed b. Pir Ali Birgivi, *et-Tarikatü'l-muhammediyye ve şeriatü'n-nebeviyye fi sîreti'l-Ahmediyye*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, İstanbul 1307/1890.

adlı eser üzerine yaptığı *Berika*[12] adlı şerhi, tasavvuf alanında Nakşbendîliğin esaslarını açıkladığı *Risaletü'n-nakşbendiyye*[13] adlı telifi, tefsir alanında *Risaletü'l-besmele*[14] ve *Hâşiye alâ tefsir-i Sûreti'l-İhlâs li İbn-i Sînâ*[15], vahdet-i vücud erbabını tekfirle itham edenlere karşı yazdığı *Risale fi'l-vücûd*[16] gibi eserleri meşhurdur. Eserlerinin konu açısından çeşitliliğine bakıldığında tebliğin başlığı ve giriş kısmında belirttiğim "çok yönlü" tabirinin ne kadar yerinde bir kullanım olduğu açıkça görülmektedir.

Tasavvufî yönü

Muhammed Efendi ilk tasavvufî terbiyesini hocalık görevinin yanı sıra Nakşbendî-Müceddidî silsileye mensup bir şeyh olan babasından aldı. Mevcut verilerde onun tasavvufî eğitimine (seyir ve sülûk) ne zaman başladığına ve ne kadar devam ettiğine dair kayıtlı bir bilgiye rastlanılamamıştır. Ancak babası Mustafa Efendi'nin Nakşbendî-Müceddidî şeyhi Muhammed Murad Buharî'nin (1050-1132/1640-1720) halifesi olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Muhammed Efendi'nin tasavvufî hayatın yaşandığı bir ailede yetiştiği söylenebilir.

Tarihî açıdan bakıldığında Murad Buharî hayattayken Muhammed Efendinin zâhirî ilimleri tahsil eden bir talebe olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde onun Murad Efendi ile görüşmüş olması tarihî olarak mümkündür. Ancak bu ihtimal var olmakla birlikte zikredilen iki zâtın bizzat görüştükleri veya aralarında doğrudan intisab etme şeklinde gerçekleşen tasavvufî bir bağlantı olduğuna dair elimizde veya diğer bir değişle ulaşabildiğimiz kaynaklarda herhangi bir kayıt yoktur.

Muhammed Hadimî ile aynı dönemde Şam'da yaşayan ve Murad Buharî'nin hem oğlu hem de halifesi olan Muhammed Bahaeddin el-Muradî (1094-1169/1782-1755) ile de görüşmüş olmaları muhtemeldir. Çünkü Muhammed Efendi tütün ile alakalı risalesini Şam'da bulunduğu sırada oradaki âlimlerden bazısıyla yaptığı bir ilmî tartışmaya binaen yazdığını belirtmektedir. Sözü edilen olayın cereyan ettiği tarihte Muhammed Bahaeddin Efendi sağdır. Ancak yukarıda sıraladığımız ihtimalleri kesinleştirebileceğimiz kayıtlı bir bilgiye ulaşabilmiş değiliz.

Muhammed Hadimî'nin babası Mustafa Efendi vasıtasıyla Nakşbendî-Müceddidî silsileye müntesip olduğu kendisinin "hatm-ı hâcegân" yaptırmak üzere görevlendirdiği bazı müritlerine verdiği icazetlerde kaydedilmektedir. Onun babasından aldığı icazete göre Müceddidî silsilenin pîri İmam Rabbanî Ahmed Sirhindî (ö.1034/1624) vasıtasıyla Bahâeddin Muhammed Nakşbend el-Buhârî'ye (718-791/1318-1389) kadar uzanan Nakşbendî silsilesi şu şekildedir: Bahâeddin Muhammed Nakşbend el-Buharî (ö.791/1389) > Yakub Çerhî (ö.851/1447) > Ubeydullâh Ahrâr

---

12 Muhammed Hadimî, *Berîka mahmûdiyye fi şerhi tarîka Muhammediyye ve şeria nebeviyye fi sîreti Ahmediyye*, (2.ciltte 4 cilt), Şirket-i Sahafiye Matbaası, İstanbul 1316 R. Eserin adı matbu nüshanın giriş kısmında bu şekilde geçmektedir. Hâdimî, *Berîka*, c. 1, s. 6.

13 Hâdimî, *er-Risâletü'n-nakşbendiyye*, Süleymaniye Ktp., İzmir, no: 812.

14 Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, Daru't-Tıbaati'l-Amire, İstanbul 1261 H.

15 Hâdimî, *Hâşiye alâ tefsir-i Sûreti'l-İhlâs li İbn-i Sînâ*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 1017.

16 Hâdimî, *Risâle fi'l-vücud*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 1017.

(ö.896/1490) > Muhammed Zâhid Vahşî (ö.936/1529) > Dervîş Muhammed İmkenegî (ö.970/1562) > Haceki İmkenegi (ö.1008/1600) > Baki Billah Kabulî (ö.1012/1603) > İmam Rabbânî Ahmed Sirhindî (ö.1034/1624) > Muhammed Masum Sirhindî (ö.1079/1668) > Muhammed Murâd Buhârî (ö.1132/1720) > Mustafa b. Osman Hâdimî (ö.1147/1734) > Ebu Said Muhammed b. Mustafa Hâdimî (ö.1176/1762).

Muhammed Hadimî'nin yukarıdaki Müceddidî silsilesinden farklı olarak Muhammed Hayat es-Sindî (ö.1163/1749) vasıtasıyla gerçekleşen ikinci Nakşbendî intisabı daha vardır. Muhammed Hayat Efendi tarafından 1155/1742'de Muhammed Hâdimî Hicaz'da bulunduğu esnada Nakşbendî usûlüne göre hilafet ve irşad icazeti verilmiştir.[17] Bu icazetten hareketle onun Bahaeddin Nakşbend'e kadar ulaşan silsilesi şu şekildedir: Bahâeddin Muhammed Nakşbend el-Buharî > Alâeddin Attar (ö.802/1400) > Nizameddin Hamuş (ö.853/1449 ?) > Sadeddin Kaşgarî (ö.860/1456) > Abdurrahman Câmî (ö.898/1492) > Alâeddin Muhammed Abizî (ö.892/1487) > Gıyaseddin Ahmed (ö.940/1553 ?) > Muhammed Emin (ö.?) > Muhammed b. Muhammed Behnesî (ö.1001/1593) > Ebu'l-Mevahib Ali b. Ahmed Şinnavî (ö.1028/1619) > Safiyyüddin Ahmed b. Muhammed Kuşaşî (ö.1071/1661) > İbrahim Kûrânî (ö.1101/1690) > Mustafa el-Hamevî (ö.1123/1711) > Muhammed Hayat es-Sindî (ö.1163/1749) > Ebu Said Muhammed b. Mustafa Hâdimî.

Muhammed Hadimî'nin sûfîlik yönü oldukça dikkat çekicidir. Çünkü o hem sûfilere eleştirileriyle bilinen Kadızâdelilerin görüşlerini benimseyen Ahmed Kazabâdî'den ilim tahsil etmiş hem de sözü edilen tasavvuf karşıtı kesime *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eserindeki görüşleriyle kaynaklık eden Muhammed Birgivî'nin (ö.981/1573) bu eserini *Berîka* adıyla şerhetmiştir. Aynı zamanda o, babasının manevî rehberliğinde seyir ve sülûkünü tamamlayarak kendisini yetiştirmiş Nakşbendî-Müceddidî silsileye müntesip mürşid-i kâmil bir sufidir. Muhammed Hadimî *Berika* adlı eserinde Birgivî'nin bazı meselelerde sufilere yönelik eleştirilerini çeşitli açılardan değerlendirip onun yorumlarından bir kısmını aşırı bulduğunu belirtmiştir. Hatta Hadimî özellikle vahdet-i vücudun nisbet edildiği Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) hakkında isimlerini zikrettiği bazı büyük âlimlerin tekfire kadar varan ithamlarının yersiz ve haksız olduğunu ifade etmiştir.[18]

17. yüzyıl Osmanlı toplumunda meydana gelen Kadızâdeliler-Sivasîler veya medrese-tekke eksenindeki gerilimin aksine 18. Yüzyılda genel olarak bir uzlaşma durumunun hâkim olduğu görülmektedir. Söz konusu kurumlar veya onların temsilcileri arasında böyle bir olumlu gelişmenin oluşmasında her iki müessesedeki görevlerini aynı anda hakkıyla yürüten Muhammed Hadimî gibi zâtların katkısı dikkate şayandır. Böyle zâtlar sayesinde zâhiri ilimleri öğrenmiş olan âlimler ile bâtınen kendilerini yetiştirmiş olan sufiler arasında belli seviyede denge kurulmuştur. Ayrıca bu süreçte her iki yönde ihtisas sahibi olanlar arasında bir bütünlüğün oluşması sağlanmıştır.

---

17 *İcazet*, Millet Ktp., Ali Amirî-Şeriyye, no: 1117, vr. 51a.

18 Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 80; Hâdimî, *Berîka*, c. 2, s. 285.

Muhammed Hadimî'nin tasavvuf ve tarikata bakışı

Muhammed Hâdimî'ye göre tasavvuf; kâl (söz) değil hâl ilmi olup[19] dinî hayatın rehberi ve insân-ı kâmil örneği olan Hz. Peygamber(sav)'in sünnetine uyarak dinî amellerde bidatlar ve ruhsatlardan soyutlanıp azimete tam bağlı bir şekilde kulluğa devam etmekten ibarettir.[20] Diğer bir deyişle tasavvuf; kalplerin övülen ve yerilen hallerinin kendisiyle bilindiği bir ilimdir.[21] Marifet ehlinin elde ettiği ilimlerin özeti diye de tanımlanan tasavvuf, bir mükâşefe ilmi olarak kalpten nur şeklinde ortaya çıkar ve onunla gayb âlemi müşâhede edilir.[22]

Tasavvufî terbiyenin nasıl alınacağı konusuna değinen Muhammed Hadimî, onun sadece okuyup yazmaya dayalı öğrenmeyle değil bunların ötesinde ilmiyle âmil, basiret sahibi bir rehberin öncülüğünde ve terbiyesinde mücâhede ile elde edileceğini belirtir. Ona göre Kur'ân-ı Kerim'deki "Uğrumuzda mücâhede edenlere yollarımızı açarız. Allah(cc) iyilerle beraberdir."[23] meâlindeki âyet bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Kişi, tasavvuf terbiyesi alarak şehvet ve gazap gibi kötü huylardan kurtulup maneviyat yolunda ilerler. Böylece kalp âleminin kapıları bunu başaran şahsa açılır. Öyle bir hâl meydana gelir ki, kişi kendinden geçer ve Allah(cc)'tan başka hiçbir şeyi göremez olur. İşte âyet-i kerimede "Rabbinin ismini an ve her şeyden kesilerek O'na çekil (O'na bütün varlığınla yönel)."[24] buyurularak bu gerçeğe işaret edilir.[25]

Muhammed Hâdimî tasavvufun ilk şartının kalbin Allah(cc)'ın zâtından gayri her şeyden temizlenmesi, anahtarının ise Allah(cc)'ın zikriyle kalbin doldurulması olduğunu ifade eder.[26] Sûfî, Allah(cc)'ı ve sıfatlarını bulunduğu hâl üzere bilen, O'nun yolunda giden demektir.[27] Yine ona göre tasavvuf, yerilen ahlakın her türünden kurtulmak, övülen ve Hz. Peygamber(sav)'in sünnetine uygun ahlaka sahip olmaktır.[28] Başka bir değişle o, toplulukta kalbini zikir halinde bulundurmak ve sünnete ittiba ile amel etmektir. Bu vesileyle kişi nefsini terbiye ederek kalbini kötülüklerden arındırır ve iyiliklerle kendini bezendirir. Muhammed Hâdimî, bazılarının şaşkınlaşarak utanç içine düşüp sözlerini hezeyanlarla karıştırabileceğine işaret eder. Onlar, bâtıl ve haddi aşan şeylerden konuşup söz konusu edilen türden yaldızlı laflar etmeğe başlarlar. Hakikate yönelenlerin bahsi geçen türden kişilere ve sözlerine itibar etmemeleri gerekir.[29]

Muhammed Hâdimî tasavvufun esaslarının bu kelimenin Arapça söylenişindeki **تصوف** dört harfte şifrelendiğini ifade eder: "**ت** Te" kötülüklerden "tövbe", "**ص** sad" belaya "sabr", "**و** vav" ahde

---

19 Hâdimî, *Eyyühe'l-veled Şerhi*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1325 H., s. 78.
20 Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, ss. 78-79.
21 Hâdimî, *Berîka*, c. 1, s. 375.
22 Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 78.
23 Ankebut, 26/69.
24 Müzzemil, 73/8.
25 Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 82.
26 *Aynı eser*, s. 79.
27 Hâdimî, *Berîka*, c. 1, s. 303.
28 Hâdimî, *Eyyühe'l-veled Şerhi*, s. 78.
29 Hâdimî, *Berîka*, c. 2, s. 382.

"vefa", "ف fe" bütün kötü huylardan "ferağ"a (kurtulma) işaret eder.[30] Yukarıdaki esaslara bakıldığında tasavvufun her anın gerektirdiği manevî hâle sahip olup o sırada yapılması gereken şeyleri yerine getirmek olduğu söylenebilir.

Fıkıh öğrenimi ve öğretimindeki gayretleriyle bilinen Muhammed Hâdimî'ye göre insan yeterli düzeyde fıkıh öğrendiğinde zühd ilmine, hükemânın sözlerine itibar ve sâlihlerin şemailine nazar ederek onların yaşantısına bakması uygun olur. Çünkü insan yalnızca fıkıh öğrenimiyle yetinip zühd ve hikmet ilmine yönelmediği zaman kalbi katılaşıp kasvetli hale gelir. Kasvetli kalp ise Allah(cc)'tan uzaklaşır ve nefse teslim olur.[31] Kişi dünyadan zühd ederek ahirete rağbet eder.

Tarikat

Malum olduğu üzere tarikatlar tasavvufî anlayışın kurumsal boyutlarıdır. Tasavvufî görüş, yaşantı ve anlayışlarıyla ekol olan şahsiyetlerin takipçileri tarafından onların adlarına veya lakaplarına nisbetle tarikatlar oluşturulmuştur. Tabii tarikatların pîrleri olan bu zatların örnek aldıkları veya terbiyelerinde yetiştikleri üstatlarından Hz. Peygamber(sav)'e kadar uzanan silsileleri vardır.

Muhammed Hâdimî'ye göre tarikat, Hz. Peygamber(sav)'e itikad (inanç), amel ve sîret (ahlâk) açısından tabi olanların yoludur. Tarikat yoluna girenler bakışlarını sadece Allah(cc)'ın nazargâhı olan kendi kalplerine çevirdikleri için başkalarını terkederler. Bu sebeple Allah(cc), onların kalplerini kendi sırlarının kaynakları kılmış ve onları âlemlerin içinden nurlarının doğuş yerleri olarak seçmiştir. Allah(cc), yukarıdaki şekilde özellikleri belirtilen kimseleri bu dünyanın bulanıklığından ve karmaşasından arındırmıştır.[32]

Tarikatlar da dinler, şeriatlar ve mezhepler gibi Allah(cc)'a ulaştıran yollardır. Bütün bu yolların içinde en üstünü Hz. Peygamber(sav)'e ve onun sünnetine uygun olanıdır. Söz konusu bu yolu tercih edenler eksiltme ve artırma yapmadan itikad/inanç, amel ve davranışlarında Hz. Peygamber(sav)'e uydukları için onların yolları açıktır ve onlara tabi olanlar da Allah(cc)'a ulaşacaktır.[33]

Hadimî'ye göre tarikatın mahiyeti, salih amellerin en üstün olanlarıyla Allah(cc)'a kulluğa ve ibadete devam etmektir. Bundan kastedilen ise Allah(cc)'ı zikretmektir. Zikreden kişi nefsinin ve dünya ehlinin düşmanlıklarından uzaklaşır. Allah(cc)'a yönelerek ve dünyaya rağbet etmeyi bırakır. Allah(cc)'ı zikredince O'nun dışında kalan her şeyi terk eder. Çünkü Allah(cc): "Unuttuğun zaman Rabbini an."[34] ve "Rabbinin adını zikret ve her şeyi bırakıp yalnız O'na yönel."[35] Buyurarak unutma veya dış unsurlardan tüm alakalarını kesme gerçekleştiğinde zikrin kemale ulaşacağını açıklar.

---

30 Hâdimî, *Eyyühe'l-veled Şerhi*, s. 78.
31 Hâdimî, *Berîka*, c. 1, s. 375.
32 Hâdimî, *Berîka,* c. 1, s. 143
33 *Aynı eser*, c. 1, s. 144
34 Kehf, 18/24.
35 Müzzemmil, 73/8.

"Allah(cc)'ın kanununda asla değişiklik bulamazsın."[36] âyetinin işaret ettiği gibi bu durum Allah(cc)'ın değişmez bir sünnetidir.

Sonuç

Nakşbendî-Müceddidî şeyhi olarak kendine has tasavvuf anlayışıyla temayüz eden Muhammed Hâdimî, medrese ve tekke veya diğer bir değişle zâhirî ilimler ve tasavvuf arasında dengeli bir yaklaşım sergilemiştir. Hadimî günlük bir plana uygun olarak sabah namazından yatsı namazına kadar geçen zamanını ibadet, zikir, tefekkür, ilim öğrenme ve öğretme vakitlerine bölmüştür. Hâdimî'nin diğer dikkate değer bir özelliği de Hadim'deki tekkesinde şeyhlik yaptığı esnada medresesinde müderrisliğe devam etmiş olmasıdır. Hâdimî medresesinde bölümler sistemini uygulayarak kendine has müfredat geliştirmiştir. Ayrıca Anadolu'da yetişen bir âlim olmasına rağmen Tasavvuf, Hadis, Tefsir, Kelam, Mantık, Fıkıh ve Ahlâk alanlarında yazdığı eserlerinde sadece Arapça'yı tercih etmesi Hâdimî'nin ayrı bir özelliğidir.

---

36 Ahzab, 33/62; Fetih, 48/23.

Dağıstan'da Nakşibendîlik ve Hasan Hilmi Dağıstanî

Halim GÜL

Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Asırlar boyunca çok çeşitli milletlerin göç ve işgaline sahne olan Kafkasya, Orta Asya ve Güney Rusya bozkırları ile Anadolu ve Ön Asya bölgeleri arasında bir köprü görevi üstlenmiş ve jeopolitik stratejik önemini her devirde korumuştur.

İslam dini, Kafkasya bölgesine VIII. yüzyılda, Ebu Müslim önderliğindeki Müslüman ordusunun Hazar Türkleri ile karşılaşıp onlarla savaşarak ve bölgenin bazı kısımlarını fethetmeleriyle girmiştir. Ancak Müslüman ordularına karşı koyan ve onları geri püskürten Hazar Türkleri, İslam'ın Kafkasya'ya ve Kafkasya üzerinden Doğu Avrupa'ya yayılmasını engellemişlerdir. Fakat bazı Müslümanların Dağıstan' da kalarak oraya yerleşmeleri, İslam dininin Dağıstan bölgesinde VIII. yüzyıldan itibaren yayılmaya başlamasına neden olmuştur.

İslam tarihinin bazı dönemlerinde dinin yayılması ve vatan müdafaasında aktif bir görev üstlenen tasavvuf erbabı, Peygamber'in (s.) ahlâkını, sevgi ve hoşgörüsünü kendilerine örnek edinmişlerdir. Orta Asya'da, Türklerin İslam dinini kabul etmesinde ve Anadolu'nun Müslümanlaşmasında kolonizatör dervişlerin çabaları ile Kuzey Afrika ve Endülüs'te halkın İslamlaşmasında mutasavvıfların gayret ve çabaları bilinmektedir. Bu alperen geleneğinin en son yeşerdiği, İslamiyet'in sûfiler vasıtasıyla yayılıp kök saldığı bölgelerden birisi de, sert tabiatlı mert insanların yaşadığı yer olan Kuzey Kafkasya'dır

Bugünkü Kuzey Kafkasya'da bir İslami potansiyelden söz edilebiliyorsa bu, büyük ölçüde tasavvuf erbabının faaliyetlerine borçludur. Özellikle bugünkü Kafkasya'da İslami geleneğin ve tasavvuf kültürünün en güçlü şekilde yaşandığı Dağıstan bölgesinde, yaklaşık 70 yıldan beri sürdürülen baskı, zülüm ve din düşmanlığı politikalarına rağmen bugün aktif bir şekilde yaşamaktadır.

Diğer yandan Dağıstan bölgesi Rusya Müslümanlarının, Buhara'dan sonra, en önemli ilim merkezlerinden biriydi. Hatta iç Rusya Müslümanlarının Buhara'dan önce bu bölgedeki medreselere geldikleri ileri sürülmektedir. Bölge, bu konumunu XIX. asrın ikinci yarısına kadar korumuştu. Mesela, İdil-Ural bölgesinden bu bölgedeki medreselere okumaya gelen çok sayıda öğrenci bulunuyordu.

İslam'ın deruni yönünü teşkil eden ve dinin, şekli bir takım ritüellerini, kalbi bir lezzet ve coşkuya tahvil eden tasavvuf, mutasavvıfların irşad faaliyetleri sayesinde Dağıstan'ın günlük yaşantısının bir parçası haline dönüşmüştür.

Başkent Mohaçkale'de, camilerde ikindi namazından sonra zikir halkaları oluşturulması, Ramazanın son on gününde itikâfa girilmesi ve genç kızların toplum içerisinde duraklarda beklerken tespih çekmeleri. Dağıstan toplumunda tasavvufi hayatın çok aktif bir şekilde yaşanmakta olduğunu göstermektedir.

Bugün Rusya'da, özellikle Dağıstan'da, İslam'ın hem din hem de hayat tarzı olarak muzaffer bir şekilde varlığını devam ettirmesinin, sûfi tarikatların ve özellikle Nakşibendî tarikatının sürekli ve sistemli faaliyetleri sayesinde olduğunu, yapılan araştırmalar ortaya koymaktadır.

İşte biz de bu tebliğimizde Dağıstan ve Çeçenistan'da Rus istilasına karşı direniş hareketini organize eden, Rusların asırlarca sıcak denizlere inme politikasına ket vuran, engelleyen mücahidlerin mensup olduğu Nakşibendî tarikatının Dağıstan'daki dünü ve bugünü hakkında bilgi vereceğiz. Bunla birlikte, ülkemizde bu konuda bugüne kadar, yapılmış herhangi bir araştırmaya şahit olmadığımız, silsilesi bir yönden Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî'ye dayanan, Dağıstan'da doğup büyüyen, XIX ve XX. yüzyılın önemli tasavvufî şahsiyetlerinden biri olan Nakşî-Halidî ve Şazelî şeyhi, Hasan Hilmi Dağıstânî'in hayatı eserleri etkileri gibi konular çerçevesinde ele alınıp değerlendireceğiz.

A- Dağıstan'da Nakşibendîlik

İslam Dini, Kafkasya halklarının toplumsal yapıları üzerinde çok çeşitli tesirler bırakmış ve değişmeye sebep olmuştur. Örneğin, Batı Kafkasya'da aristokrasinin zayıflamasına neden olmuş ve toplumsal tabakalar arasında eşitlik düşüncesinin gelişmesini sağlamıştır. Bu nedenle İslam, XIX. yüzyılda Rusya'nın Kafkasya'yı işgal etmesini yıllarca geciktirmiş ve Kafkasya halkları arasında birlik, beraberlik ve dayanışmanın oluşmasına vesile olmuştur. Ruslara karşı "etnik kimlik" özelliği kazanan İslam dini sayesinde Kafkasya'da yaşayan etnik gruplar "Birleşik Kafkasya" ideali etrafında toplanmışlardır.[1]

[1] Tavkul, Ufuk, "**İslamiyetin XIX. yüzyıl da Kafkasya Halklarının Toplumsal Yapılarına Tesirleri**", Kafkasya'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri Bakü-Azerbaycan, 9-11 Aralık 1998, İstanbul 2000, s. 246.

Yüzyıllar boyunca Rusların sindirmeye ve izlerini yok etmeye çalıştığı İslam dini, Kuzey Kafkasya'nın 'milli' kimliğinin temelini teşkil ederken aynı zamanda bilhassa Çeçenler ile ezeli düşmanları Ruslar arasında güçlü bir kültür bariyerini oluşturmaktadır.[2]

Kafkas halklarının, Ruslara karşı birlik beraberlik ve dayanışma içerisinde İslam dinine dayalı "etnik kimlik" etrafında bir cephe oluşturmaları tarikatlar yoluyla özellikle Nakşibendi sufileri eliyle olmuştur.

Nakşibendi'ye Tarikatı, Türkistan'da doğmuş ve bütün Türk-İslam coğrafyasına yayılmış büyük sufi tarikatlarından biridir. Bu tarikat, Yusuf Hemedani, Abdulhalik Gücdüvanî ve tarikata adını veren Bahaeddin Nakşibendi tarafından şekillendirilmiştir.

Nakşibendî Tarikatı, Bahaeddin Nakşibendi'nin halifelerinden Alaeddin Attar, Zahid Bedahşî ve Muhammed Parsa tarafından çok geniş bir alana yayıldığı görülmektedir. Bilhassa Yeseviyye Tarikati'nin bulunduğu bölgelerde pek çok taraftar bulmuştur. Diğer yandan, İmam Rabbani zamanında (ölm. 1034 h.) Hindistan ve havalisinde yayıldı. Daha sonra İmam Rabbani'nin oğlu Muhammed Ma'sum ve onun oğlu Şeyh Seyfeddin ve halifesi Seyyid Nur Mehmed Bedvânî ile tarikat, hem naklî, hem tasavvufî ve hem de müspet ilimler tedris eden bir medrese, bütün halka açık bir müessese haline gelmiştir.

XIX asırda Mevlana Halidi Bağdadi ile tarikat, hem genişledi hem de istikrar kazanarak, Orta doğu, Uzak Doğu, Anadolu, Balkanlar, Kafkasya, Afrika ve Avrupa'da yayılmıştır. Günümüzde faal olan Nakşilik, Müslümanlar arasında en yaygın tarikat olma özelliğini korumaktadır.

Nakşibendi tarikatı, XVIII yüzyıl sonu ve XIX. yüzyıl başında Şirvan yoluyla Dağıstan'a gelmiş ve oradan XIX. yüzyıl ortalarında Çeçenistan bölgesine ve Batı Kafkasya'ya yayılmıştır. Dağıstan ve Çeçenistan'da yayılan Nakşibendi tarikatı, Batı Kafkasya'nın Çerkez bölgesinde fazla bir varlık gösterememiştir.

Rusya'nın sıcak denizlere doğru ilerleyişini bir asır geciktiren Kafkasya savaşları 1783 yılında İmam Mansur Uşurma'nın kutsal cihadı ile başlamış, Nakşibendi tarikatı tarafından organize edilip yönetilen 1821-1856 yılları arasındaki müridizm hareketinin sonuna kadar devam etmiştir.[3]

---

[2] Bardakçı, Mehmet Necmettin, **"Kuzey Kafkasya'nın Bağımsızlık Mücadelesinde Tasavvuf Ve Tarikatların Rolü"** Süleyman Demirel Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, sayı: 2, Isparta 1996, s. 35.

[3] Bennigsen, **Sufi *ve* Komiser**. s. 51; Quelquejay, Chantal Lemercier, "**Kuzey Kafkasya 'da Tarikatlar**, " çeviren: Osman Türer, Atatürk Ü.İ.F.])..,Sayı:11, Erzurum 1993, s. 227-228; Baddeley, John, Rusların Kafkasya'yı **İstilası ve Şeyh Şamil**, s. 72.

Nakşîbendî tarikatının doktrinini Çeçen-Dağıstan bölgesinde yayan İmam Mansur[4] Uşurma'nın vaazları hızlı bir başarı elde etmiş ve Dağıstan halkları onun birlik çağrısına koşmuşlardı. 1785 yılında, Rus ordusuna karşı elde ettiği başarıdan sonra Çeçen ve Dağıstan bölgelerini birleştirmeye muvaffak olan Mansur, orta ve batı Kafkasya'daki Çerkez kabilelerini de ayaklandırmaya teşebbüs etmiş, ancak Çerkez kabilelerinin toplumsal yapıları sebebiyle başarılı olamamıştı. İmam Mansur, 1791'de Anapa'daki Osmanlı kalesinde Ruslar tarafından yakalanmış ve bir asi olmakla suçlanarak ömür boyu hapse mahkûm edilmiştir. İki yıl sonra da hapsedildiği kalede vefat etmiştir. Kafkasya'da, Ruslara karşı Müslümanları cihada teşvik eden ilk Nakşîbendî şeyhi olan İmam Mansûr'un, kendisinden sonra hiçbir halef bırakmadığı söylenmektedir. Rus baskısı çok sert olunca onun müntesipleri dağılmış, Nakşîbendîler o dönemde Kafkasya'da fazla bir varlık gösterememişlerdir.[5]

Nakşîbendî-Hâlidî tarikatı 1820'li yılların başında Şirvan'da tekrar ortaya çıkmış ve oradan Orta Dağıstan'a ve Avaristan'a yayılmıştır. Kuzey Kafkasya'da ortaya çıkan Nakşîbendîlerin bu ikinci safhası çok ayrıntılı bir şekilde bilinmekte, mürşidlerin silsilesinin çok detaylı bir şekilde tespit edilmesi bunu ortaya koymaktadır. Bu ikinci dönem, Kuzey

---

[4] "Mansur'un ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmemektedir. Turin'deki devlet arşivlerini yıllarca araştıran Prof. Ottino, Mansur'un babasına yazdığı mektupları bulduğunu ileri sürerek yeni fikirler ortaya attı. Eğer bunların doğruluğuna inanılırsa, Mansur'un hayatındaki sırlara bir son vermekte fakat onu daha da ilginç kılmaktadır. Bu iddialara göre İmam Mansur, İtalyan bir maceraperest olan Giovanni Battista Boetti'dir. Monferrat'da bir noter'in oğlu olarak olarak dünyaya gelen Boetti, tıp tahsili yapmak amacıyla 15 yaşında evden kaçmış ve çeşitli yerleri dolaşarak birçok maceralara atıldıktan sonra bir Dominik papazı olarak doğuya misyoner olarak gitmiştir. Anadolu, Filistin, Türkiye, Kıbrıs ve hatta St. Petersburg'a kadar giden ve buralarda birçok maceralar yaşayan Boetti sonunda Kürtlerin arasında Müslüman bir lider olarak ortaya çıkmaktadır. Onları emrinde toplayarak Bitlis, Van, Ahılkelek ve hatta Tiflis'i yağmalamıştır." John F. Baddeley, (çev. Murat Özden), Rusların Kafkasya'yı İstilası ve Şeyh Şamil, İstanbul, 1996.,s.72-73 Mansur'un ilk ortaya çıkışı konusu bir tarafa bırakılırsa onun ilk askeri hareketleri hakkında başka hiçbir delil yoktur. O yüzden bu olayların esas akışını bulmak için başka kaynaklardan da yararlanmak zorundayız. Zaten içeriğinden de anlaşıldığı gibi Ottino'nun ileri sürdüğü bu iddialar tamamen bir hayal gücünün eseridir. Bu konuyla ilgili olarak en güvenli kaynak kabul edebileceğimiz Rus arşivlerinde (ve Osmanlı Arşiv kayıtları ile seyahatnamelerde) ise onun ilk yıllarıyla ilgili sabit bir vesika yoktur. Baddeley, age,s.72-73 Halbuki, A. A. Bezbarodko'nun Çariçe Katerina'ya sunduğu 'Grek Projesi'nin başka bir rivayette Giovanni Battista Boetti tarafından sunulmak istendiği ancak Prens Potyemkin'in onu kendisine rakip olarak gördüğü için engellediği iddia edilmektedir. Boetti'nin Mansurla aynı kişi olduğu bilgisini veren Vinogradov'un bu bilgiyi Lev Nikolayeviç Tolsyoy'dan alıntı yaptığı ve Boetti ile Mansur'un aynı kişi olduğuna inandırıldığı bilinmektedir. Artık Boetti'nin kendince bir takım siyasal projeler geliştirerek büyük devletlerin yöneticilerine sunan başka bir kişilik olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Müslüman bir ilim adamı olan Kazım Bek, Mansur'un dini eğitimini Buhara'da almış Orenburglu bir Tatar olduğunu ileri sürerken, Rus askeri raporları da onun (Osmanlı kaynakları ile paralel olarak) Aldi'de doğan bir Çeçen olduğunu ve eğitimini Dağıstan'da tamamladığını yazmaktadır. Potto'ya göre ise bu bilgiler, tamamen Çeçenlerden alınmıştır. Çünkü onlar da böylesine ünlü bir lidere sahip çıkmak istemişlerdir. Baddeley,age,s.72-73.; Kadircan Kaflı, Şimali Kafkasya, İstanbul1942, s.81. Iorga ise Mansur'un Nogay asıllı olduğunu iddia etmektedir. Iorga, Osmanlı Tarihi, Ankara, 1948. C.V, s.43. Bennigsen ve Paul B. Henze Mansur'un Çeçen asıllı olduğunu, Boetti'nin iddialarının aslının olmadığı görüşündedirler. Henze, Paul B., Kafkaslarda Ateş ve Kılıç: 19. Yüzyılda Kuzey Kafkasya Dağ Köylülerinin Direnişi, Çev: Akın Kösetorunu, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1985., s.33" (bkz.Abdullah Temizkan, "**Kuzey Kafkasya Müridzmi, Müridzmin Yayılma Stratejisi Ve Feodal Beylerle İlişkileri",** Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies, Cilt: IX, Sayı 2, Sayfa: İZMİR 2009, s. 167-168.

[5] Bennigsen, **Sufi *ve* Komiser**, s. 95; Akdes, Nimet Kurat, **Rusya Tarihi,** s. 331.

Şirvan'da faaliyet gösteren ilk Nakşîbendi mürşidi Kurdemirli Şeyh İsmail ile başlayıp, Gazi Muhammed'in ve Şeyh Şamil'in mürşidi Kazikumuh'lu Cemaleddin ile devam etmiştir.[6] Kafkasya tarihinde önemli rol oynayan Nakşîbendi tarikatı; sağlam disiplini, ideallerine tam bağlılıkları ve tarikatın dayandığı sıkı hiyerarşi sayesinde Kafkasyalıların 1824 'ten 1859 'a kadar süren Rus istilasına kahramanca karşı koymalarını sağlamıştır. Nakşîbendîlerin Ruslara karşı başlattıkları cihadın, Çarlık İmparatorluğu'nun maddi ve ahlakî yıkılışına kesin bir şekilde etki ettiği, Rusya'da Bolşevik rejimin iktidara gelişini çabuklaştırdığı iddia edilmektedir.[7]

İmam Mansur Uşurma'nın vefatından sonra bir müddet pasif bir konuma geçen Nakşî direniş, 1822- 1823 yıllarında Molla Muhammed'in[8] çalışmaları sonucu yeniden canlılık kazanmıştır. Bu Nakşî-Hâlidî sûfilerinin özgürlüğe olan iştiyakları ile dini inançların ve coşkulu bir ruh halini temsil eden tasavvufun kaynaşması, gönüllerinde bağımsız Kafkasya idealini sürekli canlı ve dinamik tutmuştur.[9]

Molla Muhammed 1832 yılına kadar halkı irşad etmiş, müridleri vasıtasıyla Kafkasya kavimlerini kutsal cihada çağırarak bu uğurda mücadele etmeye devam etmiştir. Gazi Muhammed, bu kutsal dava uğruna Gimri'de şehit edilince yerine Hamzat Bey geçmiştir. Onun da 1834'te Hunzah mescidinde şehit edilmesiyle, Kafkas Kartalı olarak isimlendirilen Şeyh Şamil ittifakla imamlık makamına seçilmiştir.[10]

İmam Şamil, 1834'te 39 yaşında İmam seçilince, Rus işgal ve tahakkümünden kurtulmanın tek çıkar yolunun şeriat hükümlerine dayalı bir idare kurmakta olduğunu düşünüyordu. İmam Şamil'in başlatmış olduğu bu hareket, dağınık bir halde yaşayan Kafkasya milletlerini; menşeini İslam'ın ruhundan ve milli benliklerinden alan kutsal cihad bayrağı etrafında birleştirerek teşkilatlandırdı.

---

[6] Kafkasya'da·Nakşibendi-Halidi silsilesi Kürdemirli İsmail'den itibaren şöyle gösterilmektedir: 1-Şirvan'lı Has Muhammed. 2- Yaraglar'lı Muhammed Efendi. 3-Şamil'in son yenilgisinden sonra Türkiye'ye göç eden Kazi Kumuh'lu Seyyid Cemaleddin. 4-Oğlu Hacı Muhammed'le birlikte, 1877'deki Dağıstan direnişinin liderlerinden biri olan ve bir Sibirya kampında vefat eden Sogratl'lı Abdurrahman. 5-Ruslar tarafından idam edilen Sogratl'lı Abdurrahman'ın oğlu Sogratl'lı Hacı Muhammed. Şeyh Muhammed'in vefatından sonra Nakşibendi-Halidi tarikatı küçük kollara ayrılmış ve son derece merkezi olma özelliğini kaybetmiştir. (bkz. Quelquejay, agm., s. 228) Bizce bu bilgi doğru değildir. Çünkü Kafkasya'da Nakşibendi-Halidi silsile Kürdemirli İsmail'in halifelerinden Şirvan'lı Has Muhammed'den itibaren farklı bir koldan oldukça yaygın ve günümüzde aktif olan Nakşibendi-Halidi silsile daha vardır ki, tebliğimizin konusu olan Hasan Hilmi Dağıstânî o silsileye mensuptur.

[7] Bennigsen, **Sufi *ve* Komiser,** s. 96; Akdes, **Rusya Tarihi,** s. 331.

[8] Şamil tarafından 1842 yılında hapsedilmiş olan teğmen Orbeliani'nin, 1943 yılında Şamil imamlığının dinî, sivil ve askerî yönetimle ilgili raporunda belirtildiğine göre, Molla Muhammed, şeyhi ve hocası Cemaleddin Kazikumukî tarafından Ruslara karşı savaşa girmemesi, cahil Dağıstan halkını doğru yola sevk ederek onlarada yerleşmiş olan kötü alışkanlıkları ve gelenekleri yok etmeye teşvik edilmiştir. Yine bu rapora göre Cemaleddin Efendi damadı Şeyh Şamili de Rusla'a karşı silaha sarılmayı yasaklamıştır. Bkz. Bennigsen, **Sufi *ve* Komiser,** s. 337-339.

[9] Bennigsen, **Sufi *ve* Komiser**, s. 96; Bardakçı, agm., s. 41.

[10] Bennigsen, **Sufi *ve* Komiser,** s. 337; Bardakçı, agm., s. 42.

İmam Şamil, Ruslara karşı yirmi beş yıl amansız bir mücadele yürüttü. Bu mücadelede hak ve adaletiyle, toplumda uyguladığı şeriat hükümlerinin yanı sıra örf ve adetlere de saygı göstermesiyle halkın derin hürmetini kazanmıştır. Ancak uzun yıllar Ruslara karşı zafer kazanan Şamil, kendisine tabi olan gruplardan bazılarının Rusların safına geçmesiyle büyük bir darbe yemiştir. Tam yirmi beş yıl Ruslara karşı mücadele ederek, Allah'ın dinini yaymaya çalışan Şeyh Şamil[11] 1859'da zor şartlar altında Ruslara teslim olmak mecburiyetinde kalmış ve Kafkasya Rusların hâkimiyeti altına girmiştir.[12]

Nakşîlerin başlattığı müridizm hareketinin 1859'da yenilgiye uğraması ve Kafkasyalı Müslümanların bu yenilginin sonucu olarak kitleler halinde Türkiye'ye göç etmeleri, Dağıstan ve Çeçenistan'da Nakşîbendiyye'nin faaliyetini sona erdirmemiştir. Nitekim hayatını ve eserlerini incelediğimiz Dağıstanlı Nakşî Halidi şeyhi Hasan Hilmi Efendi'nin eserleri ve etkileri bu düşüncemizi desteklemektedir.

Şeyh Şamil'in mağlup olmasından sonra şeyhi ve kayınpederi Nakşî şeyhi Kazıkumuhlu Cemaleddin Efendi'nin de Türkiye'ye göç etmesinden sonra Dağıstan'da onun halifesi Sograt'lı Hacı Abdurrahman Efendi en önemli dini lider olarak kalmıştır. Bu şeyh efendi, 1877 yılında Dağıstan ve Çeçenistan'da başlatılan direnişte aktif bir rol oynamıştır. Maalesef o da diğer Nakşî sûfiler gibi Ruslar tarafından Sibirya'ya sürgün edilmiş ve orada vefat etmiştir. Sogratlu Hacı Abdurrahman Efendi'den sonra direnişçilerin başına oğlu Muhammed Efendi geçmiş o da Ruslar tarafından tutuklanmış, daha sonra Türkiye'ye gönderilmiştir.[13]

Bazı kaynaklara göre Şeyh Şamil'in kayınpederi Nakşî şeyhi Kazıkumuhlu Cemaleddin Efendi'nin, Şeyh Şamil'den önce imam seçilen halifesi Gazi Muhammed'in Ruslara karşı cihad etmesine müsaade etmemiştir. O da Cemaleddin Efendi'nin hocası Muhammed Yerağî'den izin

---

[11] Çoğunlukla batılı ve Rus kaynaklardan hareketle yapılan bir çalışmada; Gazi Muhammed, Hamzat ve Şeyh Şamil gibi müridizm hareketini başlatan imamların Müslüman halka karşı çok sert ve acımasız davrandıkları hatta müritleri çekiştiren dağlılara, Şamil'in: "Hey sizler, kafir köpekler, şu saat göstereceğim, müritler mi size, siz mi müritlere güleceksiniz!" diyerek onlara kamasıyla saldırdığı. Müzik aletlerini de parçaladığı iddia edilmektedir. Halbuki bu davranış ne islam'ın evrensel ilkeleri ile ne de tasavvuf kültürü ile bağdaşmamaktadır. Zaten aynı kaynakta Şamil vasiyetnamesinde burada yaptığı uygulamanın tam tersi bir beyanatın bulunduğu belirtilmektedir. Söz konusu vasıyetnamede şöyle denilmektedir: "İmansızları yok ederken sakın yaşlı insanları, kadınları ve çocukları öldürmeyin diye ilan ettim. Mısır tarlalarını yakmayın, hayvanlarını telef etmeyin(Eğer yemeye ihtiyacınız yoksa)…" (Geniş bilgi için bkz Temizkan, **Kuzey Kafkasya Müridzmi, Müridzmin Yayılma Stratejisi Ve Feodal Beylerle İlişkileri",** s. 165-190.) Bu ifadelerle yukarıda verilen bilgiler bir biri ile çelişmektedir. Bu nedenle bize göre batılı ve rus yazarlar daha çok imamları halkın gözünden düşürmek Müslüman ve sufi algısının toplumun hafızasında negatif yönde bir iz bırakmasını sağlamak amcıyla hareket edilmiş olabilir.

[12] Işıltan, Fikret, **Şeyh Şamil**, MEB İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1979, 2. bsk., c. XI, s. 473; Bartold, Vasiliy **Vladimiroviç, Rabotı po İstoriçeskoy Geografii,** Vostoçnaya Literatura RAN, Moskva 2002, s. 416; Bardakçı, agm., s. 42

[13] Bennigsen, **Sufi *ve* Komiser,** s. 97; Erel; **Dağıstan ve Dağıstanlılar,** s. 169.

alınca Cemaleddin Efendi de ses çıkarmamıştır. Şeyh Şamil'in mağlubiyetinden sonra ise Cemaleddin Efendi Türkiye'ye göç etmiştir.[14]

Cemaleddin Efendi'nin Türkiye'ye göç etmesinden sonra, yukarıda da ifade edildiği gibi halifesi Sogratlu Hacı Abdurrahman Suğûri[15] direnişi başlatmıştı. İşte bu dönemde İsmail Kürdemiri'ye farklı bir silsile ile ulaşan diğer bir Nakşî-Halidî şeyhi Mahmud Efendi'ye nisbet edilen Mahmudiyye tarikatı şeyhlerinden Şuayb b. İdris Bakinî ve halifesi Hasan Hilmi Efendi, Abdurrahman Suğûri ve müridlerinin Ruslarla savaşına taraftar olmamışlardır. Çünkü onlar bu tutumun Müslümanlara zarar verdiğini düşünmekteydiler.[16] Hatta Hasan Hilmi Dağıstanî, 1923 yılında Dağıstan Müslüman Âlimler Kurultayı'nda Uzun Hacı ve Necmeddîn Gotsi'nin Ruslar'a karşı savaşmalarına karşı çıkmıştır. Çünkü o itidalli olma taraftarıydı.[17] Kanaatimizce Mahmudiyye tarikatına mensup olan şeyhlerin Ruslarla savaşa taraftar olmamaları hatta savaşanları eleştirip karşı çıkmaları, Müslümanların daha çok zarar görmesine neden olduğunu düşündüklerinden olsa gerektir.

Mahmudiyye'ye mensup müridler, bilhassa çalışmamızın konusun teşkil eden Hasan Hilmi Dağıstanî ve Şeyhleri Şuayb b. İdris Bakinî ve Seyfullah Kâdı, Abdurrahman Suğûri'nin yolunda olduklarını söyleyen müridlerin Nakşî çizgisinden uzaklaştığına inanıyorlardı. Çünkü Abdurrahman Suğûri'nin halifesi olduğunu söyleyen Muhammed el-Ubâdî, cehrî zikrin şeriat, hafî zikrin ise tarikat olduğunu iddia etmekteydi. Bununla birlikte Mahmudiyye tarikatı şeyhlerinden müellifimiz Hasan Hilmi Efendi, Abdurrahman Suğûri'nin hiç kimseye hilafet vermediğini ifade etmektedir.[18]

Bugün Dağıstan'da en aktif Nakşi-Şazelî tarikatı Mahmudiyye'ye mensup Seyfullah Kadı ve onun halifesi Hasan Hilmi Dağıstanî'nin koludur. Hatta Dağıstan'da Diyanet işleri teşkilatı ve ilmi heyet onların çizgisinde faaliyetlerini sürdürmektedir. Bunun en açık delili Seyfüllah Kadı ve Hasan Hilmi Efendi'nin eserlerinin Mohaçkale ve Şam'de bastırılıp dağıtılmasıdır.[19]

Şimdi Hasan Hilmi Efendi'yi yakından tanıyalım.

---

[14] Г.М. Курбанова, "**Проблемы Джихада В Религиозно-Политической Мысли Дагестана Хıх-Начала Хх Вв.",** Гуманитарные И Социальные Науки 2010. № 1, s. 126-127.

[15] Bir başka araştırmaya göre, Suğûri, Nakşî şeyhi Kazıkumuhlu Cemaleddin Efendi'nin halifesi olarak değilde, Kafkasya'da Halidi'yenin bir başka kolu olarak gösterilmekte ve Suğûri'nin Şeyh Şamil karşıtı olarak göstermekte ve kime intisap ettiğinin bilinmediği ifade edilmektedir. (bkz. Temizkan, Abdullah, s.175.

[16] Курбанова, agm., s. 131.

[17] Курбанова, agm., s. 137-138.

[18] Г.М. Курбанова, agm., s. 132-133;Dağıstanda ortaya çıkan sahte şeyhlerin özelliklerini müellifimiz Hasan hilmi Dağıstanî eserlerinde çok geniş olarak izah etmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Halim Gül, **Hasan Hilmi Dağıstânî ve Tasavvufî Görüşleri,** İlahiyat Yayınları, Ankara 2016)

[19] Курбанова, agm., s. 138-139.

B-Hasan Hilmi Dağıstanî'nin Hayatı[20]

1-İsmi, Doğum Yeri ve Tarihi

Müellifimizin tam ismi; Hasan Hilmi Efendi bin Muhammed bin Hüseyin el-Kahî ed-Dağistânî en-Nakşibendî eş-Şazelî el-Kadirî şeklinde zikredilmektedir.

Hasan Hilmi Efendi, 1280/1870 yılında Dağıstan'ın "Hid" bölgesinin "Kahib" köyünde dünyaya geldi.[21] Bir başka kaynağa göre; Şemvil kazasının Kahib köyünde 1268-9/1852 yılında doğdu.[22] Babası, fazıl ve takva sahibi bir âlim olan el-Hac Muhammed el-Kahî el-Hidelî, hac ibadetini yapıp dönerken Cidde de vefat etti. Hz. Havva'nın kabrinin yakınlarına defnedildi. Babası vefat ettiğinde, Hasan Hilmi Efendi beşikte idi. Babası vefat edince terbiyesini annesi Zehîde Hanım üstlendi.[23]

2-İlim Tahsili

Hasan Hilmi Dağıstanî, yedi yaşına ulaştığında kendi kendine Kur'an okumaya başlayıp daha sonra babasının ihlâslı ve vera sahibi arkadaşı kâdı Hasan Bîk adında bir âlimden ders okumaya başladı.[24] Hasan Hilmi Efendi'nin zahiri ilimleri tahsil ettiği âlimlerden biri de kendi köylüsü, el-Hâc İsa el-Kahî'dir.[25]

Kaynaklarda Hasan Hilmi Dağıstanî'nin çalışmaya, araştırmaya ve ilim tahsili ile ilgili bütün vesilelere başvurmakla birlikte, ilmi elde etmesinin Allah Teâlâ'nın fütuhatı ile olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca zamanını dünya ve ahretini kazanmak için taksim ettiği; her gün sabah erkenden hocası ile derse başlayıp, hemen akabinde koyun çobanlığı yaptığı, çobanlık yaparken dağda akşama kadar ders çalıştığı, eve döndüğünde de vaktini arkadaşları ile oynayarak boşa harcamadığı belirtilmektedir. Yine hocası ile sabahleyin okuduğu dersleri yazdığı ve bu derslerini mütalaaya başladığında gecelerinin çoğunu sabaha kadar uyanık geçirdiği ve çok az uyuduğu vurgulanmaktadır.[26]

Hasan Hilmi Efendi, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz bu iki âlimden başka vera sahibi ihlâslı ve çok değerli âlimlerden de ilim öğrenmiş ve bütün ilimlerde yetkinlik kazanmıştır. Bu

---

[20] Hasan Hilmi Efendi'nin hayatı ile ilgili bilgiler, müellifin eserlerini tahkik edip yayına hazırlayan Abdulcelil Ata el-Bekrî tarafından yazılan, eserlerin birçoğunun giriş kısmında yer alan bilgilere ve bizzat müellifin kendisinin, eserlerinde verdiği malumata dayanmaktadır.

[21] Hasan Hilmi Dağıstânî, Tenbîhü's-Sâlikîn İlâ Ğurûri'l-Müteşeyyihîn, erişim tarihi 30/05/2015 http://files.darulfikr.ru/books/Tasawwuf_Knigi_Hasan_Hilmi_Afandi s.6.

[22] Dağıstanî, El-Bürûcü'l-Müşeyyede bi'n-Nusûsu'l-Müeyyede, erişim tarihi 30/05/2015 http://files.darulfikr.ru/books/Tasawwuf_Knigi_Hasan_Hilmi_Afandi s. 4.

[23] Dağıstanî, Tenbîh, s. 6; Bürûc, s. 4.

[24] Dağıstanî, Tenbîh, s.6.

[25] "Tenbîhü's-Salikîn" adlı kitabında İmam Gazali'nin tasavvufa intisap etmeden önce okuduğu ilimlerin kendisi için bir perde olduğunu ifade ettiğini aktarırken dipnotta, zahiri ilimlerde üstadım diye bahsettiği el-Hâc İsa el-Kahî'nin de tarikata intisap ettikten sonra benzer ifadeler söylediğini belirtmektedir. Bkz., Dağıstanî, Tenbîh, s. 366.

[26] Dağıstanî, Tenbîh, s. 6

nedenle aklı, ilmi ve anlayışı bakımından âlimlerin ve akıllıların en mükemmeli olduğu kabul edilmiştir.[27]

Müellifimiz gençliğinde ilme ve ibadete sarılıp, zamanının ihlâslı ve vera sahibi âlimlerinden zahiri ilimleri tahsille meşgul oldu. Bu konuda bütün akranlarına üstün gelirdi. Okuduğu ders kitaplarının metinlerini ezberlerdi. Kendisini herhangi bir konuda soru sorulduğu zaman ilgili kitabın sahife ve satır numarasını vererek cevaplardı.[28] Müellifin yazmış olduğu eseler bu görüşü destekler mahiyettedir. Çünkü inceldiğimiz bütün eserlerinde, bir konu hakkında bilgi verirken selef âlimlerinin görüşlerini aktarırken bunun hangi eserde yer aldığını da belirtmektedir. Bu da onun gerçekten bâtını ilimlerin yanında zahiri ilimlerde de yetkin bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır.

Ayrıca "Burûcü'l-Müşeyyede" adlı eserinde, bizzat kendisi, zahiri ve bâtını ilimleri tahsil ettiği şeyh ve üstadlarının senedlerini çok detaylı olarak zikrettiğini görüyoruz.[29]

Örneğin, İmam Cezûlî'nin "Delâilü'l-Hayrât" adlı eseriyle ilgili iki kanaldan icazet aldığı belirtilmektedir. Birincisi Nakşî ve Şazelî icazetini aldığı şeyhi Seyfullah Gumûkî diğeri ise ilk intisap ederek sülûkunu yanında tamamladığı ve kendisinden Nakşî icazetini aldığı şeyhi, Abdurrahman el-Asevî'dir. Hatta şeyhi Abdurrahman el-Asevî'ye bu kitabı okutmak için icazet veren Muhammed Abduh el-Mekki'nin, kendisine de icazet verdiğini zikretmektedir.[30] Müellif birkaç kanaldan aldığı icazetlerin senetlerini tek tek zikretmekte, hatta icazet aldığı hocasının senedi ayrı ayrı senede dayanıyorsa, ayrıca onu da zikrettiği görülmektedir. Örneğin şeyhi Seyfüllah Hüseynî'nin hocası ve şeyhi Zeynullah Şerifî, öğrencisine maddi ve manevi ilimlerle ilgili iki yolla icazet verdiğini, bunlardan birincisinin Zeynullah Şerifî'nin hocası Muhammed Ali b. Zahir'e dayanmakta olduğunu, diğer senedin ise Zeynullah Şerifi'nin intisap ettiği şeyhi ve hocası Ahmed Ziyaüddîn Gümüşhanevî'ye dayandığını belirtmektedir.[31]

Hasan Hilmi Efendi hocası ve şeyhi Seyfüllah Hüseynî'nin kendisine Kütüb-i Sitte ve diğer birçok eserler ile akli ve naklî ilimlerle ilgili icazet yazdığını belirtmekte ve bunları uzun uzun zikretmektedir. Bunun sebebinin ise, İmam-ı Rabbanî'nin Mektubât'ında belirttiği şu görüşü olduğunu ifade etmektedir: "Bir ilimden tam bir fayda elde edebilmek ancak o ilmi okuduğu hocasının izniyle mümkündür."[32]

---

[27] Dağıstanî, Tenbîh, s. 8.
[28] Dağıstanî, Tenbîh, s. 8.
[29] Dağıstanî, Tenbîh, s. 377 vd.
[30] Dağıstanî, Bürûc, s. 340.
[31] Dağıstanî, Bürûc, s. 339-340.
[32] Dağıstanî, Bürûc, s. 341 vd.

Fıkıh ilminde şeyhi Seyfullah Hüseynî'nin senedinin Molla Celal Muhakkik Devvânî'ye dayandığını, dolayısı ile kendisinin de bu yolla fıkıh ilminde icazet aldığını belirtmektedir.[33] Aynı kitabın ilerleyen sayfalarında Gümüşhanevî'nin şeyhi Ahmed b. Süleyman Tırablusî'nin zahiri ilimlerde Mısır ve Şam âlimlerinden okuduğu kitapların senedini çok detaylı olarak zikrettikten sonra şöyle demektedir: "Bütün bu eserleri Süleyman Tırablusî, Ahmed Ziyauddîn Gümüşhanevî'ye, o da Zeynullah Şerifi'ye, o da şeyhim Seyfullah Hüseynî'ye okuyup ve okutmak için icazet vermiştir. Hocam ve şeyhim Seyfullah Efendi de bana okuyup okutabileceğime dair mutlak bir icazet vermiştir."[34]

Bütün bu bilgiler Hasan Hilmi Efendi'nin de diğer birçok Nakşî-Halidî şeyhleri gibi zahiri ve batini ilimlerde yetkin bir âlim ve sufi olduğunu ve onu da şeyhleri gibi "zülcenahayn" olarak adlandırabileceğimizi göstermektedir.

3-Tasavvuf Yoluna Girişi

Hasan Hilmi Efendi'nin bu yola ne zaman sülük ettiği ile ilgili kesin bir bilgiye sahip değiliz. Yalnız kaynaklarda, bir gün insanları Allah yoluna davet ederken gönlünde evliyaullah ve mutasavvıflarla sohbet etme iştiyakı parladığı ve onların yoluna girme arzusu ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Kaynaklarda Şeyh el-Hâc Abdurrahman el-Aselî'nin müritlerinden birinin kendisine rehberlik ederek şeyh efendiye gidip intisap ettiğini ve onu kısa sürede yetiştirerek hilafet verdiğini, fakat Hasan Hilmi Efendi kendisinin bu göreve layık olmadığını düşünerek yedi yıl bu görevi gizleyip inzivaya çekildiği belirtilmektedir. Şeyhi bu haline vakıf olunca onu yanına çağırarak şöyle der: " Ben seni, emirlerin amiri, sultanların sultanı, resulün ve benim halifem yaptım. Sana dünya ve ahreti verdim böylece irşatla emrolundun." [35]

Hasan Hilmi Efendi bu görevi istemediğinden, birkaç kez kendisini bağışlamasını isteyerek şöyle der: " Ey hocam; sen benden bu büyük işi alıver, çünkü ben ailemle birlikte ne kadar menkûl ve gayr-i menkûl varsa onların hepsini terk ederek insanlardan uzak bir mağarada yaşıyorum." Bunun üzerine şeyh, ikinci kez emri vurgulayarak bunun mümkün olmadığını; "Sen halifemsin, senin elin benim elim, senin kabulün benim kabulümdür." der. Bunun üzerine H.Hilmi Efendi şöyle der: "Hocam ben bu yüce görev için ehil değilim." Şeyh efendi ise emrolunduğun şeyi yap der. Sonra onun sözünü "işitim ve itaat ettim" diyerek kabul eder. Böylece hilafet seccadesine oturarak insanları irşada başlar.[36]

---

[33] Dağıstanî, Bürûc, s. 345.
[34] Dağıstanî, Bürûc, s.370-386.
[35] Dağıstanî,, Tenbîh, s. 10.
[36] Dağıstanî,, Tenbîh, aynı yer.

Müellifimiz H. Hilmi bu büyük makama geldikten sonra, şeyhi el-Hâc Abdurrahman el-Asevî (k.s) ikinci kez hacca gidince, yerine de H. Hilmi Efendi'yi görevlendirdi. Abdurrahman Efendi haccını tamamlayıp dönerken Cidde'de vefat etti. O da sufimizin babası gibi orada Hz. Havva (r.anha)'nın kabri yanına defnedildi. Şeyhi Abdurrahman el Asevî vefat edince H. Hilmi Efendi, el-Hâfız el-Hâc Şuayb Efendi el Bâkkinî diye meşhur olan Nakşi şeyhinin yanına gidip intisap etti. O da Hilmi Efendi'yi güzel bir karşılamayla terbiyesi altına alıp yetiştirdi. Onun için Nakşibendî tarikatından icazetli olduğunu gösteren bir belge yazdı. Eş-Şeyh Bâkkinî de Rabb'ine intikal edince H. Hilmi Efendi, Mir Seyfullah en-Nakşibendî eş-Şazelî el-Kadirî el-Uveysî el-Huseyni en-Nujbekrî el-Ğâzî Ğamûgî'nin [37] yanına gidip intisap etti. H.Hilmi Efendi ondan manevi olarak çok istifade etti. Zamanının en büyük kutbu ve şeyhi olan Seyfullah Efendi kalbinde bulunan bütün manevi ilimleri Şeyh Hasan Hilmi Efendi'nin kalbine aktardığını "Kalbimde bulunan her şeyi senin kalbine düktüm" ifadeleriyle söyledi. Seyfullah Efendi, H.Hilmi Efendi'ye, Nakşî, Şazelî ve Kadrî tarikatlarından icazet verdi. Bunun yanında adı geçen şeyh efendinin zahir ilimlerle ilgili birçok icazet verdiğini yukarıda ifade etmiştik. Okutmaya icazet verdiği Sahih-i Buhari, Mişkâtü'l-Mesâbîh, Delâilü'l-Hayrât, et-Tarîku'l-Âliye, el-Bürdetü'ş-Şerîfe, Hizbü'l-İmam en-Nevevî gibi kitapların yanında daha birçok akli ve nakli ilimlerle ilgili ve müselsel sahih hadis kitaplarının da olduğu anlaşılmaktadır.[38]

Seyfullah Nujbekrî (k.s) vefet edince Yukarı Ğazanşah'a defnedildi. Bu şeyh efendinin vefatından sonra Hasan Hilmi Efendi, Dağıstan'da Nakşi ve Şazelî tarikatlarında icazetli tek şeyh olarak kaldı. Sözlü olarak Kadiri tarikatından da icazetli olduğu halde yazılı belgesi olmadığı için o tarikatta müritlere seyr ü sülük yaptırmıyordu. Çünkü o sahih bir silsile ile Hz. Peygamber'e ulaştığını gösteren bir icazet olmadan bu alanda görev yapmanın doğru olmadığı kanaatindeydi.[39] Eserlerinde Dağıstan bölgesinde herhangi bir şeyh efendinin gözetiminde eğitimini tamamlayarak icazet almadan şeyhlik yapanların çoğaldığını, bu nedenle tasavvuf ve tarikatlarla ilgili birçok bidatlerin zuhur ettiğine dikkatleri çekmektedir.

Kaynaklarda, Hasan Hilmi Efendi, Hicri on dördüncü asrın müceddidi olduğu belirtilmekte, fakat irşad faaliyeti hakkında detaylı bilgi verilmemekte, yalnız Nakşibendî ve Şazeli tarikatındaki mürid ve saliklerinin çoğaldığı, çok kısa zamanda ününün ülkenin en ücra yerlerine kadar yayıldığı ve Allah'a vasıl olmak isteyen kimselerin ülkenin doğu ve batısından kendisine yönelmeye başladığı ifade edilmektedir.[40]

---

[37] Dağıstanî, Tenbîh, s. 11.
[38] Dağıstanî,, Tenbîh, s. 11-12.
[39] Dağıstanî,, Tenbîh, s. 12.
[40] Dağıstanî,, Tenbîh, s. 13.

Hasan Hilmi Efendi intisap ettiği üç şeyhini değerlendirirken son intisap ettiği şeyhi, Seyfullah Nujbekrî'nin manevi derecesinin, diğer iki şeyhinden daha yüksek olduğunu ifade etmektedir.[41]

4-Silsilesi

Hasan Hilmi Dağıstanî, "el-Bürûc" adlı eserinde yukarıda da ifade edildiği gibi Nakşibendi tarikatına mensup Abdurrahman el-Asevî'ye intisap etmiştir. Yıllarca onun sohbetlerine devam etmiş ve ölümünden sonra şeyhinin tekke arkadaşı ve dostu âlim el-Hâc Şuayb Efendi el Bâkkinî'ye intisap etmiştir. Şuayb Efendi'nin vefatından sonra da hem Nakşî ve hem de Şazelî icazetini aldığı Seyfullah Hüseynî Nojbekrî Gazî Gamûkî Nakşibendî Şazelî Kadirî Uveysî'ye intisap etmiştir. Mezkûr eserinde her üç şeyhten de irşad için kendisine mutlak icazet verildiğini belirtmektedir.[42] Müellif bu üç şeyhin silsilesine kitabında detaylı olarak yer vermektedir. Söz konusu Nakşî silsilesi şöyle belirtilmektedir:

a- Silsile: 1- Hasan Hilmi el-Kahî, 2- el-Hac Abdurrahman el-Asevî, 2- Cebrâil Efendi, 4- Mahmud Efendi, 5- Yunus Efendi, 6- İbrahim Kadkaşî, 7- Muhammed Salih, 9- İsmail Kürdemirî, 10- Mevlânâ Halid Bağdadî, 11- Abdullah Dehlevî. Bundan sonraki silsile diğer Nakşî silsile ile aynıdır. Bu silsilede Mahmud Efendi'nin Halidi Bağdadi'nin Dağıstan halifesi olan İsmail Kürdemirî'nin diğer halifesi Haşim Yemşânî'ye de intisap ettiği belirtilmektedir.[43]

b- Silsile: 1- Hasan Hilmi el-Kahî, 2- Şuayb Efendi, 3- Ahmed Telâlî, 4- Mahmud Efendi. Bundan sonraki isimler birinci silsile ile aynıdır.[44]

c- Silsile: 1- Hasan Hilmi el-Kahî, 2- Seyfullah Üveysî 3- Muhammed Zakir, Mahmud Efendi. Bundan sonrası yukarıdaki silsilelerin aynısıdır. Seyfüllah Uveysî'nin silsilesi diğer bir koldan Zeynullah Nuri b. Habibullah Şerifî vasıtasıyla Ahmed Ziyauddîn Gümüşhanevî'ye dayanmaktadır.[45]

Hasan Hilmi Efendi eserinde bu şeyhlerin kendisine yazmış olduğu icazetleri detaylı bir şekilde zikretmektedir.[46]

---

[41] Dağıstanî,, Bürûc, s. 357.

[42] Dağıstanî,, Bürûc, s. 345.

[43] Dağıstanî,, Bürûc, s. 349; Eseri tahkik eden Abdülcelil Ata el-Bekrî ise "Dağıstan'da Nakşîbendi Tarikatı Silsilesi" başlığı altında Hasan Hilmi Efendi'nin birinci silsilede verdiği isimleri zikrettikten sonra, Hasan Hilmi Efendi'en sonra silsilede yer alan şeyh efendilerin isimlerini zikretmektedir. Söz konusu silsile şöyledir: 1- Hasan Hilmi Efendi 2- Muhammed Ya'sûb 3- Humeyd Efendi 4- Hüsünil Muhammed Efendi 5- Muhammed Arif Efendi 6- Muhammed Sa'd Hâccı el-Baklûhî 7- Abdulhamid Efendi 8- Hamzat Efendi 9- Muhammed el-Hacdî Efendi 10- Sa'îd el-Çerkevî Efendi Bkz. Dağıstanî, Bürûc, s. 8.

[44] Dağıstanî,, Bürûc, s. 349.

[45] Dağıstanî,, Bürûc, s.349-351; Ayrıca bkz. Hamit Algar, "Volga-Ural Bölgesinin Son Büyük Nakşibendî Şeyhi: Şeyh Zevnullah Resulev" Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. Xxxvıı/1997, s. 133.

[46] Bkz. Dağıstanî, Bürûc, s.352-363.

5-Ahlakı

Hasan Hilmi Efendi, güzel ahlak, selim tabiat ve büyük hayâ sahibiydi. Bütün ilimlerde yetkin bir kimse idi. Güzel yüzlü ve konuşması etkili idi. Onu gören herkes severdi. Vakarlı, hilm sahibi, cömert, ahlakı ismine mutabık idi. Sesi güzel, yüzünün rengi siyaha yakın beyaz, sakalı uzun, saçları sık ve beyaz, bedeni zayıf ve orta boylu idi.

Kendisini aldatmak için yanına gelen kimseyle konuşur, durumuna uygun bir şekilde ahlakını güzelleştirirdi. Olağan üstü şeylerin, keşfin gösterilmesine izin vermez, şöyle derdi: "Keşf, erkeğin hayzı, şeytanın makamıdır." Kendisinde ortaya çıkan ilahi keşifleri ortaya koymaz, ancak daha önceki mutasavvıflarda ortaya çıkmış keşifleri anlatırdı. Velev ki en ufak bir şey dahi olsa, kendisinden şeriata muhalif bir durum görülmemiştir. Dünya ve makam sevgisinden yüz çevirmişti. Nefis riyazetini, az yiyerek, az uyuyarak, çok namaz kılarak, sadaka vererek ve oruç tutarak güzel yapardı. Yetim, miskin ve fakirlere karşı çok merhametli ve yardım severdi. Takva sahibi, fakir ve sabırlı idi. Dünyalık olarak kolay ve helal olan şeyleri isterdi. Hediye olarak ancak ucuz olan kek ve ekmek gibi şeyleri kabul ederdi. Bunların da ihtiyaç sahiplerine dağıtılmasını söylerdi.[47]

Çok lütufkâr ve iffetli idi. Dostlarını ve çocuklarını hediye ve karşılıksız yapılan bağışları kabul etmemeleri için uyarırdı. Onlara şöyle derdi: "İnsan kendisine yapılan iyiliğin kölesidir." Kendisine iyilikte bulunan bir kimseye en az yaptığı iyiliğin on katı ile karşılık vermesi onun âdetiydi. Müritlerine şöyle derdi: "Bana hediye olarak getirdiklerinizi fakirler ve miskinler arasında dağıtmaz mısınız?" Kendisine gelen küçük bir hediye de olsa yanında alıkoymaz hemen bir başkasına verirdi.[48]

Hasan Hilmi Dağıstanî, herkes için hüsn-ü zan besler ve yumuşak konuşurdu. Kendisinden "kesinlikle, mutlaka" sözcüğü sadır olmamıştır. Hangi durumda olursa olsun hiçbir kimseye su-i zan beslememiştir. Şöyle derdi: "Mürşidim ve üstadım el-Hâc Abdurrahman el-Asevî, bana icazeti vermeden önce şöyle dedi: "Ey çocuğum; bir kimsenin kalbini kıracak söz söyleme. Zina eden erkek ve kadını görsen bile, ancak Allah'ın onları, bu çirkin ve haram olan şeyden uzaklaştırması için dua et."[49]

İnsanlar, Hasan Hilmi Efendi'yi cahil ve fasık insanların arkasında namaz kıldığından dolayı ayıplayınca onlara şöyle derdi: "Ben sü-i zanna sebep olmamak için onların arkasında

---

[47] Dağıstanî,, Tenbîh, s. 14.
[48] Dağıstanî,, Tenbîh, s.14-15.
[49] Dağıstanî,, Tenbîh, s. 16

namaz kılıyorum. Şayet namazımın sıhhatinden bir şüpheye düşersem, namaz bittikten sonra eda edilmesi caiz değil mi?”[50]

Yine Hasan Hilmi Efendi’ye birisi, müritlerinin haram ve sakıncalı şeyler yaptıklarında niçin onlara bu fiilleri terk etmelerini söylemediğini sorunca şu karşılığı verir: “Ben Allah’a davetçiyim. Eğer bu anlattığım şeyleri söylersem onlar benden kaçarlar. İşte o zaman insanları Allah’tan (c.) men etmiş olurum. Bu ise uygun değildir. Ben ancak böyle durumda olanın düzelmesi için Allah’a dua ederim. Şu ana kadar hiçbir kimseye şu fiili niçin yapıyorsun demedim.”[51]

Bütün bu bilgiler, sufilerin aynı zamanda iyi bir psikolog ve eğitimci olduklarını da ortaya koymaktadır.

6-Vefatı

Hasan Hilmi Efendi’in vatanından, dost ve akrabalarından uzaklaştırılması, yaşadığı hayat yönünden Rasulüllah’a benzediğinin göstergesidir. O da birçok alim ve sufi gibi zulme uğramış ve devlet tarafından hapis cezasına maruz bırakılmıştır. Hilmi Efendi, hapsedilmeden iki ay önce bu olayı çocuklarına haber vererek şu nasihatte bulunur: “Ey evlatlarım! Ben, Allah Teâlâ’nın takdir ettiği şeye razıyım. Sizler de buna razı olun.”[52] 1937 yılında Bolşevikler tarafından tutuklanarak ölüme mahkûm edildi. Kabrinin yeri hala bilinmemektedir. Onu ziyaret etmek isteyenler için, şeyhi ve hocası Seyfullah Kadı’nın Yukarı Kazanşah’da bulunan kabrinin yanına sembolik bir mezar taşı konulmuştur.

C-Eserleri

Kaynaklarda Hasan Hilmi Dağıstanî’nin on bir eserinin ismi zikredilmektedir. Bu eserleri, şeyhlik görevine başladıktan sonra kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Eserlerinin dilinin hem Arapça hem de başka dillerde olduğu belirtilmektedir. Biz sadece Arapça yazılan eserlerinden altı tanesinin internette bulunan dosyalarına ulaşabildik. On bir eserin isimleri şunlardır:

1. Tenbîhü’s-Sâlikîn ilâ Ğurûri’l-Müteşeyyihîn
2. Telhîsü’l-Me ‘ârif fi Terğîb-i Muhammed Ârif
3. El-Bürûcü’l-Müşeyyede bi’n-Nusûsu’l-Müeyyede
4. Ed-Dürretü’l-Beydâü fî Raddi’l-Bid’i ve’l-Ehvâ
5. Cehdü’l-Mükıl fî Raddi Şatahâti’l-Münkiri’l-Mudılli
6. Feyzü’r-Rahmân fî Zikri Kelam-i Abdurrahmân

---

[50] Dağıstanî,, Tenbîh, s. 17.
[51] Dağıstanî,, Tenbîh, s. 17-18.
[52] Dağıstanî,, Tenbîh, s. 36.

7.Hülasatü'l-Edeb

8.Es-Seferü'l-Esnâ fi'r-Râbıtati'l-Hüsnâ

9.Sirâcü's-Seâdât fî Seyri's-Seâdât

10.Vesâilü'l-Mürîd fî Resâli'l-Üstâz el-Ferîd

11.El-Cevheretü'n-Nefîse fî İâneti't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye[53]

Hilmi Efendi'nin bu eserleri sayesinde, tarikatının Dağıstan bölgesinde duyulduğu ve irşat haberlerinin ülkenin her yerine ulaştığı, bu eserleri sayesinde bidat ve cehaletin karanlıklarının zail olduğu, ilminin bereketi, marifet nurlarının etkisi ile batıl düşüncelerin yerle bir olduğu ve bidatlerin azaldığı ifade edilmektedir. Müellifin bu eserlerini Allah'ın yardımıyla çok kısa sürede yazdığı, bu durumunda onun, ilm-i ledün sahibi biri olduğunu gösterdiği belirtilmektedir. Örneğin, yaklaşık dört yüz elli sayfalık bir eser olan "El-Bürûcü'l-Müşeyyede bi'n-Nusûsu'l-Müeyyede" yi, -her gün kendisine gelen en az kırk salikin terbiyesi ile meşgul olduğu halde- on üç gün gibi kısa bir sürede tamamladığı vurgulanmaktadır.[54]

Yukarda da ifade ettiğimiz gibi, bu eserlerden ancak altı tanesinin internette bulunan PDF dosyalarına ulaşabildik. Şimdi ulaşabildiğimiz bu eserleri kısaca tanıtmaya çalışalım.

1-Tenbîhü's-Sâlikîn ilâ Ğurûri'l-Müteşeyyihîn

Müellif bu eserinde Dağıstan'da Nakşibendî Tarikatı ile ilgili sahte şeyhlerin ortaya atmış oldukları bidatlere karşı saliklere uyarıda bulunmaktadır. Bu müteşeyyihler tarafından Nakşi tarikatının bu bölgede garip duruma düşürüldüğünü ileri sürmektedir. Eserde sahte şeyhlerin ortaya koydukları bidatlerden bazılarının şunlar olduğunu beyan etmektedir:

Sahte şeyhler, şeyhlerinin Hz. Peygamber (s) olduğunu, ondan uykuda vasıtasız olarak bu görevi aldıklarını veya uykuda kâmil bir şeyhin ruhaniyetinin onlara izin verdiğini iddia etmektedirler.

Nakşibendi usulü üzere halka kalbi zikir telkin etmenin haram olduğu, nefs-i mutmainne mertebesine ulaşmayan kimseye bu zikri telkin etmeye izin verilmediği, bu nedenle halka dil ile zikir telkini yapılmalıdır. Çünkü bu şeriat, diğerinin ise tarikat olduğu iddia edilmektedir.

Müellif, sahte şeyhler tarafından ortaya atılan bunun gibi pek çok konuyu zikretmekte ve bunların bidat olduğunu, Nakşibendî anlayış içerisinde bunların bulunmadığını açıklamaktadır. Eserin sonunda Nakşibendî tarikatının esaslarını ve özelliklerini sebep ve hikmetlerini çok geniş bir şekilde izah ettiği görülmektedir.

Hasan Hilmi Dağıstanî yukarıda zikrettiğimiz konuları açıklarken selef âlimlerinin eserlerinden alıntı yaparak izah etmekte ve şöyle demektedir: "Şayet söylediğim şeylerden

---

[53] Dağıstanî,, Tenbîh, s. 15-16.
[54] Dağıstanî,, Tenbîh, s. 16.

şüphesi olan varsa kaynağını ve sayfasını zikrettiğim eserler yanımda mevcuttur. İsteyene kaynağı ve sayfasını gösterebilirim."[55]

Eserin, 10 Rebîülevvel 1325/ 23 Nisan 1907 yılında tamamlandığı kitabın sonundaki kayıttan anlaşılmaktadır.[56] Bu eserin "el-Bürûc" adlı eserden önce yazıldığını, bu eserin konularını işlerken zaman zaman bu esere atıfta bulanarak daha geniş bilginin orada bulanabileceğini hatırlatmaktadır.[57]

Müellif kitabını bitirdikten yaklaşık beş yıl sonra 17 Raceb 1330/3 Temmuz 1912 tarihinde zeyl yazıldığı, bunun da kitabın sonuna ilave edildiği görülmektedir.[58] Ayrıca esere, başta şeyhi Mir Seyfüllah Hüseynî olmak üzere birçok âlim ve sûfi tarafından takriz yazılmış ve bu yazılar kitabın sonunda yer almıştır.

Kitap, 1996 yılında Suriye'de Daru'n-Numanıye yayınevi tarafından, Abdulcelil Ata el-Bekrî'nin tahkiki ile yayınlanmıştır.

2-Telhîsü'l-Me 'ârif fi Terğîb-i Muhammed Ârif

Hasan Hilmi Efendi bu eseri, oğlu Muhammed Arif'in kendisinden tarikatta yapılan vazifelerin esrarını açıklayan özet bir bilgi talep etmesi üzerine yazdığını beyan etmektedir. Söz konusu eser on bölüm ve bir sonuçtan oluşmakta, sonradan kitabın sonuna yine müellif tarafından zeyl ilave edildiği görülmektedir. Eserde; şeyhe tabi olmanın fazileti ve faydaları, istiğfarın önemi, Peygamber (s)'e salavat getirmenin fazileti, mutlak zikrin özellikle "Allah" ve "Lailahe illallâh" zikirlerinin önemi ve zikrin adâbı, Şazeli tarikatında yapılması gereken vazifelerin beyanı, toplu halde zikir yaparken cehri veya gizli zikir yapmanın hükmü, şeyhlerin müridlerini terbiye ederken tertip ettikleri vazifelerin fazileti gibi konular yer almaktadır.

Bu eser, "el-Burûc" adlı risalesinden önce yazıldığını hem kelime-i tevhid ile lafzatullah zikrinin faziletini anlatırken hem de bir kısım atıflarda bulunurken daha teferruatlı bilginin "Telhîs" adlı risalesine müracaat edilmesini istemesinden anlaşılmaktadır. [59]

Kitap, Dımaşk: Dâru'n-Nu'mân li'l-ulûm, 2003 tarihinde Abdulcelil Ata el-Bekrî'nin tahkiki ile yayınlanmıştır.

3-el-Bürûcü'l-Müşeyyede bi'n-Nusûsu'l-Müeyyede

Müellif bu eseri, Âlim Kadı Muhammed el-Burcî tarafından kendisine yöneltilen soruları izah etmek için kaleme aldığını belirtmektedir. Hasan Hilmi Efendi, bu soruların uzun zamandan beri gönlünü meşgul ettiğini, bir âlim ve kadı tarafından kendisine sorulmasından

---

[55] Dağıstanî, Tenbîh, s. 587.
[56] Dağıstanî, Tenbîh, s. 587.
[57] Bkz. Dağıstanî, Bürûc, s. 43.
[58] Dağıstanî, Tenbîh, s. 607.
[59] Bkz., Dağıstanî, Bürûc, s. 46.

dolayı Allah'a hamd ettiğini ve bu soruların tasavvuf ilmine ve tecrübeye sahip olmayan herkes için problem olduğunu belirtmektedir. Kadı Muhammed el-Burcî tarafından yöneltilen sorulardan bazılar şunlardır:

Bir kimse şeyhe tabi olmadan yapmış olduğu ibadet ve evradına sevap verilir mi verilmez mi?

Şeyhe tabi olanla almayanın su-i hatimesinden korkma konusunda bir fark var mı?

Hasan eş-Şazeli bir sözünde; "Allah'tan başka şefaatçiler edinmek şirktir" buyurmaktadır. O halde onun müridleri hocalarından ne talepte bulunuyorlar. Ona tabi olmanın faydası nedir?

Müridler birbirlerinin şeyhlerini inkâr edip, birbirlerine karşı su-i zanda bulunuyorlar. Aralarında haset, istihza ve küfürleşme mevcut. O halde şeyhe tabi olmanın bunlara faydası nedir?

Ayrıca müellif, kitabının sonuç bölümünde, tasavvuf kitaplarında zikredilen bazı duaları da zikretmektedir.

Kitaba sonradan yazıldığı anlaşılan zeyl bölümünde ise müellif ilm-i batın ve ilm-i zahir ile ilgili icazet aldığı şeyhlerinin senedini zikretmektedir. Bu eserin h.1341/m.1923-24 yıllarında yazıldığı görülmektedir.

(nşr. Abdülcelil Atâ), Dımaşk: Dâru'n-Nu'mân li'l-ulûm, 1996.

4-ed-Dürretü'l-Beydâü fî Raddi'l-Bid'i ve'l-Ehvâ

Müellif bu eserinde bir nevi "Tenbihü's-Salikin" de geçen konuların özetini sunmaktadır. Çünkü konuların yüzde doksanı benzerlik oluşturmaktadır.

5-Cehdü'l-Mükıl fî Raddi Şatahâti'l-Münkiri'l-Mudılli

Müellifimiz Dağıstanî bu eserinde, zahirî ilimleri tahsil etmiş, fakat kalbî ilimlerden habersiz olan, bununla birlikte şeyhlik iddia eden bir kimse ile büyük bir topluluğun -ki bu gurup içerisinde âlim ve mürşid olan el-Hâc Habibullah el-Kahî en-Nakşibendî ve Âlim el-Evhadî İbrahim Haşedî gibi zevatın bulunmaktadır. - önünde tartıştığı konuları izah etmektedir. Eserin içeriğine baktığımızda diğer eserlerle benzerlik gösterdiğini görmekteyiz. Müellifin, bu eseri 1323 tarihinde kaleme aldığı belirtilmektedir.

6- Feyzü'r-Rahmân fî Zikri Kelam-i Abdurrahmân

Hasan Hilmi Efendi bu eserinde, şeyhi Abdurrahman el Asevî'den duyduğu sözleri bir araya getirerek müridlerinin ve muhiplerinin istifadesine sunmuştur. Eser, tamamen şeyhinin sözlerinden oluşmaktadır. Müellif, şeyhinin fikirlerini aktarırken "işittim" sözcüğü ile başlamakta ve kendi görüşüne çok az yer vermektedir.

Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Hasan Hilmi Dağıstanî büyük bir âlim ve velüd bir yazardır. Eserlerinde ilmi bir üslup takip ederek alıntı yaptığı kaynakların birçoğunun ismi ve sayfa numarası gösterilmektedir. Yine eserlerinin içeriğinden anlaşıldığı gibi, zahir ulemanın tasavvufi konularda dile getirdiği itirazlar ile o dönemde Dağıstan'da ortaya çıkan sahte şeyhlerin tasavvuf ve tarikat adına icat ettikleri bidatlere cevap vermeyi amaçladığı ve cevaplarda daha çok onların anlayacağı dilden hareketle açıklamalar yaptığı görülmektedir. Müteşeyyihler tarikatlar adına ortaya koydukları birçok bidatleri selef âlimlerine dayandırdıklarından Hasan Hilmi Efendi cevap verirken kendi görüşlerinden çok, selef ulemanın eserlerinden nakiller yapmaktadır. Sufimiz bu metoduyla sahte şeyhlerin kaynakları anlayıp yorumlamadan yoksun olduklarını ortaya koymaktadır.

Diğer yandan, mutasavvıflar dinî ve sosyal hayatın normal seyrinde olduğu dönemlerde de, sıkıntılı zamanlarda da gayret ve hizmete ara vermemişlerdir. Dağıstan örneğinde olduğu gibi, Rusların baskı ve zulümleri onları ümitsizliğe düşürüp, "pes" ettirmemiştir. Bunun en açık belgesi, müellifimiz Hasan Hilmi Dağıstanî ve diğer sufilerin bölgelerinde yürüttükleri irşad faaliyetleridir. Çünkü gönüllerde ilâhî aşk ölmez; Allah sevgisi yok olmaz. Maddî yollar, tekkeler kapatılsa da "kalpten kalbe giden yollar" kapanamaz.

KAYNAKÇA

Akdes, Nimet Kurat, **Rusya Tarih,** Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1993.

Algar, Hamit, **"Volga-Ural Bölgesinin Son Büyük Nakşibendî Şeyhi: Şeyh Zevnullah Resulev"** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. Xxxvıı/1997.

Baddeley, John F., **Rusların Kafkasya'yı İstilası ve Şeyh Şamil**, çev.: Murat Özden, İstanbul, 1996.

Bardakçı, Mehmet Necmettin, **"Kuzey Kafkasya'nın Bağımsızlık Mücadelesinde Tasavvuf Ve Tarikatların Rolü"** Süleyman Demirel Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, sayı: 2, Isparta 1996.

Bartold, Vasiliy **Vladimiroviç, Rabotı po İstoriçeskoy Geografii,** Vostoçnaya Literatura RAN, Moskva 2002.

Bennigsen, Alexandre-Chantal Lemercier-Quelquejay, **Sufi ve Komiser. Rusya 'da İslam Tarikatları,** ter.: Osman Türer, Ankara. 1988.

Dağıstânî, Hasan Hilmi, **Tenbîhü's-Sâlikîn İlâ Ğurûri'l-Müteşeyyihîn,** http://files.darulfikr.ru/books/Tasawwuf_Knigi_Hasan_Hilmi_Afandi, Erişim tarihi 30/05/2015

Dağıstani, Hasan Hilmi, **Telhîsü'l-Me 'ârif fi Terğîb-i Muhammed Ârif,** http://files.darulfikr.ru/books/Tasawwuf_Knigi_Hasan_Hilmi_Afandi, (30/05/2015),

Dağıstani, Hasan Hilmi, **El-Bürûcü'l-Müşeyyede bi'n-Nusûsu'l-Müeyyede** http://files.darulfikr.ru/books/Tasawwuf_Knigi_Hasan_Hilmi_Afandi., erişim tarihi 30/05/2015,

Dağıstani, Hasan Hilmi, **Feyzü'r-Rahmân fî Zirkri Kelâm-ı Abdurrahman,** http://files.darulfikr.ru/books/Tasawwuf_Knigi_Hasan_Hilmi_Afandi/Tasawwuf_Fayzu_rahman.pdf. Erişim, 28.4.2015.

Dağıstani, Hasan Hilmi, **ed-Dürretü'l-Beydâü fî Raddi'l-Bid'i ve'l-Ehvâ,** http://files.darulfikr.ru/books/Tasawwuf_Knigi_Hasan_Hilmi_Afandi, Erişim tarihi 30/05/2015,

Erel, Şerafettin, **Dağıstan ve Dağıstanlılar,** İstanbul Matbaası 1961.

Gül, Halim, **Hasan Hilmi Dağıstânî ve Tasavvufî Görüşleri,** İlahiyat Yayınları, Ankara 2016.

Henze, Paul B., **Kafkaslarda Ateş ve Kılıç: 19. Yüzyılda Kuzey Kafkasya Dağ Köylülerinin Direnişi,** çev.: Akın Kösetorunu, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1985.

Işıltan, Fikret, **Şeyh Şamil**, MEB İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1979, 2. bsk., c. XI.

Kadircan Kaflı, **Şimali Kafkasya**, İstanbul1942,

Quelquejay, Chantal Lemercier, "**Kuzey Kafkasya 'da Tarikatlar**, " çeviren: Osman Türer, Atatürk Ü.İ.F.])..,Sayı:11, Erzurum 1993, s. 227-228; Baddeley, John, Rusların Kafkasya'yı **İstilası ve Şeyh Şamil**, s. 72.

Tavkul, Ufuk, "**İslamiyetin XIX. yüzyıl da Kafkasya Halklarının Toplumsal Yapılarına Tesirleri**", Kafkasya'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri Bakü-Azerbaycan, 9-11 Aralık 1998, İstanbul 2000.

Temizkan, Abdullah, "**Kuzey Kafkasya Müridzmi, Müridzmin Yayılma Stratejisi Ve Feodal Beylerle İlişkileri",** Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies, Cilt: IX, Sayı 2, Sayfa: İZMİR 2009.

Г.М. Курбанова, "**Проблемы Джихада В Религиозно-Политической Мысли Дагестана Хıх-Начала Хх Вв.",** Гуманитарные И Социальные Науки 2010. № 1.

Sünni-Şii Sınırında Nakşibendî-Hâlidî Şeyhlerinin Ehl-i Sünnet Savunması

İbrahim BAZ

Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

İslam'ın kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılmasıyla birlikte, değişik kültür havzalarında farklı din algıları ve buna bağlı olarak zaman içerisinde itikadî ve amelî mezhepler ortaya çıkmıştır. Bunlara ilave olarak zühd hareketiyle başlayan tasavvufî oluşumlar, zaman içerinde tarîkatlar haline gelmiştir. Bu mezhep ve tarikatların her biri, ortaya çıkışlarından itibaren İslam coğrafyasının belli bölgelerinde kendilerine daha fazla taraftar bulmuş ve bu aidiyetler uzun süre devam etmiştir. Bütün ayrımlara rağmen, içerisine itikadî ve ameli mezhepleri ve farklı tarîkatları alan ana omurga, Ehl-i Sünnet olarak tanımlanmıştır. İslam tarihi boyunca kurulan devletlerin birçoğu bu mezhep ve tarikatlarından bazılarını kendine daha yakın hissetmiş, onu korumayı açık veya gizli şekilde devlet politikası haline getirmiştir. Örneğin Osman Devleti, Sünnî politikalar izlerken, İran'da Şiilik daha fazla kabul görmüştür.

1639 yılında Osmanlı Devleti ile İran arasında imzalanan ve günümüze kadar sınır açısından geçerliliğini koruyan Kasr-ı Şirin Antlaşması, günümüz coğrafyası açısından baktığımızda her ne kadar İran ile Türkiye ve Irak sınırını çizmiş olsa da diğer yandan ana hatlarıyla Sünni-Şii sınırını da belirlemiştir. Bu sınırda, Nizamiye medreselerinin devamı olan ve günümüze kadar ulaşan birçok medrese bulunmaktadır. Birçoğu aynı zamanda tekke faaliyeti de yürüten bu medreseler, özellikle Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi ile Irak'ın kuzeyinde Ehl-i Sünnet düşüncesinin muhafaza ve müdafaasında tarih boyunca önemli bir rol üstlenmişlerdir. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye(ö. 1827) kadar birçoğu Kadiriyye tarikatına bağlı iken, bu dönemden sonra Nakşibendî-Halidî yolunu tercih etmişlerdir. Hâlidîlik, yeni ve güçlü bir dinamizm ve kuvvetli bir organizasyon ile bölge hayatında önemli bir aktör haline gelmişlerdir. Özellikle Tavila, Nehri ve Norşin dergâhları bu hususta dikkat çeken önemli Hâlidî merkezleri olmuştur. Bu dönemde Sünni bir hüviyete sahip olan Osmanlı Devleti zayıflarken, bu bölgede bulunan medrese/dergâhlar, Osmanlı

Devleti'nin idamesini Sünnî düşüncenin idamesi olarak görmüş ve bu hususta ilmî, irfânî, kültürel hatta askerî anlamda katkı sağlamışlardır.

Tebliğimizde yukarda belirtilen Sünnî-Şii sınırında yer alan Hâlidî dergâhların ve buralarda faaliyet yürüten şeyhlerin Ehl-i Sünnet düşüncesinin müdafaası amacıyla yaptıkları faaliyetler şahıslar ve dergâhlar bazında örneklerle ortaya konulmaya çalışılacaktır. İtikadi tartışmalardan ziyade, siyâsî ve sosyal açıdan kendilerini nasıl konumlandırdıkları üzerinde durulacaktır.

1. Sünni-Şii Sınırı

İslam'ın henüz ilk dönemlerinde Müslüman Arapların kuzeye doğru gerçekleştirdikleri fetihler, kısa sürede Anadolu içlerine kadar ulaştı ve 639 yılına gelindiğinde Diyarbakır fethedildi. Bizans ile Sasânilerin mücadele alanı olan özellikle Fırat ile Dicle arasındaki kadim medeniyetlerin kurulduğu bereketli topraklar, İslam ile tanışmaya başladı. Halen paylaşılamayan bu iki nehir arasındaki topraklara Latince ve Yunanca Mezopotamya denilirken, yukarı Mezopotamya'yı Müslümanlar el-Cezire[1] olarak tanımladı. Bu fetihler döneminde Bilâd-ı Şam olarak bilinen Filistin, Ürdün ve Lübnan toprakları ile Mısır ve batısına kadar ulaşıldı. Böylece fethedilen coğrafya, bu tarihten itibaren İslam kültürü yanında Arap dilinin ve kültürünün de etkisinde kalmaya başladı.

İslam fetihlerinin gerçekleştiği bu yıllarda Mezopotamya'nın doğusunda kadim bir toplum olan Farslar hızlı bir şekilde İslam dinine girdiler. Bu sırada, 9. yüzyıldan sonra küçük gruplar halinde daha çok asker olarak bu bölgeye gelen ve 10. yüzyıldan itibaren de hızlı bir şekilde İslamlaşan Türkler, Selçuklular vasıtasıyla Anadolu coğrafyasını İslamlaştırırken bir yandan da gerçekleşen iskânlarla Türkleştirdiler. Böylece 11. yüzyıldan itibaren bugün Irak, Suriye ve Güneydoğu Anadolu'yu içeren coğrafya ve çevresinde, bölgede bulunan Kürtler yanında bu üç Müslüman milletin özellikle siyasi varlığı görüldü. Coğrafi olarak Farslar doğuda, Türkler kuzeyde, Araplar ise güneyde yerleşik olarak kaldılar.

---

[1] Bu bölgeye, Romalılar ve Yunanlılar Mezopotamya derken, Araplar el-Cezîre demişlerdir. İslam öncesi dönemde özellikle Mardin ve Siirt bölgesinde yaşayan Hristiyan Araplara ilave olarak, fetihlerinden sonra Hz. Osman döneminde bölgeye yerleşmiş olan üç Arap kabilesinin ismine göre adlandırılmıştır. Bunlar, Urfa, Harran, Rakka, Sümeysat, Ra'su'l-Ayn'dan oluşan *Diyâr-ı Mudar*; Musul, Cizre(Cezîretu ibn Ömer), Sincar, Nusaybin ve Dara'dan oluşan *Diyâr-ı Rebîa* ve Âmed (Diyarbakır), Mardin, Silvan (Meyyafakirin) ve Hasankeyf'den oluşan *Diyâr-ı Bekir*'dir. Hz. Osman döneminde bir eyalet haline getirilen Cezîre bölgesi, kendi içinde üçe ayrılmış ve Rakka Diyâr-ı Mudâr'ın, Musul Diyâr-ı Rebîa'nın, Amid ise Diyâr-ı Bekir'in merkezi olmuştur. Bkz. Abdulgani Bulduk, *el-Cezîre'nin Muhtasar Tarihi*, haz. Mustafa Öztürk-İbrahim Yılmazçelik, Fırat Üniveritesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, Elazığ 2004, s. 1; Hasan Şumeysânî, *Medînetü Mardin*, Âlâmu'l-Kütüp, Beyrut 1987, s. 16; Güneş, Hüseyin, "Tûr Abdîn Bölgesinin İslamlaşma Süreci", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. III, sy. VI, 2012/2, s. 73.

Osmanlı Devletinin kuruluşundan itibaren devlet, itikadi ve ameli anlamda sünnîliği devlet politikası olarak kabul ve tatbik etmiştir. Üstelik bu sünnî anlayışın merkezinde, devletin kuruluşundan itibaren tasavvuf ve tarikatlar merkezi bir rol üstlenmiştir. Devletin güçlenmesi ve imparatorluk haline gelmesiyle sınırları içerisinde kalan Hristiyanlık ve Yahudilik azınlık konumunda varlıklarını devam ettirirken, İslam'ın farklı yorumları olarak sünnî itikadına uzak kalan mezhepler, kendilerini merkezden uzak ve çoğu zaman dağlık ve tenha alanlara çekerek yaşamışlardır. Uzaklık, ayrılık ve azınlık psikolojisi, bu gurupları çoğu zaman merkezî kabul ve otoriteye karşı daha radikal bir kimliğe büründürmüştür. Kapalı kalmak ve kendi kabullerinin haricine kulak asmamak, radikalizmi doğurduğu gibi aynı zamanda merkezi otoriteye muhalif olanların kullanımına da açık hale getirmektedir.

16. Yüzyıla gelindiğinde, Osmanlı Devleti İstanbul'un fethini gerçekleştirmiş güçlü bir devlet haline gelmişti. O dönemde İslam coğrafyasının güneydeki Arap coğrafyasında Sünnî Memlüklüler ve doğusunda ise Şii Safevîler bulunmaktaydı. Osmanlı Devleti Yavuz Sultan Selim'in padişahlık yaptığı yıllarda İran üzerine giderek 1514 yılında Çaldıran Savaşı ile Şii Safevîlerle olan sınırını sabitlemeye ve sahip olduğu Sünnî coğrafyaya Şii akımlarına karşı korumaya çalıştı. İki yıl sonra 1516 yılında Sünnî olan Memlüklüler üzerine giderek Mercidabık'ta onları yenerek Suriye ve Hicaz bölgesini sınırlarına kattı. Böylece Safevîlerin devlet politikası haline getirdikleri Şii anlayışı, İran ve güneyinde kalırken, Mısırdaki Şii Fatimîlerin devamı olan küçük guruplar kendilerini Lübnan ve Suriye'nin kırsal ve dar bir bölgesine çekti. Geri kalan İslam coğrafyası Sünnî bir karakter taşımaktaydı.

17. Yüzyılda Osmanlı Devleti ile Safevîler arasında Doğu Anadolu ve Irak toprakları üzerinde birçok mücadele yaşandı. Bu dönemde Safevî devletinin başında bulunan I. Şah Abbas, Şah İsmail'in aksine Türkmen askerleri yerine Ermeni, Gürcü ve Farslardan oluşan yeni bir ordu kurarak[2] Anadolu coğrafyasında meydana gelen Celâli isyanlarından istifade etmek istedi. Safeviler Anadolu'da Mardin'e kadar ulaşırken, Şii düşüncesi açısından "makâmât-ı mübareke" kabul edilen Necep ve Kerbelâyı Sünnilerden almak üzere Hemedan valisi Safi Kulu Han'ı on iki dilimli bir Şii tacı ve bir vâlilik menşûru vererek şehrin anahtarını almak üzere üç yüz kişilik bir heyetle Bağdat üzerine göndermiştir.[3] Ancak Osmanlı Devleti 1623 yılında Bağdat'ı Safevilerden aldı ve bir süre sonra 1639 yılında imzalanan Kasr-ı Şirin Anlaşması ile günümüze kadar geçerliliğini koruyan Türkiye ile İran arasındaki sınır yanında,

[2] Akyol, Taha, *Osmalı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Milliyet Yayınlan, İstanbul 1999, s.88.
[3] Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, T.T.K. Basımevi, Ankara 1988, c. III/I, s. 155-156; Danişmend, İsmail Hami, İzahlı Osmalı Tarihi Kronolojisi, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1948, C.III, s. 327.

Irak ile İran arasındaki sınır da çizildi. Bu sınırı, mezhepler açısından baktığımızda Sünni-Şii sınırı olarak da tanımlayabiliriz. Belirlenen sınır günümüze kadar varlığını devam ettirirken, anlaşmanın imzalandığı1639 yılından itibaren Sünni-Şii mücadelesi bazen teorik, bazen fiili, bazen de psikolojik boyutta olmak üzere değişik düzeylerde devam etmiştir. Özellikle sınır bölgesinde yaşayanların günlük söylemlerinde ve kaleme aldıkları eserlerde bu mücadelenin örtülü ve aleni şekilde devam ettiğini görmekteyiz.

Yukarıda özet olarak tarihi ve siyasi yönüne işaret ettiğimiz Sünnî-Şii farklılığının itikâdî, fıkhî ve siyâsî gibi birçok boyutları bulunmaktadır. Biz tebliğde bu mücadelenin tarihi ve siyasî sürecini veya itikâdî teorik tartışmalara girmeden, sınırda medrese ve dergâh kurmuş olan Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinin sünnîlik algısını ve savunmasını yansıtan birkaç örnek üzerinden ortaya koymaya çalışacağız. Hâlidîliğin bölgede 1820'li yıllardan sonra yayılmaya başladığını göz önünde bulundurduğumuzda, konunun tarihi sürecide ortaya çıkmaktadır.

2. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Sünnî Düşünce

Nakşbendiliğin 19. Yüzyılda başta Anadolu, Irak ve Suriye olmak üzere geniş bir coğrafyada yayılmasında Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1827)'nin büyük etkisi olmuştur. Medrese ve tekke bütünlüğünü yeniden canlandıran ve güçlendiren Mevlânâ Halid, henüz medrese tahsili sırasında kabiliyeti ile dikkat çekmiş, Süleymaniye'de müderrislik yaptığı 1798-1805 yıllarında ilmî yetkinliği ve sağlam muhakemesi ile tanınmaya başlamıştır. Mevlâna Hâlid, Fıkıh, Tefsir ve Hadis başta olmak üzere İslami ilimlerde kendisini çok iyi yetiştirmiştir. Henüz genç yaşta bile çevresindeki âlimlerle yaptığı fikri tartışmalarda, bu kabiliyetini ortaya koymuştur. Örneğin Şeyh Maruf Berzenci(ö. 1839), Şeyh Yahya Mîzurî(ö. 1836)'ye yazdığı bir mektupta "*Biz bu adama ilmî olarak cevap verme hususunda aciz kaldık*"[4] diyerek bu hakikati itiraf etmiştir. Benzer şekilde Hindistan'a giderken Tahran'da Şii âlim İsmail Kâşî ile de bir tartışma yapmaktan çekinmemiştir.[5]

Mevlânâ Hâlid'in hayatında Ehl-i Sünnete bağlılık ve onu muhafaza etme düşüncesi önemli bir yer tutmuştur. Şehrezor bölgesinde yaygın olduğu üzere, kendisi de itikadî olarak

[4] Haydarî, İbrahim Fasîh, *el-Mecdu't-tâlid fî menâkıbi'ş-Şeyh Hâlid*, Matbaatu'l-'Âmire, İstanbul 1292, s. 41.
[5] Müderris, Abdulkerim, *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011. c. I, s. 24; Hânî, Muhammed b. Abdillah, *el-Behçetü's-seniyye fî âdâbi't-tarîkati'-'aliyyeti'l-Hâlidiyyeti'n-Nakşbendiyye*, Ahmed Halebî Matbaası, 1303, s. 306.

Eş'ârî, Fıkhî olarak Şafiî mezhebine mensuptur. [6] Mevlânâ Halid-i Bağdâdî'nin eserleri ve özellikle Mektûbât'ında sünnî düşünceye bağlılık vurgusu, önemli bir yer tutmaktadır. Buna göre müridlerin Ehl-i Sünnetin omurgası sayılabilecek itikadî olarak Es'âryye ve Maturîdiyye, fıkhî olarak ise Hanefî, Şâfii, Hanbelî ve Malikî mezheplerine bağlı kalabileceği, bunların haricine çıkılmaması istenmiştir. [7] Hâlidîlikte tarikata girmek isteyen taliplerden iki temel hususta talepte bulunulmuştur. Bunlardan ilki Ehl-i Sünnet düşüncesine ve mezheplerine bağlı kalmak ve sünnî düşünceye bağlı mezheplere muhalif bir davranış içerisinde bulunmamak. İkincisi ise bağlanmış olduğu şeyhe teslimiyettir. [8]

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin mürşidi Şeyh Abdullah Dıhlevî'nin hocası Şemsüddin Habibullah Mirza Mazhar Can-ı Canân b. Mirza Can b. Abdissübhan Dihlevi, 1780 yılında Şiiler tarafından öldürülmüştür. [9] Onun, Ehl-i Sünnet düşüncesine bağlılığı ve yetiştirdiği halifelerle bu anlayışı geniş bir coğrafyaya yayma gayretlerinin çevresinde bulunan kimi dini gurupları rahatsız ettiği ve bu nedenle dini veya siyasi saiklerle öldürüldüğü kabul edilmektedir. Onun ölümünden sonra, Şeyh Abdullah Dıhlevî Cihanâbâd'daki tekkenin başına geçmiştir. [10] Şeyh Abdullah Dehlevî de Ehl-i Sünnet düşüncesine bağlılığı ile bilinen bu dergâhta, Mazhar-ı Cân-ı Cânân'dan devraldığı faaliyetleri daha da güçlendirerek Mısır, Suriye, Irak, Rusya ve Çin'e kadar uzanan geniş bir coğrafyada Nakşbendi-Müceddidî anlayışın yayılmasına katkı sağlamıştır. [11]

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, 1811 yılında Hindistan'tan döndükten sonra tedris ve irşad faaliyetlerini bir süre Süleymaniye ve Bağdat'ta sürdürmüş, ancak hakkında yapılan olumsuz

---

[6] Mevlânâ Halid-i Bağdâdî, eserlerinde ve kendisi hakkında yazılan eserlerde memleketine nispetle Süleymânî, Şehrezorî, Bağdâdî, Irakî; aşiretine nispetle Câfî, mezhebine nispetle Şafiî, tarikatına nispetle müceddidî ve Nakşibendî şeklinde anılmıştır. Bkz. Müderris, Abdulkerim, *Yâd-ı Merdân*, c. I, s. 117–346; Sâhib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334, s. 66–298

[7] Hânî, Muhammed b. Abdullah, Behçetü's-seniyye(Nakşibendî Âdabı), trc.: Siraceddin Önlüer, Semerkant Yayınları, İstanbul 2011, s. 244; Kavak, Abdulcebbar, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî Ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*(Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2013, s. 166.

[8] Kavak, Abdulcebbar, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî*, s. 163.

[9] Mazhar Cân-ı Canan'ın öldürülmesi konusunda kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Hamid Algar, kesin bir delil olmamakla birlikte Şii'ler tarafından öldürüldüğünü ifade etmektedir. Ona göre Mazhar-ı Can-ı Canan, dergâhına yakın noktada şahit olduğu bir Şii taziye törenini eleştirdiği için öldürüldüğü rivayet edilse de asıl neden dini ve siyasi olabilir ve Necef Han tarafından ayarlanan kişiler tarafından öldürülmüş olabilir. Bkz. Algar, Hamid, "Mazhar Cân-ı Canan" *DİA*, İstanbul 2003, c. 28, s. 165-166; Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî,* s. 72. Bununla birlikte onun Mecusiler tarafından öldürüldüğü de nakledilmektedir. Bzk. Hani, Abdulmecid, *Hadâiku'l-Verdiyye(Nakşi Şeyhleri)*, trc.: Mehmet Emin Fidan, Semerkant Yayınları, İstanbul 2011, s. 712; Nakşibendî, Necmeddin b. Muhammed, *Hülâsâtu'-mevâhib(Altın Silsile)*, Semerkant Yayınları, İstanbul 2012, s. 291.

[10] Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî,* s. 70.

[11] Algar, Hamid, "Nakşbendiyye", *DİA*, c. 28, İstanbul 2006, s. 338.

propagandalar nedeniyle 1820 yılında, aşireti olan Cafîlerin yoğunluklu olarak yaşadığı Şiilere yakın İran bölgesine değil, Bağdat'a göç etmiştir. Kısa sürede Bağdat âlimlerinden ilgi görmüştür. Bağdat'ta Sünnî âlimler yanında Şii âlimlerin de dikkatini çekmiş ve Musa en-Necefî başkanlığında on kişiden oluşan bir heyet tarafından ziyaret edilmiştir.[12]

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin sünnî düşünceye bağlılığı ve bölgede oluşan nüfûzu Osmanlı Devleti'nin de dikkatini çekmiş ve ona iltifat edilerek Osmanlıya bağlılığının ve desteğinin sağlanması hususunda bölge yöneticilerine talimat verilmiştir.[13] Bu bağlamda, Mevlânâ Hâlid, memleketi Süleymâniye'den Baban beyleri tarafından kovulurken, Bağdat vâlisi Said Paşa tarafından ilgiyle karşılanmış ve tekke kurmasına yardımcı olunmuştur. Onun Şii yayılmacılığına karşı göstermiş olduğu tavır, daha sonra yine Bağdat valisi Davut Paşa ve Şam valisi Salih Paşa tarafından da desteklenmesine neden olmuştur.[14] Osmanlı Devleti'nin bu ilgisine bigâne kalmayan Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî de bütün halîfelerine bir tebliğat göndererek Osmanlı Sultanlarına dua edilmesini istemiştir. Bu dua şu şekildedir:

"*Allahım! Büyük himmet sahibi olan padişahımızı koru. Onu gaybın askerleriyle destekle. İslâm dinini muhâfaza etmeye yardım eyle. Günler devam ettiği müddetçe ehlinden ona halef olabilecek kimseleri pâyidar eyle. Karada ve denizde askerlerini muzaffer eyle. Vezirlerini, yardımcılarını ve elçilerini ıslah eyle. Sultanımızı ve yardımcılarını, beldelerin imarına ve insanların huzuruna sebep kıl, onlarla sünnet-i seniyyeyi ihya ettir. Parlak ve açık nebevî şerîatın alâmetlerini onlarla yücelt. Sultanın düşmanı dinin düşmanı olduğundan düşmanlardan yardımını kes ve onları rezil ve rüsva eyle. Dinden çıkan ve emrinden uzaklaşanları helak et ve köklerini kurut. Hayatta olanları helak olanlara ilhak et..Selamet ve afiyeti üzerimize, hacılara, savaşanlara, düşmana karşı hazır kıta gibi bekleyenlere, yolculara, karada ve denizdeki Hz. Muhammed (sav) ümmetine takdir eyle. Allah'ın salat ve selâmı Peygamberimizin âl ve ashâbının üzerine olsun. Hamd âlemlerin Rabbı olan Allah'a mahsustur.*"[15]

Bu mektupta geçen "*Vezirlerini, yardımcılarını ve elçilerini ıslah eyle"* ibaresinden anlaşılacağı üzere Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, bazı devlet ricalinin tavırlarından oldukça rahatsız olmalıdır. Zaten genel olarak sûfîler, devlet ricâli ile yakın ilişki içerisinde bulunmayı uygun görmemişlerdir. Yukarda geçen dua devlet ile iyi ilişkiler kurmak için değil, Osmanlı

[12] Haydarî, İbrahim Fasîh, *el-Mecdu't-tâlid fî menâkıbi'ş-Şeyh Hâlid*, s. 49.
[13] BOA, HAT 1236, Dosya no: 595 Gömlek no: 29209.
[14] Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî,* s. 178.
[15] Sâhib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334, s. 166-171 (41. Mektup).

Devleti'nin ve Hâlife'nin ümmetin birliğini temsili açısından yapılmış olmalıdır. Zira Mevlânâ Halid, halifelerine siyasetten uzak durmalarını söylemiş, siyaset ile fazla içli dışlı olan Abdulvehhab Sûsî'yi tarikattan çıkarmıştır. [16] Bu konudaki tavrını önde gelen halifelerinden Seyyid Tâhâ-i Nehrî'ye yazdığı bir mektupta Şii düşünceye mesafeli durmasına rağmen mezhep ayrımı yapmaksızın net bir şekilde ortaya koymuştur:

"*Devlet yetkilileriyle görüşmeleri doğru bulmuyorum. İster Şiî, ister Sünnî olsunlar, eğer niyetleri temiz ve kalpleri pâk ise Allah onları doğru yola getirsin. Eğer iktidar sahipleri hayırlı ve iyilerse, bunu yoksulların ve ezilenlerin mutlu olup olmadığından görebilirsiniz*."[17]

Mevlânâ Hâlid'in Osmanlı Devleti'ne bakış açısı bütün halifeleri tarafından da takip edilmiştir. Bunun sonucu olarak Hâlidî hâlifeler ve dergâhlar, Osmanlı Devleti'nin yanında yer almış, devletin bekâsı açısından dergâhlar bir merkez haline gelmiş ve Şii sınırındaki dergâhlar bölge yöneticileriyle bilgi paylaşmalarında bulunmuşlardır. Bu durum, Şii otoriteleri rahat etmiştir. Bunun en somut örneklerinden biri, İran sınırındaki halife Musâ Bendenicî'nin Bağdat valisi Davut Paşa ile bilgi paylaşımı yapması nedeniyle bir baskın sonucu İran askerleri tarafından yakılarak öldürülmesidir.[18] Sınır bölgesindeki bu sorunlar, zaman zaman fiilî boyutta yaşanmıştır. 1856 yılında İran'ın batısındaki Senendec bölgesinde Şiîlerle Sünnîler arasında yaşanan sorunlar nedeniyle bir kısım Sünnî, Irak bölgesine göç etmiştir.[19]

Sonuç olarak Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, Ehl-i Sünnet düşüncesine sıkı sıkıya bağlı kalmış ve halîfeleri vasıtasıyla bu düşüncenin korunması ve yayılması için çalışmıştır. Bu bağlamda Osmanlı Sultanına ve Devletine bağlılığı, ümmetin birliği ve dirliği açısından önemli görmüş, Ehl-i Sünnetin hamisi ve temsilcisi olarak gördüğü devletin bekâsı ve sultanları için dua edilmesini istemiştir. Osmanlı Devleti de Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin şahsına ve Hâlidî halifelerine sahip çıkmış ve onların tekkelerini madden ve manen desteklemiştir.[20]

---

[16] Çakır, Mehmet Saki, *Nakşibendî-Hâlidîliğin Seyyid Taha Hakkârî Nehrî Kolu (XIX. Yüzyıl)*,(Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul 2016, s. 164.

[17] Çakır, Mehmet Saki, *agt,* s. 165.

[18] Serkis,Ya'kûb, *Mebâhis Irakiyye,* Şirketu't-ticâre ve't-tibâ'ati'l-mahdûde, Bağdat 1948, s. 255.

[19] Müderris, Abdülkerim, *'Ulemâunâ fî hidmeti'l-ilmi ve'd-dîn,* Dâru'l-Hürriyye, Bağdat 1983, s. 306.

[20] Süleymâniye'deki Tavila tekkesi başta olmak üzere birçok Hâlidî tekkesine taamiyye tahsisatı yapılmıştır. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin kabrinin üzerine türbe yapılması da yine Osmanlı Devleti eliyle gerçekleştirilmiştir. Bkz. BOA, İ.D.H, 1258 C15, Dosya no: 63 Gömlek no: 3127.

3. Nehri Dergâhı ve Sünnîlik

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren ulemâ ve meşâyıh ile iyi ilişkiler kurması, birçok padişahın bir şeyh ile yakın alakasının bulunması, tarikat ehlinin de padişaha ve devlete bağlılığı ve bekâsı için dua ve gayret içinde bulunmaları şeklinde karşılık bulmuştur.[21]

1840'lı yılların ikinci yarısından itibaren Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde Hakkâri, Botan, Bitlis başta olmak üzere birçok beylik kaldırılmıştır. Beylik sistemi kaldırıldıktan sonra, o döneme kadar yalnız dini otoriteyi temsil eden başta Hâlidî şeyhleri, toplumun göstermiş olduğu teveccüh nedeniyle, bu tarihten sonra daha da güçlenerek aynı zamanda idarî otoritede ve sosyal hayatın bütün alanlarında da etkili olmaya başlamışlardır. Bu durum, yalnız Nehri dergâhı için değil, medrese ve dergâh geleneğinin yoğun olduğu Doğu ve Güneydoğuda bulunan bütün dergâhlar için geçerlidir. Bununla birlikte Nehri dergâhının yüzyılları aşan bir geçmişi olması ve dergâhın postnişîni olan şeyh ailesinin Abdulkâdir-i Geylânî neslinden gelmesi, Sâdât-ı Nehri şeklinde onları her devirde ayrı bir konumda tutmuştur. Bu nedenle gerek Osmanlı Devleti'nin gerekse İran'ın dikkat ve izlemesinden uzak kalmamışlardır. Bunun temel nedenlerinden biri de dergâhın Anadolu, İran ve Irak sınırının kesişimin noktasında stratejik bir yerde bulunmasıdır.

Dergâhın fonksiyonu, etki alanını ve siyâsî etkisini ortaya koyan birçok örnek bulunmaktadır. Bunların en açık örneklerinden biri, kaldırılan Hakkâri Beyliğinin o dönem başında bulunan Nurullah Bey'in Osmanlı Devleti'ne isyan ederek İran'a sığınmasından sonra Seyyid Taha'nın, Osmanlı Devleti ile Nurullah Bey arasında arabuluculuk yapmasıdır. Bu durum da göstermektedir ki gerek tüzel kişilik olarak Nehri Dergâhı, gerekse Seyyid Taha Osmanlı Devleti ve Nurullah Bey'in ortak güvenini kazanan bir duruş ortaya koymuştur.[22] Seyyid Taha'nın bu konumu dönemin İran Şahı Muhammed Şah'ın da sürekli olarak ilgisini çekmiş ve ona her fırsatta hediye göndermiştir.

Bununla birlikte aşiretler şeklinde yaşanan bir ortamda, öne çıkan aşiret, medrese, dergâh ve kişiler değişik nedenlerle sürekli olarak devlet makamlarına şikâyet edilmişlerdir. Bu şikâyetlere Seyyid Taha da maruz kalmıştır. Bunun üzerine 1852 yılında, o dönem bağlı

---

[21] Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, s. 235. Daha geniş bilgi için bkz. İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul, Seçil Ofset, 2013.

[22] Hakan, Sinan, "Dini Bir Otoriteden Siyasi Bir Hüviyete: Seyyid Taha-yı Nehrî", *Uluslararası Seyyid Taha-i Hakkârî Sempozyumu*, Hakkâri Üniversitesi Yayınları, Hakkari 2013, s. 100-101; Öğün, Tuncay, *Doğu'nun Mirlerine Son Veda: Cizreli İzzeddin Şîr Bey ve İsyanı*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2010, s. 63; Erdost, Muzaffer İlhan, *Şemdinli Röportajı*, Onur Yayınları, Ankara 1993, s. 37; Çakır, *agt*, s. 87.

bulunduğu Musul Valisi Mehmet Hilmi Efendi'ye bir mektup yazarak Osmanlı Devleti'ne bağlılığını bildirmiştir:

"*… dâima nush ve ıslâh-ı hâllerine meşgûl ve devlet-i aliyyenin da'avât-ı hayriyyelerine muvâzabât üzere bulunmuşum. Velâkin, müstağni-yi beyân olduğu vechile Benî Âdem kısmı, dâima fitne ve fesâd üzere mecbûl bulunmuşdur…* "[23]

Buna rağmen Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, Seyyid Tâhâ'nın İran ile bazı ilişkilerinden muhtemelen rahatsız olmuş ve onu nazikçe uyararak Osmanlı Devleti'ne bağlı kalmayı ve padişaha dua etmeyi tavsiye etmiştir. Mevlânâ Halid'in gönderdiği mektup şu şekildedir:

"*Fedevî muhlis Seyyid Tâhâ! Allahu Teâla'nın emanında olunuz! Büyük afet olan şöhretten daima sakınınız. Kişi için, talebelerin çokluğu büyük bela olabilir. Allahu Teâla sizi o afetten korusun. Âmin!* ***Kalbin Acem beldelerine meyletmesini, ruhu öldüren ve kurutan zehir biliniz****. Onların yanına gitmeyi ve yöneticilerin huzurunda bulunmayı asla kabul etmiyorum. Onlara olan mücaveretinizden dolayı uzaktan uzağa olan iyi muameleler ile size bir zararları dokunmasın.* ***Bunun dışında eğer Şah bizzat davet ederse bile gidilmemelidir****. Nerede kaldı ki, başkalarının davetine gidilsin. Böyle davete verilecek cevap şudur. "****Biz derviş kimseleriz. Bizim işimiz dünya ile olan irtibatı kesmek, İslam padişahına dua etmek ve İslam dinine hizmet etmektir.*** *Devlet reislerinin meclis edeplerini bilmeyiz. Bu bizim yolumuz değildir." Sana emredilene itaat et! Muhalefet etme! Molla Mustafa Uşnevî'ye de fakirin selamını söyle ve bu yazdıklarım aynı zamanda onun içindir. Fitne olan yerden uzak olup, dine hizmet edecek yerde bulunmak ve yerleşmek zaruridir. Bizden bir şey gizli*

[23] Mektubun tamamı şu şekildedir: "Fukarâlar hakkında derkâr olan ihlâs ve meveddet-i seniyyeleri iktizâsınca bu dâ'îlerine olarak şukka-i şerîfe-i âsafâneleri şerefvurûd buyurup meâl-i âlîsinden kemâl-i mahzûziyyet ve mesrûriyyet hâsıl oldu. Alelhusûs, fukarâ ve reâyânın hâlleri iş'âr ve himâyet ve vikâyetlerine emir ve iş'âr buyurulmuştu. Gâyetle mesrûru'l-bâl oldum efendim. Bu gûne fukaraların iş'âr-ı ahvâlleri zât-ı âsafânelerine farz ve vâcib bulunmuşdur. Ve terki, dünya ve âhirete muzır bulunmuş olduğu bedîhî olduğu herkesin malumudur. Ve fukara ve ahâliye taraf-ı dâ'îyânemden pend ve nasîhat verilmeğe iş'âr buyurulmuşdu efendim. Cenâb-ı Rabbu'l-Âlemîn şâhid ve nâzırdır. Mine'l-kadîm bu gûne şeyler vazîfe-i dâ'îyânem bulunmuşdır. Ve dâima nush ve ıslâh-ı hâllerine meşgûl ve devlet-i aliyyenin da'avât-ı hayriyyelerine muvâzabat üzere bulunmuşum. Velâkin, müstağni-yi beyân olduğu vechile Benî Âdem kısmı, dâima fitne ve fesâd üzere mecbûl bulunmuşdur. Ale'l-husûs, bu zamanımızda nâsihlerin sözlerine pek isğâ ve itimâd etmiyorlar. Ve hediye vechile taraf-ı dâîyâneme irsâl buyurulan teşrîf-i şerîfleri bir ferâce vusûl ve vâsıl-ı derece-i kabûl bulunmuşdur. Ve dâima mültemisdir. Ve istid'a-yı bendegânem taraf-ı seniyyelerinden budur ki, fukarâ ve ahâli hakkında vezâif-i ma'delet ve merhamete ihtimâm buyurula ve da'avât-ı hayriyyeleri hakkında taraf-ı dâ'îyânemden kusûr vukû bulmayacağı arz ve inhâsı… Fi 17 Zilhicce Sene 1268. Kulların Zayıfı, Seyyid Tâhâ El-Hâlidî Nakşibendî." BOA, İ.HR, 92/4493, 29 M 1269/12 Kasım 1852. Ayrıca Bkz. Korkusuz, Şefik, *Nehriden Hazne'ye*, s. 27; Kavak, Abdulcebbar, *Hakkari'den Yükselen İlim ve Tasavvuf Güneşi Seyyid Taha-i Nehrî*,Vameda Ofset, Van 2016, s. 169.

tutulmasın ki, helake sebep olur. Kulların en zayıfı Hâlid en-Nakşibendî el-Müceddidî el-Kadirî es-Sühreverdî el-Kübrevî el-Çiştî".[24]

Seyyid Tâhâ'nın hayatı boyunca Şeyhi Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin de uyarı ve takip ve yol göstermesiyle dergâhı Osmanlı Devleti'ne bağlı bir çizgide tutmuştur. Seyyid Tâhâ'dan sonra postnişin olan Seyyid Salih de Osmanlı Devleti'nin yanında yer aldığı gibi bu konuda İran sınırları içerisinde bulunan Berdesor bölgesindeki Kürt aşiretlerini organize etmiştir. Bunun üzerine bölgede bulunan Rus Subayı Averyanov İran'a konu hakkında bilgi vermiş ve Şeyh Muhammed Salih'in tutuklanmasını istemiştir.[25]

Seyyid Taha'nın oğlu Seyyid Ubeydullah(ö. 1883) dergâhın başına geçtiği yıllarda,[26] Osmanlı Devleti bağları güçlendirmek adına maddi bir adım atmış ve Seyyid Ubeydullah dahil bazı zevata maaş ve tekkenin iâşe ve masrafları için 500 kuruş para,[27] ve saygın bir sosyal statüde varlığını sürdürebilmesi için destek vermiştir.[28] Bu yardımlar aslında Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren tasavvuf ehline karşı izlediği politikanın devamıdır. Ancak dergâhın o dönemdeki fonksiyonu ve şeyhlerin Seyyid nesep bir aile olması da etkili olmuştur.

Seyyid Taha'nın oğlu Seyyid Ubeydullah, babası gibi bir yandan tedris ve irşad hizmetlerini devam ettirirken siyasi anlamda Osmanlı Devleti'nin yanında yer almıştır. Dr. Cochran'a göre "*Onun karakteri İranlı memurlar ve Türklerle tam bir zıtlık halindeydi. Kendisi veya oğlu, ziyaretlerine gelen kişilerle, konu ne kadar basit olursa olsun, görüşmeye çalışırlardı. Sabahın erken saatlerinden gecenin geç vaktine kadar, şeyh ve oğlu (Seyyid Abdülkadir) hükümetin ve halkın çıkarları için görev başındaydı.*"[29]

Bu noktada, Seyyid Ubeydullah ilk olarak 93 Harbi olarak bilinen 1877-78 Osmanlı Rus Savaşı'na II. Abdulhamid'in talebi üzerine cihad çağrısı yapan bir fetva yayınlamış ve çevresine dağıtmıştır. Kendi beyanına göre hazırlanan elli bin kişi,[30] Şeyh Ubeydullah'ın

---

[24] Çakır, *agt*, s. 89.

[25] Averyanov, P.İ. *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)*, Rusçadan çev. İbrahim Kale, İstanbul, Avesta Basın Yayın, 2010, s. 83.

[26] Dergâhın ilk kuruluşu Seyyid Abdullah döneminde olmuştur. Seyyid Abdullah 1813-4/1819-20 tarihleri arasında postnişin olmuştur. Daha sonra yeğeni Seyyid Taha 1819-20/1853 tarihleri arasında, ondan sonra kardeşi Seyyid Salih 1853-1864 tarihleri arasında, daha sonra da Seyyid Ubeydullah postnişin olmuştur.

[27] BOA, EV. d. - /16257, s. 11, 2 C 1280/14 Kasım 1863.

[28] Çakır, *agt*, s. 86-87.

[29] Çakır, *agt*, s. 50.

[30] Bu rakamın gerçekte ne kadar olduğu tartışmalıdır. Dönemin Rus komudanı Averyanov yaklaşık 11-12 bin civarında asker olduğunu kaydederken savaşın başkomutanı Ahmet Muhtar Paşa'ya göre Şeyh Ubeydullah 3800, Seyyid Fehim Arvâsî 550, Şeyh Hamza Siirdî 800, Şeyh Celâleddin ise 1400 asker ile savaşa katılmıştır. Bkz. Averyanov, P. İ., *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler* s. 154; Çakır, *agt*, s. 53.

komutanlığında savaşa katılmıştır.[31] Bu savaşta Doğubeyazıt'ı almış ve Erivan'a kadar yaklaşmıştır. Bu savaşa katılmadan önce, rüyasında Hz. Peygamberi görmesi ve kendisine bir sancak verilmesini, sonucun zafer olacağı şeklinde yorumlamıştır.[32]

Seyyid Ubeydullah'ın, 93 Harbinden sonra Osmanlı Devletinin zayıflamaya başlaması neticesinde devlete karşı tutumunda değişiklikler olmuştur. Aynı dönemde, İran şahı olan Nasireddin Şah'ın babası Muhammed Şah'ın tersine Nehri tekkesi ile kötü ilişkiler kurması ve dergâhın Urmiye ve çevresindeki bazı mülkiyetlerine el koyması üzerine daha önce belli bir seviyede devam eden İran ile ilişkileri de bozulmuştur. Bunun üzerine Şeyh Ubeydullah, 1880 yılı Temmuz ayında 5 şeyh, 21 halife 42 katibin katıldığı bir konferans düzenlemiş ve bunun neticesinde İran'a karşı savaş açılması kararı verilmiştir.[33]

Bunun üzerine müridleri ve onu destekleyen bazı aşiret ordusuyla İran üzerine yürümüş ve Urmiye'ye kadar vardıktan sonra Tebriz'e doğru yürürken İran ordusu tarafından yenilerek geri dönmek zorunda kalmıştır. Bu saldırı sırasında destek olan Timur Paşa Han'ın adamları, aşiretlerin yaptıkları yağmalar, İran'daki bazı aşiretlerin yeniden Şah'a bağlılıklarını bildirmeleri ve aşiretler arasında ortaya çıkan fikir ayrılıkları nedeniyle 7000-12000 arası bir orduya sahip iken çok sayıda kayıp ve yalnız birkaç yüz kişi geri dönmüştür. II. Abdulhamid'in karşı çıktığı bu taarruz, devletin genel politikasına rağmen yapılmıştır. Buna rağmen II. Abdulhamid, Seyyid Ubeydullah'ı İstanbul'a davet ederek bir yandan onu göz hapsinde tutarken, diğer yandan kendisine maaş bağlamış ve üst düzey devlet misafiri statüsünde ağırlamıştır. Ancak 1881 yılında Seyyid Ubeydullah'ın Batum üzerinden yeniden Nehri'ye geçmesi üzerine Osmanlı Devleti, muhtemel bir isyana karşı onu önce Musul'a, oradan da İskenderun üzerinden deniz yoluyla onu Hicaz'a göndermiştir. Seyyid Ubeydullah, 1883 tarihinde Mekke'de vefat etmiştir.[34]

Sonuç olarak Mevlânâ Halid-i Bağdâdî'nin sıkı takibi ve uyarılarının da etkisiyle Nehri Dergâhı, Seyyid Abdullah, Seyyid Tâhâ, Seyyid Salih ve Seyyid Ubeydullah'ın birkaç yıldaki tavrı hariç, Osmanlı devletine bağlılığını sürdürmüştür.

---

[31] Ubeydullah Nehrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, haz. Seyyid İslam Duagû, İntişârât-ı Hüseynî, Urumiye 1386, s. 108.
[32] Ubeydullah Nehrî, Tuhfetü'l-ahbâb, s. 112.
[33] Averyanov, *age*., s. 189.
[34] Bkz. Bruinessen, Martin Van, *Ağa Şeyh Devlet*, trc.: Banu Yalkut, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 372; Tan, Altan, *Kürt Sorunu*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009, s. 94-97; Deniz, Ahmet, "İngiliz Belgelerinde Şeyh Ubeydullah'ın İran Saldırısı", *Seyyid Tâhâ-i Hakkârî Sempozyumu (24-26 Mayıs 2013)*, İstanbul 2014, s.239-263; Korkmaz, Engin, "Şeyh Ubeydullah Ayaklanması", *Seyyid Tâhâ-i Hakkârî Sempozyumu (24-26 Mayıs 2013)*, İstanbul 2014, s. 338-345; Sarıkçıoğlu, Melike, "İran Arşivlerine Göre Şeyh Ubeydullah İsyanı", *Kilis 7Aralık Üniveristesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kilis 2013, c.III, sy. 5, s. 1-35; Kılıç, Mehmet Fırat, *Sheıkh Ubeydullah's Movement*, Yüksek Lisans Tezi (The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent Üniversity), Bilkent 2003, 89.

4. Norşin Dergâhı ve Sünnîlik

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin kendisine bağlı dergâhlar arasında kurduğu güçlü bağ ve hiyerarşik sistem, sonraki dönemde de aynı şekilde devam etmiştir. Hâlidîlik döneminde yaşanan dinamizmin bir sonucu olarak çok sayıda dergâh kurulmuştur. Bunlardan biri de Norşin Dergâhı'dır. [35] Norşin Dergâhı'nın kurucusu olan Abdurrahman-ı Tâğî tarafından, 1880 yılında Tâhâ'l-Hakkârî'nin oğlu Seyyid Ubeydullah'ın İran üzerine yürümesi Şii ve Rafizîlerle mücadele olarak tanımlanmıştır. Yaşanan mağlubiyetin bir yıl sonrasında bahar döneminde İran'a aynı gerekçelerle yeni bir savaş planlandığını dile getirerek, silahlı mücadele için mürid ve muhiplerini cihada davet eden bir mektup yazmıştır. Mektûbât'ın 55. Mektubunda konuyu gerekçeleriyle ele almıştır. Mektubun bir kısmı şu şekildedir:

"İhvan Kardeşlerim! Allah sizlere rahmet etsin. Malumdur ki imamların sığınağı Hazreti Penah Seyyid Ubeydullah Şah ve tüm ashabı ile etbâı ve dahi tüm Müslümanlar sizin taraflarda Rafizilerin üç halifeye[36] dil uzattıkları, ehl-i sünneti tekfir ettikleri, şenîatlarını ortaya döküp insanları kendilerine çekip ehl-i sünnet olanları kendi akîdelerine soktukları, Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye için duadan men ettiklerini gördüklerinden onların üzerine yürüdüler. Onları yenip Tebriz'e kadar olan mahalli onlardan zabteddiler. Daha sonra askerler vakit geçirmeden geri dönünce Râfizî askerleri arkalarından geldiler ve Müslümanların hanımlarını, çocuklarını katledip, bazılarını da kendi akidelerine sokup zulmettiler. Onların bu zulümlerinden dolayı yüz bin ev civar Müslümanlara sığınmış, göç etmiştir. İmamların sığınağı olan Hazreti Penah es-Seyyid Ubeydullah Şah bu baharda onlarla savaşmayı, onları yenmeyi murad etmiştir. Bu savaşta Acem topraklarını ele geçirecektir. Hem devlet-i Aliyye-i Osmâniyye ve hem de Avrupa devletlerince onun bu işi yapması muvafık görülmüştür.[37] Durum böyle olunca her müslümanın, özellikle de bu hanedandan vasıtasız veya halifeleri vasıtasıyla veya da Gavs-ı Âzam vasıtasıyla veya da imamların sığınağı olan oğlu vasıtasıyla bağlı olanların hazırlıklarını yapmaları ve bu

[35] Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman Tâğî hakkında bkz. Baz, İbrahim, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma* Dergisi, c. 34, İstanbul 2014.
[36] Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman.
[37] Bu bilgi doğru değildir. Zira II. Abdulhamid Han 1880 yılında gerçekleşen ilk taarruza da karşı çıkmıştır.

savaşta yanında yer almaları gerekir. Bu hizmetkârın düşüncesi şudur: Ümmetin sığınağı Gavs silah altında iken dünya lezzetlerinden tat almak, hanımlarla muhabbet etmek, çocuklarla oyalanmak ve bu cihaddan geri kalmak haramdır. Çünkü bu savaş ashâb-ı kirama, bilakis Nebiyyi Ekrem'e sahip çıkmaktır. Çünkü Allah muhafaza buyursun, dinin hakikatinden yoksun bu kimseler galip gelecek olsalar ehl-i sünnetten yüz bin evi kendi inançlarına sokacaklar ve ***ehl-i ilm de zelil olup İslam'ın şiarlarını ortaya koyup beyan etmeye muktedir olamayacaklardır****... Bu cihaddan geri kalana yazıklar olsun, eyvahlar olsun ki bu büyük zevatın füyuzatından mahrum kalacaklar... Allah'a yemin olsun ki, Rabbü'l-âlemîn nasip ederse bu hizmetkâr da nefsi, malı, çocuğu, dostları, ashâbı, etbâı ile bu savaştan geri kalmayacak... Kahramanlığın en güzelini ortaya koyana, âline, ashâbına sonsuz salât u selamlar olsun… Hicri 1297."*[38]

Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin bu davetinin gerekçeleri okunduğunda, başta Norşin Dergâhı olmak üzere Doğu ve Güneydoğudaki birçok medrese ve dergâhın kendilerini tanımlama ve konumlandırmalarını nasıl yaptıkları anlaşılabilir. Savaş sebebi sayılan bu gerekçeleri şu şekilde sıralayabiliriz.

a. İlk üç halife olan Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Osman'a dil uzatılması.
b. Ehl-i Sünneti tekfir etmeleri
c. Sünnî inancında olan insanları kendi mezheplerine döndürmek için uğraşmaları
d. Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye'ye duâ etmekten men edilmek istenilmesi.

Bu gerekçeler nedeniyle Nehri Dergâhı'ndan ayrılan kollara müntesip müridlerden çok sayıda kimse mezkûr mücadelede yerini almak konusunda gönüllü olmuş, ancak böyle bir sefer gerçekleşmemiştir. Mektubun muhtevası incelendiğinde iki temel nokta üzerinde durduğunu söyleyebiliriz. Birincisi kendilerini ehl-i sünnet düşüncesine bağlı, onun muhafaza ve müdafaası için canını verecek kadar gönüllü oldukları; ikincisi ise Osmanlı Devleti'ni Ehl-i Sünnetin temsilci olarak görülmesi ve bu nedenle ona bağlılığın ve duanın yapılmasıdır.

5. Sonuç

Tarikatların büyük bir çoğunluğu kuruluşundan itibaren Ehl-i Sünnet düşüncesine bağlı kalmışlardır. İtikadi ve fıkhî mezhepler, Ehl-i Sünnetin teorik sınırlarını belirlemiş ve bu mezheplere bağlı Müslümanlar ile idamesi sağlanmışlardır. Bununla birlikte tarikatlar, doğası gereği sahip olduğu hiyerarşik sistem ve güçlü bağlılık sayesinde, Ehl-i Sünnet düşüncesinin

[38] Tâğî, Abdurrahman, *Şeyh Abdurrahman-i Tâhî'nin Mektupları*, Sey-Tac Yayınları, İstanbul 2007, s. 138-140.

gerek pratik hayatta varlığını sürdürmesi, gerekse şeyhlerin daveti ile bizzat savaşlara katılmak suretiyle korunmasında fiili olarak aktif rol oynamışlardır. Bu tarikatların başında da Nakşbendiyye gelmektedir.

Nakşbendiliğin Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ile birlikte Hâlidilik olarak anıldığı 19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren tarikatın gerek teorik, gerek pratik gerekse siyasi anlamda Ehl-i sünnet düşüncesine sıkı şekilde bağlı olduğunu görmekteyiz. Osmanlı Devleti'nin zayıfladığı dönemde, Osmanlı-İran sınırının sabit kalmasının önemli nedenlerinden birinin Hâlidî şeyhlerinin Ehl-i Sünnet düşüncelerine bağlılığı ve bu düşüncenin devlet olarak temsilcisi gördükleri Osmanlı Devleti'nin yanında yer almış olmalarıdır diyebiliriz. Hâlidî halifelerinden başta İsmail Şirvânî ve Şeyh Şamil olmak üzere Kafkaslara kadar uzanan faaliyetleri, bu bölgelerin de günümüze kadar Sünnî düşüncede kalmasında önemli bir rolü olmuştur.

Özellikle Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin bu konudaki kişisel tavrı ve halifelerini yönlendirmesi en belirleyici unsur olmuştur. Mevlânâ Hâlid, devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kurulmasını istemezken, Sünnî düşüncenin hamisi olarak gördüğü Osmanlı Devletine bağlılığını bildirmesi, devletin bekâsı ve sultanlar için dua edilmesini halifelerinden istemesi, bunun en açık göstergesidir. Seyyid Tâhâ'ya yazdığı mektupta bu konuda şöyle demiştir:

"Kalbin Acem beldelerine meyletmesini, ruhu öldüren ve kurutan zehir biliniz. *…**Eğer Şah bizzat davet ederse bile gidilmemelidir**. Nerede kaldı ki, başkalarının davetine gidilsin. Böyle davete verilecek cevap şudur. "**Biz derviş kimseleriz. Bizim işimiz dünya ile olan irtibatı kesmek, İslam padişahına dua etmek ve İslam dinine hizmet etmektir.**"*

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin bu tavrı kendisinden sonra da büyük oranda sürdürülmüş, Türkiye'de bulunan Nehri ve Norşin dergâhları en aktif oldukları dönemde Ehl-i Sünnet düşüncesinin hamisi olarak gördükleri Osmanlı Devletine bağlı kalmış, Ehl-i sünnete ve Osmanlı Devletine bağlılığa engel olunmasını savaş sebebi saymışlardır.

Osmanlı Devleti, bu tekkelerin icra ettikleri fonksiyonun farkında olmuş, onların devamı için maddi ve manevî desteğini esirgememiştir. Bununla birlikte, devletin bekası açısından sorun oluşturmaya başladığını düşündüğünde, yaptırım yapmaktan da çekinmemiştir. Tekkeleri, Ehl-i Sünnet düşüncesinin idamesi ve sosyal hayatın birlik ve dirliği açısında sivil merkezler olarak görmüştür.

6. Kaynakça

Akyol, Taha, *Osmalı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Milliyet Yayınlan, İstanbul 1999.

Algar, Hamid, "Mazhar Cân-ı Canan" *DİA*, İstanbul 2003.

Algar, Hamid, "Nakşbendiyye", *DİA*, c. 28, İstanbul 2006.

Averyanov, P.İ. *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)*, Rusçadan çev. İbrahim Kale, İstanbul, Avesta Basın Yayın, 2010.

Baz, İbrahim, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma* Dergisi, c. 34, İstanbul 2014.

BOA, EV. d. - /16257, s. 11, 2 C 1280/14 Kasım 1863.

BOA, HAT 1236, Dosya no: 595 Gömlek no: 29209.

BOA, İ.D.H, 1258 C15, Dosya no: 63 Gömlek no: 3127.

BOA, İ.HR, 92/4493, 29 M 1269/12 Kasım 1852.

Bruinessen, Martin Van, *Ağa Şeyh Devlet*, trc.: Banu Yalkut, İletişim Yayınları, İstanbul 2008.

Bulduk, Abdulgani, *el-Cezîre'nin Muhtasar Tarihi*, haz. Mustafa Öztürk-İbrahim Yılmazçelik, Fırat Üniveritesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, Elazığ 2004

Çakır, Mehmet Saki, *Nakşibendî-Hâlidîliğin Seyyid Taha Hakkârî Nehrî Kolu (XIX. Yüzyıl)*,(Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul 2016.

Danişmend, İsmail Hami, İzahlı Osmalı Tarihi Kronolojisi, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1948.

Deniz, Ahmet, "İngiliz Belgelerinde Şeyh Ubeydullah'ın İran Saldırısı", *Seyyid Tâhâ-i Hakkârî Sempozyumu (24-26 Mayıs 2013)*, İstanbul 2014.

Erdost, Muzaffer İlhan, *Şemdinli Röportajı*, Onur Yayınları, Ankara 1993.

Güneş, Hüseyin, "Tûr Abdîn Bölgesinin İslamlaşma Süreci", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. III, sy. VI, 2012/2.

Hakan, Sinan, "Dini Bir Otoriteden Siyasi Bir Hüviyete: Seyyid Taha-yı Nehrî", *Uluslararası Seyyid Taha-i Hakkârî Sempozyumu*, Hakkâri Üniversitesi Yayınları, Hakkari 2013.

Hani, Abdulmecid, *Hadâiku'l-Verdiyye(Nakşi Şeyhleri)*, trc.: Mehmet Emin Fidan, Semerkant Yayınları, İstanbul 2011.

Hânî, Muhammed b. Abdillah, *el-Behçetü's-seniyye fî âdâbi't-tarîkati'-'aliyyeti'l-Hâlidiyyeti'n-Nakşbendiyye*, Ahmed Halebî Matbaası, 1303.

Hânî, Muhammed b. Abdullah, Behçetü's-seniyye(Nakşibendî Âdabı), trc.: Siraceddin Önlüer, Semerkant Yayınları, İstanbul 2011.

Haydarî, İbrahim Fasîh, *el-Mecdu't-tâlid fî menâkıbi'ş-Şeyh Hâlid*, Matbaatu'l-'Âmire, İstanbul 1292, s. 41.

İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul, Seçil Ofset, 2013.

Kavak, Abdulcebbar, *Hakkari'den Yükselen İlim ve Tasavvuf Güneşi Seyyid Taha-i Nehrî*,Vameda Ofset, Van 2016, s. 169.

Kavak, Abdulcebbar, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî Ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*(Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2013

Kılıç, Mehmet Fırat, *Sheıkh Ubeydullah's Movement,* Yüksek Lisans Tezi (The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent Üniversity), Bilkent 2003, 89.

Korkmaz, Engin, "Şeyh Ubeydullah Ayaklanması", *Seyyid Tâhâ-i Hakkârî Sempozyumu (24-26 Mayıs 2013)*, İstanbul 2014.

Korkusuz, Şefik, *Nehri'den Hazne'ye Nakşibendi Meşâyıhı*, İstanbul 2010.

Müderris, Abdulkerim, *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011.

Müderris, Abdülkerim, *'Ulemâunâ fî hidmeti'l-ilmi ve'd-dîn*, Dâru'l-Hürriyye, Bağdat 1983.

Nakşibendî, Necmeddin b. Muhammed, *Hülâsâtu'-mevâhib(Altın Silsile)*, Semerkant Yayınları, İstanbul 2012.

Nehri, Ubeydullah, *Tuhfetü'l-ahbâb*, haz. Seyyid İslam Duagû, İntişârât-ı Hüseynî, Urumiye 1386.

Öğün, Tuncay, *Doğu'nun Mirlerine Son Veda: Cizreli İzzeddin Şîr Bey ve İsyanı*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2010

Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012.

Sâhib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334, s. 66–298.

Sâhib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334, s. 166-171 (41. Mektup).

Sarıkçıoğlu, Melike, "İran Arşivlerine Göre Şeyh Ubeydullah İsyanı", *Kilis 7Aralık Üniveristesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. III, Kilis 2013.

Serkis,Ya'kûb, *Mebâhis Irakiyye*, Şirketu't-ticâre ve't-tibâ'ati'l-mahdûde, Bağdat 1948.

Şumeysânî, Hasan, *Medînetü Mardin,* Âlâmu'l-Kütüp, Beyrut 1987.

Tâğî, Abdurrahman, *Şeyh Abdurrahman-i Tâhî'nin Mektupları,* Sey-Tac Yayınları, İstanbul 2007.

Tan, Altan, *Kürt Sorunu,* Timaş Yayınları, İstanbul 2009.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, T.T.K. Basımevi, Ankara 1988.

Maulana Khalid Roomi in Dehli

Muhammad Iqbal MUJADDIDI

Professor, Government Islamia College, Department of History, Retired, Lahore, Pakistan

Maulana Khalid was born in 1193/1779 at his native town Qarah Dagh in the neibourhood of Sulemaniyah (Turkey), he got his early education at this town, then he left for Sulemaniyah for higher education.

His elders were Ulama and the Sufis also, so from very beginning his attitude was towards the Sufism. He learned whole of the books of the traditional course in the various schools of Turkey. In this way he became a great scholar of his age. When he started to teach in a religious school his fame spread all over the Muslim world.

He started travel for farther education and Hajj in 1220/1805 also, he took permission of Hadis from Sh. Muhammad Kazbari and Sh. Mustafa Kurdi, during in this vague. Then he entered in Madina Munawarah, during his Hajj an angel told him that he can get his spiritual guidance from India only, so he returned back to his native place Sulimaniyah in 1222/1807. He was waiting for a symbol for the purpose, one day a sufi traveller Mirza Rahimullah Baig known as Darwaish Muhammad Azimabadi, one of the followers of Shah Ghulam Ali Dehlavi (d.1240 A.H.), ment Maulana Khalid, the later made complaint about the perfect Shaikh, he told him that his guide Sh. Ghulam Ali is one of the powerful Sh. For the spiritual guidance and he much praised him.

The Mirza offered him for his guidance to travel to India to meet the Shaikh. So in the same year he started his travel for India, through Iran and Afghanistan, he reached Peshawar where he met many Ulama during his long journey, then he reached his destination Dehli, it had took one year for the purpose.

He practiced his course for his spiritual development. He was used to bring water from various pumps for the members of the Khanqah of his Sheikh. Soon he became a perfect Sufi and took permission from the Sheikh in the whole of the traditional Sufi Orders, but the Naqshbandiyah Order was his favorite one. He stayed in Dehli for nine months.

His Sheikh gave him permission and Qutbiyat of his territory, He returned back to Sulemaniyah, then he travelled for teach the sufi path and teachings of this way, he visited Demusus, Baghdad, Kurdistan etc, many people entered in his spiritual circle at every place, Shah Ghulam Ali himself told to this followers in a meeting in his Khanqah that about one lack people has entered in his circle.

Maulana Khalid had wrote some letters to his Sheikh to inform him that at this time (1228/1813) in Baghdad, there are one hundred Ulama who are the authors of the books are able to take permission from me, and five hundreds scholars are also became my murid.

He also told to his Sheikh that now one thousand great Ulama are standing before me after entering in my circle, as he wrote to his Sheikh:

صد کس عالم متبحر صاحب تصانیف از یاران این فقیر قابل اجازت گردیده اند و پانصد کس اکابر علماء داخل طریقہ شده اند و تعداد عوام و خواص مردمان کہ بیعت نموده اند چہ بیان آید (مکتوب مولانا خالد مشمولہ درالمعارف ص ۷۰)

Shah Ghulam Ali told in his majlis:

مولانا در آں دیار اظہار ساخت کہ قریب ہزار مردمان حلقۂ ارادت بگردن اخلاص نہاده اند و دستِ بیعت بہ دامنِ مولانا زده اند و یک ہزار عالم متبحر داخل طریقہ شده و دست بستہ پیش مولانا ایستاده اند (درالمعارف ص ۱۰۸)

Among the disciples of Shah Ghulam Ali, this tradition is known that it was the good fortune of Kh. Baqi Billah who had a Khalifah like Sheikh Ahmad Sirhindi, it was also a good fortune of Sheikh Ahmad Sirhindi who had a successor like Sheikh Adam Banori and now it is my fortune that I have a Khalifah like Maulana Khalid, by the help of Maulana the Naqshbandiya Order spread in all over the Muslim world.

It is a fact that the Maulana was not only a great sufi and a scholar but he had a complete control on writing, he had compiled many commentaries on very difficult books of traditional courses. One of his contemporary introduced 27 books written by him. He also narrated about 19 books about the Maulana. Maulana Khalid died in 1242/1826 only two years later of his Sheikh's death.

Bekir Sami Paşa Nakşibendî Hâlidî Zaviyesinin Konya Islah-ı Medâris-i İslamiye Medresesine Dönüşümü Bağlamında Nakşibendîliğin İlmi Hayata Tesiri

İsmail BİLGİLİ

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Tasavvuf ilminin önemli ekollerinden biri olan Nakşbendîlik, tekke-medrese bütünlüğüne önem verir. Nakşbendîlik, İslam'ın ahkâmını önceleyerek şeriatın zahir hükümleri öğrenilmeden tarikat eğitimine geçilmesini uygun görmez. Hz. Peygamber (s.a.v)'in Cibril hadisi ile Medine Mescidinde tesis ettiği "Ashab-ı Suffa" eğitim kurumunu kendisine rehber edinen Nakşbendîlik, günümüze kadar ilmi esas alan çizgisini koruyarak gelir. Nakşbendî mürşitlerinin aynı zamanda İslamî ilimlerde temayüz etmiş âlimlerden olmaları ve medreselerde müderris vasfıyla eğitim hizmetlerine katkı sağlamaları da bu kanaati destekler.

1846 yılında Konya valisi Bekir Sami Paşa tarafından Konya'da inşa edilen ve Bekir Sami Paşa Hankâh'ı olarak da bilinen Nakşbendî Halidî Zaviyesi, tekke olarak tesis edilen bir kurumun kütüphanesi ve ilmi tedrisatıyla daha sonraları ***"Konya Islah-ı Medaris-i İslamiye Medresesi"*** ismiyle modern bir eğitim ve öğretim kurumuna dönüşmesi, Nakşbendî ekolünün tasavvuf eğitiminde Kitap ve Sünnet merkezli ilmi esaslara dayandığını yakın tarih itibariyle gösteren en net örneklerden biridir.

GİRİŞ

NAKŞBENDÎ EKOLÜNDE TASAVVUF EĞİTİMİNDEN ÖNCE İSLAM'IN ZAHİR HÜKÜMLERİNE ÖNCELİK VERİLMESİ

İslami ilimler, Cibril hadisinde de işaret edildiği gibi İslam'ın üç ana unsurunu oluşturan **"iman", "amel"** ve **"ahlak"** üzerine bina edilir. Bu unsurlardan imana dair konuları **"Kelam/ Akaid İlmi"**, amele dair konuları **"Fıkıh İlmi"** ve ahlaka dair konuları da **"Tasavvuf İlmi"**, ilmî bir disiplin içinde ele alır. Tefsir, hadis ve kıraat gibi ilimler ise bu üç ana ilim dalını besleyen, bunların oluşumuna katkı sağlayan, gelişimine malzeme temin eden zorunlu bilgi kaynaklarıdır. Merdiven basamakları konumunda olan bu üç ana ilim dalı birbiriyle geçişmektedir. Biri olmadan diğeri geçerli değildir. Mesela iman olmadan amelin bir faydası yoktur. Salih amel olmadan da güzel ahlak iddiası geçersizdir. Zira güzel ahlak salih amelle beslenir. Bununla birlikte güzel ahlaka ulaştırmayan amel de mükâfat anlamında kişi için herhangi bir değer ifade etmemektedir.[1] Aslında iman ile amel, güzel ahlakın oluşmasına katkı

[1] Geniş bilgi için bakınız: İsmail Bilgili, "Hoca Ahmed Yesevi'nin Hikmetleri Bağlamında Zahir-Batın Fıkhı, Şeriat-Tarikat Bütünlüğü", *2. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu* 19-21 Mayıs 2016 Saraybosna, Basılmamış Tebliğ.

sağlamaktadır. Bu üç ana ilim dalı ile de ahlaken olgunlaşmış kâmil insanlardan meydana gelen huzurlu bir toplum hedeflenmektedir.

İslam dininin hedeflediği huzurlu toplumun oluşmasında, nefis terbiyesi yoluyla ahlak eğitimini amaç edinen tasavvuf ekollerinin önemli katkıları vardır. Bu katkıyı sağlayanlardan biri de Nakşbendî tarikatıdır. Tarihin hangi dönemine bakılırsa bakılsın Nakşbendîliğin İslam'ın ana çizgisinden ayrılmayan, zahir ve batın ilimleri bir bütün olarak benimseyip tatbik eden bir anlayışa sahip olduğu görülecektir. Zira Naşbendîlerin temel özelliklerinden biri **İslam dininin emir ve yasaklarına son derece bağlı olmaları, âlimlere saygı duyup bidatlerden kaçınmaları**dır. Bu yönüyle Nakşbendîlik bidatlerden, Batınîlik ve Hurufîlik gibi ekollerin etkisinden kendini korumuştur. Bidatlere itibar edilmediğinden Nakşbendî ekolu halk ve ilim erbabı tarafından kolayca benimsemiş, bu sayede pek çok âlim Nakşbendîliğe yönelmiştir.[2] Nakşbendîliğin ilme ne kadar önem verdiğini, bu tarikat mensubu mürşit, halife ve müritleri tarafından kelam, fıkıh, tefsir ve hadis gibi İslamî ilimlerde pek çok eser kaleme almaları da göstermektedir.

Nakşbendî ekolünün diğer ekollerden en bariz farkı, zahir fıkhı yani İslam'ın hükümlerini öncelemeleridir. Nakşbendîlikte mürit, dinin ahkâmına bedenen tam riayet ettikten sonra tasavvufa yönelebilir. Nakşbendî ekolü dışındaki diğer tasavvufi ekollerde ise müridi Şeriatın ahkâmına tam bağlı hale getirmek hedeflenir. Bu sebeple Nakşbendîler tasavvufi anlayışlarını, diğer tasavvufi anlayışların sona erdiği yerden başlayan bir yol olarak görürler. Şah-ı Nakşbend'e göre diğer bütün tarikatların vardığı nokta, Nakşî tarikatının başlangıç noktasıdır.[3]

Nakşbendî ekolü bidatlerden sakınmayı ilke edindiği gibi bidatlerin işlendiği mekânlarda bulunmayarak bidatlerin onaylanmasına neden olacak hallerden uzak durulmasını da tavsiye eder. Şafiî fakihlerinden İbn Hacer El-Heytemî (ö. 974/1566), Nakşbendîlerin bidat ve hurafelere karşı hassas olduğunu söyleyerek, Nakşbendîliği cahil sufilerin şeriata uygun olmayan tavırlarından uzak yüce bir tarikat yani tarikat-ı aliye olarak nitelendirir.[4]

Nakşbendî mürşitlerinden Ubeydullah Ahrar (ö. 895/1490) manevi mertebelere ancak Hz. Peygamber (s.a.s)'e, dini kurallara ve ehlisünnet ve cemaat yoluna uymakla ulaşılabileceğini belirtir.[5] Yine Ubeydullah Ahrar ile uzun zaman sohbetleri olan Nakşî halifelerinden Mevlâna İmaduddin Abdurrahman Nurettin Cami (Molla Cami) (ö. 898/1492), kendi döneminde kadılık yaparak fetva işleriyle meşgul olur. Tasavvufta hilafeti de Sadettin Kaşgarî (ö. 860/1456)'den alır. Tasavvufî anlayışı İslam'ın zahir hükümlerine sıkı bağlılığı ile bilinen[6] Molla Cami, *Nefehâtü'l-Üns* adlı eserinde konuya dikkat çekerek sufîleri uyarır. Kitabına aldığı pek çok örnek olaylarla İslam'ın hükümlerinin asıl olduğu vurgusunu yapar.[7]

Nakşbendî ekolünün evveliyatından ve Hacegan tarikatının kurucusu olan Abdulhâlık Gücdevânî'ye göre Allah'ın kitabını sağ eline, Hz. Peygamber (s.a.s)'in sünnetini sol eline

---

[2] Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, İstanbul 2002, 338-340.
[3] Hamit Algar, *Nakşîbendîlik*, Haz: A. Cüneyd Köksal, İstanbul 2007, 101, 105.
[4] Tosun, 341.
[5] Tosun, 340.
[6] Hasan Lütfi Şuşud, *İslam Tasavvufunda Hacegân Hanedânı*, İstanbul 1992, 105-6.
[7] Abdurrahman (Molla) Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, Trc ve Şerh: Lamiî Çelebi, Haz: S. Uludağ, M. Kara, İstanbul 1998, 391.

almış ve bu iki ışık arasında yol tutmuş sufiye şeytanın eli erişemez.[8] Bu ekolün mürşitleri müritlerine öncelikli olarak fıkıh ve hadis ilmi öğrenmelerini tavsiye ederek, İslam'ın ahkâmını kavramadan tasavvufa yönelmemeleri uyarısında bulunur.[9]

Eş'arî kelamcısı ve Şafiî fakihi Abdulkahir el-Bağdadî (ö. 429/1037-8)'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eserinde ehlisünnet ve cemaat sınıflarından biri olarak sufilerin özelliklerinden bahsederken ilk maddesinde **"İlme dalmış basiret sahibidirler"** demesi tasavvuf ekollerinin ilmi esas aldığını gösteren önemli bir tespittir.[10]

Türklerin Müslüman olma sürecini hızlandıran pek çok unsurdan biri de Nakşîbendî ekolünün önemli simalarından muhaddis Yusuf-i Hemedânî (ö. 1140)'nin öğrencisi ve Yesevî tarikatının kurucusu, Hoca Ahmed Yesevî (ö. 1166)'nin bölgedeki etkisidir. Fikri alt yapısını İslam düşüncesinin şekillendirdiği Ahmed Yesevî, konargöçer bir hayat yaşayan Türk boyları arasında İslam'ın iman, amel ve ahlaka yönelik hükümlerinin benimsenip uygulanmasında hikmetleri vasıtasıyla etkili olmuş, İslam'ın yayılmasına katkı sağlamıştır.[11]

Ahmed Yesevî'nin en önemli eseri olan *Dîvân-ı Hikmet'*in kaynağı, -kendisinin de ifade ettiği gibi- ayet ve hadislerdir. Yesevî'nin, İslam'ın iki ana kaynağı olan Kitap ve Sünneti esas alarak hikmetlerini oluşturması, tasavvufî düşüncesinin İslam'ın ana kaynaklarına dayalı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet'*inde tasavvufu ilim ile harmanlar. Fıkıh ilmi olmadan tasavvuf ve tarikat hükümlerine tabi olunamayacağını belirten Yesevî, *"Divan-ı Hikmet"*inde İslam'ın ahkâmı olmadan ve fıkhın hükümlerine riayet edilmeden tasavvuf ve tarikat iddiasında bulunmanın boş ve geçersiz olacağını ısrarla vurgular. Yesevî, fıkıh ilmine bağlı olmayan tasavvuf ve tarikatın makbul olamayacağını birçok hikmetinde çok net bir şekilde ifade etmektedir. Hatta fıkıh ilminin hükümlerini gerektiği gibi uygulamayanların tarikata girmesini uygun görmez.[12]

Özellikle hadis ilmi tahsil eden Şah-ı Nakşbend, ilme verdiği önem sebebiyle Buhara medreselerindeki birçok ilim erbabı sohbetlerine devam ederek kendisine mürit olur. Bu durum bazı âlimleri kendi medreselerinin boşalacağı endişesine sevk eder. Bunun üzerine Şah-ı Nakşbend bölge âlimlerine tarikatını âlimlerin denetim ve kontrolüne açmak amacıyla şu teklifte bulunur; **"Tasavvufi anlayışımızı, yolumuzu size anlatalım. Eğer Şeriata ve sünnete uygun ise tasavvuf yolu üzere devam edelim; uygun değilse bundan vazgeçeyim."**[13] Şah-ı Nakşbend'in tasavvuf yolunu âlimlerin denetimine açması tavrı bize, Nakşbendî tarikatının Şeriatın ahkâmına ne denli bağlı olduğunu ve bu ekolde İslam dışı herhangi bir yönelişin bulunmadığına olan güvenini gösterir.

Tarikatın, Şeriatın emrini yerine getirmekle elde edileceğini belirten Şah-ı Nakşbend, **"Bizim yolumuz, sağlam halkadır. Hz. Peygamber (s.a.s)'e ve sünnetine tabi olma, eteğine tutunmak, sahabenin izinden gitmektir"** der.[14]

---

[8] Molla Cami, 524.
[9] Tosun, 339.
[10] Abdulkahir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Ankara 1991, 247-248.
[11] Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İSAM, Ağustos 2011, 157.
[12] Konuyla ilgili geniş açıklama ve örnekler için bakınız: İsmail Bilgili, "Hoca Ahmed Yesevî'nin 'Divân-ı Hikmet' Adlı Eserine Fıkhî Açıdan Bakış", *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2016 Ankara, Basılmamış Tebliğ.
[13] Tosun, 339.
[14] Molla Cami, 720, 721, 739.

Şah-ı Nakşbend, helal konusunda çok titiz davrandığı için şüpheli yemeklerden kaçınır, müritlerini de sakındırırdı. Emirlerin sofrasında yemek yemez, onların yemeklerini şüpheli görerek şöyle derdi; **"Biz Allah'ın lütfu ile manen her ne elde etti isek, Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber (s.a.s)'in hadisleriyle amel etmek suretiyle elde etmişizdir.** Bu amelden bir netice alabilmek için; **1.**Takva ve şerî kurallara riayet etmek, **2.**Azimete sarılmak, **3.**Ehlisünnet ve cemaat prensipleriyle amel etmek ve **4.**Bidatlerden kaçınmak gerekir."[15] Bu prensipler, Nakşbendîliğin hükümlere karşı gösterdiği hassas yaklaşımını da ortaya koymaktadır.

Önceleri ilmiye sınıfında iken daha sonra sufi yolu seçen Halidi Bağdadi, *Şerh-i Hadisi Cibril* adlı eserinde Cibril hadisini akaid, fıkıh ve tasavvuf açısından incelemiş fakat hadisin ihsan kısmında yeterli açıklama yapmamıştır. Bunun sebebi kendisinin medresede yetişmiş bir sufi olması ve tarikatını şeriatın zahirine bağlı tutma gayretinin etkili olduğu söylenebilir.[16]

Halidi Bağdadi tarikatını şeriat ilimleri üzerine bina eder. Tarikatta amaca ulaşmak isteyen kişi için esas olan şeriata dair hiçbir şeyin değiştirilmemesidir. Tarikat esaslarının başında şeri ilkelere bağlılık bulunmaktadır. Halidi Bağdadi tarikatını, bütün işlerde ümmetin icma ettiği esaslara muhalefetten kaçınmak, Kur'an ve Sünnete uygun hareket üzere bina etmektedir.[17]

Hacegan ve Nakşbendî ekolünün düşünce dünyasında İslam dininin emir ve yasaklarına bağlı olmanın yanı sıra ruhsatlarla değil, azimetle amel etme konusu da önemli bir yer tutar. Bundan dolayı Şah-ı Nakşbend azimetle amel etmek için cehri zikri terk edip hafi zikre yönelir.[18]

Şah-ı Nakşîbend'in hocası Emir Külal (ö. 772/1370) müritlerine dini emirlere bağlılığı ve ilme sarılmayı tavsiye etmekte ve şöyle demektedir; **"Size birisi mezheple ilgili bir soru sorar ve siz bilemezseniz bundan daha kötü bir şey olamaz. Zira bu durum gaflette olduğunuzun alametidir. Âlimlere yaklaşın, çünkü onlar ümmetin ışığıdırlar."**[19] Burada Emir Külal, bir fıkhi meselenin bilinmemesini tasavvuf açısından gafletle nitelendirmektedir. Gaflet ise tasavvufi bir tabir olup zikrin zıddıdır.

Bu ve benzeri pek çok olay ve eserlerde yer alan bilgiler göstermektedir ki, İslam tasavvufunda ve özellikle de Nakşbendî ekolünde Şeriatın ameli hükümleri olan ahkâm ve bunların elde edilip hayata geçirilmesine vesile olan ilimler, tasavvuf eğitiminden önce zorunlu görülür. Tarikatta dinin zahir hükümlerini öğrenmeyenlere tasavvufi incelikler verilmez.

Nakşbendî ekolüne mensup Fıkıh, Kelam, Hadis ve Tefsir gibi ilimlerde temayüz ederek eser bırakmış âlimlerin ilmî ve tasavvufî açısından hayatları hakkında müstakil çalışmalar yapıldığında, Nakşbendî tarikatının İslam dinine hem ilmen hem de ahlaken sağladığı katkılar, daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmış olacaktır.

---

[15] Tosun, 340.
[16] Abdurrahman Memiş, *Halidi Bağdadi ve Anadolu'da Halidilik*, İstanbul 2000, 107.
[17] Memiş, 244-245.
[18] Tosun, 340.
[19] Tosun, 339.

BEKİR SAMİ PAŞA NAKŞBENDÎ HALİDÎ ZAVİYESİNİN KONYA ISLAH-I MEDÂRİS-İ İSLAMİYE MEDRESESİNE DÖNÜŞMESİ

İslam tarihinde tekkeler tasavvuf ilminin, medreseler ise akli ve nakli ilimlerin eğitim ve öğretim kurumlarıdır. Tekkeler daha çok ahlak eğitimine, medreseler ise ilmi öğretime öncelik verseler de her iki eğitim kurumu, bir bütünü tamamlayan iki ana unsur mahiyetindedir. Zira bu iki kurum, dini ilimlerin oluşum sürecinden itibaren insanın ahlaken ve ilmen yetişmesini hedeflemek suretiyle gerçekte birbirlerini destekleyerek bütünleşmişlerdir. Hatta zamanla bazı tekkeler, tasavvuf eğitimiyle birlikte Fıkıh, Tefsir, Hadis, Kelam gibi nakli ilimlerle Matematik, Hendese ve Astronomi gibi aklî ilimlere yer vermek suretiyle medrese fonksiyonu da görmüşlerdir. Konya'da hücrelerini medrese talebelerinin kullandığı pek çok sayıdaki tekkeler, bunun örneklerini oluşturur.

19. yüzyılın sonlarına doğru, Osmanlı Devleti'nde, eğitim-öğretim faaliyetlerine açık en fazla medresenin Konya vilâyetinde bulunduğu, vilâyet sâlnâmelerinin verilerinden anlaşılmaktadır. Medrese kurma çalışmalarında görülen bu artışın yanı sıra Konya'da aynı dönemde çok sayıda mektep, tekke, zâviye ve caminin ortaya çıktığı dikkati çekmektedir. Konya Vilayetinin bu yükselişinde, yerel bilginlerin ve sufilerin, bilhassa Nakşîbendi Tarikatı mensuplarının rolü çok önemlidir. Açılan 45 medreseden 38'inin (yüzde 82) kurucusu ve vâkıfı, ayrıca pek çok mektep, kütüphane, tekke ve cami kuruluşlarında da baş rolü alan ulemâ ve/veya sufilerdir. Osmanlı devrinde kurulan medreseler daha çok Konya kökenli araştırmacıların dikkatini çekti.[20]

Nakşbendîler, yeni medreselerin kurulması ve bu suretle yüksek din eğitim ve öğretiminin revaç bulması için oldukça büyük gayret gösterdiler. Cıvıloğlu/Hacı Hasan, Nakipoğlu, Hacı Hasanbaşı/Abdulbasir/Vaki ile Bekir Sami Paşa/Paşa Dairesi Medreseleri Nakşbendî tarikatı mensupları tarafından açılan medreselerdendir. Söz konusu dönemde, Nakşîlerin Konya'da kurdukları veya içinde ders verdikleri başka medreseler de vardı. Diğer medreselerde çalışan müderrisler arasında da birçok Nakşî bulunuyordu.[21]

Bu örnekler bize, Nakşbendî tarikatı postnişin ve müderrislerinin tasavvuf eğitimiyle birlikte aklî ve naklî ilimlerin tedrisinde de yer aldıklarını göstermektedir. Nakşbendî tarikatının bu çabaları neticesindede toplumun ilmi hayatına yaptığı tesirini göstermesi bakımından *Bekir Sami Paşa* diğer adıyla *Paşa Dairesi Medresesi* ve devamında kurulan *Konya Islah-ı Medaris-i İslamiye Medresesi*'ni inceleyelim.

A) BEKİR SAMİ PAŞA/PAŞA DAİRESİ MEDRESESİ (1846-1909)

19. asırda Konya'da inşa edilen ve Bekir Sami Paşa Hankâh'ı olarak da bilinen Nakşî-Halidî Zaviyesi, tekke olarak tesis edilen bir kurumun ***"Konya Islah-ı Medaris-i İslamiye Medresesi"*** ismiyle modern bir eğitim ve öğretim müessesesine dönüşmesi bakımından calibi dikkat bir örnektir. Zira Bekir Sami Paşa Nakşî-Halidî Zaviyesi, Naşbendî tarikatına mensup

---

[20] Osmanlı döneminde kurulan bu medreseler daha çok Konya kökenli ve yerel araştırmacıların dikkatini çekti. Yapılan çalışmalar için bakınız: Yaşar Sarıkaya, "Osmanlı Dönemi Konya'sında Medrese Kurucusu ve Patronu Olarak Sufiler ve Âlimler (18.-19. Yüzyıllar)", *Turkish Studies*, Volume 2 /1, Winter 2007, s. 162-195, 163 ve devamı.

[21] Sarıkaya, 183.

şeyh ve müderrisler yönetiminde çalışmalarını devam ettiren medrese görünümünde bir müessesedir.[22]

1262/1846 yılında Konya'da açılan *Bekir Sami Paşa* diğer adıyla *Paşa Dairesi Medresesi*'nin kurucusu Konya valilerinden Ebubekir Sami Paşa (ö. 1265/1849)'dır. Babası Mustafa Efendi (ö. 1260/1844)'dir. Tanzimat döneminde Konya'nın onuncu valisi olarak görev yapan Sami Paşa'nın valilik dönemi kısa sürmüştür. Ebubekir Sami Paşa Selanik Valisi iken 1265/1849 yılında vefat etmiştir.[23]

Ebubekir Sami Paşa iki yıla yakın valiliği sırasında medreseyi yaptırdığı gibi kurduğu para vakfı ile de destekleyerek ismini, eğitime yaptığı yatırımla iyi andıran şahsiyetlerden olmuştur. Osmanlı devletinde, devlet adamları, eğitim konusunda özel duyarlılığa sahip olduğu ve pek çok hayır eseri yanında mektep ve medrese de yaptırdıkları vakidir. Medrese başlangıçta kendisi de Nakşbendî Tarikatına mensup olan Ebubekir Sami Paşa tarafından bir zaviye olarak yaptırılmıştır. Medrese, vakfiyesine göre **"hariciye ve dahiliye"**dir. On dört hücresi, bir dersliği ve cadde üzerinde bir **mescid**i bulunan Bekir Sami Paşa Medresesinin tek orijinal kalıntısı olan medresenin giriş kapısı üzerindeki **kitabesi**,[24] yapılışındaki ruh halini yansıtmaktadır. Hayırları diriltmek için, her türlü masraftan çekinmeyen Sami Paşa'yı öven ilk beyitten sonra, medrese için "güzel ibadethane" (ziba ibadethane), "ilim ve irfanın yayıldığı ibadet evi" (ibadet hane-i daru'l-füyûz-i ilm ü irfan) tabirleri kullanılmaktadır.[25]

---

[22] Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri 1900-1924*, Konya 1998, 489.

[23] Ebubekir Sami Paşa hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Muzaffer Erdoğan, "Ebubekir Sami Paşa", *Konya Halkevi Aylık Kültür Dergisi*, Yıl XI, Ağustos-Eylül 1948, sayı 118-119, s. 33-35; Ahmet Çelik, "Konya Valisi Ebubekir Sami Paşa", *Merhaba Gazetesi Akademik Sayfası Eki*, Konya 22 Şubat 2012, Cilt XII, Sayı 5, s. 72-75; İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleriyle Konya Tarihi*, Konya 2007, 310-12.

[24] Kitabeyi Sami Paşa'nın Divan Kâtibi olan Mithat Paşa yazmıştır. Kitabe, Mevlâna Müzesi'nde bulunmaktadır. Kitabenin latinizesi şöyledir:
"Hıdiv-i pâk-sîret Âsaf-ı memdûh-haslet kim
Kubab-ı çarha etmiş süllem-i dergâhı isti'la
Zemin-i ma'delette himmet-i vâlâsı necm-efşân
Binay-ı hayırda mimar-ı re'yi hendese-pîrâ
Nukud-i fikri masrûf olmada ihyâ-yı hayrâta
Husûsâ etti bu zîbâ ibâdethâneyi inşâ
İbâdethâne-i dârü'l-füyûz-i ilm ü irfan kim
Nukûş-i sakf-ü sathı Nakşîbendâne feyz-bahşâ
Kanâdil-i ziyâsın ahzeder Şems-i hakikatten
Ki oldu sâyesi hemsâye-i Hurşid-i Mevlâna
Cemâat okusun Midhat bu zîbâ tam târîhim
Zehî bu mescidi etti binâ Sâmi Bekir Paşa." Konyalı, *Konya Tarihi*, 310.

[25] Caner Arabacı, *Konya Medreseleri*, 478-479; Hüseyin Köroğlu, *Konya ve Anadolu Medreseleri*, Konya 1999, 109.

Bekir Sami Paşa Medrese ve Mescidinin Mevlâna Müzesindeki Tek Orijinal Kalıntısı Olan Kitabesi

Vakfiye ve kitabede mescidin medrese ile birlikte yapıldığı anlaşılmaktadır. Vakfiyesine uygun olarak hitabet görevine yıllık 250 kuruş vazife ile atanan ilk görevlisi, Hocazade Seyyid Mehmed Efendi ibn Ali'dir. Atama tarihi ise 23 Muharrem 1263/11 Ocak 1847, yani açılışından kısa bir süre sonradır. Seyyid Mehmed Efendinin vefatı üzerine yerine, büyük oğlu Ali Efendi 10 Rebiülevvel 1300/19 Ocak 1883'te atanmıştır. Mescit, Millî Mücadele döneminde, "Bekir Sami Paşa Cami-i Şerifi" adı ile Vakıflar idaresinin görevli atadığı bir ibadethanedir. 23 Teşrin-i Sani 1337/1923 tarihinde buraya, hatibi Hacı Ali Efendi'ye vekil olarak Zıvarıklı Abdurrahman oğlu Hasan Efendi atanmıştır.1923'te maaşlı görevli tayin edilen mescit, medresenin bir kısmı ile birlikte 1924 yılında Konya Belediyesince kamulaştırılarak yıkılmıştır.[26]

Bekir Sami Paşa Medresesi Alâeddin Tepesi ile Hükümet binası arasında, İplikçi Cami'nin karşısı ve şimdiki Merkez Bankası'nın bulunduğu **yer**de idi. 1914 yılı salnamesine göre Medrese'nin 8 dükkândan **geliri** 1.000 kuruştur.[27] Medresenin asıl gelir kaynağı ise vakfiyesinde de belirtildiği gibi Ebu Bekir Sami Paşa'nın vakfettiği 20.000 kuruş paranın %15 karla işletilerek yıllık elde edilen yaklaşık 3.000 kuruş geliridir. Gelirin harcama yerleri vakfiyede ayrıntısıyla belirtilmiştir. Müderrise 700 kuruş, cami hatibine 250 kuruş, imama 250 kuruş, müezzine 150 kuruş, hizmetçi-kayyuma 50 kuruş, aydınlatma giderine 500 kuruş harcanacak, yıllık 3.000 kuruş gelirden artan miktar (tahmini 1.100 kuruş) ile ihtiyaca göre binanın tamiri yapılacak, yine de kalırsa ilk başta vakfedilen 20.000 kuruşa katılacaktır. [28]

Medresenin, Bekir Sami Paşa Vakfından müderrise şart kılınmış bir de **müderris evi/lojmanı** vardır. Şems Mahallesi Taksim Sokağı'nda medresenin bahçesine bitişiktir yer alan lojmanın arsa krokisi ve tapu senedi Vakıflar Bölge Arşivindedir. Lojmanın yer aldığı arsanın alanı yaklaşık 750 metrekare iken 1926'da 600 metrekare civarındadır. Lojman, bahçe içinde, dört odalı ve iki katlıdır. Lojmana medresenin ilk postnişini ve müderrisi Hacı Himmet Efendi (ö. 1279/1862) oturmuş, onun vefatından sonra medreseye postnişin ve müderris olarak atanan Muhammed Bahaeddin Efendi lojmana yerleşmiştir. Bahaeddin Efendinin vefatından

[26] Arabacı, 479-481.
[27] Konyalı, *Konya Tarihi*, 310; Çelik, "Ebu Bekir Sami Paşa", 72.
[28] VGMA, DN:581, sayfa 279, sıra 280; Vakfiyenin Latinizesi: VGMA, DN:1968, sayfa 228-230.

sonra da büyük oğlu Zeynelabidin Efendi, ondan sonra da 1920'ye kadar ortanca oğlu Rıfat Efendi oturmuştur.[29]

Bekir Sami Paşa Zaviyesi'nin 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar açık olduğu vakıf arşivlerinden anlaşılmaktadır.[30] Medresesi ise 1915 yılında öğrencisiz bırakılarak fiilen, 1917 yılında da resmen kapatılmıştır. Medrese binası da 1924 yılında Konya Belediyesince kamulaştırılarak yıkılmıştır.[31]

B) PARA VAKIFLARI VE BEKİR SAMİ PAŞA ZAVİYE/MEDRESESİ VAKFİYESİNİN İÇERİĞİ

Ebubekir Sami Paşa, Nakşî-Halidî Zaviyesi ve bünyesinde yer alan cami ile medrese hizmetlerinin desteklenmesi amacıyla bir de para vakfı kurmuştur. Sami Paşa kendi mülkünden vakfettiği paranın ne şekilde işletilerek kazanç temin edileceği ve bu kazancın hangi harcama kalemlerine, ne miktarda sarf edileceğini vakfın şartnamesine dahil ettirmiştir.

Vakfiyenin şartlarına geçmeden Para Vakıflarının Osmanlı'daki uygulamasına ve İslam Hukuku açısından cevazına kısaca değerlendirelim. İlk dönem klasik İslam Hukuku eserlerinde vakıf başlığı altında vakfın sıhhati ve işleyişine yönelik genel hükümler üzerinde durulsa da para vakfının caiz olmayacağı genel kanaati belirtilerek ayrıntıları üzerinde durulmamıştır. Vakıf malının ebediliğinin şart olmadığını kabul eden yaklaşım para vakıflarına cevaz verirken, paranın kiraya verilmesini caiz görmeyen bakış ise para vakıflarına cevaz vermemiştir.[32] Zira para vakfıyla elde edilen gelir faize benzemektedir.

Para vakıfları, Osmanlı döneminde yaygın uygulama sahası elde etmesiyle âlimler arasında tartışmaya açılmıştır. Özellikle vakıf paralarının işletilmesi ile ilgili uygulamalarda mu'âmele-i şer'iyye usûlünün tatbiki ve bu usûlün de "faiz" uygulamasına benzer bir ilgisinin bulunması, bu sebeple paranın mu'âmele yolu ile işletilmesinden elde edilen gelirin meşru olmaması ihtimaline binaen ulema arasında ihtilâf çıkmış, ilmî tartışmalara yol açmıştır.[33]

Osmanlı döneminde Para vakıflarıyla ilgili yazılan risaleler hakkında günümüzde yapılan araştırma ve incele çalışmaları yanı sıra, müstakil kitap, ilmi makale ve tebliğler tarzında pek çok ilmi çalışmalar yapılmıştır. [34] Bu çalışmalardan Hitit Üniversitesi İlahiyat

---

[29] Arabacı, 484.

[30] Yusuf Küçükdağ, *Konya Şehrinin Fiziki ve Sosyo-Ekonomik Yapısı –Makaleler I-*, Konya 2004, 155.

[31] Konyalı, *Konya Tarihi,* 310.

[32] Nasi Aslan, "Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Rol Oynayan Faktörler", *Dini Araştırmalar,* Eylül-Aralık 1998, C. 1, Sayı 2, s. 93-119.

[33] İsmail Kurt, *Para Vakıfları Nazariyat ve Tatbikat*, İstanbul 2015, 18.

[34] Konuyla ilgili yapılan şu çalışmalara da bakılabilir: Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları (Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği)*, Ankara; Tahsin Özcan, "İbni Kemal'in Para Vakıfları Risalesi", *İslami Araştırmalar Dergisi,* Sayı 4, 2000, s. 31-44; Değer Alper-Canan Erdoğan, "16. Ve 18 yy Arasında Bursa Para Vakıfları ve Bursa Ekonomisine Etkileri", *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 28, Sayı 1, s. 85-99; Mustafa Nuri Türkmen, "Halep Para Vakıfları Muhasebelerinin Kısa Bir Değerlendirmesi", *Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 9, Bahar 2012, s. 121-131;Barış Sarıköse, "Kadınhanı Para Vakıfları", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* s. 115-132; Mehmet Gel, "Kanuni'nin Para Vakfı Yasağını Kaldıran 1548 Tarihli 'Hükm-i Şerif'inin Yeni Bir Nüshası", *Akademik Bakış*, C. 4, Sayı 7, Kış 2010, s. 185-192; Emrullah Dumlu, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuud, İbn Kemal-Çivizade, Birgivi)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED),* 2015, Sayı 44, s. 303-337; Şimşek, Mehmet, "Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münâkaşalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1985, cilt: XXVII, s. 207-220; Cafer Çiftçi, "18. Yüzyılda Bursa'da Zaviyelere Ait para Vakıfları", *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu-IV,* 2005, s. 413-429; Koyunoğlu, H. Hüsnü, "Para

Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı öğretim üyesi Kâşif Hamdi Okur'un *"Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler"* başlıklı makalesinden bazı kesitleri aynen almak suretiyle para vakıflarının İslam Hukukundaki yerine ve Osmanlı dönemi uygulamalarına açıklık getirmeye çalışalım.[35]

"Para vakfı uygulaması Osmanlı devletinde XV. Asırdan beri görülen bir uygulamadır. İlk devirlerde para vakfı uygulamalarının ulema arasında ciddi görüş ayrılığına yol açmadığı görülmektedir. XV. Asrın tanınmış hukukçusu Molla Husrev (ö. 885/1480) eserinde konuyla ilgili doktrindeki tartışmalara girmeden para vakfının Hanefi mezhebi hukukçularından Züfer'in (ö. 158/774) öğrencisi Ensarî (ö. 215/830) tarafından caiz görüldüğünü aktarmıştır. Molla Husrev'in şeyhülislamlığı sırasında para vakıflarını tescil ettiği bilinmektedir.

Para vakıflarıyla ilgili ilk müstakil risale Şeyhülislam İbn Kemal (ö. 940/1534) tarafından kaleme alınmış, bu risalede doktrindeki ihtilaflar ele alınarak Para vakfı uygulaması savunulmuştur. İbn Kemal, Züfer'in görüşünü çağın ihtiyaçlarına daha uygun bulduğu için tercih ettiğini ifade etmiş, diğer Hanefi imamların da teamül oluşması halinde menkulün vakfını caiz gördüklerine dair nakil yapmış, konuyla ilgili görüş ayrılığının hakiki bir ihtilaf olmayıp zaman ve şartların değişmesinden kaynaklandığını vurgulamıştır. İbn Kemal'e göre yaşadığı on altıncı yüzyılın şartlarını diğer imamlar görselerdi, Züfer ile aynı görüşü paylaşırlardı. Vakfedilen akarların yangın vs. etkenlerle harap olması halkı menkul ve para vakfına yönlendirmiş, para vakfı artık bir ihtiyaç ve teamül halini almıştır.

Para vakıflarıyla ilgili XVI. asırdaki tartışmalar, 1545-1547 yılları arasında Rumeli Kazaskerliği yapan Çivizade Muhyiddin Mehmet Efendi'nin (ö. 954/1547) para vakfının meşruiyetini münakaşa konusu yapması, para vakfının yasaklanması için çaba göstermesi ile başlamıştır. Çivizade'nin bu tutumu üzerine Ebussuud Efendi para vakıflarıyla ilgili risalesini kaleme alarak para vakfı uygulamasını savunmuş, Çivizade ise Ebusuud'un risalesine karşı bir reddiye kaleme almıştır. Neticede Çivizade'nin para vakıflarının yasaklanması konusunda bir hüküm çıkartmaya muvaffak olduğu anlaşılmaktadır.

Çivizade'nin ölümü üzerine para vakfı konusu padişahın emriyle tekrar incelenmiş, aralarında Ebussuud Efendi, devrin Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin de bulunduğu önde gelen ilim adamlarının para vakfının meşruiyeti konusunda ortak bir tavır almaları üzerine, 955/1548 yılı rabiülevvel ayının sonlarında kaleme alınan bir emirle para vakfı konusundaki

---

Vakıfları: Muhasebe Defterlerine Göre 17. Yüzyıl İstanbul Uygulaması", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, cilt: VIII, sayı: 1, s. 253-303; Özcan, Tahsin, "Para Vakıflarının Meşrulaştırılması Süreci: İslam Vakıf Hukukunun Osmanlı Toplumunda Uygulanmasına Dair Bir Analiz", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sayı: 18, s. 235-248; Süleyman Kaya, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Kredi Temin Yöntemleri", *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı,* İstanbul 08-09 Mayıs 2010, 2011, s. 9-56; Halime Önk, *Osmanlı Dönemi Para Vakıflarıyla Günümüz Katılım Bankalarının Karşılaştırılması*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Afyonkarahisar 2015; İrfan Türkoğlu, "Osmanlı Devletinde Para Vakıflarının Gelir Dağılımı Üzerindeki Etkileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2013, C. 18, Sayı 2, s. 187-196; H. Veli Aydın, "Selanik'te 18. Yüzyılın İlk Yarısında Para Vakıfları ve Kredi İşlemleri", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 29/1, 2014, s. 87-106; Hacı Mehmet Günay, "Vakıf", *DİA*, 2012, C. 42, s. 475-479; İsmail Kurt, "Kredi Kaynağı Olarak Para Vakıfları", *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı,* İstanbul 08-09 Mayıs 2010, 2011, s. 315-339;

[35] Kâşif Hamdi Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, cilt: IV, sayı: 7-8, s. 33-58.

yasak kaldırılmış, para vakfının tescil prosedürü de belirlenmiştir. İlgili emirde de ifade edildiği üzere para vakıflarının yasaklanması vakıf uygulamasında ve sosyal hizmetlerde ciddi sıkıntılar yaşanmasına neden olmuştu. Bu durumun konunun tekrar ele alınıp para vakfı uygulamasının serbest bırakılmasında etki ettiği anlaşılmaktadır. Bu aşamadan sonra para vakıfları uygulaması bağlayıcılık kazanmıştır.

Para vakıflarının meşruiyet kazanmasında en etkili isimlerden birinin Ebussuud Efendi olduğunu söyleyebiliriz. Bir yandan kaleme aldığı risaleyle para vakfı uygulamasının hukuki temellerini ve meşruiyetini ortaya koymuş, diğer yandan para vakfının lehine emir çıkarılmasında etkili olarak uygulamanın bağlayıcılık kazanmasını sağlamıştır.

Ebussuud Efendi, para vakıflarını menkul malların vakfedilebilmesi çerçevesinde ele almıştır. Hanefi doktrininde vakfedilen mallarda te'bîd (süreklilik) şartı arandığı için menkul malların vakfedilmesi genel kural olarak caiz görülmemiştir. Ancak bu kuralın istisnası olmak üzere İmam Ebu Yusuf (ö. 182/798), Hz. Peygamber'in uygulamasına (nass) dayanarak silah ve savaş atlarının vakfedilebileceğini ifade etmiştir. İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) ise menkulün vakfedilebilmesi için teamül kriterini esas almış, vakfedilmesi teamül haline gelmiş olan menkullerin vakfedilebileceğini ileri sürmüştür. Paranın vakfedilmesini müstakil olarak ele aldığı ve caiz gördüğü ifade edilen Hanefi hukukçu ise İmam Züfer (ö. 158/774) olmuştur.

Ebussuud Efendiye göre para vakfının temellendirilmesinde en sağlıklı yol, bu uygulamanın teamül kriterini esas alan İmam Muhammed'in görüşlerine dayandırılmasıdır. Paranın da menkul kategorisinde değerlendirileceği hususunda herhangi bir şüphe yoktur. Nitekim teamül gerçekleştiği takdirde paranın vakfedilebileceği açıkça ifade edilmiştir.

Kaynaklarda para vakfının caiz olmadığının açıkça ifade edilmesi, bu konuda istihsana temel teşkil eden delilin yani örfün -ilgili dönemde- oluşmamasından kaynaklanmaktadır. Hanefi fıkhı açısından başka bir mesnedi yoktur. Ebu Yusuf'a göre bir menkulün vakfedilebilmesi için nassa dayanması, Muhammed'e göre ise vakfedilmesi hususunda teamül oluşması şarttır. Para vakfı konusunda teamül oluştuğuna ve bu uygulamayla çatışan nass bulunmadığına göre, ilgili teamülü geçerli saymak gerekir.

Ebussuud Efendi'ye göre para vakfının geçerliliği ve bağlayıcılığı birbirinden bağımsız iki ayrı meseledir. Dolayısıyla hâkimin her iki meselede farklı müçtehitlerin görüşlerine istinaden hüküm vermesinde bir sakınca yoktur. Hâkim, maslahata binaen bu tür uygulamalar yapabilir.

Ebusuud Efendi risalesinde para vakıflarının İmam Muhammed'in teamül esasına dayandırılmasını savunmasına rağmen uygulamada vakfiyelerin Züfer'in görüşüne göre düzenlenmesi tercih edilmiştir. İçlerinde Ebussuud'un da bulunduğu ilim adamlarına atıf yapan 955/1448 tarihli emirde para vakıflarının Züfer'in görüşüne göre tescili öngörülmüş, tescil prosedürü olarak da Ebussuud'un risalesinde ileri sürdüğü prosedür benimsenmiştir. Para vakıfları gibi tartışmalı bir konuda meseleyi örfe göndererek çözmektense, para vakfını açıkça caiz gören bir otoriteye göndermede bulunmanın daha ikna edici görüldüğü anlaşılmaktadır. Para vakfını serbest bırakan emirde Züfer'e atıf yapılması bu hususu göstermektedir.

Uygulamada para vakıfları Züfer'in görüşüne göre tescil edilirken, doktrinde Ebusuud'un risalesinde savunduğu temellendirme tarzı ile paralel düşünerek, para vakıflarının meşruiyetinin İmam Muhammed'in teamül prensibine dayandırılabileceğini, cevazı yalnızca Züfer'in görüşüne hasretmenin yerinde olmadığını savunan İslâm hukukçularının yaklaşımları da yerini almıştır.

Ebussuud Efendi, paranın muamele-i şer'iyye yoluyla işletilmesini, haram olan riba kapsamında görmemektedir. Ancak muamele neticesinde devletin belirlediği oranın üzerine çıkılamayacağını, bu oranın üzerindeki rıbhın hukuki olmadığını, böyle davrananların cezalandırılması gerektiğini ifade etmiştir. Buradan da anlaşılmaktadır ki, vakıf paranın muamele yoluyla istirbahında sakınca görmeyen Ebussuud, meselenin makul ve kanuni ölçülerde kontrolünden yanadır. Nitekim kimi araştırmacıların da dikkat çektiği gibi, vakıf paraların devletin belirlediği oranlar çerçevesinde işletilmesi, kredi kullananlar açısından oldukça olumlu neticeler vermiş ve tefeciliğin önlenmesinde etkili olmuştur. Sağladığı kredi imkânlarının yanı sıra, savunma harcamalarına yönelik para vakıfları da kurulmuştur. Ebussuud Efendi'nin bu amaçla para vakfedilmesini uygun gördüğü fetvalarından anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Ebusuud Efendi Osmanlı Türklerinin yaşadığı Anadolu ve Rumeli yörelerinde örf ve âdet haline gelen para vakfı uygulamasını Hanefi mezhebi çerçevesinde ele almıştır. İmam Muhammed'in menkul malların vakfında örfü kriter alan yaklaşımını geniş bir tarzda yorumlayarak kendi yaşadığı dönemde ve coğrafyada oluşan örfü, hukuken geçerli saymıştır. Ebusuud kendi dönemindeki İslam hukuk zihniyetinin verdiği imkânlar çerçevesinde hukuku hayata açmaya çalışmıştır. Ebusuud Efendi'nin para vakıflarını İmam Muhammed'in görüşüyle temellendirdiği için sosyal şartlara fazla vurgu yapmadan meseleyi fıkıh sistematiği içerisinde ele almayı tercih etmiş olması muhtemeldir.

Osmanlı döneminde yetişmiş fıkıhçıların çalışmalarının kültür, düşünce ve hukuk tarihi açısından taşıdıkları önem bilinmektedir. Bunun yanı sıra onların fıkhın mantalitesi ile hayatın beklentileri arasında nasıl tavır aldıkları, fıkhî düşünce açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Günümüz fıkhî düşüncesinde nasslar ve hayat arasında sağlıklı köprüler kurabilme arayışları çerçevesinde meseleye yaklaşacak olursak, Osmanlı dönemi fıkhî mirasının söz konusu arayışlar bağlamında tarihi tecrübenin önemli bir bölümünü oluşturduğunu söyleyebiliriz."

Para vakfı konusunda insanların ihtiyaçlarına binaen teamülün oluşması, bu mesele ile çatışan herhangi bir nassın bulunmaması ve İslam Hukukunu esas alan Osmanlı Devleti'nde resmen para vakfının caiz görülmesi, para vakfının geçerliliği konusunda ikna edici bir sonuç ortaya koymaktadır. Ayrıca para vakfı uygulamalarının, düşünce sistemini azimetle amel etme üzerine tesis eden Nakşbendî tarikatı mürşit ve müderrisleri tarafından eğitim-öğretim kurumlarında bizzat tatbik edilmesi, konu hakkında oluşabilecek tereddütlerin izalesinde de etkili olacağı kanaatindeyim.

Para vakıflarının hukukî alt yapısı hakkındaki bu özet bilgiyi sunduktan sonra Bekir Sami Paşa Zaviyesi para vakfiyesinin içeriği ve şartlarını maddeler halinde aktaralım.

"Vakfiyenin Osmanlıca metni, Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinin *"581/2 numaralı defterin 279. sahife, 280. sırasında Konya Müşiri Sami Paşa'ya ait 29 Şa'bân 1262/22*

Ağustos 1846 tarihli vakfiyenin örneğidir" başlığı altında kayıtlıdır. Vakfiyenin Osmanlı Türkçesinden latinizesi yapılmış ve tasdik edilerek aynı arşivin, *DN:1968, s. 228-230*'a numarasında kaydedilmiştir.

Vakıf, Konya vilayeti Şems-i Tebrizi mahallesinde Nakşbendî Halidî Zaviyesi ve Camisi için kurulmuş para vakfı ile ilgilidir. Cenabı Hakkın rızası ve Hz. Peygamber (s.a.s)'in şefaatlerine nail olma amacına yönelik kurulduğu ifadelerinden sonra, vakfın içeriği ayrıntılı olarak kaydedilir. Zaviye, medrese, cami ve müştemilatı için gerekli harcamaların yapılması, hizmetin devamının sağlanması amacıyla vakfın kurucusu Ebubekir Sami Paşa'nın, kendi mülkünden vakfettiği **20.000** kuruş paranın harcama yerleri ile vakfiye şartları şöyledir:

1. Vakıf hizmetlerinin yürütülmesi amacıyla vakfedilen paranın *"onu on bir buçuk"* kuruştan yani yıllık **%15** kar ile çalıştırılıp elde edilecek ***3.000*** kuruş gelir, şu şekilde harcanacak: Zaviyenin Nakşî-Halidî Postnişini Hacı Mehmet Himmet Efendi ve ardından gelen haleflerine mahsus olmak üzere yıllık ***700*** kuruş, yemek parası (taamiye) verilecektir.
2. Ardından zaviye içinde yaptırılan cami hatibi için yıllık ***250*** kuruş verilecektir. Yalnız cami hatibini zaviye postnişini seçecektir.
3. İmama yıllık ***250*** kuruş verilecektir.
4. Müezzine yıllık ***150*** kuruş verilecektir.
5. Hizmetçi ve kayyum görevinde bulunana yıllık ***50*** kuruş verilecektir.
6. Aydınlatma işi için mum ve yağ masrafı olarak ***500*** kuruş harcanacaktır.
7. 3.00 kuruş gelirin geri kalan ise ihtiyaç miktarınca binanın tamirine harcanacaktır.
8. Bütün bu tayin edilen harcamalardan sonra yine de yıllık kazançtan artan olursa ilk başta vakfedilen paraya katılacaktır.
9. Zaviyenin postnişini Hacı Mehmet Himmet Efendi hayatta olduğu sürece göreve devam edecek, vefatından sonra dönemin Konya valisi, Defterdarı ve Kadı vekili tarafından üzerinde ittifak edilen Nakşî-Halidî halifelerinden irşada muktedir, züht, ilim ve irfan sahibi biri atanacaktır. Sonraki dönemlerde de buna riayet edilecektir.
10. Zaviye ve cami için gerekli olan tüm hizmetler zaviye postnişini tarafından yürütülecektir.
11. Zaviyede Nakşbendî usulüne göre her gün hatm-ı şerif kıraat olunacak ve zaviyedeki bütün dervişlerin katılımı sağlanacaktır.
12. Hayatta olduğum sürece vakfın tevliyeti yani mütevelliliği bende bulunacak, vefatımdan sonra da neslimden gelecek erkek ve kızlardan iyi hal sahibi kişilere verilecektir.
13. Neslimden Konya'da kimse kalmazsa, Konya vilayeti idarecilerinin takdiri ile Konya halkından görevi yürütmeye ehil olanlardan biri mütevelli tayin edilecektir.
14. Vakfedilen paraya ilave edilen senelik artan gelirin *250* kuruşu da bu yabancı mütevelliye yıllık verilecektir.
15. Vakfedilen 20.000 kuruşun muhafaza ve kullanımı atanan mütevelliye teslim edilecektir.
16. Vakıf parayı teslim alan mütevelli de Ebubekir Sami Paşa'nın belirlediği şartlar üzere harcamada bulunacak.
17. Para vakfı üç imama göre caiz olmasa da İmam Züfer'den gelen görüşe göre sahihtir.

18. Vakfın şartlarında sonradan bir değişiklik yapılmaması, değişiklik yapıldığında bundan değiştirenin sorumlu olacağına dair şu ayet ile vakıf şartları tamamlanır: *"Her kim bunu işittikten ve kabullendikten sonra vasiyeti değiştirirse, günahı onu değiştirenleredir. Şüphesiz Allah her şeyi işitir ve bilir."*[36]

Vakfiyenin tarihinden sonra vakıf belgesinin onaylanmasında hazır bulunan şahitlerin isimleri de belgenin sonunda yer alır.

Ricâl-i Devlet-i Aliyye'den Konya Defterdârı Ratib Efendi
Müderrisîn-i kirâmdan Müftî-i belde es-Seyyid Abdülehad Efendi
Ser-a'zâ es-Seyyid Süleyman Bey
A'zâdan es-Seyyid el-Hâcc Ahmed Tâhir Efendi
A'zâdan nakîbü'l-eşref es-Seyyid el-Hâcc Süleyman Efendi
Hocagân Dîvân-ı Hümâyûn'dan Kâtibi Dîvân Midhat Efendi
Hazînedâr asafi Hüseyin Ağa
Mühürdâr asafi Tosun Ağa
Dâ'vetdâr asafi Hüseyin Efendi
Ve gayruhum."

Nakşî-Halidî Zaviyesi ve bünyesinde barındırdığı Bekir Sami Paşa Medresesi'nin mürşit ve müderrislerine geçmeden önce Konya'da medrese öğretimi ile Nakşî-Halidî tarikat eğitimini birlikte yürüten Konya Müftüsü Nakib el-Hâcc İbrahim Efendi (ö. 1769) tarafından kurulan Nakiboğlu Medresesi[37] gibi aynı amaçla inşa edilen bir diğer örneği **Hankâh-ı Nakşbendîyye / Şirvanlı Medresesi'**nin benzer şartlarla kurulan vakfiyesi ve eğitimi üzerinde kısaca duralım.

Bekir Sami Paşa Medresesi gibi Şirvanlı Medresesi de Nakşbendî tarikatına bağlı birer zaviye yani tekkedir. Vakıf şartnamelerinde de geçtiği gibi her iki kurumda da her gün Nakşî usulü üzere hatme kıraat edilecektir. Yine müderrisleri, Nakşbendî tarikatına bağlı halifelerden tayin edilecektir. Her iki kurum için giderlerini karşılamak üzere para vakfı kurulmuştur. Bekir Sami Paşa medresesi ile birkaç açıdan ortak yönü bulunan Şirvanlı Medresesi, Nakşbendî ekolünün ilme ve eğitime katkı sağlayan güzel örnek olması bakımından da önemlidir.

Şirvanlı/Şirvaniye Medresesi, Konya Karatay ilçesi sınırlarında yer alan Nakipoğlu yolu üzerinde, Sırçalı Mescit Mahallesi'nde Nakşî şeyhlerinden Şırvanlı Veliyüddin oğlu Hacı Halil Efendi (ö. 1864 veya 1898) tarafından 1860 yılında Nakşbendî tarikatı eğitimi vermek üzere kurulmuştur. Kendi döneminde "büyük şeyhlerden" diye bilinen Hacı Halil Efendi, bu medresenin ilk postnişini ve müderrisidir. Medrese, on bir hücreli bir hankâh olarak yaptırılmıştır. Kapısı üzerine konan kitabe, binanın hem "hankâh" hem de "medrese" olarak kullanımının amaçlandığını göstermektedir. Kitabede şu ifadeler yer almaktadır: **"Daire-i Rahmaniye / Hankâh-ı Nakşbendîyye / Medrese-i Şirvaniye"**[38]

---

[36] Bakara 2/181.
[37] Konyalı, *Konya Tarihi*, 462; Ahmet Çelik, "Konya Valisi Ebu Bekir Sami Paşa", *Merhaba Gazetesi Akademik Sayfalar Eki*, Konya 22 Şubat 2012, c. 12, sayı 5, s. 72.
[38] Veli Sabri Uyar, "Konya Bilginleri", *Konya Halkevi Dergisi*, Ağustos 1948, Sayı 118-119, s. 46-48; Arabacı, 385-386.

Medresenin vakfiyesi 5 Şevval 1276/26 Nisan 1860 tarihlidir. Vakıf kurucusu Halil Efendi, vakıf giderlerinin karşılanması amacıyla 1.500 kuruş para vakfetmiştir. Vakfın şartları şöyledir: Hankahta oturan, mütevelli olacak ve Nakşbendî Tarikatı Halidiye kolu usulüyle hatm-i hacegân kıraat edecek, ayrıca vakıf parayı çalıştıracaktır. Paranın gelirinden 125 kuruş "tevliyet/mütevelli gideri" ve "meşihat/şeyh gideri" vazifelerine verilecek, geri kalan mütevelli elinde saklanacaktır. Vakfın tevliyesi ise hayatta oldukça Halil Efendi'de bulunacak, vefatından sonra Amasya'da yatan mürşidi Ahmed Siraceddin halifelerinden tefsir, dini ilimleri okutmaya güç yetiren birisi şeyh ve mütevelli olacaktır. Zamanla şartlarını uygulamak mümkün olmazsa vakıf geliri fakir müslümanlara harcanacaktır. Şirvanlı Medresesi'nin para vakfına sonradan katılanlar da olmuştur. Müderris Süleyman Salim Efendi'nin 1280/1864 tarihinde verdiği 500 kuruş bunlardandır. İçilli Mehmed Efendi (ö. 1911?) ve Abdullah Efendi'nin de sonradan görev yaptığı Şirvanlı Medresesinde, Halil Efendi döneminde birçok talebe yetişmiştir. Bunların meşhurlarından biri de tefsir sahibi Hadimli Mehmet Vehbi (Çelik) Efendidir (ö. 1949). Şirvanlı Medresesinin 1914 yılında eğitime devam ettiği ve 52 talebesinin olduğu kayıtlarda yer alır.[39]

Müderrislerinin Nakşî-Halidî mürşit veya halifelerinden olması, eğitim-öğretim faaliyetleri ile vakfiyesindeki benzerlikten de anlaşılacağı üzere Şirvanlı Medresesi, medrese öğretimi ile tarikat eğitimini beraber yürüten Konya'daki birçok medreseden biri olan Bekir Sami Paşa'ya benzer bir kurumdur.

C) BEKİR SAMİ PAŞA/PAŞA DAİRESİ MEDRESESİ POSTNİŞİN VE MÜDERRİSLERİ

Medresenin ilk postnişini ve müderrisi **Hacı Himmet Efendi**dir. Himmet Efendi, medresenin kuruluş tarihi 1846 yılından, kendisinin vefat ettiği 1862 yılına kadar toplam 16 yıl Nakşî-Halidî Postnişini ve medresenin müderrisi görev yapmıştır. Himmet Efendinin yıllık taamiye ücreti 700 kuruştur. Medresenin bahçesinde yer alan müderris evinde kalan Himmet Efendi, 1848 yılında medresede 20 kadar talebeye ilim öğretmiştir. Vefatıyla Şems Mezarlığı'na defnedilen Himmet Efendinin şu anda Konya Etnografya Müzesi avlusunda bulunan mezar taşında; *"Merhûm Bekir Sami Paşa Hankâhı Postnişini ricâl-ı Nakşbendîyye'den Hacı Himmet Efendi ve hafidi Mustafa. Ruhlarına fatiha 1279"* yazılıdır.[40]

Himmet Efendinin vefatından sonra Bekir Sami Paşa Medresesi ve Zaviyesine Mevlâna Halidî Bağdadî (ö. 1827)'nin halifelerinden Bozkırlı Muhammed Kudsi (ö. 1784/1852)'nin[41] oğlu ve halife-i mutlakası **Muhammed Bahaeddin Efendi** (ö. 1324/1906) müderris ve postnişin olarak 1862 yılında atanır. Bahaeddin Efendi zaviyenin tarikat fonksiyonunu devam ettirmekle beraber, geliştirdiği kütüphanesi ve ilave ettiği dersleriyle tekkeyi daha çok medrese görünümüne dönüştürür.

Maarif ve Konya salnamelerine göre Bahaeddin Efendi'nin medresesinde 1874 yılında 16, 1882 yılında 45, 1887 yılında 35, 1901 yılında ise 40 öğrenci vardır. Bu yıllarda Bahaeddin

---

[39] Arabacı, 387-388.
[40] Uyar, "Bilginler", 45; Arabacı, 491.
[41] Halk arasında Memiş Efendi diye bilinen Muhammed Kudsî hakkında geniş bilgi için bakınız: İsmail Bilgili-Ahmet Çelik, *Muhammed Kudsî el-Bozkırî (Memiş Efendi)*, Konya 2011; İsmail Bilgili, *Müderris Hasan Kudsî Efendi ve İcazetleri*, Konya 2012.

Efendi, öğrencilerine tefsirden "Kadı Beyzavi", akaitten "Şerh-i Akaid", mantıktan "Dürrü'n-Nâci" ve fıkıhtan "Dürrü'l-Muhtâr", Arapçadan "Molla Cami" derslerini okutmaktadır.[42]

Bahaeddin Efendi 1862'den 1906 yılında vefat edinceye kadar 44 yıl Bekir Sami Paşa Medresesinde eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürmüş, vefatından sonra da görevi, oğulları Zeynelabidin, Rıfat ve Ahmed Ziya Efendiler devam ettirmişlerdir. Muhammed Bahaeddin Efendi müderrislik görevini icra ederken Nakşî-Halidî tarikatı Müceddidiye kolunun şeyhliğini de yapmıştır.[43] Bu süre zarfında İplikçi Camii resmi imamlığını da yürütmüştür.[44]

Bahaeddin Efendinin Arapça ve Farsça ile birlikte Fransızca ve Ermeni dillerini de bildiği hatta bu dillerde yazıp konuştuğu nakledilmektedir.[45] Bahaeddin Efendi aynı zamanda ileri görüşlü bir ilim adamıdır. O medreselerde naklî ilimlerin yanında fenni ilimlerin de okutulmasını istemiştir. Hatta bazen medrese öğrencilerini Alâeddin Tepesine götürür onlara astronomi (ilm-i felek) dersleri verir ve: "Bu peygamberimizin tavsiyesidir, bunu öğrenelim ve öğretelim" dermiş. Onun bu arzusunu oğulları Zeynelâbidin, Rıfat ve Ahmet Ziya efendiler babalarının vefatından sonra Islâh-ı Medâris'te uygulamışlardır. [46]

Bahaeddin Efendiye ait babası Memiş Efendinin vahdeti vücut görüşüne sahip olduğunu iddia eden bir şahsın mektubuna cevap ve reddiye olarak kaleme aldığı **'Baisü'l-mağfire fi beyani akvali'l-vahde'**[47] eseri ile zikrin faziletine dair **'İkazü'n-naimîn ve tenbihu'l-gâfilîn'** adlı iki Arapça risalesi vardır.[48] Ayrıca Şemsu'ş-Şumûs adlı eserin Memiş Efendiyi anlatan kısmı Bahaeddin Efendiye aittir. Bahaeddin Efendi, Kütübü Sitte hafızıdır.[49]

Bahaeddin Efendi, babasının vefatından sonra kardeşlerinin eğitimiyle meşgul olmuş müderris ve mürşit seviyesinde yetişmelerini sağlayarak ilmi ve tasavvufî icazet vermiştir. Bahaeddin Efendinin yetiştirdiği sayısız öğrencilerine verdiği ilmî icazetleri yanında, Nakşî-Halidî usulü üzere tarikat icazeti de vererek birçok halife yetiştirmiştir. Başta Halid Efendi (ö. 1909), Hasan Kudsi Efendi (ö. 1921) gibi kardeşleri ile oğulları Zeynelabidin (ö. 1939), Rıfat (ö. 1920) ve Ziya Efendileri (ö. 1925) de bu minval üzere yetiştiren Bahaeddin Efendinin Nakşî-Halidî tarikat usulünü Konya'daki halifelerinden Fahri Efendi de denilen Fahrettin Kulu (ö. 1950) vefat edinceye kadar, dar bir çerçevede sürdürmüştür. Bahaeddin Efendi halifeleri vasıtasıyla Anadolu'nun ilmen ve ahlaken gelişmesine katkıda bulunmuştur.

---

[42] Arabacı, 492.
[43] Yusuf Küçükdağ, *Türk Tasavvuf Araştırmaları*, Konya Çizgi Kitabevi, s.375.
[44] Ali Osman Koçkuzu, "Hacıveyiszade Mustafa", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIV, 506.
[45] Mehmet Eminoğlu, *Şeyh Muhammed Kutsi (K.S.) Memiş Efendi Hazretlerinin Tarihçesi*, Konya 2007, 60.
[46] Konyalı, Konya Tarihi, 332.
[47] Bahâeddîn Efendi bu eserinde İslam düşünce tarihinde en çok tartışılan meselelerden birisi olan vahdet-i vücûd konusunu esas almıştır. Özetle o bu eserinde vahdet-i vücûd görüşünün fenâ mertebesinden kaynaklanan zevkli bir hal olduğunu, meselenin şeriata tatbik edilmesinin ise mümkün olamayacağını delilleriyle anlatır. İbrahim Doğan, Bozkırlı Muhammed Bahâeddîn Efendi Ve Bâisü'l-Mağfire Fî Beyâni Ekvâli'l-Vahde" İsimli Eseri (Metin Ve İnceleme), İstanbul 2011, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 11.
[48] Yusufağa kütüphanesi, No: 9898; Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, 1/170-171. Bahâuddîn Efendinin 'İkazu'n-Naimin ve Tenbihu'l-Ğafilin' adlı eseri Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf bilim dalı araştıma görevlisi Ali Çoban tarafından hazırlanan "19. Yüzyıl Osmanlı Şeyhlerinden Muhammed Bahâuddîn Efendi ve 'Îkâzu'n-Nâimîn' Adlı Eserindeki Tasavvuf Anlayışı" (2007) isimli yüksek lisans tezinde tercüme edilmiştir. 'Baisü'l-mağfire fi beyani akvali'l-vahde' eseri de "Bozkırlı Muhammed Bahâeddîn Efendi ve Bâisü'l-mağfire fî Beyâni Ekvâli'l-vahde" isimli eseri (metin ve inceleme)" adlı ve 2011 tarihli yüksek lisans tezi ile İbrahim Doğan tarafından tercüme edilmiştir.
[49] Mahmud Sural, "50 Yıl Önceden Bu Yana Her Yönüyle Konya", *Yeni Konya*, 10 Eylül, 1975.

Bahaeddin Efendinin hanımı, Ödemişli Hasan Kudsi Efendi'nin (ö. 1834) kızı Ayşe Hanım'dır. Ayşe Hanım'ın nüfus kayıtlarından 1906 yılından önce vefat ettiği anlaşılmaktadır. [50] Bahaeddin Efendinin Zeynelabidin, Rıfat ve Ziya ismindeki çocukları hem anne hem de baba tarafından şeyh torunları olduğundan Konya'da **'Şeyhzade'** olarak bilinirler.

Bahaeddin Efendi 22 Cemâziye'l-Evvel 1324/14 Temmuz 1906'da Konya'da vefat etmiş ve Konya'nın güneyindeki Hacı Abdülfettah Çavuş Mezarlığı'na defnedilmiştir. Bir müridine defnedileceği yeri bildirerek; "Burada bir peygamber medfundur" diye vasiyet etmiştir.[51] Halen burada dört sütun üzerinde ve dört yanı açık mütevazı bir türbesi bulunmaktadır. Eşi, ortanca oğlu Şehit Muhammed Rıfat Efendi ve diğer aile fertlerinin kabirleri de aynı kabristanda bulunmaktadır.[52]

Bahaeddin Efendinin vefatından sonra büyük oğlu **Zeynelabidin Efendi**, Bekir Sami Paşa medresesinin baş müderrisi ve tekkenin postnişini olarak medresenin eğitim-öğretim görevini devam ettirdi. Zeynelabidin Efendi zamanının çoğunu siyasi çalışmalara ayırması sebebiyle medresenin eğitim-öğretim çalışmalarını kardeşi **Rıfat Efendiye** devretti. Rıfat Efendi 1318/1900'de babası Muhammed Bahâuddîn Efendi'den cüz'i Nakşî tarikatı hilafeti, 1319/1901'de amcası Şeyh Hasan Kudsi Efendiden (ö. 1921) de tam ilmî icazet almıştı. Rıfat Efendi, Zeynelabidin Efendiden sonra medresenin lojmanına yerleşerek medresenin gelir-gideri ve eğitim-öğretim çalışmalarını devam ettirdi. Aynı dönemlerde Bahaeddin Efendinin küçük oğlu Ahmed Ziya Efendi de Bekir Sami Paşa Medresesinde ilim tahsil ederek müderris oldu. Ahmed Ziya Efendi, Paşa Dairesi Medresenin sabah derslerine, 1906 yılında Hikmet, Kimya, Coğrafya, Tarih ve benzeri dersler ilave ettirdi. Dersleri, liselere mahsus Türkçe kitaplardan okutturdu.[53] Ayrıca Bahaeddin Efendinin kardeşi Hasan Kudsi Efendi[54] de Bekir Sami Paşa Medresesinde Nakşî-Halidî usulü üzere hatme hâce kıraatinde bulunan, hattat ve müderris idi.

Netice itibariyle, Sami Paşa Medresesi'nin, Konya ve hatta Osmanlı eğitim tarihinde özel bir yeri vardır. Zira bu medrese, yukarda zikredilen Bahaeddin Efendinin üç oğlu Zeynelabidin, Rıfat ve Ahmed Ziya Efendiler tarafından tasarlanan, ıslah edilmiş modern bir medrese düşüncesinin hayata geçirildiği yerdir. Üçü de Nakşbendî halifesi olan müderris kardeşler, klasik İslam ilimlerinin yanında, modern batı bilimlerinin de okutulması düşüncelerini ilk önce Bekir Sami Paşa Medresesinde uygulamayı planlamışlar, 1909 yılında da yeniden inşa ettikleri "Konya Islah-ı Medaris-i İslamiye Medresesi"nde kapsamlı bir şekilde tatbik etmişlerdir.[55]

D) KONYA ISLAH-I MEDARİS-İ İSLAMİYE MEDRESESİ VE İLMİ HAYATA TESİRİ

İstanbul'da medreselerle ilgili tartışmaların sürüp gittiği, merkezi yönetimin, özellikle ulemâ ve talebelerden gelen medreseleri ıslah taleplerini henüz karşılıksız bıraktığı bir sırada,

---

[50] Ahmet Çelik, "Gönderdiği Mektuplarla Abdülhamit'e Ders Veren Konyalı Büyük Âlim", *Konya Burada,* c. II, sayı 1.
[51] Ahmed Kudsî, Nübze, s.1.
[52] Koçkuzu, "Bahâeddin Efendi", *DİA*, IV, 458.
[53] Arabacı, 511-512.
[54] Hasan Kudsi Efendinin hayatı hakkında geniş bilgi için bakınız: İsmail Bilgili, *Müderris Hasan Kudsi Efendi ve İcazetleri*, Konya 2012.
[55] Sarıkaya, 180.

Konya'da, yeni kurulan *Islah-ı Medâris-i İslâmiyye Cemiyeti Hayriyesi*, ilk önemli modern medrese projesini gerçekleştirir. Cemiyetin cazibesi, dönemin önde gelen ulemâ, tüccar ve siyasetçilerinin büyük teveccüh ve desteğini kazanacak kadar yüksektir. Cemiyete üye olanlar arasında büyük müfessir Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), Konya mebusu Salim Efendi ve 1920'de Şeyhülislam olan Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954) gibi şahsiyetler de bulunmaktadır.[56] Zira Konya Islah-ı Medâris'in nizamnamesi 1909 yılında, *"Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi"* ise 1910 yılında yayımlanmıştır. Konya'daki model medrese eğitimine 1909 yılında başladığı halde merkezi yönetim bir benzerini Konya'dakinden etkilenerek *"Daru'l-Hilafeti'l-Âliye Medresesi"* ismiyle İstanbul'da ancak 1914 yılında açabilmiştir. Hükümet aynı yıl *"Islah-ı Medâris Nizamnamesi"* yayınlayarak İstanbul'daki bütün medreseleri *"Daru'l-Hilafeti'l-Âliye Medresesi"* çatısı altında toplamıştır.

Konya'da orta okul, lise ve üniversite dönemini kapsayan Islah-ı Medâris-i İslamiye, kapsamlı ve kaliteli bir eğitim-öğretim projesinin uygulandığı bir medresedir. Medrese, İslamî ilimlerin ana kaynaklardan en iyi şekilde öğrenilmesi için Arapçayı en güzel bir şekilde kavratmayı, Batı'da gelişen bilim ve tekniğin takip ve tercümesi amacıyla da en az bir yabancı dil öğretmeyi temel ilke olarak benimsemiş,[57] müspet ilimleri de programına almıştır. Islah-ı Medâris öğrencileri mezun olduklarında Türkçeden başka en az üç dil daha öğrenmiş olacaklardı.[58]

Islah-ı Medâris, klasik eğitim ile modern eğitimi bünyesinde birleştirerek mezunlarına devlet kademelerinde istihdam alanı oluşturmayı amaçlayan bir medrese olması yanında **asıl hedefi** *din ilimleri, fen ilimleri, sosyal bilimler ve yabancı dil bilgisiyle donanımlı,* ***'nitelikli din adamı'*** *yetiştirme projesidir*. Medrese yetiştirdiği hocalarla İslam'ın öğrenilmesine ihtiyaç duyulan İngiltere, Çin, Japonya, Avustralya gibi dünyanın farklı ülkelerinde İslam medeniyetini tesis etmeyi de hedeflemektedir.

Islah-ı Medâris'in ilk dönem öğrencilerinden, sonraki dönemde de yardımcı hocalarından olan İbrahim Hakkı Konyalı (ö. 1984), medresenin kuruluş amacını şu şekilde ifade eder:

"İslam esaslarına göre ders okunan Islah-ı Medâris-i İslamiye medresesi, madde ve manayı birleştiren ***kültürlü İslam âlimleri*** *yetiştirmek üzere kuruldu."*[59]

"Medreselere İslam'ın en kuvvetli çağındaki ruhu vermek, dört başı mamur, madde ve mana ilimleriyle mücehhez insanlar yetiştirecek bir hale getirmek için, hayırsever müslümanlar tarafından Konya'da "Islah-ı Medâris-i İslamiye" adlı dejenere medreselerin düşmanı bir medrese kurulmuştur."[60]

"Birinci Cihan Harbinden yedi sene evvel başta Konya mebusu ve sonra ayan üyesi Şeyhzade Zeynelabidin Efendi, kardeşi milletler arası bir ilim otoritesi olan Ahmed Ziya Efendi olmak üzere Konya'da bir ***İslam Üniversitesi'****nin temelini atmak üzere faaliyete geçtiler. İslam'ı kemal zirvesinin üstüne çıkaran medreseleri ıslah etmeye karar verdiler.*

---

[56] Konyalı, "Konya`da İslâm Üniversitesi -Islah-i Medâris-i slâmiye", *Yeni Asya*, 29 Eylül 1971.
[57] Özdamar, *Hacı Veyiszâde*, 23.
[58] Özdamar, *İbrahim Hakkı Konyalı ve Konyalı Yazma Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1997, 65.
[59] Konyalı, *Konya Tarihi*, 519-520.
[60] Özdamar, *İbrahim Hakkı Konyalı,* 60.

Hayırseverlerin maddi yardımlarıyla Konya'da 'Islah-ı Medaris-i İslamiyye" adlı bir öğretim müessesi kuruldu. Bu üniversite namzedi adından da anlaşılacağı gibi ***medreseleri ıslah edecekti****. Yetiştireceği talebesini madde ve mana ilimleriyle cihazlandıracak iki kanatlı yapacaktı. Burada aynı zamanda Japonya ve Çin gibi kendilerine hakiki bir din arayan ülkelerde İslam'ı yayacak kudrette elemanlar yetiştirecekti. On iki senelik bir tahsilden sonra burada* ***İslam'ın istediği çapta âlimler*** *yetiştirecekti."*[61]

"Medresenin kuruluş gayesi madde ve mana ilimlerini beraber yürütmek, İslam'ın istediği çapta talebe yetiştirmekti. Bu üniversiteyi tamamlayan talebe İngiltere'ye gönderilecek İngiltere'de Cambridge (Kembriç) üniversitesini de bitirdikten sonra Çince veya Japonca öğrenenler Çin'de ve Japonya'da İslam'ı yaymak için hizmet alacaklardı.

Papalıkta, patrikhanelerde, hahamhanelerde, Hıristiyan ve Musevi din adamlarıyla münasebetler kurarak onlarla münakaşalar yapacaklardır. İslam'ın hakikatlerini söylemek suretiyle kendilerini aydınlatacaklar, bu suretle İslam'ın gelişmesine hizmet edecekti. Bu medreseden çıkan ve hizmet alan Türkçeden başka en az üç dil daha öğrenecekti."[62]

İbrahim Hakkı Konyalı'nın medresenin hedefiyle ilgili kanaatleri özetle şunlardır:

1. Madde ve manayı birleştiren **kültürlü İslam âlimleri** yetiştirmek,

2. Medreselere İslam'ın en kuvvetli çağındaki ruhu vermek, medreseleri ıslah etmek,

3. Arapçayı en güzel bir şekilde kavratarak İslamî ilimleri ana kaynaklarından öğretmek,

4. Batı'da gelişen bilim ve tekniğin takip edilmesi amacıyla Fransızca gibi en az bir yabancı dil öğretmek,

5. Mezunlarını ilim ve ahlak bakımından üst seviyeye ulaştırmak, İslam ahlakının yaşanarak yayılmasını sağlamak,

6. Eğitimini tamamlayan talebeyi İngiltere'ye göndermek. İngiltere Cambridge üniversitesini bitirenlerden Çince veya Japonca öğrenenleri Çin ve Japonya'da İslam'ı yaymak için görevlendirmek,

7. Hıristiyan ve Yahudi din adamlarıyla ilmi münazaralarda bulunmak, İslam'ın hakikatlerini söyleyerek insanlığı aydınlatmak.

İbrahim Hakkı Konyalı'nın ifadelerinden de anlaşıldığı gibi Islah-ı Medaris aslında İslam'ı yaymak için kaliteli din adamı yetiştirme amacıyla kurulmuştur. Islah-ı Medâris'in Osmanlı Edebiyatı hocası Ahmet Kemal, Islah'ta yetişecek talebelerin İslam'ı Japonya, Avustralya ve Afrika ülkeleri gibi yurt dışında tebliğ edecek kapasitede olmalarını *"Hocalarımız Hariçte Tebliğ-i Ahkâm Edemiyor"* başlıklı makalesinde[63] yazarak talebeleri İslam'ı yaymaya teşvik etmiştir. Makalede Islah'ın hedefinin ülke topraklarıyla sınırlı olmadığı görülmektedir.

---

[61] Konyalı, "Konya'da İslam Üniversitesi Islah-ı Medâris-i İslamiye", *Yeni Asya,* 29-30 Eylül 1971, Yıl:2, sy. 574-575, 4.
[62] Konyalı, *Konya Tarihi,* 520; Özdamar, *İbrahim Hakkı Konyalı,* 64-65.
[63] Meşrik-i İrfan, 7 Kanûn-i Sânî 1325 (1909), sy. 84.

Dönemin sosyal ve siyasal yapısını iyi tanıyan medrese idaresi, belirlenen hedefe ulaşmak için halkın desteğini de yanına alarak, önce medresenin nizamnamesini hazırlamış sonra da imtihanla seçtiği zeki ve yetenekli öğrencileri, oluşturduğu kaliteli eğitim kadrosuyla yetiştirmiştir. [64]

Paşa Dairesi Medresesi müderrisleriyle eğitime başlayan Islah-ı Medaris'in müderrisleri, her biri sahasında uzman hocalardır. İdarecileri de Şeyhzâde Bahattin Efendi'nin oğulları Zeynel Abidin, Rıfat ve Ahmed Ziya Efendilerdir. Zeynel Abidin Efendi Islah'ın kuruluşunda öncülük eden kişidir. Konya mebusu olan Zeynel Abidin zamanının çoğunu İstanbul'da geçirdiği için medreseye çok fazla vakit ayıramamıştır. Medresenin idarecilerinden Rıfat Efendi medresenin bitişiğindeki evde kalmakta, gece gündüz öğrencileri kontrol etmekte, ihtiyaç duyulduğunda ders ve idare işlerinde öğrencilere yardımcı olmaktadır. Medresenin mantık dersine de giren Rıfat Efendi aynı zamanda medresenin gelir gideriyle de meşgul olmaktadır. Medresenin müdürü Ahmed Ziya Efendi'dir. Ahmed Ziya Efendi, dini ve edebi ilimlerle beraber fen ilimlerini de öğrenerek Fizik, Kimya, Kozmografya sahasında ders verecek seviyede bir ilim adamıdır. Arapça, Farsça ve Fransızca dillerini de ileri seviyede bilmektedir. Aruz vezninde yazdığı Arapça şiirleri vardır.[65] Medresede din ilimleri yanı sıra Fizik, Kimya ve Kozmografya derslerine de girmektedir.[66]

Islah-ı Medâris, zamanla eğitim kadrosunu genişletir. Konya Hukuk Mektebi müdürü Refik Bey, Kadir Şeyhzâde Ali Kudsi, müderris ve mürşit Hasan Kudsî[67] ve oğlu Ali Rıza Kudsî, Fahri Hoca Efendi, Hacı Veyis Efendi (Kur'an-ı Kerim ve Tecvit) ve oğlu Hacı Veyiszâde Mustafa Sabri Efendi (Arapça), Şeriyye vekili ve Konya mebusu Avukat Musa Kazım, İbrahim Hakkı Konyalı, Abdullah Tanrıkulu medrese hocalarından bazılarıdır. Medrese idarecileri Arapça hocasını Mısır Camiu'l-Ezher'den getirtti. Arapça hocası Beyşehirli Ömer Lütfi Ezherî Hoca Arapçayı klasik usulde değil modern metotla kısa zamanda öğretmekteydi. Ayrıca gazeteci kimliğiyle de tanınan Manisa Yenişehirli Ahmet Kemal Bey de İzmir'den Konya'ya yerleşerek medresenin Osmanlı Edebiyatı derslerini verdi. Ahmet Kemal çok yönlü donanımlı bir kişiydi. Konya Hukuk Mektebine konferanslara gider, medresenin yayın organı mahiyetindeki Meşrik-i İrfan gazetesinin başmuharrirliğini de yapardı. Bilgi birikimi ve tecrübesiyle talebelere gazetecilik mesleği açısından örnek olmuştu. Medresenin Ermeni asıllı bir Fransızca hocası vardı.

Islah-ı Medâris'in nihai hedefini; ***"İslam kültür ve medeniyetini tüm dünyaya, ilmi, ihlâsla amele dönüştüren nitelikli din adamları vasıtasıyla yaymak"*** olarak özetleyebiliriz.

---

[64] Islahı Medaris'te uygulanan bu proje hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: İsmail Bilgili, "Osmanlı Son Dönemi Nitelikli Din Adamı Yetiştirme Projesinin Bir Örneği Olarak 'Konya Islah-ı Medaris-i İslamiye' Medresesi", *I. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2013, Konya, s. 65-92.

[65] İsmail Bilgili, "Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi'nin Hayatı ve 'Emâli'l-Vesâyâ' Adlı Eseri", *İHAD*, sy. 12, 2008, s. 301-344, 304.

[66] Konyalı, *Konya Tarihi*, 520.

[67] Memiş Efendi'nin oğludur. Mürşit, müderris ve hattatlığıyla bilinen Hasan Kudsî Efendi, ağabeyi Muhammed Bahattin Efendi'den sonra Paşa Dairesi ve Islah-ı Medâris-i İslamiye medreselerinde ilmî tedrisat ve tasavvufî irşada devam etmiş, talebelerin evrat ve tespihatıyla meşgul olmuş, medresede Nakşbendî tarikatı Halidiye kolunun öğrenciler arasında yayılmasına vesile olmuştur. (İsmail Bilgili, *Müderris Hasan Kudsî Efendi ve İcazetleri*, Konya 2012, 81-82.)

Islah-ı Medâris, İplikçi camisinin karşısındaki Konya Valisi Bekir Sami Paşa'nın kurduğu Paşa Dairesi denilen medresenin eski odaları yıktırılarak yerine iki katlı olarak yaptırıldı.[68] Günümüzde medresenin yerinde Merkez Bankası'nın Konya şubesi bulunmaktadır. Yalnız medrese İplikçi camisine aralarından ancak tek şeritlik bir yolun geçebileceği kadar yakındı.

Islah-ı Medâris özel bir medrese olduğu için devlet desteğinden mahrumdu.[69] Halktan toplanan **bağışlar** medrese gelirlerinin önemli bir kısmını oluşturmaktaydı. Medrese bir bakımdan Paşa Dairesi Medresesinin devamı mahiyetinde olduğu için sahip olduğu bazı **vakfiyelerin** gelirlerinden yararlanmaktaydı. Fakat öğrenci sayısının her yıl artması medrese gelirlerinin yetersiz kalmasına neden olmaktaydı. Medresenin zamanla artan giderlerini karşılamak amacıyla Konya'nın Meyre kazası Dinek nahiyesi Apaysaraycık karyesinde un **değirmenler**i işletilmeye başlandı. Rıfat Efendi'nin ilgilendiği değirmenlerin gelirleri Islah-ı Medâris'e aktarıldı.

İnşa ettiği yeni binası ve kurduğu laboratuvarlarıyla gideri çok bir medrese olan Islah-ı Medâris, sınırlı gelirle eğitim öğretimini sürdürmeye çalıştı. Islah-ı Medâris özel bir eğitim kurumu olmasına rağmen öğrencisinden herhangi bir ücret almadığı gibi öğrencinin iaşe, ibate ve aylık burslarını da karşılamaktaydı.[70]

Islah, eğitim çalışmalarını halkın desteğiyle devam ettirme düşüncesindedir. Bu amaçla ve özellikle de kuruluş aşamasında medrese için geniş çaplı yardım kampanyası başlatılır. Yardımlar bir kereye mahsus olabildiği gibi her ay sürekli gelir mahiyetinde aidat şeklinde de devam eder. Kampanya etkisini gösterir ve medreseye yüklü bir yardım temin edilir.[71] Medreseye yardımda bulunanların isimleri bağış miktarlarıyla birlikte giderler, derneğin ilk nizamnamesinin beşinci maddesi gereğince liste halinde Meşrik-i İrfan gazetesinin birkaç sayısında ilan edilir.[72]

Islah-ı Medâris Cemiyeti yayınladığı iki nizamname ile hem idari hem de eğitim sistemini tespit eder. Nizamnameler resmi onay aldıktan sonra yürürlüğe girer. Tüzük gereği dernek ve medresenin işleyişi hakkında Meşrik-i İrfan gazetesinde yapılan duyurularla halk sürekli bilgilendirilir. Bu sayede halkın güven ve desteğinin devamı sağlanır.

Islah-ı Medaris'in kurulma aşamasında 4 Ekim 1909 Pazartesi günlü Meşrik-i İrfan gazetesinde "*Konya Islah-ı Medaris-i İslamiyye Cemiyet-i Hayriye namıyla tesis eden Cemiyyet-i Hayriye'ye mahsus nizamnamedir*" başlığıyla on yedi maddelik ilk nizamname

---

[68] Konyalı, "Konya'da İslam Üniversitesi", *Yeni Asya,* 30 Eylül 1971, sy. 575, 4.

[69] Sonraki yıllarda medrese, vilayet hususi bütçesinden hususi mekteplere verilen yardımdan yararlandırıldı. 1913 yılı bütçesinden medreseye aylık 1200 kuruş tahsisat ayrıldı.

[70] Birinci Nizamname Md: 7-8, İkinci Nizamname Md:1.

[71] Kampanyada bir defaya mahsus yardım edenlerin bağış miktarı 4.968 kuruş, aidat suretiyle sürekli yardım edeceklerini belirtenlerin bağış miktarı da 1.294 kuruştur. İlk etapta toplanan miktar **6.262 kuruş**u bulmaktadır.

[72] *"Islah-ı Medaris-i İslamiyye Cemiyyet-i Hayriyyesi'den gurre-i Zilhicce 1327 tarihiyle varid olan varakadır. Nizamnamemizin beşinci maddesi mucibince neşri lazım gelen hesap suretidir. Üç ay zarfındaki sarfiyatın miktarı…"* denilerek harcamalar liste halinde duyurulur. (Meşrik-i İrfan, 10 Kanûn-i Sâni 1909.)

yayınlanır.[73] Nizamname ile medreseye öğrenci alımından ziyade derneğin ekonomik ve idari yapısını belirlenir.[74]

Birinci nizamnameden sonra kırk üç maddelik ikinci bir nizamname *"Konya'da Müteşekkil 'Islah-ı Medaris-i İslamiye Cemiyet-i Hayriyesi'nin İdaresi Altında Bulunan Medarise Mahsus Nizamnamedir"* başlığı altında on iki sayfa olarak Meşrik-i İrfan Matbaasında basılarak yayınlanır.[75] İkinci nizamname, Islah-ı Medaris'in eğitim faaliyetlerini hangi amaç ve ne şekilde yürüteceğini teoride gösteren önemli bir belgedir. Nizamnamelerin maddeleri tahlil edildiğinde medresenin başarılı olma sebebi daha iyi anlaşılacaktır.

Islah-ı Medâris'in on seneyi tamamlayan başarılı talebeye vermeyi planladığı mezuniyet belgesi, mektep ve medrese mezunlarına verilen diploma ve icazetnameyi tek bir belgede birleştirecek özellikteydi. Islah'ın geliştirerek vermeyi düşündüğü icazetname, notlarıyla beraber dersleri içeren transkripsiyon belgesini kapsadığı gibi ders veren tüm hocaların onayını gösteren imzalarını da kapsamaktaydı. Islah, en az on yıl olarak belirlediği eğitim süresini tamamlayıp mezun verebilseydi geliştirdiği mezuniyet belgesi ile bir yeniliğe imza atacaktı. Aslında Islah'ın düşündüğü kadar ayrıntılı olmasa da benzer mezuniyet belgesi günümüz üniversiteleri için geliştirilebilir. En azından transkripsiyon belgelerine dersin hocasının ismi yazılmak suretiyle öğrencinin hangi hocalardan ne seviyede ilim tahsil ettiği tespit edilebilir.

Islah-ı Medâris, programına din ilimleriyle beraber aklî ilimleri de ilave etmişti. Türkçeden başka en az üç dil öğrenilmesini hedefleyerek yabancı dil eğitimine önem veren medrese, ilk sene imtihanla seçtiği öğrencilerle birinci ve ikinci sınıfını oluşturdu.[76] **Birinci sınıfta** Hesap, Hendese, Coğrafya, Tarih, Edebiyat-ı Osmanî, Farisî ve Malumat dersleri, **ikinci sınıfta** ise Kur'an ve Tecvit, Sarf-ı Arabî, Arapça, Mükâleme, Sarf-ı Osmanî ve Hüsnü Hat derslerini koydu.[77] Bu ders programı o dönem için çok radikaldi. Zira birinci sınıfta İslamî ilimlere dair herhangi bir ders konulmaması eleştiri konusu oldu. Daha sonraki yıllarda sınıfların oluşmasıyla İslamî ilimlerle beraber müspet ilimler de okutuldu.

Henüz bir yıl dolmadan yapılan imtihanlarda Islah öğrencilerinin gösterdikleri başarılar, ilim erbabının dikkatini çekti. Öğrencilerin ortaya koyduğu başarı, Islah'ın kısa zaman zarfında ulaştığı yüksek eğitim seviyesini ispat etmeye yetti. Meşrik-i İrfan gazetesinin 9 Mayıs 1910 tarihli nüshasında, Biyoloji, Matematik, Coğrafya, Tarih, Farsça, Edebiyat derslerinden yapılan imtihanda, birinci sınıf öğrencilerinin beklenmedik şekilde üstün başarı göstermeleri, imtihan komisyonunun da hayretler içinde kalmaları haber konusu oldu. Öğrencilerin sergilediği ilmi ehliyet, medreseye karşı duyulan güven ve takdiri de artırdı. Gazete, talebeleri başarılarından dolayı tebrik etti.

Islah'ın başarısı İstanbul basınında da yer aldı. Beyanu'l-Hak, ikinci sınıf talebelerinin sahip olduğu ilmi yeteneklerini âlimlerden oluşan bir komisyon huzurunda başarıyla

---

[73] Bu nizamname 6 Teşrini Evvel 1325/7 Ekim 1909 Perşembe günü tarihli Meşrik-i İrfan gazetesinde yeniden yayınlandı.
[74] Meşrik-i İrfan, 3 Teşrinievvel 1909.
[75] BOA, DH, İD, 1331-2a-13, 132/14; İbrahim Konyalı Kütüphanesi Arşiv no: 3505.
[76] Talebenin medreseye ilgisi çok yoğundur. Fakat medrese öğrenci alımında arzu ettiği seviyeden taviz vermez. Açık kalan üç kontenjan için yeniden imtihan yapar. (Meşrik-i İrfan, 9 Zilka'de 1327/22 Teşrin-i Sânî 1909, sy. 70, s. 1.)
[77] Meşrik-i İrfan, 19 Şevval 1327/2 Teşrin-i Sânî 1909, sy. 64, s. 1.

sergilemelerinin komisyon üyeleri tarafından son derece takdir edildiğini dergisinde övgüyle duyurdu. Ayrıca aynı sınıf öğrencilerinden Buharalı Osman (Saatçi Osman) Efendi'nin büyük bir rahatlık ve olgunlukla yaptığı konuşmasının heyet tarafından çok beğenildiğine yer verdi. Dergi, konuşma metnini Meşrik-i İrfan gazetesinden aynen iktibas ederek yayınladı.[78] Osman Efendinin konuşması incelendiğinde medresenin edep ve edebiyat açısından ne denli başarılı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Islah'ın kaliteli bir eğitim-öğretim verdiğini İbrahim Hakkı Konyalı'nın yazıları da ispat etmektedir.

"Ben bu İslam üniversite namzedinin ilk öğrencisi ve aynı zamanda benden sonraki sınıfların öğretmeniydim. Müessese Arapça öğretmenini Camiu'l-Ezher'den getirtmişti. Bu son yıllarda Konya ve Beyşehir'de müftülük yapan büyük âlim merhum Ömer Lütfi Efendi'ydi. Arapça klasik usulle emsile-binayla değil Berliç usulüyle kısa bir zamanda öğrenilmişti.

Matabe adlı bir tahta parçası var idi. Talebe bununla birbirini kontrol ederdi. Bu tahta parçası Türkçe konuşana verilir o da arkadaşlarından Türkçe konuşanı gizlice kollardı. Matabeyi akşama kadar çıkaramayan öğrenci ertesi gün sınıf dershanesini süpürür, çeşmeden içecek suyu getirirdi. Bu bir ceza idi. İlk senenin ***sekiz ay****ından sonra bu yeni irfan yurdunda Türkçe konuşulmazdı. Kendisine matabe verilen bunu elinden çıkarmak için Türkçe konuşanları arardı. İkinci senede talebe Arapçayı öğrenmiş olurdu. Medresenin Kütüphanesi konferans salonları, kimya hanesi, fizik laboratuarı, teodolit aletleri, müsenna küreleri vardı.*

Matbaa da kurulmuştu. Burada İslami esaslara dayanan neşriyat yapılır, gazete ve dergiler çıkartılırdı. Medrese bir gazetecilik enstitüsü gibi idi. Talebeye gazete ve mecmualara ilmi yazılar yazmaları da öğretilirdi.

Ben ilkyazımı Konya'da çıkan Meşrik-i İrfan gazetesinde neşretmiştim. Bu Kus b. Saide'nin Ukaz panayırında söylediği Kâbe'ye asılmış nutkunun tercümesi idi.

Medresede yıldızlar ilmi, astronomi dersleri ve bunun araçları vardı. Ali Kuşçu'nun Fatih adına hazırladığı eşsiz bakır gökküresi de medresenin kütüphanesindeydi. Talebeye yıldızlar ver burçlar Alâeddin Tepesi'nden ve bazen minare şerefelerinden gösterilirdi. Bu dersin Hocası Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi merhumdu.

Ben ikinci sınıfta iken bir güz mevsimi senelik imtihanlarımız yapılıyordu. Bu imtihanın mümeyyizleri arasında şu seçkin kişiler vardı.

Tokat mebusu ayan üyesi ve Şeyhülislam Mustafa Sabri, Konya Mebusu Elmalılı Küçük Hamdi, Konya mebusu Ereğlili Salim, Konya Mevlevihanesi şeyhi Veled Çelebi, müderris Naim Hazım Efendiler ve Konya hukuk mektebi müdürü Refik Bey ve Konya'nın değerli âlimleri…

Medresenin cadde kısmındaki büyük salonunda imtihan başlamıştı. Benden evvel birkaç arkadaşım içeriye alındılar. Sıra bana gelmişti. Ben de alındım. Evvela Hocam Ezherli Ömer Lütfi Efendi ile Arapça konuştum. Mümeyyizlerin hemen hepsi de sualler sordular. Bunları Arapça cevaplandırdım. Bir ara Mustafa Sabri Efendi'nin Zeynel Abidin Efendi'ye;

- Hocam bunları nasıl yetiştirdiniz, nasıl okuttunuz, tebrik ederim, dediğini duydum.

---

[78] Beyânü'l-Hak, 7 Mart 1327/18 Rebiül Evvel 1329, IV/1901-1902.

Sonra bu büyük İslam âlimi yerinden kalktı kara tahtaya geldi. Arapça bir şey yazdı.

- Oku tercüme et dedi. 'Darihim mâ dümte fi darihim' idi. (دارِهِمْ ماَ دُمْتَ فيِ دارِهِمْ)

Bu içine başka köklerden ayrı manalar olan bir güzel ve hikmetli söz idi. İçinde iki 'dar' vardı. Birisi ev anlamında öteki de mudara kökünden emri hazır idi. Altına şu tercümeyi yazdım.

- Evlerinde kaldıkça onlara müsaade et, yüzlerine gül.

O vakte kadar hiç duymadığım ve görmediğim bu sözün tercümesi mümeyyizlerin takdirini toplamıştı.

Biraz sonra simsiyah sakallı Mustafa Sabri Efendi gibi sarığını çok iyi sarmış Küçük Hamdi Efendi (Elmalılı) tahta başına gelerek şunu yazdı:

- Arzıhim ma dümte fi arzihim. (اَرْضِهِمْ ماَ دُمْتَ فيِ اَرْضِهِمْ)

Bu hikmetli söze de birisi yer anlamında diğeri de rıza kökünden 'razı et, rızalarını al' anlamında iki 'arz' kelimesi vardı. Altına Türkçesini yazdım:

-Topraklarına devam ettikçe, topraklarında bulundukça onların hoşnutluklarını kazan.

Sonra astronomi imtihanı başladı. Dünyanın sabit güneşin bunun etrafında döner olduğu nazariyesine hazırlanan eski görüşe göre yazılmış (süllemü'l-eflak) adlı resimli taş basma bir astronomi kitabını Hindistan'dan getirtmiştik. Evvela bundan sualler soruldu. Ortada Fatih'in bu nazariyeye göre Ali Kuşçu tarafından hazırlanan kitabeli bakır gök küresi vardı. Evvela bu nazariyeye göre soruları cevaplandırdım. Sonra güneşin sabit, arzın yedi arkadaşıyla onun peyki olduğu nazariyesine göre yani astronomi esaslarına dayanılarak sorulan suallere cevap verdim. Rub irtifa tahtasıyla saatin nasıl bulunduğunu anlattım. Güneş saati hakkında mümeyyizlerin sorularına hoşuna giden cevaplar verdiğimi onların sürekli takdirlerinden öğreniyordum.

İmtihandan sonra hastalanmıştım. Mustafa Sabri Efendi ile Zeynelabidin Efendi ve Ahmed Ziya Efendiler Yaka bağlarındaki evimize kadar geldiler. Benim hatırımı sordular. Gönlümü aldılar. Daha sonra Mustafa Sabri Efendi medresenin konferans salonunda bir konferans verdi. İslam'ın istediği tarzda adam yetiştirecek bu medreseyi çok beğendiğini gelecek sene oğlunu da buraya getireceğini söyledi. Bizi İslam'a uygun bir şekilde okumaya teşvik etti.

Medresesin spor dersleri arasında kılıç ve kalkan oyunu vardı. Cuma günleri Alâeddin tepesinde kılıç kalkan oynardık, güreşler yapılırdı.

Osmanlı imparatorluğunun çökmesini hazırlayan dejenere medreselerin düşmanı olan bu medrese, geriliğin taassubun amansız düşmanı idi. Zaten Müslümanlık kendisi taassubu şiddetle men ediyordu. İslamiyet ilerici bir dindi."[79]

Islah-ı Medaris'in bir de **konferans** salonu vardı. Mimari özelliklerinden bahsedilmeyen bu konferans salonunda Mustafa Sabri Efendi, Hacı Veyis Efendi gibi önemli

[79] Konyalı, "Konya'da İslam Üniversitesi", *Yeni Asya,* 29-30 Eylül /1-2 Ekim 1971, sy. 574-577, 4.

şahsiyetlere konuşmalar yaptırılarak öğrencilerin dinlenmesi, ilme ve İslam'ı yaşamaya teşvik edilmesi sağlanmaktaydı.[80]

Islah'ın zengin bir **kütüphanesi** vardı. Islah'ın kütüphanesi Şeyh Memiş Efendi[81], Muhammed Bahaeddin Efendi ve Zeynelabidin, Rıfat ve Ahmed Ziya Efendilerin şahıslarına ait kitaplardan oluşmaktaydı. Ayrıca yeni yayınlarla zenginleştirilen kütüphaneden öğrenciler de faydalanmaktaydı. Kütüphanenin kitapları yalnızca dini muhtevalı değil, farklı alanlarda yazılmış kitapları da kapsamakta, Fıkıh, Kelam, Felsefeden Müzik, Beden Eğitimi ve Sosyolojiye, Edebiyattan Botaniğe varıncaya kadar çok değişik, farklı alanlarda yazılmış kitaplar bulunmaktaydı. Medrese kapatılıp malzemeleri kitaplarıyla beraber yağma edildikten sonra elde kalan kitapların büyük bir kısmı Yusuf Ağa Kütüphanesi'ne Zeynel Abidin, Rıfat ve Ahmed Ziya Efendiler adına varisleri tarafından vakfedildi.

Medresede, Kimyahane ve Fizik **Laboratuvar**ı ile birlikte Astronomi dersleri ve bu derslerin araçları bulunmaktadır. Astronomi dersleri Ali Kuşçu'nun Fatih'e sunduğu kitabeli muhteşem madeni Gök Küresi, teodolit aletleri, müsenna küreleri ve Hindistan'dan getirtilen resimli taş basma "Süllemü'l-Eflak" adlı astronomi kitabından yapılmakta; talebeye, yıldızlar ve burçlar Alaeddin Tepesi'nden, bazen de minare şerefelerinden gösterilip öğretilmekteydi.[82]

Islah-ı Medaris'i medreseler içinde benzersiz kılan bir diğer yönü de medreseye ait **matbaasının** ve **yayın organının** bulunmasıdır. 1908'den sonra ilk fırsatta matbaası kurulmuştur. II. Meşrutiyetin ilanından sonra Konya'da çıkan üçüncü sivil gazete Islah-ı Medaris'e ait **Meşrik-i İrfan**'dır. 1 Ocak 1909 tarihinden itibaren haftada iki defa ve dört sahife olarak çıkarılır. Meşrik-i İrfan'ın yeri, Şerafettin Camii'nin kuzey kapısı girişinin sağ karşısındaki kubbeli yapıdır.[83]

Medrese kurduğu matbaası ve yayın organı vasıtasıyla bir gazetecilik enstitüsü gibi çalışıyor, talebeye, gazete ve dergilerde ilmi yazılar yazmaları öğretiliyordu. Zira medrese, bir İslam inkılabını gerçekleştirmek gayesiyle kurulmuştu. Bunun için de gerekli her şeyi talebeye öğretmeyi hedeflemişti.[84]

---

[80] Konyalı, "Islah", *Yeni Asya Gazetesi*, 2 Ekim 1971; Arabacı, 484.

[81] Şeyh Memiş Efendi Islah-ı Medâris'in kurucuları Abidin, Rıfat ve Ziya Efendilerin dedeleridir. İlmî literatüre Muhammed Kudsî el-Bozkırî olarak geçen Memiş Efendi'nin hayatı hakkında geniş bilgi için şu eserlere bakılabilir: Mehmet Emin Eminoğlu, *Şeyh Muhammed Kudsî Memiş Efendi Hazretlerinin Tarihçesi,* Konya 2007; İlknur Candan, *Muhammed Kudsî Bozkırî'nin Hayatı*, Basılmamış Lisans Tezi, Ankara ilahiyat Fakültesi 2007; İsmail Bilgili, Ahmet Çelik, *Muhammed Kudsî el-Bozkırî,* Konya 2013.

[82] Konyalı, "Islah", 29 Eylül-2 Ekim 1971.

[83] Arabacı, 487.

[84] Konyalı, "Islah", aynı yer; "İslam Üniversitesi", aynı yer. Islah-ı Medaris'in kurucusu ve müderrislerinden Ziya Efendi, gazete çıkarmanın gerekçesini İntibah Gazetesindeki makalesinde şöyle ifade eder: İnsan, haklarını savunmak için aklı ve dilini kullanır. Bunlar vasıtasıyla hakkını alamazsa, fiili kuvvet kullanmak zorunda kalır. Hakkı korumak için dil ve dilin yüksek sesi "bülend avazı" olan kalemle çalışmak gerekir. Zaten "gazetesi olmayan bir topluluk dilsiz" demektir. Dili olmayan, söz söylemeye muktedir olmayan bir cemiyet, nasıl olur da haklarını savunabilir. En insaflı bir gücün karşısında bile haklarından faydalanamaz. Üstelik, işlerini sözle bitirmek mümkünken, dilsizlik yüzünden silaha sarılır. Ayrıca idare eden azınlığın, idare edilen çoğunluğun fikir ve kanaatleri zıddına, bilerek veya bilmeden onlara engel olmakta, yollarını kapatmaktadır. Bu yol, efkâr-ı umumiyenin sesini duyurarak açılacaktır. Üstelik ülkemizde de efkâr-ı umumiye, pek kuvvetli ve inatçı bir şekilde vardır. Ancak, mevcudiyetini izhar edecek vasıtadan mahrumdur. O da bugün medeni ihtiyaçların en önemlilerinden biri olan gazetedir. Artık bundan sonra toplumun, fikir hislerine riayet, bu milletin mukadderatıyla meşgul olan zevata düşmektedir. (Arabacı, 488-489)

Meşrik-i İrfan gazetesinin medrese bünyesinde çıkması, öğrencilerin gazetecilik mesleğine ilgi duymasına neden olduğu gibi Osmanlı Edebiyatı hocasının tecrübeli bir gazeteci ve Meşrik-i İrfanın başyazarı olması da diğer bir etki sebebi idi. Ayrıca Ziya Efendi, talebeleri gazetede ilmi yazılar yazmaya teşvik ederdi. Medrese sanki gazetecilik enstitüsü gibi talebelerin sosyal hayata hazırlanmalarına zemin oluşturuyordu. Islah'ın talebe ve hocaları İstanbul'da yayınlanan *Beyânü'l-Hak, Cerîde-i Sufiye* gibi süreli yayınlara makale gönderdikleri gibi Meşrik-i İrfan gibi yerel gazetelere de yazı veriyordu. Gündemi takip eden Islah, toplumun bir nevi nabzını tutmaya çalışıyor, fikirleriyle de *"toplumun ıslah edilmesine"* çalışıyordu. Islah'ta öğrenci ve sonra da hocalık yapanlardan dergi ve gazetelerde makalesi çıkanlar arasında özellikle Abdullah Tanrıkulu, Meğreli Rıza, İbrahim Hakkı Konyalı, Saatçi Osman Efendi dikkat çekmektedir.

Islahın öğrencilerini basın yayına yönlendirmesinin etkisi Islah kapatıldıktan sonra da görülür. İbrahim Hakkı Konyalı, *Hak Yolu Dergisi*ni, Ali Rıza Kudsi de Konya'da 1919 yılında *İntibah Dergisi*ni çıkardı. Konya basın yayın hayatının canlılığına Islah'ın katkısı vardır.

Islah-ı Medaris artık etkili bir ekoldür. Fikri seviyeyi üste çekmekte, birbirinden çok farklı insanları yan yana getirmektedir. Islah-ı Medaris'in kurucularından müderris-şeyh Ziya Efendi'nin de belirttiği gibi bütün yapılan hizmetler, gösterilen çaba ve gayretler *"vatani vazife olarak"* düşünülmektedir.[85]

Osmanlı Devletinde gündemde tutulan medreselerde yeni düzenleme yapılma gereği,[86] ülkedeki bütün medreseleri kapsıyormuş gibi anlaşılsa da aslında konu incelendiğinde bu kanaatin daha çok İstanbul merkezli medreseler için geçerli olduğu ortaya çıkmaktadır.[87] Zira Anadolu'da ve özellikle de Konya'da müderris ve halkın özel gayret ve yardımlarıyla çalışmalarına devam eden medreseler, bu dönemde Şeyh Ali Efendizâde Muhyiddin Efendi gibi eğitimciler tarafından övülerek devlete olan katkıları dile getirilmektedir.[88] Ayrıca Tokat mebusu ve ayan üyesi Mustafa Sabri Efendi'nin oğlu İbrahim'i İstanbul'daki medreselerde değil de Konya'daki bir medreseye verme sebebi de buna delil olduğu gibi Ali Ulvi Kurucu'ya şu ifadeleri de Islah-ı Medaris'in eğitim-öğretim kalitesinin tespiti açısından önemli bir delildir:

---

[85] Arabacı, 488.

[86] Şeyh Ali Efendizade Muhyiddin, "Medreselerin Islahı", *İslam Dünyası,* 18 Rebiu'l-Ahir 1331/14 Mart 1329 (27 Mart 1913), sene:1, sy. 2, 29.

[87] Şu hadise bu konuya ışık tutmaktadır. Şeyhul İslam Mustafa Sabri Efendi, tek oğlu İbrahim Rüştü Efendi'yi ilmî tahsili için İstanbul'daki medreselerden birine değil de Konya'da yeni açılan Islah-ı Medâris-i İslamiye'ye göndermek ister. Hanımı ise bu kanaatine itiraz ederek; *"Hanya'sı Konya'sı İslambol'a gönderir çocuklarını! Hilafetin merkezinde en iyi medreselerde, en büyük âlimlerin önünde okusunlar diye… Sen dünyayı tersine döndürüyor, Konya'ya gönderiyorsun. Elbette bir sebebin vardır"* der. Mustafa Sabri Efendi kararının sebebini hanımına söylerken İstanbul'daki mektep ve medreselerin durumundan bahseder: *"Hatun doğru söylersin, lakin memleket ahvali çok değişti. İslambol, İslambol olmaktan çıktı, Frengistan fideliği haline geldi. İslambol, tekrar İstanpol haline döndü adeta! İstanbul'daki mektepler o eski mektepler değil. Buradaki medreselerde ilim sukût etti. İrfan hakeza! Mektepler Frenkçilik, medreseler kuru kavil geveleyip duruyorlar. İslam kervanını ıhtırdılar."* (Mustafa Özdamar, Hacı Veyiszâde Belgesel, İstanbul 1992, 31.)

[88] Şeyh Ali Efendizade Muhyiddin Efendi tarafından 1314/1897 tarihinde saraya sunulan layihada konu hakkında şu bilgiler verilmektedir: *"Bu gün Konya şehrinde dört beş bin talebe ders okuyor. Ne hocasına ne talebesine hükümet bir akçe bile iane vermediği halde yine bu zevat, dine hizmet fikriyle on beş yirmi seneler takat-fersa olan zahmetlere katlanıyorlar. Bilcümle kazalar müftülüklerini onlar ihraz ediyorlar, yine onlardan başka kazalarda söz anlayan, hükümetin icraatına yardım eden, halife-i adileye itaat gerektiğini söyleyen ahlak-ı umumiyeye hizmet edenlere tesadüf edilmiyor."* (Ahmet Çelik, "II. Meşrutiyet Dönemi Konya Basınında Öğrenci Makaleleri", *Merhaba Akademik Sayfalar,* 17 Haziran 2009, 341.)

"Azizim Islah-ı Medaris'e girdiğimizde varlığımı benliğimi sanki yeşil bir nur kapladı. Burası ***mektep*** *olmakla beraber bir* ***dergâh,*** *bir* ***terbiye hane,*** *bir* ***tasfiye hane, mücahit yetiştiren bir yuva*** *idi. Orayı böyle gördüm. Islah'ı görünce ruhum yandı. Senelerdir tesis olunmasını, kurulmasını, açılmasını tasavvur ettiğim medrese açılmıştı. Öğrencileri imtihan ettik.* ***Çok iyiydiler****. Sade eski medreselilerin anladığı gibi anlamıyorlar,* ***kendilerinde ayrı bir ruh var****. Ayrıca hesap, hendese, tarih, coğrafya filan da biliyorlar."*[89]

1909 Kasım ayında tedrise başlayan Islah-ı Medaris, henüz on yılını tamamlayamadan 1915 yılında fiilen, 1917 yılında da resmen kapatılır. Islah'ın binası 1917 yılı Eylül ayından 1924 yılına kadar *"Konya Daru'l-Eytam (Yetimler) Mektebi ve Yurdu"* olarak kullanıldı. Medrese binası, Daru'l-Eytam'ın 1924 kapatılmasıyla Konya Belediyesine devredilir. Belediye de 13 Teşrinisani 1924 tarihinde Islah-ı Medaris olarak kullanılan yapıyı kamulaştırarak yıktırır. Medrese binasından geri kalan kısım da 1927 yılında yıkılarak Mekteb-i Sanayi bahçesine katılır. Medresenin arsa haline getirilen yerine Merkez Bankası Konya Şubesi inşa edilir.[90]

Islah-ı Medaris'in kapanma sebepleri hakkında şunlar söylenebilir.

1. Siyasî: Islah'ın kurucularından Zeynel Abidin Efendi hem bir şeyh hem bir müderris hem de bir siyaset adamıdır. Mensubu olduğu Hürriyet ve İtilaf Fırkası, İttihat ve Terakki Fırkası'na rakip olarak doğmuştu. İttihatçıların siyasi rekabet sebebiyle Zeynel Abidin Efendi'ye karşı olmaları onun kurduğu eğitim müessesesi Islah-ı Medâris'e de tavır takınmaları Islah'ın sonunu getirdi.

2. İlmî: Islah, medreselerin ıslahına yönelik sivil bir hareket olarak Konya ve İstanbul'da kısa sürede etkisini gösterince İttihat ve Terakki Fırkası'nın hükümeti yönlendirmesiyle benzer bir medresenin *"Daru'l-Hilafeti'l-Âliye"* adıyla önce İstanbul'da sonra da şubelerinin Konya gibi Anadolu'da açılması diğer medreseler gibi Islah'ın da kapatılmasına sebep oldu. Dönemin Şeyhul İslamı 8 Ekim 1913 tarihli yayınladığı meşihat belgesiyle[91] Konya Islah-ı Medâris'in 43 maddelik nizamnamesini yürürlükten kaldırması Islah'ın resmi kapatılma sürecini başlattı. İttihatçıların girişimiyle Islah'ın kurucusu Zeynel Abidin Efendi de Bursa Gemlik'e sürgüne gönderildi, müdürü Ahmed Ziya Efendi altı ay kadar hapiste tutuldu.[92]

3. Askerî: 1915-1918 yılları arasında cereyan eden I. Dünya Savaşı nedeniyle medrese öğrencileri askere alındı. Islah'ın müderris ve öğrencileri Çanakkale, Irak, Filistin gibi çeşitli

---

[89] M. Ertuğrul Düzdağ, *Ali Ulvi Kurucu Hatıralar,* I, 172-173.

[90] Selçuk Es, "Darüleytam", *Büyük Konya Ansiklopedisi*, Demirbaş no: 3511; Hüseyin Köroğlu, *Konya ve Anadolu Medreseleri,* 110; Arabacı, 485, 487-488, 491.

[91] *"Bab-ı Fetava, Daire-i Meşihati İslamiyye Tahrirat Kalemi, Aded: 85*
Hülasa: Konya Islah-ı Medaris Cemiyetinin Nizamnamesi Hakkında. Dahiliye Nezareti Celiliyesine,
Devletlü Efendim Hazretleri,
Konya ıslahı Medaris cemiyeti tarafından kaleme alınan nizamnamenin leffiyle varid olan 9 Ramazan 1331 tarihli ve muhaberat-ı umumiyye dairesi üçüncü şubesinin 82 hususi numarasını havi tezkere leffiyle ders vekaletine lede'l-havale dersaadet ve taşra medarisince ma bihi't-tatbik olmak üzere bâ irade-i seniyye-i mülükane tab' ve neşr ile ta'mimen vilayata irsal olunan Medaris İlmiye Nizamname ve Talimatnamesi şimdilik medarisin te'min-i idare ve temşit-i umuruna kafi olup ilmiye nizamnamesinin bazı mevaddına adem-i mutabakatı anlaşılan mürsel nizamnamenin hiçbir tarafta tatbik ve teşmiline mahal olmadığı ifade ve mezkur nizamname leffen savb-ı alilerine iade kılındı efendim. 8 Zilkade sene 1331 /25 Eylül sene 1329. İmza: Şeyhülislam."

[92] Gürtaş, 93.

cephelerde savaştı. Medrese öğrencisiz ve hocasız kaldı. Ömer Lütfi, Bozkırlı Abdullah Tanrıkulu ve Ali Rıza Kudsi gibi hocaları savaşa katıldılar.[93]

Islah'ın kapatılmasına neden olarak sayılabilecek benzer hususlar neticesinde medrese kapatılır, 1920'den sonra kurucularından kimse Konya'da kalmaz, Rıfat Efendi idam edilir, Zeynelabidin Efendi de yüz ellilikler grubuna dâhil edilerek ülke dışına çıkarılır. 1924 yılında dönemin belediyesi tarafından yıkılan binanın kütüphanesi ve tarihi eserleri de yağma edilir.[94]

Islah-ı Medâris'in etkisini Hacı Veyiszâde Mustafa Efendi'nin İmam Hatip okullarının açılması için girişimlerde bulunulduğu yıllarda etrafındakilere; *"Yakında İmam Hatip Mektepleri açtıracağız. Bu mekteplerde okuyacak çocuklar, sizin geçmişte kalmış yıllarınızı kaza edecekler. Kafalarınızda, kalplerinizde saklayıp koruduğunuz ışığı hayatın içine taşıyacaklar, hayata tatbik edecekler. Biz, vaktiyle 'Islah-ı Medâris'te de bu gayeyi gütmüştük. Fakat olmadı. Bir 'vakt-i merhun' devri geldi ve medreseyi kapattı"*[95] diye yad ederek, İmam Hatip Okullarının Islah-ı Medaris'in orta okul ve lise seviyesinde aynı fonksiyonu üstlenmiş bir kurum olduğu vurgusunu yaptığını görmekteyiz.

Netice itibariyle Nakşî postnişin ve müderrislerinin Osmanlı Devleti son dönemlerinde ve özellikle de Konya'da kurdukları veya ders verdikleri bütün medreselerde yürüttükleri ilmi çalışmalardaki asıl hareket noktalarını, Allah rızasını kazanma, iyi bir din ve ahlak eğitimi verme istekleri oluşturmuştur. Tarikatın, ehli sünnet ve cemaat akidesine bağlılık, şer'î normların getirdiği kurallara uymak ve Hz. Muhammed (s.a.s)'in hayatını ve uygulamalarını örnek almak şeklinde özetlenebilecek öğretisinin, medrese açma ve vakıf kurma niyet ve girişimlerini destekleyen itici bir faktör olduğu açıktır.[96]

SONUÇ

İslam'ın hedeflediği huzurlu toplumun oluşumunda, nefis terbiyesi yoluyla ahlak eğitimini amaç edinen tasavvuf ekollerinin önemli katkıları vardır. Bu katkıyı sağlayan ekollerden biri de Nakşbendî tarikatıdır. Nakşbendîlik genel mahiyetiyle, İslam'ın ana çizgisinden ayrılmayan, zahir ve batın ilimleri bir bütün olarak benimseyerek tatbik eden bir anlayışa sahip olmuştur. Naşbendî tarikatının temel özelliklerinden biri **İslam'ın emir ve yasaklarına son derece bağlı olmaları, âlimlere saygı duyup bidatlerden kaçınmaları**dır.

Nakşbendîler, Konya'da kurdukları Bekir Sami Paşa ve devamı olan Islah-ı Medaris-i İslamiye gibi yeni medreselerle yüksek din eğitim ve öğretiminin ivme kazanmasına katkı sağlamışlardır. Ayrıca ortaya koydukları yeni eğitim-öğretim anlayışıyla devletin, medreseleri ıslah düşüncesini harekete geçirerek yönlendirmişler, çalışmaları sebebiyle ilim adamları nezdinde itibar elde etmişler ve toplumun teveccühüne nail olmuşlardır.

Bekir Sami Paşa Zaviyesinin bir de para vakfı vardır. Para vakfı İslam hukuku açısından tartışmalı bir konudur. Osmanlı döneminde de pek çok para vakıflarına rastlanılmaktadır. Konu üzerinde özellikle 16. Yüzyılda taraflar arasında hararetli tartışmalar yapılmıştır. Osmanlı

---

[93] Gürtaş, 94; Arabacı, 533.
[94] Arabacı, 512.
[95] Özdamar, *Hacı Veyiszâde*, s. 86-87.
[96] Sarıkaya, 182-183.

devleti sonuç olarak Molla Hüsrev ve Ebussuud Efendinin savunduğu cevazı doğrultusundaki görüşü kabul ederek resmen yürürlüğe koymuştur. Konunun cevazı doğrultusunda yapılan izahta, paranın muamele-i şer'iyye yoluyla işletilmesi, haram olan riba kapsamında değildir; ancak muamele neticesinde devletin belirlediği oranın üzerine de çıkılamaz, bu oranın üzerindeki kazanç hukuki olmadığı gibi, böyle davrananların cezalandırılması gerekir denilmiştir. Buradan da anlaşılmaktadır ki, vakıf paranın muamele yoluyla istirbahında sakınca görmeyen kanaat, meselenin makul ve kanuni ölçülerde kontrolünden yanadır. Nitekim kimi araştırmacıların da dikkat çektiği gibi, vakıf paraların devletin belirlediği oranlar çerçevesinde işletilmesi, kredi kullananlar açısından oldukça olumlu neticeler vermiş ve tefeciliğin önlenmesinde etkili olmuştur.

Para vakfı konusundaki hukuki hükmünün tespitinde Osmanlı döneminde yetişmiş fıkıhçıların, fıkhın mantalitesi ile hayatın beklentileri arasında nasıl tavır aldıkları, fıkhî düşünce açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Bunun yanı sıra günümüz fıkhî düşüncesinde nasslar ile hayat arasında sağlıklı köprüler kurabilme arayışları çerçevesinde meseleye yaklaşacak olursak, Osmanlı dönemi fıkhî mirasının söz konusu arayışlar bağlamında tarihi tecrübenin önemli bir bölümünü oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Konya valisi Bekir Sami Paşa tarafından kurulan zaviyenin Nakşî-Halidî ilk postnişini Himmet Efendidir. Himmet Efendi Nakşî Halidî şeyhi ve aynı zamanda müderristir. Onun vefatından sonra zaviyenin başına Konya'da Memiş Efendi diye tanınan Muhammed Kudsî'nin oğullarından Nakşî-Halidî şeyhi Muhammed Bahaeddin Efendi mürşit ve müderris vasfıyla atanmıştır. Bahaeddin Efendi zaviyenin tarikat fonksiyonunu devam ettirmekle beraber, geliştirdiği kütüphanesi ve ilave ettiği dersleriyle tekkeyi daha çok medrese görünümüne dönüştürmüştür.

Bahaeddin Efendinin 1906 yılında vefatından sonra Medresenin eğitim-öğretim çalışmalarını, her biri mürşit ve müderris olan oğulları, Zeynelabidin, Rıfat ve Ahmed Ziya Efendiler, mevcut binayı yıkarak yerine 1909 yılında modern anlayışla iki katlı, kütüphanesi, fizik ve kimya laboratuvarı, konferans salonu, astronomi dersi için gerekli teodolit aletlerinin yer aldığı, beden eğitimi, tarih, fizik, kimya gibi derslerin ilave edildiği yeni bir medrese inşa ederek sürdürmüşlerdir. Memiş Efendinin oğullarından hattat, müderris, mürşit Hasan Kudsî Efendi tarafından medresenin Nakşî-Halidî usulü üzere hatm-i hâce okunmuş, evrad ve ezkar faaliyetleri devam ettirilmiştir.

Zaviyenin ilmî ağırlıklı eğitim kurumuna dönüştüğü *"Konya Islah-ı Medaris-i İslamiye Medresesi"*, klasik ve modern eğitimi bir arada sürdürerek, din ilimleri, fen ilimleri, sosyal bilimler ve yabancı dil bilgisiyle donanımlı, nitelikli din adamı yetiştirmeyi amaç edinen bir proje olarak tasarlanıp uygulanmıştır. Medrese, öğrencileri vasıtasıyla İslam medeniyetini İngiltere, Çin, Japonya, Avustralya gibi uzak ülkelere kurmayı hedeflemektedir. Medresede yetişen ve bir dönem de hocalık yapan İbrahim Hakkı Konyalı'nın ifadesiyle medrese bir "İslam Üniversitesi" mahiyetindedir.

Islah-ı Medaris'in kaliteli eğitim vermesinde etkili olan hususlardan bazıları şunlardır:

Programı çağın ihtiyaçlarına göre belirleniyor, Nizamnamelerle idarî ve eğitim ilkelerini açıklanıyordu. Zeki ve başarılı öğrenciler imtihanla seçiliyor, derslere devam konusunda asla

taviz verilmiyordu. Yetişen öğrenci alt sınıflarda öğretmen olarak istihdam ediliyor, hücre, oda sistemiyle yetenekli öğrencinin ilimde ilerlemesine zemin hazırlanıyordu. Kabiliyetli öğrencilerin hücresine alt sınıftan öğrenci verilerek birebir ilgilenmesi ve yetişmesi sağlanıyordu.

Öğrencilerin ibadet alışkanlığı edinmesi için uygulamaya önem veriliyor, medrese bünyesinde bulunan mescitte ezanlar öğrencilere okutturuluyor, namazlar cemaat halinde kılınıyordu. Hz. Peygamber'in sünnetini yaşamada öğrencilere rehberlik ediliyor, özellikle selamlaşma adabı üzerinde duruluyor.

Öğrencilerin hem ilmi seviyesini artırmak hem de toplumla irtibatını kurmak ve toplum nabzını tutmak için gazete ve dergilere yazı yazmalarını teşvik ediliyor, bünyesinde oluşturduğu zengin kütüphane ile öğrencinin kısa zamanda bilgiye ulaşması sağlanıyordu.

Medresenin müderrisleri sahasında otoriter, uzman kişilerden seçiliyor, konferans salonunda seçkin âlim ve aydınlara konferanslar verdirilerek öğrencinin birikimi artırılıyordu. Ayrıca öğrencilerin çalışmalarını seminer şeklinde diğer öğrencilere konferans salonunda anlattırılıyordu.

Öğrencilerin medrese bünyesinde çıkarılan Meşrik-i İrfan gazetesinde yazı yazmaları teşvik edilerek ilmi açıdan yetişmeleri sağlanıp toplumla diyalogu kuruluyordu. Medrese bir gazetecilik enstitüsü gibi talebelerin sosyal hayata hazırlanmalarına zemin oluşturuyordu.

Islah-ı Medaris ferdi farklılığa önem veriyor, istidatlı öğrencilerin ilimde ilerlemesi için özel ilave programlar düzenliyordu. Islah'ta örgün ve açık öğretim yapılarak dışarıdan dinleyici sıfatıyla derslere katılanlardan imtihanda başarı gösterenlere idare heyeti tarafından kararlaştırılan sınıfa devam hakkı tanınıyordu. Islah'ın öğrencileri dönemin siyasi olaylarından çok da uzak tutulmuyor, siyasetle yakın temasları sağlanıyordu. Islah'ın belki de en büyük etkisi, yetiştirdiği çok değerli bilim adamı, âlim ve aydınlar vasıtasıyla toplumun şekillenmesine katkı sağlamasıydı.

Islah-ı Medaris-i İslamiye Medresesinde devam ettiren Nakşî-Halidî Zaviyesi, sadece yaşadığı döneme değil, sonraki dönemlerde de Konya merkezli Anadolu'nun ilmî, içtimaî, siyasî ve idarî yapısı üzerine önemli tesirler bırakmıştır. Yetiştirdiği kaliteli talebeleriyle ilmin yayılmasına öncülük etmiş, cumhuriyetin ilanından sonra kurulan din öğretimi kurumlarının açılmasına ve müfredatının oluşmasına etki de etmiştir.

Bu örnek uygulama, farklı yönlerden akademik bakış açısıyla ele alındığı takdirde geleceğimiz adına bizlere ışık tutacak yolları temin edileceği kanaatindeyim.

Nakşibendiliğin Muasır Bir Kolu Olarak Hazneviye Tarikatı ve Kurucusu Ahmed Haznevî

Kutbeddin AKYÜZ*

Hazneviye tarikatı, İslam dünyasının bazı bölgelerinde meşhur ve bilinen bir tarikattır. Nakşibendî-Halidî kolunun yeni bir kolu olan Hazneviye, Ahmed Haznevî'nin 1912 yılında Hazret lakabı ile meşhur Bitlis Norşin'li Şeyh Muhammed Diyauddin tarafından kendisine Nakşî-Halidî tarikatında hilafet verilmesi ile beraber teşekkül etmeye başlamıştır. Haznevî, Ahmed Haznevî'nin o vakitte yaşadığı köye nispet edilmesidir. Köyün adı, Suriye Kamışlı'ya bağlı olan Hazne'dir.

Türkiye, Suriye, Lübnan ve diğer Arap ile acem ülkelerinde Halid Bağdadî (ö. 1242/1826) eliyle yayılan Nakşibendî tarikatının birkaç kolu olmuştur. Ahmed Haznevî ve nesli; Muhammed Masum Haznevî, Alaeddin Haznevî, İzzeddin Haznevî, sonrasında Muhammed Haznevî, ve şu anda tarikatın şeyhi olan Muhammed Muta' Haznevî eliyle yayılan kolu ise "Nakşibendî-Haznevî tarikatı" ismini almıştır. Bu isim onu diğer kollardan ayırmak için verilmiştir.

Tarikatın Yayılması ve İslam Öğretilerini Neşrindeki Rolü

Nakşibendî-Haznevî tarikatının değişik ülkelerde İslam'ın neşri hususunda büyük bir rolü bulunduğu görülmektedir. Islah ve tecdidin Hindistan'daki öncülerinden olan İmam-ı Rabbani gibi tarikat şeyhlerinin İslam'ın müdafaası ve Allah'a davet hususunda büyük rolleri vardır. İmam-ı Rabbani hakkında, Allah'ın ayetlerinden bir ayet, zamanın ender bulunan şahsiyetlerinden olduğu söylenir. Moğol hükümeti üzerinde etkili olmaya muvaffak olmuş ve hükümet Brahmanism ve putperestlik yerine İslam dinini din olarak seçmiştir. Tuğluk Timur Han (ö. 1405), Şeyh Cemaluddin Buhari Nakşibendî eliyle Hicri 765 yılında Müslüman olmuştur.

Şeyh Abdurrahman Tağı ve ardından Fethullah Verkanisi ile Şeyh Muhammed Diyauddin de Türkiye'deki Nakşibendî tarikatına mensup davetçilerdendir.

Onların, Türkiye ve diğer ülkelerde ilmin yayılmasında önemli rolleri olmuştur. Norşin; benzeri az bulunur davet ve irşad merkeziydi. Ahmed Haznevî hilafetini oradan almış ve o gün için öldürme, hırsızlık, zulüm ve cehalet gibi bozuk ahlak, kötü âdetler ve kabul

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf ABD. Doktora Öğrencisi

edilemez ilişkilerin bolca olduğu Suriye'nin Cezire bölgesine dönmüştür. Nakşibendî-Haznevî tarikatının varlığından önce bu bölgede bulunan köy ve beldelerde mescid bile nadir bir şekilde bulunuyordu. Ahmed Haznevî hikmet ve güzel nasihatlarla irşad vazifesini yaptı. Söz ve hali ile insanlara İslam'ı anlatıyordu. Sonra irşad ve talim dairesini genişletmiş, âlimler ve davetçiler yetiştiren şer'î bir medrese kurmuştur. Bu medresede kendi neslinden, Muhammed Masum Haznevî, Alaeddin Haznevî ve İzzeddin Haznevî gibi âlimler yetişmiştir (Bılec, 2015: 5-6).

Ahmed Haznevî'nin Soyu, Ailesi ve Doğumu

Nakşibendiyye-i Halidiyye tarikatının bir kolu olan Hazneviye tarikatının kurucusu Şah-ı Hazne lakabıyla meşhur Ahmed Haznevî, 1304/1887 yılında Suriye'nin Kamışlı kentine bağlı, Türkiye sınırına yaklaşık 30 km. uzaklıkta bulunan Hazne köyünde dünyaya geldi. Babası Molla Murat annesi ise Âmine Hanımdır (Haznevî, trs: 4).

Ahmed Haznevî iki yaşında iken kardeşi Molla Mustafa'nın doğumu sırasında annesini kaybetmiş bunun üzerine Ahmed Haznevî ile kardeşi Molla Mustafa'nın bakımını babalarının diğer eşi olan Fatıma Hanım üstlenmiş ve onları bizzat kendisi eğitmiştir (Haznevî, trs: 3).

Ahmed Haznevî'nin ailesi, Ali Reşka diye bilinen bir aşirete mensuptur. Reşka ise Kürtçede "siyahi" demektir. Bu lakabın aşiret büyüğüne verilmiş olmasının sebebi onun siyah tenli oluşundan dolayıydı. Ali Reşka aşiretinin soyunun Seyyid Abdülkadir Geylanî'ye (ö. 561/1166) ondan da Hz. Muhammed'in (a.s) torunu olan Hz. Hasan'a kadar uzandığı ve soy şecerelerinin de dedelerinden birinin yanında mahfuz olduğu fakat büyük bir yangının çıkışı esnasında bu soy şeceresinin yandığı söylenmiştir. Bu aşiretin bundan dolayı seyyid ve şeriflerden oluştuğu ifade edilmiştir (Haznevî, trs: 5; Baz, 2012: 241).

Ahmed Haznevî, Peygamberimizin soyundan olduklarını pek fazla dile getirmemiş ve bunun hikmetini soranlara ise, "Evet, biz Hz. Resulullah'ın (sas) soyundanız fakat eğer biz bunu sıkça dile getirecek olursak halk bizim bu isim üzerinden çıkar ve menfaat elde etmeye çalıştığımızı düşünecektir. Bu da bizim halimize uygun değildir. Kaldı ki halkın tümü iyalullahtandır (ev halkı) ve bunların en hayırlısı da Efendimizin de (sas) belirttiği gibi Allah'ın iyaline en çok faydası dokunandır." (Haznevî, trs: 4).

Asılları Ağrı Doğubayazıt'tan olan Ahmed Haznevî'nin yedinci kuşaktan dedesi Molla Sıvar'ın çocukları buradan kalkıp önce Siirt Şirvan'ın bir köyü olan Mavit'e ardından da Şırnak'ın İdil ve Cizre arasında bulunan Banıhe köyüne göç etmiş ve burada uzun yıllar kalmışlardır (Haznevî, trs: 4).

Eğitimi ve Hocaları

Ahmed Haznevî öncelikle babasının yanında Kur'an-ı Kerim, Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-Asfahani eş- Şafii'nin (Kadı ebu Şuca') *Ğayetu'l İhtisar*'ını, Abdülkerim Rafii'nin *Muharrer*'ini ve İbn Hacer el-Heytemî'nin *Mevlid-i şerif*'i gibi kitapları yüzünden okuyarak ilk eğitim ve terbiyesini babasından aldı (Akdeniz, 2013: 4).

Ahmed Haznevî babası vefat ettikten sonra, ilim tahsili için birçok yeri dolaşmaya başladı. Şeyh Abdulhadi, Nusaybin müftüsü Molla Ahmed, Daralı Molla Muhammed, Said el-Hamidî, Gercüşlü Şeyh Muhammed'in oğlu Molla Muhammed Ubeydullah ve Molla Ahmed el-Tızyanî gibi yörenin büyük âlimlerinden ilim tahsil etti (Haznevî, trs: 6).

Son olarak yörenin meşhur âlimlerinden, Farkin'de (Silvan) ikamet eden Seyda Molla Hüseyin Küçük'ün (ö. 1955) medresesinde ilim tahsiline devam etti. Burada usulüne uygun bir şekilde Sarf, Nahiv, Aruz, Mantık, Belağat, İstiare, Kelam, Fıkıh, Hadis ve Tefsir gibi bütün medrese ilimlerini tahsil eden, daha henüz yirmili yaşlarındayken, dokuz yıl kadar bir süre içerisinde eğitimini ikmal eyleyen Ahmed Haznevî'ye, Hocası Molla Hüseyin Küçük Efendi tarafından icazet verildi (Geçer, 2013: 28).

Şeyh Ahmed Haznevî aynı zamanda Şam'ın meşhur muhaddislerinden Şeyh Bedreddin el-Hüsni'den de (ö. 1354/1935) hadis icazeti almıştır.

Tasavvufa İntisabı

Ahmed Haznevî hocası Molla Hüseyin Küçük'ün yanında ilim tahsilinde bulunduğu süre içerisinde herhangi bir mürşide ve tarikata intisap etmemişti ancak eğitimini bitirmek üzere olduğu bir dönemde tarikata ve tasavvufa olan ilgisi artmıştı. Bir ihtimal olarak şeriata tâbi, Sünnet-i seniyyeye uyan bir mürşidi yöresinde bulamadığından, içindeki isteğe rağmen oradaki mürşidlere intisap etmemiştir (Geçer, 2013: 28).

Ahmed Haznevî, Molla Hüseyin Küçük'ün yanında ilmini tahsil etmeye başlarken, her ne kadar yanında okuyacaksa da ilmî icazetin kendisinden değil de, bölgesinde bulunan âlimlerden almayı ve bu sayede bölge halkının nezdinde daha fazla itibar elde etmek istediği yönündeki arzusunu ona söylemiş ve o da bunu kabul etmiştir (Haznevî, trs: 6).

Sonrasında, günün birinde hocası kendisine, mürşidi olan ve Hezan'da ikamet etmekte olan, Seyda lakabıyla meşhur Norşin'li Şeyh Abdurrahman Tağî'nin (ö. 1304/1886) halifesi Şeyh Abdulkadir el-Omerî el-Hezanî'yi (ö. 1326/1905) ziyarete gitmek istediğini ve arzu ederse kendisinin de ona bu yolculukta refakat edebileceğini söyler. Bu teklifi kabul eden Ahmed Haznevî hocasıyla beraber yola koyulur. Daha öncede birçok defa

farklı vesilelerle mürşidini kendisine vasfeden Molla Hüseyin, bu sefer de yol boyunca ona mürşidinden bahseder ve uzun uzadıya şeyhini anlatmaya ve onun istikamet üzere bulunan kâmil ve mükemmil bir mürşid olduğunu izah etmeye çalışır. Hezan'a varıldıktan sonra Şeyh Abdulkadir'in sohbetinde hazır bulunan Ahmed Haznevî'nin kalbinde ona karşı bir muhabbet meydana gelir. Hocasının anlatmış olduğu bütün vasıfların onda eksiksiz bir şekilde mevcut olduğu kanaatine varır ve bunun üzerine oracıkta ona intisap eder ve böylelikle Nakşibendî tarikatına girmiş olur. Âdete ters olmasına rağmen, tarikata intisap esnasında Ahmed Haznevî'ye talimatı bizzat Şeyh Abdulkadir Efendi yapar. Bu da daha sonraları müridan tarafından Ahmed Haznevî'nin istikbalde geçeceği makama bir işaret olarak kabul edilir (Haznevî, trs: 7).

Ahmed Haznevî, ilmi icazet ile tarikata intisabının ardından kendi beldesi olan Hazne'ye gelir ve orada kendisine yönelen ilim talebelerine ilim öğretmeye başlar. İlmi ve ilim ehlini çok seven Ahmed Haznevî, medresesinde ilim tahsiliyle meşgul olan talebeleriyle çok yakından ilgilenir. Onların iaşesinden tutun, elbise, kitap ve kırtasiye malzemeleri gibi, bir talebeye lazım olabilecek her şeyi tedarik ederdi. Bu arada tarikatta mevcut olan adapları ve virdleri uygulamayı da ihmal etmeyen Haznevî, sık bir şekilde hem mürşidi Şeyh Abdulkadir Hezanî'yi ve hem de hocası Molla Hüseyin Küçük'ü ziyarete gider ve onlardan manen istifade etmeye çalışırdı (Haznevî, trs: 9).

Ahmed Haznevî'nin, tamamıyla mürşidi Abdulkadir Hezanî'ye yöneldiği ve onun talimatlarıyla seyr-ü sülûke yöneldiği bir dönemde, Abdulkadir Hezanî 1905 yılında vefat eder. Mürşidinin ölümünün ardından Ahmed Haznevî, durumunu Abdurrahman Tağî'nin oğlu ve Fethullah Verkanısî'nin (ö. 1317/1899) halifesi "Hazret" lakabıyla tanınan Muhammed Diyauddin Norşinî'nin (ö. 1342/1924) en büyük halifelerinden biri olan "Mellaye mezın" (Büyük hoca) namıyla meşhur Molla Muhammed Emin'e anlatır ve der ki: "Efendim benim mürşidim Şeyh Abdulkadir Hezanî vefat etti. Başka bir mürşidden tarikat almama ne dersiniz?" Molla Muhammed Emin: "Mürşid öldükten sonra, daha henüz defnedilmeden önce kişinin hayatta olan bir mürşidden tarikat alması icap eder." dedi. Bunun üzerine Muhammed Diyauddin Norşinî'ye intisap etmiştir (Haznevî, trs: 9).

Seyr-ü Sülûk Yılları

Ahmed Haznevî intisabının ilk yıllarında, mürşidinin talimatına göre biri ilkbaharda, diğeri ise sonbaharda olmak üzere senede iki defa mürşidini ziyarete giderdi. Mürşidi tarafından belirlenen ziyaret vakti gelmeden mürşidini ziyaret etme isteği kendisinde hasıl olur, bir an

önce vaktin gelmesini isterdi. Yüzlerce kilometre yol kat ederek, bazen binek üzerinde bazen ise yayan olarak nice tehlikeli yolları soğuk ve yağışlı hava şartları altında aşarak mürşidinin dergâhına giderdi. Burada bazen yedi ayı bulacak şekilde uzun bir müddet kalır ve bu zaman diliminde mürşidinden edep ve kemalatı alma yönünde istifade ederdi. Manevi halleri ile ilgili birçok meselede mürşidine müracaat eden Ahmed Haznevî, kendi beldesine döndüğünde de hem manevi durumundan hem de Nakşibendî tarikatında bulunan adapla ilgili birtakım hususlardan, mektup gönderme yoluyla mürşidinden sual eder ve mürşidi de bu sorulara sürekli cevap ve açıklama sadedinde kendisine mektuplar yazardı (Haznevî, trs: 10).

Şeyh Hazret, daha henüz yirmi beş yaşlarında iken, 1329/1912 yılında Ahmed Haznevî'ye Nakşibendî tarikatında mutlak hilafet verince, salikler ve âlimler arasında Ahmed Haznevî'nin yaşının küçük olduğu ve böyle bir yükün altından kalkamayacağı yönünde laflar dolaşmaya başlar. Bu konuşmaların tümünden haberdar olan Şeyh Hazret, bir gün âlimlere has olan odaya gelir ve kapı önünden onlara, "Molla Ahmed Berivanî'nin hilafeti hakkında şunları şunları söylediğinizi işitiyorum. Şunu bilmenizi isterim ki, ona hilafeti ben verdim ve onun yükü tarafımızdan kaldırılacaktır" der. Şeyh Hazret'in bu sözleri âlimlerin ve müritlerin ikna olmalarına vesile oldu (Haznevî, trs: 11).

İrşad Yılları

Şeyh Muhammed Diyauddin Ahmed Haznevî'ye hilafet izni verdikten sonra, halkı irşad etmek üzere ona Hazne ve çevresini işaret etmişti. Fakat o yıllarda Suriye Osmanlı'dan kopmuş, Fransız işgali altına girmişti. Bölgede tam bir karmaşa hâkimdi. Üstelik Ahmed Haznevî son derece fakirdi ve gittiği yerde kendisini kollayacak ne bir çevresi, ne de bir kabilesi vardı. Kendisine kimsenin itibar etmeyeceğini düşünüyordu. Muhammed Diyauddin onun bu tereddüdünü fark edince, "Evladım!" dedi; "Sen irşada başla, biz insanları senin yanına toplar, Allah'ın izniyle kalabalıkları her yandan akın akın göndeririz" (Yurtgezen, 2014: 17).

Ahmed Haznevî yirmi beş yaşlarında iken hilafet almasına rağmen yaşı kırk oluncaya kadar ciddi manada bir irşad faaliyeti içerisine girmemiş lakin buna rağmen etrafında birçok kişinin toplanmasını başarabilmişti. Ahmed Haznevî'nin yaşının kırkı bulması 1927 senesine tekabül etmektedir. O seneye, mensupları, Şeyh Ahmed'in zuhurunun gerçekleştiği sene derler (Kişisel görüşme, 2014).

Ahmed Haznevî daha henüz yeni irşada başlamasına rağmen etrafına yüzlerce mürit toplandı. Tıpkı mürşidinin dediği gibi insanlar her yandan akın akın ona geliyordu.

Huzuruna gelen herkesin derdini eşsiz bir ferasetle hemen kavrıyor, şefkatle onlara yol gösteriyordu. Derin bir fıkıh bilgisine sahipti. Birçok problemli fıkhî meseleyi çözüme kavuşturmasıyla kısa zaman içerisinde bölgede tanınan bir kişi oldu. Artık "Şah-ı Hazne" diye anılıyor büyük saygı ve itibar görüyordu. Onu bir kere dinleyen yanından bir daha ayrılamıyordu. Çevredeki diğer şeyhlere mensup müritler de Şeyh Ahmed Haznevî'ye bağlanmaya başlayınca, bölgenin eski şeyhlerinin bundan rahatsız olduğu aktarılmaktadır (Yurtgezen, 2014: 17-18).

Ahmed Haznevî, tarikat faaliyetlerini Suriye'de sürdürmesine rağmen, Türkiye'de çok sayıda seveni ve müridi vardı (Eroğlu, 2004: 109; Baz, 2012: 241).

Vefatı

Ahmed Haznevî yaşamının büyük bir bölümünü Hazne'de geçirdi. İrşad yıllarında, kışın Hazne'de yazın ise Tel-Maruf köyünde -bu köy Tel-Maruf'a çok yakın bir mesafede bulunmaktadır- ikamet ederdi. Tel-Maruf'un mülkiyeti onlara aitti. Orayı mamur hale getiren de o idi. Şeyh Ahmed vefatından kısa bir süre önce Tel-Maruf'ta kendileri için ev, müritler ve talebeler içinde cami, tekke ve medrese gibi yerler inşa etmeye başlamıştı. Yakınında bulunan bazı kişilere: "Hazne bize ait bir köy değildir, orası başkalarının mülküdür. Belki gün gelir sahipleri bizim orada kalmamıza rıza göstermezler en doğrusu bizim kendi köyümüzü inşa etmemizdir." diyor ve bu durum, Ahmed Haznevî'nin artık Tel-Maruf'ta kalmak istediğini gösteriyordu. Normalde Nisan ayının başlarında Tel-Maruf'a giden Şeyh Ahmed, vefat ettiği yıl Mart ayının başında gitti. İşte bugünlerde Şeyh Ahmed Haznevî, geride birçok mürit ve muhip bırakarak 23 Mart 1950 tarihinde Perşembe günü 63 yaşında iken vefat etti (Akdeniz, 2013: 4; Kişisel görüşme, 2015).

Ahmed Haznevî'nin 1950 yılındaki vefatının ardından yerine sırası ile oğulları Masum Haznevî, (ö. 1958) Alaeddin Haznevî (ö. 1969) ve İzzeddin Haznevî (ö. 1992) geçmişlerdir. Daha sonra makama Muhammed Haznevî (ö. 2005) ve Muhammed Muta' Haznevî (d. 1977) oturmuşlardır.

Halifeleri

Şeyh Ahmed'in talebe ve salikleri arasından on üç kişi hilafet almıştır. İsimleri ise şu şekildedir; Oğlu Şeyh Muhammed Masum / Şeyh Muhammed Maşuk Nurşinî / Molla İbrahim Gırêsıvêr/ Molla Abdullatif Amude / Molla Muhammed Sıddık Tepevank / Hacı Hüseyin Kertvenî / Molla Abdurrezzak Pırêmirî / Molla Ahmed Şeyhî / Molla Salih / Seyyid Abdulhakim Bilvanisî / Molla Muhammed Reşid / Hacı Musa / Molla Cüneyt.

Yapılan bazı görüşmeler ve Şeyh Ahmed'in oğlu Şeyh Alaeddin Haznevî'nin ardından bırakmış olduğu vasiyet neticesinde Şeyh Ahmed'in halifelerinin sadece bu on üç kişi olmadığı, oğulları Şeyh Alaeddin ve Şeyh İzzeddin'in de kendisinden hilafet izni aldıkları bilgisine ulaşmaktayız. Zira söz konusu vasiyette Şeyh Alaeddin, Şeyh İzzeddin'e hilafet verdiğini belirttikten sonra, "Kardeşim İzzeddin aynı zamanda babamdan da izinlidir." der.

Eserleri

Şeyh Ahmed Haznevî'nin bizzat yazmış olduğu herhangi bir eseri bulunmamaktadır. Fakat vefatının ardından, özelde ve genelde yapmış olduğu sohbetleri derlenmiş ve *Suhab* (Sohbetler) adında bir kitap meydana getirilmiştir. Farklı kesimden insanlara göndermiş olduğu mektupları da yine aynı şekilde toplanmış ve böylelikle *Mektubat a*dında bir eser ortaya çıkmıştır.

Ahmed Haznevî'nin talebelerine ve sevdiklerine yazdığı nasihat veren mektupları vefatından sonra oğlu İzzeddin tarafından toplanmıştır. Ahmed Haznevî'nin mektupları büyük ölçüde seleflerinki gibi olup bu mektupların sayısı 150 dolayındadır (Çağlayan, 1996: 90).

Söz konusu eser ilk olarak bir dönem Nusaybin'in müftülüğünü yapmış olan Hasip Seven tarafından tercüme edilerek hocası Muhammed Diyauddin Norşinî'nin mektuplarıyla birlikte *Mektubat* adıyla 1982 senesinde İstanbul'da Seriyye kitapevince basılmıştır.

Bu kitap Şeyh Ahmed Haznevî'nin sohbetlerinden oluşmaktadır. Şeyh Ahmed bu sohbetleri Kürtçe yapmıştır. Oğulları Şeyh Alaeddin, Şeyh İzzeddin ve halifesi Molla Abdullatif Amude ise bu sohbetleri Arapçaya çevirerek kaleme almışlar ve hattı düzgün olan Molla Ramazan Berzancî'ye yazdırmışlardır. (Kişisel görüşme, 2014)

Bu sohbetlerin Türkçeye çevirisi henüz yapılmamış olmakla beraber fotokopi nüshaları birçok kişide bulunmaktadır.

Hazneviye Tarikatının Günümüzdeki Durumu

Hazneviye tarikatının mürşidleri hizmetlerini, 1949 yılına kadar Suriye'nin Haseki-Kamışlı kentine bağlı Hazne beldesinde sürdürmüş, daha sonra ise tarikatın merkezi aynı kentin Tel-Maruf beldesi olmuştur. Burada (Tel-Maruf) talebelerin okuyabileceği bir medrese ve misafirlerinde ağırlanabileceği bir tekke inşa edilmiştir. Haznevî mürşidleri bu beldede 2005 yılına kadar ilmî ve irşadî hizmetlerini sürdürmüşler fakat bu yıl içerisinde vefat eden o günün Haznevî Şeyhi, Şeyh Muhammed el- Haznevî'nin vefatının ardından akrabalar arasında bazı ailevi problemler ortaya çıkmış ve bunun neticesinde Haznevî tarikatının

yeni mürşidi Şeyh Muhammed Muta' Haznevî, Tel-Maruf'tan ayrılmış ve Haseki iline yaklaşık 25 km. uzaklıkta bulunan Tel-İrfan'a (Bu isim Şeyh Muhammed Muta' Haznevî tarafından konulmuştur) yerleşmiştir. Burada da Şeyh Muhammed Muta' Haznevî tarafından, Tel-Maruf'un medrese, cami ve tekkesinden daha büyük medrese, cami ve tekke inşa edilmiştir. Ve o günden itibaren Haznevî tarikatının merkezi Tel-İrfan olmuştur. Bu medresede yılda bir defa farklı coğrafyalardan binlerce insanın katıldığı uluslararası çapta programlar tertip edilmiş ve bu toplantılara Vehbe Zuhayli, Mustafa el-Buğa gibi Suriye'nin saygın âlimleri başta olmak üzere dünyanın birçok faklı yerinden İslam âlimleri iştirak etmişlerdir.

Suriye'de 2011 yılında başlayan iç savaşla beraber Şeyh Muhammed Muta' Türkiye'ye gelmiş ve yerleşmiştir. Daha ziyade Adana'da kendilerine ait tekkede halkla buluşmalarını gerçekleştiren Şeyh Muhammed Muta', birçok defa Türkiye'nin farklı vilayetlerinde bulunan tekke ve dergâhlarında da sevenleriyle bir araya gelmektedir. Kendileri Türkiye'de olmalarına rağmen Suriye'de bulunan medreselerindeki ilmî faaliyeti koordine etmektedirler. Suriye'nin Haseke kentine bağlı Tel-İrfan beldesindeki medreselerinde hâlâ beş yüze yakın talebe ilim tahsilinde bulunmakta ve her yıl bu medrese yüze yakın Kur'an-ı Kerim hafızı ve ilmi icazetini alan öğrenciyi mezun etmektedir. Haznevî şeyhi bu hizmeti tamamıyla kendi şahsi imkânlarıyla yapmakta olup bu konuda teberru yoluna başvurmamaktadır.

Haznevî mürşidleri, dünyanın birçok yerine, ya bizzat kendileri veyahut talebe ve hocaları yoluyla irşad amaçlı gitmişler böylelikle sadece bulundukları muhitteki insanlara değil, belki çok uzaktaki insanlara da faydalı olmaya çalışmışlardır.

Haznevî mürşidleri, hemen hemen gittikleri her yerde iki husustan uzak olduklarını dile getirmişlerdir. Bunlardan bir tanesi siyasetle uğraşmadıkları hatta siyasî konulara girmekten dahi sakındıkları hususu olup diğeri ise insanların malını toplamadıklarını hatta verilse dahi reddettikleridir. Ve bunun sebebini de şu şekilde açıklamaya çalışmışlardır. "Eğer bir insan irşad makamında bulunuyor ise o kişinin her kesimden şahıslara hitap edebilmesi gerekmektedir. Bu sebeple bir davetçi siyasî meselelerle ilgileniyorsa sözü hak da olsa, onun siyasî görüşünü benimsemeyen insanlar tarafından sözü birçok defa dinlenilmez. Ve aynı şekilde insanları irşad etmekte olan bir kişi insanların malını topluyorsa bu da bazen malını aldığı kişi karşısında hakkı söyleyemez duruma onu düşürebilecektir. Bu mülahazalar doğrultusunda irşad makamında bulunan bir kişinin bu iki hasletten uzak durması isabetli olacaktır."

Hazneviye'nin en temel özelliklerinden bir tanesi de seleflerinin yoluna ve adaplarına çok sıkı bir şekilde bağlı bulunmalarıdır. Nakşî yolunda bulunan adabın değiştirilmesine veya bu adapla oynanmasına son derece karşı duran Haznevî mürşidleri bu hususu vefat etmeden önce yazdıkları vasiyetname ile kendilerinden sonra makamlarına geçecek olan halifelerine tavsiye etmişlerdir.

Haznevî tarikatının birçok İslam ülkesinde mensupları bulunmakla beraber tarikat daha ziyade Suriye ve Türkiye'de yaygınlık kazanmıştır. Bu iki ülkenin farklı bölgelerinde medrese, tekke ve dergâh gibi değişik müesseseleri mevcuttur. Önceleri daha ziyade Doğu ve Doğu Anadolu bölgelerinin bir kısmında tanınan tarikat Şeyh İzzeddin Haznevî'nin (ö. 1992) döneminden itibaren artık Türkiye'nin batısında da bilinen bir Nakşî-Halidî kolu olmuştur. Bugün Türkiye'de mevcut olan ve özellikle Doğu'da bulunan birçok Nakşibendî şeyhinin silsilesi bu kola ulaşmaktadır.

Sonuç

Yaptığı hizmetlerle İslam dinine bir neşve kazandırmış olan Ahmed Haznevî'nin müslümanların ilme ve irfana yönelmelerinde ciddi katkıları olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle yaşadığı XIX. asrın buhranlı günlerinde büyük sıkıntılara katlanarak İslam dininin ve Sünnet-i seniyyenin farklı milletlere mensup müslümanlar arasında en berrak şekliyle yayılmasına vesile olmuştur. Yaptığı hizmetler sadece kendi devriyle kalmadığı görülen Ahmed Haznevî yetiştirdiği talebeler vasıtasıyla hizmetleri günümüze kadar gelmiştir.

Siyasetten uzak durma ve dünya malı toplamama konusunda aşırı bir hassasiyet gösteren Ahmed Haznevî, Nakşibendî tarikatının en pak haliyle günümüze ulaşmasına öncülük eden şahsiyetlerden biridir. Tarikatın esasının Sünnet'e bağlılık olduğunu her daim vurgulayan Ahmed Haznevî, müritlerin tarikatta mevcut olan adap ve usule sımsıkı sarılması hususu üzerinde ehemmiyetle durmuştur. Ahmed Haznevî ve tarikatı üzerine yaptığımız araştırmadan, ele alınan konunun günümüzde ehemmiyeti devam eden pek önemli bir mesele olduğu görülmekle birlikte gerek müritlerini ve halifelerini gerekse Hazneviye tarikatının ilme ve tasavvufa olan katkılarını ele alan müstakil çalışmaların yapılması zarureti bulunduğu anlaşılmıştır.

KAYNAKÇA

AKDENİZ, Hidayet; (2013), "Şah-ı Hazne'nin Vefatı", *İlim ve İrfan Dergisi,* Yıl: 1, Sayı: 7, Mart, s. 4.

BAZ, İbrahim; (2012), “Cumhuriyetin ilk Yıllarında Irak ve Suriye'ye Göçen Cizreli Âlim ve Sûfiler”, *Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri,* İstanbul.

BILEC, Haşim; (2015), *Es-Sadatu’l Haznevîye,* Yayınlanmamış çalışma, Fotokopi nüshası kişisel kütüphanemizde mevcuttur.

ESVED, Ali; (2015), *Menakıb Sadatu’l Hazneviyyin,* Yayınlanmamış Çalışma, Fotokopi nüshası kişisel kütüphanemizde mevcuttur.

ÇAĞLAYAN, Mehmet; (1996), *Şark Uleması*, Çağlayan Yayınları, İstanbul.

GEÇER, Hüsnü; (2013), “Büyük Meşale Şeyh Ahmed Haznevî”, *İlim ve İrfan Dergisi,* Yıl: 1, Sayı:8, Nisan, s. 28.

HAZNEVİ, Abdülkadir; (trs), *Şeyh Ahmet Haznevî’nin Hayatı*, Kişisel kütüphanemizde mevcut olan yazma ve bilgisayar hatlı kitabın fotokopisi.

HAZNEVİ, Ahmed; (1982), *Mektubat,* Çev. Hasip Seven, Seriyye Kitabevi, İstanbul.

HAZNEVÎ, Alaeddin; (1983), *Nakşibendî Şeyhlerinin Mukaddes Sözleri,* Çev. Salih Uçan, Huzur Yayınevi, İstanbul.

HAZNEVİ, Alaeddin; (2012), *Hazret ve Şah-ı Hazne,* Çev. Abdullah Demiray, Semerkand Yayınları, İstanbul.

KORKUSUZ, M. Şefik; (1997), *Tezkire-i Meşayihi Amid,* Melissa Matbaası, İstanbul.

MERT, Mehmet Hanefi; (2003), *Ariflerden İnciler,* Sey-tac yayınları, İstanbul.

YURTGEZEN, Ali; (2014), “Şah-ı Hazne Ahmed Haznevî”, *Semerkand Dergisi,* Yıl: 16, Sayı:182, Şubat, ss. 17-18.

İstanbul'da Nakşî-Ahrârî ve Nakşî-Müceddidî Şeyhlerin Postnişîn Olduğu Tekkeler ve Günümüzdeki Durumları

Mehmed Akif KÖSEOĞLU

Araştırmacı-Yazar

ÖZ

Fatih Sultan Mehmed'in Nakşî meşāyıhından Hāce İshak Buhārî için İstanbul'un Aksaray semtinde Hindîler Kalenderhānesi'ni inşa ettirdiği bilinmektedir. Semerkand'da tekkesi bulunan Şeyh Ubeydullah Ahrār'ın yanında yetişen Simavlı Abdullah İlāhî ve Baba Haydar Semerkandî İstanbul tekkelerinde şeyhlik yapmışlardır. Abdullah İlāhî'nin halifesi Emir Ahmed Buhārî ise İstanbul'da 3 ayrı tekkenin açılmasını ve Nakşıbendiyye'nin Ahrāriyye kolunun yayılmasını sağlamıştır. Miladî 15. yüzyıl ile 17. yüzyıl arasında İstanbul'da faaliyet gösteren Nakşî tekkeleri Ahrāriyye ve yine bu silsileden gelen Kâsāniyye koluna mensuptur. 18. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Nakşıbendiyye'nin Müceddidiyye koluna bağlı şeyhler İstanbul tekkelerinde postnişîn olmaya başlamıştır. Bu dönemde bazı tekkelerin farklı ekoller arasında el değiştirdiğine şahit olunmaktadır. Tebliğimizde, İstanbul'un fethi sonrasında kurulmaya başlanan ve 1925 yılına kadar çeşitli zaman dilimlerinde faaliyet gösteren Ahrārî, Kâsānî ve Müceddidî şeyhlerinin postnişîn olduğu tekkelerin tarihî gelişimi ve bu yapıların günümüzdeki durumları açıklanacaktır.

SUMMARY

It is known that Qalandar-hāne of Hindîler was built by Fatih Sultan Mehmed for Naqshbandi Sheikh Hāce İshak Buhārî, located in Aksaray district of Istanbul. Abdullah İlāhî of Simav and Baba Haydar of Semerkand were appointed to dervish lodges in Istanbul after they studied under Sheikh Ubeydullah Ahrār. Emir Ahmed Buhārî, a disciple of Abdullah İlāhî, established three dervish lodges and spread Ahrāriyye branch of Naqshbandiyya over Istanbul. Between 15th and 17th century, Naqshbandi dervish lodges were belonged to Ahrāriyya and its sub-branch, Kâsāniyya. Since the first quarter of 18th century, Naqshbandi-Mujaddidi Sheikhs had been assigned to dervish lodges in Istanbul. In this period lodges passed through many hands, from one branch to another. In this paper, historical background and recent conditions of dervish lodges having Ahrāri, Kâsāni and Mujaddidi Sheikhs established from the conquest of Istanbul to the confinement of lodges in 1925 will be explained.

DİBĀCE

Tasavvuf ehli, İstanbul'un fethedilmesinde ve ardından şehrin Müslüman kimliği kazanmasında mühim rol oynamıştı. Fatih Sultan Mehmed askerî başarıyla yetinmeyip ilim ve sanatı desteklemek suretiyle yüzyıllar boyunca oluşan İstanbul'un kadim birikiminin gelecek nesillere aktarılmasına gayret etti. Fatih Camii'nin yanına bir kütüphane yaptırarak batı ve doğunun bilgi kaynaklarını burada toplamaya çalıştı. Bir yandan Hıristiyan ve Müslüman ālimler Sultan'ın huzurunda münazaralar yapıyor, diğer yandan mutasavvıflar ile ulema arasında belli kavramlar müzakere ediliyordu[1]. Mevlânā Mehmed Zeyrek ile Hocazāde'nin tevhid mevzuundaki tartışmasını Taşköprîzāde nakletmektedir[2]. Fethin hemen sonrasında Pantokrator Kilisesi'nde tesis edilen ilk medresenin de başmüderrisi olan Mevlânā Mehmed Zeyrek aynı zamanda Hacı Bayram-ı Velî'nin halifesiydi. Akşemseddin de burada bir süre ikamet ederek Bayrāmiyye usulünce derviş yetiştirmiştir.

---

[1] A. Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, 4. Baskı, ss.40-41

[2] Taşköprîzāde Ahmed ibn Mustafa (ter. Mecdî Efendi), *Şakāik-i Nu'māniyye*, Matbaa-i Āmire, İstanbul, 1269, ss.142-143

Zeyniyye ve Bayramiyye gibi Nakşıbendiyye de Fatih'in yakın ilgi gösterdiği tarîkatler arasındaydı. Abdu'l-lâtif-i Kudsî'den hilafet alan Zeynî şeyhi Mustafa Vefa Efendi için günümüzde kendi adıyla anılan semte Fatih tarafından bir tekke yaptırılmıştır. Tebliğde Fetihten 1925 yılında 677 sayılı Kanun ile kapatılan kadar geçen 472 yılda İstanbul'daki Nakşî-Ahrarî, Nakşî-Kâsanî ve Nakşî-Müceddidî icazetine sahip şeyhlerin postnişîn oldukları tekkelerin kısa tarihi ve günümüzdeki durumlarına dair bilgiler verilecektir. Mevlânā Hālid-i Bağdādî'nin içtihadıyla ortaya çıkan ve 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren İstanbul'da yaygınlaşmaya başlayan Nakşıbendiyye'nin Hālidiyye koluna ait tekkelere ise bu tebliğde yer verilmeyecektir[3].

İSTANBUL'DA İLK NAKŞÎ TEKKESİ

Fatih İlçesi'nin Horhor semtinde Şeyh Hāce İshak Buhārî-i Hindî için bir Nakşıbendî tekkesi inşa ettiren Sultan II. Mehmed, burayı kendi vakfına bağlayıp giderlerinin karşılanmasını teminat altına almıştı[4]. Hindîler Kalenderhānesi adı verilen bu tekke 1197/1783 yılında Halil Hamid Paşa tarafından yeniden ihya edildi. 3,5 asır Nakşıbendî şeyhlerince idare olunan tekke 19. yüzyıl başlarından itibaren Kadirî şeyhlerine intikal etti. Kudüs'teki Hindîler Tekkesi'nin şeyhi Abdu'r-rahman Riyazüddin Babur (v.1966), bu şehrin İngilizlerce işgali üzerine İstanbul'a geldi. İstanbul işgal edilince İngilizlerce bir süre hapiste tutulduktan sonra serbest kaldı ve 1923 yılında Hindîler Tekkesi'ne postnişîn tayin olundu[5]. Tekkelerin kapatılması sonrasında da 1945 yılına kadar meşrutada ikamet etti. Tekkenin mescid-tevhidhānesi ile Hāce İshak Buhārî Türbesi 1933'te belediye tarafından yıktırıldı[6]. İnfeksiyon Vakfı'na tahsis edilmiş olan tekkede 2005 yılında başlatılan restorasyon faaliyeti yıllardır tamamlanamamıştır.

AHRĀRİYYE

Vahdet-i Vücud konusuna ilgi duyan Fatih'in, Şeyh Ubeydullah Ahrār ve Şeyh Sa'deddin Kaşgārî gibi Nakşıbendiyye'nin Orta Asya'daki mühim temsilcilerini araştırmış, Şeyh Ubeydullah Ahrār'ın halifesi Molla Abdu'r-rahman Cāmî'yi İstanbul'a davet ettiyse de olumlu cevap alamamıştır[7]. Abdullah İlāhî, Simav'da dünyaya gelmiş ve ardından İstanbul'da Zeyrek Medresesi'nde tahsil görmüştür. Risāle-i Molla İlāhî'de[8] Şeyh Abdullah İlāhî'nin 874/1470 yılında Ayasofya Camii'nde vaaz verdiği ifade edilmektedir. Semerkand'a gidip Şeyh Ubeydullah Ahrar'dan hilafet almış, Hācegân silsilesinin ulularından Hāce Mahmud İncîr-i Fağnevî'nin torunlarından Emir Ahmed Buhārî'yi de yanında Simav'a getirerek Anadolu'da Nakşıbendiyye'nin güçlü bir ocağını uyandırmıştır[9]. Şeyh Abdullah İlāhî'nin izniyle İstanbul'a gidip Şeyh Vefa Tekkesi'nde bir süre misafir olarak bulunan Emir Buhārî, ilmiye çevreleriyle temas kurmuş ve o cenahdan birçok kişiyi Nakşıbendiyye tarikatına bağlamıştır. Şeyh Abdullah İlahî, Fatih'in 1481 yılında vefatı sonrası[10] İstanbul'a gelerek Zeyrek Medresesi'ne yerleşmiştir[11]. Daha önce Akşemseddin'in de ikamet ettiği Zeyrek Tekkesi, Şeyh Abdullah İlāhî'nin burada irşāda başlamasıyla Hindîler Tekkesi'nden sonra Nakşıbendiyye'nin İstanbul'daki ikinci merkezi haline gelmiştir. Evrenosoğlu Ahmed Beğ'in daveti üzerine Yenice Vardar'a (Günümüzde

---

[3] İstanbul'daki Nakşî-Hālidî Tekkeleri için bkz. Mehmed Akif KÖSEOĞLU, İstanbul'da Nakşî-Hālidî Şeyhlerinin Vazife Yaptığı Tekkeler ve Bu Yapıların Günümüzdeki Durumları, *Seyyid Tāhā-i Hakkârî Sempozyumu*, Hakkâri Üniversitesi, Hakkâri, 24-25 Mayıs 2013

[4] Ayvansarayî Hüseyin Efendi/Ali Satı Efendi/Süleyman Besim Efendi, (haz. A. Nezih Galitekin), *Hadikatü'l Cevāmi'*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2001, c.1 s.219

[5] Thierry ZARCONE, *Kudüs'teki Orta Asyalı ve Hintli Sufi Hacılar*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2011, ss.126-128

[6] Thierry ZARCONE, Hindiler Tekkesi, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1993-1995, c.4, s.74

[7] Kasım Kufralı, Molla İlahî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendiye Muhiti, *Tasavvuf Kitabı* (haz. Cemil Çiftçi), Kitabevi, İstanbul, 2003, s.43

[8] Molla İlahî, *Risale-i Molla İlahî*, İstanbul, 1261, s.3

[9] Abdülmecîd Hânî (terc. M. Emin Fidan), *Hadāiku'l-Verdiyye (Nakşi Şeyhleri)*, Semerkand Yayınevi, İstanbul, 2011, s.626

[10] Taşköprîzāde Ahmed ibn Mustafa (ter. Mecdî Efendi), *Şakāik-i Nu'māniyye*, Matbaa-i Āmire, İstanbul, 1269, s.263. Taşköprîzade, Molla İlahî'nin İstanbul'a gelişinin Şeytankulu fitnesi sonrasında olduğunu yazmaktadır. Nisan 1511'deki Şahkulu İsyanı, bazı Osmanlı kaynaklarınca Şeytankulu adıyla da anılmaktadır. Taşköprîzade'nin verdiği bilgi doğruysa bu isyandan 30 yıl kadar önce de aynı isimle bir isyan çıkmış olmalıdır.

[11] Kasım Kufralı, s.46

Yunanistan'ın Giannitsa şehri) göç eden Molla İlāhî, 896/1491 yılında orada vefat etmiştir[12]. Sonraki dönemde Zeyrek Tekkesi'nde Halvetiyye'nin Cemāliyye kolundan Sofyalı Şeyh Bâlî Efendi'nin (v.960/1552) ve Celvetiyye'den Şeyh Zākirzāde Abdullah-ı Biçare Efendi'nin (v.1068/1658) postnişîn olduğu tarihî kaynaklarda ve hālihazırda duvarda asılı durumdaki muahhar kitabede yazılıdır[13]. Tekkenin 19. asırdaki şeyhlerine dair bilgiler daha detaylı olarak bilinmektedir. Geredeli Semerci Şeyh İbrahim Efendi (v.1247/1831) ile başlayan ve 1925'e kadar süren dönemde Halvetiyye'nin Şa'bāniyye kolunun erkânı tekkede tatbik edilmiştir. Semerci İbrahim Efendi tarafından yaptırılan tekke müştemilatı 1960'lı yıllara kadar ayakta kalmış, sonrasında yıkılarak yerine gecekondular inşa edilmiştir. Ahşap harem binası ise 2012 yılında ortadan kalkmıştır. Zeyrek Camii'nde uzun yıllardır restorasyon yapılmakta olup etrafındaki ahşap evler ve gecekondular yıkılmış durumdadır.

Molla İlāhî'nin halifelerinden Uzun (Tavîl) Muslihuddin Efendi ve Lâmiî Çelebi (v.938/1532) Bursa'da, Bedreddin Baba Edirne'de ikamet ederken Lûtfullah Efendi Üsküp'te Vodno Dağı'nda bir Nakşî tekkesi tesis etmiştir[14].

Şeyh Abdullah İlāhî'nin halifelerinden Mustafa Kocavî, Fatih, Eski Ali Paşa Caddesi üzerinde Tahta Minare Mescidi'ni inşa ettirmiş ve burada irşāda başlamıştır[15]. Oğlu Şeyh Mehmed Efendi'nin Beyzāvî Tefsiri üzerine bir haşiyesi vardır. Sonraki 3,5 asırlık dönemde burada tekke faaliyeti bulunduğuna dair bilgiye rastlanmazken mescid imamı Rıfāî meşāyıhından Salih Efendi'nin 1295/1878 yılında meşihat koydurmasıyla burada āyin icrasına başlanmıştır[16]. Tekkenin 1925'teki şeyhi Mahmud Cemāleddin Efendi olup Mehterbaşı Sakallı Rıza Bey isimli bir halifesi vardı[17]. Tekke arsası 26.6.1936 tarihinde 1150 liraya satılmıştır[18]. Tekke yıkıldıktan sonra arsasına apartman inşa edilmiştir.

Mevlânā Celâleddin-i Rûmî'nin soyundan gelen ve ilmiyeye mensup olan Ābid Çelebi, Şeyh Abdullah İlāhî'den hilafet aldıktan sonra günümüzdeki adresiyle Fatih İlçesi, Haliç Caddesi, Salih Zeki Sokağı'nda bir mescid inşa ettirip Nakşî usulünü burada tatbik etmeye başlamıştır. 903/1498 yılında vefat eden mescid bahçesine defnedilen Ābid Çelebi'nin kabir taşı kırık vaziyette günümüze ulaşabilmiştir. Tekkede 19. yüzyıl başlarından itibaren Sa'dîyye tarîkatına bağlı şeyhlerin bulunduğu kayıtlardan[19] ve hazîredeki kabir taşlarından anlaşılmaktadır. 31 Mayıs 1918 tarihindeki Fatih yangınında ortadan kalkan ve bir daha yaptırılamayan tekkenin o dönemdeki şeyhi hattat Selâhaddin Beğ (v.1930) idi. Hırka-yı Şerif Camii müezzinbaşısı olan Şeyh Selâhaddin Beğ, Hasırîzade Tekkesi şeyhi Elif Efendi'den Sa'dî ve Mevlevî hilafeti[20], Kubbe Tekkesi şeyhi İsmail Hilmî Efendi'den Rıfāî hilafeti[21] almıştı. Günümüzde sadece hazîresi mevcut olan tekkenin arsasına apartmanlar inşa edilmiştir.

Nakşıbendiyye'nin İstanbul'da daha geniş çevrelere yayılmasında en büyük gayreti hiç şüphe yok ki Molla İlāhî'nin halifesi ve dāmādı Emir Ahmed Buhārî göstermiştir. Sultan II. Bayezid devrinde Edirnekapı dışında, Ayvansaray'da ve Fatih Camii karşısında üç ayrı tekke tesis eden Emir Ahmed Buhārî 922/1516 yılında vefat edince Fatih'teki tekkesine defnedilmiştir.

---

[12] Taşköprîzade, s.263

[13] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Mecmuā-i Tekâyā*, Taksim Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K.75 ve Ekleri, vr.12a; Osmanzāde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya-yı Ebrār fî Şerh-i Esmār-ı Esrār*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, c.3 s.31

[14] Metin İZETİ, *Balkanlarda Tasavvuf*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.151

[15] Ayvansarayî, *Hadîkatü'l Cevāmi'*, c.1 s.201

[16] Ahmed Muhyiddin Efendi, *Tomār-ı Tekâyā*, Tophane Kādirîler Āsitânesi Özel Kütüphanesi, s.226

[17] Cemaleddin Server REVNAKOĞLU Arşivi, Süleymaniye Kütüphanesi, Dosya:B22

[18] Esin DEMİREL İŞLİ, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri Ve Restorasyonu*, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1998, s.110

[19] Hatice AYNUR, Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikleri, *Tarih ve Toplum Dergisi*, Ocak 1989, c.11 sayı:61 s.34; Ahmed Nezih GALİTEKİN (haz.), Darü's Saltanatü'l Aliyye'de Zaviyenişin Olan Meşayih, *Osmanlı Kaynaklarına Göre İstanbul*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2003; Bandırmalızāde es-Seyyid Ahmed Munîb Üsküdarî, *Mecmuā-i Tekâyā*, Ālem Matbaası, İstanbul, 1307, s.14

[20] Ahmed Safî, *Sefînetü's-Safî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm Arşivi, no:2096, c.12 s.1397

[21] Cemaleddin Server REVNAKOĞLU Arşivi, Dosya:96

Emir Buhārî'nin Ayvansaray Mahallesi, Dervişzade Sokağı 2871 ada 1-2 parselde 918/1512 yılında inşa ettirdiği tekke, Emir Ahmed Buhārî'nin torunlarından biriyle evlenen Şeyh Muslihuddîn Mustafa Efendi (v.1068/1658) tarafından tekrar ihya edilmiş ve vakfiyesi yenilenmiştir[22]. İmam-ı Rabbānî'nin oğlu Muhammed Ma'sum el Farûkî'nin halifesi Mekke'de mukîm Yekdest Ahmed-i Cüryānî'nin yanında yetişen Tatar (Kırımî) Ahmed Efendi (v.1156/1743) ve Muhammed Emin Tokadî'nin (v.1158/1745) postnişîn olmasıyla Nakşıbendiyye'nin Müceddidiyye koluna intikal etmiştir[23]. Sonrasında ise Şeyh Muhammed Murad-ı Buhārî'den hilafet alan Birgili Halil Efendi (v.1163/1750) burada şeyh olmuştur. 1925 yılında tekkeler seddolunduğunda Cemāleddin Efendi postnişîndi. Tekkenin ahşap şeyh dairesi 1930 yılında yanmıştır[24]. Keçi çobanlığı yaparak geçimini temin eden Fatma Terzioğlu semāhāne kısmını mesken olarak kullanmaktayken 3 Ekim 1962 günü çıkan yangında bu bina da yanmış ve 4 duvar halini almıştır[25]. 2000'li yıllara ulaşabilen semāhāne harabesi ve hazîre 2007-2011 yılları arasında Fatih Belediyesi tarafından restore ettirilmiş ve bir vakfın kullanımına tahsis edilmiştir.

Emir Buhārî tarafından Edirnekapı dışında inşa ettirilen tekke, Eyüp İlçesi, Nişancı Mahallesi, Münzevi Kışla Caddesi, 419 ada (eski 175 ada), 14 ve 15 parsel'de yer almaktaydı. Kuruluşundan kapatıldığı tarihe kadar geçen 4 asır boyunca Nakşıbendî şeyhleri tarafından idare olunan tekkenin son şeyhi M. Emin Efendi 1930 yılında vefat etmiştir. M. Nermi HASKAN'ın aktardığına göre 1. Dünya Savaşı sırasında Metris Kışlası önünde Ramazan topu atılırken topun parçalanması ve bu parçalardan birinin camiye düşmesiyle çatı çökmüş ve bir daha yaptırılamamıştır[26]. Camiden geriye kalan kısımlar 1941'de Vakıflar İdaresi'nce tamamen yıktırılmıştır. 1974'te arsası üzerinden Haliç Köprüsü'nden gelen çevre yolu geçirilmiştir. Hazîresinde bulunan Şeyhu'l-islam İbn-i Kemal kabriyle birlikte bir kısım kabirler Edirnekapı Necatibey Kabristanı 2. adaya nakledilmiştir. Tekkenin karşısındaki İbrahim Halebî (v.956/1549) kabri de Sakızağacı Kabristanı'na götürülmüştür[27].

Emir Buhārî'nin kabrinin de bulunduğu 3. tekke günümüzde Fatih İlçesi, Fevzi Paşa Caddesi, Emir Buhari Sokağı, 5 numarada inşa edilmiştir. Tekkenin vakfiyesi 916/1510 tarihlidir. Emir Buhārî'nin 922/1516 yılında vefatıyla dāmādı Hāce Mahmud Efendi postnişîn olmuştur. Onun da 938/1532 yılında vefatıyla dāmādı Hāce Abdu'l-lâtîf Efendi (v.971/1563) şeyhlik postuna oturmuştur[28]. Tekkenin son şeyhi Amasyalı Mustafa Sabrî Efendi, önceki şeyhlerden Halil Cemal Efendi'den Nakşî hilafeti almış, 1918-1921 yılları arasında Meclis-i Meşāyıh āzālığında bulunmuştur. Cerrāhî Āsitānesi şeyhi İ. Fahreddin ERENDEN, Mustafa Sabrî Efendi'nin vefatına şu tarihi düşürmüştür: "Kalb-i āgâh Sabrî'ye ancak / Senin vechin zāhir, 1344"[29] 1918 yılında çıkan Cibali Yangını bu bölgeye kadar gelip cami, şeyh evi ve derviş hücrelerini ağır hasara uğratmıştır. Sokağın karşısında yer alan metruk haldeki derviş hücreleri yıktırılarak yerine sonradan Belediye tarafından Hesap İşleri Müdürlüğü binası inşa edilmiştir. 1963-66 yılları arasında tekkenin arsasına betonarme tarzda cami yaptırılmış olup küçük hazîresi günümüze ulaşabilmiştir.

Kanunî Sultan Süleyman, Şeyh Ubeydullah Ahrār'ın halifelerinden Baba Haydar Semerkandî için Eyüp'te Nişancı Mahallesi'nde bir tekke ve cami inşa ettirmiştir. Halvetiyye'den Ya'kûb-ı Fanî'nin iki halifesi sırasıyla Hasan Burhaneddin Cihangirî (v.1074/1663) ve Abdullah (Abdî Dede) Efendi (v.1088/1677) bu tekkenin irşād postunda oturmuştur[30]. Hasan Burhaneddin Efendi sonradan Cihangir Camii'ne naklederek irşādını orada sürdürmüş olup vefatında cami yanına defnedilerek türbesi yaptırılmıştır. Baba Haydar Tekkesi ile Fatih'teki tekke uzun müddet aynı şeyhler tarafından ortak meşihatle idare olunmuştur. Tekkenin son şeyhi Nakşî

---

[22] Ayvansarayî, *Hadîkatü'l Cevāmi'*, c.1 s.46
[23] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Mecmuā-i Tekâyā*, vr.40a
[24] Eski Eserleri Koruma Encümeni Arşivi Dosya:42
[25] Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, c.9 s.5089
[26] Mehmed Nermi HASKAN, *Eyüpsultan Tarihi*, Eyüp Belediyesi Yayını, ty, s.47
[27] Mehmed Akif KÖSEOĞLU, Melâmî Şeyhlerinin İstanbul'da Postnişîn Olduğu Tekkeler, *Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Sempozyumu Bildirileri*, Ocak 2016, s.179
[28] Ayvansarayî, *Hadîkatü'l Cevāmi'*, c.1 s.43; Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Mecmuâ-i Tekâyā*, vr.41a
[29] Adalet ÇAKIR (haz.), *Geydim Hırkayı, Safer Efendi'nin Sohbetleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, s.27
[30] Ayvansarayî, *Hadîkatü'l Cevāmi'*, c.2 ss.72-73; Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Silsilenāme-i Aliyye-i Meşāyih-i Sufiyye*, Yazma, Müellif Hattı, Hacı Selim Ağa (Hüdâyi) Kütüphanesi, 1291, vr.23b

meşāyıhından Hāfız Muhammed Murad Efendi'dir[31]. Günümüzde de cami olarak ibadete açık vaziyette olup yanında hazîresi mevcuttur.

Ayvansarayî'nin yazdığına göre[32] Taşköprülü şeyh Ahmed Efendi kardeşiyle birlikte 900/1494 yılında İstanbul'a gelmiş, günümüzde Eyüp İlçesi, Nişancı Mahallesi, Otakçılar Caddesi, Alaca Tekke Sokağı 96 numarada kalan arsada bir Nakşî tekkesi tesis etmiştir. Onların vefatından bir süre sonra çıkan yangında burası yıkılmış ve yerine birkaç ev yapılmıştır. 1754 yılı sonunda Eyüp Sultan'daki kılıç kuşanma merasimi için buradan geçen Sultan III. Osman eski tekkeden haberdar olunca buraya bir cami yapılması emrini vermiştir. 18. yüzyıl ortalarından 19. yüzyıl ortalarına kadar Sa'dî şeyhlerinin ayin icra ettirdiği tekke, son 75 senede Rıfāî şeyhlerinin uhdesinde kalmıştır[33]. Bilgin TURNALI, bu tekkenin son şeyhi, Askerî Matbaa'dan emekli Mehmed Nazım BESEN ile 11 Aralık 1976'da bir görüşme yaparak tekkenin tarihçesi hakkında bilgi almıştır[34]. Caminin yıkık duvarları ile küçük hazîresi günümüze gelebilmiştir. Tekkenin arsasının bir kısmı Vakıflar İdaresi tarafından özel şahıslara satılmış ve üzerine apartman yapılmıştır.

Emir Buhārî'den Nakşî icazeti alan Hattat Hamdullah[35], Okçular Tekkesi şeyhliğinde bulunmuştur. Okçular Tekkesi 20. yüzyılda uzun müddet harabe halde durduktan sonra 2006-2012 yılları arasında gerçekleştirilen restorasyon çalışmaları neticesinde okçuluk sporuna hizmet veren bir merkez haline getirilmiştir.

Kanunî Sultan Süleyman, Emir Buhārî'nin halifelerinden Hakîm Çelebi lâkabıyla tanınan Seyyid Muhammed Efendi için 16. yüzyıl ortaklarında bugünkü Vezneciler semtinde bir tekke yaptırmıştır. 974/1566 yılında vefat eden Hakîm Çelebi, hem mürşîdinin hem de kendisinin yakın ilişki içinde bulunduğu Şeyh Vefa Tekkesi'nin hazîresine defnedilmiştir. Kendisinden sonra halifeleri Nakşıbendîzāde Mustafa Çelebi Efendi (v.979/1571), İlahîzāde Ya'kub Efendi (v.990/1582), Kavaklızāde Muhammed Nevālî Efendi (v.993/1585) ve Şa'bān Efendi (v.1002/1593) tekkede irşād hizmetinde bulunmuşlardır[36]. Şa'bān Efendi bu tekkeden önce Darphane civarındaki Çavuş Tekkesi'nde şeyhlik yapmıştı. Hakîm Çelebi Tekkesi'nin şeyhlerinden Yāsincizāde Abdu'l-vahhab Efendi'nin 1236/1821 yılında Şeyhü'l-islam oluşu sonrasında tekke işlevinin sona erdiği ve 20. yüzyıl başlarına kadar mescid olarak faaliyet gösterdiği tahmin edilmektedir. Tekkelerin kapatıldığı döneme ait bir listede ise İsmail Zühdî Efendi buranın şeyhi olarak kaydedilmiştir[37]. Cumhuriyet sonrasında tekke-mescid yıkılmış, arsası istimlâk edilerek İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin inşaat sahasına dahil edilmiştir.

Emîr Buhārî'nin halifelerinden Vefayîzāde Hoca Mustafa bin Süleyman Efendi'ye bağlanıp hilafet alan Muhammed Nurullah Gîsudar Efendi, Ayakapı civarındaki Sirkeci Dede Tekkesi'nde şeyhlik yapmıştır. 18. yüzyıl başından itibaren Halvetî-Sünbülî şeyhleri tarafından idare olunan tekke 1925 yılında kapatıldığında Seyyid Muhammed Hasîb Efendi şeyh idi. Tekke yıkıldıktan sonra arsasına inşa edilen binada bir süre alkol satışı yapılmış, son dönemde ise bir lastik tamircisi faaliyet göstermiştir. Günümüzde Sirkeci İsmail Efendi'nin türbesi mevcuttur.

İstanbul'un en kadîm Halvetî tekkelerinden olan Koruk Tekkesi'nin ilk şeyhi Cemaleddin İshak Karamanî'nin oğlu Hāce Seyyid Muhammed Efendi (v.993/1585), Fatih'teki Emir Buhārî Tekkesi şeyhi Hāce Abdu'l-lâtîf Efendi'den hilafet almıştır. Hāce Seyyid Muhammed Efendi 971/1564 yılına kadar Koruk Tekkesi'nde irşād ile

---

[31] *Tekâyā ve Zevāyāya Mahsus Defterdir*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, No:109, 1341, s.25 sıra:137

[32] Ayvansarayî, *Hadîkatü'l Cevāmi'*, c.1 s.289

[33] Ahmed Muhyiddin Efendi, s.215

[34] B. TURNALI, E. YÜCEL, İstanbul'daki Bazı Tekkelerin Yerlerine Dair Bir Araştırma-1, *Vakıflar Dergisi*, sayı:18, 1984

[35] Müstakīmzade Süleyman Sadeddin Efendi (haz. İbnülemin Mahmud Kemal Bey), *Tuhfe-i Hattatîn*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928, s.186

[36] Nev'îzāde Atāî, Kavaklızāde Muhammed Nevālî Efendi'nin (v.993/1585) ve Şa'bān Efendi'nin Emir Buhārî Tekkesi'nde şeyhlik yaptıklarından söz etmektedir. Ancak İstanbul'daki 3 Emir Buhārî Tekkesi'nin şeyh listelerinde de bu iki şeyhin ismine rastlanmamaktadır. Tabîbzāde *Silsilenāmes*i'nde "İlahîzāde'nin terk-i zāviye eyledikde cānişin olmuştur." notunu düştüğünden Hakîm Çelebi Tekkesi'nde şeyhlik yaptığını tahmin ediyorum. (bkz. Nev'îzāde Atāî, *Zeyl-i Şakāik*, Matbaa-i Āmire, İstanbul, 1269, ss.371-372; Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Silsilenāme*, vr.38a; Ayvansarayî Hüseyin Efendi, *Hadîkatü'l Cevāmi'*, c.1 s.90)

[37] *Tekâyā ve Zevāyāya Mahsus Defterdir*, s.26

meşgul olmuş, bu tarihte Hāce Abdu'l-lâtîf Efendi'nin vefatı üzerine Emir Buhārî Tekkesi'ne nakletmiştir[38]. Koruk Tekkesi'nin 1908'de Sultan II. Abdu'l-hamid tarafından yaptırılan binaları 31 Mayıs 1918'deki yangında tahrip olmuştur[39]. Harem binası yeniden yaptırılırken tevhidhāne inşaatı 1925'e gelindiğinde henüz tamamlanamamıştı. Uzun müddet atıl vaziyette bekleyen yapıların yerine 1976 yılında cami inşa edilerek ibadete açılmıştır.

KÂSĀNİYYE

Mevlâna Hāce Ahmed Kâsānî'den (v.Semerkand, Dehbid,949/1542) itibaren Nakşıbendiyye'nin Ahrāriyye kolundan Kâsāniyye ismiyle anılacak bir şube ortaya çıkmıştır. Hāce Ahmed Kâsānî, Şeyh Ubeydullah Ahrār'ın halifesi Kādı Muhammed Semerkandî'den (v. Semerkand, 1505/911) hilafet almıştır[40]. Kâsāniyye'ye mensup Hāce İshak Efendi'den hilafet alan Hāce Gıyasuddin Ahmed Sādık Efendi'nin 16. yüzyıl sonlarında Fatih'teki Emir Buhārî Tekkesi'ne şeyh olarak tayin olunmasıyla Nakşıbendiyye'nin yeni bir şubesi İstanbul tekkelerinde temsil edilmeye başlanmıştır. Diğer yandan Kâsānî şeyhlerinden Haydar Dede, Üsküdar'da Bülbülderesi mevkiinde bir tekke tesis etmiştir. Bu tekkeden yalnızca bir yatır günümüze ulaşabilmiştir.

Halvetî meşāyıhından olup Şehremini'nde bir tekke kuran Şeyh Mahmud Hulvî Efendi Nakşî-Kâsānî meşāyıhından Molla Muhammed Vāmî'den de hilafet almıştır[41]. Halvetî şeyhlerinin anlatıldığı Lemezāt-ı Hulviyye isimli bir eseri bulunan Şeyh Mahmud Hulvî Efendi'nin tekkesinin 1956-57 yıllarında Millet Caddesi'nin açılışı esnasında ortadan kalktığı tahmin edilmektedir.

Ayvansarayî'nin bildirdiğine göre Fatih'teki Emir Buhārî Tekkesi şeyhi Hāce Fazlullah Efendi'nin halifesi Saçlı Mustafa Efendi, tekkenin matbah kısmında ikamet ederken 1043/1633 yılında burada yangın çıkması üzerine Büyük Karaman semtinde Canbaz Ahırları civarında bir mahzende ikamet etmeye başlamıştır. Sadr-ı a'zam Kara Mustafa Paşa'nın kendisi için bir derviş hücresi inşa ettirmesiyle irşādına orada devam etmiştir. Sadr-ı a'zam olacağını müjdelediği Mehmed Paşa, Saçlı Mustafa Efendi vefat edince kendisi için bir türbe inşa ettirmiş, ancak bu türbe de 1168/1754 yılında yanmış ve burası bir süre harabe halinde kalmıştır[42]. 19. yüzyıl ortalarında yeniden inşa edilen tekke, 1925 sonrasında yıkılarak ortadan kalkmıştır. Tekkenin yeri bir süre otopark olarak kullanıldıktan sonra arsaya apartman inşa edilmiştir.

Melâmî azizlerinden Sarı Abdullah Efendi'nin torunu olan ve Seyyid Muhammed Murad-ı Buhārî'den Nakşî hilafeti alan La'lîzāde Abdu'l-bakî Efendi, 1156/1743 yılında Eyyûb Sultan'da Özbekler Kalenderhānesi'ni inşa ettirmiş, şeyhliğe ise Hāce Abdullah Nidāî'yi tayin ettirmişti. Eyyûb Sultan'da tesis edilen Kalenderhāne'de, mücerred (bekâr) şeyhlerin bulunması şartı getirilmişti. Tekkenin ilk şeyhi olan Nakşıbendiyye'nin Kâsāniyye şubesine mensup Kâşgārî Hāce Abdullah Nidāî Efendi tekkenin tesisinden bir yıl sonra buradan ayrılarak Murtaza Efendi tarafından yaptırılan tekkeye tayin olunmuştur[43]. Mescid-tevhidhāne, şeyh evi, mutfak, derviş hücreleri ve selamlık gibi bölümleri bulunan Kalenderhāne'de, 1925 yılına kadar Orta Asya'dan İstanbul'a gelen dervişler ikamet etti. Cumhuriyet sonrası tahrip olan yapılardan şeyh evi, selamlık ve derviş hücreleri yıkılmış, bu alana 1970'lerde Eyüp Diyanet Sitesi yaptırılmıştır. Tevhidhāne kısmı kümbet tarzında olup günümüzde mescid olarak faaliyet göstermektedir.

---

[38] Hāfız Hüseyin bin el Hac İsmail Ayvansarayî, *Mecmuā-i Tevārih-i Ayvansarayî*, 1179, Topkapı Sarayı Müzesi, Hazine Kitaplığı, No:1565, vr.82a

[39] *Muhibban Dergisi*, 22 Safer 1336, sayı:3, "31 Mayıs 1918 tarihindeki yangında harap olan tekkeler"

[40] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Silsilenāme-i Aliyye-i Meşāyih-i Sufiyye*, vr.39b; Hocazâde Ahmed Hilmi (ter. Yakub Kenan), *Hadikatü'l Evliyā (Evliyalar Bahçesi)*, Türk Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1966, s.82. Şeyh Ubeydullah Ahrār'ın Kādı Muhammed Semerkandî ve Muhammed Zāhid isimli iki halifesi bazı yayınlarda aynı kişi olarak belirtilip karıştırılabilmektedir. Bu hususa dikkatimi çeken ve hataya düşmeme mani olan Prof. Dr. Necdet Tosun'a teşekkürlerimi sunuyorum.

[41] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Silsilenāme-i Aliyye-i Meşāyih-i Sufiyye*, vr.40a

[42] Ayvansarayî, Hadîkatü'l Cevāmi', c.1 s.13; Ahmed Muhyiddin Efendi, s.144

[43] Hāfız Hüseyin bin el Hac İsmail Ayvansarayî, *Mecmuā-i Tevārih-i Ayvansarayî*, vr.87a

Bab-ı Seraskerî Müsteşarı Muhammed Abdu'n-nafî Efendi, 1264/1847 yılında annesi Afîfe Hatun adına Eyüp'te Balcı Yokuşu'nun başına bir Nakşî tekkesi inşa ettirmiştir[44]. Resmiyette M. Abdu'n-nafî Efendi ve soyundan gelenler bu tekkenin şeyhi görünmekle birlikte kendileri önemli devlet memuriyetlerinde bulunduklarından tekkenin vakfiyesine bir hüküm konulmuş ve sokağın karşısındaki Özbekler Kalenderhānesi'nin şeyhlerinin burada da hatm-i hācegân yaptırmaları istenmiştir[45].

Nakşî-Müceddidî meşāyıhından Yekdest Ahmed Cüryanî'nin dervişlerinden Tersāne Emîni Yekçeşm el Hac Murtaza Efendi (v.1160/1747) tarafından Eyyûb Sultan'a nāzır bir tepede 1158/1745 yılında tesis edilmiştir. Tekkenin ilk şeyhi Nakşıbendiyye'nin Kâsāniyye şubesine mensup Kâşgarî Hāce Abdullah Nidaî'nin[46] 1174/1760 yılında vefatı sonrası sırasıyla halifelerinden oğlu Ubeydullah Efendi (v. 1184/1770), İsa Geylānî Efendi (v.1206/1791), Çelebi Seyyid Muhammed Efendi (v.1208/1794) ve Hāce Hacı İsmail Efendi (v.1212/1797) tekkede postnişîn olmuştur[47]. Hāce Abdullah Nidāî Efendi'nin torunlarından Şeyh Muhammed Bahaüddîn Efendi'nin 1918 yılında vefatı sonrasında Seyyid Abdülhakîm Arvasî'nin (ÜÇIŞIK) tayin olunmasıyla tekke Nakşıbendiyye'nin Hālidiyye şubesine intikal etmiştir. Tevhidhāne günümüzde cami olarak faaliyet göstermektedir.

Kâşgarî Hāce Abdullah Nidāî'nin halifesi Beşikçizāde el Hac Süleyman Efendi (v.1214/1799) günümüzdeki Kızılelma Caddesi, Topçu Emin Bey Çıkmazı'nda bir tekke inşa ettirmiştir[48]. Arapgirli Şeyh Hasan Kâmil Efendi'nin 1324/1906 yılında yeniden ihya ettiği tekke 2009 yılı Şubat ayında çıkan yangında ortadan kalkmıştır. 2010 yılında başlanan rekonstrüksiyon çalışmaları 2011 yılında tamamlanmış olup tekke yapıları Hayat Vakfı'nın kullanımına tahsis edilmiştir.

Kâşgarî Hāce Abdullah Nidāî'nin bir diğer halifesi Hüseyin Efendi (v.1201/1787), Kumkapı'da Saraç İshak-ı Velî tarafından 15. yüzyılda inşa ettirilen mescidin yanındaki tekkede irşād ile meşgul olmuştur. Hüseyin Efendi'nin soyundan gelen Muhammed Vahdî Efendi tekkenin son şeyhi olup Nakşıbendiyye'nin yanı sıra Rıfāiyyeden de mustahlef idi. Tekke binası 10 Temmuz 1894 tarihindeki büyük depremde yıkılmıştır. 1913 tarihli Alman Mavileri Haritası'nda tekke binalarının yeniden inşa edildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu yapılar 1925 sonrasında Mithat Paşa Caddesi açılırken yıkılmış, arsasından bir kısmına yol yapılmış, bir kısmına ise Uysal Sokak No:1'deki iş merkezi inşa edilmiştir.1956 ve 1975 yıllarında yapılan yenileme çalışmalarında mimari yapısı değişikliğe uğramakla birlikte cami kısmı günümüze ulaşmış olup ibadete açık durumdadır[49]. 1925 sonrasında Zekai Dede'nin torunu Mehmed Münir KÖKTEN camide imamlık, mahallede muhtarlık yapmıştır[50].

Kaşgārî Tekkesi şeyhi İsa Geylānî Efendi'den hilafet alan Enderunî Mustafa Celâleddin Beğ (v.1236/1821), babası Seyyid Ahmed Efendi'nin 1216/1801 yılında vefatı sonrasında Fatih'in Lalezar semtindeki Vānî Tekkesi şeyhliğine tayin olunmuştur[51]. 1830 sonrasında Bağdadlı Şeyh el Hac Abdullah Efendi tarafından bir Kādirî dergâhı olarak yeniden inşa ettirilen tekkede Nakşî usulünce hatm-i hācegâna da devam edilmiştir[52]. Tekkelerin seddolunması sonrasında mesken olarak kullanılan tevhidhāne, 1990'ların sonunda yıkılmıştır. Yol kenarında birkaç mezar taşı mevcuttur. Arsasında bir süre odun ticareti yapılmış olup günümüzde yeniden ihyası beklenmektedir.

---

[44] Ahmed Muhyiddin Efendi, s.275

[45] Mehmet ULUKAN, *Afife Hatun Tekkesi Restorasyonu Projesi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2004, s.24

[46] Hāce Abdullah Nidaî Efendi'nin silsilesi Hace Azhar Kaşgarî, Hace Hidayetullah Kaşgarî, Hace Yusuf Kaşgarî, Hace Haşim Dehbidî ve Hace Muhammed Emin Dehbidî vasıtasıyla Mevlâna Hāce Ahmed Kâsanî'ye ulaşmaktadır. (Bkz. Tabîbzāde Mehmed Şükrî*, Silsilenāme-i Aliyye-i Meşāyih-i Sufiyye*, vr.39b)

[47] Ayvansarayî Hüseyin Efendi, *Hadîkatü'l Cevāmi'*, c.1 ss.260-262

[48] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Mecmuā-i Tekâyā*, vr.19a; Ahmed Muhyiddin Efendi, s.70

[49] İ. Aydın YÜKSEL, Saraç İshak Tekkesi, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1993-1995, c.6 s.457

[50] Cemaleddin Server REVNAKOĞLU (haz. M.D. BAYIN-İ. DERVİŞOĞLU), *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2003, s.345

[51] Ahmed Muhyiddin Efendi, s.113

[52] Sadık ALBAYRAK (haz.), *Son Devir Osmanlı Uleması*, İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1996, c5 s.89

İzmirli Seyyid İsmail Efendi'nin oğlu ve halifesi olan Seyyid Mustafa Selâmî Efendi, Buhāra'ya gitmiş, Nakşıbendiye'nin Kâsāniyye koluna ait hilafetnāme alarak İstanbul'a gelmiştir[53]. Sadāret Kethüdası Arabacızāde İbrahim Nesim Efendi tarafından 19. yüzyıl başlarında Eyüp'te Nişancı Mahallesi'nde inşa ettirilen Nakşî Tekkesi'nin ilk şeyhi Seyyid Mustafa Selâmî Efendi olmuştur. Tekke sonraki dönemde Rıfāiyye'ye intikal etmiştir. 1983 yılında restorasyona tabi tutulan tekke, 2010 yılında çıkan yangında harap olunca tekrar yaptırılmış ve bir vakfa tahsis edilmiştir[54].

MÜCEDDİDİYYE

Afganistan'ın Kabil şehrinde dünyaya gelen Şeyh Muhammed Bākîbillah, Buhāra'da Nakşî-Ahrārî meşāyıhından Hācegî Muhammed Emkenegî'ye bağlanıp kendisinden hilafet aldıktan sonra irşād için Hindistan'a gitmiştir[55]. Delhi'de Muhammed Bākîbillah'ın dergâhında yetişen Şeyh Ahmed Farukî, sonradan İmam-ı Rabbānî olarak tanınacak ve onun içtihadıyla Nakşıbendiyye'nin Müceddidiyye şubesi ortaya çıkacaktır. İmam-ı Rabbānî'nin yetiştirdiği halifeleri vasıtasıyla Nakşıbendiyye tarikatı çok geniş bir coğrafyaya yayıldı. Doğduğu Sirhind şehrinde 1034/1624 yılında vefat eden İmam-ı Rabbānî'nin dergâhına oğlu Muhammed Ma'sum Efendi (v.1079/1668) postnişîn olmuştur. İstanbul'a Müceddidiyye şubesi Şeyh Muhammed Ma'sum Efendi'den hilafet alan Seyyid Muhammed Murad-ı Buhārî vasıtasıyla ulaşmıştır. Aynı dönemde Şeyh Muhammed Ma'sum Efendi'nin Mekke'deki halifesi Hāce Yekdest Ahmed-i Cüryānî'den hilafet alan şeyhler de İstanbul'da Müceddidiyye'yi İstanbul'da yayıyorlardı.

Bir süre Şam'da ikamet ettikten sonra 1092/1681 yılında İstanbul'a gelen Şeyh Murad-ı Buhārî 5 sene Eyyûb Sultan Camii civarında kaldıktan sonra tekrar Şam'a dönmüştür. 1120/1708 yılında yeniden İstanbul'a yerleşmek için geldiyse de ziyaretçilerindeki artışı çekemeyenlerce Çorlulu Ali Paşa'ya şikâyet edilmiş ve neticede Bursa'ya sürgün edilmiştir[56]. 1129/1717 yılında sürgün cezası kaldırılınca İstanbul'a dönmüştür. Şeyhü'l-islam Minkārîzāde Yahya Efendi'nin dāmādı Kengırılı (Çankırılı) Mustafa Rāsıh Efendi (v.1679) tarafından Eyüp İlçesi, Nişancı Mahallesi, Davutağa Caddesi, 2 numarada, 153 ada 1 parselde yaptırılan medreseyi, Mustafa Rāsıh Efendi'nin oğlu Dāmādzāde Ebu'l Hayr Ahmed Efendi (v.1154/1742) tekkeye dönüştürerek Nakşî şeyhlerine vakfetmiştir[57]. Medresenin yakınında 3 sene kadar ikāmet edip 1720 yılında irtihāl eden Şeyh Murad-ı Buhārî'nin medresenin dershāne kısmına defnedilmesini istemiştir. Tekkede uzun müddet Şeyh Murad-ı Buhārî'nin silsilesinden gelen şeyhler postnişîn olmuş, son dönemde ise Belh'den gelerek buranın şeyhliğine tayin edilen Seyyid Süleyman-ı Belhî ve ailesi yine Müceddidiyye'yi bu tekkede temsil etmişlerdir. Oğlu Seyyid Abdu'l-kādir-i Belhî (v.1923) ve torunu Seyyid Ahmed Muhtar Efendi (v.1933) Nakşıbendiyye'nin yanı sıra 2. devre Melamiyyye'ye de mensuptular[58]. Tekkelerin seddolunması sonrasında harap olmaya başlayan yapılardan ikinci mescidin çatısı çökmüş, derviş hücreleri zarar görmüştür. Gecekondularca sarılan yapılardan harem ve selâmlık kısmının ahşap malzemesi 1977'de çevre halkınca sökülüp yakacak olarak kullanılmıştır[59]. 1980'li yıllarda arsasındaki gecekondular temizlendikten sonra 1990'lı yıllarda tevhidhāne, medrese hücreleri ve türbe Hakyol Vakfı tarafından restore ettirilmiş, derviş hücreleri talebe yurdu olarak kullanılmaya başlanmıştır. 2000'li yıllarda yurt boşaltılmış olup türbe kısmının çatısındaki hasar sebebiyle 2012 yılında tekkenin bütününü kapsayan bir restorasyon faaliyeti başlatılmıştır. 2016 yılına gelindiğinde çalışmalar sürmekteydi.

İstanbul'un fethine katılan gazilerden Akbaba Mehmed Efendi'nin Beykoz'un Akbaba Mahallesi'ndeki kabri yanına 17. yüzyılın başında Canfeda Hatun tarafından bir cami yaptırılmıştır[60]. Evliya Çelebi Akbaba Tekkesi'nin bakımlı bir tekke olduğunu kaydeder[61]. 19. yüzyılın ikinci yarısında harap duruma düşen cami

---

[53] Ahmed Muhyiddin Efendi, s.89
[54] Mehmet Nermi HASKAN, *Eyüpsultan Tarihi*, ss.115-118
[55] Abdülmecîd Hânî, s.639
[56] Osmanzāde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.55
[57] Ayvansarayî Hüseyin Efendi, *Hadîkatü'l Cevāmi'*, c.1 s.293
[58] Abdülbaki (GÖLPINARLI), *Melâmilik ve Melâmiler*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1931, s.182; Abdülbaki GÖLPINARLI, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap ve Aka Yayınevi, İstanbul, 1983, s.309
[59] M. Baha TANMAN, Murad Buharî Tekkesi, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c.5, s.515
[60] Ayvansarayî Hüseyin Efendi, *Hadîkatü'l Cevāmi'*, c.2 s.150
[61] Evliya Çelebi (haz.Orhan Şaik GÖKYAY), *Seyahatname*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, c.1 vr.146b

binasının yakınına Nakşî meşāyıhından Buhāralı Abdu'l-hakîm Efendi tarafından tek katlı bir tevhidhāne ve yanına meşruta yaptırılmıştır. Babasının 1306/1889 yılında vefatından sonra 1314/1897 yılında Murad-ı Buhārî Tekkesi şeyhi Abdu'l-kādir-i Belhî'den hilafet alan Mehmed Selâhaddin Ekrem (YAVRUTÜRK) Efendi (v.1954), 1328 yılı Muharrem ayında tekkenin şeyhliğine tayin edilmiş[62] ve 1925'te tekkeler seddolunana kadar irşād vazifesini sürdürmüştür. Kardeşi Hāfız Ahmed Mükerrem (YAVRUTÜRK) Efendi (v.1960) ise camide imam olarak görev yapmıştır. Canfeda Hatun Camii'ne II. Dünya Savaşı yıllarında cephane depolanınca Akbaba Tekkesi'nin tevhidhānesinin yanına bir minare yaptırılmak suretiyle camiye dönüştürülmüştür.

Murad-ı Buhārî Tekkesi şeyhi Çanakhisarî Hāfız Hacı Muhammed Efendi'den tasavvufî terbiye gören Ahıskalı Beyzāde Hacı Seyyid Mustafa Efendi, Rumeli Kadıaskeri Dāmādzāde Murad Molla'nın Fatih'in Çarşamba semtinde yaptırdığı tekkenin ilk şeyhiydi[63]. Tekkenin yanına bir de kütüphane yaptırılmıştı. Yangında zarar gören tekkeyi Sultan II. Abdu'l-hamid 1307/1890 yılında ihya etti. 1930'lu yıllarda tevhidhāne kısmı yanmış, harem ve selamlık kısmını oluşturan bina bir süre Biçki İhtisas Mektebi olarak faaliyet gösterdikten sonra boşaltılarak Vakıflar İdaresi tarafından mesken olarak kiraya verilmiştir[64]. Kütüphanedeki kitaplar Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir.

Murad Molla Tekkesi'nin 3. şeyhi Hāfız Seyyid Muhammed Murad Efendi, 1260/1844 yılında Çarşamba semtinin Haliç'e bakan yamacında Mevlâna'nın Mesnevisi'nin şerh edildiği, adına Mesnevîhane denilen bir tekke tesis etmiştir[65]. Son yıllarda restorasyona tabi tutulan bu yapı cami olarak ibadete açık durumdadır. Mesnevîhan şeyh Muhammed Murad Efendi türbe kısmında medfundur.

Vezir-i a'zam Maktûl Mustafa Paşa'nın Edirnekapı dışında 1166/1753 yılında yaptırdığı tekkenin ilk şeyhi ise Şeyh Murad-ı Buhārî'nin oğlu Muhammed (Ali) Efendi (v.1169/1756) olmuştur[66]. Kapatıldığı 1925 yılına kadar Müceddidî şeyhleri tarafından idare olunan bu tekkenin 1894 yılındaki büyük depremde kubbesi çöktükten sonra 1897 ve 1906'da tamir görmüştür[67]. Encümen Arşivi'ndeki fotoğraflardan anlaşıldığına göre tevhidhāne, meşruta ve derviş hücreleri 1935 yılına gelindiğinde çok harap durumdaydı. 1950'li yıllarla birlikte tekke arsasını gecekondular işgal etmiştir. 1990'ların başında gecekondulardan temizlenmiş ve 1997-1998 yıllarında Büyükşehir Belediye tarafından cami ve derviş hücrelerini ihtiva külliye yeniden yaptırılmıştır.

Kendisi de Nakşıbendiyye'ye mensup olan Maktûl Mustafa Paşa, birçok tekkenin inşasına vesile olmuş, kendi vakfından da bu müesseselere gelirler aktarılmasını şart koşmuştur[68]. Şeyh Murad-ı Buhārî'nin oğlu Muhammed (Ali) Efendi'nin teşvikiyle Karaköy'de tesis edilen Kurşunlu Mahzen Tekkesi'nde her perşembe hatm-i hācegân icrası ve Paşa'nın ruhuna dua edilmesi vakıf şartlarındandır[69]. Yine Şeyh Muhammed (Ali) Efendi'nin işaretiyle Beykoz'daki Yuşa Tepesi'nde Sadr-ı a'zam M. Said Paşa'nın 1169/1756 yılında yaptırdığı Nakşî tekkesine, sadr-ı a'zamlığa yeniden tayin olunduktan sonra Mustafa Paşa tarafından destek olunmuştur[70]. Kurşunlu Mahzen Camii, Yeraltı Camii ismiyle günümüzde tanınırken, Yuşa Tepesi'ndeki cami de ibadete açık durumdadır.

Şeyhü'l-islam Samanîzāde Ömer Hulûsî Efendi'nin 1215/1800 yılında Fatih'teki Otlukçu Yokuşu'nda yaptırdığı tekkeye, Mustafa Paşa Tekkesi şeyhi Hāce Kutub Ahmed Hüdāverdî Efendi'den hilafet alan Silistreli Mustafa Efendi postnişîn olmuştur[71]. Günümüzde bu tekkeden eser kalmamış, yerine apartmanlar yaptırılmıştır.

---

[62] Bu tayine ilişkin Berat için bkz. http://www.osmanakbasak.com/beykoz/Beykoz_koyleri/Akbaba/Sayfalar/Akbaba%20Beratlari/'%20%20%20Resimler.htm erişim tarihi:6.11.2016

[63] Osmanzāde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.5 s.133

[64] M. Baha TANMAN, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c.5 s.516

[65] M. Baha TANMAN, *İstanbul Tekkeleri'nin Mimarî ve Süsleme Özellikleri*, İstanbul Üniversitesi, S. B. Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul,1990, s.212

[66] Ayvansarayî Hüseyin Efendi, *Hadîkatü'l Cevāmi'*, c.1 ss.290-291; Ahmed Muhyiddin Efendi, s.151

[67] M. Baha TANMAN, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c.5 s.564

[68] Yusuf SAĞIR, Sadrazam Köse Mustafa Paşa'nın Vakıf Eserleri, *Vakıflar Dergisi*, Aralık 2013, sayı:40 ss.55-86

[69] Ayvansarayî Hüseyin Efendi, *Hadîkatü'l Cevāmi'*, c.2 s.41

[70] Ayvansarayî Hüseyin Efendi, *Hadîkatü'l Cevāmi'*, c.2 s.147

[71] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Mecmuā-i Tekâyā*, vr.5b

Ahmed Hüdaverdî Efendi'den hilafet alan Osman Efendi ve oğlu İbrahim Efendi ise kuruluşunda Bayrāmiyye'ye mensup olan Helvayî Tekkesi'nde şeyhlik yapmışlardır[72]. Bu tekke sonraki dönemde Bayrāmî ve Rıfāî icazetine sahibi şeyhler tarafından idare edilmiştir. 2000'li yıllarda çıkan yangında tevhidhānesi yanmış, günümüze ise sadece türbe kısmı gelebilmiştir.

Ayvansaray Emir Buhārî Tekkesi şeyhi Muhammed Mes'ud Efendi'den hilafet alan Seyyid Muhammed Sādık Efendi, Üsküdar'da Musa Baba Tekkesi'nde şeyhlik yapmıştır. M. Nermi HASKAN'ın bildirdiğine göre tekkenin bugün yalnız iki set halindeki geniş, ağaçlıklı bahçesi, iki katlı küçük meşruta binası ve çok bakımsız durumdaki hazîresi bulunmaktadır. Bahçede, kitābesiz bir kuyu bileziği ve meşrutanın önünde mermer, kapaklı bir abdest teknesi vardır[73].

Şeyh Murad-ı Buhārî'nin halifelerinden Kumkapılı Muhammed Nureddin Kâğıdî, Hacı Hüseyin Dede, el Hac Ali Dede ve Seyyid Muhammed Atāullah Efendi isimli üç önemli şeyhin mürşîdidir. Şeyh M. Nureddin Kâğıdî, Muhammed Niyāzî bin Bākî Muhammed el Buhārî'den de Nakşî-Kâsānî hilafeti almıştır[74]. Hacı Hüseyin Dede, Üsküdar'da Kartal Baba Caddesi'nde Alaca Minare Tekkesi'ni tesis etmiştir. Bu tekkenin 3. şeyhi Müftîzade Muhammed Sādık Erzincanî, bir yandan Yekdest Ahmed Cüryanî'nin halifesi Süleyman Kürdî'den Nakşî-Müceddidî, diğer yandan Mahmud Şems-i Bitlisî'den Kādirî hilafeti almış olup Zenburiyye ismi verilen bir tarikat şubesinin pîri kabul edilmiştir[75]. Mevlâna Hālid-i Bağdadî'nin halifelerinden Şeyh Abdu'l-fettah el Akrî'nin (v.1281/1864) postnişîn olmasıyla bu tekke Hālidiyye şubesine intikal etmiştir[76]. 2000'li yıllara gelindiğinde ayakta kalabilen son kısım olan mutfak bölümünde son şeyhin torunu Şakir Efendi ikamet etmekteydi. 2014-2015 yıllarında tekke tekrar inşa edilmiş ve bir vakfın kullanımına tahsis edilmiştir.

Alaca Minare Tekkesi postnişînlerinden İbrahim Hamdî Celâlî Efendi'den hilafet alan Kırkağaçlı Muhammed Emîn Efendi, Aksaray'da Kasap Hāce Niyāzî Efendi'nin 1272/1855 yılında yaptırdığı tekkenin ilk şeyhi olmuştur[77]. 1890 yılında yangında harap olunca Halvetî-Uşşakî meşāyıhından Fahreddin Himmetî Efendi 1904 yılında arsaya yeni bir tekke binası inşa ettirmiştir[78]. Günümüze ulaşan iki katlı tekke binasında semāhāne üst katta yer almaktadır.

Kırkağaçlı Muhammed Emîn Efendi'nin cānişîni[79] Abalı Hāfız Muhammed Haydar Efendi ise Yahya Āgâh Efendi'yi yetiştirmiştir. Davud Paşa'da Hekimoğlu Ali Paşa Caddesi üzerindeki arsa haline gelmiş Erdi Baba Tekkesi'ni yeniden yaptıran Yahya Āgâh Efendi, tarikat kıyafetleri hususunda derin bilgisiyle tanınmıştı[80]. İstanbul'da türbelerdeki sandukaların üzerindeki tacların destarlarının sarılması hususunda mütehassıs idi. Birçok tarikat sembolünün ihtiva ettiği manaların açıklandığı *Mecmuātu'z Zarāif Sandukatu'l Maārif* isimli bir eseri vardır. Erdi Baba Tekkesi yıktırılmış ve enkazı 25 Aralık 1963 tarihinde satılmıştır[81]. Tekke arsasında bir taziye evi bulunmakta olup küçük hazîresi bugün de mevcuttur.

Hacı Hüseyin Dede'nin halifelerinden Hattat Seyyid Mustafa Baba (v.1194/1780), 18. yüzyıl ortalarında Fatih'in Haseki semtinde Seyyid Baba ismiyle anılan bir tekke inşa ettirmiştir[82]. 1918 yangınında ortadan kalkan bu tekkeden günümüze küçük hazîresi ulaşabilmiş olup arsasında halı yıkama işletmesi faaliyet göstermektedir.

Kumkapılı Muhammed Nureddin Kâğıdî'nin diğer halifesi el Hac Ali Dede (v.1202/1788) ise Eyüp'ün Düğmeciler Mahallesi'nde inşa ettirdiği tekkede irşād ile meşgul olmuştur. Tekkenin son şeyhi Mehmed Fevzî

---

[72] Ahmed Muhyiddin Efendi, s.174
[73] Mehmet Nermi HASKAN, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, Üsküdar Belediyesi Yayınları, İstanbul, 2001, c.1 s.463
[74] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Silsilenāme-i Aliyye-i Meşāyih-i Sufiyye*, vr.39b
[75] Osmanzāde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.146
[76] Ahmed Muhyiddin Efendi, s.278
[77] Ahmed Muhyiddin Efendi, s.218
[78] Osmanzāde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.4 s.290
[79] Mürşîdinden sonra tekkede postnişîn olan halîfe
[80] A. Süheyl ÜNVER Arşivi, Süleymaniye Kütüphanesi, Dosya:240
[81] Esin DEMİREL İŞLİ, s.58
[82] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Silsilenāme-i Aliyye-i Meşāyih-i Sufiyye*, vr.39b; Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Mecmuā-i Tekâyā*, vr.31a

Efendi (v.1953), Nakşıbendiyye'nin Hālidiyye şubesine mensup olup 1925 sonrası Medine'ye hicret etmiş ve orada Şeyhü'l-islam Ārif Hikmet Efendi Kütüphanesi hāfız-ı kütüplüğünde bulunmuştur[83]. İki katlı şeyh evi ve tevhidhāneden oluşan tekke yapıları 1950'lerde mevcuttu. Reşat Ekrem KOÇU, 1946'daki durumu tarif ederken, tekkenin geniş ve bakımsız bir bahçe içinde olduğunu ve bahçenin hemen ortasında, asırlar görmüş bir ulu çınar altında bir mezarlık bulunduğunu kaydetmektedir[84]. 2000'li yıllara sadece hazîresi ve çeşmesi ulaşabilen tekke, 2011 yılında yeniden yaptırılarak bir vakfın kullanımına tahsis edilmiştir.

el Hac Ali Dede Tekkesi şeyhlerinden Edirneli Hacı Muhammed Niyāzî Efendi (v.1288/1871), Eyüp'te İdris Köşkü mevkiinde, bugünkü Pierre Loti Kahvesi olarak tanınan mekânın arka tarafında bulunan Yekdest Hasan Efendi Tekkesi'nde de bir süre şeyhlik yapmıştır[85]. Onun vefatıyla da Eğrikapı Emir Buhārî Tekkesi şeyhi Muhammed Sālim Efendi'nin halifesi Ākif Efendi 1321/1903 yılındaki vefatına kadar irşād hizmetini burada sürdürmüştür. Tekke 1925 sonrasında ortadan kalkmıştır.

Kumkapılı Muhammed Nureddin Kâğıdî'nin bir başka halifesi Seyyid Muhammed Atāullah Efendi'dir[86] (v.1203/1789). 18. yüzyıl ortalarında Kanlıca sırtlarında yaptırdığı tekkeyi 1223/1905 yılında Mahmud Sāmi Sırrı Paşa ihya etmiştir[87]. 1976 yılında tevhidhāne kısmı mahalle sakinlerinin gayretleriyle tamirattan geçirilerek cami olarak ibadete açılmış ve yanına bir minare inşa edilmiştir. 2010 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce başlatılan restorasyonda semāhāne, türbe, harem ve selâmlık kısımları yenilenirken bahçeye modern bir üslûpta inşa edilen cami 2012 yılında ibadete açılmıştır.

Kanlıcalı Muhammed Atāullah Efendi'nin halifesi Rûmî Muhammed Nazif Efendi, 1212/1797 yılında Anadolu Hisarı'nda bir tekke inşa ettirmiştir[88]. Serasker Hasan Rıza Paşa tarafından 1253/1838 yılında ihya edilen tekke 1925 sonrasında yıkılarak ortadan kalkmıştır.

Buhāra'da dünyaya gelen Ahmed-i Cüryānî, ticaret için gittiği Hindistan'da eşkıya saldırısına uğramış ve bir elini kaybetmiştir. Bu sebeple kendisine Hāce Yekdest denilmiştir. Sirhind şehrinde İmam Rabbānî'nin oğlu Muhammed Ma'sum Efendi'ye bağlanmış ve kendisinden hilafet alarak Mekke'ye gitmiştir. 1119/1707 yılındaki vefatına kadar bu şehirde ikamet etmiş, yetiştirdiği halifeleri vasıtasıyla İstanbul'da Nakşıbendiyye'nin Müceddidiyye şubesinin yayılmasını sağlamıştır. Bunlardan en önemlisi İstanbul'a kıymetli eserler bırakan Daru's-saāde Ağası Hacı Beşir Ağa'dır (v.1159/1746)[89]. Günümüzdeki Alay Köşkü Caddesi üzerine 1158/1745 yılında inşa ettirdiği külliyenin bir bölümü de Nakşî tekkesi idi. Külliye, Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1973 ve 2016 yıllarında tamirattan geçirilmiştir. Tekke binasında şimdilerde İstanbul Valiliği Gönüllü Kuruluşlar Merkezi faaliyet göstermektedir.

Şeyh Ahmed-i Cüryānî'nin bir başka halifesi Şeyhu'l-İslam Seyyid Mustafa Efendi (v.1745/1158) ise Eyüp'te Nişancı Mahallesi'nde 1157/1744 yılında bir tekke yaptırmıştır[90]. Osmanlı klasik mimarisinin son eserlerinden kabul edilen bu tekkede Tokatlı Hacı Musa Efendi (v.1160/1747), Abdu'l-kerîm Efendi (v.1179/1766), Ispartalı Mehmed Eşref Efendi (v.1248/1833), Mehmed Zekî Efendi (v.1252/1836), Hacı Ali el Uşşākî (v.1279/1862), Mehmed Hasîb Efendi (v.1308/1891) ve Mehmed Rāsih KARTAL postnişîn olarak bulunmuştur[91]. Tekkeler kapatıldıktan sonra uzun yıllar kullanılmadığından harabeye dönen yapılar 1970'li yıllarda Vakıflar İdaresi tarafından büyük bir restorasyona tabi tutulmuş, ancak işlevsiz bırakıldığından zamanla yıkılmaya başlamış, camları kırılmış, yapı malzemeleri çalınmıştır. Etrafa kümelenen gecekondular 2000'li yıllarda yıktırılıp tekkede restorasyon gerçekleştirildikten sonra bir vakfın kullanımına tahsis edilmiştir.

---

[83] Cemaleddin Server Revnakoğlu Arşivi, Dosya:80
[84] Reşat Ekrem KOÇU, *İstanbul Ansiklopedisi*, c.2 s.659
[85] Ahmed Muhyiddin Efendi, s.262
[86] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Silsilenāme-i Aliyye-i Meşāyih-i Sufiyye*, vr.39b
[87] Nurcan ALTUĞ, *18. Yüzyıl Tekkeleri ve Şeyhülislam Tekkesi*, Yıldız Teknik Üniversitesi, Mimarlık Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006, s.37
[88] M. Baha TANMAN, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c.8 s.172; Esin DEMİREL İŞLİ, s.100
[89] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Silsilenāme-i Aliyye-i Meşāyih-i Sufiyye*, vr.39b
[90] Ayvansarayî Hüseyin Efendi, *Hadîkatü'l Cevāmi'*, c.1 ss.283-284
[91] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Mecmuā-i Tekâyā*, vr.34b; Tekaya ve Zevayaya Mahsus Defterdir, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, No:109, 1341

Ayvansaray'daki Emir Buhārî Tekkesi, Hāce Yekdest Ahmed-i Curyānî'nin halifeleri Tatar Ahmed Efendi ve Muhammed Emin Tokadî vasıtasıyla Nakşıbendiyye'nin Ahrāriyye kolundan Müceddidiyye koluna geçmiştir.

Şeyh Neccarzāde Mustafa Rızāeddin Efendi (v.1159/1746) Beşiktaş'ta Sinan Paşa Camii'nin yanında bir tekke inşa ettirmiştir. Mustafa Rızāeddin Efendi'nin silsilesi Arabzāde Muhammed İlmî Efendi (v.1130/1718) ve Ebû Abdullah Muhammed es Semerkandî (v.1116/1704) vasıtasıyla Şeyh Ahmed-i Cüryānî'ye ulaşmaktadır[92]. Barbaros Bulvarı açılırken 1958 yılında iki katlı tekke binası istimlak edilerek yıktırılmıştır. Tekke müştemilatından sadece Neccarzāde Türbesi günümüze ulaşabilmiştir.

Neccarzāde Mustafa Rızaeddin Efendi'nin halifesi Attarzāde Hāfız Mustafa Efendi (v.1205/1791), Dolmabahçe'de Çakır Dede tarafından yaptırılmış mescidin yanına bir tevhidhāne yaptırmış ve burada irşāda başlamıştır[93]. Oğlu Muhammed Tāhir Efendi (v.1223/1808) ise Kādirîhāne şeyhi Şerif Ahmed Efendi'ye dāmāt olup kendisinden icazet aldıktan sonra tekkede Kādiriyye'nin Rûmiyye koluna göre āyin icra etmeye başlamıştır. Ahşap bir yapı olan tekke binası, Dolmabahçe meydanı 1958 yılında yeniden düzenlenirken yıktırılmıştır. Arsasının bir kısmı istimlak edilip yol, bir kısmı da yeşil alan yapılmıştır[94].

18. yüzyılda tesir bırakmış Nakşî-Müceddidî şeyhlerinden biri de Ali Behçet Efendi'dir. Sultan III. Selim tarafından m.1805/h.1220 yılında Üsküdar'da yaptırılan tekkeye önce Kengırılı (Çankırılı) Abdullah Efendi postnişîn olmuştur. Sultan III. Selim'in hallinden sonra 1807'de meşihatten ayrılan Abdullah Efendi'nin yerine Hacı Nimetullah Utarî tayin olunmuştur. Kâbil meşayıhından Feyz Hân Atâ Kâbilî'den Nakşî-Müceddidî icazeti bulunan Hacı Nimetullah Utarî[95] 1232/1817 yılında vefat edince yerine Ali Behçet Efendi postnişîn olmuştur. Ali Behçet Efendi, Bursa'da Eminiye Tekkesi banisi Kerküklü Muhammed Emin Efendi'den[96] Nakşî-Müceddidî hilafetinin yanı sıra Afyon Mevlevîhānesi şeyhi Alâeddin Çelebi'den de Mevlevî hilafeti almıştı. Muhammed Said Pertev Paşa, Hacı Ahmed Hamdî Paşa, Şeyhu'l-İslâm Turşucu-zāde Ahmed Muhtār Efendi gibi devlet ricalinden de halifeleri bulunan Ali Behçet Efendi, 1238/1823 yılında vefat edince tekkesinin bahçesine defnedilmiştir. Kabir şāhidesinde Mevlevî tacı bulunmaktadır. Tekkelerin kapatılması sonrası yıkılıp ortadan kalkan hünkâr kasrı 2014-2016 yılları arasında gerçekleşen restorasyonda ihya edilmiştir. Pertev Paşa'nın yaptırdığı kütüphane ise günümüzde imam lojmanı olarak kullanılmaktadır.

Selimiye Tekkesi şeyhlerinden M. Said Efendi'nin (v.1313/1896) halifesi İsmail Efendi, Üsküdar'daki Kavsara Mustafa Efendi Mescidi'nde 1307/1890 sonrasında hatm-i hācegân icra ettirmiştir. Yakın dönemde mescid yıkılıp yerine betonarme bir cami inşa edilmiştir.

Selimiye Tekkesi şeyhi Ali Behçet Efendi'nin halifesi Veliyyüddin Efendi, günümüzdeki adresiyle Fatih İlçesi, Onaltı Mart Şehitleri Caddesi, Hallac-ı Mansur Sokağı'nda Derunî Muhammed Efendi tarafından kurulmuş tekkenin postnişîniydi[97]. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün teklifi üzerine Bakanlar Kurulunca 31.3.1972 tarihinde alınan Kararla tekke binası İstanbul Üniversitesi'ne satılmış olup 1974'te yıkılan yapının yerine Zooloji Enstitüsü inşa ettirilmiştir. Derunî Muhammed Efendi'nin kabri ise Hallac-ı Mansur Sokağı ile Bozdoğan Kemeri Caddesi köşesine (666 ada 8-9 parsel) taşınmış ve üzerine basit bir türbe binası inşa edilmiştir.

Şeyh Ali Behçet Efendi'nin bir diğer halifesi Muhammed Rıfkî Efendi (v.1271/1855) ise Unkapanı'nda Seyyid Ahmed Buhārî'nin türbesi yanına Sultan II. Mahmud tarafından yaptırılmış tekkenin postnişîniydi[98]. 1952

---

[92] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Silsilenāme-i Aliyye-i Meşāyih-i Sufiyye*, vr.39b

[93] Ahmed Muhyiddin Efendi, s.65; Reşat Ekrem KOÇU, *İstanbul Ansiklopedisi*, c.9 s.4681

[94] Sema ÖZEN, *Beyoğlu Bölgesi Tekke Yapıları'nın Mevcut Durumunun Saptanması ve Turabi Baba Tekkesi'nin Günümüz Şartlarında Değerlendirilmesi*, Mimar Sinan G. S. Ü., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005, s.39

[95] Hasan Kamil YILMAZ, İstanbulda Kazanlı Bir Mutasavvıf Şeyh Nimetullah Utarî, Second International Symposium on Islamic Civilisation In Volga-Ural Region, Kazan, Tataristan, 24-26 Haziran, 2005

[96] Kerküklü Muhammed Emin Efendi'nin mürşîdi Tazıcıbaşızāde Muhammed Āgâh Efendi, Beşiktaş'ta tekkesi bulunan Neccarzāde Mustafa Rızāeddin Efendi'nin halifesiydi. (Bkz. Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Silsilenāme-i Aliyye-i Meşāyih-i Sufiyye*, vr.39b; Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 ss.89-94)

[97] Osmanzāde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.104

[98] Osmanzāde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.116

yılında burayı gezen A. Süheyl Ünver, tekkenin harap vaziyette olduğunu ve kiracıların tarihi binaları tahrip etmekte olduklarını kaydetmiştir[99]. Tekke binaları bir süre mobilya ve doğrama atölyesi olarak kullanılmış, tevhidhāne 1980'de yanmıştır[100]. 2013 yılında tamamlanan restorasyon sonrası binalar bir vakfa tahsis edilmiştir.

Şeyh Ali Behçet Efendi'nin halifelerinden Muhammed Nazif Efendi (v.1238/1823), Eyüp İlçesi'nde, Bahariye sahilinde Yavuz Sultan Selim'in kızı Şah Sultan tarafından yaptırılmış tekkeye babası Merkezzāde Ahmed Efendi'nin vefatı üzerine postnişîn olmuştur. Şah Sultan Tekkesi aslen Halvetiyye'nin Sünbüliyye koluna bağlı olduğundan M. Nazif Efendi'nin Fındıklı'daki Keşfî Cāfer Tekkesi şeyhi M. Nebih Efendi'den de Sünbülî icazeti bulunmaktaydı[101]. 1925'te tekkelerin seddolunması sonrası cami işlevi üstlenen tevhidhāne, 1953'te Anıtlar Derneği tarafından tamir ettirilmiştir[102]. Bahariye Caddesi'ne göre aşağı seviyede kalan cami birçok kez su baskınıyla harap olmuş ve sonrasında bakıma alınmıştır.

Şeyh Ali Behçet Efendi'nin halifesi ve Eyüp'te Murad-ı Buhārî Tekkesi şeyhi olan Hāfız Feyzullah Efendi'nin yanında yetişerek Nakşî-Müceddidî hilafeti alan Azîz Mahmud Efendi (v.1316/1898), Haseki'deki Zıbın-ı Şerif Tekkesi'ne ağabeyi Muhammed Cüneyd Efendi'nin 1281/1864 yılında vefatı üzerine postnişîn olmuştur[103]. Tekkelerin seddolunması sonrasında harap olan semāhāne 1937 öncesinde çökmüş olup enkazı 1947 yılında Vakıflar İdaresi tarafından satılmıştır[104]. Şeyh evinin ve hazîrenin arsası ise 1955 yılında istimlak edilerek Haseki Hastanesi sınırları içerisine katılmış ve dolayısıyla tekkeye ait hiçbir eser bırakılmamıştır[105].

Murad-ı Buhārî Tekkesi şeyhi Hāfız Feyzullah Efendi'nin halifesi Köprülü Muhammed Cezbî Efendi (v.1309/1891) ise bir Kādirî dergâhı olarak Hırkayı Şerif Mahallesi'nde yaptırılmış olan Çenezāde Tekkesi'nin şeyh vekilliğinde bulunmuştur. 31 Mayıs 1918 tarihinde çıkan büyük yangında ortadan kalkan tekkenin yeri günümüzde arsa durumundadır.

Köprülü Şeyh Muhammed Cezbî Efendi'den tasavvufî terbiye görüp icazetnāmeye layık bulunan Bahriye'den emekli İbrahim Edhem Efendi, Fatih İlçesi'nin Fethiye semtindeki Kefevî Tekkesi'nin son şeyhiydi[106]. Hāfız Cevdet SOYDANSES ve neyzen Süleyman ERGUNER kendisinden musıkî dersleri almıştır[107]. Kefevî Tekkesi günümüzde cami olarak faaliyet göstermektedir.

Kapıcıbaşı Muhammed Tāhir Ağa tarafından Fatih İlçesi'nin Haydar semtinde 1174/1760 yılında yaptırılan tekkenin şeyhliğine Nakşıbendiyye'den Muhammed Sābir Efendi tayin olunmuştur[108]. Muhammed Sābir Efendi 4 yıl sonra vefat edince Halvetiyye'nin Uşşākiyye kolundan Abdullah Selâhaddin Efendi'nin tayini söz konusu olmuş, Kerküklü Muhammed Emin Efendi'den de hilafeti bulunduğundan bu tekkede dervişlerine Nakşî usulünce hatm-i hacegân icra ettirmiştir[109]. Tahir Ağa Tekkesi'nin beşinci şeyhi ise Selimiye Tekkesi şeyhi Ali Behçet Efendi'nin dāmādı ve halifesi İbrahim Hayranî'dir. 1918 yılında çıkan Cibali yangınında tahrip olan tekke, Hüseyin Vassaf tarafından ihya edilmiştir[110]. Tekkenin son şeyhi Ali Behçet KUTELMAN 1935 yılında vefat etmiştir. Günümüzde cami olarak ibadete açık durumdadır.

---

[99] A. Süheyl ÜNVER (haz. İ. KARA), *İstanbul Risaleleri*, İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1996, c.5 s.260
[100] M. Baha TANMAN, *İstanbul Tekkeleri'nin Mimarî ve Süsleme Özellikleri*, s.175
[101] Cemaleddin Server Revnakoğlu Arşivi, Dosya:112
[102] M. Baha TANMAN, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c7. s.126
[103] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Mecmuā-i Tekâyā*, vr.39a; Ahmed Muhyiddin Efendi, s.264
[104] Eski Eserleri Koruma Encümeni Arşivi, Dosya:954
[105] M. Baha TANMAN, *İstanbul Tekkeleri'nin Mimarî ve Süsleme Özellikleri*, s.553
[106] Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.134
[107] Mustafa RONA, *Yirminci Yüzyıl Türk Musıkisi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1970, ss.34-35
[108] Hāfız Hüseyin Ayvansarāyî (haz. Ramazan EKİNCİ), *Vefeyāt-ı Ayvansarāyî*, Buhara Yayınları, İstanbul, 2013, s97
[109] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Mecmuā-i Tekâyā*, vr.8a
[110] M. Baha TANMAN, *İstanbul Tekkeleri'nin Mimarî ve Süsleme Özellikleri*, s.98

Tāhir Ağa Tekkesi şeyhi Ali Behçet Efendi'den Nakşî-Müceddidî hilafeti alan Hacı Mustafa Sıdkî Efendi, Aksaray'da tekkesi bulunan Fahreddin-i Himmetî'den de Halvetî-Uşşākî icazeti almıştı[111]. 1919 yılı civarında Hırka-i Şerif Mahallesi, Hacı Lütfullah Efendi Sokağı'nda bir tekke inşa ettiren Hacı Mustafa Sıdkî Efendi 1931 yılında vefat etti. 2 katlı kagir bir yapı olan tekke binası 1973'te yıkılarak yerine apartman yaptırılmıştır[112].

Ali Behçet Efendi'nin halifelerinden Pertev Paşa'nın kölesi iken istidadı sebebiyle Paşa tarafından tasavvufi terbiye görmesi için Tāhir Ağa Tekkesi şeyhi İbrahim Hayrānî'ye teslim edilen Arap Said Efendi (v.1320/1902), mürşîdinden hilafet aldıktan sonra bu tekkenin karşısındaki Seyyid Velayet Tekkesi şeyhliğine tayin olunmuştur[113]. Arap Said Efendi, İbrahim Hayranî'nin oğlu Muhammed Feyzullah Efendi'nin vefatı sebebiyle de 11 sene kadar da Tāhir Ağa Tekkesi şeyhliğine vekâlet etmiştir. 31 Mayıs 1918 günü çıkan Cibali yangınında hasara uğrayan ve uzun yıllar atıl olarak bekleyen Seyyid Velayet Tekkesi 1971'de Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restorasyona tabi tutulmuş ve cami olarak ibadete açılmıştır.

Arap Said Efendi'nin halifelerinden biri Muhammed Ārif Efendi'dir. Fatih'te Macar Kardeşler Caddesi üzerindeki Dülgerzāde Tekkesi'nin şeyhi Muhammed Sırrî el Vahdetî'nin oğlu olan Şeyh Ārif Efendi, babasının 1295/1878 yılındaki vefatı sonrasında tekkenin şeyhliğini üstlenmiştir[114]. Onun gayretleriyle yeniden inşa olunan tekkede, 1317 yılı Zilhicce ayında (Nisan 1900) gerçekleşen açılış merasimiyle ibadete başlanmıştır. 1925 sonrasında tekke hazîresi şimdiki caminin batısından kaldırılarak doğu kanadına taşınmıştır. Tekke kısmı yıkılarak yerine apartman yaptırılmış, ahşap olan tevhidhāne kısmının yerine ise 1980'li yıllarda betornarme bir cami inşa ettirilmiştir.

Arap Said Efendi'nin diğer halifesi ise Mustafa Hilmî Sāfî Efendi'dir[115]. Mürşîdinden aldığı hilafet sonrası bugünkü Millet Caddesi üzerindeki Fındıkzāde Tekkesi şeyhliğine tayin olunan Mustafa Hilmî Sāfî Efendi, tekkenin 1918 senesindeki yangında ortadan kalkması sonrasında Şeyhü'l-İslam Musa Kâzım Efendi'nin delâletiyle Kasımpaşa Uşşākî Āsitānesi'ne nakletmiştir[116]. 90 yıl kadar arsa halinde kalan Fındıkzāde Tekkesi, 1950'lerde Millet Caddesi'nin açılması esnasında arsanın üzerinden yol geçmesi sebebiyle –biraz gerideki bir parselde- 2008 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından cami olarak yeniden inşa ettirilmiştir.

Ali Behçet Efendi silsilesinden gelen şeyhlerin vazife yaptığı tekkelerden biri de Fatih, Karadeniz Caddesi'ndeki Mimar Sinaneddin Yusuf Ağa'nın yaptırdığı mescide meşihat koydurulması suretiyle tesis edilmiştir. 1925 sonrası cami işlevini sürdüren yapı, 2000'li yıllarda betonarme olarak yeniden inşa olunmuştur.

Eyüp'te bir Kādirî tekkesi olarak faaliyetine başlayan Hātuniye Tekkesi, Ahıskalı Şeyh Hāce Selim Sırrî Efendi'yle birlikte Nakşıbendiyye'nin Müceddidiyye şubesine bağlanmıştır[117]. Kerküklü Muhammed Emin Efendi'nin yanında manevî terbiye görüp hilafete layık bulunan Selim Sırrî Efendi 1227/1812 yılında vefat edince hazîreye defnedilmiştir. Bu tekkenin şeyhlerinden Hoca Hüsameddin Efendi İstanbul'un meşhur mesnevihanlarından olup hanım cemaatinin fazlalığı sebebiyle tekkenin isminin Hatuniye veya Karılar olarak anıldığı rivayet edilmektedir. Tekkelerin kapatılması sonrası harap olan tekkenin 1940'lı yıllarda çatısı çökmüştür. 2000li yıllara gelindiğinde ise minaresi şerefesine kadar yıkık vaziyetteydi. 2006-2009 yılları arasında restorasyon gerçekleştirildikten sonra 2010 yılında bir vakfa tahsis edilmiştir.

Hāce Yekdest Ahmed-i Curyānî'nin Şam'da ikamet eden halifesi Süleyman el Kürdî'nin silsilesinden gelen Muhammed Nurî Şemseddin Efendi (v.1280/1864)[118], Beşiktaş'ta Kanunî Sultan Süleyman'ın süt kardeşi Yahya

---

[111] Cemaleddin Server Revnakoğlu Arşivi, Dosya:71
[112] Esin DEMİREL İŞLİ, s.84
[113] Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.118
[114] Ahmed Muhyiddin Efendi, s.127
[115] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Mecmuā-i Tekâyā*, vr.37b
[116] Osmanzāde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.4 s.210
[117] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Mecmuā-i Tekâyā*, vr.32b
[118] Muhammed Nurî Şemseddin Efendi'nin silsilesi Kayserili Muhammed Saîd Efendi (v.1257/1841) ve Külāhîzāde Hacı Mahmud Efendi vasıtasıyla Şeyh Süleyman el Kürdî'ye ulaşmaktadır. (Bkz. Osmanzāde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.2 s.68; Muhammed İhsan OĞUZ, *Ārifler Silsilesi*, Oğuz Yayınları, İstanbul, 2003, c.4 s.424)

Efendi'nin inşa ettirdiği tekkede postnişîndi. 1925'te tekkeler kapanana kadar kendi soyundan gelen şeyhler bu tekkede Nakşıbendiyye'nin Müceddidiyye usulüne göre derviş yetiştirdiler. Çırağan Sarayı'nın üst tarafında büyük bir kabristan içinde yer alan tekke binası günümüzde cami olarak faaliyet göstermektedir.

Üsküdar'ın Toptaşı semtinde bir tekke inşa ettiren Nakşî-Müceddidî meşāyıhından Seyyid Muhammed Hasîb Efendi'nin[119] Vefeyāt-ı Ekābir-i İslāmiyye adlı bir eseri vardır. Bu eser, Kadıasker Mehmed Şem'î Efendi'nin Esmarü't Tevārih (Tarihin Meyveleri) adlı eserinin başlıca kaynağını teşkil etmektedir. Şeyh M. Hasîb Efendi'nin ayrıca Hāce Yekdest Ahmed-i Curyānî ile Muhammed Emin Tokadî'nin menkıbelerini ihtiva eden bir eseri bulunmaktadır. Sonradan Bedeviyye'ye intikal eden tekkeden günümüze sadece Şeyh M. Hasîb Efendi'ye atfedilen fakat şāhidesi bulunmayan bir kabir ulaşabilmiştir. Sonradan dikilmiş latin harfli tabelada ise hatalı olarak Hüseyin Baba yazısı bulunmaktadır.

Nakşıbendiyye'nin Müceddidiyye kolu 19. yüzyılın ilk yarısında Şeyh Muhammed Can-ı Mekkî'nin halifeleri vasıtasıyla İstanbul tekkelerinde yeniden yaygınlık kazanmıştır[120]. Şeyh Abdullah Ferdî Efendi (v.1274/1858) Fatih, Emir Buhārî Tekkesi'ne postnişîn tayin edilirken[121] Şumnulu Seyyid el Hac Ali Efendi Bālâ Tekkesi şeyhi olmuştur[122]. Topçubaşı Bālî Süleyman Ağa tarafından 868/1463 yılında yaptırılan mescid birçok kez yenilenmiş, 1894 depremi sonrası yıkılınca da Ādile Sultan tarafından büyük bir külliye halinde yeniden inşa ettirilmiştir. Tekke binasında Silivrikapı İlkokulu faaliyet göstermektedir. Ahşap harem binası bakımsız kaldığından 1941-42 yıllarında şeyh ailesi tarafından yıktırılmıştır[123]. Tekkenin tevhidhānesi olarak da kullanılan cami günümüzde ibadete açıktır.

DİĞER TEKKELER

Yukarıda isimleri zikredilen tekkeler dışında şeyh silsilelerine kaynaklardan ulaşılamadığından Nakşıbendiyye'nin Ahrāriyye mi yoksa Müceddidiyye mi koluna mensup olduğu belirlenemeyen bazı tekkelerden de kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Beykoz'da Selviburnu Nakşî Tekkesi arsa halini almış olup günümüzde sadece hazîresi mevcuttur. Beyoğlu'nda Sıraselviler semtindeki Said Efendi Tekkesi günümüzde Kazancı Ali Ağa Camii ismiyle faaliyet göstermektedir. Bursa'daki Münzevî Tekkesi şeyhi Seyyid Münzevî Abdullah Nasreddîn Efendi'den hilafet alarak İstanbul'a gelen Darendeli Seyyid Ömer Rızāî Efendi için Vezir-i a'zam İzzet Paşa'nın Eyüp'te yaptırdığı tekke[124] 2000'li yıllarda yanıp yok olduktan sonra 2014 yılında yeniden yaptırılmış ve bir vakfa tahsis edilmiştir. Eyüp'te Eyyûb Sultan Türbedarı Ahmed Efendi tarafından tesis edilen Ahmed Dede Mescidi Tekkesi'nden sadece bir yatır ve tekkenin bānîsinin ismini yaşatan Ahmet Dede Sokağı bugüne ulaşmıştır. Rumeli Hisarı yakınındaki Nalbur Mehmed Efendi Nakşî Tekkesi de 1925 sonrası ortadan kalkmıştır. Eyüp'te Düğmeciler Mahallesi'ndeki Kirpasî Tekkesi'ne Eyyûb Sultan Camii hatîbi, Nakşıbendiyye'den Hāfız Ahmed Efendi'nin postnişîn olmasıyla birlikte burada hatm-i hācegân ifasına başlanmıştır. 1980'de tekke binası yıkılmış, hazîresinden ise birkaç mezar taşı kalabilmiştir. Fatih'de Ordu Caddesi, Yeşil Tulumba Sokağı'nda bulunan Halvetiyye'den Altuncuzāde Tekkesi'nde 19. yüzyıl başlarında Nakşıbendiyye'den Abdullah Efendi ve Hasan Efendi şeyhlik yapmıştır. Tekkeden duvar kalıntılarıyla hazîre günümüze ulaşmıştır. Fatih'te Türkeli Caddesi'ndeki Halvetiyye'den İbrahim Paşa (Muhsine Hatun) Tekkesi'nde de 19. yüzyıl başlarında Nakşî şeyhleri irşād hizmeti vermiştir. Tekke ortadan kalkmış olup cami ise ibadete açık durumdadır. Hakîkîzāde Osman Efendi tarafından 17. yüzyıl başlarında Ayvansaray semtinde tesis edilen Halvetî tekkesinde de 19. yüzyılda Nakşî şeyhlerinin postnişîn olduğunu hazîredeki kabir taşlarından anlayabiliyoruz. Kāriye Camii'nin arka tarafında Sahabeden Ebû Said el Hudrî açık türbesinin yanına türbedar Seyyid Muhammed Ārif Efendi tarafından bir Nakşî tekkesi tesis edilmiş olup bu tekke 1925'e kadar faaliyetini

---

[119] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Mecmuā-i Tekâyā*, vr.14a

[120] Şeyh Abdullah Dehlevî'den Delhi'de hilafet aldıktan sonra Mekke'ye hicret eden Şeyh Muhammed Can Efendi 1266/1850 yılında vefat edince Adile Sultan tarafından kendisi için bir türbe yaptırılmıştır. (Bkz. Osmanzade Hüseyin Vassaf, Sefîne-i Evliya, c.2 s.161)

[121] Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Mecmuā-i Tekâyā*, vr.41a

[122] Ahmed Muhyiddin Efendi, s.162

[123] Reşat Ekrem KOÇU, İstanbul Ansiklopedisi, c.4 s.1958

[124] Ayvansarayî Hüseyin Efendi, *Hadîkatü'l Cevāmi'*, c.1 s.269; Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Mecmuā-i Tekâyā*, vr.32b

sürdürmüştür. Edirnekapı yakınında Şeyh Ahmed Kâmil Efendi'nin yaptırdığı Şeyh Türlü Nakşî Tekkesi ise günümüze bütün müştemilatıyla ulaşabilen nadir tekke yapılarındandır. Kapı Halifesi Ahmed Nasrullah Efendi'nin –günümüzdeki adresiyle- Fatih İlçesi, Mütercim Asım Sokağı'nda 1190/1776 yılında inşa ettirdiği tekke bugün arsa halini almış durumdadır. Fatih, Lalezar'da Zihgirci Seyyid Kemaleddin Efendi Mescidi'nde Salih Efendi isminde bir Nakşî şeyhinin bulunduğu 1199/1784 tarihli bir tekke listesinden anlaşılmaktadır[125]. Bu tekke sonradan Şeyh Alyanak Ali Efendi tarafından bir Rıfaî tekkesine dönüştürülmüş olup günümüzde cami olarak faaliyet göstermektedir. Sarıyer İlçesi'ne ismini veren Sarı Baba ve Kara Baba isimli iki zatın bir bahçe içerisinde bulunan kabirlerinin yanına kurulan Nakşî tekkesi Ali Kethüda Camii Derneği tarafından 1965 yılında yıktırılarak yerine imam lojmanı yaptırılmıştır[126].

Orta Asya'dan gelen dervişler için bir nev'i misafirhāne işlevi gören tekkelerden Fatih İlçesi, Binbirdirek Mahallesi, Katip Sinan Camii Sokağı'ndaki Özbekler Tekkesi'nde günümüzde Uluslararası Tasarım Merkezi faaliyet göstermektedir. Üsküdar, Sultantepesi'ndeki Özbekler Tekkesi ise restorasyon geçirmiş ve bir vakfın kullanımına tahsis edilmiştir. Üsküdar'da Çinili Camii'nin karşısındaki geniş bir bahçe içesindeki Afganîler Tekkesi'ne ait binalar zamanla yok olmuş, en son şeyh evi 2011 yılında yanmıştır. Günümüzde yeniden inşasına başlanmıştır.

Beşiktaş'taki Cāvid Ağa Mescidi Tekkesi, Beyoğlu'nda Arap Camii Mahallesi'ndeki Canfeda Tekkesi, Tophane'de Nusretiye Camii'nin kuzeydoğusundaki Çavuşbaşı Tekkesi, Fındıklı'daki Mehmed Said Efendi Tekkesi, Beyoğlu'nda, Şahkulu Mahallesi'ndeki Seyyid Emin Efendi Tekkesi, Cankurtaran semtindeki Ağa Şeyh Tekkesi, Edirnekapı civarındaki Acıçeşme (Ekmekçibaşı) Tekkesi, Unkapanı'ndaki Hıfzî Efendi Tekkesi ve Fatih'te Kasap İlyas Mahallesi'ndeki Hamid Ağa Tekkesi sadece isimleri tespit edilebilen, fakat şeyhleri hakkında malûmata ulaşılamayan diğer Nakşî tekkeleridir.

HÜLÂSA

İstanbul'da fetihten 1925 yılına kadar faaliyet gösteren 500'e yakın tekkeden 87'sinde Nakşıbendiyye'nin Ahrāriyye, Kâsāniyye veya Müceddidiyye kollarına mensup şeyhlerin postnişîn olarak bulundukları tespit edilebilmektedir. 1925 yılında tekkelerin faaliyetleri yasaklanmış ve sonrasında Vakıflar İdaresi'nce vakfiyelerinde yazılı hükümlere aykırı şekilde bu mekânların çoğu satılmış veya kiralanmıştır. Bunun sonucunda birçok tekke zamanla ortadan kalkmış ve yerlerine başka yapılar inşa edilmiştir. Cami olarak kullanılmaya devam edilen birçok tekke binası ise hatalı restorasyonlar veya mahalle aralarında kurulan cami derneklerinin tasarruflarıyla otantik görünümlerini kaybetmiştir. Son dönemde Belediyeler ve Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından birçok tekke restore edilmekte veya rekonstrüksiyon metoduyla yeniden yaptırılmaktadır. İnşaatların tamamlanması sonrasında ise tekke binalarına işlev kazandırma konusunda yaşanan sıkıntılar sebebiyle bu yapılar çoğu zaman tasavvuf kültürünün yaşandığı mekânlar olarak kullanılamamakta, farklı sivil toplum kuruluşlarının sahiplendikleri mekânlar haline dönüşebilmektedir.

KAYNAKLAR

A. Adnan ADIVAR, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, 4. Baskı

A. Süheyl ÜNVER (haz. İ. KARA), *İstanbul Risaleleri*, İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1996

A. Süheyl ÜNVER Arşivi, Süleymaniye Kütüphanesi

Abdülbaki (GÖLPINARLI), *Melâmilik ve Melâmiler*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1931, Abdülbaki GÖLPINARLI, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap ve Aka Yayınevi, İstanbul, 1983

Abdülmecîd Hânî (terc. M. Emin Fidan), *Hadâiku'l-Verdiyye (Nakşi Şeyhleri)*, Semerkand Yayınevi, İstanbul, 2011

[125] Atillâ ÇETİN, İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika, *Vakıflar Dergisi*, 1981, sayı:13, ss.583-590

[126] Esin DEMİREL İŞLİ, s.111

Adalet ÇAKIR (haz.), *Geydim Hırkayı, Safer Efendi'nin Sohbetleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013

Ahmed Muhyiddin Efendi, *Tomār-ı Tekâyā*, Tophane Kadiriler Asitânesi Özel Kütüphanesi

Ahmed Nezih GALİTEKİN (haz.), *Osmanlı Kaynaklarına Göre İstanbul*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2003

Ahmed Safî, *Sefînetü's-Safî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm Arşivi, no:2096

Atillâ ÇETİN, İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika, *Vakıflar Dergisi*, 1981, sayı:13, ss.583-590

Ayvansarayî Hüseyin Efendi/Ali Satı Efendi/Süleyman Besim Efendi, (haz. A. Nezih Galitekin), *Hadîkatü'l Cevāmi'*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2001

B. TURNALI, E. YÜCEL, İstanbul'daki Bazı Tekkelerin Yerlerine Dair Bir Araştırma-1, *Vakıflar Dergisi*, sayı:18, 1984

Bandırmalızāde es-Seyyid Ahmed Munîb Üsküdarî, *Mecmuā-i Tekâyā*, Ālem Matbaası, İstanbul, 1307

Cemaleddin Server REVNAKOĞLU (haz. M.D. BAYIN-İ. DERVİŞOĞLU), *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2003

Cemaleddin Server REVNAKOĞLU Arşivi, Süleymaniye Kütüphanesi

Esin DEMİREL İŞLİ, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri Ve Restorasyonu*, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1998

Eski Eserleri Koruma Encümeni Arşivi

Evliya Çelebi (haz.Orhan Şaik GÖKYAY), *Seyahatname*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995

Hāfız Hüseyin bin el Hac İsmail Ayvansarayî, *Mecmuā-i Tevārih-i Ayvansarayî*, 1179, Topkapı Sarayı Müzesi, Hazine Kitaplığı, No:1565

Hatice AYNUR, Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikleri, *Tarih ve Toplum Dergisi*, Ocak 1989, c.11 sayı:61, ss.30-38

Hocazâde Ahmed Hilmi (ter. Yakub Kenan), *Hadikatü'l Evliyā (Evliyalar Bahçesi)*, Türk Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1966

İ. Aydın YÜKSEL, Saraç İshak Tekkesi, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1993-1995, c.6 s.457

Kasım Kufralı, Molla İlahî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendiye Muhiti, *Tasavvuf Kitabı* (haz. Cemil Çiftçi), Kitabevi, İstanbul, 2003

M. Baha TANMAN, *İstanbul Tekkeleri'nin Mimarî ve Süsleme Özellikleri*, İstanbul Üniversitesi, S. B. Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul,1990

M. Baha TANMAN, Murad Buharî Tekkesi, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1993-1995, c.5, s.515

Mehmed Akif KÖSEOĞLU, Melâmî Şeyhlerinin İstanbul'da Postnişîn Olduğu Tekkeler, *Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Sempozyumu Bildirileri*, Ocak 2016

Mehmet Nermi HASKAN, *Eyüpsultan Tarihi*, Eyüp Belediyesi Yayını, ty

Mehmet Nermi HASKAN, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, Üsküdar Belediyesi Yayınları, İstanbul, 2001

Mehmet ULUKAN, *Afife Hatun Tekkesi Restorasyonu Projesi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2004

Metin İZETİ, *Balkanlarda Tasavvuf*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004

Molla İlahî, *Risale-i Molla İlahî*, İstanbul, 1261

Muhammed İhsan OĞUZ, *Ârifler Silsilesi*, Oğuz Yayınları, İstanbul, 2003

Muhibban Dergisi, 22 Safer 1336, sayı:3 ; "31 Mayıs 1918 tarihindeki yangında harap olan tekkeler"

Mustafa RONA, *Yirminci Yüzyıl Türk Musıkisi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1970

Müstakīmzade Süleyman Sadeddin Efendi (haz. İbnülemin Mahmud Kemal Bey), *Tuhfe-i Hattatîn*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928

Nev'îzāde Atāî, *Zeyl-i Şakāik*, Matbaa-i Āmire, İstanbul, 1269

Nurcan ALTUĞ, *18. Yüzyıl Tekkeleri ve Şeyhülislam Tekkesi*, Yıldız Teknik Üniversitesi, Mimarlık Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006

Osmanzāde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya-yı Ebrār fî Şerh-i Esmār-ı Esrār*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar

Reşat Ekrem KOÇU, *İstanbul Ansiklopedisi*, Koçu Yayınları, İstanbul, 1959-1973

Sadık ALBAYRAK (haz.), *Son Devir Osmanlı Uleması*, İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1996

Sema ÖZEN, *Beyoğlu Bölgesi Tekke Yapıları'nın Mevcut Durumunun Saptanması ve Turabi Baba Tekkesi'nin Günümüz Şartlarında Değerlendirilmesi*, Mimar Sinan G. S. Ü., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005

Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Mecmuā-i Tekâyā*, Taksim Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K.75 ve Ekleri

Tabîbzāde Mehmed Şükrî, *Silsilenāme-i Aliyye-i Meşāyih-i Sufiyye*, Yazma, Müellif Hattı, Hacı Selim Ağa (Hüdāyi) Kütüphanesi, 1291

Taşköprîzāde Ahmed ibn Mustafa (ter. Mecdî Efendi), *Şakāik-i Nu'māniyye*, Matbaa-i Āmire, İstanbul, 1269

Tekayā ve Zevāyāya Mahsus Defterdir, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, No:109, 1341

Thierry ZARCONE, Hindiler Tekkesi, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1993-1995, c.4

Thierry ZARCONE, *Kudüs'teki Orta Asyalı ve Hintli Sufî Hacılar*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2011

Yusuf SAĞIR, Sadrazam Köse Mustafa Paşa'nın Vakıf Eserleri, *Vakıflar Dergisi*, Aralık 2013, sayı:40 ss.55-86

Taha Harîrî ve Sûrsûre Tekkesi Üzerine Bir Saha Araştırması

Mehmet Saki ÇAKIR*

Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Nakşbendî Hâlidîliğin günümüz Türkiye'sindeki önemli temsilcilerinin bir kısmı Seyyid Taha Hakkarî Nehrî (v. 1853) kolundan gelmektedir. Seyyid Taha'nın halifelerinden Taha Harîrî Sûrsûrî (v. 1875), Erbil'e bağlı Harîr'e yakın Sûrsûre köyünde kurduğu tekke ve medresesiyle Hâlidîliğin bölgede yayılmasına hizmet etmiştir. Onun halifelerinden Esad Erbilî (v. 1931) ise Nehrî kolunun İstanbul ve çevresinde yayılmasını ve günümüze kadar devam etmesini sağlamıştır. Esad Erbilî hakkında yeteri kadar bilgi bulunsa da onu yetiştiren şeyhine dair malumat sadra şifa derecesinde değildir. Dolayısıyla Taha Harîrî'nin yaşamış olduğu bölgede saha araştırması yapılmıştır. Bu maksatla Harîrî'nin memleketi olan Sûrsûre köyüne gidilmiş, kabri yerinde incelenmiş ve literatürde yer almayan Sûrsûre Tekkesi tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra Şeyh Taha'nın günümüzdeki torunlarıyla görüşülmüş ve ondan sonra devam eden tekkenin postnişinleri hakkında bazı bilgiler edinilmiştir. Bu çalışmada, saha araştırmasında elde edilen bulgular neticesinde literatürdeki bilgiler yeniden gözden geçirilerek Taha Harîrî ve Sûrsûre Tekkesi çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Nakşbendîlik, Taha Hakkârî, Taha Harîrî, Esad Erbîlî.*

Giriş

Tasavvuf tarihinde eser üretmeyen sûfiler hakkındaki malumatlar kısıtlıdır. Bu zatların biyografileri takipçileri tarafından yazılmadığında, sonraki nesiller bu kişileri menkıbeler ile öğrenmekte ya da kısıtlı bilgiler ile tanımaktadır. Şeyh Taha Harîrî (v. 1292/1875), halifesi Şeyh Esad Erbilî (v. 1931) ile irşadını İstanbul civarı ile Anadolu'ya yaymış önemli bir sûfidir. Ancak onun hakkındaki bilgiler, Esad Erbilî'nin verdiği malumatın yanı sıra pîrdâşı Seyyid Sıbgatulah (v. 1870) Arvâsî'nin *Minah* adlı

eserinde söz ettiği birkaç cümleden ibarettir. Bunun birçok nedeni olabilir. En önemli nedenlerden biri de Şeyh Taha Harîrî'nin yaşamış olduğu Irak Erbil bölgesinin yaklaşık bir asır önce Anadolu'dan kopması olsa gerektir. Bundan dolayıdır ki İstanbul ve çevresinde Şeyh Taha, "Harîrî" nisbesiyle; Erbil civarında da "Sûrsûrî" diye anılmaktadır. Nitekim bölgedeki Nakşî-Hâlidî sufileri kaydeden yerel kaynaklar kendisinden Taha Sûrsûrî diye bahsetmiştir.[1]

Bu çalışmada, literatürdeki bilgiler ışığında Taha Harîrî'nin yaşadığı yer tespit edilerek yapılan saha araştırmasından ulaşılan yeni bilgiler aktarılmaya çalışılacaktır. Bu bilgilerin bir kısmı kendi gözlemlerimiz diğer bir kısmı ise halen Harîr'e bağlı Sûrsûre'ye yakın Basurme köyünde ikamet eden Taha Harîrî'nin torunlarından edinilmiştir. Çalışmada, Şeyh Taha Harîrî'nin ait olduğu tasavvufî ekolun anlaşılması bakımından öncelikle mürşidi Seyyid Taha Hakkârî zikredilecektir.

1. Taha Harîrî'nin Mürşidi Taha Hakkârî (v. 1853)[2]

Seyyid Tâhâ-i Hakkârî Şemdînî Nehrî b. Molla Ahmed b. Molla Salih, Şemdînân'ın Humâro[3] nahiyesinde doğmuş olup Halidîliğin Nehrî kolunun kurucusu olarak kabul edilmektedir.

Seyyid Tâhâ, ilk olarak Mevlânâ Hâlid Bağdâdî'nin (v. 1827) halifesi olan amcası Seyyid Abdullah Şemdînî'ye (v. 1235/1819-20) intisap ederek tarikata girmiştir. Bir müddet amcasının nezaretinde sülûküne devam ettikten sonra Mevlânâ Hâlid onu yanına çağırmıştır.[4] Şeyh Ubeydullah Nehrî'nin (v. 1883) bildirdiğine göre; daha önce amcası Seyyid Abdullah'ın yanında sülûk edip belli bir mertebeye gelmiş olan Seyyid Taha, Mevlânâ Hâlid'in nezdinde birkaç *erbaîn/çile* çıkardıktan sonra

---

*Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı.

[1] Bkz. İbrahim b. Sıbgatullah el-Haydarî, *'Unvânü'l-mecd, fi beyâni ahvâli Bağdâd ve'l-Basra ve Necd*, Darü'l-kutubu'l-ilmiyye, Beyrut 2010, s. 117.

[2] Bu Bölüm, kısmen *"Nakşbendî-Hâlidîliğin Seyyid Taha Hakkârî Nehrî Kolu"* başlıklı doktora tezimizin birinci bölümünden alınmıştır.

[3] Seyyid Tâhâ'nın burada doğduğunu oğlu Şeyh Ubeydullah belirtmektedir. Bkz. Şeyh Ubeydullah Nehrî, *Tuhfetu'l-ahbab* (Haz. Seyyid İslam Duagu), İntişarat-ı Hüseynî, Urumiye 1386 hş., s. 142.

[4] Seyyid Abdullah Şemdînî, *Hulâsa-i Akâid*, Haz. Ömer b. Circîs Bêdâvî, Menzume-i Efkar Matbaası, İstanbul 1339 h., s. 11-12; Şeyh Ubeydullah Nehrî, **a.g.e.**, s. 143. Şeyh Ubeydullah, babasının intisabını şöyle özetler: "*Tarikattaki tekmil ve irşâdı Mevlânâ Hâlid ile olmuştur. Ancak zikir telkinini ilk başta mecd sahibi amcasından almıştır.*"

sülûkunu tamamlamıştır.[5] Neticesinde Mevlânâ Hâlid ona, "tarikatta mutlak tasarruf yetkisi" anlamındaki *mutlak hilafet*i verir.[6] Sonrasında da onu İran topraklarında bulunan ve Osmanlı sınırına yakın olan Urumiye'ye bağlı Mergever bölgesinde Berdesor köyüne gönderir.[7] Ayrıca Mevlânâ Hâlid 1238/1822'de yazdığı bir mektubunda, onu irşad için Van bölgesine de gönderdiğinden söz etmiştir.[8]

Nehrî'de sosyal hayatın merkezinde Seyyid Taha yer almaktaydı. Dolayısıyla buradaki hayatın seyri, onun talimat ve emirleriyle şekillenmekteydi. Buradaki sosyal hayat şöyle tasvir edilmektedir: Nehrî'ye gelen mürid, muhib ve diğer ziyaretçiler ile görüşmeleri kabul eden Seyyid Tâhâ, Nehrî'deki işleri bizzat kendisi kontrol ederdi. İkindi namazından sonra hatm-i hâcegân yapılır, ardından İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât'*ı okunurdu. Seyyid Tâhâ, bu eseri Seyyid Fehim Arvâsî'ye (v. 1895) ya da damadı Seyyid Abdulahad'a okuturdu. Bir müşkül olduğunda Seyyid Tâhâ bunu izah ederek sohbet ederdi. Seyyid Tâhâ tekkede saliklerin terbiyesiyle meşgul olurken aynı zamanda medresedeki talebeleri sürekli gözetip müderrislerin sorunlarıyla yakından ilgilenirdi. Nehrî'de hiçbir yerde yemek yapılmaz, herkes akşama doğru tekkede yemeğini yerdi. Akşam ile yatsı namazı arası zikir, ibadet ve rabıta ile geçerdi. Müridlere yapılacak *teveccüh*ün gün ve saatini Seyyid Tâhâ tayin eder, *teveccüh*ü ya kendisi yapar ya da bir halifesine yaptırırdı.[9] Tekkedeki rutin hayatının yanı sıra çevresindeki siyasi ve sosyal gelişmelere de uzak durmayan Seyyid Taha, Osmanlı ve İran yöneticileriyle önemli ilişkiler kurmuş ve savaşlarda da aktif rol almıştır.[10]

Hayatını ilim tedrisi ve mürid terbiyesine adayan Seyyid Tâhâ, birçok halife yetiştirmiştir. Seyyid Taha'nın günümüze kadar ulaşan tesiri halifeleri ile olmuştur. Irak, İran ve Türkiye topraklarında olan bu halifelerin bir kısmından silsileler oluşmuş ve bunların bazısı günümüze kadar devam etmiştir. Mevlana Halid'in yeğeni Esad Sahib

---

[5] Ubeydullah Nehrî, **a.g.e.**, s. 143-144; Necip Fazıl Kısakürek, *Başbuğ Velilerden 33*, Hacegan Yayınları, İstanbul 2007, s. 336; Süleyman Kuku, *Son Halkalar ve Seyyid Abdülhakîm Arvâsî'nin Külliyatı*, C. II, Damra Yayınları İstanbul, t.y., s. 294.

[6] Muhammed b. Süleyman el-Bagdadî, *el-Hadiketü'n-nediyye*, Matbaayi İlmiye, Kahire 1313 h. s. 76'da Esad Sahib'in esere yaptığı zeyil; İbrahim Fasih Haydarî *Mecdü't-tâlid*, Matbaa-i Âmire, İstanbul1292 h., s. 67.

[7] Ahmed Faruk, *Eshab-ı Kiram*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 2001, s. 388.

[8] Esad Sahib, *Buğyetü'l-vâcid fi Mektûbâtı Hazreti Mevlânâ Hâlid*, Der. Muhammed Esad Sahibzade, Terakki Matbaası, Dımaşk, 1334/1916, s. 251 (90. Mektup).

[9] Komisyon, "Taha-i Hakkari", *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, İstanbul, İhlas Matbaacılık ve Gazetecilik, C. XVIII. s. 249.

[10] Detaylı Bilgi için bkz. Çakır, **a.g.t**.

halifelerinden Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'den (v. 1870) "gavs" diye bahseder. Şeyh Muhammed Küfrevî'ye (v. 1898) ise "üyük arif" der.[11]

Seyyid Taha'dan sonra Nehrî'ye postnîşîn olan kardeşi Seyyid Salih, yetiştirdiği halifeler ile tarikatı özellikle İran'da daha da çok yaymıştır. Onun halifesi ve Seyyid Taha'nın oğlu olan Şeyh Ubeydullah (v. 1883), 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'nda (93 Harbi) mürdileri ile Rusya'ya karşı Osmanlı tarafında savaşmış ve önemli katkılarda bulunmuştur.

Seyyid Taha'nın önde gelen halifelerinden Seyyid Sıbgatullah, tarikatın güçlü bir biçimde yayılmasına öncülük etmiştir. Yetiştirdiği halifesi Şeyh Abdurrahman Tâğî (v. 1886), kurduğu Norşin tekke ve medresesi ile Nakşbendîliğin güçlü olmasının temellerini atmıştır. Abdurrahman Tağî, yetiştirdiği on dokuz halife ile tarikatın günümüze kadar ulaşmasını sağlayan en etkin halifelerden olmuştur.

Başka bir halife olan Seyyid Fehim Arvasî, Van bölgesinde faaliyet göstermiştir. Halifelerinden Abdülhakim Arvasî ise talebe yetiştiren müderris bir halifedir. Onun Önemli talebelerinden biri de şair Necip Fazıl Kısakürek'tir.

Aslen İran'nın Uşneviyye şehrinden olan Seyyid Kemal Hüseynî ise İran-Irak sınırındaki değişik köylerdeki irşad faaliyetleri ile tarikatın bu bölgede günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır. Nitekim günümüzde Seyyid Kemal'in soyundan gelen torunu Şeyh Taha Kemalîzade İran Urumiye'de bu silsileyi devam ettirmektedir.

Seyyid Taha'nın büyük halifelerinden biri de Pîr-i Küfrevî diye bilinen Şeyh Muhammed Kufrevî'dir. Ağrı, Kars, Erzurum'da birçok halife yetiştiren bu zatın en önemli halifelerinden biri, Alvarlı Hâce Muahhemd Lutfî'dir.[12]

Seyyid Tâhâ'nın Seyyid Abdülhakim, Seyyid Muhammed ve Seyyid Salih adında üç kardeşi vardır. Oğulları ise Seyyid Ubeydullah Seyyid Alauddin ve Seyyid Mahmud'tur. Günümüzde Seyyid Tâhâ'nın torunlarının bir kısmı Türkiye'de, bir kısmı Kuzey Irak'ta, önemli bir kısmı ise İran'dadır.

Seyyid Tâhâ, 5 Şaban 1269/17 Mayıs 1853 günü Nehrî'de vefat etmiştir.[13] Oğlu Şeyh Ubeydullah vefat tarihini ebced hesabına göre "**بطغراى الهي/be-tuğrâ-yı ilâhî"** cümlesiyle düşürmüştür.[14]

---

[11] Muhammed b. Süleyman el-Bagdadî, *el-Hadiketü'n-nediyye,* s.76 (Esad Sahib'in sayfaya düştüğü notlar).

[12] Seyyid Taha Hakkari ve halifelerine dair daha fazla bilgi için adı geçen doktora çalışmamıza müracaat edilebilir.

Seyyid Tâhâ'nın kabri Türkiye'nin yanı sıra İran ve Irak'tan gelen kişilerce de halen ziyaret edilmektedir. Merkadı ziyaret edip etkilenenlerden biri de Türk edebiyatının önemli simalarından Necip Fazıl Kısakürek'tir (ö. 1983). Kısakürek, 1976 yılında Nehrî'ye gider ve Seyyid Taha'nın kabrini ziyaret eder. Ziyareti, "*Evet, vatanım içinde vatanımı buldum*" şeklinde özetleyen Kısakürek, ziyaretin kendisi üzerindeki etkisini şu beyitler ile ifade etmiştir:

"*Şemdinli dağlarının içtim nur çeşmesinden*

Kurtuldum akreplerin ruhumu deşmesinden"[15]

2. Taha Harîrî (ö. 1875) ve Sûrsûre Tekkesi Saha Araştırması

Taha Harîrî hakkındaki bilgileri iki kısımda ele aldık. Birinci kısım, literatürde ve tespitlerimiz sonucunda bazı eserlerde elde edilen bilgilerdir. İkinci kısımda ise daha çok saha araştırması sonucunda gözlem ve mülakat ile elde edilen veriler yer almaktadır.

a. Literatürde Taha Harîrî

Buradaki bilgiler genel olarak Esad Erbilî'nin *er-Risâletü'l-Es'adiyye fi tarîkati'l-aliyye* ve *Mektûbât* adlı eseri, İbrahim Fasih Haydarî'nin *Mecdü't-talid* eseri, Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin *Minah* eseri ve daha sonraki dönemlerde telif edilmiş olan Osman Nuri Topbaş'ın *Altın Silsile* ile Hasan Kamil Yılmaz'ın *Altın Silsile* adlı eserlerinden derlenmiştir. Bu kaynaklarda geçtiğine göre;

Erbil'in Harîr nahiyesinde doğan Taha Harîrî, Bağdat medreselerinde tahsilini tamamlayıp ilmi icazetini alır. İbrahim Fasih Haydarî'nin bildirdiğine göre Harîrî,

---

[13] Hüseyin Hilmi Işık, *Tam İlmihal Saadet-i Ebediyye*, Işık Kitabevi, İstanbul 1975, s. 1181.
[14] Ubeydullah Nehrî, *Tuhfetu'l-ahbâb*, s. 143.

شد بطغراي الهي در بهشت هم قضا آن لفظ تاريخش نوشت

İlahi tuğra ile Cennet'e gitti hem takdir-i ilahi bu lafzı vefat tarihi kıldı.
be (2) + tı (9) + ğayn (1000) + ra (200) + elif (1) + ye (10) + elif (1) + lam (30) elif (1) + he (5) + ye (10) =1269.
[15] Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1998, s. 391.

tarikata Mevlânâ Hâlid'e intisap ederek girmiştir. Haydarî eserinde, Harîrî'yi "*Âlim, fazilet sahibi, âmil, âbid, müderris*" olarak tanıtır.[16]

Mevlânâ Hâlid'in Erbil'de bulunan ilk halifelerinden Hidayetullah Erbilî'ye[17] tabi olan Harîrî, Mevlânâ Hâlid'in inşa ettiği[18] Erbil Hâlidî Tekkesi'nde[19] Hidayetullah Erbilî'nin himayesinde bir müddet kalır ve hizmet eder. Daha sonra Seyyid Taha Nehrî'yi rüyada görünce ona bağlanır ve onun gözetiminde Nehrî'de seyr u sülûk ile meşgul olmaya başlar.[20] Harîrî, "*Nehrî köyü, emirin kalesi ve Yahudi mahallesi hariç, taşı toprağı her şeyi ile nur olmuştur*" sözleriyle Nehrî'deki manevî atmosfere dikkat çeker.[21] Mürşidi ile aynı ismi taşıması ve sakalı olmaması münasebetiyle Nehrî'de "Köse Halife" diye meşhur olmuştur.[22] Bu bağlamda pîrdâşı Sıbgatullah Arvâsî, kendisinden "*şeyhimizin büyük halifelerinden Köse Halife adı ile tanınan Molla Taha*" diye söz eder.[23]

Halifesi Esad Erbilî, *er-Risâletü'l-Es'adiyye fi tarîkati'l-aliyye* eserinde Harîrî'den şöyle söz eder:

> "..Tarikat-ı aliyyede seyr u sülûkum ne babamın ne de dedemin irşad zamanlarına rastlamadığından, o zamanın kutb-u irşadı Tâhâ'l-Harîrî en-Nakşbendî el-Hâlidî'nin hizmetine girdim. 1292/1875 senesine, yani vefatına kadar beş sene müddetle hizmetlerinde bulundum…"[24]

---

[16] İbrahim Fasih Haydarî, **a.g.e**., s. 69-70.

[17] Mevlânâ Hâlid'den ilmi icazetin yanı sıra *mutlak hilafet* almıştır. Kabri Bağdat'ta Geylânî Mezarlığındadır. İbrahim Fasih Haydarî, **a.g.e**., s. 63.

[18] Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, Haz: Ali Yılmaz ve Mehmet Akkuş, Seha Neşriyat, İstanbul 1999. s. 355.

[19] Erbil'de kurulan ilk Hâlidî tekkesi olan bu tekke, Mevlânâ Hâlid döneminde inşa edilmiştir. 1961 yılında onarılan tekke, günümüzde "Cami-yi Hânkâh-ı Hâlidiyye" olarak bilinmekte ve mescid olarak kullanılmaktadır. Tekkede Hidayetullah Erbilî ve onun soyundan gelen şeyhler postnîşîn olmuştur. Postnîşîn olan şeyhler sırasıyla şöyledir: Şeyh Hidayetullah Erbilî, Şeyh Muhammed Said Erbilî, Şeyh Abdurrahman Erbilî, Şeyh Yahya Erbilî, Şeyh Mazhar Erbilî, Şeyh Muhammed Saib (Şîrzad Şeyh Muhammed, *el-Âsaru'd-diniyye fi Erbil*, Erbil, t.y., s. 49).

[20] Osman Nuri Topbaş, *Altın Silsile*, Erkam Yayınları, İstanbul 2013, s. 480.

[21] Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, *Minah*, Derleyen: Hâlid-i Orekî, Çev. Siraceddin Önlüer ve Hüseyin Okur, Semerkand Yayınları, İstanbul 2012, s. 227-228 (286. Minha).

[22] Rivayete göre Taha Harîrî üstadıyla adaş olduğundan ismiyle çağrılmaktan rahatsızlık duyar. Durumu anlayan Seyyid Tâhâ, sakalının seyrek oluşu sebebiyle huzurda bulunan birine; "Şu bizim köse talebeyi çağırın" der. Bu olaydan sonra Tâhâ Harîrî'nin ismi "Köse Halife" olarak kalır. (Nazife Özatak, *İrşad Kutbu Seyyid Taha-i Hakkari*, Nesil Matbaacılık, İstanbul 2003, 92).

[23] Sıbgatullah Arvâsî, **a.g.e.**, s. 227-228 (286. Minha).

[24] Muhammed Esad Erbilî, *er-Risâletü'l-Es'adiyye fî tarîkati'l-aliyye*, Dersaâdet, Matbaa-i Ahmed Kamil, 1343 h., s. 29.

Yine Esad Erbilî bir tarikat icâzetnâmesinde Taha Harîrî'yi şöyle över:

> "…Zamanında irşad erbabının en büyüğü, hidayet ehli kulları feyizlendiren, has zatların ileri geleni, asrında tek ve eşsiz olan, sırrı bütün ihvana sirayet eden, irşadının hayat suyu mensuplarına akan Harîr'e mensub Seyyid Taha…"[25]

Vefatına yakın bir zamanda Esad Erbilî'ye *"Büyük babanız Hidayetullah Efendi'nin bende çok hakkı var. O hakkı ödemek için bu emaneti ben size bırakıyorum"* diyerek onu kendi yerine postnîşîn tayin etmiştir.[26] Harîrî, 1292/1875 yılında vefat etmiştir.[27] Kabri, günümüzde Erbil'in Harîr Nahiyesine bağlı Bâsurme (Sûrsûre) köyündedir. Oğlu Molla Bahâeddin Şeyh Esad Erbilî'den hilafet almıştır.

Harîrî, tasavvufî terbiyede sâlikin keşfine dair şunları söylemiştir:

Keşfi açık sâlik ile keşfi kapalı salikin hali, gözü gören ile gözü görmeyen iki kişinin Hicaz seferine benzer. Her ikisi de yol boyunca devamlı olarak gayelerine yaklaşmaktadırlar. Fakat gözü görmeyenin sevabı daha çoktur. Seyr u sülûkte de keşfi olmayan sâlik, her ne kadar görmüyorsa da devamlı terakki halinde olduğu için keşfi açık olandan daha kazançlıdır.[28]

b. Gözlem ve Mülakat Verilerine Göre Taha Harîrî

Taha Harîrî'nin bulunduğu yeri tespit etmek amacıyla yapılan araştırma gezisi kapsamında Irak Erbil'e gidilmiştir. Buradan Erbil'in 70 km kuzeyindeki Harîr'e hareket edilmiş ve Harîr'de merkez camiide Molla Mevlud ile görüşülmüştür. Kendisinin aktardığına göre bölgede birkaç Taha Harîrî bulunmaktadır. Yapılan temaslar sonucunda Seyyid Taha'nın Halifesi ve Esad Erbilî'nin şeyhi olan Taha Harîrî'nin Sûrûre (سورسوره) köyünde yaşamış olan Taha Sûrsûrî olduğu anlaşılmıştır. Bu köy 1988 yılında İran-Irak savaşında yıkılmış olduğundan Harîr'in 10 km güneyine düşen Sûrsûre'nin hemen yanındaki Basurme köyüne gidilmiş ve burada Taha

---

[25] Muhammed Esad Erbilî, *Mektûbât*, Haz. H. Kamil Yılmaz ve İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul 2012, s. 423.
[26] Hasan Kamil Yılmaz, *Altın Silsile*, Erkam Yayınları, İstanbul 2005, s. 205-208.
[27] Erbilî, *er-Risâletü'l-Es'adiyye*, s. 29; Topbaş, **a.g.e.**, s. 480.
[28] Topbaş, **a.g.e.**, s. 481.

Harîrî'nin mezarı yerinde tespit edilip torunlarıyla görüşülmüştür. Kısa süren bu görüşmede yeni bilgiler elde edilmiştir.

Burada aldığımız bilgilere göre; Harîrî, Nehrî'de sülûkunu tamamladıktan sonra Seyyid Taha'dan hilafet alır. Harîr'e yakın Sûrsûre köyünde kurduğu tekke ve medresede uzun bir müddet irşad ve tedris meşgul olur. Arapça, Farsça, Türkçe ve Kürtçe bilen Harîrî, Erbil ve Musul bölgelerinde yaklaşık kırk yıl irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Kendisinden sonra ise oğlu Şeyh Bahâeddin devam etmiştir. Ondan sonra da oğulları Şeyh Sadık ile Şeyh Mustafa tekkeyi temsil etmiştir. Tekke, yanındaki medrese ile birlikte şeyhin torunlarının kontrolünde 1988 yılına kadar faaliyet göstermiştir. Şeyh Taha'da ilim tahsil eden âlimler arasında Abdulah Es'ad el-Celî yer almaktadır. Molla Muhammed Bîrejî ve Molla Abdurrahman Rızgeg medresenin bilinen müderrislerindendir. 1988 yılında İran-Irak savaşında siyasi çalkantılar sonucu, Saddam Hüseyin yönetimindeki askerler, tekke ve medresenin bulunduğu köyü tamamen yıkınca, aile bu köyün yanındaki Bâsurme köyünü kurmuş ve buraya yerleşmiştir. Günümüzde aile hâlen bu köyde ikamet etmektedir.[29]

Sonuç

Yapılan saha araştırması neticesinde, Taha Harîrî'nin Harîr ve çevresinde Taha Sûrsûrî olarak şöhret gördüğü anlaşılmıştır. Sûrsûre köyü, Harîr'e yakın bir köy olup Şeyh Taha'nın aktif olarak irşad faaliyetlerinde bulunduğu köydür. Buradaki irşad, 1988 yılına kadar torunları tarafından devam ettirilmiştir. Ancak daha sonra savaş neticesinde bu köy yıkılınca köyün yakınında bulunan Basurme köyüne geçilmiş ve aile fertleri buraya yerleşmiştir. Bu köyde ise daha çok misafirlerin konakladığı köy odası niteliğinde bir oda dergâh olarak kullanılmaktadır.

Kaynakça

Ahmed Faruk, *Eshab-ı Kiram*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 2001.

[29] Bu bilgiler, Nisan 2016 yılında Erbil'in Harîr nahiyesine yapılan gezide Bâsurme köyünde ikamet eden ve Harîrî'nin torunlarından olan Erşed Veci ile Yasin Abdullah'tan alınmıştır.

Arvâsî, Seyyid Sıbgatullah, *Minah*, Derleyen: Hâlid-i Orekî, Çev. Siraceddin Önlüer ve Hüseyin Okur, İstanbul, Semerkand Yayınları, 2012.

Çakır, Mehmet Saki, *"Nakşbendî-Hâlidîliğin Seyyid Taha Hakkarî Nehrî Kolu,* (basılmamış Doktora Tezi) İstanbul Ünv. Sos. Bil. Enst., 2016.

el-Bagdadî, Muhammed b. Süleyman, *el-Hadiketü'n-nediyye* (Esad Sahib'in sayfaya düştüğü notlar), Kahire, Matbaayi İlmiye 1313 h.

el-Haydarî, İbrahim b. Sıbgatullah, *'Unvânü'l-mecd, fî beyâni ahvâli Bağdâd ve'l-Basra ve Necd*, Darü'l-kutubu'l-ilmiyye, Beyrut 2010.

Erbilî, Muhammed Esad *Mektûbât*, Haz. H. Kamil Yılmaz ve İrfan Gündüz, İstanbul, Erkam Yayınları, 2012.

_____ *er-Risâletü'l-Es'adiyye fî tarîkati'l-aliyye*, Dersaâdet, Matbaa-i Ahmed Kamil, 1343 h.

Haydarî, İbrahim Fasih, *Mecdü't-tâlid*, Matbaa-i Âmire, İstanbul1292 h.

Işık, Hüseyin Hilmi, *Tam İlmihal Saadet-i Ebediyye*, Işık Kitabevi İstanbul 1975, 51. Baskı.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1998.

_____ *Başbuğ Velilerden 33*, Hacegan Yayınları, İstanbul 2007.

Komisyon, "Taha-i Hakkari", *İslam Alimleri Ansiklopedisi*, İstanbul, İhlas Matbaacılık ve Gazetecilik, C. XVIII.

Kuku, Süleyman, *Son Halkalar ve Seyyid Abdülhakîm Arvâsî'nin Külliyatı*, C. II, Damra Yayınları İstanbul, t.y.

Nehrî, Şeyh Ubeydullah, *Tuhfetu'l-ahbab* (Haz. Seyyid İslam Duagu), İntişarat-ı Hüseynî, Urumiye 1386 hş.

Özatak, Nazife, *İrşad Kutbu Seyyid Taha-i Hakkari*, İstanbul, Nesil Matbaacılık, 2003.

Sahib, Esad, *Buğyetü'l-vâcid fi Mektûbâtı Hazreti Mevlânâ Hâlid*, Der. Muhammed Esad Sahibzade, Terakki Matbaası, Dımaşk, 1334/1916.

Şemdînî, Seyyid Abdullah, *Hulâsa-i Akâid*, Haz. Ömer b. Circîs Bêdâvî, Menzume-i Efkar Matbaası, İstanbul 1339 h.

Şîrzad, Şeyh Muhammed, *el-Âsaru'd-diniyye fi Erbil*, Erbil, t.y.

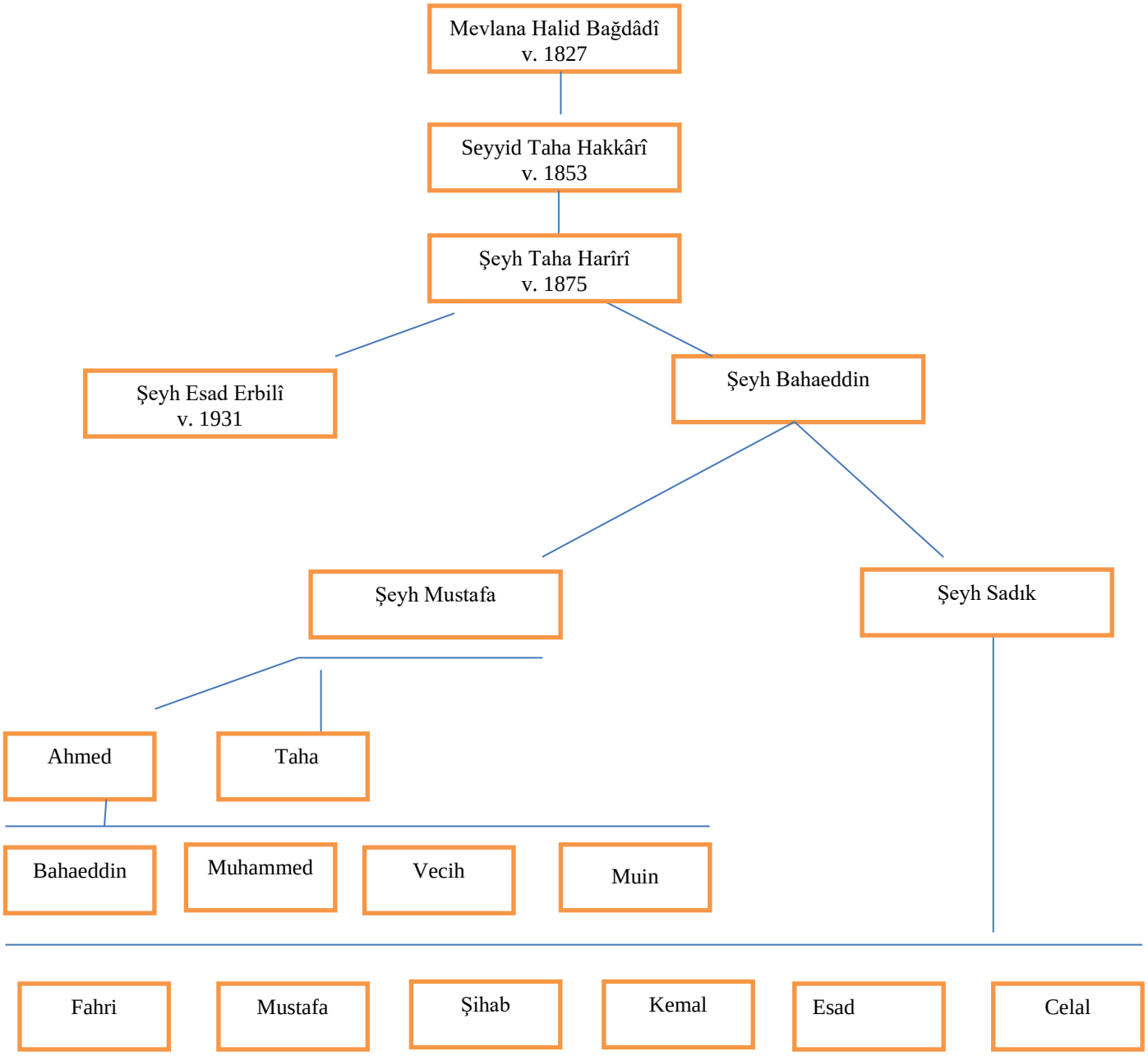
Topbaş, Osman Nuri, *Altın Silsile*, Erkam Yayınları, İstanbul 2013.

Vassaf, Hüseyin, *Sefine-i Evliya,* Haz: Ali Yılmaz ve Mehmet Akkuş, Seha Neşriyat, İstanbul 1999.

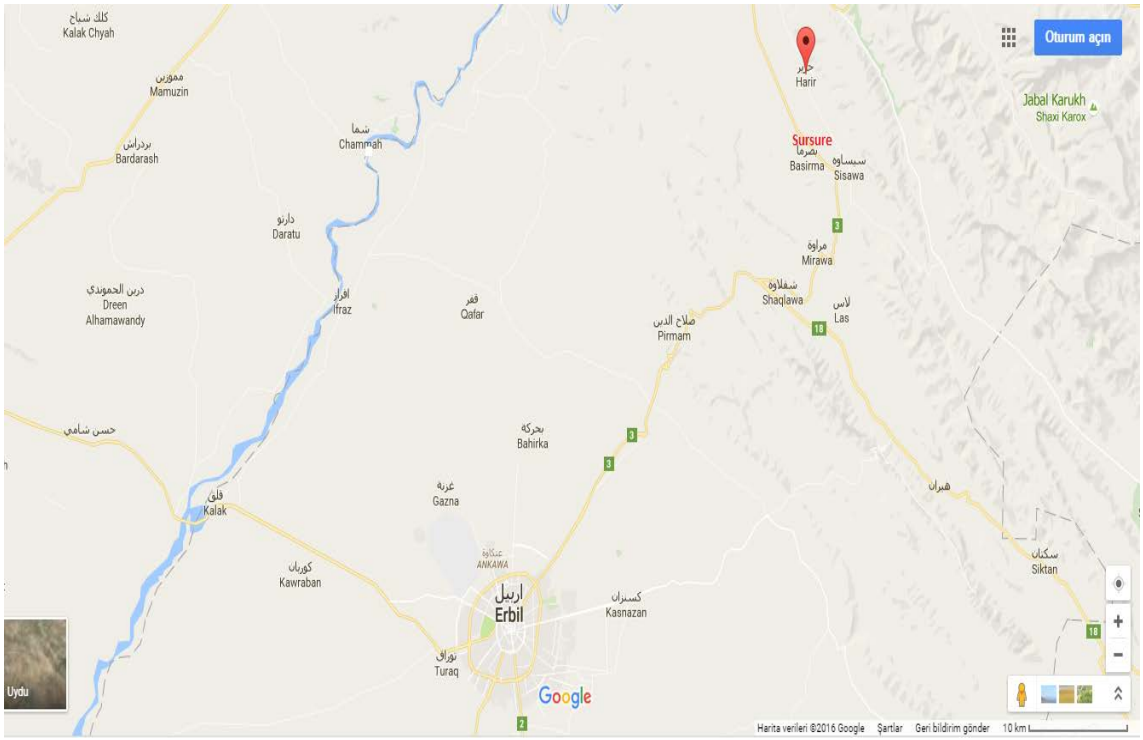
Yılmaz, Hasan Kamil, *Altın Silsile*, Erkam Yayınları, İstanbul 2005.

Ekler:

Taha Harîrî Sûrsûrî Silsilesi



Şeyh Taha Harîrî mezarı ve torunları -2016



Haritada Erbil, Harir ve Sûrsûre

Sursure-1990'lı yıllardan önce

Sursure - günümüzdeki hali

Balkanlarda Ferd ve Toplum Kimliğinin Oluşmasında Nakşibendi Tarikatının Rolü

Metin İZETİ

Prof. Dr., Kalkandelen Üniversitesi, Makedonya

ÖZET

Nakşibendîlik geçmişten günümüze dek, Buhârâ ve Orta Asya'dan, Hind Altkıtasına, Anadolu'ya, Doğu ve Kuzey Afrika'ya ve Balkanlara yayılmış ve bu bölgelerde yaşayan Müslümanların yaşamı üzerinde büyük etkiye sahip olmuştur. Nakşibendîlik temkinli "orta yol" tasavvuf anlayışı ile, şeriat kural ve ilkelerine verilen azamî önem, bir yandan temel ilkelerini gözetirken diğer yandan yerel, sosyo-kültürel ortamlara ve değişen şartlara uyum gösterme yeteneğini göstermiştir.Bu tarikatın idarî açıdan merkeziyetçi bir yönetim modeli yerine, her kültür sahasının kendi mutasarrıfları aracılığıyla örgütlendiği adem-i merkeziyetçi bir yapılanmayı esas alması Balkanların birçok bölgesine girip faaliyet göstermesini sağlamış aynı zamanda bu bölgelerde yaşayan insanların kültürlü ve değerlere sahip bir din anlayışını oluşturmasına sebep olmuştur. Binaen aleyh balkan insanı kendilerine sadece vicdan ve ibadet özgürlüğünü sağlamakla kalmayan, aynı zamanda İslâm dairesi içerisinde kendi otantik halk kültürlerini ve kimliklerini korumalarına imkân tanıyan bu tasavvuf anlayışını benimsemiştir.

Nakşibendîlik bu bölgelere Fatih Sultan Mehmed zamanında girmiştir. Molla İlâhî (ö. 896/1491) ve Emîr Buhârî'nin (ö. 922/1516) müridlerinden olan Lütfullâh Üskübî, XVI. yüzyılın başlarında Üsküp'te bir Nakşî tekkesi kurmuştur. Fakat Nakşibendîlik daha sonraki asırlarda Makedonya'dan çok Bosna-Hersek'te yayılmış ve verimli zemin bulmuştur. XVIII. ve XIX. yüzyıl Nakşibendîliğin Bosna-Hersek'te altın dönemidir. Şeyh Hüseyin Baba Zukiç (ö. 1799-1800) ve müridleri tarafından temsil edilen Nakşibendîlik ehl-i sünnet akidesine ve Kur'ân ile Sünnet prensiplerine sıkı bağlı olduğundan dolayı Bosna-Hersek toplumunun bütün kesimlerine yayılmıştır.

Anahtar kelımeler: **Balkanlar, nakşibendilik, kimlik, toplum.**

Nakşibendîlik geçmişten günümüze dek, Buhârâ ve Orta Asya'dan, Hind Altkıtasına, Anadolu'ya, Doğu ve Kuzey Afrika'ya ve Balkanlara yayılmış ve bu bölgelerde yaşayan Müslümanların yaşamı üzerinde büyük etkiye sahip olmuştur.[1]

XIV. yüzyılda Hâce Bahâuddîn Muhammed Nakşibend Buhârî (ö. 791/1389)'den sonra Nakşibendîlik ismiyle meşhur olan bu tarikat tarihî seyri içerisinde Sıddîkîlik, Tayfûrîlik ve Hâcegânîlik gibi değişik adlarla anılmıştır.[2] XV. yüzyıla kadar Nakşibendîlik olarak devam eden bu tarikat İmam Rabbânî (ö. 1034/1624) ile birlikte Müceddîdilik koluyla güçlü olarak temsil edilmiş, XIX. yüzyılın başından itibaren de daha çok Mevlânâ Hâlid Bagdâdî (ö. 1241/1826) tarafından kurulan Hâlidîlik koluyla ünlenmiştir. Bu tarikatın Anadolu ve Rumeli topraklarında şöhret bulması, Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) XV. asrın ikinci yarısında hilâfet vererek Anadolu'ya gönderdiği Molla İlâhî (Abdullah Simâvî, ö. 896/1481) ve halîfeleri vasıtasıyla olmuştur.[3]

Nakşibendîliğin göze çarpan en önemli özellikleri, temkinli "orta yol" bir tasavvuf anlayışı, şeriat kural ve ilkelerine verilen azamî önem, bir yandan temel ilkelerini gözetirken diğer yandan yerel, sosyo-kültürel ortamlara ve değişen şartlara uyum gösterme yeteneğidir.[4] Bu tarikatın idarî açıdan merkeziyetçi bir yönetim modeli yerine, her kültür sahasının kendi mutasarrıfları aracılığıyla örgütlendiği adem-i merkeziyetçi bir yapılanmayı esas alması[5]

---

1 Nakşibendîlik ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Lâmiî Çelebi, *Nefahât Tercümesi*, İstanbul 1289; Sarı, Abdullah, *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebdei ve'l-meâd*, İstanbul 1288, s. 127-133; Mehmed Es'ad (Erbili), *Mektûbât*, İstanbul 1338 (1920); Hüseyin Vassaf, *a.g.e.*, II, 1-240; Seyyid Abdülhakim Arvasî, *Râbıta-i Şerîfe*, İstanbul 1342; Algar, H., "Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandi Order", *Ahten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenchaft*, Gottingen 1974, s. 39-46; a.mlf., "Bibliographical Notes on the Naqshbandi Tariqat", *Essay on Islamic Philpsophy and Science*, Albany 1975; a.mlf., "The Naqshbandî Order: A'Preliminary Study of its History au Significance", *Studia Islamica*, XLIV (1976), s. 123-152; Damvel, W. David, "The Spread of Naqshbandi Politic Throught in the Islamic World", *Naqshibandis*, İstanbul-Paris 1990, s. 269-287; Işın, Ekrem, "Nakşibendîlik", *DBİA*, VI, 31-39; Çehajiç, Dzemal, *a.g.e.*, s. 34-78.

2 Hz. Ebûbekir'den Bâyezid-i Bistâmî'ye kadar olan dönemde Sıddîkîlik; Bâyezid-i Bistâmî'den Hâce Abdülhalik Gücdüvânî'ye kadar olan dönemde Tayfûrîlik, Hâce Abdülhalik Gücdüvânî (ö. 575/1179)'den Bahâuddîn Nakşibend'e kadar olan dönemde de Hâcegânîlik olarak anılmıştır. Bkz. Algar, H., "A Brief History of the Naqshbandi Order", *Naqshbandis*, s. 5-6; Işın, Ekrem, "Nakşibendîlik", *aynı yer*; Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 374; Nakşibendîlik ve Tasavvuf'ta Hâcegân ekolü ve temsilcileri hakkında M.Ü.S.B.E.'de Necdet Tosun tarafından *Tasavvuf'ta Hâcegân Ekolü (XII-XVII. Asırlar*) isimli doktora tezi hazırlanmıştır. Bu tez İnsan Yayınları tarafından *Bahâeddîn Nakşbend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* ismi altında 2002 yılında kitap olarak basılmıştır.

3 Osmanlı asırlarında Anadolu'da Nakşibendîlik ve ricâli hakkında bkz. Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf*, s. 117-154; Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 379-396; Muslu, Ramazan, *XVIII. Asırda Anadolu'da Tasavvuf,* İstanbul 2002, s. 175-242; Yücer, Hür Mahmut, *XIX. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, İstanbul 2001, s. 170-236; Tosun, Necdet, *Tasavvufta Hâcegân Ekolü (XII-XVII Asırlar*), İstanbul 2002.

4 Atay, Tayfun, *Batı'da Bir Nakşî Cemaati, Şeyh Nazım Kıbrısî Örneği*, s. 50.

5 Işın, Ekrem, "Nakşibendîlik", *DBİA*, aynı yer.

Balkanların birçok bölgesine girip faaliyet göstermesini sağlamıştır. Nakşibendîlerin XVIII. ve XIX. yüzyılda Balkan ülkelerinden en çok faaliyet gösterdikleri ülke Bosna-Hersek'tir.

1. Bosna-Hersek'te Nakşibendîlik

Nakşibendîliğin Bosna-Hersek'e ne zaman girdiği konusunda kesin bir belgeye rastlanmamıştır. Fakat dervişler arasında dolaşan şifâhî menkıbelere göre Sultan Fatih'in ordusu 1463 yılında Bosna'yı fethettiği sıralarda askerlerin arasında epeyce Nakşî müridi varmış ve onların bazıları savaş sırasında hayatını da kaybetmişlerdir.[6]

Osmanlı yönetiminin Bosna'ya yerleştiği ilk dönemlerde, özellikle XV. yüzyıldaki Nakşibendîlerin faaliyetleri hakkında çok az bilgiye sahibiz. Bu konuda yardımcı olabilecek kayıt, Saraybosna Ali Paşa Camii hazîresinde bulunan ve Aynî Dede ile Şemsî Dede'ye ait olan iki mezar taşıdır.[7] Şifâhî geleneğe ve XVIII. yüzyılda yazılan bazı tarih kitaplarına göre[8] Aynî ve Şemsî Dede Bosna'nın fethi sırasında Sultan Fatih'in askerleriyle beraber savaşarak şehit düşmüşler ve "Gâziler Yolu" ismini taşıyan caddede bulunan "Gâziler Türbesi"ne defnedilmişlerdir.[9] Aynî Dede'ye ait olan mezar taşındaki yazıda onun Sultan Fatih'in arkadaşı ve danışmanı olduğu kayıtlıdır. Mezar taşın üzerinde rakamla 866/1461-62 tarihi yazılmıştır. Şemsî Dede'nin mezar taşında ise onun Nakşî tarikatına mensup olduğu ve Sultan Fatih'in ordusunun başında yürüdüğü yazılıdır. Onun da tarihi 866/1461-62'dir.[10] Şemsî ve Aynî Dede Hâfızzâde Yemînî'nin bir şiirinde de zikredilmiştir.[11]

Saraybosna Gâziler Tekkesi

Aynî ve Şemsî Dede'nin türbeleri bulunduğu caddede yani Gâziler caddesinde bir de Gâziler tekkesi mevcuttu. Hazim Şabanoviç bir makalesinde ismini vermediği bazı belgelere dayanarak

---

6 İstanbul'u fethederek asırlardır beklenen bir rüyayı gerçekleştiren ve böylece Hz. Peygamber (s.a.v.)'in medhine nâil olan Fatih Sultan Mehmed, saltanatı müddetince, manevî bir sima olarak telâkki edilmiş ve çevresinde seçkin sûfî ve meşâyihi toplamıştır. Horasan ve Semerkant muhitinin iki Nakşibendî şeyhi olan Molla Abdurrahmân Câmi (ö. 898/1492) ile Ubeydullâh Ahrâr (ö. 895/1490)'a karşı Fatih'in hususî alâkası vardı. Bkz. Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet/Tekke Münasebetleri*, İstanbul 1989, s. 42-43.

7 1950 yılına kadar Aynî Dede ve Şemsî Dede'ye ait olan bu iki mezar taşı Saraybosna'nın Titova caddesindeki Ali Paşa Camii'nin karşısındaki Gâziler türbesindeymiş. Ancak yol yapımı bahane edilerek (diğer birçok Osmanlı-Türk yapısının yıkılışında olduğu gibi) bu türbe de yıkılmış, mezar taşları ise Ali Paşa Camii'nin hazîresine taşınmıştır. Bkz. Mujezinoviç, Mehmet, *İslamska Epigrafika u Bosni I Hercegovini*, knj. 1, Sarajevo 1974, s. 406.

8 Sabanoviç, Hazim, *Knjizevnost Muslimana BiH*, s. 643-44; *Baseskija Mulla Mustafa, Ljetopis (1746-1804)*, yayına hazırlayan Mehmet Mujezinoviç, Sarajevo 1968, s. 275; Kadiç, *Kronika*, XI/ 70.

9 Mujezinoviç, M., *a.g.e.*, s. 406.

10 Mehmet Mujezinoviç, bu iki mezar taşını Saraybosna'nın Osmanlı döneminden kalma en eski iki mezar taşı olarak görmektedir. Ancak diğer bazı araştırmacılara göre bu iki mezar taşı XVII. yüzyılda Aynî ve Şemsî Dede'nin türbeleri tamir edildiği sırada dikilmiştir. İkinci görüşe göre mezar taşlarındaki yazıları Saraybosnalı şâir Nerkezî Muhammed (1592-1634) yazmıştır. Krş. Kemura, S., *Sarajevske Dzamije*, s. 279-281; Mujezinoviç, M., "Nekoliko nevjerodostojnih turskih natpÎsâ u Sarajevu", *Nashe Starine II*, Sarajevo 1954, s. 218-220; a.mlf., *İslamska epigrafika u Bosni I Hercegovini*, I, 404-406.

11 Şiir Enverî Kadiç tarafından nakledilmiştir. Bkz. *Kronika*, III, s. 249-251.

Gâziler tekkesinin Saraybosna fethedilmeden önce (1459) o zamanki ismiyle Trgovişte (Pazaryeri) mahallesinde inşa edildiğini söylemektedir.[12] Eğer bu doğru ise o zaman Gâziler tekkesi Bosna-Hersek'in en eski tekkesidir ve büyük ihtimalle Aynî ve Şemsî Dede orada şeyhlik yapmışlardır.[13]

Bu tekkenin en eski kaydı Kemal Bey'in 1538 tarihli vasiyetnamesinde geçmektedir.[14] 973/1565 tarihini taşıyan sicilde ise Gâziler tekkesinin şeyhi Hacı Ramazân'ın hacca gittiği, mahalle sakinleri ise onun vekili olarak Turali'nin oğlu Mehmed'in tayin edilmesini kadılıktan talep ettikleri yazılıdır.[15] Receb 1231/1815 tarihini taşıyan bir ferman tekkenin Hasan Bey tarafından vakfedilmiş bahçesi ve arazisi olduğu ve bunların tekke şeyhlerinin geçimi için kullanılması gerektiği yazılıdır.[16]

XIX. yüzyıla kadar Nakşî tekkesi olarak çalışan Gâziler tekkesi 25 Cemâziyelâhir 1231/1816 tarihli bir berattan anlaşıldığına göre Kâdirî tarikatına geçmiştir. Bu beratla postnişin tayin edilen Derviş Süleyman Halîfe ve Aynî ile Şemsî Dede'nin türbesinde türbedar tayin edilen Derviş İbrâhim, Kâdirî tarikatına mensup Şeyh Hacı Hasan Bey'in müridleriydi. XIX. yüzyılın başlarından itibaren bu tekke Kâdirî tekkesi olarak faaliyetlerine devam etmiştir.[17] 1859 yılında Bosnalı Mazhar Osman Paşa Gâziler tekkesine altı dükkân, bir kahvehane ve Mücellidler sokağında bir han vakfetmiştir. Ancak bu vakıfların büyük bir bölümü 1878 yılında Avusturya işgalinden sonraki büyük yangında yanmıştır.[18] 1857 yılında Saraybosna'yı ziyaret eden Rus seyyah Aleksandar Gilferding de Gâziler tekkesinden ve Aynî ile Şemsî Dede'nin türbesinden bahsetmektedir. O, *Putovanje po Hercegovini, Bosni I Staroj Srbiji* adlı kitabında Boşnak Müslümanların savaşa gitmeden önce Gâziler yolunda (Put Ratnika) bulunan Aynî ve Şemsî Dede türbesinde dua ettiklerini ve tekkedeki şeyhin elini öptüklerini söylemektedir.[19]

Saraybosna İskender Paşa Zâviyesi

XV. yüzyıldan sonra Nakşîbendilik Bosna-Hersek'te hızla yayılmıştır. 1463 yılında Sultan Fatih ile beraber Bosna'nın fethinde yer alan Boşnak asıllı komutanlardan olan, Prusac

---

12 Sabanoviç, H., *Teritorijalno Sirenje I gradevni razvoj Sarajeva u XVI stoljeçu*, knj. XVI, Odeljenje istorıjsko-filoloşkih nauka, Sarajevo 1965, s. 34-39.

13 Çehajiç,Dz., *a.g.e.*, s. 36.

14 Vasiyetnamenin aslı Gâzi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde 848/1541 tarihli 1 numaralı sicilde mevcuttur.

15 Gâzi Hüsrev Bey Ktp. Sicil no. 2.

16 Fermanda Derviş Süleyman'ın Bâbıâli'den Gâziler tekkesine ait olan arazinin etraftaki bazı gaspçılardan korunması için sultandan ferman istediği de zikredilmiştir. Bkz. Gâzi Hüsrev Bey Ktp. Sicil no. 56, s. 80; Bosna-Hersek Arşivi (ANU BiH), *Şikâyet Defteri*, III-1231/1816, s. 46, 47.

17 Kadiç, *Kronika*, XIX, 22; Gâzi Hüsrev Bey Ktp. Sicil no. 56, s. 66-80.

18 Seyfuddin Kemura kitabında Gâziler tekkesinin onun zamanında da mevcut olduğunu, iki oda ve küçük bir bahçeden oluştuğunu söylemektedir. Seyfuddin Kemura 1917 yılında vefat ettiğine göre, tekke büyük ihtimalle Birinci Dünya Savaşı sıralarında yıkılmıştır. Bkz. Kemura, S., *Sarajevske Dzamije*, s. 282-283.

19 Gilfeding, Aleksandar, *Putovanje po Hercegovini, Bosni I Staroj Srbiji*, Sarajevo 1972, s. 82-84.

(Akhisar) şehrinin fatihi İskender Paşa Yurişiç'in sûfîlere karşı sempatisi vardı ve aynı zamanda kendisi de Nakşî tarikatına mensuptu.[20] İskender Paşa Saraybosna'da Miljacka nehrinin sol kıyısında mensup olduğu tarikata büyük bir zâviye, imâret ve misafirhane inşa etti ve Soğuk Bunar (Soğuk Pınar)'dan zâviyenin bahçesine kadar su getirdi. Milyacka nehrinin sağ tarafında, yani zâviyenin karşısında ise kendisine bir ev ve bir kervansaray yaptırdı. Aynı zamanda nehrin üzerinden karşıya geçmek için bir köprü ve Saraybosna çarşısında 11 dükkân inşa edip hepsini zâviyenin harcamaları için vakfetti.[21] İskender Paşa Zâviye'sinin vakfiyesinde imârette her gün aş pişirilmesini, dervişlere, vakıf çalışanlarına, yolculara ve fakirlere dağıtılmasını emretmiştir.[22] Zâviyenin ve yanındaki binaların ayakta kalabilmesi için İskender Paşa çok mal bırakmıştır.[23] İskender Paşa Zâviyesi'nin vakfiyesi günümüze kadar gelmemiş ise de[24] III. Sultan Selim'in zâviye ile ilgili 1216/1801 tarihli bir fermanında bütün bu bilgiler zikredilmiştir.[25] Bu fermana göre İskender Paşa vakfının yıllık geliri 32459, gideri ise 26133 akçaymış.[26]

Zâviyenin bu kadar zengin bir vakfa sahip olması İkinci Dünya Savaşına kadar ayakta kalmasını sağlamıştır. Daha önce de zikrettiğimiz gibi zâviye ve yanında ki binalar 1697 yılında Eugen Savojski Saraybosna'yı ele geçirdiğinde yakılmıştır. Fakat ondan sonra vakfın üç binası da yeniden inşa edilmiştir.

Fakirlere yemek dağıtmak zâviyenin bir geleneği olarak devam etmiştir ve 1790 yılında vakıf mütevellisi Hacı Abdullah Müjdeci yemek dağıtmayı kestiğinde İskender Paşa mahallesinin sakinleri kadıya şikâyet etmiş ve kadının emriyle yeniden yemek dağıtılmaya başlanmıştır.[27] Zâviyenin gelirleri azaldığından XIX. yüzyılın sonlarında imâret ve misafirhane kapatılmış ve İkinci Dünya Savaşına kadar sadece tekke faaliyete devam etmiştir.

---

20 Sabanoviç, Hazim, *Bosanski sandzakbeg Skender*, Sarajevo 1955, s. 45.

21 İskender Paşa'nın zâviyeyi ve onun dışındaki binaları ne zaman inşa ettiği konusu tartışmalıdır. Bazı tarihçilere göre 1499-1505 yılları arasında, diğerlerine göre ise zâviyeyi 1467 yılında başlamış fakat tamamlayamamıştır. Krş. Bejtiç, Alija, "Skender Paşina tekija", *Novi Behar*, yıl XVI, sy. 2, 1944, s. 24; Mazaliç Djoko, "Bıograd -Prusac- stari bosanski grad", *Glasnik Zemaljskog Muzeja*, 1951, s. 156; Kadiç, *Kronika*, I, 169; Kemura, S., *Sarajevske Dzamije*, s. 215.

22 Bejtiç, A., "Skender Paşina tekija", *Novi Behar*, yıl XVI, sy. 2, 1944, s. 24.

23 Saraybosna'nın Pofaliç köyünde 1 dönüm arazi, Suşiç köyünde 1 dönüm arazi, Kovaçi'de 2 dönüm arazi, Çamlık'ta 1 dönüm, Haliloviç'te 3 dönüm, Gornji Stup köyünde 30 dönüm; Saraybosna'nın yanında Ravanlık denilen vadi; Rogatica'nın yanında Kovanlık arazisini; İgman ve Bjelaşnica dağlarında meralar. Bunların dışında değişik şehirlerde 27 tane değirmen vs. Bkz. Bejtiç, A., *Skender Paşina tekija*, s. 25; Mazaliç, Djoko, *Bıograd-Prusac*, s. 156-157.

24 Büyük ihtimalle 1697 yılında zâviyedeki yangın sırasında yanmıştır. Bkz. Çehajiç,Dz., *a.g.e.*, s. 39.

25 III. Sultan Selim'in fermanı ile ilgili bkz. Sarajevo ANU BiH, *Şikâyet Defteri*, 207-VII-54/4, 1216/1801; Kadiç, *Kronika*, XV, 329-330.

26 Fermanda giderler ayrıntılı olarak anlatılmıştır bkz. Kadiç, *Kronika*, XV, 332.

27 Kemura, S., *Sarajevske Dzamije*, s. 225-228.

1737 yılında verilen bir berata göre zâviyenin şeyhi olan İbrâhim Halîfe istifa ettiğinden yerine Mehmed Halîfe geçmiştir.[28] Receb 1249/Aralık 1833 yılında verilen bir berata göre de İskender Paşa Zâviyesi'nde İbrâhim'in oğlu Şeyh Sâlih şeyhlik yapmıştır. Şeyh Sâlih'in görevi 1849 yılına kadar devam etmiştir.[29]

1868 yılında zâviyeye şeyh ve Mısrî medresesine müderris olarak Şeyh Ârif Kurd tayin edilmiş ve bu görevde 1878 yılına kadar kalmıştır. 1880 yılında Şeyh Ârif İstanbul'a hicret etmiş ve orada 1890 yılında vefat etmiştir.[30] Onun yerine Ragib-zâde Bekir Ağa (ö. 1889/90) gelmiştir. Onun ölümünden sonra da zâviyenin şeyhi Bekir Ağa'nın kardeşi Osman Efendi olmuştur.[31] Osman Efendi'den sonra 1930 yılına kadar zâviyede şeyhlik Hacı Mehmed Potogî yapmıştır.

İskender Paşa Zâviyesi'nde XVIII. yüzyıldan itibaren şeyhlik yapan tespit edebildiğimiz şeyhler şunlardır:

Şeyh İbrâhim Halîfe, Şeyh Mehmed, Şeyh Mulla Mustafa Braço, Şeyh Sâlih, Şeyh Ârif Kurd, Şeyh Bekir Ağa Ragıb-zâde, Şeyh Osman Ragıb-zâde, Şeyh Hacı Mehmed Potogî.

Sonuç olarak denilebilir ki İskender Paşa Zâviyesi zengin vakfıyla ve faaliyetleriyle Nakşibendîliğin Bosna-Hersek'te yayılmasına oldukça yardımcı olmuştur. Aynı zamanda tekkenin şeyhleri XIX. asırda meydana gelen isyanların ve huzursuzlukların yatıştırılmasında da etkili olmuşlardır.

Saraybosna Yediler Tekkesi

Nakşî-Hâlidî tekkesi olan Yediler tekkesi XIX. yüzyılın ortalarında Yediler türbesinin ve Çuhacı Süleyman Camii'nin yanında yapılmıştır.[32] Menkıbeye göre Yediler türbesinde Sultan Fatih ile beraber Saraybosna'yı fethetmeye gelen ve orada şehit düşen yedi kardeş yatmaktadır. 1815 yılında Üsküplü Süleyman Paşa açık olan mezarlar üzerinde bir türbe yaptırmış ve türbedar tayin etmiştir.[33] Şeyh Seyfullah (Ebu Leys) İblisoviç İstanbul'da ve Bursa'da tahsilini tamamladıktan sonra Saraybosna'ya dönmüş ve Yediler türbesi yanına yerleşmiş. Türbede zikirlere devam eden Şeyh Seyfullah kısa zamanda etrafında birçok mürid toplamış ve türbenin yanında bir tekke inşa etmiştir.[34] Tekke 1878-79 yılında yanmış ise de aynı yılda Derviş

---

28 Bejtiç, A., *Skender Pasina tekija*, s. 25; Beratın aslı Orijentalni Institut, no. 4882'de bulunmaktadır.

29 Beratın kopyası için bkz, Kadiç, *Kronika*, XXIV, 353.

30 Kresevljakovıç, H., *Spomenica*, s. 158; Sikiriç, Saçir, "Seyh Arif Sıdki", *Glasnik İslamske Vjerske Zajednice*, sy. 4, Sarajevo 1942, s. 107.

31 Bejtiç, A., *Skender Pasina tekija*, s. 26.

32 Mujezinoviç, M., *Epigrafika Sarajeva*, s. 443; Çehajiç, Dzemal, *a.g.e.*, s. 44.

33 Hadzibajriç, Fejzullah, "Rijeç dvije o Jedilerskom turbetu u Sarajevu", *Glasnik İslamske Vjerske Zajednice,* yıl XXX, s. 7-8, Sarajevo 1967, s. 336-37.

34 Kemura, S., *Sarajevske Dzamije*, s. 37, 78.

Süleyman Hacibegiç tarafından tamir edilmiştir. Travnikli Şeyh İbrâhim Heriç 1894 yılında yeni bir bina inşa etmiş ve bu bina 1937 yılına kadar ayakta kalmıştır. 1937 yılında tekke binası yıkılmış ve yerine Çuhacılar vakfının yönetim binası yapılmıştır.[35] 1933 yılında Krallık Yugoslavyası'nda yapılan dinî müesseselerin sayımında Yediler tekkesi Nakşibendî tekkesi olarak zikredilmiştir.[36]

Şeyh Seyfullah (Ebu Leys) İblisoviç Saraybosna'daki tekkeden başka Vişegrad, Rudo, Bijeljina ve Tuzla'da da tekkeler inşa etmiştir.[37]

Saraybosna Mlin (Değirmen) Tekkesi

XIX. yüzyılın sonlarında (1880-1890 yılları arasında) Küçük Kâtib Mescidi'nin bahçesinde inşa edilmiştir. Mehmed Mujezinoviç'e göre bu tekke önceden mektepmiş daha sonraları tekke olmuş.[38] Tekkenin ilk şeyhi Derviş Sadî (ö. 1903-1904) isminde bir şeyhmiş. Ondan sonra Hoca Baruçi (ö. 1910) posta oturmuş. Hoca Baruçi'nin yerine 1917 yılında Hamdija Sikiriç geçmiş, onun yerine de ortaokul ve liselerde din dersi veren Şeyh Bahâuddîn Sikiriç geçmiştir. 1934 yılında Şeyh Bahâuddîn'in vefatından sonra postnişinliğe Travnikli Derviş Hamid geçmiştir. 1943-1948 yılları arasında Bosna-Hersek'in son dönemin en büyük âlimlerinden biri olan Şeyh Şâkir Sikiriç tekkenin şeyhi olmuştur. 1952 yılında tekke komünistler tarafından kapatılmış, fakat 1968 yılında yeniden açılmış ve şeyhliğe Abdullah Efendi Foçak getirilmiştir. Tekke günümüzde de faaldir.[39]

Saraybosna Şeyh Hasan Kâimî Tekkesi

Şeyh Hasan Kâimî'nin 1664 yılında Kömürlü köprünün (Çumurija) sağ tarafında vakfettiği ev daha sonraları tekke olarak faaliyet göstermiştir.[40] Mulla Mustafa Başeski'ye göre bu tekke Halvetî tarikatına mensuptular.[41] Hasan Kâimî'nin şeyhlik yaptığı Hacı Sinân tekkesi Kâdirî tarikatına mensup olduğundan dolayı tekkeyi Kâdirî tarikatına mensup olarak görenler de vardır.[42] Kâimî tekkesi 1697 yılında Eugen Savoyski tarafından yakılmış, ancak 1762 yılında Saraybosna kadısı Zihnî Efendi tarafından tamir edilmiştir.[43] Kâimî tekkesi XVIII. yüzyılın

---

35 Mujezinoviç, Mehmet, *Epigrafika Sarajeva,* s. 443.

36 *Glasnik İslamske Vjerske Zajednice*, yıl I, sy. 3, Sarajevo 1933, s. 52-53.

37 Çehajiç, Dzemal, *a.g.e.,* s. 46.

38 Mujezinoviç, Mehmet, *Epigrafika Sarajeva,* s. 257.

39 Çehajiç, Dzemal, *Derviski Redovi u Jugoslovenskim Zemljama*, s. 46-47.

40 Hasan Kaimi 1625 yılında Saraybosna'da doğmuş, Sofya ve İstanbul'da okumuş, Halvetî tarikatına girmiş ve Saraybosna'ya döndüğünde Hacı Sinan tekkesinde şeyhlik yapmış, kendi evini de tekkeye dönüştürmüştür. Bkz. Samiç, Jasna, *Kaimi, bosanski pjesnik, mistik iz 17 vijeka, uvodna kasida divana,* treçi program Radio-Sarajeva, 1979, s. 24, 520.

41 Mulla Mustafa Baseskija, Ljetopis, s. 152.

42 Suçeska, Dr. Avdo, "Seljaçke bune u Bosni u 17 I 18 stoljeçu", *Godisnjak Drustva İstoriçara BiH*, 1969, knj.17, s. 163.

43 Çehajiç,Dz., *a.g.e., s.* 47.

sonlarında ve XIX. yüzyılda Nakşî tekkesi olarak faaliyet göstermiştir. 17 Cemâziyelevvel 1216/1801 yılının bir beratında Hasan Kâimî Nakşibendî tekkesine fahrî olarak İbrâhim Halîfe'nin şeyh olarak tayin edildiği, onun ölümünden sonra da yerine Mustafa Halîfe'nin geçtiği ifade edilmektedir.[44]

Mostar Koski Mehmed Paşa Hankâhı

Saraybosna'dan sonra Bosna-Hersek'in ikinci önemli merkezi Mostar'da da Nakşibendî tarikatı faaliyet göstermiştir. Nakşibendilîğin Mostar'da yayılmasını Mustafa'nın oğlu Koski Mehmed Paşa sağlamıştır.[45] O, Mostar'ın Küçük Tepe mahallesinde camisinin yanında 1612 yılında 11 odalık bir hankâh inşa etmiştir. Bu hankâh bir ilim yuvası da olduğundan dolayı Koski Mehmed Paşa hankâh vakfiyesinde bu tekkeye şeyh tayin edilecek zâtın âlim, ehl-i hâl, Kur'ân'ı tefsir, hadîsi şerh edebilecek sâlih bir kimse olmasını istemiştir. Vakfiyede şeyh ve dervişlerin görevleri de zikredilmiştir. Şeyh cuma ve bayramlarda camide hazır olanlara vaaz edecek ve her gün sabah namazından sonra hankâhta kalan dervişlerle zikir yapacaktır. Dervişlerden her biri 1000 defa "*lâ ilâhe illallâh*" demeli ve ondan sonra 100'er salâvat, üçer ihlâs ve birer Fatiha okumalıdır. Her cuma gecesi dervişler hankâha toplanmalı ve zikir yapmalıdır. Şeyhin maaşı günde 12 akçe olacaktır. Odalarda kalan dervişlere ise günde ikişer akçe verilecektir.[46] Koski Mehmed Paşa Hankâhı'nın ilk şeyhi kardeşi Mahmud Baba olmuştur. Vakfiyede Mahmud Baba'nın ismi de geçmektedir.[47] Koski Mehmed Paşa Hankâhı'nda şeyhlik yapan zatlar aynı zamanda Koski Mehmed Paşa Camii'nde imamlık da yapmıştır.[48] XIX. yüzyılın ikinci yarısından 1898 yılına kadar hankâhta Şeyh Muhammed Arapoviç şeyhlik yapmıştır. O her perşembe günü ikindiden sonra hankâhta zikir tertip edermiş.[49] Koski Mehmed Paşa Hankâhı 1924 yılında kapatılmış, 1950 yılında ise yıkılmış ve onun yerinde bir park yapılmıştır.

XVIII. yüzyılda Mostar'da faaliyet gösteren diğer bir Nakşî tekkesi Hacı Derviş Zagriç tarafından 1740 yılında inşa edilmiştir. Bu tekke XIX. yüzyılın başında yıkıldığından dolayı onun hakkında fazla bilgiye ulaşamadık.[50]

---

44 Beratın kopyası ve tercümesi için bkz. Kemura, S., *Sarajevske Dzamije*, s. 253-254; Sicil no. 44, s. 32, Gâzi Hüsrev Ktp., Kadiç, *Kronika*, XV, 324.

45 Koski Mehmed Paşa Sokullu'nun ruznâmecisi olmuş, sonra tımar defterdarlığı yapmış, hayırperver bir zattır. Bkz. Hasandediç, Hifzija, "Kulturno, İstorijski spomenici u Mostaru iz Turskog doba", *Preporod*, sy. 16/71, 15 Auğustos 1973, s. 13.

46 Vakfiyenin bir nüshası, *Zbirka Vakufnama*, sv. I, no. 180, s. 179-180'de bulunmaktadır.

47 Hasandediç, H., *a.g.m.*, aynı yer.

48 Koski Mehmed Paşa Camii hakkında bkz. Ayverdi, E.H., *a.g.e.*, II, 234-236.

49 Çehajiç, Dzemal, *a.g.e.*, s. 49.

50 Hasandediç, Hifzija, "Kulturno-istorijski spomenici u Mostaru iz Turskog doba", *Preporod*, s. 13.

Foynitsa Vukelyiçi Tekkesi

Foynitsa Vukelyiçi Nakşibendî tekkesi Şeyh Hüseyin Baba Zukiç tarafından kurulmuştur. Tekkenin girişinde kapının üstünde sağ taraftaki kitâbede tekkenin, âlim, müderris ve Nakşî tarikatına mensup olan Hüseyin Zukiç tarafından 1195/1780-81 yılında inşa edildiği zikredilmiştir.[51]

Şeyh Hüseyin Zukiç tekkenin de bulunduğu Vukelyiç'te doğmuştur. Tahsilini Foynitsa'da başlamış, daha sonraları Saraybosna Kurşunlu medresesinde devam etmiştir. Saraybosna'dan sonra İstanbul'a gitmiş ve orada Müceddidî şeyhlerinden Hâfız Muhammed Hisârî Efendi (ö. 1784)'ye intisâb etmiştir.[52] Şeyhi Muhammed Hisârî'nin tavsiyesi üzerine manevî yolculuğunu tamamlamak için Hüseyin Zukiç seyahate çıkmıştır. İlk önce Konya'ya gitmiş ve Mevlânâ âsitânesinde üç yıl kalıp zamanın postnişini Ebu Bekir Çelebi (ö. 1199/1788)'den ders almıştır. Konya'dan Orta Asya'ya yönelmiş ve Semerkant Nakşî tekkesinde belirli bir dönem kaldıktan sonra Kasr-ı Ârifân'da Şâh-ı Nakşibend'in kabri yanında yedi yıl kalmıştır. 20-30 yıl İslâm dünyasının büyük manevî merkezlerini gezip ziyaret ettikten sonra Bosna'ya, Vukelyiçi'ye dönmüş ve orada günümüzde de faal olan cami ve tekkeyi inşa etmiştir. Şeyh Hüseyin Zukiç, Vukelyiçi'deki tekkede şeyhliğinin dışında Foynitsa medresesinde müderrislik de yapmıştır.

Hüseyin Efendi Zukiç Foynitsa ve etrafında birçok mürid yetiştirmiş, ancak öğrencilerinin arasında en meşhuru Foynitsa kadısı Mehmed Oğlu Abdurrahmân'dır. Daha sonraları Abdurrahmân Sırrî olarak bilinen bu zat Oglavak'ta bir Nakşibendî tekkesi inşa etmiştir. Şeyh Hüseyin 1799-1800 yılında Vukelyiçi'de vefat etmiş ve orada defnedilmiştir. Öğrencisi ve müridi Şeyh Sırrî onun mezarı üzerinde bir türbe yaptırmıştır.[53]

İki katlı büyük bir bina olan Vukelyiçi tekkesinin hazîresinde üç türbe vardır. Türbelerin duvarlarında "Hû" yazılıdır. Bu türbelerden en büyüğü Şeyh Hüseyin Baba'ya, ikincisi Şeyh Meylî, üçüncüsü de Şeyh Hasan'a ve oğulları Abdüllatif ile Kâsım'a aittir. Türbelerin etrafında tekkede hizmet veren dervişlerin mezarları vardır.

XVIII. yüzyılda kuruluşundan itibaren Vukelyiçi tekkesi ve müessisi Şeyh Hüseyin Nakşibendîliğin Bosna-Hersek'te yayılmasında ve devlet ricâli ile iyi ilişkilerde bulunmasında

---

51 Mujezinoviç, Mehmet, *İslamska Epigrafika Bosne I Hercegovine*, s. 47.

52 Hafız Muhammed Efendi hilafetini Nakşibendî şeyhlerinden Murad Buhârî'nin halîfesi Gelibolulu Mustafa Efendi'den (ö. 1176/1762) almıştır. Bkz. Bursalı , *a.g.e.*, I, 47.

53 Şeyh Hüseyin Zukiç hakkında bkz. Sikiriç, Sakir, "Derviskolostork, es szent sirok Boszniaben", *Turan*, Budimpeşte 1918, s. 577-580; a.mlf., "Kroz tekije I samostane", *Narodno Jedinstvo*, sy. 267, 1920, s. 2; Sırrî'nin oğlu Şâkir Efendi, Şeyh Hüseyin Efendi hakkında bir şiir de yazmıştır. El yazması halinde bulunan bu şiir Saraybosna Oriyentalni Institut no. 4689'da bulunmaktadır.

etkin rol oynamıştır. Tekkenin vakıfları olmadığından dolayı Şeyh Hüseyin vilâyet bütçesinden maaş almıştır.[54]

Şeyh Hüseyin Zukiç'ten sonra Vukelyiçi tekkesinde Anadolu'dan Balkanlara mürşid-i kâmil aramaya gelen Şeyh Muhammed Meylî şeyh olmuştur. Belgrad'a geldiğinde ona Oglavak tekkesinin postnişini Abdurrahman Sırrî'yi tavsiye etmişler. Sırrî'nin yanında 16 yıl kaldıktan sonra Vukelyiçi tekkesine şeyh tayin edilmiş ve orada 1853-54 yılında vefat etmiştir.[55] Selefi Şeyh Hüseyin Zukiç gibi Şeyh Muhammed Meylî de bölge yöneticileri ile iyi ilişkilerde olmaya gayret etmiştir. Vukelyiçi tekkesini yeniden ihyâ ettiği için Bosna valisi Vecîhî Mehmed Paşa'nın takdirini kazanmış ve 5 Cemâziyelevvel 1255/17 Temmuz 1839 yılında vali ona yılda 300 kuruşluk maaş bağlamıştır. Aynı maaşı Bosna valisi Mehmed Hüsrev Paşa da devam ettirmiştir.[56] Şeyh Meylî'den sonra posta oğlu Şeyh Hasan (Ö. 1898-1899) oturmuştur. Ondan sonra onun oğlu Muhammed, Şeyh Abdüllatif ve sonunda da Şeyh Bahâuddîn şeyh olmuştur.[57]

Vukelyiçi tekkesinin etkisi Foynitsa ve Visoko'daki Nakşî tekke ve şeyhlerine de yansımıştır. Şeyh Muhammed Meylî'nin oğlu Şeyh Hasan ve Foynitsa tekkesinde şeyhlik yapan Neşati Huzbaşiç ile Mustafa Vareşliya icâzetlerini Saraybosna İskender Paşa Zâviyesi şeyhi Ârif Sıdkî'den almışlardır. Tekkede korunan Şeyh Meylî'nin hilâfetnâmesinde, şeyhlerin silsilesi dışında zikir şekli de belirtilmiştir:

Besmele ile Fâtiha: 7 defa

Salâvât: 100 defa

İnşirâh sûresi: 99 defa

İhlâs: 1001 defa.

Vukelyiçi tekkesinde Şeyh Hüseyin Zukiç'in tatbikatına dayanarak zikir hem cehrî hem hafî olarak icra edilmektedir.[58]

Foynitsa Oglavak Tekkesi

Oglavak Nakşî tekkesi Şeyh Hüseyin Zukiç'in halîfesi Abdurrahman Sırrî tarafından kurulmuştur. Şeyh Sırrî kendi arazisinde XIX. yüzyılda sadece tasavvufî çevrelerde değil sosyal

---

54 24 Safer 1200/1785 yılında Bosna valisinin Foynitsa naib-i kadısına gönderdiği bir mektupta Şeyh Hüseyin'e üç ayda 30 kuruş verilmesini emretmektedir. Bkz. Orijentalni Institut u Sarajevu, Sıdzill Fojniçkog naiba, no. 43, 1199-1204, 27. Ayrıca Saraybosna kadısı sicili no. 33, 1206-1207/1791-1793, Gâzi Hüsrev Bey Ktp., no.198.

55 Bkz. Orijentalni Institut Sarajeva, Monumenta Turcıca, no. 5623; Sikiriç, Ş., *a.g.m.*, s. 598-99.

56 Valilerin emirnameleri hakkında bkz. Orijentalni Institut Sarajeva, Sıdzil Fojniçkog Kadije, no. 44, s. 54.

57 Çehajiç,Dz., *a.g.e.*, s. 54.

58 Çehajiç,Dz., *a.g.e.*, s. 55.

ve siyasî çevrelerde de önemli faaliyetlerde bulunacak bu Nakşî tekkesini 1800 yılında inşa etmiştir.

Şeyh Sırrî, Foynitsa'da 1785 yılında doğmuştur. Babası Mehmed ve dedesi Fadlullah kadılık yapmıştır. Şeyh Sırrî zâhirî ilimleri Foynitsa medresesinde tamamladıktan sonra manevî ilimleri öğrenmek için Şeyh Hüseyin Zukiç'in yanına gitmiş ve Nakşibendî tarikatına girmiştir.[59] Zamanla Şeyh Abdurrahman Sırrî Bosna-Hersek'in her tarafında meşhur bir sûfî olmuş. Onun sistematik, mütevazı, cömert ve fukara ile yolculara karşı aşırı misafirperverliği olan bir sûfî olması halk tarafından sevilmesine sebep olmuştur. Sırrî'nin etkisi o kadar büyümüştü ki Bosna'ya gelen her yeni vali onun yanına gidip elini öpmeyi bir vazife olarak görürdü. Bundan dolayı Oglavak'ta daha önemli misafirleri kabul etmek için iki konak inşa edilmiştir. Bu konaklar bugün de mevcuttur. Konaklardan biri 1835-1840 yılları arasında Vecîhî Mehmed Paşa tarafından, diğeri 1845 yılında Bosna valisi Mehmed Kâmil Paşa tarafından inşa edilmişlerdir. Oglavak tekkesine Şeyh Sırrî'yi ziyaret için birçok devlet yöneticisi gelirmiş; meselâ, Mehmed Vecîhî Paşa, Mehmed Kâmil Paşa, Hersek valisi Galip Ali Paşa, Ömer Paşa Latas ...[60]

Şeyh Sırrî'nin şöhreti İstanbul'a kadar ulaşmış ve Sultan II. Mahmud'un fermanıyla Oglavak tekkesi bütün vergilerden muaf tutulmuştur.[61] Şeyh Sırrî ile iyi ilişkilerde olmaya dikkat eden bölge idarecileri Oglavak tekkesine devamlı maddî yardımda bulunmuşlardır. Meselâ, Bosna valisi Selim Paşa 1824 yılında Foynitsa nahiyesinin gelirinden yılda 100 kuruş tekkeye ayırmıştır.[62]

Şeyh Sırrî'nin zamanında Oglavak tekkesi çok yönlü bir merkez haline gelmiş ve yukarıda isimleri zikredilen Bosna yöneticilerin birçoğu onun müridleri arasında yer almıştır. Şeyh Sırrî mürşidliği ve şeyhliği yanı sıra edebiyatla da uğraşmış ve Boşnakça birçok ilâhî yazmıştır. Şeyh Sırrî 1846-47 yılında Oglavak'ta vefat etmiştir.

XVIII. yüzyılda Bosna ve Balkanların birçok tekkesinde olduğu gibi Oglavak'ta da şeyhlik babadan oğla geçmiştir. Şeyh Sırrî'den sonra posta en büyük oğlu Abdüllatif oturmuş ve 1882-83 yılında vefatına kadar kalmıştır. Ondan sonra posta küçük kardeşi Şâkir (ö. 1889-90)

---

59 Hukoviç, Dr. Muhammed, *Alhamijado Knjizevnost I njeni stvaraoci*, s. 138-139.

60 Sikiriç, Ş., *a.g.m.*, s. 267; a.mlf., "Pobozne pjesme Seyh Abdurrahman Sırrije", *Glasnik İslamske Vjerske Zajednice*, Sarajevo 1941, s. 334-335; Algar, Hamid, "Some notes on the Naqshbandi tariqat in Bosnia", *Die Welt des Islam*, XIII, 1972, s. 178; Çehajiç,Dz., *a.g.e.*, s. 56.

61 Handziç, *Knjizevni rad*, s. 94; Fermanın kopyası için bkz. Kadiç, *Kronika*, XXII, 29; Sicil no. 75, s. 79, Gâzi Hüsrev Bey Ktp., *Şikayet Defteri,* 67- IX-25/1-1251/1835.

62 Emirnamenin kopyası için bkz. Kadiç, *Kronika*, XX, 1, Sicil no. 63, s. 5, Gâzi Hüsrev Bey Ktp.

geçmiştir. İkisi de Şeyh Sırrî'nin yanında defnedilmiştir. Ondan sonra Abdüllatif'in büyük oğlu Abdülhalim (ö. 1917), kardeşi Şakir Sikiriç (ö. 1966) ve Hilmi Efendi Sikiriç şeyh olmuştur.[63]

Tekkenin hemen yanında Abdurrahman Sırrî'nin türbesi vardır. Türbeyi Hersek valisi Gâlib Ali Paşa inşa etmiştir. Tekkeden 200 metre uzaklıkta bir açık yerde Sultan Fatih ile Bosna'ya gelen Şeyh Hüseyin Horasânî'nin türbesi vardır. Nakşibendî şeyhlerinden olduğu düşünülen bu şeyhe türbeyi Bosna valisi Ali Nâmık Paşa 1889 yılında yaptırmıştır.[64]

Oglavak tekkesinde her namazdan sonra, Ramazan'da teravihten sonra, bayramlarda ve mevlid kandilinde zikir yapılırdı.[65]

Foynitsa Nakşî Tekkesi

XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılın başlarında Nakşibendîliğin merkezi haline gelen Foynitsa'da da Abdurrahman Sırrî'nin müridleri bir tekke inşa etmiştir. XIX. yüzyılda faaliyet gösteren bu tekke Oglavak ve Vukelyiçi tekkelerinin gölgesi altında kalmış ise de 1945 yılında yanıncaya kadar faaliyetlerine devam etmiştir. Bu tekkede XIX. yüzyılda Şeyh Neşati Huzbaşiç, Mustafa Vareşliya ve Cemil Vareşliya şeyhlik yapmışlardır. Tekke yandıktan sonra müridler zikirlerine Foynitsa camilerinde devam etmişlerdir.[66]

Visoko Nakşî Tekkesi

Visoko Bosna-Hersek'teki Nakşibendîliğin önemli merkezlerinden biridir. Visoko Nakşî tekkesi XIX. yüzyılın sonlarına doğru 1880-85 yıllarında müftü ve şeyh olan Şeyh Hüsnü Numanagiç tarafından kurulmuştur. 1843 yılında Foynitsa'da doğan Şeyh Hüsnü Saraybosna'da hıfzını ve ilk tahsilini tamamladıktan sonra Şeyh Arif Sıdkî'nin tavsiyesi üzerine İstanbul'a, oradan Medine'ye, Kahire'ye ve Ezher'de tahsilini tamamladıktan sonra Bosna'ya dönmüştür. Döndükten sonra Bosna'da müftülük ve müderrislik görevlerinde bulunan Şeyh Hüsnü Numanagiç Visoko'da 1880-85 yıllarında bir Nakşibendî tekkesi inşa etmiştir ve tekkeye evini, arazilerini ve bütün mülkünü vakfetmiştir.[67]

Şeyh Hüsnü'den sonra Alija Oruç 1904 yılında bir dükkân ve üç odayı tekkeye vakfetmiştir. Bu vakıflar ve tekkenin şehir merkezinde oluşu bir hayli insan tarafından ziyaret edilmesine ve günümüze kadar hayatını devam ettirmesine sebep olmuştur.

---

63 Sikiriç, S., *Kroz tekije I Samostane*, s. 201, 268; Algar, H., aynı yer.
64 Sikiriç, S., a.g.m., s. 2.
65 Traljiç, Mahmud, "Seyh Abdurrahman Sırrî bio je I kaligraf", *Glasnik Vrhovnog İslamskog Starjeşinstva u SFRJ*, 1978, sy. 1, s. 62.
66 Çehajiç,Dz., *a.g.e.*, s. 58-59.
67 Bkz. *Zbirka Vakufnama*, knj. III, s. 134.

Şeyh Hüsnü Numanagiç'ten sonra tekkede şu şeyhler posta oturmuştur: Hâfız Nezir Haciveliç (ö. 1919), Hazim Numanagiç (ö. 1921), Muharrem Leveş (ö. 1934), İbrâhim Trako (ö. 1946), Abdullah Hacimeyliç (ö. 1980), Derviş Ömer Butureviç.

Visoko Nakşibendî tekkesinde zikir pazartesi ve cuma akşamları, ramazanda teravihten sonra, bayramlarda ve mevlid kandilinde yapılırdı.[68]

Travnik Nakşî Tekkesi

Visoko Nakşî tekkesini kuran Şeyh Hüsnü Numanagiç 1892 yılında Travnik'te de Yeni Camii'nin yanında bir Nakşî tekkesi kurmuştur. Tekke Yeni Cami'ye bitişik iki oda ve bir semâhâneden oluşmaktadır. 1914 yılında Visoko'ya dönünceye kadar Travnik tekkesinin şeyhi Şeyh Hüsnü Numanagiç idi. Ondan sonra posta Şeyh Hüsnü Begoviç (ö. 1948) oturmuş. Onun ölümünden sonra yerine sırasıyla Mehmed Ali Yusufbaşiç (ö. 1965), Hamdi Haciselimoviç, Abdullah Varenikoviç ve Hayruddîn Vrsely geçmiştir.

Travnik Nakşî tekkesi Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan krallığı tarafından işgalinden sonra halka manevî destek vermiş ve özellikle Şeyh Hüsnü Numanagiç'in tavsiyeleri üzerine müridlerin birçoğu çocuklarını Avusturya, Macaristan ve Mısır'daki yüksek okullara göndermiştir. Birinci Dünya Savaşından sonra Bosna'ya dönen eğitimli bu nesil Bosna-Hersek'in Osmanlı sonrası ilk nesil âlimleridir.[69]

Foça Nakşî Tekkesi

Evliyâ Çelebi Foça şehrinde sekiz tekkenin olduğunu ve onlardan en meşhurunun şehrin güney tarafında yemekhaneli ve duvarlarla sarılı Bâyezid Baba tekkesi olduğunu söyler.[70] Evliyâ Çelebi tekkenin hazîresinde bulunan Bâyezid ve Murad Baba türbelerinden de bahsetmektedir.[71] Fakat Evliyâ Çelebi'nin bahsettiği bu tekke Nakşibendî tarikatına mı yoksa başka bir tarikata mı ait olduğu bilinmemektedir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Mehmed Paşa Kukavica, Murad ve Bâyezid Dedelerin yattığı yerde kendisi tarafından yaptırılan caminin yanında bir türbe ve bir semâhâne yaptırmıştır.[72] XIX. yüzyılda Oglavak tekkesi şeyhi Abdurrahman Sırrî'nin müridi olan Hersek valisi Gâlib Ali Paşa tekkeye bir de misafirhane

---

68 Çehajiç,Dz., *a.g.e.*, s. 61.

69 Bkz. *Glasnik İslamske Vjerske Zajednice*, sy. 3, yıl 5, Beograd 1933, s. 54.

70 Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, VI, 433.

71 Aynı yer.

72 Bejtiç, Alija, "Bosanski namjesnik Mehmed Paşa Kukavica I njegove zaduzbine u Bosni (1752-1756 I 1757-1760)", *Prilozi Orijentalne Filologije*, VI-VII, 1956-57, Sarajevo 1958, s. 100

eklemiştir. 1833-1851 yılları arasında Hersek'te vali olan Ali Paşa Rizvanbegoviç tekkeye yılda 700 kuruş vermiştir.[73]

Foça'da XVIII. ve XIX. yüzyılda Nakşî tekkesi olarak faaliyet gösteren bu tekkede son dönemde şeyhlik yapan Muftiç ailesinden alınan bilgilere göre XIX. yüzyılın başından o aileye mensup olanlar şeyhlik yapmış ve diğer birçok tekkede olduğu gibi evlâdiyyet usûlü tatbik edilmiştir.[74]

Konjic (Belgradcık) Seonica Nakşî Tekkesi

Hersek'in büyük şehirlerinden biri olan Konjic'in Seonica köyünde Şeyh Osman Nûrî Begeta 1883 yılında bir Nakşî tekkesi kurmuştur. 1890 yılında ölümüne kadar tekkede kendisi şeyhlik yapmıştır. Şeyh Osman Nûrî tekkenin hazîresine defnedilmiştir. Şeyh Osman Nûrî'den sonra Ahmed Bey Buturoviç şeyh olmuş ve 1918 yılında tekkenin kapanmasına kadar postta kalmıştır. Tekke İkinci Dünya Savaşı sıralarında yıkılmıştır.[75]

Seonica Nakşî tekkesi ikinci şeyhi Ahmed Buturoviç icâzetini Foynitsa'lı Şeyh Abdullah Huzbaşiç'tan almıştır. İki tekke arasında iyi ilişkiler tekkenin kapatılışına kadar devam etmiştir. Tekkede zikir pazartesi ve cuma geceleri yapılırdı.[76]

Mostar Luka Nakşibendî Tekkesi

Hersek'in en büyük şehri olan Mostar'da Nakşibendî tarikatı oldukça yaygın bir tarikattı. Daha önce bahsettiğimiz Koski Mehmed Paşa Hankâhı yanı sıra Vukelyiçi Şeyh Meylî'nin müridi Hersek valisi Ali Paşa Rizvanbegoviç, Luka mahallesinde yaptırdığı mescidin yanında bir de Nakşibendî tekkesi yaptırmıştır. Tekke bir semâhâne ve iki odadan oluşmaktaydı.[77] 1837 yılında yazdığı vakfiyesinde Ali Paşa Rizvanbegoviç Mostar'da kirada olan 34 evin kirasından ayda 25 kuruş, değirmenlerden 100 okka un ve tekkenin etrafındaki bağların üzümünün tamamının dervişlere verilmesini emretmiştir.[78] Buna karşılık olarak şeyh ve dervişler Hz. Peygamber ve ehl-i beyt, diğer bütün peygamberler ve özellikle Ali Paşa'nın ebeveyni için her gün Yâsîn sûresini, her namazdan sonra üç ihlâs okuyacaklardır. Bunun dışında pazartesi ve cuma geceleri zikir yapılacaktır.[79] 1270/1854 yılında fermanla devlet bütçesinden tekkeye aylık

---

73 Çuriç, Hajrudin, "Vakufnama Ali Paşe Rizvanbegoviça", *Glasnik Vrhovnog İslamskog Starjeşinstva*, yıl 3, sy. 1-4, 1952, s. 47, 53.

74 Çehajiç,Dz., *a.g.e., s.* 62.

75 Hasandediç, H., *Povijest Seonice I njenih porodica*, Sarajevo 1939.

76 Çehajiç,Dz., *a.g.e., s.* 64.

77 Hasandediç, Hifzija, "Kulturno-istorijski spomenici u Mostaru iz Turskog doba", *Preporod*, sy. 14, 1973, s. 13.

78 Hasandediç, H., *a.g.m., Prilozi Orijentalne Filologije* X-XI, 1960-6, s. 61; Çuriç Hajrudin, "Vakufnama Ali Paşe Rizvanbegoviça", *Glasnik Vrhovnog İslamskog Starjeşinstva*, yıl III, 1952, s. 50-51.

79 Çuriç, H., *a.g.m.*, s. 51.

258 kuruş tahsis edilmiştir.[80] Zengin vakıfları tekkenin İkinci Dünya Savaşına kadar ayakta kalmasını sağlamıştır. 1945'ten sonra kapatılan tekke son şeyhin oğlu Abaz Şehoviç tarafından özel ev olarak kullanılmaktadır. Tekkenin bulunduğu mahalle günümüzde de "Tekke mahallesi" olarak bilinmektedir.

Tekkenin şeyhleri aynı zamanda Mostar Ali Paşa Camii'nde de imamlık ve vâizlik yapmışlardır. XIX. yüzyılın sonlarında tekkenin şeyhi Şeyh İbrâhim Şehoviç'ti, ondan sonra posta oğlu Sâlih Şehoviç (ö. 1959) geçmiştir.[81]

XVIII. ve XIX. yüzyıl Nakşibendîliğin Bosna-Hersek'te altın dönemidir. Nakşibendî tarikatı ehl-i sünnet akîdesine ve Kur'ân ile sünnet prensiplerine sıkı bağlı olduğundan dolayı Bosna-Hersek toplumunun bütün kesimlerine yayılmıştır. Nakşibendî tarikatı mensupları arasında ulemâ, yöneticiler ve muhtelif meslek sahipleri vardı. XVIII. asırdan itibaren Nakşibendîlik Bosna-Hersek'in sadece şehirlerine değil köylere de uzanmış ve bazı köylerdeki tekkeler merkez tekke haline gelmiştir. Meselâ, Oglavak, Vukelyiçi tekkeleri. Oglavak Nakşibendî tekkesi XVIII. ve XIX. yüzyılda bu tarikatın Bosna'nın her tarafına yayılmasında etkin rol oynamıştır.

2. Sırbistan'da Nakşibendîlik

Bosna-Hersek'teki kadar yaygın değilse de Nakşibendîlik Sırbistan bölgesinde de yayılmıştır. Evliyâ Çelebi Sırbistan'ın Belgrad, Ujiçe (Uzice), Leskovac, Vukovar, Yeni Pazar (Novi Pazar), Niş gibi şehirlerinde tekkelerin sayısını vermiş ancak onların hangi tarikata mensup olduklarını söylememiştir. Evliyâ Çelebi Belgrad'da 17 tekke olduğunu söyler ki XVII. yüzyılda Belgrad'ın konumuna bakıldığında makul bir rakamdır.[82] Bu tekkelerden Koski Mehmed Paşa tekkesi Nakşibendî tarikatına mensup bir tekke olduğu ve 1863 yılındaki son Osmanlı şehir planına göre Gospodar Yovanova ile Riga sokaklarının birleştiği köşede yer aldığı bilinmektedir.[83] Şehir planındaki görünüşüne göre tekke oldukça geniş bir bahçeye sahipmiş. Tekkenin bânîsi muhtemelen Mostar'da cami ve tekke inşa eden Koski Mehmed Paşa'dır. Tekke XIX. yüzyılda iki yerde daha zikredilmektedir. D. İliç *Hodi Dişa* romanında tekkenin Bayraklı[84] caminin alt tarafında yer aldığını ve dervişlerin sessiz olduklarını, diğer

---

80 Hasandediç., H. *a.g.m.*, s. 13.
81 Arhiv Vakufske Direkcije br. 518-376, yıl 1900.
82 Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 378.
83 Nikiç, L., "Prilozi istoriji beogradskih dzamija", *Glasnik Grada Beograda*, VII, 1960, s. 145-150.
84 Bayraklı Camii günümüz Belgrad'ında ayakta kalan tek camiidir.

tekkelerde dönen dervişler gibi dönmediklerini söyler.[85] Başka bir yerde de Bitpazar'dan Kalemeydanı'na giden yolda güzel ve geniş bir tekke olduğu zikredilmektedir.[86]

Tekke büyük ihtimalle Belgrad, Sırpların eline geçtikten sonra yıkılmıştır. Tekkede şeyhlik yapan zevât hakkında hiçbir bilgi edinemedik.

Belgrad'dan başka Niş şehrinde de Zâhide Bacı zâviyesinin Nakşibendî tarikatına mensup bir tekke olduğu kaydedilmektedir.[87] Bu tekke, Dr. Muşoviç'e göre Zâhide Bacı'nın kabri yanında 1800-1810 yılları arasında Kürt Şeyh Hasan Efendi tarafından yapılmıştır.[88]

Menkıbeye göre Kürt Şeyh Hasan Zâhide Bacı'yı rüyasında görmüş ve rüyada tarif edilen yolu takip ederek Niş'e kadar gelip Zâhide Bacı'nın kabri üzerine bir tekke inşa etmiş, kendisi de hayatının sonuna kadar orada kalmıştır.[89] Niş Zâhide Bacı Nakşibendî tekkesi 1878 yılına kadar mevcuttu.[90]

XVIII. yüzyılın sonlarında Vranye şehrinde de Nakşî tarikatına mensup bir tekke varmış. Fakat bu tekke ilk Sırp isyanı (1814) sıralarında yandığından dolayı hakkında fazla malûmata ulaşamadık.[91]

3. Kosova'da Nakşibendîlik

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Kosova ve Sancak'ta dört Nakşibendî tekkesi faaliyet göstermiştir. Bunlardan biri XIX. yüzyılda Yeni Pazar (Novi Pazar) Ömer Efendi Koniçanin tarafından kurulan Nakşî-Hâlidî tekkesidir. Bu tekkenin son şeyhi Yeni Pazar'da 1880 yılında vefat eden Hacı Mahmud Efendi'dir.[92]

XIX. yüzyılda Yakova'da da bir Nakşibendî tekkesi faaliyet göstermiştir. Tekkenin bânîsi ve ilk şeyhi Şeyh Yaʿkûb Uka'dır (ö. 1875). Ondan sonra oğlu Şeyh Yûsuf (ö. 1901) posta geçmiş, ondan sonra da Şeyh Mahmud Uka İsniç tekkenin şeyhliğini yapmıştır.[93]

---

85 İliç, D., *Hodi Dişa*, Beograd 1932, s. 6.
86 Peruniçiç, B., "Uprava varosi Beograda 1820-1912", *Grada za İstoriju Beograda*, Beograd 1970, s. 23.
87 Mushoviç, Ejup, *Muslimansko Stanovnistvo Srbije od pada Despotovine (1459) I njegova sudbina*, s. 48.
88 Zâhide Bacı'nın kabrinden Evliyâ Çelebi de bahsetmektedir: V, 363.
89 Mushoviç, Ejup, *a.g.e., s.* 83.
90 Uka, Sabit, "Xhamite, mesxhidet dhe teqete ne sanxhakun e Nishit deri ne 1878", *Feja, kultura dhe tradıta islame nder shqiptaret*, Prishtine 1995, s. 147-151.
91 Stojanovski, Dr. Aleksandar, *Vranjski Kadiluk u XVI veku*, Beograd 1985, s. 45.
92 Mushoviç, Ejup, "Dervishi u Novom Pazaru", *Novi Pazar*, 1993, s. 78; Yeni Pazar Nakşibendî dergâhı Evkâf Kuyûd-i Kadîmesinde de def. 172, s. 158'de kayıtlıdır. Bkz. Ayverdi, E.H., *a.g.e*. III, 320.
93 Rexhepagiçi, Jashar, *Dervishet, rendet dhe teqete*, Peje 1998, s. 197.

XIX. yüzyılda Yakova'nın Planeya ve Randobrava köylerinde de birer Nakşibendî tekkesi faaliyet göstermiştir.[94] Planeya köyündeki tekke günümüzde de faaldir.

Gilan şehrinin Koniçe köyünde İsmail Efendi Nakşibendî tekkesi ve Türâbî Baba türbesi vardı. Tekke Birinci Dünya Savaşından sonra Sırplar tarafından yıkılmıştır. Türbe ise günümüzde de mevcuttur. Türbe halk tarafından çok ziyaret edilmektedir.[95]

4. Makedonya'da Nakşibendîlik

Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) XV. asrın ikinci yarısında hilâfet vererek Anadolu'ya gönderdiği Molla İlâhî (Abdullah Simâvî, ö. 896/1491), Simav ve İstanbul'dan sonra o zamanlar Makedonya'nın, bugün ise Yunanistan sınırları içinde olan Vardar Yenice'sine yerleşmiş ve orada vefatına kadar irşâd faaliyetlerini devam ettirmiştir.[96]

Molla İlâhî'nin, eser ve sohbetleriyle Osmanlı topraklarında yaymaya çalıştığı tasavvufî düşünce, sadece bağlı olduğu Nakşibendîlik açısından değil, genel tasavvuf düşüncesi ve tarikatlar tarihi açısından da önemlidir. Onun özellikle Anadolu ve Rumeli bölgesinde vahdet-i vücûd düşüncesinin yaygınlık kazanmasında tesiri büyüktür. O aynı zamanda Şeyh Bedreddîn'in *Vâridât*'ının ilk şârihidir.[97] Şeyh Bedreddîn olayından sonra Bedreddînîler diye tanınan taraftarları üzerinde uyguladığı sert baskılara rağmen, Bedreddîn'i bir ârif olarak değerlendirmiş ve fikrî bazda olayı yatıştırmaya çalışmıştır.[98]

Manevî yolculuğa Molla İlâhî'de başlayan daha sonra Emir Buhârî'nin (ö. 922/1516) yanında sülûkunu tamamlayan Lütfullah Üskübî Üsküp'e döndükten sonra Üsküp'ün Vodno dağında tekkesini kurmuş ve orada irşâd faaliyetlerine devam etmiştir.[99] Lütfullah Üskübî'nin kurduğu Nakşibendî tekkesi çalıştığımız bölgelerin ilk Nakşibendî tekkesidir.[100]

---

94 Shejh Mehmed Shejh Yakup Shehu, "Tarikati Alijje-i nakshibendijje", *Buletini "Hu"*, Prizren 1987, s. 26.

95 Rexhepagiçi, *a.g.e.*, s. 197.

96 Mazhar olduğu fazla rağbet, devamlı artan şöhret ve gittikçe çoğalan müridlerinden bîzâr olan Molla İlâhî, yerine halîfesi Ahmed el-Buhârî'yi bırakarak Rumeli sancakbeylerinden Evrenoszâde Gâzî Ahmed Bey'in daveti üzerine Vardar Yenice'sine yerleşmiştir. Bkz. Gündüz, İrfan, *a.g.e.*, s. 51-52; Kara-Algar, "Abdullah İlâhî", *DİA*, I, 111-112.

97 Molla İlâhî'nin *Keşfü'l-vâridât li-tâlibi'l-kemâlât ve gayeti'd-derecât* adlı eseri Bedreddîn Simâvî'nin meşhur *Vâridât* adlı eserinin şerhidir. Şerh yapılırken Attâr, Mevlânâ ve özellikle İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden istifade edilmiştir. Bkz. Kara-Algar, "Abdullah İlâhî", *DİA*, I, 111. Molla İlâhî'nin bu eseri Ekrem Demirli tarafından M.Ü.S.B.E.'de yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.

98 Aynı yer.

99 Taşköprüzâde, *eş-Şakâik*, s. 364.

100 Evliyâ Çelebi Yahya Paşa Camii'nde vâiz ve nâsih olan bu zatın Üsküplü olup Bâyezid-i Velî'ye şeyh ve Şeyh İlâhî'den icâzetli olduğunu, Üsküp kale eteğinde kurduğu zâviyede medfun olduğunu söyler. *Seyahatnâme*, V, 560.

XV. yüzyılın sonu ve XVI. yüzyılın başlarında kurulan bu tekke Nakşibendî tarikatını Makedonya'ya taşımıştır. Fakat Nakşibendîlik daha sonraki asırlarda Makedonya'dan çok Bosna-Hersek'te yayılmış ve verimli bir zemin bulmuştur.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Makedonya'nın doğusunda bulunan Koçani (Koçine) şehrinde bir Nakşibendî tekkesi kurulmuştur.[101] Kurucusu Şeyh Mehmed'in ismini taşıyan bu tekke 1933 yılında son şeyhi Şeyh Hasan'ın Türkiye'ye göç etmesine kadar faaliyet göstermiştir. Tekke 1314/1896 *Kosova Vilâyeti Salnâmesi'*nde de zikredilmiştir.[102] Tekkenin kurucusu Şeyh Mehmed'den sonra yerine büyük ağabeyinin oğlu Şeyh Hüssam (ö. 1835) geçmiştir. Şeyh Hüssam'dan sonra da şeyhlik babadan oğulla geçmiştir. Tekke günümüzde mevcut değildir.[103]

Doğu Makedonya'nın büyük şehirlerinden biri olan ve Osmanlı döneminde camiler ve tekkeler şehri olarak bilinen İştip'in Cuma mahallesinde[104] Aziz Baba bir Nakşibendî tekkesi kurmuştur.[105] 1314/1896 *Kosova Vilâyeti Salnâmesi'*nde de zikredilen bu tekke günümüzde de İştip Radarski Pat mahallesinde bulunmaktadır.[106] Vekil Niyâzi Bey'in verdiği bilgilere göre 1826 yılında Bektaşî tekkelerin kapatılmasından sonra tekkenin o zamanki şeyhi Aziz Baba Bektaşîlikten Nakşibendîliğe geçmiş ve tekke günümüze kadar onun ailesinden gelen şeyhler tarafından yönetilmiştir.

Köprülü (Veles) şehrinde XIX. yüzyılın sonunda (1880) Yahya Baba bir Nakşibendî dergâhı kurmuştur.[107] Tekke Balkan savaşları sırasında Bulgarlar tarafından yakılmış, fakat hazîresinde bulunan Yahya Baba türbesi günümüzde de mevcuttur ve hem Müslüman hem de Hıristiyan halk tarafından ziyaret edilmektedir.

Kalkandelen (Tetova) şehrinin Tekke mahallesinde önceden Bektaşî tekkesi olan XIX. yüzyılda da Nakşibendî tekkesine dönüştürülen bir tekke vardır. Tekkenin ilk şeyhi Şeyh Mustafa'dır (ö. 1885). 1920 yılına kadar tekke olarak çalışan iki odalık bu bina, bu tarihten sonra kapatılmış ve Şeyh Mustafa'nın torunları tarafından özel ev gibi kullanılmıştır. Günümüzde tekke yıkılmış ve metruk vaziyettedir.[108]

---

101 Stojanovski, Aleksandar, *Gradovite na Makedonija od krajot na XIV do XVII vek*, s. 121.

102 *Salnâme-i Vilâyet-i Kosova, 1314/1896*, s. 281.

103 Gadzanov, D., "Mohamedani pravoslavni I mohamedani sektanti v. Makedonija", *Makedonski Pregledi*, Sofia 1925, 1/4, s. 59-66.

104 Evliyâ Çelebi kasabada 2240 ev ve 24 Müslüman mahalle arasında Cuma mahallesini de zikretmektedir. *Seyahatnâme*, VI, 121.

105 Djordjeviç, Tihomir, *Naş Narodni zivot*, Beograd 1984, s. 400.

106 1945 yılında komünistler tarafından tekke kapatılmıştır, ancak 1974 yılında vekil Niyazi Ahmetov'un teşebbüsü ile yeniden açılmış ve faaliyetine devam etmiştir.

107 Hadzivasiljeviç, J., *Prilep I njegova okolina*, Beograd 1902, s. 38.

108 Hadzivasiljeviç, J., *Po Tetovskoj Oblasti*, Beograd 1938, s. 85.

5. Arnavutluk'ta Nakşibendîlik

Nakşibendî tarikatı Osmanlı döneminde günümüzdeki Arnavutluk coğrafyasına yerleşememiştir. Üzerinde çalıştığımız asırlarda Arnavutluk sınırları içerisinde Nakşibendî tarikatına mensup olan bir tekkeye rastlayamadık.[109]

& & &

Anadolu'da olduğu gibi Balkanlarda da Osmanlı hayat tarzı, farklı toplumsal yapıların birbirlerine nüfûz etmek sûretiyle meydana getirdikleri bir medeniyet anlayışı ortaya koymuştur. Çok kültürlü, muhtelif anlayış ve geleneklere sahip olan toplumların Müslüman-Türk İslâm anlayışını ve Osmanlı hayat tarzını kabul etmelerinde, devlet ile tebaa arasındaki ilişkiler ve topluluklar içi düzenlemelerde tasavvuf kültürü, tekke ve dervişler önemli ölçüde yardımcı olmuşlardır.

Osmanlı döneminde Balkanlarda tasavvuf halkın yanı sıra ilmiye mensupları ve idareciler arasında da yayılmıştır. Sûfîlerin farklı sosyal statüye sahip olan kesimlerle kurduğu ilişki biçimleri ve büyük ölçüde mevcut olan amaç birliği sûfîleri ilmiye sınıfı ve idarecilerle daha da yakınlaştırmıştır. Tekkeler kuruluş döneminde şehirlerin ve yerleşim birimlerinin dışında kendi seçtikleri yerlere yerleştikleri halde daha sonraları sarayın sûfîlere gösterdiği yakın ilgi ve alâkadan dolayı dervişlerin irşâd faaliyetleri yürütmek için en uygun gördükleri yerlere de tekkeler kurulmuştur. Bunlar yeni fethedilen yerleri şenlendirmek, askerî sevk ve idareyi kolaylaştırmak, iç ve dış ticaret engellerini ortadan kaldırmak, fikir ve mal naklini sağlamak, ümitsizlere kurtarıcı eli uzatmak vs. gibi sosyal hayatı kuvvetlendirmek ve İslâm dinini ulaşabildikleri yerlere kadar götürmek gibi gayelerle mühim noktalarda vazifelerini sürdürmüşlerdir.

Psikolojik ve tıbbî sorunlara varıncaya kadar Anadolu'da olduğu gibi Balkanlarda da geniş bir hizmet sahası olan tekkeler okul, hastane, spor yeri, dinlenme yeri, güzel sanatlar merkezi, edebiyat ve zikir mekânı olarak faaliyet göstermiştir.

Osmanlılar Balkanlara gelişlerinden itibaren sadece siyasî ve askerî kuvvetin yeterli gelmeyeceğini idrak etmiş ve fetihlerin kalıcılığını sağlamak için ihtiyaç nispetinde medrese, tekke ve zâviyeler inşa ederek, cemiyet hayatının düzenli olmasına itina göstermişlerdir.

---

109 Nathalie Clayer de Arnavutluk'ta Nakşibendî tarikatının izlerine rastlayamadığını söyler. Bkz. Clayer, Nathalie, *L'Albanie pays des dervishes, es ordres mystiques musulmans en Albanie a l'époque post ottomane (1912-1967)*, s. 15

Bu bölgelerde tekke-medrese veya sûfî-âlim ilişkileri merkez olan İstanbul'dan farklı bir çizgi takip etmemiştir. Nasıl ki İstanbul ve Anadolu'da iki müessese arasında kurulan iyi ilişkilerin yanı sıra belirli zamanlarda tekke-medrese arasında belirli sebeplerden dolayı anlaşmazlıklar çıkmış ise aynı şekilde Bosna-Hersek, Sırbistan, Kosova, Makedonya, Arnavutluk'ta da çıkmıştır veya daha doğrusu merkezde izlenilen davranışlar çoğu zaman taşraya da yansımıştır.

XV. yüzyıldan başlayarak genel olarak söyleyecek olursak sûfî-âlim arasında pek ayrılık olmamış, tam aksine pek çok âlim tarikatlara intisâb ederek tekkelerde irşâd hizmetine devam etmiştir. Diğer taraftan ise birçok sûfî ve tekke kurucusu da belirli şehirlerde kurulan medreselerde müderrislik yapmışlardır. Fakat az da olsa bazı dönemlerde medrese ile tekke mensupları arasında tartışmalar olmuştur.[110]

Tekke-medrese ilişkilerinde düşünce ve fikir beraberliğinden öte mekân birliği de göze çarpmaktadır ve bu konu özellikle nakşibendiyye tarikatı tarafından ön planda tutulmuştur.[111] Bosna ve Makedonya'nın belirli şehirlerinde kurulan hankâh ve tekkeler çeşitli sebeplerden dolayı medreseye dönüştürülmüş ve günümüze kadar medrese olarak çalışmalarını devam ettirmişlerdir. Meselâ, Saraybosna Gâzi Hüsrev Bey medresesi bunlardan biridir.[112]

Bosna-Hersek, Sırbistan, Kosova, Makedonya ve Arnavutluk'ta sûfî-ulemâ ilişkileri merkez olan İstanbul'daki durumla benzerlik arzetmiştir. XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyılın ilk yarısında zikredilen bölgelerde faaliyet gösteren çoğu tarikat şeyhinin ve dervişlerin şeriat ilimlerini, yani zâhirî ilimleri tahsil ettikleri görülmektedir. Daha sonraları ise seyr ü sülûk neticesinde elde ettikleri manevî ilimleri zâhir ilimlerle mezcetmeye çalışmış ve ehl-i sünnet anlayışına uygun bir tasavvuf öğretisi geliştirmişlerdir. Özellikle Mevlevîlik, Nakşibendîlik, Halvetîlik tasavvuf akımlarında bu gelenek devam etmiştir.

Vukelyiçi tekkesinin kurucusu ve şeyhi olan Hüseyin Efendi Zukiç (ö. 1789-1800)'in müridleri arasında birçok kadı, muallim ve müderris yer almıştır. Meselâ, Foynitsa medresesi müderrislerinden Hasan Efendi Huzbaşiç (ö. 1810), Travnik dârü'l-kurrâsı muallimlerinden Behrâm Efendi Trako (ö. 1802), Foynıtsa kadısı Nâim Efendi (ö. ?) vs.[113]

---

110 Osmanlılarda tekke-medrese ilişkileri hakkında bkz. Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri*, İstanbul 1989, s. 70-85; Öngören, Reşat, "Osmanlı'da Sûfîlerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, s. 13-18; Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sûfîler, Devlet ve Ulemâ*, İstanbul 2001, s. 451-457; Kara, Mustafa, *a.g.e.*, s. 79-117 vs.

111 Kara, Mustafa, *a.g.e.*, s. 81.

112 Truhelka, Çiro, *Gazi Hüsrev Beg, njegov zivot i njegovo doba*, Sarajevo 1912, s. 42.

113 Sikiriç, Şakir, "Kroz Tekije i samostane", *Narodno Jedinstvo*, sy. 267, Sarajevo 1920, s. 2.

Vukelyiçi tekkesinin diğer şeyhi olan Meylî Baba da XIX. yüzyılda Bosna-Hersek'in tanınmış âlimlerinden sayılmaktadır.[114]

Babası ve dedesi kadı olan Şeyh Abdurrahmân Sırrî (ö. 1846-47)'nin Şeyh Hüseyin Efendi Zukiç'ten seyr ü sülûkunu tamamladıktan sonra Oglavak'ta kurduğu tekke zamanla bir ilim-sanat ve şiir merkezi haline dönüşmüştür. Osmanlı döneminde Boşnakça yazılan edebiyatın ilk mümessilleri, kendisi de şâir olan Şeyh Sırrî'nin tekkesinden yetişmiştir. Torunlarından olan Şâkir Efendi Sikiriç (ö. 1966) ise uzun zaman Saraybosna Yüksek Şeriat Okulu'nda ve daha sonraları Saraybosna Üniversite'sinde hocalık yapmıştır.[115]

Şeyh Ârif Kürdî'nin müridlerinden olan Hüsnü Efendi Numanagiç şeyhinin tavsiyesi üzerine gittiği Mısır el-Ezher'de tahsilini tamamladıktan sonra Bosna'ya dönmüş ve Foynitsa ile Visoko medreselerinde müderrislik yapmıştır. XIX. yüzyılın sonlarında Travnik şehrine müftü olmuş ve 1927 yılındaki vefatına kadar o görevde kalmıştır. 1931 yılında Visoko'da vefat eden Hüsnü Efendi Numanagiç, Visoko ve Travnik Nakşibendî tekkelerinin kurucusudur.[116]

XIX. yüzyılda Bosna-Hersek, Kosova ve Makedonya'daki tekke-medrese ilişkilerinde yeni bir tezahür ortaya çıkmıştır. Uzun zaman hankâh olarak faaliyet gösteren binalar bu dönemde daha çok zâhirî ilimlerin okutulduğu medreselere dönüşmüştür. Buna rağmen yine tasavvufî dersler ve dervişler bu tekkelerden uzaklaştırılmamış, tam aksine birçok şeyh müderris olarak görev yapmıştır. Meselâ, Saraybosna Gâzi Hüsrev Bey hankâhı, Mostar Koski Mehmed Paşa hankâhı vs.[117]

Travnik şehrinin en eski ve en meşhur ailelerinden biri olan Korkut ailesinin mensupları 1830 yılından itibaren Travnik Elçi İbrâhim Paşa hankâhında şeyhlik ve müderrislik yapmışlardır. 1830-1871 yılları arasında tekke şeyhliğini ve medrese müderrisliğini Derviş Muhammed Efendi Korkut yapmıştır. Ondan sonra oğlu Hâzim Efendi Korkut 1871-1892 yıllarında şeyhlik, müderrislik ve Travnik müftüsü görevlerinde bulunmuştur. Hâzim Efendi'den sonra 1931 yılına kadar şeyhlik ve müderrislik görevini Âsım Efendi Korkut yürütmüştür.[118]

Osmanlı döneminde Mostar şehrinin asil ve ulemâ yetiştirmekte meşhur olan Cumhûr ailesinden Muhammed Efendi Cumhûr'un 1679 yılında Konyic (Belgradcık) şehrinde kurduğu

---

114 Aynı yer.
115 Çehajiç, Dzemal, *a.g.e.*, s. 56.
116 Karadzozoviç, Adem, *Zbirka savjeta i uputa*, Sarajevo 1970, s. 6-9.
117 Sikiriç, Şakir, *Sarajevske Tekije*, s. 79.
118 Bejtiç, A., *Dervish Muhammed Korkut kao kulturni i javni radnik*, Sarajevo 1974, s. 18-19.

tekke, XIX. yüzyılda Hersek'in ilim yuvası haline gelmiştir. Tekkenin şeyhlerinden olan Şeyh Ali Cumhûr'un (1818) Mostar medreselerinde müderris olduğu da rivâyet edilmektedir.[119]

Balkanlarda ulaşım bakımından ve ticaret için müsait olan, verimli arazilerde kurulan zâviyeler etrafında aileler ve aşiretler yerleşmiş veya yerleştirilmiş ve yeni köyler ile şehirler oluşmaya başlamıştır. İnceliğin, kibarlığın, zarafetin, nezaketin, insan sevgisinin, çalışmanın, hikmetin, sanatın merkezi olarak faaliyet gösteren bu zâviyeler dini, rengi, düşüncesi, ırkı ne olursa olsun, insan denilen varlığı lâyıkıyla sevmek, hakkına saygı göstermek, hata ve kusurlarını hoşgörmek anlayışıyla insanın insanlara karşı olan sevgi bağının en belirgin şeklini temsil etmişlerdir. Tekkelerin uyguladığı bu yöntem sayesinde, birbirinden farklı toplumsal statülere sahip olan topluluklar tekkelerin etrafında toplanmıştır.[120]

Osmanlı döneminde bu bölgelerde şehirlerin kuruluşunda iki önemli husus göze çarpmaktadır:

1. Sivil toplum örgütü olarak tekkelerin kurulmasıyla atılan ilk şehirleşme tohumları ve

2. Devlet idaresinin yerleşmesiyle kurulan diğer dinî ve dünyevî yapılar: mescid, cami, hamam, imâret, bezistan, vs.

Bu bölgelerde Osmanlı döneminde kurulan veya merkez haline gelen şehirlerde birinci husus genelde önde gelmiş daha sonraları ise ikinci hususta belirtilen yapılar başgöstermeye başlamıştır. Meselâ: Saraybosna, Üsküp, Kalkandelen, İlbasan, Yeni Pazar bunun en iyi örnekleridir.[121]

Osmanlı yönetimi kurulduğu dönemlerden itibaren Bosna-Hersek, Sırbistan, Makedonya, Kosova ve Arnavutluk'ta birçok mutasavvıf şâir yetişmiş ve eserleriyle Türk edebiyatında önemli yer işgal etmişlerdir. Değişik kaynaklarda mevcut olan verilere göre[122] XVIII. yüzyıla kadar yetişen şâirler arasında Üsküplü Mevlânâ Atâî (ö. 1512) yer almaktadır. Bu zat Nakşibendî tarikatına mensuptur ve Rumeli'nin ünlü şâirlerindendir.[123] Onun emsali Zârî II.

---

119 Çehajiç, Dzemal, *a.g.e.*, s. 98.

120 Filipoviç, Nedim, *Princ Musa I Şeyh Bedreddîn*, Sarajevo 1971, s. 298.

121 Bkz. Sabanoviç, H., "Teritorijalno širenje I gradevni razvoj Sarajeva u XVI stoljeçu", *Radovi ANU BiH*, knj. XXVI, knj. 9, Sarajevo 1965, s. 29.

122 İsen, Mustafa, "Heşt Behişte Göre Yugoslavya Sınırları İçinde Doğan Şâirler", *Çevren*, Priştine, Aralık 1981, sy. 32, s. 37-53; a.mlf., "Künhü'l-Ahbâr'a Göre Bugünkü Yugoslavya Sınırları İçinde Doğan Şâirler", *Çevren*, Priştine, Haziran 1983, sy. 38, s. 43-65; Kaleshi, Hasan, "Albanska Aljamiado Knjizevnost", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju*, XVI-XVII, Sarajevo 1970, s. 50-74; Rossi, E., "Saggio su l'dominio turco e l'introduzione dell İslam in Albania", *Rivista d'Albania*, 3 (1942), s. 200-213. Elsie, Robert, *Historia e Letersise Shqiptare*, s. 68 vd.

123 İsen, Mustafa, *Sehi Bey Tezkiresi, Heşt Behişt*, 1001 Temel Eser, İstanbul 1980, s. 195.

Bâyezid devri şâirlerindendir. Koca Hasan Oğlu adıyla ve bazı ince hayallerle, güzel matlalara sahip olmasıyla tanınır.[124]

Boşnak ve Arnavut edebiyatında önemli bir yer işgal eden Arap harfleriyle yazılmış edebiyat eserleri XVIII. yüzyıldan başlayıp XX. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. Bu eserlerin temaları ilâhî aşktan başlayıp sosyal sıkıntıları ifade eden şiirlere kadar uzanır.

Şeyh Hüseyin Zukiç'in halîfesi ve Oglavak tekkesi kurucusu olan Şeyh Abdurrahmân Sırrî 1785 yılında Foynitsa'da doğmuş ve Oglavak'ta 1846 yılında vefat etmiştir.[125]

Rivâyetlere göre Şeyh Abdurrahmân Sırrî'nin çok şiiri varmış ancak günümüze kadar üç tane ulaşmıştır. Şiirinden de bazı kıt'aları örnek olarak göstereceğiz:

a) Ah Dervişu Otvor Oçi...	**Ah Dervişim aç gözünü...**
"Ah dervişu otvor oçi	*"Ah dervişim aç gözünü*
Batiluka ti ne uçi	*Dalâleti sen öğretme*
Tevhid srcem pravo uçi	*Tevhidi kalp ile tam öğret*
Sevab hoçeş nefsa muçi	*Sevap istersen nefsine çektir*
Dzifa nikom ne uçini	*Kimseye cefa eyleme*
Hak na Hak ti ne çini	*Hakka hak isteme*
Hajır şto je ono öini	*Hayır olanı eyle*
Dunjaluku mejl ne çini	*Dünyaya meyletme*
Ziçir Bogu puno çini	*Allah'a zikr çok eyle*
Riza njegov taleb çini	*Rızasını talep eyle*
Za ziçirom miso podaj	*Zikr ile merâmını söyle*
Selâmete duşi gledaj	*Ruh selâmetine fırsat budur*
Şuçur çini kad je kolaj	*Rahat olduğunda şükreyle*
Sabur çini kad je belaj	*Belâya uğradığında sabreyle*

---

124 *"Bağrım firak odına yanmış kebaba benzer*
Keyfiyyet ile şi'rum rengin şaraba benzer
Derda bu eski göynükler ile sinem
Yir yir ocağı kalmış şehr-i haraba benzer." İsen, Mustafa, *Heşt-Behişt'e Göre Yugoslavya Sınırları İçinde Doğan Şâirler*, s. 42.

125 Hukoviç, Muhammed, *Alhamijado knjizevnost I njeni stvaraoci*, s. 138.

Dalaleta ti ne gledaj	*Dalâlete sen hiç dalma*
Tahret nefsu dobro podaj	*Nefsini güzel temiz eyle*
Zalim nefsu dizgin ne daj	*Zalim nefse dizgin verme*
Amel çini sunnet gledaj	*Sünnete bak amel eyle*
Gaflet digni ter pogledaj	*Gafleti kaldır doğru seyreyle*
Farz što god je ne ostavljaj	*Farz olanı hiç terkeyleme*
Kazajete sve naklanjaj	*Kazâları hiç unutma*
Çibur çina ti se çuvaj	*Kibir işinden korun daima*
Lipu huje sve ti primaj	*Güzel huylar kabul eyle*
Murdar huje ne uzimaj	*Murdar huyları sen terkeyle*
Nehj što god je, od onog bizi	*Nehy olandan uzak dur*
Veç se pravog puta drzi	*Doğru yola ayak uydur*
Hemân šejha dobra trazi	*Hemen iyi şeyhi talep eyle*
Laf ne çini i ne lazi	*Boş lâf eyleme yalan söyleme*
Ja Sirrija neçe lazi	*Sırrî yalanı sevmez*
U elifu sırre trazi	*Elif'te sırrı ara*
Subhânallah, sultanallah	*Subhânallâh, Sultânallâh*
Hak, lâ ilâhe illallah"[126]	*Hak Lâ ilâhe illallâh"*

[126] El yazması halindeki şiir Sarajbosna Orijentalni Institut, No. 35'te bulunmaktadır. Bkz. Nametak, Abdurrahman, *Hrestomatija Bosanske Alhamijado Knjizevnosti*, s. 134.

Nakşibendi Meşâyihine Ait Bazı Belge, Mektup Ve İcâzetnâmeler

Müfid YÜKSEL

Araştırmacı-Yazar

Nakşibendilik yazılı literatürü en zengin ve geniş tarikatlardan biridir. Orta Asya, Hint Alt Kıtası Ortadoğu coğrafyası ve Batı Anadolu hatta Rumeli'ye kadar geniş bir coğrafyada yaygın olan Nakşibendiliğin gerek ilk dönemleri gerekse Ahrariye, Müceddidiye vs. kollarının yaygın olduğu coğrafyalarda zengin bir yazılı miras bırakmıştır. Bu tebliğ metninde Nakşibendi sâdatı/büyüklerine ait bazı belge mektup ve icâzetmnâmeler sunulacaktır.

1-Hâce Ubeydullah-ı Ahrâr'ın Hulefasından Seydî Ali'in Safeviler Tarafından Katli Ve Oğlu Molla Ahmed İle alakalı bir arşiv vesikası.

Şeyh Ubeydullah-ı Ahrâr'ın hulefâsından Seyyid Ali El-Kürdî aslen Irak Kürdistanının İmâdiye kasabasından olup, Hâce Ubeydullah-ı Ahrâr'ın nezdine gidip ona mürid olmuş, yıllarca hizmetinde bulunup, Şeyhin çocuklarının muallimi olmuştur. Şeyh Ubeydullh'tan icâzet almış olup, şeyhin vefatından sonra, İran'da Kazvin şehrine giderek orada irşad faaliyetini sürdürmüştür. Kitaplardaki kayıtlara göre de Safevîler-Şiiler tarafından şehîd edilmiştir. Bu yüzden kaynaklarda Şehid veya Maktul Seyyid Ali olarak anılmaktadır. (Tosun, 2002: 186-187, 344; Hânî, 1308: 172-173; 1996:517-518). Hânî'ye göre altı halifesi olmuş ve şiilerin elinde şehadet tarihi olarak H. 925 senesini göstermiştir. (Hânî, 1308:173;1996:518). Burada alıntıladığımız mühimme defterinde ki belge Hicri 968 tarihlidir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde H. 968 tarihli şöyle bir belge Şu Şerkildedir:

"Mühimme Defteri No:4

Sıra No:2143

Tarih: 26 Receb 968

صورت خطّ شريفدر

بر كمسنه كاغد صوندي حضرت خواجه عبيدالله سمرقندي قدّس سرّه خلفا سندن مولانا سيدي على كه قزلباش قتل اتمش آنوڭ اوغلي ايمش اون ايكى پاره سي جوالبدن وارمش

بش پاره دخی زیاده اولنه حکیم چلبی اول آدمی بلور صورت حکمی تیزجه ویره سن حجه ایرشمگه مراد ایدیور. خسرو بگ گتوروب گرو آلوب گتدی. اسمی منلا أحمد ایمش.

Suret-i Hatt-ı Şerîfdir

Bir kimesne kâğıd sundı. Hazret-i Hâce Ubeydullah-ı Semerkandî Kuddise Sirruhu hulefâsından Seydî Ali'ki Kızılbaş katl itmiş. Anun oğlı imiş. Oniki (12) parası cevâlibden varmış. Beş para dahı ziyâde oluna. **Hekîm Çelebî ol adamı bilür**. Sûret-i hükmi tizce viresün. Hacc'a irişmeğe murâd ediyor. Hüsrev Beğ getürüp girü alup gitdi. İsmi Monla Ahmed imiş." (BOA, Mühimme Defteri, No:4, Varak:103, Sahife, 204, Sıra No.2143; İ. Hakkı Konyalı Arşivi, No:985)

2- Mevlâna Hâlid'in Sahaflarşeyhizâde Nakîbu'l-Eşrâf, Vak'anüvîs Mehmed Es'ad Efendi'ye Kendi El yazısı ile Mektubu.

Mevlâna Hâlid'in Mektubatı incelendiğinde, Şeyh-i müşarunilyh hazretlerinin devrinde bir çok ulemadan, ricâl-ı devletten kimseye mektuplarının olduğu göürlmektedir. Bunlardan Bağdat valileri Devat ve Necip Paşalar, Şeyhülislâm Mekkizâde Asım Efendi, Sudurdan Ragıb Efendi ilk göze çarpan şahsiyetlerdendir. Hatta bu şahsiyetlerden Mevlâna Hâlid hazretlerine inabet edenler dahi olmuştur. Bunlardan Tefsir Sahibi Allâme Alusî, meşhur Hanefi Fakihi İbn Abidin Muhammed Emin Efendi, Muhammed Emin Es-Suveydi ve Şeyh Yhya El-Mizuri en başta gelenlerdendir. Yine bunlardan biri, Sahaflar şeyhizâde, Nakibu'l-Eşraf ve ünlü Vak'anüvîs Arabgirli Mehmed Es'ad Efendi (Vefatı:1264)dir. Burada, Es'ad Efendi ile ilgili bilgiler ve aslı Süleymaniye Kütüphanesi 1740 no'da kayıtlı Mektubât-ı İmam-ı Rabbani'nin yazma bir nüshasının iç kapağına yapıştırılmış olan, Mevlâna Hâlid Hazretleri'nin Es'ad Efendi'ye kendi elyazısı ile göndermiş olduğu Arapça Mektup tercümesi ile birlikte sunulup tanıtılacaktır.

3- Mevlâna Hâlid'in Halifesi Şeyh İsmail Şirvâni Kürdemiri'ye İcâzetnâmesi.

Mevlâna Hâlid'i Şehrezori-Bağdadi'nin 300 civarında halifesi olduğu bazı kaynaklarda yer almakta olup, bazılarının adları dahi bilinmemektedir. Bir kısmının da sadece isimleri kayıtlarda yer almıştır. Mevlâna Hâlid'in halifelerine verdiği icâzetnâmelerin ise çok azı kaynaklarda yer almıştır. Hatta Mevlana Hâlid hazretlerinin bu icazetnamelerin bir kısmının yer aldığı müstakil bir kitap da neşredilmiştir. Ancak burada dahi çoğu yer almamıştır. Bunlardan biri Mevlâna Hâlid'in Azerbaycan-Kürdemirli Şeyh İsmail Şirvani ki ünlü Kafkas Mücahidi Şeyh Şâmil'in şeyhinin şeyhidir. Mevlâna Hâlid'in kendisine mühürleyip verdiği ilim ve hilâfet icâzetinin aslı Şeyh İsmail Şirvâni'nin Amasya'da bulunan türbesinde bulunmaktadır. Şeyh İsmail Şirvani'ye ilişkin biligilerle birlikte Arapça icazetnâme ve Türkçe tercümesi sunulacaktır.

4- Mevlâna Hâlid'in Kardeşi Ve Halifesi Şeyh Mahmud Sahib'in Devrinin Sadrazamına Bir Mektubu.

Mevlâna Hâlid hazretleri gibi, kendisinden sonra gelen hulefası da aynı şekilde gerek devlet ricâli ve ulema vs. şahsiyetlere mektuplar göndermiştir. Burada Mevlana Hâlid Hazretlerinin kardeşi ve halifesi Şeyh Mahmud Sahib tanıtılıp devrinin Sadrazamına yazdığı Türkçe mektup sunulacaktır.

Ehl-i Sünnet Akîdesi İçersisindeki Sırâtı-ı Müstakim: Nakşibendîlik

Resul KESENCELİ
Darende Eğitim Kurumları Genel Müdürü. Araştırmacı - Tarihçi - Yazar.

Sosyal hayatımızı düzenlerken uyacağımız ideal rehber, örnek ve model insan Hz. Muhammed(s.a.v.)'dir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de Ahzab Suresinin 21. ayetinde Rasûlullah(s.a.v.)'ın hayat ve şahsiyetini Müslümanlar için örnek olarak göstermiştir. Âlemlerin Efendisi Hz. Muhammed(s.a.v.)'in ahlâkı ve hayatı çok güzel bir örnektir. Hayatımızın her kesitinde örneklik ve önderlik gösterir. İslâm ahlâkının temsilcisi olan Peygamberimiz(s.a.v.) güzel ahlâkın ne derece önemli olduğunu **"Müminler arasında imanca en kâmil olanı, ahlakça en güzel olanıdır. En hayırlınız da ailesine hayırlı olandır."**[1] kelamıyla ifade etmiştir. Bu sebeple ashâb-ı kirâm O'nun örnek hayatını titizlikle izlemişler; kendi yaşayışlarına örnek almışlar, hem de sonraki nesillere büyük bir gayret ve itina ile nakletmişlerdir. O'nun ahlâk ve şahsiyetinin en önemli kaynağı Kur'ân-ı Kerim'dir. Yani Peygamber Efendimiz(s.a.v.) Kur'ân'ın emrettiği şeyleri yaparak yasaklarından kaçınarak hayatını şekillendirmiştir.

Peygamber Efendimiz(s.a.v.)'den günümüze kadar devam eden Nakşıbendi Yolu"Altın Silsile"nin, altın halkaları da yaşadıkları asra manevî mühürlerini vurmuş, içinde bulundukları topluma örnek olmuş şahsiyetlerdir. Onların hayatlarına baktığımızda Peygamber Efendimizin yaşayışına, örnek ahlakına çok önem verdiklerini görüyoruz. Onlar, hayatları boyunca sadece gerçeklerle yaşamış ve söylediklerine harfi harfine uymuşlardır. Hayatlarında ki düstur hal ehli olmaktır. Sözle değil yaşayışla örneklik teşkil etmişlerdir. Altın Silsileden Altın Tablolar verirler, kılık kıyafetleriyle daima Müslüman şahsiyetini temsil eden vakar ve liyakati taşırlar. Temizliği "imanın yarısı" sayarlar. Bizzat kendileri temiz oldukları gibi Çevrelerini de madden ve manen temizlerler, bu alışkanlığı etrafındakilere de kazandırmaya çalışırlar. Ellerindekini ihtiyaç sahipleriyle paylaşırlar, nefsi hareket etmezler, iyilik yapmanın ve Allah'ın hoşnutluğunu kazanmanın verdiği mutlulukla gönül huzurunu yakalarlar. Çünkü hayatlarının merkezinde Allahın Resulü Hazreti Muhammed Mustafa (sav) bulunmaktadır.

Adaleti titizlikle korurlar; insanlara sırf mevki ve makamlarına göre muamele etmezler. Aksine fakirlerin, kimsesizlerin, yetimlerin, hastaların, gariplerin, çocukların daha çok ilgi ve korumaya muhtaç olduklarını bilir ve bunu onlardan esirgemezler. Böbürlenmeyi, övünmeyi ve kibirlenmeyi sevmezler. Kimseye karşı büyüklük taslamazlar, her zaman alçakgönüllü olarak hayat sürerler, hastaları, dostlarını, komşularını ziyaret ederler. Halkın arasına bulunurlar; insanlarla olan münasebetleri insanî ve İslamî ölçülerde sürdürürler.
Kötülük yapanlara kötülükle karşılık vermezler, iyilikten asla kaçınmazlar. Bir yerde bir kusur gördüklerinde yüzlerini çevirirler. Etrafındakilere Allah'ın izniyle, lütufkâr davranırlar. Kendilerinden bir şey sorulduğunda can kulağıyla dinlerler, dertlerine çözüm üretir, daima yapıcı olurlar. Zengin-fakir, genç-yaşlı ayırt etmezler, yardım isteyen herkese yardım ederler. Herkese karşı güler yüzlü davranırlar, güzel gönülleri merhametli, affedici, yumuşak kalplidirler.

Nakşbendî-Hâlidî yolunun önemli hizmet halkalarından biri de Abdullah Mekkî'den günümüze kadar devam eden Darende Silsilesi'dir. Biz bu tebliğimizde Tarihten günümüze

---

*Darende Eğitim Kurumları Genel Müdürü. Araştırmacı - Tarihçi - Yazar.
[1] Tirmizî, Rada 11, (1162)

tertemiz bozulmadan gelen Nakşibendilik yolunun Ehli Sünnet Akidesi içerisindeki yerini ve Sünneti Seniyye ye nasıl ittiba ettiğini , Sırat-ı Müstakim içerisinde bulunduğunu örneklerle izaha çalışacağız.

O şâh-ı Nakş-bend'in bendesiyiz bâb-ı lutfunda
Sırât-ı müstakîme muttasıl dergâhımız vardır[2]

Osman Hulusi Efendi Sünnet-i Seniyye'ye sıkı bir şekilde bağlıydı. Resulullah efendimizin ahlakı ile ahlaklanmayı en büyük saadet bilir bütün işlerini Onun yaşayışına uygun kılmaya çalışırdı. Bu konuda hal ve hareketini: "Bizim işimiz; sırat-ı müstekîm üzere olmak, tehlikeli işlerden berî olmak ve mubah işlerden sakınmaktır," diyerek özetlerken şu müfredi de asıl maksadın Resulun yolunda yürümek olduğunu en güzel bir biçimde ifade etmektedir.

Ahmed'in şer'ini başa tâc edip
Varını râhında hep târâc edip
Hane-i tenden çıkıp mi'râc edip
Âşinâ ol anla yarın âşinâ [3]

Hace Yusuf Hemedânî : Yolu Sahabenin Yolu

Büyük Selçuklu Hükümdarı Sultan Sencer, Semerkand'daki Kâsım bin Cûkî'ye bir mektup gönderdi. O mektupta şöyle diyordu: "Şeyhu'l-İslâm ve'l-müslimîn Hâce Ali bin Muhammed, Kadı Alâeddin Ömer... gibi Semerkand büyüklerinin bildirdiğine göre, muhterem şeyh Yusuf Hemedânî'nin yaşı kemâle ermiştir. Bizim o tarafa gitmeye fırsatımız yok. Zîrâ Süleymanşâh büyük bir ordu ile bu tarafa yönelmiş. Bu yüzden Semerkand vilâyetine gidip gelemeyiz. Dervişlerin tekke masrafları için Kâsım bin Cûkî'ye helâl yoldan ihtiyatla kazanılmış 50.000 dinar gönderildi. Siz de bizim işimiz için Fâtiha okuyunuz. Tüm arzumuz, hazret-i şeyhin ahlâk ve ahvâlinin yazılıp bize gönderilmesidir. Çünkü duyduğumuza göre, hazret-i şeyhin yolu ve tavırları tıpkı sahâbenin yolu gibiymiş. Mutlaka buna önem veriniz ve duâcınızı da bu nasîb ile şereflendiriniz." Sonra hazret-i şeyhu'l-İslâm, Hâce Abdullah Berakî'nin evine geldiler. Hâce Hasan Andakî'yi, Hâce Ahmed Yesevî'yi, Hâce Şâh Gâtferî'yi... ve bu fakir Abdülhâlik'ı topladılar. Sultan Sencer'in meselesini anlattılar. Sonra hepsi Hace Yusuf Hemedânî'nin huzûruna girdiler, Sultan Sencerin arzusunu Hazrete arz ettiler. Şeyh, onun işi için Fâtiha'yı okudu, sonra şöyle buyurdu: **"Ey dervişler! Bizde hatadan başka ne zuhûr etmiştir ki, onu Sencer'e gönderebilelim**?" Bunun üzerine Hâce Alyâne: "Efendim! Dervişlerin sizden istediği, onlara müsâde etmenizdir," deyince, Hazret: **"Bizde, Allah Rasûlünün şerîatına uygun ne gördüyseniz yazın, buyurdular."** [4] Bu izne dayanarak, dervişler onun sîretini ve ahlakını yazıp gönderdiler.

Tasavvufî düşüncenin temelini teşkil eden şeylerin başında ilahî rızaya ulaşabilme gayesi yer alır. Bu doğrultuda mutasavvıflar da insanların manevî eğitim ve irşadlarına katkı

---

[2] Osman Hulûsi Ateş¸ Divân-ı Hulûsi-i Darendevî¸ (Yay.Haz.: Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ¸ Prof. Dr. Ali YILMAZ),İstanbul,2006,s, 86.
[3] Divân-ı Hûlusi-i Darendevî, s, 342
[4]Bkz. Yusuf Hemedani'nin dilimize aktarılan Rutbetü'l-Hayât Eserinden Alıntılar (Çev.: Necdet Tosun), İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

sağlayabilmek amacına sahiptirler. Darende yi ziyaret eden Devlet Ekanına Hamit Hamideddin Ateş Efendi tarafından tarihi özellği olan bir İbrik hediye edilmişti. Hediye edilen bu ibriğin üzerinde ise şu nasihat yazıyordu.

Abdestsiz yere basma
Akşamın işini sabaha bırakma
Sizinledir dualarımız ve Ehl-i Beyti Muhammedi Mustafa

Ayağını Şeriat Seccadesine Koy

Şah-ı Nakşibendi Hazretlerinin çağına yetişmeden yüz yüze görüşmeden feyiz aldığı "üveysî" mürşidi Abdulhâlik-ı Gucdevânî ona âlem-i mânâda şu nasihatte bulunur: "Oğlum Bahâeddîn! Zikr-i İlâhîden fariğ olma! Mahlûkata halisane hizmet et. Çünkü Hakk'a giden yol, hizmetten geçer. Ayağını şeriat seccadesine koy, emir ve nehiyde istikamet üzere ol. Daima azimetle amel et, sünnete ittiba et, ruhsatları bırak, bid'atlerden kaç. İnsanlar, hayvanlar ve bitkiler senden hizmet bekliyor. Hafî zikre sarıl. Allah(c.c.) yâr ve yardımcın olsun."[5] Es-Seyyid Osman Hulûsi Efendi birçok sohbetinde dinî kurallara uyulması gerektiğini Sünneti Seniyeye uymanı şart olduğunu söyler; İhramcızâde İsmail Hakkı Efendi'nin (k.s.) şu kelamını hatırlatırdı: "Gardaşlarım, ömrümüz memuriyette geçti, nafilelerimizi bile terk etmedik." diyerek ihvanlarını ibadete teşvik ederdi. "Şeriatı olmayanın tarikatı olmaz, şeriatı gözetmek gerekir. Tarikatımız Halidî Hâkî Nakşibendî'dir. Evveli şeriat ortası tarikat ve ahiri şeriattır." der ve ihvanlarından hassasiyetle uymalarını ister Şeriattan kıl kadar tavize izin vermez, Kuran ve Sünnete göre yaşama hususunda yönlendirirdi. Yine bir sohbetlerinde Hulûsi Efendi(k.s.) şöyle buyurur: "Şeriat tarikatın kabıdır. Şeriatsız tarikat olmaz. Şeriatsız tarikat, elekle Tohma'dan su taşımaya benzer. Doldur, doldur boş çıkar."

Şerîat tarîkat resm-i râhımız
Hakîkat ma'rifet izz ü câhımız
Tevhîddir hısnımız Hak penâhımız
Sanma bizi yoldan sapanlardanız[6]

Konumuzla alâkalı başka bir hatırayı nakledelim, Hamid Hamideddin Ateş Efendi Anlatıyor: "Bir yaz günü ailece oturuyorduk, kapı çalındı. Seyrek sakallı, İzmirli bir misafir geldi. Misafiri yukarıya buyur ettim ve Osman Hulusi Efendi Hazretlerine durumu arz ettim. Efendi Hazretleri hiddetlenerek: "Git o adama söyle çabuk hanemizi terk etsin!" dedi. Efendi Hazretlerinin sözlerini adama ilettim; fakat o kişi ısrarla görüşmek istediğini, uzaktan geldiğini söyledi. Tekrar durumu Efendi Hazretlerine aktardım ve Efendi Hazretleri sesini yükselterek: "O şeriatsız adama söyle bir daha buralara gelmesin." diye buyurdu. Durumu olduğu gibi o kişiye naklettim. Adam bir şey söylemeden gitti. Bir daha da Darende'ye gelemedi. Konuyu biraz araştırdığımda gelen şahsın şer'î hükümlere aykırı hareket ettiğini ve tarikat-ı âliyye'ye söz getirdiğini öğrendim. Efendi Hazretlerinin bu tavrı şer'î hükümlere ne derece dikkat edilmesi gerektiğinin , hassas ve ince olunmasının güzel bir örneğidir.

Hz. Peygamber Sevgisi

Tasavvufî sistemde ulaşılmak istenen gaye, ahlâkın kemal mertebesine varmak için her hususta Hz. Peygamberin(s.a.v.) gittiği ve gösterdiği yoldan yürüyüp iç ve dış olgunluğu itibariyle insanlığın kemaline en güzel örnek olan Hz. Muhammed'in(s.a.v.) hakikî vârisi

---

[5] Kadir Özköse-H. İbrahim Şimşek, Altın Silsileden Altın Halkalar, Ankara, 2009, s. 230.
[6] Osman Hulusi Ateş, Divân-ı Hûlusi-i Darendevî, s, 329.

olmaktır. Sünnete ittiba ve takva ehli olmaktır. Muhammed Zâhid(k.s.) 'e göre Hz. Peygamber(s.a.v.) her Müslüman için örnek alınması gereken biricik rehberdir. Mü'minler her hâllerinde onu örnek almalı ve onun gibi muttakî olmalıdırlar. Bu sebeple sufîlik iddiasında bulunanlar Hz. Peygamberin(s.a.v.) uygulamalarını yaşayarak kendilerine kadar ulaştıran manevî veraset sahibi mürşidlere uymalıdırlar. Çünkü onlar, insan-ı kâmillerin en mükemmeli olan Hz. Peygamberin(s.a.v.) ahlâkı ve sünnetini nesilden nesile aktarmaktadırlar.[7]

İlahî Edeb

Sufiler tasavvufu bütünüyle ihlâs, yakînî iman, Kur'an ve sünnet çizgisinde ilahî edebi elde etme ve güzel ahlâk olarak tarif etmişler, hedefini marifetullah ve ilahî rıza olarak göstermişlerdir. Allah, Resûlü ve ashabının ruh hayatını tedvin ederek değişen toplum yapısı ve şartlarına göre aslî hüviyetini bozmadan tasnif ederek uygulamışlardır. Görüldüğü gibi Kur'an ve sünnetten mülhem olan bir gayenin insanları ulaştıracağı nokta Allah ve Resûlü'nün ahlâkıyla ahlâklanma olacaktır. Tasavvufun gayesi de, Hakk'ın rızasını kazanmak için nefisleri tezkiye etmek, güzel ahlâk sahibi olmaya çalışmak, kısaca Allah ve Resûlü'nün ahlâkıyla ahlâklanmaktır.[8]

Çabuk Gel, Geç Kaldın

İmam-ı Rabbanî Hazretleri'nin akrabalarından biri şöyle anlatmıştır: "Ben, İmam-ı Rabbanî Hazretleri'nin talebelerinden olmayı arzu ediyordum. Fakat çeşitli mâniler sebebiyle, bir türlü hizmetine girmek nasip olmamıştı. Bir gece karar verip; 'Yarın gidip hâlimi arz edip, beni de talebeleri arasına kabul etmesini isteyeyim.' diye düşündüm. O gece rüyamda kendimi bir deniz kenarında gördüm. İmam-ı Rabbanî Hazretleri ise karşı sahildeydi. Huzuruna kavuşmak istiyordum. Bana; 'Çabuk gel, çabuk gel! Geç kaldın.' buyurdu. Bu sözlerini işitince kalbim zikretmeye başladı. Uykudan uyandım, kalbim artık zikrediyordu. Sabahleyin İmam-ı Rabbanî Hazretlerinin huzuruna gidip, gördüğüm rüyayı bana olan teveccüh ve tasarruflarını anlatarak hâlimi arz ettim. Kalbimin zikretmeye başladığını söyledim. Bana; 'Yolumuz tam budur. Buna devam et.' buyurdular."[9]

Kim dâmenini tutmadı esrârını bilmez
Tâliblerine sırr-ı "ev ednâ" nazarındır[10]

Zikrin Gayesi

İmam-ı Rabbanî'ye göre zikrin gayesi kalpten gafletin giderilmesidir. Ayrıca zikir sadece belli virdleri okumak değildir. Dinî kurallara ve adabına riayetle yapılan alış-veriş de zikir sayılır. Keza bir âmâyı yoldaki çukura düşmekten kurtarmak da aynen zikir gibidir… Sâlik , nefy u isbat (lâ ilâhe illallâh) zikrinde "lâ" derken nefsanî arzularının ilahlarını kalpten çıkarıp atmalı, tek ilah olarak Allah'ı(c.c.) bilmeli, O'nu sevmeli, onun takdirine razı olmalıdır. "İllallâh" derken de sadece Allah'ın(c.c.) zatına yönelmeli, Gayb-ı Hüviyet'tten başkasını düşünmemelidir. Dünyadaki mal-mülk, dünyaya dair her şey insan öldüğü zaman elinden çıkar gider. O halde sûfî hayattayken bunları gönlünden çıkarmalıdır. Nefy u isbât zikrinin gayesi afâk ve enfüsteki (insanın dışındaki ve içindeki) bâtıl ilâhları yok etmektir.[11] Hulûsi Efendi Hazretleri şöyle buyurur: "Oğul, İhramcızâde Hazretleri bizi Sivas'ta Meydan Camii'nde sülûke soktu. Dersimizi tarif eder, bir gün sonra uğrar, arkadaşlara sırayla, ne

---

[7] Kadir Özköse - H. İbrahim Şimşek, Altın Silisleden Altın Halkalar, s. 307-309.
[8] Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, İst., 1981, s. 56.
[9] İmâm-ı Rabbânî Ahmed Farûkî Sirhindî, Mektubat-ı Rabbani.
[10] Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî, s. 55.
[11] Necdet Tosun, İmam Rabbani, s,53.

kadar ders yaptıklarını sorardı. Onlar da üç bin, beş bin, diye cevap verirlerdi. Bana sıra gelince sormazdı. Çünkü bizimki bî-adetti. Oğul, uyurduk, uyanırdık ki kalp aynı zikre devam ediyordu. Onun için bizim dersimizin adedi belirsizdi. Birçok ilahîmizi orada yazmıştık." Yazmış olduğu ilahilerden bir beyit aşağı da belirtilmiştir.

Ben nâr-ı aşk ile yanıp hâk ile yeksân olmuşum
Cân u teni diri tutan kimdir ki hayrân olmuşum[12]

İmam-ı Rabbanî Hazretlerinin dikkat çektiği bir husus da amellerde ruhsatın değil azimetin tercih edilmesidir. Ona göre azimet, hem yasaklanan şeylerden kaçınma hem de mübah olan şeylerin çok fazla kullanılmasından ve yapılmasından sakınmayı kapsamaktadır. Fakat ruhsat sadece kişinin yasak olan şeyleri yapmaması ve mübahlık sınırını geniş tutmasıdır.[13] Hutbeler isimli eserinde Hulûsi Efendi(k.s.) şu şekilde buyurmaktadır: "Hakiki bir Müslümanın gaye-i ahlâkîyesi, ne maddî bir lezzet ve menfaattir ve ne de başka bir şeydir. Bil ki, dinen uhdesine düşen vazifeleri ifa ile manevî bir kemâle ermek, rıza-i Hakk'a nailiyetle ebedî bir saadete nail olmaktır. Zira Müslüman bilir ki, asıl gaye-i hilkat "**Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"**[14] ayet-i celilesi mantukunca marifetullah ve bu sayede Hakk'ın rızasına, ebedî saadete nailiyettir."[15] Yine bir sohbetlerinde "Dinimiz tevhid dinidir. Tevhid kelimesinin anlamını iyi kavramak gerekir. Sünnet-i seniyyeye sıkıca tutunmak gerekir. Çünkü Resûlullaha(s.a.v.) ittiba kadar güzel meziyet yoktur. Bizim yolumuzda Kur'an ve sünnete bağlanmak, onu yaşamak, o neşveye sahip olmak çok önemlidir." buyurmuştur.

Tarikatta Uyulması Gereken Edeplerin En Önemlileri

Mevlana Halid-i Bağdadî'ye(k.s.) göre tarikatta uyulması gereken edeplerin en önemlileri şunlardır: Kur'an-ı Kerim'in hükümlerine ve sünnet-i seniyyeye yapışmak, çirkin-kötü bidatlerden sakınmak, zorlukta ve darlıkta sabırlı olmak, bolluk ve sevinç anlarında şükretmek, azimeti tercih edip mecbur kalmadıkça ruhsatlara sarılmaktan sakınmak, kalbe gelen havâtıra itibar etmemek, kalbi dış bağlardan arındırarak onun gerçek sevgiliden başkasıyla ilgisini kesmek, ehl-i sünnet âlimleri tarafından kesin delil olarak kabul edilmeyen vakıalara (rüyalara) ve ilhamlara tam olarak itimat etmemektir.[16] Yolun büyüklerinin hassasiyetle üzerinde durdukları ve uyulmasını istedikleri hususiyetler: "Kur'an-ı Kerim'in hükümlerine ve sünnet-i seniyyeye uymak, muhabbet ehli olmak, tâbi ve teslim olmak, vefa sahibi olmak, sohbetlere devam etmek, namazları cemaatle kılmak, hizmet ehli olmak, tüm işleri Allah rızası için yapmaktır. Tabi ki şu da unutulmamalıdır; maddiyat ve zahiri hayat geçicidir, asıl olan maneviyattır, manevi hal ise bakidir."

Peygamberimize İtaat

Peygamberimize itaat konusunda H. Hamideddin Ateş Efendi bir hutbesinde şöyle buyurmaktadır: "Allah Resulü(s.a.v.)'ne itaat, ancak Allaha itaatin bir gereğidir. Allah'ın bizleri sevmesinin ve günahlarımızı bağışlamasının yolunun da Peygamber Efendimize (sav) tabi olmaktan geçmektedir. Kur'an ayetlerinden bir kısmı izaha ihtiyaç duyulmuş, ibadetlerin yapılış şekilleri, kuralları Hz. Peygamber tarafından uygulamalı olarak izah edilmiştir. **"Namazınızı benden gördüğünüz gibi kılınız"**[17] **"Haccın rükünlerini ve yapılış şekillerini**

---

[12] Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî, s. 184.
[13] Sirhindî, age, c. 1, m.no: 131, 237, 243.
[14]Zâriyât, 56.
[15] Şeyh Hamid-i Velî Minberinden Hutbeler, Hutbe 103.
[16] Esad Sahib, Mektûbât-ı Mevlânâ Halid, s. 123, m.no: 5.
[17] Tirmizi, Miras, II,592

benden alınız"[18] gibi hadisler bu hususun örnekleridir. Nitekim Kuran-ı Kerim de bunu açıkça şöyle ifade etmiştir: **"Sana da bu zikri (Kur'an-ı) indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın, ta ki düşünüp öğüt alsınlar."**[19] Kur'an'da detaylandırılmamış birçok dini hükmün pratiğe aktarılması görevini Hz. Peygamber(s.a.v.) yerine getirmiştir. Dolayısıyla sünnet olmadan Kur'ân'ın anlaşılması ve hayata aktarılması mümkün değildir.
Peygamberimizin Kur'an ve sünnetle bizlere emrettiği her şeye uymak vazifemizdir. Sevgili Peygamberimizin: **"Ümmetim fesada düştüğü zaman sünnetime sarılana, yüz şehit sevabı vardır."**[20] Hadisinin yorumu şöyledir: "Hz. Peygamber(s.a.v.), ümmetinden tavsiyelerine uyanlara, ahir zamanda fitneler ortaya çıktığı zaman, bütün işlerinde sünnetlerine yapışmak suretiyle nefs-i emmâre ile mücadele etmelerini tavsiye etmektedir. Düşmanların en büyüğü ile savaşıp şehit olan kimse ise Allah katında sevap açısından en büyük şehittir. Sünnetine sarılana ise yüz şehit sevabı müjdesi verilmektedir." buyurmaktadır.

Tasavvufta Gaye

İnsanı yükseltmek, iyi bir Müslüman yapmak, onu Allah'a yaklaştırmak ve hatta her zaman ve her mekânda kulu, Allah'la beraber olabileceği mertebeye ulaştırmaktır. Bu mertebeye yükselmiş ve Müslümanlığı tam manasıyla yaşayacak olgunluğa ulaşmış mü'min kişiler etraflarını aydınlatırlar. Böyle inanmış kimselerden oluşmuş bir millet düşününüz. Orada cehaletten, geri kalmışlıktan söz etmek mümkün müdür? Osman Hulûsi Efendi de milletimizi böyle üstün vasıflı kimseler olarak görmek istiyordu. Böylece bölgesindeki bütün ilmî faaliyetlerde öncülük görevini yerine getirmiştir. Osman Hulûsi Efendi, ilmi kuru bir tarzda ele almamakta hem maddi ve hem de manevî olarak kişinin olgunlaşması olarak görmektedir. Gerçek ilim, gerçek irfan kişiyi Allah'a, Yaratan'ına götürmeli; O'nu bilmek de O'nunla olmayı gerektirmelidir. Bir beyitlerini ifadeye çalışalım.

Sana ârif olan ilm ile irfânı n'ider sensiz
Senin lütfunla dil-gûn olduğum irfânım olmuşdur[21]

İlim, irfan ve hakiki ilim Hak mektebinden okunmalıdır. Burada okuyan da fenâfillah mertebesine yükselir. İlim-irfan tahsil etmeyenlerin sonu hüsrandır; dosttan, meclisten ayrı kalmaktır. Gerçek ilim aşkla olur, aşk okumakla bitmez, bilmekle de tükenmez. Allah âşıkları aşk kitabını okudukça ilim erbabı olurlar. Cehalet, genel manada insanı inkâra kadar götüren bir hastalıktır. İlim ve irfan ehli olmayan kişi ne olursa olsun faydalı olmayacak, gayretleri boşa gidecektir. İlmi ile mağrur olanlar ise Hakk'ı tanımaktan gafil olacaklardır. "Hayrun nâs men yenfeu hümün nâs" ve "Seyyidül kavmü hadimühüm" hadis-i şeriflerine göre insanların hayırlısı ve efendisi insanlara hizmet edenlerdir. Hizmet; er işidir. Çünkü bünyesinde, feragât ve istikrar taşır. Seyyid Osman Hulusi hazretleri yaptırmış olduğu ilim ve irfan yuvalarıyla insanlığa en büyük hizmetlerden birisini yapmıştır. Yaptırdığı okulların hiç birisinden zerre kadar menfaat temin etmemiş, bilakis onların eğitim süresince bir takım ihtiyaçlarını da mütemadiyen karşılamıştır. Kurduğu vakıf ise; insanlığa dinî, ahlâkî, içtimaî, edebî ve sıhhî hizmetleri programına esas olarak almıştır. Bu hizmetleri genişleyerek devam etmektedir. Seyyid Osman Hulusi Efendi'nin hayatının her anı neredeyse insanlığa hizmet aşkıyla ve faaliyetleriyle geçerdi. İçinde yaşadığı beldesine ve çevresine daima faydalı işler yapma gay-

---

[18] Tirmizî, Hac, 38; III
[19] 16/Nahl, 44
[20] El-Munzirî, et-Terğîb ve't-Terhîb, I/80
[21] Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî, s. 62.

retinde bulunurdu. Yunus Emre'nin "Yaratılanı hoşgör yaratandan ötürü", sözü onda bütün mahlûkata iyilikte bulun anlayışı içerisinde bir hayat prensibi haline gelmişti.

Osman Hulusi Efendi vakıf kurmak suretiyle, sadece hizmetlerin bir kısmını bitirmekle kalmamış nice hizmetlerin de asırlar boyunca devamını sağlayacak yolu açmıştı. Nitekim onun bıraktığı bu yolda halefi ve ihvanları projelerini Türkiye'nin ve dünyanın dört bir yanındaki insanların huzuru ve mutluluğu için artırarak devam ettirmektedirler. Osman Hulusi Efendi'nin bütün bu gayretlerdeki ana hedefini ve maksadını izah eden şu manzumesi çok ibret vericidir. Onun hizmet sahasındaki şahsiyetini en iyi biçimde izah etmektedir.

Âlemi sen kendinin kölesi kulu sanma
Sen Hakk için âlemin kölesi ol kulu ol…

Varlığından boşal kim yokluga erişesin,
Sözünü gerçek söyle HULUSİ'nin dili ol.[22]

Somuncu Baba Hazretleri ve Osman Hulusi Efendi'nin Rabıtası

Seyyid Osman Hulûsi Efendi, babası Şehzâdeoğlu sülalesinden Hasan Feyzî Efendi vasıtasıyla Hazreti Hüseyin (radıyallahü anh)'e ve Hazreti Peygamber (sallallahü aleyhi vesellem)'e, annesi Fatıma Hanım kanalıyla da meşayihden Tâceddin-i Velî (kaddesallahü sirrahü)'ye, oradan da Hazreti Hüseyin (r.a.) vasıtasıyla yine Hazreti Peygamber (s.a.v.)'e ulaşır. Otuz altıncı kuşaktan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nesl-i pâkinden bir torun olan Seyyid Osman Hulûsi Efendi on ikinci kuşaktan da "Somuncu Baba" namıyla bilinen Şeyh Hamîdüddin-i Velî (k.s.)'nin torunudur. Dolayısıyla o hem anne hem de baba tarafından Hazreti Peygamber (s.a.v.)'in mübarek neslinden gelmektedir ve seyyidlik sıfatına mazhar olmuştur.

Somuncu Baba sırrı faş olduğu için Bursa'dan talebeleriyle birlikte ayrılmıştır. Bursalı İsmail Hakkı Silsilenamesinde şunları yazmaktadır. "Şeyh Hamid ol gece merkebine suvar olup Aksaray tarafına gitmiştir. Ve burada kendisinin Muzaf Mescidi vardır. Ve Aksaray'dan dahi Darende'ye hicret buyurup ve anda intikal-i beka kılmıştır. Ve hâlâ türbesi ziyaretgâhtır. "Somuncu Baba Hazretleri Bursa'dan Aksaray'a gelmiş, bir müddet burada kaldıktan sonra oğlu Baba Yusuf Hakiki'yi burada bırakmış diğer oğlu Halil Taybi ve Hacı Bayram-ı Velî ile yola çıkmışlar, bir müddet Şam'da kaldıktan sonra hacca gitmişlerdir. Hac dönüşünde Hacı Bayram-ı Velî'yi Ankara'ya görevlendirmiştir. Şeyh Hamid-i Velî ve Halil Taybi Hazretleri ise Darende'ye gelerek eski şehrin Hıdırlık Mahallesine yerleşmişlerdir.

Şeyh Hamid-i Velî bu güzel manzaralı memlekete geldiği zaman dergâhını burada kurmuştur. Burası günümüzdeki Zaviye Mahallesidir. Dergâhının önünden hem Tohma ırmağı hem de balıklı kuyuların suyu akar. Burası çok serin ve güzeldir. İlk cemaat mahalline kayalıklardan akan sular için yol yapılmış ve abdest almak için dizayn edilmiştir. Tarih boyunca burası birkaç kez tamir görmüş ve onarım yapılmıştır. Son dönemlerde ise Somuncu Baba ahfadından Es-Seyyid Osman Hulûsi Efendi ve Es-Seyyid Hamid Hamideddin Efendi tarafından yeniden düzenlemeler ve onarım yapılmıştır. Darende halkı ve ziyarete gelen tüm

[22] Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî,

insanlar ise Somuncu Baba Hazretlerinin hatırasına sahip çıkmanın önemini kavramış, onun neseb-i âliyesiyle birlikte yaşamanın hazzını, neşesini içlerinde duymuşlar, memnun ve mesrur olmuşlardır.

Somuncu Baba Hazretlerinin Medfun Olduğu Yer

Somuncu Baba Hazretlerinin medfun olduğu yer ile ilgili olarak bütün arşiv belgeleri ve Darende'deki torunlarının elinde bulunan vesîkaların, istisnâsız tamamı, Şeyh Hamid-i Veli'den ve bununla alakalı meselelerden bahsederken, **"Darende'de defîn-i hâk-ı 'ıtırnâk olan..."** veya "**Darende'de medfûn olan..."** tabirini kullanmaktadırlar, birinci ifâdenin manası, "**Darende'de misk ü anber gibi kokan toprakta defnedilmiş bulunan"** manasını ifade etmektedir. Bu ifâdeleri taşıyan belgelerin içinde, Padişah fermânları, Divân-ı Hümâyûn'dan geçen ve bir kurul tarafından hazırlanan hükümler ve mahkeme hüccet ve i'lâmları bulunmaktadır. Bu tür belgeler, Hicrî 1170 tarihine kadar gitmektedir. Kanunî ve hatta Yavuz ve II. Bâyezid devrine kadar uzanan ve Şer'iye Mahkemeleri'nde şer'î delil olarak kabul edilen Tapu-Tahrir Defterleri kayıtları ise, açıkça, Şeyh Hamid'in halvethane ve zâviyesinin Darende'de bulunduğunu göstermektedir. Bütün arşiv vesikalarında Somuncu Baba'nın Darende'de medfûn bulunduğu ısrarla ifade edilmektedir. Tapu-Tahrir defterlerindeki kayıtlarda da, mevcut vakıflar, doğrudan Şeyh Hamid'e isnâd edilmektedir.[23] Bu doğrultuda Somuncu Baba'nın Darende'de medfûn olduğunu söylemek mümkündür ve arşiv belgeleri de ekseriyetle bunu ifade etmektedir. Anadolu'nun her bölgesinde Somuncu Baba'ya sahip çıkılması onun çok fazla sevildiğinin göstergesidir.

Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî

Seyyid Osman Hulusi Efendi'nin tasavvufi ve edebi kişiliğini yansıtan en mühim eseri **Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî'** dir. Türk-İslâm Edebiyatını meydana getiren eserlerin bir kısmı, tasavvufî özellikler taşıyan, bir kısmı da doğrudan doğruya tasavvufî konuları ele alarak işleyen didaktik veya lirik eserlerdir. Bunlar genel olarak "Tasavvufî Edebiyat", daha yaygın bir ifade ile "Tekke Edebiyatı" ismiyle anılan ayrı bir gurup meydana getirirler. Divân-ı Hulûsî-i Dârendevî de her bakımdan bu edebiyatın mahsulleri içinde ele alınacak özelliklere ve değere sahiptir.

Oldukça hacimli olan Dîvân'da yer alan nazım şekillerinden de anlaşılacağı gibi bu eserde kasidelere yer verilmemiştir. Klasik bir Dîvânda "Gazeliyât" kısmında her harfle en az bir gazel yazılması gerekir. Hulûsi Efendi Dîvânı'nda 19 harfle gazel yazılmıştır. Bu hal¸ mutasavvıf şairlerde gayenin şiir değil mesaj olduğu gerçeğinin tezahürüdür. Bilinen meşhur mutasavvıf şairlerin dîvân olarak tertip ettikleri eserlerinin hemen hemen tamamının özelliği de böyledir. Bu açıdan bakıldığında Hulûsi Efendi Dîvânı¸ mutasavvıf şairlerin dîvânlarıyla benzer özelliklere sahiptir.

Osman Hulusi Efendi'nin şiirlerinde yoğun olarak tasavvuf öğretisi yer almaktadır. Tevhid ve münacatlarıyla Allahü tealaya ulaşmaya çalışıp naatlarıyla da Resulullah efendimizi yüceltmeye çalışır.Tasavvufta çok önemli olan nefs terbiyesi, güzel ahlak, insanlara hizmet, güler yüzlülük, birlik ve beraberlik, masivaya bağlanıp aldanmamak ve

[23] Bkz. Geniş Bilgi İçin. Ahmet Akgündüz, Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi, İstanbul, 1995.

bunlara benzer pek çok konu işlenmiştir. Böylelikle muhiplerin, müntesiplerin ve bütün Müslümanların manevi eğitimi hedef alınmıştır. Diğer taraftan ibadetten, zikirden tefekkürden bahseden beyitler çoğunluktadır. O bir taraftan şeriat, tarikat, hakikat ve marifetten haber verirken bir taraftan kamil müminden, âşıklardan ve gönül erenlerinden bahseder.

Peygamber Efendimiz (s.a.v.)

Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) edebiyatçılarımız için en önemli ilham kaynaklarından birisi olmuş; Mütefekkirler, mutasavvıflar, edibler, şairler, yazarlar, muhibbanlar onu kalemlerinin gücü nisbetinde anlatmaya çalışmışlardır. Öyleki kaleme alınan pek çok eserin önemli bir bölümünü Peygamberimizle ilgili olanlar oluşturmaktadır.[24]

İmam Rabbanî (ks), Mektubat isimli eserinde Allah Rasulü (sav) hakkında çok güzel bilgiler vermiştir. Özetle der ki: "Allah Rasulü (sav) kainatta yüce Allah'ın muhabbet tecellisidir. Âlemin yaratılış sebebi bu ilâhi sevgidir. Yüce Allah cemali ve celaliyle bilinmek istemiş ve bunun için mahlukatı yaratmıştır. Varlıkların yaratılışında sadece sevgi vardır. Bu sevgiye ilk mazhar olan da en sevgilidir. Yüce Allah'a varlıklar içinde en sevgili olanı habibi Hz. Muhammed (s.a.v)'dir. O ilâhi takdirde ilk sırayı aldığı gibi, varlık âlemindeki tecellide de ilk sırayı almıştır. O'nun nuru bütün varlıklardan önce yaratılmıştırAyrıca bu nur ve o yüce ruh, bütün peygamberlerin, velîlerin ve müminlerin nur, marifet, ilim, sevgi ve feyz kaynağı yapılmıştır. O'nun aracılığı olmadan kimseye bir nur, marifet, ilim, sevgi ve feyz gelmez. Bütün peygamberler O'nun ümmeti olmaktan ve kendisine tabi olmaktan şeref duyarlar. Zaten ahirette hepsi O'nun sancağı altında toplanacaktır. Yüce Allah bu işe O'nu tercih etmiş ve kendisini bütün âlemlere rahmet yapmıştır. Allah büyük lütuf sahibidir; onu dilediğine verir."[25]

Cafer-i Sadık (ks) demiştir ki: "Allah Tealâ her şeyden önce Hz. Muhammed (sav)'in nurunu yaratmıştır. Allah Tealâ'nın birliğini ilk ikrar eden O'nun nuru ve ruhudur. Allah Tealâ Kalem'e ilk olarak 'Lâ ilâhe illallah Muhammedü'r-Rasulullah' yazdırmıştır."[26] Bu işin hakikatini ancak yüce Yaratan ve ilâhi nur ve bilgi ile kendisini desteklediği kimseler bilir. Yüce Allah Hz. Rasulullah (sav)'i bu sıfatıyla hazırlamış, O'nu lütuflarına gark etmiş, ismini Arş'a yazmış, kendisini bütün meleklere ve âleme tanıtmış ve böylece katındaki şeref ve kıymetini göstermiştir. Rasulullah (sav) Efendimiz o zamanda bu sıfat ve hakikatiyle mevcuttu, şerefli bedeniyle daha sonra gelmesi buna mani değildir."[27]

Mustafa Takî Efendi'ye göre¸ Peygamberimizin mübarek ruhları binlerce perdelerde binlerce yıl kalarak olgunluğa erişmiş[28]¸ bu perdelerden sonra şu diyarlara daldırılmıştır: Şefaat¸ Nasihat¸ Şükür¸ Sabır¸ Sehavet¸ Yakîn¸ Hâl¸ Kanaat¸ Muhabbet. Muhabbet diyarında 700 makam vardır ve bu makamlardan bazıları şunlardır: Tevhid¸ marifet¸ iman¸ İslam¸ havf¸ recâ şükür¸ sabır¸ hudû¸ inayet¸ haşyet¸ heybet¸ hürriyet¸ kanaat¸ tevfiz¸ irâdet ve muhabbet.[29] Peygamberin (s.a.v) ruhunun bu serüveni ile ilgili olarak Aziz Mahmûd Hüdâyî'de şunları söylemektedir: "Rivâyet edilir ki¸ Allâh kendi nurundan bir parça aldı. Daha gökler¸ yer¸ arş¸ Kürsî¸ cennet ve cehennem yaratılmadan 324 bin sene önce; o nurdan Muhammed'in nurunu

---

[24] Bkz. Agâh Sırrı levend, "İslâmî Edebiyatın Esasları ve Kaynakları", *TDAY Belleten*, 1971, Ankara 1989, s. 159-194.

[25] İmam Rabbanî, Mektubat, 121. Mektup.

[26] İbnu Acibe, el-Bahrü'l-Medid, 7/38.

[27] Şâmî, Sübülü'l-Hüdâ, 181; Nebhânî, Hüccetullahi ale'l-Âlemin, 1/41

[28] Mustafa Takî¸ "Tarih-i Nur-i Muhammedî , Tarih1"¸ s.12.

[29] Takî¸ "Târîh 1"¸ s.14.

yarattı. Dünyada göründüğü gibi O'nun için ruhânî bir şekil var etti…"[30] Bu olaylardan sonra beyaz bir kuş şeklinde dört bin sene rahmet deryasına daldırılmış ve bu dalıştan sonra kendisinden yüz yirmi bin damla dökülmüştür ki bu damlalarda nebi ve peygamberlerin zuhuruna sebep olmuştur.[31] Daha sonra mahlukâtı yaratmak istediğinde Allâh-ü Teâlâ Peygamberimizin nurunu dört parçaya ayırmış¸ ilk parçasından "Kalem"¸ ikincisinden "Levh"¸ üçüncüsünden "Arş" yaratılmış ve dördüncü parça tekrar dört parçaya ayrılarak ilkinden "Hamele-i Arş"¸ ikincisinden "Kürsî"¸ üçüncüsünden "Melekleri" yaratarak dördüncü kısmını yine dörde ayırmış ve ilkinden "Semâvât"¸ ikincisinden "Yerler"¸ üçüncüsünden "Cennet ve Cehennemi" yarattıktan sonra bu dördüncü parçayı da dörde ayırmış ve ilkinden "Müminlerin gözlerinin nurunu"¸ ikincisinden "Kalplerin nurunu-Marifetullah"¸ üçüncüsünden "Lisanları" yaratmıştır.[32] Bütün bunlardan sonra Allâh-ü Teâlâ Hazretleri: "Ya Muhammed! İzzet ve celalim hakkı için sen olmasa idin yerleri ve gökleri yaratmazdım" buyurmuştur.[33] Ve bütün ruhları yarattıktan sonra "Elestü bi-rabbiküm"[34] hitabında bulunmuş Peygamberin ruhu "Belâ" şeklinde cevap vermiştir.[35] Hulusi Efendi'nin aşağıdaki beyiti ise tüm bunlara işaret etmektedir.

"Elest" hitâbındaki "belâ" yı lâya sa'y etme
Ol hükmü unutma olan ahd ü vefâyı tut[36]

Alemlere Rahmet Nuru

Cenab-ı Allah nurunu âleme yaymıştır. Bu nuru alma yolu, âlemlere rahmet yapılan Hz. Rasulullah (sav) Efendimiz'dir. Kim kalbini O'na çevirir ve O'nun kalp aynasında parlayan nura yönelirse, yöneliş derecesine göre o nurla kalbi aydınlanır. Bazıları O'ndan imanın suretini alır; dünyada küfürden, ahirette ateşten kurtulur. Bazı kalpler O'ndan farklı derecelerde imanın hakikatini alır, kâmil insan olur. Bazı insanlar da O'ndan hiç nur alamaz, küfür içinde kalır, sapıtır."[37]O nurdan bolca nasiplenen kâmiller, yeryüzünde nurun taşıyıcısı olurlar. Bu konuda Rasulullah (sav) Efendimiz şöyle buyurmuştur: "Allah Tealâ'nın yeryüzündeki insanlar içinde feyz ve nur kapları vardır. Rabbinizin kapları salih kullarının kalpleridir. Bu kalplerin O'na en sevgili olanları da en yumuşak ve en ince olanlarıdır."[38]

İmam Büsurî Hazretleri, Kaside-i Bürde adlı meşhur eserinde, âlemlere rahmet olan Peygamber Efendimiz'i tanıtırken, şöyle der: Hz. Muhammed (sav)yaratılmış bir beşerdir; fakat Allah'ın yarattığı bütün varlıkların en hayırlısıdır. Bütün peygamberlerin getirdiği ve gösterdiği mucizeler, O'nun nurundan aldıkları kuvvet ve feyizle olmuştur. Hz. Muhammed (sav)fazilette bir güneştir; diğer peygamberler ise O'nun yanında birer yıldız gibidir, O'ndan aldıkları ışığı karanlıklarda insanlara yansıtmaktadırlar."

Takî Efendi¸ "Nûr-i Muhammedî" şeklinde adlandırdığı nûrun erkekler vâsıtasıyla nesilden nesile aktarıldığını¸ son olarak babası Abdullah ve nihâyet anneleri Âmine hatunda ortaya çıktığını ve doğum hâdisesi ile de bu nûrun şuhûd âlemine teşrif ettiğini ifade eder.

---

[30] Aziz Mahmud Hüdâyî¸ "Hülâsatü'l-Ahbâr I"¸ Hazırlayan: Mustafa Özdemir¸ (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İst.1994¸ s.45.
[31] Takî¸ "Târîh 1"¸ s.15.
[32] Takî¸ "Târîh 1"¸ s.116-17.
[33] Takî¸ "Târîh 1"¸ s.18.
[34] Ahkâf 46/34.
[35] Takî¸ "Târîh 1"¸ s.21.
[36] Divân-ı Hulûsi-i Darendevî¸s
[37] Senâullah Mazharî, Tefsirü'l Mazharî, 6/411-412.
[38] Ebû Nuaym, Hilye, 6/97; Abdullah b. Ahmed, Zevaidü'z-Zühd, 153

Beyaz bir kuş kanatlarını nûr-i Muhammedînin üzerine eğmiş¸ üç gün meleklerin ziyaret etmesinden sonra insanların ziyaretine müsaade edilmiştir.[39]Doğum anında Âmine Hatun Şam'ın saraylarını¸ üç alemin doğu batı ve Kâbe'nin damına dikildiğini görmüştür. "Şifa Hatun" doğum esnasında şahit olduğu şu olayı anlatır: "Peygamber (sav) aksırınca: "Elhamdülillâhi Kesîran" dedi. Bunun üzerinde gizli bir ses: "Yerhamüke Rabbüke" dedi ve evin içerisi nur ile doldu. Fatma bint Abdullahın nakli şu şekildedir: "O doğduğu vakit bütün ev nurla doldu¸ yıldızların yaklaştığını gördüm¸ neredeyse üzerime düşecekler sandım. Doğum sırasında Âmineden bütün evi aydınlatan bir nûr çıktı¸ o kadar ki o nurdan başka bir şey göremez oldum."[40] Hz. Peygamberin (s.a.v) dünyaya gelir gelmez ilk işi¸ yaratıcı olan Allâh'a ibadet ve ümmetlerinin affı için yalvarmak olmuştur. Allâh-ü Teâlâ'ya "Celâlü Rabbî'-r-rafîı" cümlesini söylemiştir. Bir bulut zuhur etmiş ve peygamberi semalara çıkarmış¸ gizli bir ses şöyle nida etmiştir: "Peygamberin ziyaretini insanlardan gizleyin."[41] Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v) sırasıyla Âdem'in safveti¸ Nuh'un rif'ati¸ İbrahim'in hilleti¸ İsmail'in lisanı¸ Yusuf'un cemâli¸ Yakup'un beşâreti¸ Davut'un savtını¸ Eyüp'ün sabrını¸ Yahya'nın zühdünü¸ İsa'nın keremi ile ilgili makamların gezdirildiğini ve bunların hepsinin Peygambere verilmesinin emredildiğini söyler. Bu olaydan sonra kendisine "Nübüvvet¸ nusret ve izzet" anahtarlarının verildiğini belirtir.[42] Bu cümlelerini de şöyle değerlendirmemiz mümkündür: Her şeyden önce Nûr-u Muhammedî yaratılmış bu ise peygamberlerin sahip oldukları güzelliklerin hepsinin temelinde Hz. Muhammed'in güzelliklerinin yatmakta olduğunun isbatıdır.Peygamber Efendimiz (sav) maneviyat aleminin güneşidir. Bu güneşin ışığı süreklidir; O, dünyada olduğu gibi ahirette de en parlak şekilde nur vermeye, ışık saçmaya devam edecektir. Çünkü O bütün âlemlere rahmet olarak yaratılmıştır. Bu rahmet, bizim için gönderilmiştir; şükür ki, bizler ümmet olarak O'nun payına düştük; buna razı olalım, sevinelim, bu rahmeti tanımaya ve ışığıyla aydınlanmaya bakalım.

Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî' de Peygamber Efendimiz (s.a.v.)

Peygamber Efendimizi sevmek ve ona itaat etmek her Müslüman için kaçınılmaz bir görevdir. İyi bir Müslüman olabilmek ve Allah'ın sevgisini kazanabilmek için, Kur'ân'da en güzel örnek (usve-i hasene)[43] olarak takdim edilen Hz. Muhammed' (s.a.v.)'i iyi tanımalı ve onu canımız dâhil dünyadaki her şeyden çok sevmeliyiz. İşte bunun için İslâmiyet'in Hz. Peygamber (s.a.v.)'in konumu ile ilgili mesajını iyi anlamış ve İslâm dinini takva ölçüsünde yaşamayı kendine şiar edinmiş bir Mürşid-i Kamil olan Seyyid Osman Hulûsi Efendi, Divanın da Hz. Muhammed (s.a.v.)'e olan sevgi ve bağlılığını samimi bir üslûp ve büyük bir coşku içinde dile getirmiştir.

Peygamberlik yönü

Hz. Muhammed (s.a.v.), Allahu Teâlâ'nın ilk insan ve ilk peygamber olan Hazreti Âdem ile başlattığı peygamberlik müessesesinin en son halkasıdır. O, Allah'ın kulu ve aynı zamanda rasûlüdür. Kelime-i şehâdet'te onun kulluk yönü abd kelimesi ile peygamberlik yönü ise rasûl kelimesi ile ifade edilmektedir. Hulûsi Efendi, Dîvân'ında Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberlik yönünü değişik ifadelerle belirtmiştir.

Nebî

---

[39] Takî¸ "Târîh 8"¸ s.11.
[40] İbn Sad¸ "et-Tabakât"¸ Beyrut 1960¸ c.I¸ s.150; Taberi¸ "Tarih"¸ c.II¸ s.968.
[41] Takî¸ "Târîh 8"¸ s.20.
[42] Takî¸ "Târîh 8"¸ s.21,22.
[43] Ahzab Suresi, 33/21

Nebî kelimesi Arapça'dır ve haber getiren anlamına gelmektedir. Her peygamber Allah'tan aldığı haberleri insanlara bildirmesi yönüyle nebîdir. Bu kelime kavram olarak; Allah'ın kendisine ayrı bir şeriat, bir kitap vermediği peygamber anlamına gelmektedir. Kur'an'da Muhammed (s.a.v.)'in son peygamber olduğunu belirtmek için bu kelime "Hatemü'n-nebiyyîn" (Peygamberlerin sonuncusu) şeklinde kullanılmıştır.

Hulûsî Efendi de şiirlerinde Hz. Peygamber (s.a.v.) için bu kelimeyi şöyle kullanmıştır: Allâh birdir hakdır Nebîsi

Yokdur gümânım el-Hamdüli-llâh[44]

Peygamber

Peygamber kelimesi Farsça'dır ve haberci anlamına gelmektedir. Arapça'daki nebî ve rasûl kelimelerinin karşılığı olarak dilimize geçmiştir. Hulûsi Efendi (k.s.), Dîvân'ında Hz. Muhammed (s.a.v.) için bu kelimeyi başlıkta kaydettiğimiz iki şekilde kullanmıştır.

Sen ki gülden bûyunu aldın meğer Peygamber'in

Mazharı oldu anın bu devlet-i uzmâ neden[45]

(Sen gülden Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kokusunu aldığın için bu büyük devlet onun mazharı oldu, anla bunu!)

Peygamber-i zî-şân

Şan sahibi Hz. Peygamber (s.a.v.)'den hayâ etmeli ve bizleri utandıracak sözleri söylemekten daima kaçınmalıyız.

Hazret-i Peygamber-i Zîşân'dan eyleyin hayâ

Böyle sözleriniz eylemez mi sizi şermsâr[46]

(Şan sahibi Hz. Peygamber (s.a.v.)'den hayâ edin, utanın. Bu sözleriniz daha sonra sizi utandırmaz mı?)

Rasûl

Rasûl kelimesi Arapça'dır ve gönderilmiş, elçi anlamlarına gelmektedir. Bu kelime kavram olarak; Allah'ın yeni bir şeriat ve yeni bir kitapla gönderilmiş peygamberi anlamındadır. Peygamberimiz ve kendilerine ayrı bir kitap verilmiş olan peygamberler, hem nebî hem de rasûl olarak nitelendirilirler.

Çâr umre vâhid hacc etdi Rasûl

Böyledir cümle sikâtden menkûl[47]

(Cümle güvenilir kimselerden nakledilenlere göre, Rasul Aleyhisselam dört umre, bir hac etti.)

Rasûlullâh

Kelime-i şehâdetle Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in 'onun Rasûlü olduğunu kabul ettiğimizi ilan ederek mümin oluruz. Bu şükredilecek en büyük nimettir. En güzel selamlar Hz. Peygamber (s.a.v.)'in âl ve ashabına olsun. Mü'minler olarak onun temiz şeriatına itaat etmiş bir gönüle sahip olduğumuz için de şükürler olsun.

Hudâ'ya bin şükür bir mü'miniz Allâh'ımız vardır

---

[44]Dîvân-ı Hulûsî, s. 281.
[45]Dîvân-ı Hulûsî, s. 237.
[46]Dîvân-ı Hulûsî, s. 47.
[47]Dîvân-ı Hulûsî, s. 416.

Şehâdet eyleriz ancak Rasûlu'llâh'ımız vardır
Tahiyyât ü selâm olsun ana hem âl ü sahbına
Ki şer'-i pâkine münkâd dil-i âgâhımız vardır[48]

Tecellî eyledikçe hüsn ü ânın yâ Rasûlallâh
Tesellisi odur hep ins ü cânın yâ Rasûlallâh[49]

(Ey Allah'ın Rasûlü! Senin güzelliğin ve onun cazibesinin tecelli eylemesi bütün insanlar ve cinler için bir teselli kaynağı olmaktadır.)

Rasûl-ı fahr-i kevneyn

Hz. Peygamber (s.a.v.) dünya ve ahiretin övünç kaynağıdır. O, her iki cihanda ona kendimizi nispet edip, ümmeti olmakla şeref duyacağımız bir peygamberdir.

Buyurdu Rasûl-i Fahr-i Kevneyn
Bu vak'ada el-va'dü ke'd-deyn[50]

(İki cihanın övüncü olan Hz. Peygamber (s.a.v.), vaatte bulunmak hususunda *"Vaat, borç gibidir."* buyurdu.)

Rasûle's-sakaleyn

Elvedâ' yâ Seyyide'l- Kevneyn Rasûle's-Sakaleyn
Elvedâ' yâ Cedde's- Sıbteyn İmâme'l- Harameyn
Hâk-i ravzan tûtiyâ-yı çeşm-i cümle enbiyâ
Nûr-ı aynısın cihânın cânısın ey nûr-ı ayn[51]

(Elveda ey iki cihanın efendisi, elveda ey insan ve cinlerin peygamberi, elveda ey iki torun dedesi, elveda ey Mekke-i Mükerreme ile Medine-i Münevvere'nin imamı Hz. Muhammed (s.a.v.). Senin kabrinin toprağı bütün peygamberlerin gözünün sürmesidir. Ey göz nuru! Sen cihanın gözünün nurusun.)

Rasûl-i kibriya

Hz. Muhammed (s.a.v.), ulular ulusu (kibriya) olan Cenâb-ı Hakk'ın Rasûlüdür.

Rasûl-i Kibriyâ'nın ehl-i beyti âl-i abâsısın
Gerçi fakîr ü derbeder bî-hünersin âlemde'[52]

(Gerçi sen bu âlemde fakir, perişan, hiçbir hüneri olmayan birisin fakat Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ehli beyti, âl-i abâsısın. (Bu her şeyden üstündür.))

İsim-i Şerifleri

Hz. Peygamber (s.a.v.)'e nispet edilen birçok isim vardır. Bu konuyla ilgili manzum veya mensur bazı eserler yazılmış ve bunlara esmâ-i nebî[53] adı verilmiştir. Bazı hilye levhalarında da Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ait doksan dokuz isim kaydedilmektedir. Peygamberimizin en meşhur isimleri Muhammed, Ahmed, Mahmud ve Mustafa'dır. Hulûsi Efendi, Dîvân'ında bu isimlerden Ahmed, Muhammed ve Mustafa'yı zikretmiştir.

---

[48]Dîvân-ı Hulûsî, s. 86.
[49]Dîvân-ı Hulûsî, s. 336.
[50]Dîvân-ı Hulûsî, s. 318.
[51]Dîvân-ı Hulûsî, s. 366.
[52]Dîvân-ı Hulûsî, s. 353.
[53]Bkz. Amil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dini Eserler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları,* Ankara 1998, s. 357;Agah Sırrı Levend, "Dini Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", *TDAY Belleten,* 1972, Ankara 1989, s. 51.

Ahmed, Ahmed-i Muhtar

Peygamber Efendimizin en meşhur isimlerinden birisi olan Ahmed, çok övülmüş kişi anlamına gelmektedir. Seçilmiş, seçkin kimse anlamına gelen Muhtar kelimesi ise, Peygamberimizin Allah'ın seçkin kullarından olduğunu ifade eden sıfatıdır. Osman Hulûsî Efendi, Dîvân'ında Ahmed ismini bazen yalnız kullanmış; bazen de Ahmed-i Muhtar şeklinde Muhtar sıfatıyla birlikle zikretmiştir.

Ahmed'in şer'ini başa tâc edip
Varını râhında hep târâc edip
Hâne-i tenden çıkıp mi'râc edip
Âşinâ ol anla yârı âşinâ[54]

(Ahmed'in şeriatını baş tacı etmeli; bütün varlığımızı onun yolunda saçmalı; bedenden kurtulup manen miraç etmeliyiz ve gerçek sevgiliyi anlamalıyız.)

Asâsıdır elinde şer'-i pâk-i Ahmed-i Muhtâr
Ana tâbi' olan ferdin yeri nâr-ı Cahîm olmaz.[55]

(Peygamberimizin temiz şeriatını elinden bırakmayana tâbi olanlar cehenneme girmeyeceklerdir.)

Muhammed, Muhammed Mustafa

Muhammed; öğülmüş, methedilmiş; Mustafa ise seçilmiş, seçkin anlamlara gelmektedir. Bu iki isim Peygamberimizin en meşhur adlarındandır. Hulûsî Efendi (k.s.), Dîvân'ında Peygamberimizin bu iki ismini bazı yerde Muhammed Mustafa şeklinde bir arada kullanmış; bir yerde ise Mustafa ismini tek başına zikretmiştir.

Elinde var iken fırsatı ganîmet bil
Hebâ olmadan ömr tarîk-i Mustafâ'yı tut[56]

(Elinde imkân varken fırsatı ganimet olarak bilmeli; ömür bitmeden Peygamberimizin yolunu tutmalıyız.)

Çâr yârı çâr erkânıdurur İslâm'ın
Sıdk u adl ü hilm ü re'fetdir Muhammed Mustafâ[57]

(Muhammed Mustafa, İslâm'ın dört direği kabul edilen dört halifesinin belirgin özellikleri olan; sıdk, adalet, hilm ve re'feti kendinde toplamıştır.)

Ayırma bizi yârın sohbet-i vasl-ı likâsından
Enîsimiz ola tâ kim Muhammed Mustafâ yâ Rab[58]

(Ey Rabbimiz bizi sevgiliyle bir arada sohbetten mahrum etme, Muhammed Mustafa bizim dostumuz ve arkadaşımız olsun.)

Vücut azaları ile ilgili teşbihler

Rasûlullâh Efendimizin, görünen bütün uzuvlarının şekli, sıfatları, güzel huyları, hayatı, bütün incelikleriyle, çok geniş ve açık olarak, âlimler tarafından, senetleri, vesikaları ile yazılmıştır. Peygamberimizin bedenî özelliklerini (hilyesini) anlatan raviler ve onunla

---

[54]Dîvân-ı Hulûsî, s. 342.
[55]Dîvân-ı Hulûsî, s. 388
[56]Dîvân-ı Hulûsî, s. 24.
[57]Dîvân-ı Hulûsî, s. 307.
[58]Dîvân-ı Hulûsî, s. 21.

ilgili şiir yazan şairler onu tarif ve tavsîf ederken bazı teşbihler yapmışlardır. Onunla ilgili teşbihlerde ay, güneş, inci, servi gibi unsurların yanı sıra bazı ayetler de teşbih için kullanılmıştır. Hulûsi Efendi de, Dîvân'ında, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bedeni ile ilgili teşbihler yapmıştır. Onun Dîvân'ında yaptığı teşbihlerden bir kısmı şu şekildedir.

Alnı: Ev Ednâ

Hz. Muhammed' (s.a.v.)'in alnı "*ev ednâ*" ayetinin mazharıdır.

Kavseyn iki kaşındır ev ednâ da cebînin

Ey şems-i duhâ gayrı söz îmâna yaraşmaz[59]

(İki kaşın "*Kavseyn*"dir, alnın da "*ev ednâ*"dır. Ey "*şems-i duhâ*." başka söz imana yakışmaz.)

Boyu: Servi, Tuba

Serviler olmaz kıyas zîbâ vü Tûbâ kaddine

Üstümüze tal'at-ı mihr ile servin sâye sal[60]

(Hz. Muhammed (s.a.v.)'in boyu, servi ağacı gibi ve cennetteki tubâ ağacı gibi uzun ve düzgündür. Hatta onlar onun boyuna kıyas bile edilemez.)

Dişleri: Dür, Lü'lü-i Şehvâr

Hz. Muhammed' (s.a.v.)'in dişleri inci gibi parlak ve güzel görünüşlüdür.

Leblerin sırrın bilenler beklemez Îsâ demin

Dişlerin dürrün derenler istemez hergîz leâl[61]

(Dudaklarının sırrını bilenler, Hz. Îsâ'nın nefesini beklemez; inci dişlerini toplayanlar, asla (başka) inci istemez.)

Ol dürr-i yetîm dişlerine lü'lü-i şehvâr

Şem'-i ruhuna yanmağa pervâne yaraşmaz[62]

(O inci gibi kıymetli dişlerine sultana layık inci demek uygun düşmez. Yanağının mumuna yanmaya pervane yakışmaz.)

Dudakları: İsa-demi, Kand ü bâl, La'l gencinesi

Hazreti Muhammed aleyhisselamın dudakları **(leb)** Hz. İsa (a.s.)'ın nefesinden daha diriltici, şeker ve baldan daha tatlıdır.

Kaşlarındır "kâbe kavseyn" çeşmin mâ-zâğa'l-basar

Dişlerin lü'lü-i şehvârdır dudağın kand ü bal[63]

(Kaşların *"kâbe kavseyn."* gözün *"mâzâga'l-basar."* dişlerin iri, değerli inci, dudağın şeker ve baldır.)

Onun dudakları aynı zamanda yakut (la'l) hazinesidir.

Gün mü yüzün âyîne mi la'l-i lebin gencîne mi

Kıldın serâpâ sînemi şu hâl-i müşgîn-bû gibi[64]

(Ey güzel! Yüzün güneş mi yoksa ayna mı? Değerli la'l taşına benzeyen dudağın hazine mi ki sen göğsümü baştan sona misk kokular ile doldurdun.)

---

[59]Dîvân-ı Hulûsî, s. 107.
[60]Dîvân-ı Hulûsî, s. 175.
[61]Dîvân-ı Hulûsî, s. 167.
[62]Dîvân-ı Hulûsî, s. 107.
[63]Dîvân-ı Hulûsî, s. 175.
[64]Dîvân-ı Hulûsî, s. 294.

Gözleri: Mâzâga'l-Basar

Hz. Muhammed (s.a.v.)'in gözleri çok iyi görmektedir. Baktığını bütün ayrıntılarıyla görür bunun için "Mâzâğa'l-basar/Gözü şaşmadı" ayetine mazhar olmuştur.

Nazar kıldıkça cânlar bahş eder çeşmin Mesîhâ tek

Ne bînâdır ki "mâ-zâğa'l-basar" şânında gûyâdır[65]

Kaşları: "Kâbe kavseyn." Kıblegâh-ı âlem, Mutâf-ı enbiyâ, Şeş cihatın kıblesi

Kaşlarındır "kâbe kavseyn" çeşmin mâ-zâğa'l-basar

Dişlerin lü'lü-i şehvârdır dudağın kand ü bal[66]

Hz Muhammed (s.a.v.)'in kaşları kavisli olduğu için kavseyn (iki yay) gibidir. *"Kâbe kavseyn"* ayetine mazhar olmuştur.

Afitâb vechin hakîkat nûr-ı Zât-ı Kibriyâ

Kıblegâh-ı âlem ebrûndur mutâf-ı enbiyâ[67]

(Güneş yüzün gerçekte Zât-ı Kibriyâ'nın nurudur. Kaşların âlemin kıblegâhı, peygamberlerin tavaf ettikleri yerdir.)

Kâinatın nûrusun minhâc-ı misbâhü'l-felâh

Şeş-cihâtın kıblesi ebrûların ey kutlu fâl[68]

(Ey kutlu talih! Kurtuluş kandilinin aydınlattığı yolda kâinatın nurusun, kaşların altı yönün kıblesidir.)

Yanakları: Şem'

Hz. Muhammed' (s.a.v.)'in yanakları mumdan (şem') daha aydınlıktır.

Ol dürr-i yetîm dişlerine lü'lü-i şehvâr

Şem'-i ruhuna yanmağa pervâne yaraşmaz[69]

(O inci gibi kıymetli dişlerine Sultana layık inci demek uygun düşmez. Yanağının mumuna yanmaya pervane yakışmaz.)

Yüzü: Âfitâb, Âyine, Gün, Ayine-i âlem, Envâr-ı vech-i Zü'l-Celâl, Nûr-ı Zât-ı Kibriyâ, Mushaf, Ve'd-duhâ,

Hz. Muhammed' (s.a.v.)'in parlak yüzü, âfitâb (güneş) gibidir ve Hakk'ın nurudur. Allah, "*Ve'd-duhâ*" diye yemin ederken onun yüzünün aydınlığını kastetmiştir. Onun yüzü ve'd-duhâ'dır.

Âfitâb vechin hakîkat nûr-ı Zât-ı Kibriya

Kıblegâh-ı âlem ebrûndur mutâf-ı enbiyâ[70]

Onun yüzü, gün gibi aydınlık ve ayna gibi parlaktır. Âyine-i âlemdir.

Yüzün âyîne-i âlemdir andan Hakk hüveydâdır

Kamusu mahv-ı Zât'ın cüz' ü küll hep sende peydâdır[71]

---

[65]Dîvân-ı Hulûsî, s. 57.
[66]Dîvân-ı Hulûsî, s. 175.
[67]*Dîvân-ı Hulûsî,* s. 340.
[68]*Dîvân-ı Hulûsî,* s. 166.
[69]*Dîvân-ı Hulûsî,* s. 107.
[70]*Dîvân-ı Hulûsî,* s. 340.
[71]*Dîvân-ı Hulûsî,* s. 166.

(Ey sevgili! Yüzün âlemi gösteren aynadır, orada Hak apaçık, bellidir. Hepsi Allah'ın zatının mahvıdır, büyük küçük hep sende peydadır.)

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yüzü arif olanların ayetlerini okuyabildiği bir Mushaf ve Sure-i Rahmân'dır.

Yüzün âyâtını anlar ârif olan ne mushafdır
Anı zâhid ne bilsin nice sûret nice ma'nâdır[72]

(Bilgi sahibi olan yüzünün delillerini ve onun ne Mushaf olduğunu bilir. Ham sofu onun nasıl suret ve nasıl mana olduğunu ne bilsin.

Zülüfleri: Ve'l-leyl

Hz. Muhammed (s.a.v.)'in simsiyah zülüfleri gece karanlığı gibidir. Bunun için Allah'ın "*ve'l-leyl*" diye yemin ettiği onun saçlarıdır.

"Ve'l-leyl" zülf-i zer-târın
"Ve'ş-şems" mihr-i dîdârın
Olmazsa dilde ezkârın
Gülüm n'idem n'idem n'idem[73]

(Allah'ın üzerine yemin ettiği gece senin sırma saçın, üzerine yemin ettiği güneş ise yüzünün güneşidir. Senin zikrin daima gönüldedir, öyle olmasa gülüm ben ne yaparım, ne yaparım.)

Sıfatları

Ediblerimiz, şairlerimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'i tavsif ederken veya överken onunla ilgili bazı teşbih unsurlarına başvurmuşlar; bazı sıfatları ona nispet etmişlerdir. Böylece anlatımlarına kuvvet kazandırmak istemişlerdir. Hulûsi Efendi (k.s.) de Dîvân'ında Hz. Peygamber (s.a.v.)'le ilgili çok sayıda teşbih yapmış ve onun için bazı sıfatlar kullanmıştır.

Âlemeynin serveri

Peygamberimiz dünya ve ahiretin serveridir, en değerli varlığıdır ve onun yolunda can verilir.

Ey âlemeynin serveri urdun bu câna hançeri
Terk eylemem versem seri Hulûsî ser-fürû gibi[74]

Dürr-i şehvâr-ı risâlet, Tâc-ı Levlâk-i hilâfet

Hz. Muhammed (s.a.v.), peygamberlik halkasının en değerli incisi ve Cenâb-ı Hakk'ın hürmetine bütün âlemleri yarattığı en değerli varlıktır.

Dürr-i şehvâr-ı risâletdir Muhammed Mustafâ
Tâc-ı Levlâk-i hilâfetdir Muhammed Mustafâ[75]

Habîb, Habîb-i Hak, Habîb-i Hudâ, Habîb-i Kibriya

Hz. Muhammed (s.a.v.), Allah'ın habîbi (sevgilisi)'dir. Allah katında değeri yüksektir. Onun hürmetine Allah'ın duaları kabul etmesi ümit edilir. O habîb-i Hakk, Habîb-i Hudâ ve Habîb-i Kibriya'dır.

Habîbin hürmetine eyle mağfûr cümle ihvânı

---

[72]*Dîvân-ı Hulûsî,* s. 57.
[73]Dîvân-ı Hulûsî, s. 199.
[74]Dîvân-ı Hulûsî, s. 294.
[75]Dîvân-ı Hulûsî, s. 306.

Katında eyle makbûl derdlerine kıl devâ yâ Rab[76]

Var ehl-i Hakk'a hizmet et bî-taleb ü bî-garaz
"'Seyyidü'l-kavmi hâdimuhum'" emr-i Habîb-i Kibriyâ'yı tut[77]

(Hiç bir şey talep etmeden ve karşılık beklemeden Hak ehline hizmet et. Azamet sahibi olan Allah'ın Peygamberi (s.a.v.)'nin "*Seyyidü'l-kavmi hâdimuhum*" emrini tut.)

Hazret-i Kuddûs-ı Emîn

Hz. Muhammed (s.a.v.), en temiz ve güvenilir olandır. Onun en belirgin özelliklerinden birisi el-emin vasfına sahip olmasıdır. O düşmanlarının bile en çok güvendiği; söz ve davranışlarıyla çevresine itimat veren bir kimsedir. Onu dünya gözüyle göremeyen mü'minler için onun cennet bahçesi gibi olan kabrini ziyaret etmek ve onun yolunda can vermek bir şereftir.

Yüzler sürem ol hadrâ-i Firdevs-i berîne
Cânım verem ol Hazret-i Kuddûs-ı Emîn'e
Bu sâyede ererse gönül hadd-i yakîne
Cân ola fedâ Ka'be-i vasl-ı Harameyn'e[78]

(O yüce cennetin yeşiline yüzler süreyim. O emniyet sahibi Hz. Kuddûs'e canımı vereyim. Bu sayede gönül yüksek dereceye ererse, Haremeyn (Mekke-i Mükerreme ile Medîne-i Münevvere) Kâbe'sine kavuşmak için canım feda olsun.)

Kân-ı mürüvvet, Kân-ı sehâ

Muhammed Mustafa (s.a.v.), kapısından hiç kimseyi çevirmeyen ve herkese iyilik yapan; iyiliğin kaynağı (kân-ı mürüvvet) olandır. O aynı zamanda cömertliğin de kaynağı (kân-ı sehâ)dır.

Mâ-hasal dergâhının kemter Hulûsî bendesi
Redd kılmaz kimseyi kân-ı mürüvvetdir Muhammed Mustafâ[79]

(Netice olarak, Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.) bütün iyiliklerin, güzelliklerin kaynağıdır, kimseyi reddetmez. Hulûsi de onun dergâhının değersiz bir kölesidir.)

Bu lutf u atâ ve bu devlet
Ey kân-ı sehâ senindir elbet[80]

(Ey cömertlik kaynağı! Bu lutuf, bu ihsan ve bu devlet elbette senindir.)

Mazhar-ı nûr-ı nübüvvet

Perdedâr-ı harem-i hâsıdurur Cebrâil
Mazhar-ı nûr-ı nübüvvetdir Muhammed Mustafâ[81]

(Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.), nübüvvet nuruna mazhar olmuştur. Cebrail onun Cenâb-ı Hakk'la olan özel anların husûsi perdedârıdır; o mahremiyete hiçbir varlığın nüfuz etmesine müsaade etmez.)

Tâc-ı risâlet, Sultan-ı kevneyn

---

[76]Dîvân-ı Hulûsî, s. 21.
[77]Dîvân-ı Hulûsî, s. 24.
[78]Dîvân-ı Hulûsî, s. 360.
[79]Dîvân-ı Hulûsî, s. 307.
[80]Dîvân-ı Hulûsî, s. 311.
[81]Dîvân-ı Hulûsî, s. 306.

Zât-ı Hak Sultân-ı Kevneyn söylemişdir zâtına
Enbiyâ ser-hayline tâc-ı risâletdir Muhammed Mustafâ[82]
(Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.), Allah'ın Sultân-ı kevneyn (dünya ve ahiretin sultanı) olarak vasıflandırdığı peygamberler kafilesinin en önde olanı ve lideridir.)

Mebde-i kevn ü mekân

Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.), bütün kâinatın ve mekânın mebdeidir; yani her şeyden önce o yaratılmıştır.

Mu'cizâtıdır zuhûrunun ser-â-ser kâinât
Mebde-i kevn ü mekân-ı tamâmetdir Muhammed Mustafâ[83]

(Bu kâinat baştan başa Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.)'in zuhurunun mucizatıdır. O, bütünüyle yaratılmışların ve mekânın ilkidir.)

Mücrimlerin Melcei

Hz. Muhammed (s.a.v.), bütün günahkâr mü'minlerin bağışlanması için şefaat edecek olan bir peygamberdir. Bunun için onun kapısından medet uman hiç kimse mahrum olmaz. O günahkârların (mücrimlerin) melcei, yani sığınağıdır.

Der-i ihsânına kim tutsa mahrûm-ı lutf olmaz
Anınçün melceisin mücrimânın yâ Rasûlallâh[84]

Mürşid-i Kâmil-i Mükemmel, Ârif-i kâbil-i Mübeccel

Ey mürşid-i kâmil mükemmel
Ey ârif-i kâbil-i mübeccel[85]

(Hz. Muhammed (s.a.v.) hem olgun olan (kâmil), hem de Allah'ın kemâle erdirdiği mükemmel bir mürşittir. O aynı zamanda Allah'ın yücelttiği arif bir kuludur.)

Pâdişâh-ı hüsn ü hûr

Hz. Muhammed (s.a.v.), güzelliğin ve güneşin padişahıdır. Onun güzelliği yanında güneşin parlaklığı bile sönük kalır.

Ey pâdişâh-ı hüsn ü hûr üftâdenin hâlini sor
Kaddin temâşâ eyle gör n'itmiş gamın ebrû gibi[86]

(Ey güzellik padişahı! Sana düşkün âşıkının halini sor. Senin aşk derdin, onun boyunu nasıl kaş gibi (iki büklüm) yapmış seyret de gör.)

Sâki-i hâs, Bâki-i hâs

Ey câm-ı visâle sâkî-i hâs
Ey kâm-ı kemâle bâkî-i hâs[87]

(Hz. Muhammed (s.a.v.), Allah'a kulları ulaştıracak ilâhî aşk şarabının en özel sakisidir ve kemal (olgunluk) lezzetini devamlı tadan en özel kimsedir.)

Sırr-ı serîr-i Kâbe kavseyn, Bedr-i Münîr-i tâb-ı Kevneyn

Ey sırr-ı serîr-i "Kâbe kavseyn"

---

[82]Dîvân-ı Hulûsî, s. 306.
[83]Dîvân-ı Hulûsî, s. 306.
[84]Dîvân-ı Hulûsî, s. 336.
[85]Dîvân-ı Hulûsî, s. 310.
[86]Dîvân-ı Hulûsî, s. 294.
[87]Dîvân-ı Hulûsî, s. 310.

Ey bedr-i münîr-i tâb-ı Kevneyn[88] (Hz. Muhammed (s.a.v.), Allahu Teâlâ'ya manen iki yay ucu (Kâbe kavseyn) kadar yakın olmuş ve bu yakınlığın sırrını tatmış bir peygamberdir. O, aynı zamanda dünya ve ahireti nuruyla aydınlatacak bir aydır.)

Şems-i tâbân-ı hidâyet

Şer'-i pâkin başa tâc et bul dalâletden rehâ
Şems-i tâbân-ı hidâyetdir Muhammed Mustafâ
Çâr-yârı sıdk u adl ü hilm ü ilmin menba'ı
Cümle ashâbı hakîkâtda nücûm-ı ihtidâ[89]

(Hz. Muhammed (s.a.v.), her tarafı aydınlatan bir hidayet güneşidir. Bundan dolayı onun getirdiği şeriatı baş tacı edip dalaletten kurtulmak mümkündür. Onun dört dostu (ilk dört halife) sıdk, adalet, hilim ve ilmin kaynağıdır. Ashabı ise hidayet yıldızlarıdır.)

Tabîb-i derd-i usât

Cenâb-ı Hakk'ın sevgilisi olan Hz. Muhammed (s.a.v.), isyankâr ve günahkâr kulların dertlerinin tabibidir.

Ey habîb-i Hakk tabîb-i derd-i usât
Bâb-ı ihsana Hulûsî hasta eyler arz-ı hâl[90]

Vâris-i Yekta

Hz. Muhammed (s.a.v.), Allah'ın dininin yegâne varisidir. Onun dinine tâbi olmadan kurtuluş yoktur.

Firkat oduna yakma bu cânımı efendim
Ol vâris-i yektâ Ahmed-i Muhtâr'a ulaşdır[91]

Zübde-i âlem- Hâmil-i zübde-i halayık

Hazreti Muhammed Aleyhisselam, âlemde bir benzeri daha görülmemiş ve görülmeyecek olan bir kişidir, âlemin özüdür. O aynı zamanda bütün yaratılmışların güzel özelliklerinin özü ve en şerefli ve olgun olanıdır.

Görmedi mislini âlem görmeyiserdir ebed
Zübde-i âlemsin olmaz sana âlemde misâl[92]

Allah dostlarında Peygamber sevgisi son derece güçlüdür. Onlar, kâinatın yaratıcı ilkesi olarak ilkin Nur-ı Muhammedî'nin yaratıldığını, varlığın o nurdan halkedildiğini bilirler. Onun zamanında olduğu gibi kıyamete kadar da ancak ona uymak ve sünnetine ittiba etmekle kurtuluşa erileceğini bilirler ve insanları bu inanışa davet ederler. Hazret-i Peygamber (s.a.v.)'in varislerinden olan Osman Hulûsi Efendi büyük bir aşkla edeple on üç kez kabrini ziyaret etmesi yanında O'nun için nice na't-ı şerif, kaside ve gazellerde kaleme almıştır. Tevbe Suresinin 24. ayetinde Cenab-ı Hak, Peygamber Efendimizi kendisi ile beraber zikrederek, babalarınızdan, oğullarınızdan, eşlerinizden, akrabalarınızdan, evlerinizden ve

---

[88]Dîvân-ı Hulûsî, s. 310.
[89]*Dîvân-ı Hulûsî,* s. 369.
[90]*Dîvân-ı Hulûsî,* s. 175.
[91]*Dîvân-ı Hulûsî,* s. 57.
[92]*Dîvân-ı Hulûsî,* s. 175.

mallarınızdan kısaca her şeyinizden daha çok sevmelisiniz, buyurmaktadır. Bu itibarla Peygamber Efendimiz de *"Beni çocuğunuzdan, babanızdan ve bütün insanlardan daha fazla sevmedikçe gerçekten iman etmiş olmazsınız."* buyurmaktadır. Bu itibarla Rasûlullâh Efendimizi sevmek ibadettir. Zira o âlemlerin yaratılmasına sebeptir. Her şey onun hürmetine yaratılmıştır. Nitekim hadis-i kudside bu husus şöyle bildirilmiştir: *"Levlakelevlake lema halaktü'l-eflake","(Ey Rasûlüm) Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım."* Hulusi Efendi Hazretleri de Peygamber Efendimiz (s.a.v) 'i sevmenin önemini. O'nun her şeyin fevkinde olduğu bilincini vermek maksadıyla Bu beyitleri kaleme almıştır. Resulü zişan Efendimizi daha iyi anlayabilmek için ömrünün son anlarını ifade etmeye çalışalım.

Allah Resulü'nün (s.a.v.) Ahirete İrtihali (8 Haziran 632)

Rasûlullah (sav) H. 11/ M.632, senesinde görmüş olduğu bazı emarelerle vefat edeceğini ebedi âleme irtihal edeceğini anlamış ve sahabe efendilerimize bu durumu değişik şekillerde bildirmiştir.

Rasûlullah (sav) hastalığının en şiddetli olduğu bir günde ashabıyla helâlleşmeyi arzu etti. Bir taraftan Hz. Ali'ye diğer taraftan da Fazl bin Abbas Hazretlerine dayanarak güçlükle ayağa kalktı ve mescide gitti. Minber'e çıkıp oturdu. Hz. Bilal'e şu emri verdi: "Halka ilân et. Mescid'de toplansınlar. Onlara vasiyet etmek isterim. Bu benim son vasiyetim olacaktır. Hz. Bilâl, emri yerine getirdi. Bir anda toplanan halkı mescid almaz oldu. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Allah'a hamd ve senâdan sonra Ashab-ı Kirâma şöyle hitap etti: "Ey insanlar! Sizden ayrılma vaktim oldukça yaklaşmıştır. Sizden birine vurmuşsam, işte sırtım gelsin vursun. Birinizin malını almışsam, gelsin hakkını alsın. Sakın hak sahibi; 'Şayet kısas talebinde bulunursam, Rasûlullah bana darılır' diye düşünmesin! Bilmelisiniz ki, benden hakkını isteyene darılmak benim fıtratımda yoktur."[93] "Benim yanımda en sevimliniz, hakkı varsa, gelip benden onu isteyen kimsedir. Veyahut helâl edendir. Ben Rabbimin huzuruna üzerimde kul hakkı olmadan varmak istiyorum." Bir anda ortalığa hazin bir sükût çöktü. Efendimiz (s.a.v.) sözlerini tekrarladı: "Ey insanlar! Kime vurmuşsam, işte sırtım, gelsin vursun. Her kimin benden alacağı varsa işte malım gelsin alsın."Cemaat içinden biri ayağa kalktı. "Yâ Rasûlallah! Sizden üç dirhem alacağım var" dedi.Peygamber Efendimiz, "Ben bu hususta hiç kimseyi yalanlamam ve hiç kimseye 'yemin et' diye teklif de etmem. Ancak bu üç dirhemin zimmetime nasıl geçtiğini öğrenmek isterim!" buyurdu.Ayağa kalkan zât, "Yâ Rasûlallah! Bir defasında huzurunuza bir fakir gelmişti. Bana fakire üç dirhem vermemi emretmiştiniz. Ben de verdim. İşte istediğim bu üç dirhemdir" dedi.Efendimiz (s.a.v.): "Doğru söylüyorsun" dedikten sonra, "Ey Fadl! Buna üç dirhem ver" buyurdu.[94] Bundan sonra Efendimiz (sav): "Mescide açılan kapıları kapatınız! Sadece, Ebû Bekir'in kapısı açık kalsın" buyurdu.[95]Emir gereği Mescid-i Şerifin çevresindeki evlerin kapısı, Hz. Ebû Bekir'in ki hariç hepsi kapatıldı. Rasûlullah (s.a.v.) vefâtına üç gün kala hastalığı birden ağırlaştı. Bu sebeple artık Mescid-i Şerife çıkamaz oldu. O zaman: "Ebû Bekir'e söyleyiniz, mü'minlere namaz

---

[93]İbn Sa'd, C. 2, s. 255.
[94] İbn Sa'd, C. 2, s. 255.
[95] İbn Sa'd, C. 2, s. 227.

kıldırsın" diye emir vererek imamlığı Hz. Ebû Bekir'e bıraktı. Hz. Ebû Bekir, Müslümanlara öğle namazını kıldırıyordu. Bu sırada Resûl-i Kibriyâ Efendimiz bedeninde bir hafiflik hissetti. Hz. Abbas ile Hz. Ali'nin yardımıyla yavaş yavaş Mescid-i Şerife çıktı. Hz. Ebû Bekir, Efendimizin (s.a.v.) gelmekte olduğunu anlayınca, geri çekilmek istedi. Efendimiz, yerinde durması için işaret etti. Sonra Hz. Ebû Bekir'in yanına oturtulmasını emir buyurdu. Hz. Ebû Bekir'in sol tarafına götürüp oturttular. Hz. Ebû Bekir ayakta, oturmuş olan Efendimize tabi oldu. Resûl-i Kibriyâ Efendimizin Mescid-i Şerifte Müslümanlara kıldırdığı son namaz bu oldu.

Son Gün, Son Anlar

Hz. Fâtıma, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) hayatta kalmış olan biricik kızı idi. Kâinatın Efendisinin evlâd sevgisini kendisiyle tatmin ettiği tek evlâdı. Rasûl-i Ekrem hastalığının son gününde bir ara biricik kızı, güzel ahlâk ve zerâfet timsali Hz. Fâtıma'yı yanına çağırdı. Hz. Fâtıma gelince, onu sol tarafına oturttu. Ona gizlice bir şey söyledi. Hz. Fâtıma'yı birden bir hüzün ve keder havası kapladı. Arkasından gözyaşları boşanmaya başladı. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), sonra bu güzîde kızına gizlice bir şey daha söyledi. Bu sefer, biraz evvel gözyaşı döken Hz. Fâtıma birden gülümseyip sevinmeye başladı. O sırada orada bulunan Hz. Âişe, daha sonra bunun sebebini sorunca Hz. Fâtıma şu cevabı verdi: "Babam, önce bana pek yakında dünyadan ve benden ayrılacağını söyledi. Bunun için ağladım. Sonra da Ehl-i Beyt'im içinde en evvel bana sen kavuşacaksın' deyince de sevindim."[96] Rebiülevvel ayının on ikisi, Pazartesi günü. Güneş, batıya doğru kayıyordu. Efendimizin (sav) mübarek başları, Hz. Âişe'nin kucağında, göğsüne dayalı idi. Artık nefes alıp vermekte güçlük çekiyordu. Dili, Allah'ı zikretmekle meşguldü: "Allah'ım! Beni, Refîk-i A'lâ'ya ulaştır" duâsını tekrarlıyordu. Bu esnada bile ümmetine irşadda bulunmaktan geri durmuyordu: "Ellerinizdeki kölelerinize iyi davranınız! Namaza dikkat ve devam ediniz!" diyordu.

Bu hazin manzara orada bulunan Hz. Fâtıma'nın yüreğini âdeta dağlıyordu. Bir ara Efendimizi (s.a.v.) bağrına bastı: "Vay! Babamın çektiği ıztıraba" diyerek gözlerinden yaşlar boşanmaya başladı. Rasûl-i Kibriyâ Efendimiz, "Bugünden sonra baban hiç bir zaman ızdırap çekmeyecektir"[97] buyurdu ve ilâve etti: "Kızım! Sakın ağlama! Ben vefât ettiğim zaman 'İnnâ lillahi ve innâ ileyhi raciûn' de."[98] Peygamber Efendimiz (s.a.v.) bu fâni dünyada artık son dakikalarını yaşıyordu. Bu esnada, Hz. Cebrâil, ölüm meleği ile birlikte geldi. Rasûl-i Kibriyâ Efendimizin hal ve hatırını sordu. Sonra ölüm meleği içeri girmek için izin istedi. Efendimiz (sav) müsâade edince, melek içeri girdi. Efendimizin önünde oturdu, "Yâ Rasûlallah!" dedi, "Yüce Allah, senin her emrine itaat etmemi bana emretti. İstersen ruhunu alacağım. İstersen sana bırakacağım." Rasûl-i Kibriyâ Efendimiz Hz. Cebrâil'e baktı. O da: "Yâ Rasûlallah, Mele-i A'lâ seni beklemektedir" dedi. Bunun üzerine Efendimiz (sav), "Yâ Azrail! Gel, memuriyetini yerine getir" buyurdu.[99] Mübarek başları Hz. Âişe'nin kucağında idi. Yanında su kabı vardı. İki elini suya batırıp ıslak ellerini mübarek yüzlerine sürdü ve dudaklarından "Lâ ilâhe İllallah" cümlesi döküldü. Sonra ellerini yüzünden kaldırdı. Gözlerini evin tavanına

---

[96] İbn Sa'd, C. 2, s. 247.
[97] Buhari, C. 5, s. 144.
[98] İbn Sa'd, C. 2, s. 312.
[99] İbn Sa'd, C. 2, s. 259.

dikti. “Allah’ım! Refîk-i A’lâ” cümlesini tekrarlaya tekrarlaya mübarek ruhunu teslim etti.[100] Peygamberimizin vefatıyla hane-i saadetten feryad ve figan yüselmişti. Mescidde bulunan sahabeler bunu işitince hepsi dona kaldılar ne yapacaklarını bilemiyorlardı. O sırada hareket etmeye hazırlanan Üsame de haberi alır almaz Hz. Ömer ile hane-i saadete geldi. Bütün sahabeler şaşkındı. Hatta Hz. Ömer: “Kim Rasûlullah öldü derse boynunu vururum o ölmedi” diye haykırıyordu. Hadiseyi haber alan Hz. Ebû Bekir hemen hane-i saadete geldi ve Peygamber Efendimizin (s.a.v.) bulunduğu hücreye girdi. Dehşet ve hayret içinde Fahr-i Kâinatın mübârek yüzlerini örten örtüyü kaldırdı. Yüzü tecessüm etmiş bir nurdu. Eğildi, tazim ve hürmetle pâk ve nurlu alınlarından üç kere öptü. Akan gözyaşları arasında dilinden dökülen kelimeler şunlar oldu: “Ölümün de hayatın gibi temiz ve lâtif, yâ Rasûlallah!”[101]

Hz. Ebû Bekir, hâne-i saadetten çıktıktan sonra Mescid-i Şerife vardı. Hz. Ömer’in; “Rasûlullah ölmedi” sözlerini duymuştu. Bunun üzerine şöyle konuştu: “Kim ki Hazreti Muhammed’e (s.a.v.) tapıyorsa, bilsin ki, Hazreti Muhammed (s.a.v.) ölmüştür. Kim ki Allah’a ibadet ve kulluk ediyorsa bilsin ki, Allah Hayy’dır, ölümsüzdür.” [102] Sonra da şu âyet-i kerimeyi okudu: “Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de nice peygamberler gelip geçti. O ölür veya öldürülürse gerisin geri mi döneceksiniz? Kim geri dönerse Allah’a en küçük bir zarar vermiş olmaz. Fakat şükredenlere Allah mükâfatını verecektir.”[103] Bu hitabe ve âyet-i kerimeyi hatırlamaları üzerine sahabîler kendilerine geldiler. Bir anda toparlandılar ve şaşkınlıklarını üzerlerinden attılar.

Cenaze Namazının Kılınışı, Yıkanması ve Defnedilişi

Ashab, Nebî (s.a.v.)’i yıkamak istediklerinde, “Vallahi bilemiyoruz. Rasûlullah’ın elbisesini soyacak mıyız, yoksa üzerindeyken mi yıkayacağız” dediler. Bu konuda görüş ayrılığına düştüklerinde Allah onlara bir uyku getirdi ki, içlerinde çenesi göğsü üstüne uyuyup da düşmeyen hiç kimse kalmadı. Sonra kim olduğunu bilmedikleri birisi evin bir köşesinden “Peygamberi elbisesi üzerindeyken yıkayın” diye seslendi. Ashab da kalkıp, gömleği üzerinde olduğu halde onu yıkamaya başladılar, suyu gömleğin üzerinden döküp Efendimizi (sav) elleriyle değil de bu gömlek ile ovaladılar.[104] Peygamber Efendimizi (s.a.v.) yıkayan ve kefenleyen Hz. Ali (r.a.) olmuştur. Yıkarken “hayatında da paksın ölümünde de!” diyordu. “Rasûlullah (s.a.v.) vefat edince, erkeklere girmeye müsaade edildi. Onlarda grup grup gelip imamsız olarak kıldılar. Bu tamamlanınca kadınlar girip kıldılar, sonra da çocuklar girip kıldı. Ardından köleler girip kıldı. Kimse imam olmadı. Ashab, “Rasûlullah’ı defnedecek miyiz, edeceksek nereye?” dediler. Ebû Bekir (ra): “Allah nerede ruhunu aldıysa! Zira onun ruhunu en güzel yerde almıştır” dedi. Onlar da durumun onun dediği gibi olduğunu anladılar. Müslümanlar, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) cenazesini Salı’yı Çarşamba’ya bağlayan gece bulunduğu odaya defnetmişlerdir.

---

[100] Buhari C. 5, s. 142.
[101] İbn Sa’d C. 2, s. 265.
[102] İbn Sa’d C. 2, s. 268.
[103] Âl’i İmran, 44.
[104] İbn-i Hişam, 4/263.

Bosna Hersek'te Nakşibendîlik Tarikatı

Samir VİLDİÇ

Özet

İslam'ın Bosna Hersek'e tasavvuf yoluyla girdiği ve sufiler tarafından yayıldığı bilinmektedir. Osmanlı toplumunun din anlayışının merkezinde yer alan tasavvufun, Bosna halkının hayatına etkileri gönümüze kadar sürmüştür. Bosna'da yaygınlık kazanan tarikatların başında şüphesiz Nakşbendilik Tarikatı bulunmaktadır. Gaziler Tekkesi, İskender Paşa Tekkesi, Yediler Tekkesi, Mlin (Değirmen) Tekkesi, Ali Paşa Nakşbendi Tekkesi, Koski Mehmet Paşa Hanikahı, Foynica Tekkesi, Vukelyiçi Tekkesi, Oglavak Tekkesi, Seonica Tekkesi, Visoko Tekkesi, Meytaş Tekkesi ve Mesudiye Tekkesi Bosna Hersek'te Nakşbendi tarikatına ait yalnızca birkaç tanesidir. Bu tekkeler tasavvufi açısından olduğu kadar sanat tarihi yönüyle de önemi haiz olan mekanlar olup dini kimlikleri yanında fikri ve edebî yönleri güçlü isimlerin yetişmesinde de mühim rol oynamıştır. Bunlarda bazıları Şeyh Hüseyin Zukiç, Şeyh Abdurrahman Sırri, Şeyh Meyli Baba, Şeyh Hüsnü Numanagiç, Abdulvehhab İlhami ve Mehmed Sami Şerbiç'tir.

Anahtar Sözcükler: Bosna Hersek, Nakşbendilik, Tarikat, Tekkeler.

Abstract

We can reach to some informations that the first representatives of the Naqshbandi order in Bosnia were Ayni Dede and Semsi Dede the contemporaries of Sultan Mehmed the Conqueror . Ayni Dede and Semsi Dede who were killed during the conquest of Bosnia were buried in the cemetery located next to the Bosnia & Herzegovina presidential building. Location of the tombs is popularly known as '' the road of veterans''. The oldest known Naqshibandi lodge in Bosnia and Herzegovina was wstablished here later on. Important contributions in spreadin the sect establishing the lodge was made by Skanderbeg, man who was servant in the army of Sultant Mehmed and appointed as a governor of Bosnia three years after its conquest. The actual spread of the Naqshbandi order in Bosnia and Herzegovina occurred between XVIII – XIX century. From XVII century Naqshbandi order didn't stay in cities only, it reach a villages also. Also the two essential names that we have to mention are Sheikh Hussein Baba (d.1799 to 1800) and Sheikh Abdurrahman Sırrı (d. 1847) because of

the major role they have played in spreading the Naqshbandi order in Bosnia. Mlin Lodge, Sheikh Hasan Kaimi Lodge, Mostar Koski Mehmed Pasa Khanqah, Vukelici Lodge, Visoko Lodge, Fojnica Lodge, Travnik Lodge, Foca Lodge, Konjic Seonica Lodge, Mesudije Lodge are only few lodges of Naqshibandi order in Bosnia. Today the most widespread order in Bosnia nad Herzegovina are the Naqsbandi order.

Keywords: Bosnia and Herzegovina, Naqsbandi, Orders, Lodge.

Nakşbendî Tarikatının Bosna Hersek'e Girişi ve Yayılması

Bosna Hersek'te Nakşbendî tarikatının ilk temsilcilerinin Fatih Sultan Mehmet'in çağdaşları Aynî Dede (ö.1461/62) ve Şemsî Dede (ö.1461/62) olduğu konusunda kaynaklarda bazı bilgilere rastlanmaktadır.[1] Tespit edilebildiği kadarıyla, Fatih Sultan Mehmet Sarayevo'nun fethi sırasında yedi komutanını Milyacka ovasının çeşitli bölgelerine yerleştirmiş ve buraları almalarını emretmiştir. Bu yedi komutan arasında Sultan'ın yakın arkadaşları Aynî Dede ve Şemsî Dede de bulunmaktaydı. Bu iki zat fetih sırasında şehit düşmüş ve günümüzde Bosna Hersek Cumhurbaşkanlık binasının karşısındaki eski mezarlığa defnedilmişlerdir. Türbelerinin bulunduğu yer '*Gaziler Yolu'* olarak da bilinmektedir. Bosna Hersek'te bilinen en eski Nakşbendî tekkesi daha sonra burada kurulmuştur.[2] İsmini üzerinde bulunduğu Gaziler Yolu'ndan alan Gaziler Tekkesi, 1459 yılında yaptırıldığı ve şeyhleri arasında Aynî Dede ve Şemsî Dede'nin de olduğu diğer bazı kaynaklarda geçmektedir. Aynî Dede'ye ait mezar taşındaki bilgilerden kendisinin Fatih Sultan Mehmet'in dostu ve danışmanı olduğu anlaşılmaktadır. Mezar taşı üzerinde rakamla 866/1461–62 diye ölüm tarihi yazılıdır. Şemsî Dede'nin mezar taşında ise Nakşbendî tarikatına mensup olduğu kayıtlıdır. Onun da vefat tarihi 866/1461-1462'dir.

Sûfîler arasında nakledilegelen menkıbelere göre Fatih Sultan Mehmet'in ordusu 1463 yılında Bosna'yı fethederken yanında epeyce Nakşî müridi de bulunmaktaydı. Cemal Çehayiç'in (ö. 1989) vermiş olduğu bilgilere göre ise fetih sırasında şehit düşen bazı Nakşî dervişleri için türbeler yapıldığı gibi, daha sonraları söz konusu türbelerin yanına tekkeler inşa edilerek ilk Nakşibendî yapılar bu topraklarda boy göstermeye başlamıştır.[3] Fatih Sultan Mehmet'in ordusunda, fetihten üç sene sonra Bosna'nın valiliğine atanan İskender Bey (ö.

[1] Cemal Çehayiç, *Derviški Redovi u Jugoslavenskim Zemljama,* Sarayevo, 1986, s.35.

[2] Hazim Šabanović, *Teritorijalno sirenje i gradjevni razvoj Sarajeva u XVI stoljecu,* Sarajevo, 1965, ss. 34–39.

[3] Čehajić, a.g.e., s.35.

1506) de bulunmaktaydı. İskender Bey, Miljacka Nehrinin sol tarafında, bugünkü Skenderiya Spor Merkezi'nin bulunduğu yerde tekke, imaret ve misafirhane, nehrin diğer tarafında ise saray, kervansaray, 11 dükkân ve Miljacka üzerinde köprü inşa etmiştir. İskender Bey Tekkesi Bosna Hersek'te hem İslam'ın hem de Nakşbendi tarikatının yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.

Nakşbendîliğin Bosna Hersek topraklarında asıl yaygınlaşması XVIII. ve XIX. yüzyıllarda olmuştur. Bu dönemde Nakşbendîliğin Bosna Hersek'in sadece şehirlerine değil köylerine de uzandığı müşahede edilmektedir. Nakşbendî tarikatının Bosna'da yaygınlaşmasında büyük rol oynayan Bosnalı sufiler arasında özellikle Şeyh Hüseyin Baba (ö. 1799-1800) ve Şeyh Abdurrahman Sırrî (ö. 1847) ayrıca zikredilebilir.[4] Şeyh Abdurrahman Sırri'nin soyundan gelen Sikiriç ve Şeyh Meyli Baba'nın soyundan gelen Hacımeyliç aileleri ise Nakşbendilik tarikatının son iki yüz yılda Bosna Hersek'te adeta temsilcileri olmuştur. Her iki aile birçok şeyh yetiştirmiş ve birçok Nakşbendi tekkelerinin kurulmasında öncülük etmişlerdir. Bu iki aile dışında Travnik'li Korkut ailesinin de Nakşbendî tarikatının yayılmasında büyük etkisi olmuştur.[5]

Bosna hakkında yazılan tarih kitaplarında bazı Nakşî şeyhlerinin de zikredildiği görülmektedir. Örnek olarak Muhammed Emin Efendi Nakşbendî (ö. ?), Şeyh Mehmed Kamil Paşa (ö. ?) ve Sirrî Baba (ö.1847) verilebilir. Hatta Travnik Müftüsü, Nakşî Şeyhi Hacı Derviş Efendi Korkut (ö. 1877), 1845 yılında Avusturyalılarla yapılan barış görüşmelerinde heyet temsilcileri arasında bulunmuştur.[6]

Vukelyiçi ve Oglavak tekkelerinin yanında Visoko, Travnik, Foynica, Foça ve Konyic gibi yerlerde de tekkelerin kurulduğu ve Nakşbendi tarikatının faaliyetlerinin bu tekkeler etrafında şekillendiği gözlemlenmektedir.

Bosna Hersek'te Kurulan Bazı Nakşbendî Tekkeleri

Gaziler Tekkesi

Gaziler Tekkesi, Bosna Hersek'in en eski Nakşbendî tekkesidir. Hadım Ali Paşa Tekkesi olarak da bilinen tekke, Sarayevo'da bugünkü Hijyen Enstitüsü'nün yanındaki parkın

---

[4] Džemail İbranović, *Nakšibendijsko-halidijski tarik i njegov utjecaj u Bosni*, Doktora Tezi, Sarajevo 2008, s.46.

[5] Derviš A. Korkut, *Spirutalizam i avet materijalizma u svijetlu mistike*, Novi Behar, XII/1938-39, ss. 1-24; XIII/1939-40, ss.1-6.

[6] Salih Sidki Hacihusejnoviç Muvekkit, *Povijest Bosne*, Sarajevo 1999, C.II.

içinde bulunmaktaydı. Bazı kaynaklar, Gaziler Tekkesi'nin 1459 yılından önce Trgovişte'de kurulduğunu söylemektedir.[7] İsmini üzerinde bulunduğu Gaziler Yolu'ndan alan tekke, diğer bazı kaynaklara göre 1459 yılında yaptırılmış ve şeyhleri arasında Fatih Sultan Mehmet ile birlikte Bosna fethine katılan Nakşbendî tarikatına mensup Aynî Dede ve Şemsî Dede de bulunmaktadır.[8]

Diğer birçok tekke gibi Gaziler Tekkesi de vakıfları sayesinde uzun yıllar boyunca ayakta kalabilmiştir. Dönemin Bosna Valisi Mazhar Osman Paşa Boşnak'ın (ö. 1681) altı dükkân, kıraathane ve Mucelitler Çarşısında bir odayı Gaziler Tekkesine vakfettiği ancak bu vakıfların 1879 Sarayevo yangınında yok olduğu bilinmektedir.[9] İki odadan, küçük avlu ve bahçeden oluşan Gaziler Tekkesi XX. yüzyılın başına kadar ayakta kalabilmiş,[10] daha sonra ise komünist rejim tarafından yıktırılmış ve yerine Hijyen Enstitüsü yapılmış.

İskender Paşa Tekkesi

İskender Paşa Tekkesi, İskender Paşa Yurişiç (ö. 1506) tarafından XV. yüzyılda yaptırılmıştır. Bosna'nın fethi sırasında Fatih Sultan Mehmet'in önemli komutanlarından biri olan İskender Paşa, Yayce'nin yakınlarında bulunan Prusac (Akhisar) kalesinin fatihi olarak da bilinmektedir. Sarayevo'nun içinden akan Miljacka nehrinin sol tarafında, bugünkü Skenderiya Spor Merkezi'nin bulunduğu yerde tekke inşa ettiren İskender Paşa, burada aynı zamanda imaret, misafirhane, nehrin diğer tarafında ise saray, kervansaray, 11 dükkân ve Miljacka üzerine köprü yaptırmıştır. Söz konusu külliyenin yapılış tarihi tam tespit edilememekle birlikte, bazı kaynakların bilgilerinden hareketle bunun İskender Paşa'nın üçüncü kez Bosna Beyi görevine getirildiği 1499-1505 yıllarında gerçekleştiği anlaşılmaktadır.[11] Diğer kaynaklarda ise 1467 yılında Bosna'nın beyliğine seçildiği sene İskender Paşa Sarayevo'da zaviye temelini attığı ancak inşası bitmeden Prusac'taki bir köye çekildiği, zaviyenin inşasını oğlu Hasan'a vasiyet ettiği ve kendisi bu vasiyeti iki sene içinde yerine getirdiği şeklinde bilgi verilmektedir.[12]

---

[7] Šabanović, a.g.e., ss. 34 – 39.

[8] Čehajić, a.g.e., s.36

[9] Čehajić, a.g.e., s.37.

[10] Sejfudin Kemura, *Sarajevske Džamije,* Zemaljska Štamparija, Sarajevo 1909, ss. 282 – 283.

[11] Alija Bejtić, *Skender-pašina tekija,* Novi Behar, yıl XVI. No 2, 1944, s.24.

[12] Kemura, a.g.e., s.215.

Tekke, yanındaki imaret ve misafirhane ile birlikte sosyal ve insani yardım niteliklerini taşımaktaydı. İskender Paşa'nın bıraktığı vakıf gereğince burada her gün yemek dağıtılmıştır. Tekkenin bakımı için İskender Paşa zengin bir vakıf bırakmıştır. Sarayevo ve diğer birçok yerde kurduğu çiftlikleri bu amaçla vakfetmiştir. Bunun yanında çeşitli yerlerde 27 değirmen inşa etmiş ve gelirlerini tekke, imaret, misafirhane, çeşme ve Miljacka köprüsüne vakfetmiştir.[13] İskender Paşa'nın vakfiyesi büyük olasılıkla tekkenin de yok olduğu 1697 tarihindeki yangında yanmıştır. Ancak vakfiyenin yanmış olması gereğinin yapılmasına mani olmamış ve 1792 ile 1801 yıllarındaki fermanlarda belirtildiğine göre İskender Paşa Tekkesinde yemek hizmeti verilmeye devam edilmiştir.[14] Söz konusu vakıf sadece tekkenin hizmetlerini değil, Nakşbendi tarikatının Bosna'da yayılmasını da sağlamıştır. XVI. ve XVII. yüzyıllarda Bosna'da en çok rağbet gören tekkelerin arasında olmasının sebebi şüphesiz bu zengin vakıflardır.

Diğer birçok kültürel ve tarihi bina gibi İskender Paşa Tekkesi, imareti ve misafirhanesi de Eugene Savoyski'nin Sarayevo'yu tahrip ettiği 1697 yılındaki yangından payını almıştır. Külliye daha sonra yeniden yaptırılmıştır. Vakfiyenin de bu yangında kaybolması vakıf yönetiminde değişikliklerin olmasına sebep olmuştur. Tekkenin mütevellisi Hacı Abdullah Mujdeciya 1790 yıllarında yemek dağıtmayı kesince mahallenin sakinleri kadıya başvurmuş ve eski geleneği kesmemesini istemişlerdir. Yine aynı şekilde kötü şartlar neticesinde tekkenin mütevellisi Mula Mustafa Braço, 1798 yılında maddi sıkıntılardan dolayı yemek dağıtmayı kesmiş ancak kadının kararıyla yeniden dağıtmak zorunda kalmıştır. Konu İstanbul'a taşınınca, vakfiyede mahallenin sakinlerine yemek dağıtma sorumluluğunun olmamasına ve bu uygulamanın kesilmesine karar verilmiştir. Maddi sıkıntılardan dolayı İskender Paşa Vakıflarının etkileri zayıflamış, böylece imaret ve misafirhane XIX. yüzyılın sonlarına doğru tamamen kapanmış, tekke ise II. Dünya Savaşına kadar faaliyet gösterebilmiştir.[15]

Mlin (Değirmen) Tekkesi

Mlin (Değirmen) Tekkesi 1880'li yıllarda Sarayevo'da bulunan Küçük Kâtip Caminin avlusunda inşa edilmiştir. İki küçük odadan ibaret olan ve ilk başta kız mektebi olarak

---

[13] Bejtić, a.g.e., s. 25.

[14] ANU BİH, *Şikayet Defteri,* 207-VII-54/4 - Sarajevo, 1216/1801.

[15] Enver Kadić, *Hronika*, XV, Sarajevo, s.332.

kullanılan[16] yapının girişindeki kapı üzerinde yer alan Türkçe kitabeyi Oglavaklı Şeyh Behaudin Sikiriç 1912 yılında yazmıştır.[17]

Mektep XX. yüzyılın başlarında boş kalmış ve zamanla kasapların kullandıkları bir mekân haline gelmiştir. Bu mektebin karşısında evi bulunan Şeyh Behaudin bu duruma sessiz kalmayarak tekkeye çevrilmesi amacıyla çaba sarf etmiş ve yaptığı girişimler 1905 yılında başarıyla sonuçlanarak mekân Nakşbendi Tekkesi olarak kullanılmaya başlanmıştır.[18]

Tekkenin bilinen ilk şeyhi Derviş Sadi (ö. 1903/04), ondan sonra ise Hoca Baruçi'dir (ö. 1910). Şeyh Hoca Baruçi'nin ölümünden sonra Oglavak Tekkesinin şeyhliğine atandığı 1917 yılına kadar Değirmen Tekkesinin şeyhliğini Hamdi Sikiriç (ö. 1930) yapmıştır. 1917-1934 yılları arasında şeyhliği Bahaudin Sikiriç (ö. 1934) yürütmüştür. Daha sonra şeyhlik görevini Travnikli Hamid Torliç (ö. 1943), ondan sonra ise 1948 yılına kadar Şaçir Sikiriç (ö. 1966) yapmıştır. Şeyh Şaçir'den sonra Mehmed Şaşkın ve Mustafa Strik gelmiştir. Tekke 1952 yılında kapatılmış ve 1968 yılına kadar kapalı kalmıştır. 1968 yılında restorasyon geçirmiş ve yeniden açılmıştır. 1976 yılında tekkenin şeyhi Abdullah Foçak olmuştur.[19]

Giriş kapısının arkasında bulunan kitabeden öğrenildiğine göre tekke 1987 yılında Şeyh Abdullah Foçak ve müritleri tarafından onarılmıştır. En son 1992 Bosna Savaşında zarar gören tekkeyi dervişleri onarmış ve tüm eski ihtişamıyla günümüzde hala varlığını sürdürmektedir.

Mlin Tekkesinde daha önce zikir Cuma akşamları icra edilirken günümüzde Çarşamba akşamları icra edilmektedir.[20] Uzun bir zaman boyunca Bosna Hersek Tarikatlar Merkezi'nin[21] ofisi de bu tekkede bulunmaktaydı.

---

[16] Mujezinović, a.g.e., s. 258.

[17] Čehajić, a.g.e., s. 46.

[18] Teparić, *Nakšibendijska Tekija Nadmlinima,* a.g.m, s. 101.

[19] Čehajić, a.g.e., s.47.

[20] Meliha Teparić, *Nakšibendijska Tekija Nadmlinima,* Kelamu'l-Šifa, 21-22, s. 106.

[21] Bosna Hersek Tarikatlar Merkezi 1977 yılında kurulmuştur. Merkez Bosna Hersek İslam Birliği'nin himayesi altında faaliyet göstermektedir. Detaylı bilgi için bknz. Fejzullah Hadžibajrić, *Historijat Tarikatskog Centra u BiH,* Kelamu"l šifa, Sayı 20, 2009 , s.24.

Mostar Koski Mehmet Paşa Nakşbendi Hankahı

Nakşbendi tarikatı Mostar'da da yaygınlık kazanmıştır. Mostar'da bu tarikatın yaygınlaşmasının en önemli etkeni cami ile birlikte Koski Mehmet Paşa'nın 1612 yılında 11 odalı hankâh yaptırmasıdır.[22] Hankâh ile birlikte yaptırdığı diğer bazı yapılar için Koski Mehmet Paşa çiftlik, evler ve bahçeler vakfetmiştir. Koski Mehmet Paşa vakıfnamede hankâhta vazife yapacak şeyhin özelliklerini ve görevlerini sıralamıştır. Söz konusu hankâhın ilk şeyhi Koski Mehmet Paşa'nın kardeşi, vakıfnamede de adı geçen Şeyh Mahmud Baba'dır.[23] XIX. yüzyıla gelindiğinde zamanla etkisi zayıflayan tekkenin şeyhliğine, Travnik'teki Korkut ailesi ile de yakın ilişkide bulunan meşhur Arpaciç ailesinden Hasan Efendi ve oğulları Ahmed ile Muhammed gelmişlerdir. Günümüze kadar ulaşan icazetnameden Hasan Efendi'nin 1867 yılında tekkenin şeyhliğine seçildiği ve maaş bağlandığı anlaşılmaktadır. Bu bilgiler dışında Hasan Efendi hakkında bildiklerimiz sınırlı olmakla birlikte Mustafa Sarayliç'in müridi olduğu ve icazetnameyi ondan aldığı, Ahmet Ağa Lakişiç ve Hacı Memo Camiilerde imam ve hatip olduğu, 1880 yılına kadar tekkenin şeyhlik görevinde bulunduğu ve 1887 yılında vefat ettiği bilinmektedir.[24] Daha sonra 1888 yılındaki bir beratla Koski Mehmet Paşa Hankâhın şeyhlik görevine babasının yerine Muhammed Arpaciç geçmiş ve 1907 yılındaki vefatına kadar bu görevde kalmıştır. 1907 yılında Şeyh Muhammed'in yerine kardeşi Ahmet gelmiş ve bu görevde 1922 yılına kadar kalmıştır. Şeyh Ahmet aynı zamanda tekkenin son şeyhidir.[25]

Hanikah bir zaman sonra medrese vazifesini de görmüş ancak tam olarak hangi seneden itibaren medrese olarak kullanılmaya başlandığı bilinmemektedir. 1664 yılında Mostar'ı ziyaret eden Evliya Çelebi'nin Koski Mehmet Paşa Cami hakkında bilgi vermesi ve yanındaki yapıyı medreseler arasında saymış olması muhtemelen buranın baştan itibaren hem hankâh hem de medrese olarak kullanıldığını göstermektedir.[26]

---

[22] Koski Mehmet Paşa Mostar doğumlu olup Osmanlı Devleti hizmetinde bulunmuştur. Sadrazam Lala Mehmet Paşa Sokoloviç'in birçok hizmetinde bulunduğu ve 1604 – 1606 yılları arasında askeri defterdar olduğu bilinmektedir. Koski Mehmet Paşa 1611 yılında vefat etmiştir. Mostar'da cami, hanikah ve medrese gibi yapılar inşa eden Mehmet Paşa bunların yaşatılması için Mostar, Suhodol ve Vrapçiçi'de birçok vakıf da bırakmıştır.

[23] Čehajić, a.g.e., s. 47.

[24] Novi Kelamul Şifa, s. 53

[25] Alija Dilberović, *Nakšibedijska tradicija Mostara u XIX i prvoj polovini XX stoljeća – slučaj Koski pašinog hanikaha,* Znakovi vremena, god.XVI, 61/62, Sarajevo 2013, ss. 270-277.

[26] Hivzija Hasandedić, *Mostarski vakifi i njihovi vakufi,* Mostar 2000, ss. 22,27-28.

Koski Mehmet Paşa Hankâhı 1924 yılında kapatılmış, daha sonra burada Gacko'lu Müslüman mültecileri ikamet etmiş, 1950 yılında ise yıktırılarak yerine park yapılmıştır.[27]

Medrese görevini de yapan hankâhta öğretmenlik vazifesini ise meşhur Abdullah Ricanoviç, Hamza Puziç ve Hasan Nametak'ın da yaptığı bilinmektedir. Medresenin son müderrisi ise 1940 yılında vefat eden ve caminin mezarlığına defnedilen Süleyman Hamza Efendi Puziç'tir.[28]

Nakşbendi tarikatına ait Mostar'da inşa edilen bir diğer tekke İbrahim Efendi tarafından yapılmıştır. Bu tekke varlığını Hacı İbrahim Ağa Şariç'in vakıfnamesinden öğrenilemktedir. İbrahim Efendi'nin aynı bu tekkenin şeyhi olduğu da bilinmektedir.[29] Hacı Derviş Zagriç'in (ö. 1640) de Mostar'da bir tekke kurduğu bilinmektedir. Ancak bu tekkenin tarihi ve faaliyeti ile ilgili her hangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Çehayiç'in verdiği bilgilere göre Mostar'da Sitarev'in Evinin bulunduğu yerde daha önce bir tekke ve yanında tekkenin şeyhi olduğu sanılan bir mezar da bulunmaktadır.[30]

Yediler Tekkesi

Yediler Tekkesi XIX. yüzyılın ortalarında inşa edilmiştir. Tekkenin kademeli olarak yaptırıldığı görülmektedir. Başlangıçta Fatih Sultan Mehmet'le birlikte buralara gelen ve şehit düşen bir şeyhe yaptırılan Yediler Türbesinin muhafızları için bir odanın da eklendiği bilinmektedir. Daha sonra 1494 yılında haksız yere hırsızlık ile suçlanıp idam edilen iki derviş ve 1697 yılında Eugen Savoyski'nin Saraybosna'yı yıkması esnasında uyuyakalan, dolayısıyla askerleri zamanında uyarmayan ve Mustafa Paşa Dalbatan tarafından öldürülen 4 kaptan türbenin yanına defnedilmiştir. Böylece, efsaneye göre Yedi Kardeşler Türbesi [31]oluşmuştur.[32] 1815 yılında Süleyman Paşa Skoplyak (ö. ?) söz konusu yedi mezarın üzerine türbe inşa etmiştir. İlk türbedarlar hakkında çok fazla bilgi bulunmamakla

---

[27] Ismet Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme Osmanske uprave,* IKC Mostar, 1999, s. 195.

[28] Süleyman Hamza Puziç Mostar ve Hersek bölgesinin önde gelen şahsiyetlerden birisidir. XX. yüzyılın başlarından itibaren Bosna Hersek Müslümanlarının dini eğitim özgürlüğü için mücadele eden kişilerin başında gelmektedir. Okuduğu rüştiye okulunun dördüncü sınıf öğrencisi olarak 264 mısralı didaktik kasideyi yazmış ve kaside 1927 yılında basılmıştır. Türkçe olarak birçok tarih düşürmüş, gazel ve rubai yazmıştır.

[29] Čehajić, a.g.e., s. 49.

[30] Čehajić, a.g.e., s. 50.

[31] EK

[32] Fejzullah Hadžibajrić, *Riječ dvije o Jedilerskom turbetu u Sarajevu,* Glasnik IVZ, Yıl XXX, Sayı 7-8, Sarajevo, 1967, ss.336-337.

birlikte en meşhur türbedarın Şeyh Seyfullah İblizoviç'in (ö. 1889) olduğu söylenebilir. Şeyh Seyfullah İblizoviç (ö. 1889), İstanbul ve Bursa'daki tahsilinden sonra Bosna'ya geri dönmüş, Yediler Türbesinin türbedarı olmuş ve zikir halkasını kurmuştur. Aynı zamanda Sarayevo'daki Sultan Cami'sinin imamı olan Şeyh İblizoviç, türbelerin yanında semahane inşa etmiştir. Bu ilk semahane 1878-79 yılında yangında kül olmuş ve aynı yıl Şeyh Süleyman Hacıbegiç (ö. ?) tarafından restore edilmiştir. Daha sonra 1894 yılında Travnikli İbrahim Heriç (ö. ?) mezarlıkta yeni semahane yaptırmış ve böylece Yediler Türbesinin yanında Yediler Tekkesi oluşmuştur. Bu tekke 1937 yılına kadar ayakta kalmış ise de daha sonra yerine konut binası inşa edilmiştir.[33]

Yediler Tekkesinde şeyhlik görevini yapan Şeyh Seyfullah İblizoviç'in Halveti tarikatına mensup olması ve tekkede Halveti usulüne göre zikir yapmasına rağmen 1933 yılındaki dini yapıların sayımında bu tekkenin Nakşbendi tarikatına mensup olduğu kayıtlıdır.[34]

Vukelyiçi Tekkesi

Vukelyiçi Tekkesi Jivçiçi köyünün yakınlarında bulunan ve Foynica merkezinden 15 km. kadar uzaklıkta yer alan Vukelyiçi köyünde inşa edilmiştir. Tekke Hüseyin Baba Zukiç tarafından inşa edilmiştir. Hüseyin Baba Nakşbendilik tarikatının Bosna Hersek'te yayılmasını sağlayan en önemli simalardan biri olup Bosna valileri tarafından da itibar gördüğü bilinmektedir. Bu anlamda, 1785 yılında Bosna Valisinin Foynica Kadısına gönderdiği mektupta Vukelyiçi'li Şeyh Hüseyin Baba'ya maaş verilmesini emretmektedir.[35]

Hüseyin Baba, ilk tahsilini doğduğu yerde aldıktan sonra Türkiye başta olmak üzere Irak, Bağdat gibi önemli ilim merkezlerini gezmiştir. Otuz sene kadar dünyanın çeşitli yerlerinde eğitimini tamamladıktan sonra doğduğu Vukelyiçi'ye geri dönerek burada cami ve tekke inşa etmiştir. Bununla beraber Foynica Medresesinin müderrisliğini ve Foynica'da yaptırdığı caminin vaizliğini de yapmıştır. 1799/1800 yılında vefat etmiş ve müridi Şeyh Sırri tarafından inşa edilen Vukeljiçi'deki türbesine defnedilmiştir.[36]

---

[33] M.Mujezinovic, *Epigrafika Sarajeva,* a.g.e., s. 443

[34] Glasnik İVZ, god. I, Sayı 3, 1933, ss. 52-53.

[35] Orijentalni İnstitut u Sarajevu, *Sidžil fojničkog naiba,* br.43, iz 1199-1204,27b.

[36] Ćazim Hadžimejlić, *Pir-i Sani Husejn baba Bosnevi*, Kelamu'l Šifa/Tarikatski Časopis, Sayı 43/44, 2016, s. 16.

Vukelyiçi Tekkesinin hemen üst tarafında üç türbe bulunmaktadır. En büyük türbede Hüseyin Baba, diğer ikisinde ise Meyli Baba ve Hasan Baba ile oğulları Şeyh Abdullatif ve Kazım medfundur. Vefatından sonra şeyhlerinin yanında gömülmek isteyen müritler, türbenin yanına defnedilmişler, böylelikle zamanla burada bir mezarlık oluşmuştur.

Hüseyin Baba'nın vefatından sonra, yerine tekkenin postnişliğine Şeyh Abdurrahman Sırri Baba'nın müridi Şeyh Meyli Baba gelmiştir. Meyli Baba, mürşit bulmak amacıyla Anadolu'ya yolculuğa çıkmış ve Balkanlara kadar ulaşmıştır. Belgrat'a vardığında Bosna'nın Oglavak köyüne gitmesi tavsiye edilmesi üzerine, Şeyh Abdurrahman Sırri'nin yanına gitmiş ve 16 yıl yanında hizmet ettikten sonra Vukelyiçi Tekkesinin şeyhi olmuştur. Meyli Baba halkın ve yöneticilerin sevgisini kısa bir zaman içinde kazanmıştır. Vecihi Mehmet Paşa'nın 1839 yılındaki buyrultu ile kendisine saygı ifadeleri iletmesi ve Vukelyiçi Tekkesinin canlanması konusunda kendisinin önemli rolünün olduğunu söylemesi ile birlikte yıllık maaş bağlanmıştır. Aynı desteği Bosna'nın bir sonraki valisi Mehmet Hüsrev Paşa da 1840 yılındaki buyrultu ile yenilemiştir.[37]

Meyli Baba'nın vefatından sonra tekkenin şeyhliği babadan oğula geçerek Hacimeyliç sülalesince yürütülmüştür. Meyli Baba'dan sonra yerine oğlu Hasan Baba (ö. 1899) geçmiştir. Şeyh Hasan'ın vefatından sonra da yerine kardeşinin oğlu Şeyh Muhammed, daha sonra Şeyh Muhammed'in oğlu Şeyh Abdullatif ve ardından Şeyh Abdullatif'in oğlu Şeyh Bahauddin tekkenin şeyhi olmuştur. Bu şeyhler hakkında aşağıda detaylı bilgi verilecektir.

Oglavak Tekkesi

Oglavak Tekkesi, Foynica yakınlarında Şçit Dağının eteklerinde ve Bosna Hersek'in başkenti Sarayevo'dan yaklaşık 45 km uzaklıkta bulunan Oglavak köyünde yer almaktadır. Oglavak Tekkesinin kurucusu Şeyh Hüseyin Zukiç'in müridi Şeyh Abdurrahman Sırri'dir. 1785 yılında Foynica'da dünyaya gelen Şeyh Abdurrahman, Şeyh Hüseyin Zukiç'in vasıtasıyla Nakşbendi tarikatına girmiş ve onun tarafından Sırri lakabını verilmiştir.[38]

Oglavak Tekkesinin kaç senesinde kurulduğu bilinmemekle beraber kaynaklarda 1798, 1802 ve 1816 yılları tekke faaliyetlerinin başlangıç tarihi olarak anılmaktadır. Tekkenin 200 metre yakınlığında bulunan mezarlığın içinde Horasanlı Şeyh Hüseyin'in türbesi

[37] Čehajić, a.g.e., s. 54.

[38] Šaćir Sikirić, Pobožne pjesme Šejh Abdurrahman Sirrija, Biblioteka Glasnika Islamske Vjerske Zajednice Nezavisne Države Hrvatske, Svezak 4, Državna Tiskara, Sarajevo, 1941, s.3.

bulunmaktadır. Şeyh Hüseyin Fatih Sultan Mehmet'in askerlerinden olup Bosna'nın fethedildiği 1463 yılında burada şehit olmuştur. Türbesini Bosna Valisi Ali Namık Paşa yaptırmıştır. Türbenin bulunduğu yerde daha sonra Sikiriç ailesinin ve Oglavak köyünün mezarlığı da oluşmuştur. Tekkenin karşısında şeyhlerin kaldığı ev, onun yanında da Bosna valileri ve Abdurrahman Sırri'nin müritleri de olan Mehmet Vecihi Paşa ve Mehmet Kamil Paşa'nın inşa ettiği iki konak bulunmaktaydı. Misafirlerin ağırlanması için kullanılan konakların dışında Oglavak'ta Ali Paşa Rizvanbegoviç tarafından bir de hamam inşa edilmiştir.[39]

Oglavak Tekkesi 1992-1995 Bosna Savaşında yıkıldıysa da savaştan sonra özellikle Fuko Sikiriç'in girişimleriyle yeniden yaptırılmış ve hizmete açılmıştır.[40]

Foynica Tekkesi

XVIII. yüzyılın sonunda ve özellikle XIX. yüzyılın başlarında, Bosna Hersek'te Nakşbendi tarikatının Vukeljiçi ve Oglavak dışındaki yerleşimlere yayıldığı görülmektedir. Söz konusu merkezler dışında mevcut tekkelerin canlandırılmış olup bunlar arasında Oglavak yakınlarında bulunan Foynica Tekkesi de yer almaktadır.

Tekke ile ilgili ulaşılan iki kaynaktan ilkinde, XVII. yüzyılda Foynica'da bir Nakşbendi tekkesinin mevcut olduğundan bahsedilmektedir. Fazla detaylı bilgi vermeyen kaynakta, Foynica Çarşı Cami'nin kurucusu kadı Şaban Ahmet Efendi'nin tekkeyi de 1666 yılında yaptırdığı belirtilmektedir.[41]

İkinci kaynakta ise, şifahi olarak sufiler arasında rivayete göre tekkenin kurucusu Şeyh Abdurrahman Sırri olarak gösterilmektedir. Şeyh Sırri, babası Kadı Mehmet ile Foynica'da kalmış ve kaldıkları sokağın adı Şeyh Sokağı olarak anılmıştır. 1945 yılında çıkan yangında yanan tekke de bu sokakta bulunmaktaydı.[42]

Ulaşılan bu kaynaklardan hareketle, tekkenin Abdurrahman Sırri'den daha önce kurulduğu, ancak yaşadığı dönemde canlandırıldığı söylenebilir. Zira Sırri'nin mürşidi Hüseyin Zukiç, İstanbul, Konya, Bağdat, Basra, Semerkant, Buhara ve nihayetinde Kasr-ı

---

[39] Gačanović, a.g.m., s.30.
[40] Bu bilgiler Fuko Sikiriç ile yapılan mülakattan
[41] Buljina, a.g,e., s. 35.

[42] Čehajić, a.g.e., s. 59,

Arifan'a[43] gidip ilim tahsil ettikten sonra memleketi Bosna Hersek'e geri dönmüş ve Foynica Medresesinde müderris ve Çarşı Camide vaiz görevlerinin yanında, Foynica Tekkesinde şeyh olarak göreve başladığı yine kaynaklardan tespit edilmektedir. Bu da, tekkenin daha önce de burada mevcut olduğunun göstergesidir. Hüseyin Zukiç, aynı zamanda, tekkenin bilinen ilk şeyhidir. Onun döneminden itibaren tekkede zikr-i cedid uygulandığı ve Abdurrahman Sırri ile Abdulvehhab İlhami'nin de uğrak yerlerinden biri olduğu söz konusu kaynaklarda geçmektedir.[44]

XIX. yüzyılda, İstanbul'dan gelen ve Meyli Baba'dan icazetname alarak Foynica Tekkesinde vekil olarak vazifelendirilen Arif Kurdî zamanında da tekkenin canlılık gösterdiği görülmektedir. Vukeyliçi'de Meyli Baba ve Oglavak'ta Sırri Baba'nın vefatlarıyla birlikte, özellikle 1854 ile 1868 yılları arasında, Arif Kurdî Nakşbendilerin Bosna Hersek'teki en önemli temsilcisi olmuştur. Arif Kurdî daha sonra Nakşbendilerin merkezî tekkesi sayılan Sarayevo İskender Tekkesinde şeyh olarak göreve başlamıştır. [45]

Arif Kurdî'den sonra Foynica Tekkesinin şeyhleri ve aynı zamanda Foynica'da Nakşbendi tarikatının en önemli temsilcileri arasında Abdullah Neşatiya Huzbaşiç, Mustafa Vareşliya, Hüsnü Numanagiç, Cemil Numanagiç ve Halid Salihagiç bulunmaktadırlar. Kaynaklarda fazla bilgiye rastlamadığımız Abdullah Neşatiya Huzbaşiç ve Mustafa Vareşliya'nın Foynica'lı oldukları ve icazetnamelerini Arif Kurdî'den aldıkları anlaşılmaktadır.[46]

Tekke binası 1945 yılında çıkan bir yangında yok olmuştur. Bulunduğu sokakta tekkenin şeyhleri dışında Moriç ve Numanagiç ailesi de ikamet etmekteydi. Yine aynı şekilde, yukarıda da ifade edildiği gibi, Foynica'da kaldığı süre boyunca Sırri Baba da bu sokakta kalmaktaydı. Bu sebepten dolayı İkinci Dünya Savaşına kadar sokak 'Şeyh Sokağı' ya da 'Tekke Sokağı' olarak bilinmekteydi. Tekkenin 1945 yılında yok olmasından günümüze kadar Edhem Sikiriç (ö. ?) gibi şeyhlerin Foynica'nın çeşitli camilerinde zikir yaptıkları

[43] Kasr-ı Arifan, Şah-ı Nakşbend'in 718/1318 tarihinde Özbekistan'da, Buhara'ya 9 km uzaklıkta doğduğu köyün adıdır.

[44] Buljina, a.g.e., s.35.

[45] Bulyina, a.g.e., s.36.

[46] Čehajić, a.g.e., s. 59.

bilinmektedir. Bu durum Nakşbendi tarikatının Foynica'daki etkisinin açık göstergesidir.[47]Günümüzde Foynica'da Nakşbendi zikri Orta Cami'de icra edilmektedir.[48]

Foça Tekkesi

Nakşbendilik tarikatının sadece Orta Bosna olarak ifadelendirilen merkezi bölgede değil, Bosna'nın doğu bölgelerinde de yayılmıştır. Buradan hareketle, XVIII. yüzyılda Bosna'nın doğusunda yer alan Foça şehrinde Mehmet Paşa Kukavica[49] tarafından Nakşbendi Tekkesi kurulduğu görülmektedir. Tekkenin yanında Kukavica tarafından inşa edilen Murat Dede ve Bayezit Dede'nin türbeleri de bulunmaktadır.[50] Tekke, Kukavica Camisinin üstündeki tepede inşa edilmiş ve semahane, misafirhane ve iki türbeden oluşmaktaydı. Çehayiç'in verdiği bilgilere göre, 1664 yılında Belgrat'tan Hersek'e geçen Evliya Çelebi, Foça'daki Bayezid Baba'nın tekkesinden bahsetmektedir.[51] Evliya Çelebi'nin Foça Tekkesinden bahsetmesi Mehmet Paşa Kukavica'nın tekkeyi yeni baştan inşa etmiş değil, mevcut tekkeyi onardığını göstermektedir. Daha önceki tekke de yeni tekkenin inşa edildiği yerde bulunmaktaydı ve türbede medfun olan Murat Dede ve Bayezit Dede de büyük olasılıkla tekkenin ilk şeyhlerindendir.[52]

Tekkenin girişinde bulunan ve 1915 yılındaki restorasyona ait kitabesinden tekkenin 1752 yılında Hacı Mehmet Paşa Kukavica tarafından inşa edildiğini, daha sonra Mehmet Bey Şuvalija tarafından restore edildığı ve aynı yerde Ali Galip Paşa tarafından hankâhın kurulduğu öğrenilmektedir. Tekke 1915 yılında tamamen yıkılmış ve aynı sene Adem Ağa

---

[47] Čehajić, a.g.e., s. 59.

[48] Redakcija, *Pregled mjesta održavanja zikra u Bosni i Hercegovini,* Kelamu'l Šifa/Tarikatski Časopis, Sayı 9, 2006, s.26.

[49] Mehmed Paşa Kukavica XVIII. yüzyılda Bosna Valiliğini yapmıştır. Sarayevo'da 1754 yılında Sebily, 1757 yılında Travnik'te cami, 1752 yılında Foça Medresesi gibi Bosna Hersek'te birçok yapı yaptımıştır. Osmanlı Devleti'nin zayıfladığı dönemde görevlerde bulunan Mehmed Paşa, 1747 yılında Teşanj'da ortaya çıkan ve daha sonra Sarayevo ve Mostar gibi şehirlere de yayılan ayaklanmayı 1753 yılında bastırmıştır. Kaynak: Wikipedia, *Mehmed Paşa Kukavica,* (22 Ağustos 2016), https://bs.wikipedia.org/wiki/Mehmed-pa%C5%A1a_Kukavica

[50] Čehajić, a.g.e., s. 62.

[51] Čehajić, a.g.e., s. 62.

[52] Alija Bejtić, *Mehmed Paša Kukavica,* Prilozi za orjentalnu filologiju, VI-VII/1956/7, Sarajevo, 1958, ss.100.

Meşiç tarafından yeniden yaptırılmıştır.[53] En son 1991 yılında restore edilmiş ise de 1992 - 1995 yılındaki savaşta yeniden yıkılmıştır.[54]

Visoko Tekkesi

Visoko, Osmanlıların 1460'lı yıllarda Bosna Hersek'i fethetmesiyle birlikte önemli merkezlerden biri haline gelmiştir. Visoko'nun kurucusu Ayas Beg sayılmaktadır. Ayas Bey Visoko'da 1477 yılında hamam, mektep, su kanalizasyonu, Bosna nehri üzerine köprü ve medrese inşa etmiştir. Bu tarihlerde Ayas Bey tarafından yapılmış bir Nakşbendi tekkesinden de bahsedilmektedir. 1468/1469 yılındaki bir defterde Visoko'da Ayas Bey tekkesinin bulunduğu şeklinde bir ifade bulunmaktadır.[55] Çehayiç'in vermiş olduğu bilgilere göre ise şifahi kaynaklarda burada bir tekkenin varlığından söz edilmektedir.[56] Foynica nehrinin yanında bulunan bir sokağın 'Tekke' adını taşıması belki de bu sebeptendir. Günümüzde Bosna Hersek Milli Anıtları arasında Visoko'da XVI. yüzyılda inşa edilen Alauddin (Şadırvan) Cami ve XIX. yüzyılda inşa edilen Nakşbendi Tekkesi de bulunmaktadır.

Visoko'yu Nakşbendilerin Bosna Hersek'teki önemli merkezlerinden önemli kılan müftü Şeyh Hüsnü Numanagiç tarafından XX. yüzyılda kurulan Nakşbendi tekkesidir. Şeyh Hüsnü Numanagiç 1853 yılında Foynica'da doğmuş, erken yaşlarında anne-babasız kalmış ve bu yüzden Sarayevo'ya ninesinin yanında yetişmiştir. Sarayevo'da eğitime başlayan Numanagiç, tasavvuf terbiyesini Şeyh Arif Kurdî'den almıştır. Daha sonra İstanbul, Medine ve Kahire'deki eğitiminden sonra memleketi Bosna'ya geri dönerek Foynica ve Visoko medreselerinde bir kaç sene hocalık yapmış, 1914 yılında Travnik müftüsü seçilmiştir. 1927 yılına kadar bu görevde kalan Numanagiç emekliliğe ayrılmış ve 1931 yılında vefatına kadar Visoko'da yaşamıştır. Şeyh Hüsnü Numanagiç, Visoko'ya ilk gelişinde tekke kurmuştur. 1904 yılında yazdığı bir vakıfnameden evini tekke vazifesine, evinin avlusunu, yanındaki bahçeyi ve iki araziyi de tekkeye vakfettiği anlaşılmaktadır. Kendisi de bu tekkenin şeyhliğini yapmıştır.[57]

---

[53] Hajrudin Ćurić, *Vakufnama Ali Paše Rizvanbegovića*, Glasnik VİS, Yıl III, Sayı 1-4, 1952, ss. 47, 53.

[54] Edin Urjan Kukavica, *Naksibendijska Tekija i Turbeta u Foči*, Yıl XIX, 2010, Sayı 95, s. 5.

[55] Nedim Filipović, *Napomene o İslamizaciji u Bosni i Hercegovini u XV. stoljeću,* Godišnjak, VII, Centar za balkanološka ispitivanja, 5, Sarajevo, 1970. s. 150

[56] Čehajić, a.g.e., s. 60.

[57] Čehajić, a.g.e., s. 60.

Daha sonraki yıllarda bu tekkeye birçok vakıf verildiği anlaşılmaktadır. Visokolu Aliya Oruç'un 1904 yılında dükkân ve üstünde bulunan üç daireyi, daha sonra 1930 yılında ise on dönümlük arazisini vakfetmiştir. Şeyh Numanagiç de bir arazi daha vakfetmiştir.[58] Zengin vakfı tekkenin günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır.

Günümüzde tekke şehrin merkezinde bulunmaktadır. Avlusu yüksek duvarla çevrili olup üç odadan oluşmaktadır. Bu odalardan en büyüğü zikir ve namaz için kullanılan semahane, diğer odalar da sohbet için meydan odası ve kadınlara ayrılan odadır.

Travnik Tekkesi

Hüsnü Numanagiç'in 1914 yılında Travnik Müftüsü olarak atanması üzerine Travnik ve Yayce şehirlerinde Nakşbendi tarikatını yaymaya çalıştığı yukarıda ifade edilmişti. 1927 yılına kadar Nakşbendi usullerine göre zikrin bizzat Hüsnü Numanagiç tarafından Yeni Cami'de icra edildiği bilinmektedir.[59] Daha sonra 1928 yılında Yeni Cami'nin kuzey batı duvarının bitişiğine taş ve tuğladan iki katlı inşa edilen tekkenin ilk katı tek oda, üst katı ise iki odadan oluştmaktadır. Hüsnü Numanagiç (ö. 1931) dışında tekkenin şeyhleri arasında Hüsnü Begoviç (ö. 1948), Mehmet Ali Yusufbaşiç (1965), Hamid Hacıselimoviç, Abdullah Varenikoviç (1973), Hayrudin Vrsely[60] bulunmaktadır.

Günümüzde de mevcut tekkede Kadiri tarikatının usullerine göre zikir icra edilmektedir.[61]

---

[58] Čehajić, a.g.e., s. 60.

[59] Čehajić, a.g.e., s. 61.

[60] Čehajić, a.g.e., s. 61.

[61] Redakcija, *Pregled mjesta održavanja zikra u Bosni i Hercegovini,* a.g.m., s.26.

SONUÇ

Bosna'da halkın en fazla ilgi gösterdiği tarikatların başında Nakşbendilik gelmektedir. Diğer tarikatların aksine Nakşbendiler, Bosna'nın belirli yerlerinde değil birçok şehir, kasaba ve köylerinde tekkeler kurarak halkın çeşitli tabakalarına nufüs edebilmiştir. Osmanlıların bölgeyi fethinden günümüze kadar onlarca Nakşbendî tekkesinin kurulduğu görülmektedir. Bosna tarihi incelendiğinde birçok önemli şahsiyetin de bu tarikata mensup olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Nakşbendî tarikatının Bosna'da yaygınlaşmasında büyük rol oynayan Bosnalı sufiler arasında özellikle Şeyh Hüseyin Baba (ö. 1799-1800) ve Şeyh Abdurrahman Sırrî (ö. 1847) özellikle zikredilebilir. Söz konusu iki şeyhin Bosna Hersek'te Nakşbendilik tarikatı açısından önemli oluşları şu şekilde sıralanabilir:

Öncelikle, Şeyh Hüseyin ve müridi Şeyh Sırrî ile birlikte Bosna Hersek'te Nakşbendi tarikatının şehirlerden çıkıp köylere uzandığı ve geniş halk kitleleri tarafından benimsendiği müşahede edilmektedir.

İkincisi, Şeyh Hüseyin ortaya koyduğu bazı yeniliklerden dolayı Nakşbendilik'te pir-i sani sayılmakta olup tarikatın Hüseynî kolu olarak ortaya çıkmıştır.

Üçüncüsü, Şeyh Hüseyin ve Şeyh Sırrî döneminde ve sonrasında Nakşbendiliğin bölgede ulema, yönetici ve valilerin mensup olduğu ve desteklediği bir tarikat haline geldiği görülmektedir.

Dördüncüsü, Bosna'nın çeşitli halk tabakalarında yarattıkları nufüs sayesinde Osmanlı sarayını da etkileyen Şeyh Hüseyin ve Şeyh Sırrî saray tarafından hem maddi destek görmüşler hemde bazı önemli siyasi meselelerde etkili olmuşlardır.

Beşincisi, Şeyh Hüseyin ve Şeyh Sırrî'nin pek çok mürit yetiştirdikleri ve Foynica, Oglavak ve Visoko gibi Bosna'nın çeşitli yerlerinde Nakşbendi tekkelerinin kurulduğu bilinmektedir.

Son olarak, Bosna Hersek'te Nakşbendilik tarikatının icazetnamesi Şeyh Hüseyin ve Şeyh Sırrî üzerinden günümüze kadar ulaşmaktadır.

KAYNAKÇA

Alija Bejtić, *Mehmed Paša Kukavica,* Prilozi za orjentalnu filologiju, VI-VII/1956/7, Sarajevo, 1958.

Alija Bejtić, *Skender-pašina tekija,* Novi Behar, yıl XVI. No 2, 1944.

Alija Dilberović, *Nakšibedijska tradicija Mostara u XIX i prvoj polovini XX stoljeća – slučaj Koski pašinog hanikaha,* Znakovi vremena, god.XVI, 61/62, Sarajevo 2013.

ANU BİH, *Şikayet Defteri,* 207-VII-54/4 - Sarajevo, 1216/1801.

Ćazim Hadžimejlić, *Pir-i Sani Husejn baba Bosnevi,* Kelamu'l Šifa/Tarikatski Časopis, Sayı 43/44, 2016.

Džemal Čehajić, *Derviški Redovi u Jugoslavenskim Zemljama,* Sarayevo, 1986.

Derviš A. Korkut, *Spirutalizam i avet materijalizma u svijetlu mistike,* Novi Behar, XII/1938-39; XIII/1939-40.

Džemail İbranović, *Nakšibendijsko-halidijski tarik i njegov utjecaj u Bosni,* Doktora Tezi, Sarajevo 2008.

Edin Urjan Kukavica, *Naksibendijska Tekija i Turbeta u Foči,* Yıl XIX, 2010, Sayı 95.

Fejzullah Hadžibajrić, *Riječ dvije o Jedilerskom turbetu u Sarajevu,* Glasnik IVZ, Yıl XXX, Sayı 7-8, Sarajevo, 1967.

Fejzullah Hadžibajrić, *Historijat Tarikatskog Centra u BiH*, Kelamu"l šifa, Sayı 20, 2009.

Hazim Šabanović, *Teritorijalno sirenje i gradjevni razvoj Sarajeva u XVI stoljecu,* Sarajevo, 1965.

Hajrudin Ćurić, *Vakufnama Ali Paše Rizvanbegovića,* Glasnik VİS, Yıl III, Sayı 1-4, 1952.

Hivzija Hasandedić, *Mostarski vakifi i njihovi vakufi,* Mostar 2000.

Ismet Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme Osmanske uprave,* IKC Mostar, 1999.

Meliha Teparić, *Nakšibendijska Tekija Nadmlinima,* Kelamu'l-Šifa, s. 21-22.

Nedim Filipović, *Napomene o İslamizaciji u Bosni i Hercegovini u XV. stoljeću,* Godišnjak, VII, Centar za balkanološka ispitivanja, 5, Sarajevo, 1970.

Orijentalni İnstitut u Sarajevu, *Sidžil fojničkog naiba,* br.43, iz 1199-1204, 27b.

Redakcija, *Pregled mjesta održavanja zikra u Bosni i Hercegovini,* Kelamu'l Šifa/Tarikatski Časopis, Sayı 9, 2006.

Salih Sidki Hacihusejnoviç Muvekkit, *Povijest Bosne,* Sarajevo 1999, C.II.

Sejfudin Kemura, *Sarajevske Džamije,* Zemaljska Štamparija, Sarajevo 1909.

Šaćir Sikirić, Pobožne pjesme Šejh Abdurrahman Sirrija, Biblioteka Glasnika Islamske Vjerske Zajednice Nezavisne Države Hrvatske, Svezak 4, Državna Tiskara, Sarajevo, 1941.

Son Dönem Nakşî Meşâyıhından Muhammed Es'ad Erbili'nin Hayatı ve Tesirleri

Vahit GÖKTAŞ

Doç.Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Muhammed Es'ad Erbili 1847-1931 yılları arasında yaşamış; eserleri ve yaşantısıyla yaşadığı dönemde ve daha sonra tesir bırakmış önemli bir nakşi şeyhidir. O medrese ilimlerini genç yaşta tamamlamıştır. Şeyhi Taha'l-Hariri'den seyr u sülûkünü ikmal etmiş. Kelâmî Dergâhı şeyhliği yapmış, Meclis-i Meşayıh reisliği yapmış, Padişah tarafından Sürre Emini olarak hacca gönderilmiş, Cemiyyet-i sufiyye adlı bir yapının öncülüğünü yapmış, tekke ve tarikatların ıslah çalışmalarında önemli roller üstlenmiş önemli bir mutasavvıftır. Es'ad Erbili tasavvufi ilmi muhteva bakımından çok kıymetli eserler vermiştir. Es'ad Erbili eserlerinde ortaya koyduğu görüşler ve yaşantısı bakımından da tesirli olmuş bir şahsiyettir. Bu tebliğde Es'ad Erbili'nin yaşadığı dönemdeki ve günümüzdeki tesirlerini ortaya koymaya çalışacağız

Anahtar Kelimeler:

Muhammed Esad Erbili, Tasavvuf, Nakşibendi.

THE LIFE AND INFLUENCE OF MUHAMMAD ES'AD ERBILI, ONE OF THE NAQSHI SHAIKHS IN THE LATE PERIOD

Assoc. Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ[1]

Abstract

Muhammad Es'ad Erbili is an important Naqshi Shaikh who lived between 1847- 1931 and had a remarkable influence with his works as well as his life in his time and later. He

[1] vahitgoktas@gmail.com

completed the madrasa education in his early ages. He is a significant Sufi who completed his *sayr-u suluk* (spiritual journey) under the observation of Shaikh Taha'l- Hariri, performed as the Shaikh of Dergah of Kelami as well as the leader of *Meclis-i Meshayih* (the Council of Islamic teachers) and was sent to hajj as the *surra emini* by the Sultan. He also led an organization called as *"Cemiyet-i Sufiyye"* and played an important role in the reform work of the lodges and religious orders (*tariqa*). Es'ad Erbili has priceless works, which reveal the literal ecstasy, in terms of its Sufi knowledge content. He is a remarkable personality who had an impact too thanks to his views in his works and his life. In this paper, we are going to try to present the influence of Es'ad Erbili in his time and today.

Keywords: Muhammad Esad Erbili, Sufism, Naqshbandi

HAYATI

Muhammed Es'ad Erbilî, 1847-1931 yılları arasında yaşamıştır[2] Musul'un Erbil kasabasında doğmuştur. Anne ve baba tarafından seyyid olan Es'ad Erbilî'nin babası Erbil'de bulunan Hâlidî tekkesinde postnişîn Şeyh Muhammed Said'dir. Dedesi, Hâlid-i Bağdâdî'nin halîfelerinden Şeyh Hidâyetullah'tır.[3]

Es'ad Erbilî, ilk tahsilini, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Erbil'de yaptırmış olduğu ve pederinin postnişin olduğu tarihlerde bu hankâh ve medresede tamamlamıştır.[4] Devrinin meşhur âlimlerinden sayılan Dâvud Efendi'den özel dersler görerek, bu zattan 23 yaşında icâzet almıştır. Es'ad Erbilî, medrese tahsilini Erbil'de tamamladıktan sonra yirmi üç yaşında Şeyh Tâhâ el-Harîrî'ye intisâb etmiş ve tasavvuf yoluna girmiştir. Beş senede seyr ü sülûkunu tamamladıktan sonra 1292/1875 tarihinde şeyhi Tâhâ el-Harîrî'nin de vefâtı üzerine, ondan aldığı emir doğrultusunda, yine onun makâmında irşâd vazîfesine başlar.[5] Altın silsilenin 33. halkasını oluşturan Es'ad Erbilî, ilmî icâzetnâmesini Dâvud Efendi'den, Nakşî icâzetnâmesini de Tâhâ el-Harîrî'den almıştır. Bağdad'da bulunan Kâdirî âsitânesi şeyhi, Seyyid Abdulhamîd-i Birifkânî'den de Kâdirîlik icâzeti almıştır.[6] Dolayısıyla Es'ad Erbilî, Şeyhi

---

[2] Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar Bl., no: 2306, c. 2, s. 191.

[3] Hasan Kâmil Yılmaz, *Altın Silsile*, Erkam Yayınları, İstanbul 1994, s. 241. Hasan Kâmil Yılmaz, "M. Es'ad Erbilî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c. 9, s. 369, İstanbul 1996.

[4] "Meclis-i Meşayih, Ulemâ-Tarîkat Münâsebetleri ve İstabul'da Şeyhlik Yapmış Beş Zâtın Kendi Kâleminden Terceme-i Hâli", *Kutadgubilig*, Sayı: 1 (Ocak 2002)., s.197.

[5] *Risâle-i Es'adiyye fî Tarîkati'l- aliyye*, (Dersaadet Matbaası), İstanbul 1341-1343, ss.29-30

[6] Kara, "Meclis-i Meşayih...", s. 197.

Tâhâ el-Harîrî'nin vefâtından sonra, irşâd vazîfesine başlar. O, hem Nakşî hem de Kâdirî tarîkatından icâzetli bir sûfîdir.[7]

Esad Erbilî, 1875 senesinde hac vazîfesini îfâ etmek üzere Hicaz'a gider. Hacda iken şeyhinin vefâtını öğrenmesi üzerine, İstanbul'a gelir ve buraya yerleşir ve II. Abdülhamid'in damadı Derviş Paşazâde'ye sarayda dersler verir. Fâtih Camii'nde *Hâfız Dîvân*'ı ve Mevlânâ Câmî'nin *Lüccetü'l-esrâr* adlı eserini okutur. Es'ad Erbilî'nin asıl şöhreti Kelâmî Dergâhı'nda yayılır.

Es'ad Erbilî, 1316/1900 senesinde Abdülhamid Han tarafından, memleketi Erbil'e görevli olarak gönderilir. Es'ad Erbilî, Erbil'de kaldığı süre içersinde irşâd faâliyetlerini sürdürmüş, buradaki Türkleri İngiliz idaresine iltifat etmemeleri hususunda organize etmiştir. Bu arada oğlu Muhammed Efendi'yi, Türk Muhibbân Cemiyeti'ni kurmak ve Türkleri, Cem'iyet-i Akvâm'a (Birleşmiş Milletlere) mürâcaata teşvikle görevlendirmiştir. İngilizlerin Musul'u işgâliyle (1918) Türkler lehine yaptığı çalışmalardan dolayı Muhammed Efendi, İngilizler tarafından Basra'ya sürgün edilmiştir. Es'ad Erbilî, Erbil'de kaldığı sürede İngilizlerin misyonerlik faaliyetlerine karşı çalışmalarda bulunmuştur.[8]

Es'ad Erbilî, Meşrûtiyetin ilanıyla birlikte 1324/1908'de sevenlerinin daveti üzerine İstanbul'a dönerek Kelâmî Dergâhı'ndaki görevine tekrar başlar. Aynı zamanda, Erenköy'deki çadırlı köşkte de sohbetler yapmaktadır. Üsküdar'daki Selimiye Dergâhı Şeyhliği boşalınca burası da Es'ad Erbilî'ye verilir. Adı geçen dergâha, niyâbeten mahdûmu Mehmed Ali Efendi'yi tayin eder. Kendisi de arasıra gelip irşâd hizmetini oğluyla birlikte yürütür.[9]

Es'ad Erbilî, Meclis-i Meşâyıh reisliği yapar, *Tasavvuf* adlı bir derginin ve "Cem'iyet-i Sûfiyye" adlı bir yapılanmanın öncülüğünü yapar, Padişah Sultan Reşad tarafından Sürre Emîni olarak görevlendirilir.[10]

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte ve 1925'te tekke ve zâviyelerin kapatılması kanunu neticesinde Es'ad Erbilî, Erenköy'deki köşkünde inzivâya çekilir. 23 Aralık 1930 tarihinde vukû bulan Menemen olayıyla hiç bir ilgisi olmamasına rağmen oğlu

---

[7]Muhammed Es'ad Erbilî, *Risâle-i Es'adiyye fî Tarîkati'l- aliyye*, (Dersaadet Matbaası), İstanbul 1341-1343, ss. 29-30.. İsmail Kara, "Meclis-i Meşayih, Ulemâ-Tarîkat Münâsebetleri ve İstabul'da Şeyhlik Yapmış Beş Zâtın Kendi Kâleminden Terceme-i Hâli", *Kutadgubilig*, Sayı: 1 (Ocak 2002), ss.185-214.

[8] Geniş bilgi için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre 3, Celse 2, Cilt 25, ss. 62-65, 1931.

[9] Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. II, s. 192.

[10] Yılmaz, *Altın Silsile*, s. 210-211; *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.11, s. 348; Osman Nuri Topbaş, *Altın Silsile*, "Muhammed Es'ad Erbili", Erkam Yayınları, İstanbul 2012, s. 483.

Mehmed Ali Efendi ve pek çok halifesiyle, Menemen'e götürülüp idam talebiyle yargılanır. Oğlu Mehmed Ali Efendi ve halifelerinden pek çoğu idam edilirken, Es'ad Erbilî hakkında verilen idam cezası, yaşlılığı sebebiyle müebbet hapse çevrilir. Es'ad Erbilî, Menemen'deki askerî hastanede, 3-4 Mart 1931 gecesi vefât eder.[11] Zehirlenerek şehid edildiği de söylenmektedir.[12]

ESERLERİ

Edebî yönü kuvvetli olan Es'ad Erbilî'nin tasavvuf, tefsir hadis ve edebiyatla ilgili eserleri ve yazıları vardır. Eserleri şunlardır: *Kenzü'l-irfân, Mektûbât, Dîvân, Risâle-i Es'adiyye, Fâtiha-i Şerîfe Tercümesi, Makâleleri* ve *Tevhîd Risâlesi Tercümesi* ve *Kasîde-i Münferice Tercümesi*.[13]

MUHAMMED ES'AD ERBİLİ'NİN TESİRLERİ

Muhammed Es'ad Erbili'nin bulunduğu dönemde kurmuş olduğu cemiyyet, çıkmasına katkıda bulunduğu mecmua, neşrettiği eserleri ve Kelami dergahındaki faaliyetleri ve yetiştirdiği şahsiyetlerle yaşadığı dönemde ve sonrasında tesir halkası geniş bir şahsiyettir. Şimdi bu tesirleri belli başlıklar halinde ele alalım.

CEMİYET-İ SUFİYYE

Meşrutiyetin ilanıyla birlikte yayın faaliyetleri hızlanır, pek çok yapı kendi cemiyetini legal yolla organize eder. Es'ad Efendi, dönemin şeyhulislâmı Mûsâ Kâzım Efendi'yi de yanına alarak Cemiyet-i sufiyyeyi kurar. Cemiyetin kuruluş çalışmaları, Kelâmî Dergâhı'nda yürütülmüştür. Cemiyet-i Sûfiyye, Tasavvuf Dergisi'nin yayın hayatına başlamasından (10 Mart 1327) iki ay sonra kurulmuştur. Cemiyetin reisi Mûsâ Kâzım Efendi, ikinci reisi ise Es'ad Efendi olmuştur. Cemiyetin kuruluşunu, Tasavvuf Dergisi şu şekilde haber yapmıştır: "Şeyhulislâm Musa Kâzım Efendi Hazretlerinin riyaset-i fahriyesi ve Kelami Dergah-ı Şerifi şecdenişin-i irşâdı Şeyh Muhammed Es'ad Efendi Hazretlerinin riyaset-i saniyesiyle bi-mennihi Teâlâ teşekkül eden Cemiyet-i Sufiyye'nin iftitahı, geçen perşembe günü Topkapı

---

[11] Bkz. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 212.

[12] Ethem Cebecioğlu, *Allah Dostları 8, Muhammed Es'ad-ı Erbilî (20. Yüzyıl Türkiye Evliya Menâkıbı)*, Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği Yayıncılık, Ankara 2015, s. 18.

[13] Bu tercümenin ceviriyazısı için bkz. Ercan Alkan, "Es'ad Erbilî'nin Tercüme-i Kasîde-i Münferice Adlı Eseri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 13, sayı: 30, 2012, ss. 151-172; Ayrıca Bkz. Ahmet Tahir Dayhan, "Meşîhat Arşivin'nden (İstanbul Müftülüğü) Şeyh Es'ad Erbilî, Hakkında Üç Belge", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 12, sayı: 29, ss. 163-167; Es'ad Efendi'nin hayatı ve eserleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Vahit Göktaş, *Muhammed Es'ad-ı Erbilî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2013.

Tramvay caddesinde kain cemiyetin daire-i fahiresinde turuk-ı aliyye meşâyih-i kiramından pek çok zevat-ı zevil ihtiram hazır bulundukları halde ifa edilmiş ve mevlid-i mukaddes-i risaletpenahi menkabe-i mübarekesinin fuyuzat-ı ruhaniyesiyle mülk ü milletin deavât-ı hayriyyesi tertil ve tilâvet olunmuştur."[14]

Cemiyetin birinci âzâsı Ahmet Buhârî şeyhi Ali Efendi, ikinci âzâsı Urfa Mebusu Şeyh Safvet Efendi'dir.[15] Bu Cemiyet vâsıtasıyla gerçekleştirilmek istenen faaliyetler ise şunlardır:

1-Tasavvufla ilgili mevcut bütün eserlerin yer alacağı geniş bir kütüphâne kurmak,

2-Çok geniş kapsamlı bir Tasavvuf Tarihi hazırlatmak ve neşretmek,

3-Cemiyet merkezinde sürekli konferanslar düzenlemek,

4-Güneydoğu'da şûbe açmak.[16]

Cemiyetin yapmak istediği faaliyetlere baktığımızda cemiyetin faaliyetlerinin topluma tasavvuf kültürünün aktarılmasında ve toplumda birlik beraberliğin sağlanmasında, özellikle Güneydoğu'da Kürt nüfusun yoğun olduğu coğrafya üzerinde emperyalistlerin oyunlarına karşın birlik beraberlik vurgusunun güçlendirilmesini hedeflediği ortaya çıkmaktadır.

TASAVVUF DERGİSİ

Es'ad Efendi'nin destek verdiği faaliyet alanlarından biri de neşriyat alanında Tasavvuf Dergisi'nin yayınlanması ile olmuştur. Mart 1327/1911 yılında yayın hayatına başlayan derginin sahibi, Urfa Mebusu, Şeyh Safvet Efendi'dir. Resmî olmamakla birlikte Şeyh Safvet'in de idâre heyetinde bulunduğu, Cemiyet-i Sûfiye'nin yayın organı olma özelliği ile dikkat çekmektedir. Bu dergi haftalık olarak çıkmıştır. Derginin sahibi Şeyh Safvet Efendi daha sonra cemiyetin ikinci reisi olmuştur.

Es'ad Efendi'nin, Cemiyet-i Sûfiye'nin açılışında yaptığı konuşmayla birlikte birçok yazısı, bu dergide yayınlanmıştır. Cemiyet-i Sûfiyye'de yapılan konuşmalar dergide ayrı ayrı yayınlamıştır.

---

[14] Tasavvuf Dergisi, sy., 3, s. 2.
[15] Cemiyet-i Sufiyye ve faaliyet alanı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Kara, *Din ve Hayat Açısından Tekke ve Zaviyeler*, ss. 287-297; *DİA*, c. 7, s. 335; *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 42.
[16] Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 43.

1908'de Şeyh Nâilî Efendi tarafından kurulmak istenen Cemiyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye'nin destekleyicisi konumundaki Muhibbân Dergisi ile Cemiyet-i Sûfiye'nin destekleyicisi Tasavvuf Dergisi arasında ciddi polemikler olmuştur. Muhibbân Dergisi, Şeyhulislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin tasavvufa karşı ve mason olduğu ve dolayısıyla Cemiyet-i Sûfiye'nin başkanı olamayacağını yazarken, Tasavvuf dergisi ise tam aksine Şeyhulislâm'ı yanlarına çekecek yayınlar yaparak, Mûsâ Kâzım Efendi'nin ehl-i tarîk olduğunu, tasavvufa dâir tercüme eserler neşrettiğini iddia etmiştir.[17] Tasavvuf dergisi, dönemin siyâsî çizgisinde yeni bir söylem geliştirmiştir.[18]

Tasavvuf dergisi, muhtevâ olarak daha ziyâde tasavvuf ıstılahları, tasavvuf edebiyatı, tasavvufî mektuplar, tasavvufî hikmetler, menkâbeler, sûfî hâl ve tercümeleri gibi konulara ağırlık vermiştir.

Birinci Dünya Savaşı yıllarındaki sıkıntılar içerisinde, dergi yayın hayatına son vermek zorunda kalınmıştır.

Tasavvuf Dergisi, en başta tasavvufun doğru anlaşılmasında önemli görevler üstlenmiştir. Toplumda birliğin sağlanmasında etkili olan tasavvuf ve tarikat kültürünün yozlaşması ve bozulmasının önüne bu şekilde geçmek hedeflenmiştir.

KELÂMÎ DERGÂHI

Esad Erbili Hazretlerinin en faal olduğu merkez Kelâmi Dergahı'dır. Dergahtaki hizmetleri, dergaha devam edenler ve dergah merkezli yetiştirdiği şahsiyetler bu mekanın önemini ortaya koymaktadır. Kelami Dergahı ile ilgili H. Necdet İşli ve Yusuf Çağlar Kasım 2015'te bir çalışma yayınlamışlardır. Bu çalışma Plan ve Çizimler, Kelami Dergahı'nın önceki şeyhleri ve dergahla alakalı Tomar-ı Tekâya'da geçen bilgileri içeren küçük fakat mühim bir kitaptır. Ayrıca Kelami Dergahı ile ilgili en önemli eser Carl Vett'in dergahta tuttuğu notlardır. Bu eser *Dervish Diary* adıyla yayınlanmış ve Ethem Cebecioğlu Hocamız tarafından tercüme edilmiştir. Bu tercüme muhtelif yayınevleri tarafından neşredilmiştir.[19] Kelami Dergahına gelip gidenler, dergahta derslere katılanlar ve Kelami dergahındaki faaliyetler Esad Erbili Hazretlerinin tesir halkasını en güzel şekilde ortaya koymaktadır.

---

[17] Kara, Mustafa, "Cemiyet-i Sufiye, *DİA*, c. 7, s. 335.
[18] Kara, *Din ve Hayat Açısından Tekke ve Zaviyeler*, s. 278.
[19] Vett, Carl, Kelâmi Dergâhından Hatıralar, çev. Ethem Cebecioğlu, Muradiye Kültür Vakfı Yay. Ankara1993; Carl Vett, Dervişler Arasında İki Hafta, çev. Ethem Cebecioğlu, Kaknüs Yay., İstanbul 2002.

Kelâmî Dergâhı kapatılana kadar bir okul, mânevî tedâvi merkezi, sosyal yardım yeri, misâfirhâne, sanat merkezi vazîfesi görmüştür. Kelami Dergahı adeta bir neslin yetişmesinde önemli bir merkez görevi yürütmüştür. Bu dergahtan yetişen zevat gelecekte yeni Türkiye'nin ilmi ve manevi coğrafyasının şekillenmesinde önemli görevler üstlenmişlerdir.

YETİŞTİRDİĞİ BAZI ZEVÂT

Mahmud Sami Ramazanoğlu, Selimiye Dergahı Şeyhi Ali Efendi, Hasip Efendi, Balıkesirli Halil Efendi, Cide müftüsü Hüseyin Efendi, Mehmet Ali Ayni, Kelami Dergahının müdavimlerinden olan önemli bazı zevattır.

Kelâmi Dergâhı döneminde diğer tekkeler gibi insan yetiştirme merkezi olmuştur. Dergâh'a gelen üst düzey yönetici ve ilim adamlarının Es'ad Efendi'ye karşı gösterdikleri tâzim, Dergâht'a 15 gün misafir kalan Danimarkalı araştırmacı Carl Vett'in dikkatini çeker. Bunlar arasında Gâzi Mahmud Muhtar Paşa (1867-1935), Prof. Mehmed Ali Aynî (1868-1945), Ömer Ferid Kam (1864-1944), o dönemin İstanbul Hukuk Fakültesi dekanı, yine İstanbul Üniversitesi'nden Matematik profesörü de vardır. Dergâh'ın son dönemindeki manzarası bu şekildedir. Daha önceleri ise yine birçok kişi bu Dergâh'tan yetişmiştir.[20]

Yukarıdaki isimlerin dışında Es'ad Efendi'nin irtibat kurduğu önemli şahsiyetlerin tespitinden Mektûbat isimli eser bize yol göstermektedir. Es'ad Efendi'nin mektuplaştığı kişilerden bir kısmının ismi şu şekildedir: Ziyâ Bey, Hoca Yektâ Efendi, Hacı Hüseyin Efendi, Zihni Efendi, Hâfız Mustafa Efendi, Hayri Bey, Ali Rızâ Efendi, Ali Efendi, Mehmet, Cemal Efendi, Hasan, Düzceli Halil Fevzi Efendi, Semahatlı Efendi, Ethem Efendi, Hoca Mehmet Efendi, Hacı Âsım Bey, Hâfız Efendi, Tatar Halil Efendi, Fikri Efendi, Kavak Câmii İmamı Hulûsi Efendi, Bahâeddin Efendi, Tırnovalı Hoca Efendi, Sâmi Efendi, Abd'ün-Nâfi Efendi, Emin Efendi, İbn Ebi Abdissamed Efendi.

Vassaf, Sefîne'de "Ecell-i Hulefâsı" başlığı altında Es'ad Efendi'nin halifelerinin isimlerini şu şekilde verir: *Hacı Mes'ud Bey, Hâfız Mustafa Efendi, Seyyid Kemal ve Hüseyin, Müftü Şeyh Muhammed ve Müderris Ali Rızâ, Şeyh Sırrı, Hacı Nûri, Yektâ, Samatya İmamı Ali ve Âsım Efendiler.*[21] Bolu'lu Şeyh Muhyiddin Efendi ve Kastamonu'da Nasrullah câmiinde uzun yıllar imamlık yapmış olan Hâfızu'l Kurra Ömer Aköz Efendi, Dişçi Ali Efendi (d.1307 v.1981), Karamanlı Hacı Osman Efendi, Diyarbakır vazîfelisi Hacı Hasan Efendi, Yahyalılı

[20] Carl Vett, Kelami Dergahından Hatıralar, Muradiye Kültür Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 4-8, 92-95, 167-171.
[21] Vassaf, Sefine, c. 2, s. 198.

Şeyh Mustafa Efendi, Ayazma Câmii imamı Hacı Mustafa Efendi ve Osman Ergin Efendi, Balıkesir İvrindi'li Halil Muslu Efendi de onun halîfelerindendir.

Bir milletin ve kültürünün devamı için en önemli şey yetiştirdiği şahsiyetlerdir. Esad Erbili'nin yetiştirdiği şahsiyetler kendi dönemlerinde etkili oldukları gibi günümüz Türkiye'sinde tasavvufi ve dini hayatta hala tesirleri olan şahsiyetlerdir. Bu bakımdan Es'ad Erbili Hazretlerinin etkisi kanaatimizce etkin bir şekilde sürmektedir.

SONUÇ

Yukarıda ele aldığımız başlıkları düşündüğümüzde Es'ad Erbili neşriyat alanında, cemiyet kurma faaliyetleriyle, Kelami Dergahı'nda yürüttüğü çok yönlü faaliyetlerle, toplumsal yapı üzerinde azami derecede etkin olmuş bir şahsiyettir. Es'ad Erbili toplumun her kesiminde etkili olmakla birlikte bu tesirin merkezi Kelami Dergahı olmuştur. Kelami Dergahı Es'ad Efendi'nin eğitim ve insan yetiştirme ve diğer faaliyetlerinin planlandığı ve organize edildiği bir merkez olmuştur. Bunun yanında Esad Efendi Tasavvuf Dergisinin neşri ve yayınladığı eserlerle toplum üzerinde özellikle tasavvufi bozulmanın ıslahı için önemli faaliyetlerde bulunmuştur. Cemiyet-i Sufiyye ise yine tasavvufi yapının ıslahı için önemli merkez olmuştur. Dolayısıyla Esad Efendi toplumsal yapının hemen her noktasında olmayı başarabilmiştir. II. Abdülhamid Han ve Sultan Reşad da toplumsal birlik ve bütünlüğün sağlanmasında ve bu etkin şahsiyetten faydalanmıştır.

KAYNAKÇA

Alkan, Ercan, "Es'ad Erbilî'nin Tercüme-i Kasîde-i Münferice Adlı Eseri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 13, sayı: 30, 2012.

Cebecioğlu, Ethem, *Allah Dostları 8, Muhammed Es'ad-ı Erbilî (20. Yüzyıl Türkiye Evliya Menâkıbı)*, Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği Yayıncılık, Ankara 2015.

Dayhan, Ahmet Tahir, "Meşîhat Arşivin'nden (İstanbul Müftülüğü) Şeyh Es'ad Erbilî, Hakkında Üç Belge", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 12, sayı: 29.

Erbilî, Muhammed Es'ad, *Risâle-i Es'adiyye fî Tarîkati'l- aliyye*, (Dersaadet Matbaası), İstanbul 1341-1343.

Göktaş, Vahit, *Muhammed Es'ad-ı Erbilî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2013.

Kara, İsmail, "Meclis-i Meşayih, Ulemâ-Tarîkat Münâsebetleri ve İstabul'da Şeyhlik Yapmış Beş Zâtın Kendi Kâleminden Terceme-i Hâli", *Kutadgubilig*, Sayı: 1, (Ocak 2002), ss.185-214.

Kara, Mustafa, "Cemiyet-i Sufiye, *DİA*, c. 7, s. 335.

Kara, Mustafa, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, Dergah Yay, İstanbul 2002.

Kara, Mustafa, *Din ve Hayat Açısından Tekke ve Zaviyeler*, Dergah Yay., İstanbul 1990.

TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 3, Celse 2, Cilt 25, ss. 62-65, 1931.
Topbaş, Osman Nuri, *Altın Silsile*, "Muhammed Es'ad Erbili", Erkam Yayınları, İstanbul 2012, s. 483.
Vassaf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar Bl., no: 2306, c. 2, s. 191.
Vett, Carl, Dervişler Arasında İki Hafta, çev. Ethem Cebecioğlu, Kaknüs Yay., İstanbul 2002.
Vett, Vett, Kelami Dergahından Hatıralar, çev. Ethem Cebecioğlu, Muradiye Kültür Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 4-8, 92-95, 167-171.
Yılmaz, Hasan Kamil, *Altın Silsile*, Erkam Yay., İstanbul 1994.
Yılmaz, Hasan Kamil, "Es'ad Erbili", *DİA*, c.11.
Yılmaz, Hasan Kamil, "M. Es'ad Erbilî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c. 9, İstanbul 1996.

Millî Mücâdelelerde Nakşibendîler'in Rolü

Veysel AKKAYA

Yrd. Doç. Dr., İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Giriş

Sûfîler tarih boyunca cihad ile iç içe olmuş bir topluluktur. Onlar cihâdı hayatlarında bir bütün olarak anlamışlar, içte sürekli nefs ile cihad halinde oldukları gibi, gerektiğinde düşman ile de cihada katılmışlardır. İlk sûfîlerden itibaren düşmanla cihad önemsenmiş ve bilfiil cihada katılarak, i'lâ-yı kelimetullah uğruna mallarını canlarını fedâ etmişlerdir. Savaş olmadığı zamanlarda da ribatlar ve tekkeler, fetih hareketlerinde gönüllü bir öncü kuvvet gibi çalışmışlar, sınır boylarında İslâm'ın yayılması için hizmet etmişlerdir. Kurulan İslam devletlerinde tarîkatlar, düşmana karşı direnişte önemli vazifeler icra etmişlerdir. Osmanlı'ya gelindiğinde de hem sınır boylarında, hem de savaşlarda sûfîlerin cihada katkıları bilinen bir husustur.

XIX. yüzyılda Osmanlı'yı ortadan kaldırmak için, Batılı devletlerin işgalleri karşısında yapılan millî mücâdelelerde, sûfîlerin çok önemli rol oynadıkları görülmektedir. Hatta düşmana karşı mukâvemette liderlik vazifesi üstlenenlerin büyük bir kısmı tarikat şeyhleri idi. Biz bu bildirimizde millî mücâdelelerde yer alan tarîkatlerden Nakşîbendîlerin rolü üzerinde duracağız. Ayrıca çalışmamızı tarîkati temsilen Şeyh efendilerin hizmet ve katkıları ile sınırlayacağız. Çünkü onların yetiştirdiği halîfeler ve müridlerinin de millî mücâdelelerde katkıları büyüktür. Öte yandan şeyhlerin rolü bir bakıma halîfe ve müridlerinin de rolünü ortaya koymuş olacaktır.

a. Afrika'da Nakşîbendiler

Sûfîlerin millî mücâdelelerdeki hizmet ve katkıları "Afrika'da, Orta Asya'da, Kafkaslar'da ve Anadolu'da sûfî direniş" şeklinde dört grup hâlinde değerlendirilmiştir.[1] Bizde bu minval üzere, Nakşîbendîler'in millî mücâdelelere desteklerini anlatmaya çalışacağız.

İlk olarak Afrika bölgesine baktığımızda, millî mücâdelede Senûsîler ve Ticânîlerin yanında, Kâdirî ve Şâzelî şeyhi olmakla birlikte aynı zamanda bir Nakşibendî olan Emîr Abdülkâdir el-Cezâirî'yi görmekteyiz. Emir Abdülkâdir

[1] Bkz. Necdet Tosun, Milli Mücâdelelerde Sûfîlerin Rolü ve Alvarlı Efe Hazretleri, Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler, 2013, cilt: I, s. 309

müridleriyle birlikte, Cezayir'de on sekiz yıl gibi uzun bir dönem, Fransızlar karşısında en büyük mukavemeti göstererek millî mücâdelenin liderliğini yapmıştır.[2]

b. Orta Asya'da Nakşibendîler

Orta Asya'daki millî mücâdeleye katılanlardan biri de Nakşibendî şeyhi olan Dükçi Îşân'dır. Asıl adı Muhammed Ali b. Muhammed Sâbır olan bu zât, 1898 yılında Andican'da Ruslara karşı başlatılan millî mücâdelenin liderliğini yapmıştır. 1898'de bugün Kırgızistan'da bulunan Oş şehrinde yürüttüğü millî mücâdelede etrâfına toplayabildiği mürîdleri ve halkından bir grupla Rus askerlerinin karargâhına baskınlar düzenlemiştir. Ancak bu mücâdele kısa sürmüş ve Kâşgar'a kaçarken yolda yakalanmıştır. Muhâkeme sonucu, 12 Haziran 1898'de idam edilmiştir.[3]

c. Kafkaslar'da Nakşibendîler

Kafkaslar'daki sûfî direnişte Nakşibendîler'in Ruslar'a karşı mücâdelesi ilk olarak 17. Yüzyılda Şeyh Mansûr Uşurma ile başlamıştır. 18. Yüzyılda ise bir Nakşî müridi olan Gâzi Muhammed millî mücâdelenin komutanı olmuştur. 1832'de şehid olması üzerine İmam Hamzat görevi devralmış, fakat o da 1834'de şehit düşünce Şeyh Şâmil komutan olmuştur. Uzun yıllar millî mücâdeleyi yürüten Şeyh Şâmil, Ruslara karşı büyük başarılar elde etmiştir. Ülkenin büyük bir kısmını Ruslar'dan temizlemeyi başarmıştır. Sonunda ise bir entrika ile Ruslar'a teslim olmak zorunda kalmıştır. Bu büyük kumandana Ruslar saygı duyarak onun Medîne-i Münevvere'ye sürgün edilmesini sağlamışlardır. Şeyh Şâmil 1871 yılında orada vefat etmiştir. Kafkaslarda millî mücâdele bir süre ınkıtâya uğramış, ancak ardından Nakşibendîyye şeyhliği vazifene getirilen Şeyh Ali Han 1917'de şehid düşünceye kadar, gerilla şavaşlarıyla mücâdelesini sürdürmüştür.[4]

d. Anadolu'da Nakşibendîler

Anadoluda'ki millî mücâdelede, Mevlevîler, Kâdirîler ve Bektâşiler gibi bütün tarikat erbâbı ile birlikte Nakşibendîler de, mallarıyla ve canlarıyla vatanı savunmuşlardır. İstanbul'da bazı tekkelerin millî mücâdeleye her türlü desteği verdiği ve birer silah deposu olarak kullandırdığı bilinmektedir. Bu hususta en meşhur tekke Özbekler tekkesidir. Tekkenin başında kurtuluş savaşının büyük kahramanlarından Nakşibendî şeyhi Atâ Efendi bulunmaktadır. O Üsküdar'daki tekkesini, vatanın kurtuluşu için âdetâ bir karargâh gibi kullanmayı büyük bir özveri ile başarmıştır. Özbekler Tekkesi adıyla hâlen mevcudiyetini sürdüren tekke, İstanbul'un 16 Mart 1920'de İtilâf Devletleri tarafından resmen işgali zamanlarında gizlice büyük işlerin başarıldığı, büyük fedakârlık ve kahramanlıkların gösterildiği bir mekân olmuştur. Millî Mücâdele'yi destekleyenlerin İstanbul'da kalmaları tehlikeli hale gelince, birçok asker ve sivil erkân her türlü tehlikeyi göze alarak Anadolu'ya geçmek için Özbekler Tekkesi'ni kullanmıştır. Şeyh Atâ Efendi bu insanları, gündüz Üsküdar'da dolaşarak tesbit eder ve tekkede toplayarak, gruplar halinde gizlice Anadolu'ya kaçmalarını

---

[2] Agm.; Bkz. Ramazan Muslu, *Emir Abdulkâdir el-Cezâirî*, İnsam y.y., İstanbul, 2011, s. 113-114; Es'ad el-Hatîb, *Sûfîler ve Aksiyon*, trc. H. İbrahim Kaçar vd., İnsan y.y., İstanbul, 1999, s. 134-135

[3] Tosun, agy., s. 309.

[4] Bkz., Tosun, agy., 310; el-Hatîb, age., 151-153; Hızaloğlu M. Zihni, *Şeyh Şamil* (Şimali Kafkasya istiklal mücâdeleleri), Serdengeçti Neşriyat, Ankara 1958.

sağlardı. Bunlar içinde İsmet İnönü, Halide Edip Adıvar ve Mehmed Âkif Ersoy gibi birçok önemli isimler bulunmaktadır. [5]

Karakol Cemiyeti'nin üyelerinden olan Şeyh Atâ Efendi, silah ve cephane kaçırmak için de tekkesini üs yapmıştı. "Tekke işgalden cesaret alarak Türk köylerini basan Rum ve Ermeni eşkiyalarıyla çarpışırken ya da işgal altındaki cephanelikleri basarken yaralanan millîyetciler için gizli bir hastahane olarak çalışıyordu. Gizlice tekkeye gelen doktorlar burada mesaide bulunuyorlardı. Özbekler Tekkesi, bir posta merkezi gibi de çalışıyordu. Ankara ile yapılacak bilgi alış-verişleri için bu kanal kullanılıyordu. İstanbullu erlerin aileleriyle mektuplaşmaları da bu yolla sağlanıyordu. Hukukçu olan Şeyh Âta Efendi (1883-1936), Karakol Cemiyeti'nin kurucularındandı. Temsil ettiği dinî ve manevî değerleri, vatanın kurtuluşu ve istiklâline vakf etmişti. Başında yeşil sarığı, sırtında cübbesi kapı kapı dolaşarak, bunalmış ruhlara ümid telkin etmesinin yanı sıra, tekkesinin dışındaki ulema ile de ilgilenerek onların Anadolu harekâtının yanında yer almalarına çalışmıştır..."[6]

Millî mücâdeleye Anadolu'nun doğu bölgesinde bulunan şeyhlerin hemen hepsi destek vermişlerdir. Bunlar içinde Şeyh Ziyâeddîn Nurşînî en öne çıkanlardandır. Ziyâeddîn Efendi, millî mücâdele boyunca mürîdleri ve yakınlarıyla Ruslar'a ve Ermeniler'e karşı büyük bir direniş sergilemiştir. Hatta aldığı yara ile kolunu kaybedince, hükümet İstanbul'dan kendisine takma kol göndermiştir. Ayrıca Sultan Reşad tarafından bir madalya ile taltif edilmiştir. Mustafa Kemal Paşa ona bir mektupla teşekkürlerini bildirmiştir.[7]

Millî mücâdelede yer alan önemli bir Nakşibendî şeyhi de, Şeyh Şamil sonrası Ruslar'ın zulümleri karşısında Türkiye'ye hicret etmiş olan, Dağıstanlı Şeyh Şerâfeddin Efendi'dir. Yunan işgali sırasında Bursa'da müridlerini silahlandırarak çete muharebeleri ile düşmanı taciz etmeye çalışmış, ancak ilerleyişi durduramamıştır. Sonunda hükümete mürâcât etmiş ve bir kararname ile daha güvenli bir yer olan Geyve'ye yerleştirilmiştir.[8]

Nakşî- Hâlidî şeyhlerinden Abdülhâkim Arvâsî de fiilî olarak millî mücâdeleye katılmıştır. Van ilinde Ruslar'a karşı, Şeyh Abdülhakim Arvâsî, Sıddîk Efendi, Kâsım Efendi, Bedîuzzaman Saîd Nursî gibi tekke ve medrese mensupları ile birleşerek silahlı çeteler oluşturmuşlar ve düşmanla mücâdele etmişlerdir.[9]

Millî mücâdele yıllarında doğuda birliğin sağlanması hususunda büyük gayret gösterenlerden biri, Nakşi şeyh Abdülbâkî Küfrevî'dir. Gayretlerinden dolayı bazı önde gelen zevât ile birlikte kendisine beşinci dereceden Mecidi Nişânı verilmiştir. [10]

---

[5] Bkz., Kadir Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücâhidler*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 223, s. 291-295; Süleyman Beyoğlu, *Millî Mücâdele ve Özbekler Tekkesi, Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003 Bildiriler* , 2004, c. I, s. 207, Tosun, agm., 311; M. Baha Tanman, *Özbekler Tekkesi* md., DİA, c. 34; s. 123; Mustafa Kara, Tekkeler ve Zaviyeler, Dergah y.y., İstanbul, 2015, s. 165-168

[6] Süleyman Beyoğlu, agm., c. I, s. 208

[7] Bkz., Mısıroğlu, age., 338-340.

[8] Bkz., Mısıroğlu, age., 407-408; Tosun, agm., 3011

[9] Bkz. Mısıroğlu, age., s. 331-334

[10] Bkz. Vahdettin Küfrevi, *Şeyh Abdulbaki Küfrevî*, http://www.cevaplar.org/index.php?content_view=4966&ctgr_id=99, 20. 10. 2016; Tosun, agm., 311

Nakşî şeyhlerinden Muhammed Es'ad Erbilî de, millî mücâdelenin başarısı için büyük gayret gösterenlerdendir. O yakın çevresini ve müntesiplerini millî mücâdeleye teşvik ederek, bizzat kendisi mücâdelenin içinde olmuştur. [11]

Millî mücâdelede hatırlanması gereken bir başka Nakşi şeyhi de Hacı Ahmed Fevzi Efendi (Baysoy)dir. Millî mücâdelede büyük yararlıklar sağlamış, 1919'da yapılan Erzurum kongresinde delege olarak katılmıştır. Ayrıca temsil heyetine seçilerek Sivas kongresinde de yer almıştır. Burada Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti Temsil Heyet'ine seçilerek önemli görevler ifa etmiştir. TBMM'nin I. Döneminde Erzincan Milletvekili seçilerek meclise katılmıştır.[12] Aynı mecliste şeyhler içerisinde Nakşibendî olan Servet (Akdağ) Efendi ve Hasan (Tokcan) Efendi' de bulunmaktadır.[13]

Nakşibendî şeyhlerinden Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi (ö. 1956), Rus istilâsı yıllarında, bir komutanın din adamına halkın ihtiyacı olduğu yönündeki telkinleri üzerine Erzincan'a bağlı Tercan'ın Yavi köyünde imamlık hizmetini yürütmüştür. Ruslar'ın çekilmesinin ardından Ermeniler katliama girişince, oluşturduğu altmış kişilik bir müfrezeyle Ermeniler'e karşı direniş göstermiştir. Alvarlı Lütfi Efendi, Ruslar'a âit büyük bir silah deposunu ele geçirmiştir. Daha sonra Türk ordusuna katılarak Erzurum'a girmişlerdir. [14]

Sonuç olarak millî mücâdelelerde tarikat erbâbı düşmana karşı en güçlü direnişi gösteren, bulunduğu bölgede başı çeken kimseler olmuşlardır. Dinin, vatan ve namusun elden gitmesi söz konusu olduğunda, şeyhler ve müridleri her türlü fedâkarlığı göstermişlerdir. Mevlevîler, Kâdirîler, Ticânîler, Senûsîler gibi birçok tarikatın yanında Nakşibendîler de, millî mücâdelelerde büyük vazifeler icrâ etmişler ve vatanlarını mallarıyla ve canlarıyla, halîfeleri ve müridleriyle düşmana karşı savunmuşlardır.

KAYNAKLAR

Es'ad el-Hatîb, *Sûfîler ve Aksiyon*, trc. H. İbrahim Kaçar vd., İnsan y.y., İstanbul, 1999.
Hızaloğlu M. Zihni, *Şeyh Şamil* (Şimali Kafkasya istiklal mücâdeleleri), Serdengeçti Neşriyat, Ankara 1958.
Hüseyin Bulut, *Kurucu Meclis'te Erzincan Milletvekilleri*, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, yıl: 1998.

---

[11] Bkz., Vahit Göktaş, *Muhammed Es'ad-ı Erbili'nin hayatı, eserleri, tasavvuf felsefesi*, Ankara, 2002 Ankara Üniversitesi SBE., yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 46-48
[12] Bkz., Hüseyin Bulut, *Kurucu Meclis'te Erzincan Milletvekilleri*, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, yıl: 1998, sayı: 10, s. 227-228; Tosun, agm., 311
[13] Tosun, agm., 311
[14] Selahattin Kıyıcı, *Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi* md., DİA., c. II, s. 552; Tosun, agm., 314-315

Kadir Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücâhidler*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 2007.
M. Baha Tanman, *Özbekler Tekkesi,* md., DİA, c. 34. Ankara, 2007.
Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah y.y., İstanbul, 2015.
Necdet Tosun, *Millî Mücâdelelerde Sûfîlerin Rolü ve Alvarlı Efe Hazretleri*, Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler, 2013.
Ramazan Muslu, *Emir Abdulkâdir el-Cezâirî*, İnsam y.y., İstanbul, 2011.
Selahattin Kıyıcı, *Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi* md., DİA., c. II, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1989.
Süleyman Beyoğlu, *Millî Mücâdele ve Özbekler Tekkesi*, Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003 Bildiriler, 2004.
Vahdettin Küfrevi, *Şeyh Abdulbaki Küfrevî*, http://www.cevaplar.org/index.php?content_view=4966&ctgr_id=99, 20. 10. 2016.

Vahit Göktaş, *Muhammed Es'ad-ı Erbili'nin hayatı, eserleri, tasavvuf felsefesi*, Ankara, 2002 Ankara Üniversitesi SBE., yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

BAHÂEDDÎN NAKŞİBEND VE TAKİPÇİLERİNDE KUR'AN VE SÜNNETİN TASAVVUFÎ/İŞÂRÎ YORUMU

Doç. Dr. Ali NAMLI*

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'i anlama, açıklama ve yorumlama ilmi olan tefsîrin kaynakları ve metotları bakımından rivâyet, dirâyet, işârî/tasavvufî, lügavî/filolojik tefsir gibi çeşitleri ortaya çıkmıştır. Bazı tefsirlerde bu metotların karışık olarak kullanıldığı da görülmektedir. Yaklaşımları bakımından tefsirleri mezhebî tefsir, ilmî tefsir, ictimâî tefsir gibi türlere ayırmak da mümkündür. Ahkâm tefsirleri ve edebî tefsirler gibi Kur'ân'ın belli konuları ve yönleri üzerine yoğunlaşan tefsir türleri de vardır.

"İşârî tefsir", "tasavvufî tefsir" ve "remzî tefsir" gibi isimlerle anılan tefsir çeşidi Kur'an'ın keşf ve ilham yoluyla açıklandığı sûfîlere ait tefsirler olarak görülür ve târif edilir. Bu tür tefsîri Kur'an âyetlerinin tasavvuf kültürü, tasavvufî düşünce, tasavvufî tecrübe ve hayat tarzından hareketle yapılan tefsîri olarak değerlendirmek kanaatimizce daha gerçekçi bir yaklaşım olacaktır. Çünkü mevcut işârî/tasavvufî tefsirler incelendiğinde onların sadece keşf ve ilhâma dayanarak yazılmadıkları görülür.

Tasavvufî tefsîrin bâtınî ve ilhâdî tefsirden en önemli farkı Kur'ân'ın zâhirî mânâsını/mânâlarını reddetmemesidir. Sûfîler zâhirî mânâyı/mânâları kabul etmekle birlikte bunlara ilâveten âyetin bazı işâret ve remzlerinden de söz ederler. İşte zâhir mânâyı yok saymadıklarını ortaya koymak, tasavvufî yorumun âyetin asıl ve yegâne yorumu olmadığını belirtmek ve bu yorumun farkını vurgulamak için tefsir kelimesi yerine "işâret", "remz" ve "hakîkat" gibi kelimeleri kullanmışlardır. Sûfîlere göre ideal olan ibâre ve işâret, zâhir ve bâtından herbirini diğerine fedâ etmemektir. Nitekim İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) işâret ehlinin muhakkıkının ibâreden sapmayan, ibâre ve işâretin her ikisiyle amel edip "*mecmau'l-bahreyn*" olan kimse olduğunu belirtir. Bunları terazinin iki kefesi olarak niteler ve kefelerden biri hafif olursa kişinin ilhâd şâibesinden kurtulamayacağını vurgular.[1]

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

[1] İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, İstanbul 1997, II, 6-7.

Sûfîlere göre "***Bugün size dîninizi tamamladım.***"[2] âyetinde geçtiği üzere dînin esasları ve hükümleri tamamlanmış, nübüvvet sona ermiştir. Velâyet kapısı ise kapanmadığı için Kur'ân'ın ma'rifet ve hakîkatlerinin ilhâmına bir mâni yoktur. Kur'ân dâimâ hakikatleri (hakāikı) cihetinden tenzîl olunmaktadır. Kur'ân'ın evliyâya nüzûlü, hakîkatlerini tenzîl ve anlaşılmayan yerlerini îzâh, öz olan yerlerini açıklama ve hayret verici yönlerini tanıtma yoluyladır. Evliyâ bu mertebeye Hz. Peygamber (s.a.)'e uymakla ulaşırlar.[3]

İşârî/tasavvufî tefsîrin en önemli dayanaklarından birisi سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ "***Âyetlerimizi onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde göstereceğiz***."[4] âyetidir. Allah'ın öyle kulları vardır ki onlara önce âfâkın (dış âlemin), sonra enfüsün (kendi iç âlemlerinin), sonra da Kur'ân'ın hakîkatleri tecellî eder. Bunlar, vâsıl olan kimsenin mutlaka âyetlerini okuması gereken üç nüshadır. Bu üç nüshanın aslı ve başlangıç yeri ise Rahmân'ın hakîkatleri nüshasıdır.[5] Kalp ehli olan kâmil insan bu nüshaları, özellikle enfüs ve âfâkı birbirine tatbîka (birbiriyle karşılaştırmaya) kādir olan kimsedir.[6] Bu nüshaların birbiriyle mukâbelesi ve karşılaştırması neticesinde Kur'an'da geçen kıssaların bile enfüs nüshasında karşılığı bulunmuştur. Örnek olarak Mûsâ rûh/kalp, Hârun akıl, nefis Firavun, Mısır cesed, nefsin hevâ ve hevesi Firavun'un veziri olan Hâman'a işâret sayılmıştır. Mevlânâ da *Mesnevî*'de bu tür kıssaların evvelce olup bitmiş şeyler zannnedilmemesi gerektiğini, Mûsâ'nın da Firavun'un da insanın varlığında mevcut olduğunu, bu iki hasmı kendinde aramak gerektiğini, onların kıyâmete kadar varlıklarını sürdürdüklerini belirtir.[7]

Tasavvufî/işârî tefsirin mâhiyeti hakkında özellikle daha önce şahsi çalışmalarımızın yoğunlaştığı İsmâil Hakkı Bursevî'nin görüşlerinden hareketle ortaya koymaya çalıştığımız bu genel girişten sonra Bahâeddîn Nakşbend ve takipçilerinde Kur'an ve sünnetin tasavvufî/işârî yorumu konusuna geçebiliriz.

Nakşibendiyye tarîkatı Kur'an ve sünnete bağlılığı, Ehl-i Sünnet inancını esas alması ve bid'atlardan uzak bir tasavvufî hayatı benimsemesi sâyesinde İslâm âleminin pek çok bölgesinde hem ulemâ hem de halk nezdinde îtibar görmüş ve yaygın tarikatlardan birisi olmuştur. Abdurrahmân Câmî (ö. 898/1492) *Nefehâtü'l-üns*'te Hâcegân silsilesindeki velîlerin,

---

[2] el-Mâide, 5/3.
[3] İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, II, 425-426.
[4] Fussilet, 41/53.
[5] İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, İstanbul 1330, IV, 334.
[6] İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, I, 407, II, 50.
[7] Mevlânâ, *Mesnevî*, tsh. R. A. Nicholson, III, 71, beyit: 1251-1254.

özellikle Bahâeddin Nakşibend ve müridlerinin menkıbelerinden onların yol ve tarîkatının îtikād olarak Ehl-i Sünnet üzere olduğunun, şerîat hükümlerine bağlanma ve Hz. Peygamber'e (s.a.) tâbi olma esası üzere bulunduğunun anlaşıldığını ifâde eder.[8]

Biz bu tebliğde başta Bahâeddîn Nakşibend ve halîfeleri olmak üzere İmam Rabbânî öncesinde tarîkatın önemli sîmalarının Kur'an âyetleri ve hadîslerle ilgili eserlerini, dikkat çekici tasavvufî/işârî yorumlarını örneklerle ortaya koymaya çalışacağız. Özellikle Nakşibendiyye tarîkatının esaslarını, tasavvufun başlıca meselelerini dayandırdıkları âyet ve hadîsler ile bunlara getirdikleri tasavvufî/işârî yorumlar ve yaklaşımlar üzerinde duracağız.

Bahâeddîn Nakşibend ve Takipçilerinin Tasavvufî/İşârî Tefsir ve Hadis Şerhlerine Dâir Eserleri

Bahâeddîn Nakşibend (ö. 791/1389)'e sonradan bazı eserler nisbet edilse de onun geriye yazılı bir eser bırakmadığı bilinmektedir. Onun hayatı, düşünceleri ve sohbetleri hakkında kendisinden sonra bazı eserler yazılmıştır.[9]

Halîfelerinden Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420) Bahâeddîn Nakşibend'in sohbetlerinde notlar tutmuş, daha sonra *Risâle-i Kudsiyye* adlı eserinde bu notları şerh etmiştir. Bu notlar arasında Bahâeddîn Nakşibend'in bazı âyetlerle ilgili tefsirleri ve hadîs şerhlerine de rastlanmaktadır. Aslı Farsça olan eser Necdet Tosun tarafından Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.[10]

Salâh b. Mübârek Buhârî *Enîsü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn* adlı eserinde Bahâeddîn Nakşibend'in söz ve menkıbelerini Farsça olarak yazıya aktarmıştır. Kendisi Bahâeddîn Nakşbend'in sohbetlerinde de bulunmuş ve bu eseri Alâeddîn Attâr'ın teşvîki ile yazmıştır. Dört bölümden oluşan eserin özellikle üçüncü bölümünde tasavvufî konularla ilgili bazı âyet ve hadîslerin Bahâeddîn Nakşibend tarafından yapılan yorumlarına yer verilmiştir. Salâh b. Mübarek Buhârî Hâce Muhammed Bahâeddin'in nasihatlerinde kendisinden sâdır olan sözlerin

[8] Abdurrahmân Câmî, *Nefahâtü'l-üns (Evliyâ Menkıbeleri)*, trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1995, s. 567-568.
[9] Hamid Algar, "Bahâeddin Nakşbend", *DİA*, IV, 459. Bahâeddîn Nakşibend hakkında yazılan bu eserlerin ve menâkıbnâmelerin özellikleri ve baskıları hakkında bk. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İstanbul 2007, s. 95-97.
[10] Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye: Muhammed Bahâeddîn Hazretlerinin Sohbetleri*, trc. Necdet Tosun, İstanbul 1998.

çoğunun işâret ve rumuzlardan ibâret olduğunu, Nebî (s.a.)'in hadîs-i şeriflerini, sahâbe sözlerini ve selef-i sâlihînin hallerini naklettiğini belirtir.[11]

Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Mes'ûd Buhârî tarafından kaleme alınan ve henüz yazma hâlinde bulunan *er-Risâletü'l-Bahâiyye* adlı eser ile Ebü'l-Muhsin Muhammed Bâkır b. Muhammed Ali tarafından yazılan *Makāmât-ı Hazret-i Hâce-i Nakşbend* adlı eser Bahâeddîn Nakşbend'in hayatı, sözleri ve kerâmetleri hakkında bilgiler içermektedir.

Nefahâtü'l-üns, Reşahâtü ayni'l-hayât, el-Hadâiku'l-verdiyye gibi daha sonra yazılan kaynaklarda Bahâeddîn Nakşibend'in bâzı âyet ve hadîslerle ilgili yorumlarının esas îtibariyle yukarıda zikredilen kaynaklara dayandığı görülmektedir.

Bahâeddîn Nakşibend'in halifelerinden **Alâeddîn Attâr** (802/1400)'ın tarikatın yayılmasında önemli rolü olsa da şeyhi gibi onun da geriye yazılı bir eser bırakmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tarikatla ilgili genel kaynaklarda onun bazı âyet ve hadîslerle ilgili kısa yorumlarına rastlanmaktadır.

Bahâeddîn Nakşbend'in halifelerinden **Muhammed Pârsâ** (ö. 822/1420) bazı kısa sûreleri tefsir etmiştir. Bunlardan birisi Fâtiha sûresinin Farsça tefsiridir. *Tefsîr-i Süver-i Semâniye* adlı eseri ise Kadir, Beyyine, Zilzâl, Âdiyât, Kâria, Tekâsür, Asr ve Hümeze sûrelerinin Farsça tefsîridir. *Tefe'ülât-ı Hâce-i Pârsâ* adlı eseri ise ebced harfleri yardımıyla bazı Kur'ân âyetlerini yorumlamaya dâir Farsça bir eserdir. Muhammed Pârsâ'nın Kur'ân'ın tamamını, son iki cüzü ve Yâsîn sûresini tefsir ettiği de nakledilir. Buhârâ'da çok hadîs rivâyet etmekle tanınan ve hadîs rivâyeti için başkalarına icâzet de veren Pârsâ'nın zühd, zikir ve ahlâkî konulara dâir seçilmiş kırk hadîsten oluşan *Hadîs-i Erbaîn (Erbaûne hadîsen)* adlı Arapça bir eseri de vardır.[12]

Önce Bahâeddin Nakşibend'e intisap eden, onun vefatından sonra da Alâeddin Attâr'ın müridi ve halifesi olan **Ya'kūb Çerhî** (ö. 851/1447)'nin *Tefsîr-i Ya'kūb-i Çerhî* adlı eseri Fâtiha sûresi ile Kur'ân'ın son iki cüzünün Farsça tefsiridir. Çerhî, Begavî (ö. 516/1122)'nin *Mesâbîhu's-sünne* adlı eserinden seçtiği bazı hadîsleri konularına göre tasnîf ederek *Misbâh muktebes mine'l-Mesâbîh* adlı bir eser meydana getirmiştir. Yine aynı eserden seçtiği *Hadîs-i Erbaîn (Erbaûne hadîsen)* adlı bir kırk hadîsi de vardır.[13]

---

[11] Salâhuddîn b. Mübârek el-Buhârî, *Enîsü't-tâlibîn*, trc. Süleymân İzzî Teşrîfâtî, İstanbul 1328, s. 60.
[12] Bk. Hamid Algar, "Muhammed Pârsâ", *DİA*, XXX, 564; Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend*, s. 121, 124-125.
[13] Bk. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend*, s. 150-153; Ahmet Câhid Haksever, Ya'kûb-ı Çerhî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, İstanbul 2009, s. 83-95; Ârif Nevşâhî, "Ya'kūb-i Çerhî", *DİA*, XLIII, 282.

Ubeydullah Ahrâr (ö. 895/1490) *Fıkarât*, *Risâle-i Havrâiyye* (ya da *Şerh-i Havrâiyye), Risâle-i Vâlidiyye* ve *Ruka'ât (Mürâselât)* gibi eserlerinde ve sohbetlerinde bazı âyet ve hadîsleri tasavvufî (işârî) olarak açıklayıp yorumlamıştır. Ubeydullah Ahrâr'ın hayatı, sözleri ve menkıbeleri hakkında bazı müridleri tarafından yazılan eserlerde de onun bazı âyet ve hadîs yorumlarına yer verilmiştir. Mîr Abdülevvel (ö. 905/1500)'in *Mesmûât* (*Melfûzât),* Mevlânâ Şeyh (ö. 916/1510)'in *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh-ı Ahrâr* (*Havârik-ı Âdât-ı Ahrâr),* Muhammed Kâdî Semerkandî (ö. 921/1515)'nin *Silsiletü'l-ârifîn ve tezkiretüs-sıddîkîn*, Ali b. Hüseyin Vâiz Kâşifî (ö. 939/1532-33)'nin *Reşahât-ı Aynü'l-hayât,* Muhammed Emîn Kerkî'nin *Melfûzât-ı Ahrâr* adlı eserleri bunlardandır.[14] Örnek olarak *Reşahât* müellifi Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın sohbetlerinde bizzat kendisinden işittiği on altı âyetin tefsirini, sekiz hadisi îzahını nakletmiştir.[15]

Nakşibendiyye tarikatının önemli sîmalarından **Abdurrahmân Câmî** (ö. 898/1492)'nin de tefsir ve hadîsle ilgili bazı çalışmaları vardır. Kur'ân'ın tamamını tefsir etmeyi düşünen Câmî, *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserinde Fâtiha suresi ile Bakara sûresinin 23. âyetine kadar olan âyetleri ancak tefsir edebilmiştir. Kırk hadîsi Farsça manzum olarak tercüme etmiş (*Risâle-i terceme-i erbaîn hadîs* veya *Çihl Hadîs*) ve Ebû Zer el-Ukaylî tarafından rivâyet edilen bir hadîsi şerh etmiştir.[16]

Nakşibendiyye tarîkatını Hindistan'a götüren, İmâm-ı Rabbânî'nin mürşidi **Bakî Billâh** (ö. 1012/1603)'ın manzum ve mensur eserlerinin çoğu ve mürîdlerine yazdığı bazı mektuplar *Külliyyât-ı Bakî Billah* adıyla neşredilmiştir. *Külliyyât*'ta yer alan Bakî Billah'ın küçük risaleleri içerisinde istiâze ve besmele, Fâtiha, Şems, İhlâs, Felak, Nâs sûreleri ile maiyyet âyeti[17] gibi bazı âyetlerin tefsîrine de yer verilmiştir.[18]

---

[14] Bk. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend*, s. 155-158, 165-167; a.mlf., "Ubeydullah Ahrâr", *DİA*, XLII, 20.
[15] Ali b. Hüseyin Safî Vâiz Kâşifi, *Reşahât-ı Aynü'l-hayât*, thk. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 2536/1977, II, 434-444.
[16] Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *DİA*, VII, 98; Abdurrahmân Câmî, *Nefahât*, Süleyman Uludağ (Giriş), s. 32-36.
[17] el-Hadîd, 57/4.
[18] Bk. Hamid Algar, "Bâkī-Billâh", *DİA*, IV, 543; Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend*, s. 203.

Bahâeddîn Nakşibend ve Takipçilerinin Tasavvufî/İşârî Tefsir ve Hadis Şerhlerine Örnekler

Tebliğimizin bu bölümünde sınırlarını belirlediğimiz dönemde başta Bahâeddîn Nakşibend olmak üzere Nakşibendiyye tarikatının önemli simalarının tasavvufî/işârî âyet ve hadis yorumlarından örnekler aktaracağız.

Bahâeddîn Nakşibend Herat'ta Melik Hüseyin ile görüşmesi sırasında melik ona tarîkatı ile ilgili muhtelif sorular sormuştu. Bahâeddîn Nakşibend yolunun Abdülhâlık Gucdüvânî'nin dediği gibi halvet der encümen (celvette halvet) olduğunu, bunun da kulun zâhirde halk ile, bâtında Hak ile meşgul olması olduğunu, yine bunun halk ile ülfeti kendisini Hakk'ın zikir ve fikrinden geri bırakmayan kimseye müyesser olacağını söylemiş ve tarîkatının bu en önemli esasını رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ "***Ticaret ve alışverişin kendilerini Allah'ın zikrinden alıkoymadığı adamlar.***"[19] âyetine dayandırmıştır.[20]

Ona göre يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا "**Ey îman edenler, îman edin**..."[21] âyeti şuna işârettir: Her nefeste ve her göz açıp kapamada bu maddî vücûdu nefyedip hakiki Ma'bûdu isbât vâcib olduğu için bu hâle bütün vaktini sarf eylemek lâzımdır. "وجودك ذنب لا يقاس عليه ذنب آخر" sözü de bunu iktizâ eder. O **Şeyh Cüneyd**'den nakledilen "Altmış senedir îman getirmekteyim." şeklindeki sözün "Nefy ü isbât ile îmanımı yenilemekteyim" anlamına geldiğini söylemiştir. Ona göre gerçi namaz, oruç, riyâzat ve mücâhede Allah Teâlâ'ya ulaşmanın yoludur. Ama nefy-i vücûd en yakın yoldur. En mühim olan da budur. Bu da iradeyi tamamen terk etmek ve amellerini çok kusurlu görmek ile hâsıl olur. Mâsivaya bağlanmak, faydasız ve sâlik için büyük bir perdedir. Bu bağları koparan Hakk'a vâsıl olur.[22]

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ "***Sizin yanınızdakiler biter, Allah'ın katındakiler ise bâkîdir, tükenmez***."[23] âyetinin mânâsında şunu bilmek gerekir: Mü'minlerin yaptığı sâlih ameller ve

[19] en-Nûr, 24/37.
[20] Salâhuddîn b. Mübârek, *Enîsü't-tâlibîn*, s. 50; Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, s. 532; Safî, *Reşahât*, I, 42-43; Abdülmecîd b. Muhammed el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye,* Beyrut 2010, s. 343.
[21] en-Nisâ, 4/136.
[22] Salâhuddîn b. Mübârek, *Enîsü't-tâlibîn*, s. 60; Câmî, *Nefehât*, s. 532.
[23] en-Nahl,16/96.

hayırlı işler, bir vakit gelir Hak katında kabûle mazhar olur. Amelin kabûl edildiğinin alâmeti, o amelde beşerî vücûdun (varlığın/benliğin) yok olması ve ilâhî cezbelerin etkisinin görülmesidir.[24]

Bahâeddin Nakşibend yolun üç âdâbı olduğunu belirtir. Bunlar Allah'a karşı edep, Rasûlü'ne karşı edep ve şeyhlere karşı ebeptir. Rasûlü'ne karşı edebi ise قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ "***Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin***."[25] âyetindeki "***bana uyun***" makamında müstağrak olmak, bütün hallerinde zorunlu olarak buna riâyet etmek, Hz. Peygamber'in Hak ile halk arasında vâsıta olduğunu ve herşeyin onun yüce emrinin tararrufu altında olduğunu bilmek olarak ifâde etmiştir.[26]

"Kelime-i tevhiddeki "Lâ ilâhe illallah" ifadesi tabîat ilâhını yok etmek demektir. "İllallâh" ifadesi ise hakiki mabud olan Allah'ı isbat etmektir. Muhammedü'r-Resûlullah ifadesi kendini فَاتَّبِعُونِي "**bana tâbi olunuz**."[27] makamına ulaştırmaktır.[28]

Bahâeddîn Nakşibend Nakşibendiyye'nin önemli esaslarından vukūf-i adedîyi ledünnî ilmin ilk mertebesi sayar. Zâkirin zikirde sayıya uyması demek olan vukūf-i adedîden maksadın sayıya riâyet ile kalbî zikir olduğunu ifâde eder. Meselâ zâkirin kelime-i tevhîdi kalbi ile bir nefeste üç, beş, yedi veya yirmi bir kere söylemesi ve tek sayıya riâyet etmesidir. Ona göre وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا "***Ona katımızdan bir ilim öğrettik.***"[29] âyetinde yakîn ilmi ile ledünnî ilim arasında fark yakîn ilminin ilâhî zât ve sıfatların nurunu idrâkten ibâret olmasıdır. Ledünnî ilim ise Hak Teâlâ'dan ilham yoluyla mânâları idrâk ve sözleri anlamaktan kinâyedir.[30]

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ "***Beni zikredin ki ben de sizi zikredeyim***."[31] âyetindeki Hak Teâlâ'nın zikri, zikrin mertebeleri üzere Hakk'ı zikretme konusunda Allah'ın kuluna yardım etmesidir.[32]

---

[24] Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye,* s. 45.
[25] Âl-i İmrân, 3/31
[26] el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 336.
[27] Âl-i İmrân, 3/31
[28] Câmî, *Nefehât*, s. 533.
[29] el-Kehf, 18/65.
[30] Salâhuddîn b. Mübârek, *Enîsü't-tâlibîn*, s. 76.
[31] el-Bakara, 2/152.
[32] Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye,* s. 44.

Bahâeddîn Nakşibend'den bir kerâmet veya tasarruf zuhur ettiği zaman dervişlerine bunun kendi varlığı ve talebi ile olmadığını; fakir, müflis, âciz ve pür-taksîr olandan bir nesne zuhura gelmeyeceğini; varlığın kemâli, Hakk'a yakınlık ve duâsının makbul olması gibi hususlar Hz. Peygamber'e (s.a.) mahsus olduğu halde ona: وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى "***Attığın zaman sen atmadın, Allah attı.***"[33] hitabının nâzil olduğunu ifâde etmiştir.[34]

Bahâeddîn Nakşibend'e göre ma'rifet ehli fenâ fillahtan bakā billaha ulaşınca, gördükleri şeyi kendilerinde görürler, tanıdıkları şeyi kendilerinde tanırlar. Onların hayreti de kendi vücudlarındadır. O buna delil olarak da وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ "***Kendi nefislerinizde bile (nice alâmetler var, bunları) görmüyor musunuz?***"[35] âyetini zikretmiştir.[36]

Sûfîlerce genellikle tasavvufî mânâlar verilen bazı âyetleri Bahâeddîn Nakşibend'in zâhir anlamında yorumladığına dâir örnekler bulmak da mümkündür. Bir defasında yanına toplanıp gelen âlimlere şeriat yolunda onlara bağlı ve onların peşinizde olduklarını, Hz. Peygamber'den ne nakleder ve beyan ederlerse ona tâbi olduklarını, kendi yollarında Hz. Peygamber'in sünnetine muhâlif bir şey varsa göstermeleri halinde onu terkedeceklerini ifâde etmiştir. فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ "**Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorunuz!**"[37] âyeti gereğince kendilerini îkaz etmelerini, hidayet yolunda olup olmadıklarını haber vermelerini istemiştir. Âyetteki "*zikir ehli*"ni âlimler olarak yorumlamıştır.[38]

Bahâeddin Nakşibend bazı hadislerle ilgili yorumlar yapmış, bazı hadisleri tasavvufî meselelere delil olarak zikretmiştir. Bunlardan bazı örnekler nakletmek istiyoruz.

Kendisine ehlüllahın gönüllerden geçenlere (havâtır), gizli amellere ve hallere nasıl vâkıf oldukları sorulmuş, o da bunun Allah'ın onlara ikram ettiği firâset nûru ile olduğunu söylemiş,

[33] el-Enfâl, 17.
[34] Salâhuddîn b. Mübârek, *Enîsü't-tâlibîn*, s. 118.
[35] ez-Zâriyât, 51/21.
[36] Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 80.
[37] el-Enbiyâ, 7
[38] Salâhuddîn b. Mübârek, *Enîsü't-tâlibîn*, s. 198; Câmî, *Nefehât*, s. 539.

buna delil olarak da "*Mü'minin firâsetinden sakının, çünkü o Allah'ın nuru ile bakar.*"[39] hadîsini zikretmiştir.[40]

"*Şüphesiz ki Allah'ın doksan dokuz -yüzden bir eksik- ismi vardır. Onları sayan kimse cennete girer.*"[41] hadîsi hakkında şunları söylemiştir: Hadîsteki "**ahsâ**" lafzının bir mânâsı 'Allah'ın isimlerini sayarsa' demektir. Birisi 'o isimleri bilip öğrenirse' mânâsına gelir. Birisi de 'o isimlerin gereği ile amel ederse' demektir. Meselâ er-Rezzâk dediği zaman asla rızkı için hatırına gam gelmemelidir. el-Mütekebbir dediğinde Allah Teâlâ'nın azamet ve kibriyâsını düşünmelidir.[42]

Bahâeddin Nakşibend fakirleri ve fakrı severdi. Arkadaşlarını da fakra ve helal yoldan kazanmaya teşvik ederdi. helâle riâyette ve şüphelilerden sakınmakta çok ihtimam gösterirdi. Özellikle helal lokma konusunda son derece dikkat ederdi. Sohbetlerinde Hz. Peygamber'in şu hadîsini de buna delil getirirdi: "*İbâdet on bölümdür. Bunların dokuzu helâl kazançtır. Kalan biri de diğer ibadetlerdir.*"[43] Bu hadîsiçok söyler ve gereğiyle amel etmeyi emir ve işâret ederdi. "Ben ne elde ettiysem bundandır." derdi.[44]

"*Namaz mü'minin mirâcıdır.*" şeklindeki rivâyeti hakîkî namazın derecelerine işâret saymıştır. Bu ise iftitah tekbirini aldığında namaz kılan kişinin hâl olarak Allah'ın en büyük olduğunu hissetmesi, kalbinde hudû ve huşû zuhûr etmesi ve sonunda istiğrâk mertebesine ulaşmasıdır. Bu sıfatın kemâli Hz. Peygamber'de idi. Buhârâ âlimlerinden birisi Bahâeddin Nakşibend'e namazda kalp huzurunun nasıl meydana geleceğini sormuş, o da: "Helal yemek, yerken kalbin uyanıklık olması, namaz dışındaki vakitlerde, abdest alırken ve iftitah tekbîrini alırken Hak Teâlâ'yı murâkabe etmekle; tam bir uyunıklık bulunmakla namazda kalp huzurunun hâsıl olacağını söylemiştir.[45]

Bahâeddin Nakşibend أنا جليس من ذكرني "*Ben beni zikredenle beraberim.*"[46] kudsî hadîsi hakkında "Bâtın ehlinin hâlinin beyânını işârettir" demiştir. "*Oruç benim içindir ve onun*

[39] Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân, 15.
[40] el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye,* s. 332.
[41] Müslim, Zikir, 5; İbn Mâce, Duâ, 10; Tirmizî, Deavât, 87 (3502).
[42] Salâhuddîn b. Mübârek, *Enîsü't-tâlibîn*, s. 69.
[43] Deylemî, el-Firdevs, III, 79 (4222).
[44] el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye,* s. 341.
[45] el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye,* s. 338.
[46] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, (1224); Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, I, 451 (680).

mükâfâtını ben vereceğim."[47] hadîsi de bu konudadır. Hakîkî oruca işârettir. Hakîkî oruç ise sivâdan tamamen imsâktir.[48]

Bahâeddin Nakşibend أمط الأذى عن الطريق "*Eziyet veren şeyi yoldan kaldır.*"[49] hadîsindeki "ezâ"dan murâdın nefis, yoldan murâdın da Hakk'ın yolu olduğunu söylemiştir. Eziyet veren şeyi kaldırıp gidermek ise vücûdu/varlığı silip yok etmeye işârettir.[50]

Bahâeddin Nakşibend'e göre sâlik bazı vakitlerde nâfileleri bırakabilir. Bunu da sıradan alışkanlıklar haline gelmemesi için tabiatı onlara alıştığı zaman yapar. Çünkü gâye sâlikin amellere değil Mevlâ'sına ünsiyet etmesidir. Bu yüzden Hz. Peygamber "*Gözümün aydınlığı namazda kılındı.*"[51] buyurmuş, "*namazla kılındı*" buyurmamıştır.[52]

Ona göre *"Çalışıp kazanan Allah'ın dostudur."*[53] hadîsi dünyayı kazanmaya değil rızâyı kazanmaya işârettir.[54]

Bahâeddin Nakşibend'in halife ve takipçilerinden de bazı âyet ve hadislerle ilgili tasavvufî yorum örnekleri nakletmek istiyoruz:

Bahâeddin Nakşibend'in halifelerinden **Alâeddîn Attâr** velâyetin ancak nefsinin kendisi üzerinde tasallutu olmayan kimse için geçerli, sâbit olacağını söylemiştir. Ona göre kendisinden en küçük bir kusur meydana geldiğinde velâyetten atılır. Allah Teâlâ: "***Dikkat edin, Allah'ın velî kullarına korku yoktur, onlar mahzun da olmazlar***."[55] buyurmuştur. Evliyâullah tabiat hallerinin galebesinden korkmazlar. Ehlullahta beşerî vasıfların ortaya çıkması korkusu yoktur. Nitekim "Fânî/fenaya eren, (önceki) vasıflarına geri döndürülmez." sözü de aynı konudadır.[56]

Alâeddîn Attâr'a göre celâl isimlerine teveccühün gâyesi kendini aşağı görmek, ağlamak, tevbe ve inâbeye koşmaktır. Tevbenin sıhhatinin alâmeti, günahlara değil ibâdet ve münâcâta

---

[47] Buhârî, Savm 9; Müslim, Sıyâm 163.
[48] el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye,* s. 337.
[49] Bk. Buhârî, Cihâd, 18; Müslim, Zekât, 56; Tirmizî, Birr, 28.
[50] Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 85-86; Salâhuddîn b. Mübârek, *Enîsü't-tâlibîn*, s. 69; el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye,* s. 331.
[51] Hâkim, Müstedrek, II, 174 (2676).
[52] el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye,* s. 334.
[53] bk. Heysemî, *ez-Zevâid,* nr. 6233; Taberânî, *el-Kebîr, nr.* 7342, 13200.
[54] Safî, *Reşahât,* I, 319; el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye,* s. 340.
[55] Yûnus, 10/62.
[56] Safî, *Reşahât,* I, 149; el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye,* s. 368.

meyildir. "**Ona (nefse) kötülüklerini ve iyiliklerini (takvâsını) ilham edene yemin olsun**."[57] âyetindeki hikmet şudur: Kul kendisinde Allah'ın rızasına bir meyil bulursa ona şükreder ve devam eder. Eğer Allah'ın razı olmadğı şeye (günaha) bir meyil görürse ağlar, ilticâ eder ve "***Allah âlemlerden müstağnîdir.***"[58] makāmından korkar.[59]

Bahâeddin Nakşibend'in halifelerinden **Muhammed Pârsâ** "***Dikkat edin! Muhakkak ki Allah dostları için korku yoktur. Onlar mahzun da olmazlar.***"[60] âyetini şöyle yorumlamıştır: Evliyâullah varlıklarını tamamen Hak Teâlâ'nın tasarruf ve irâdesine teslim etmişlerdir. Onlar cismânî ya da rûhânî hazza tâlip olan bir vücûda iltifat etmekten kurtulmuş, himmet eteklerini temizlemişlerdir. Bu sebeple hüzün ve korkuyu kendilerinden uzaklaştırmışlardır. Zîrâ hüzün ve korku rûhânî ya da cismânî bir hazzı talep eden kişide bulunur. Geçmişte ya da şimdi bu hazzı kaybeden kişi hüzünlenir. İleride kaybetme ihtimali olan kişi de korkar (evliyâullah ise bu iki halden de kurtulmuştur). Velilik fenâ fillah ve bakā billâhtır. Bu da cismânî ve rûhânî bütün hazlardan tamamen sıyrıldıktan (fenâ-yı mutlaktan) sonra olur. Bunlardan sonra, velâyet makamında olan evliyâullahta korku ve hüznün yerine Hak Teâlâ'nın heybet, azamet ve celâli yerleşir. Kişi velilik derecelerinde yükseldikçe azamet-i ilâhînin hakkını edâ etmek onun ayrılmaz bir vasfı olur. Bu manada Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur: "*Ben sizin Allah'ı en iyi bilen ve O'ndan en çok korkanınızım*."[61]. [62]

"***Dünya hayatında da âhiret hayâtında da onlar için müjdeler vardır.***"[63] âyetinin hükmünce evliyâullah için dünyada ve dünyadan göçme esnâsında Hak Teâlâ'dan ma'rifet ve kabul ile müjde olduğunu söylemiştir.[64]

Muhammed Pârsâ, zât ve sıfatların fenâsı demek olan fenâ-yı mutlaktan sonra kula hakkânî bir vücûd verileceğini, ancak bundan sonra seyr fillah gerçekleşeceğini belirtir. Bu hakkânî vücûd ile kul, ilâhî vasıflarla donanma ve rabbânî ahlâk ile ahlâklanma âlemine yükselebilir. Bu ise bir kudsî hadiste ifâde edilen "*Benimle işitir, benimle konuşur, benimle görür, benimle tutar, benimle yürür ve benimle düşünür*."[65] mertebesidir. Fânî olan zât ve sıfatlar, bu makamda bâkî vücud kisvesinde, gizlilik kabrinden zuhûr mahşerine hareket

[57] eş-Şems, 91/8.
[58] el-Ankebût, 29/6.
[59] Safî, *Reşahât,* I, 149; el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye,* s. 368.
[60] Yûnus, 10/62.
[61] Ahmed, Müsned, VI, 122.
[62] Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 74-75.
[63] Yûnus, 10/64.
[64] Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 37.
[65] Buhârî, Rikāk, 38.

ettirilmiş olurlar. İlâhî cezbelerin etkileri kulun gönlünü istîlâ eder, bâtınını tüm vesveselerden ve fâni duygulardan çevirir. Hak Teâlâ zâtî sıfatları ile kulun gönlünde mutasarrıf olur. Kulu, kendi kendine tasarruf ve idâreden tümüyle alıkor. Bu makamda kul, kesinlikle şeriat görevlerine riâyet ile ilâhî emir ve yasaklara uymada özel bir îtinâ gösterir. Bu konuda ilâhî bir muhâfaza içinde olur. Zâten onun fenâ hâlinin sahih olduğunun alâmeti de budur. Kul, Hak Teâlâ'ya edâsı gereken bir vazifeye riâyette ilâhî bir yardım ve koruma görmezse, bu onun fenâ hâlinin doğru olmadığını gösterir.[66]

Muhammed Pârsâ'ya göre kulda dilek, tercih ve bedenî istekler azaldıkça, beşerî vücudu da derece yok olur. Bu yok oluş sebebiyle kulun Hak Teâlâ'ya yakınlığı artar. Kul kendi irâde ve ihtiyârını terkettiği nisbette tedbîr ve takdir konusunda Hak Teâlâ'ya muvâfakat eder. Rızâ makamına ve "***Allah onlardan râzı oldu, onlar da Allah'tan***"[67] saadetine yaklaşır.[68]

"*Zikrin en faziletlisi Lâ ilâhe illallah'tır.*"[69] hadîsini şöyle yorumlamıştır: Tarîkat meşâyıhı zikirler arasında "Lâ ilâhe illallah"ı tercih etmişlerdir. Bu zikir nefy ve isbattan oluşur. Hak Teâlâ'nın hakîkat yoluna bu kelime ile gidilebilir. Sâliklerin kalplerinin perdeli oluşu, unutkanlıklarının neticesidir ve perdenin aslı dünyevî şekillerin kalpte nakşolmasıdır. Kalbe dünyevî şekiller nakşolunca oradan Hak Teâlâ silinir (nefy), gayrı şeyler orada mevcud olur (isbât). Zıtlarla tedavi usulünce bu kelime-i tevhîdde Hak Teâlâ'dan gayrısı kalpten silinir. Bu kelimeye devam etmekten başka herhangi bir yolla gizlik şirkten (benlik ve gösterişten) kurtulmak mümkün değildir. Bu yüzden zikreden kişi nefy bölümünde, yani Lâ ilâhe derken bütün mahlûkāta fâni ve değersiz gözüyle bakar, zikrin mânâsını düşünür ve diğer düşünceleri (havâtırı) siler. İsbât bölümünde yani illallah derken de O'nun bâkî, maksûd, istenen ve sevilen yegâne varlık olduğunu düşünür. Her zikrin başında da sonunda da huzûr-i ilâhîde olduğunu bilir. Gönle bir şeyin bağlandığını görürse nefy ile o bağı yok eder, isbât ile onun sevgisinin yerine Hak Teâlâ'nın sevgisinin koyar. Bu şekilde devam ederse zamanla gönlü sevdiği ve ülfet ettiği başka şeylerden uzaklaşır. Zikreden kişinin varlığı zikirde yok olur. Beşerî vücudun alâkaları ve bağları ondan kalkıp gider.[70]

Muhammed Pârsâ zikir konusu ile ilgili şu değerlendirmelerde bulunur: Zikrin nihâî gâyesi vukuf-i kalbîdir ve tüm mahlûkātı fâni, Hakk'ın ezelî varlığını da bâkî olarak görmektir.

---

[66] Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 80-81.
[67] el-Mâide, 5/122.
[68] Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 37.
[69] İbn Mâce, Edeb, 55.
[70] Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 49-50.

Bu mânâ idrak edilince zikreden kişinin gönlünde tevhidin hakîkî şekli yer tutar. Basîret gözü açılır. Akıl ve tevhîd arasında hiçbir zıtlık görmez. Bu makamda zikrin hakîkati, gönlün ayrılmaz bir özelliği olur. Bundan sonra öyle bir yere erişir ki zikrin hakikati gönlün cevheri ile birleşir ve Hak Teâlâ dışında hiçbir düşüncesi kalmaz. Zikreden kişi zikirde, zikir de mezkûrda, yani Hak Teâlâ'da yok olur. Kalp Hak'tan gayrı şeylerin sıkıntısından kurtulunca "*Yerim göğüm beni içine sığdıramaz, ama mü'min kulumun kalbi beni içine sığdırır*."[71] kudsî hadîsinin hükmünce "illallah" hâkimiyetinin cemâli tecellî eder. "**Ben de sizi zikredeyim**." va'dinin hükmü harf ve ses olmaksızın tecellî eder. "***O'nun zâtı dışında her şey yok olacaktır.***"[72] durumu âşikâr olur. Rûhun zikri zikredenin vücuduyla birlikte "***Ben de sizi zikredeyim***"[73] âyetinin sonsuz denizinde boğulup yok olur.[74] "***Ben de sizi zikredeyim***"[75] âyetinin mânâsı; Hak Teâlâ'nın kulunu zikretmesi, kula kendisini zikretmeyi nasip etmesi, dil, kalp, ruh, sır ve hafî mertebelerinde Hak Teâlâ'yı zikretmeyi müyesser kılmasıdır.[76]

Ya'kūb Çerhî'ye göre "**Bize doğru yolu göster.**"[77] âyetinden ve onun namazda Fâtiha'da tekrarlanmasından maksad, tâlib-i sâdıkın dâimâ duâ ve tazarrûda bulunması ve gevşeklik göstermemesidir. Ardından sûfîlerden birisinin "Kemâl taleptir. Talep kemâldir." sözünü zikreder.[78]

"**De ki: "Yarattığı şeylerin şerrinden … sabah aydınlığının Rabbine sığınırım.**"[79] âyetini, "Yaratılmış olan herşeyden Allah'a sığın. Cennet ve cehennemin kölesi olma; altın, gümüş, kadın ve çocuğa bağlanma." diye tefsir etmiştir.[80]

"**Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.**" âyetindeki "kulluk etsinler" ifâdesini "beni tanısınlar, bana îman etsinler" diye açıklamıştır. Ona göre tanıma (ma'rifet) mertebelerinin en yükseği şuhûd/müşahededir. Onun tecellîsi saf ve temiz gönledir. Nitekim "**O gün ki ne mal fayda verir ne oğullar! Allah'a selîm (temiz) bir kalp ile gelen başka.**"[81] buyrulmuştur. Hasta kalp ilâhî ma'rifetlerden hissedar olmaya lâyık

[71] Bk. el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 195-196.
[72] el-Kasas, 28/88.
[73] el-Bakara, 2/152.
[74] Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 51-52.
[75] el-Bakara, 2/152.
[76] Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 53-54.
[77] el-Fâtiha, 1/6.
[78] Ya'kūb Çerhî, *Ney-nâme*, tah. Halîlullah Halîlî, Afganistan 1973, s. 126.
[79] el-Felak, 113/1-2.
[80] Ya'kūb Çerhî, *Ney-nâme*, s. 120.
[81] eş-Şuarâ, 26/88-89.

değildir. "**Kalplerinde hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır.**"[82] Sûfînin saf olan kalbi, ilâhî aynadır. "*Mü'min mü'minin aynasıdır*."[83] Yâni hakîkî mü'min kul Allah'ın sıfatlarının zuhûru için bir aynadır. Allah'ın nuruyla cilalanmış ve aydınlanmış olmayan ayna ma'rifetlerin zuhûr yeri olmaz.[84]

"***Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin***."[85] âyetinden hareketle velâyet-i hâssanın delilinin zâhir ve bâtında Hz. Peygamber (s.a.)'e uymak olduğunu, "**Bu, Allah'ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir.**"[86] âyetinde belirtildiği üzere ona uymakta muvaffakiyetin de sırf Allah'ın fazlı ile olduğunu ifâde etmiştir.[87]

"*Mü'minin firâsetinden sakının, çünkü o Allah'ın nuru ile bakar.*"[88] hadîsini şu şekilde şerh etmiştir: Kul hakîkî îmanla müşerref olduğunda Hakk'ı şuhûd/müşâhede ile tanır. Yedi kat semada ve yerde hiçbir şey ona gizli kalmaz.[89] Kutbu'l-irşâd olup salike yol gösteren mürşid de Allah'ın nûru ile baktığı için sâlikin beşerî bağlarını ilâhî nazarla uzaklaştırır.[90]

Gerek eserlerinde, gerekse sohbetlerinde bazı âyet ve hadîsleri tasavvufî olarak yorumladığı görülen Nakşibendiyye tarikatının önemli simalarından **Ubeydullah Ahrâr**'dan bazı örnek yorumlar aktararak tebliğimizi tamamlamak istiyoruz.

"**Hamd âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur.**"[91] âyetini şöyle yorumlamıştır: Hamdin başı ve sonu vardır. Hamdin başı, kulun nimeti artırdığını bilgi için kendisine verilen nimet karşılığında hamdetmesidir. Hamdin sonu ise Hak mesela kula bir güç vermiştir. O güç ile namaz, oruç, hac ve benzeri Hakk'a kulluğu yerine getirir. Hakk'a yakınlığa ve Hakk'ın rızasına sebep olan böyle bir nimet karşılığında hamd eder. Hatta hamdin sonu kulun kendi mazharında hamdedenin Hak'tan başkası olmadığını bilmesidir. Bu mahalde kulluğun kemali kendisinin yokluğunu anlaması, zât, sıfatlar ve fiillerden asla kendisinin bir şeyi olmadığını bilmesi, Hakk'ın kendisini sıfatlarının mazharı kıldığını düşünüp bu endişe ile kalbini mesrûr etmesidir.[92]

---

[82] el-Bakara, 2/10.
[83] Tirmizî, Birr, 18; Ebû Dâvûd, Edeb, 49.
[84] Ya'kūb Çerhî, *Ney-nâme*, s. 126-127.
[85] Âl-i İmrân, 3/31
[86] el-Mâide, 5/54.
[87] Ya'kūb Çerhî, *Ney-nâme*, s. 129.
[88] Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân, 15.
[89] Ya'kūb Çerhî, *Ney-nâme*, s. 136.
[90] Ya'kūb Çerhî, *Ney-nâme*, s. 129.
[91] el-Fâtiha, 1/2.
[92] Safî, *Reşahât,* II, 435; el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye,* s. 400.

“**Bizi doğru yola ilet.**”[93] âyetini şöyle yorumlamıştır: Bizi doğru yola, yâni Senin gayrına iltifat etmekten âzâd olacak derecede zâtî muhabbetinle müşerref eyleyip hidâyet eyle ki tamamen Sana giriftâr olalım, Senden başkasını bilmeyelim, Senden gayrını görmeyelim ve Senin gayrını düşünmeyelim. Bizi doğru yola hidâyet eyle, yâni o yol ki her bir mevcûda nisbetle Senin hazretine olan, hiçbir mevcudun onsuz var olamayacağı, onsuz kemâl zirvesine vâsıl olamayacağı yola hidâyet eyle ki mâsivâyı görmeyelim ve ona teveccüh etmekten kurtulalım.[94]

“**Ey îman edenler, îman edin**...”[95] âyetinin akitlerin tekrarına işâret olduğunu söylemiş ve şöyle yorumlamıştır: Sûfîler topluluğuna göre îman Hakk’a akd-i kalb etmekten ibârettir. Hak bu akdin tekrarlanmasını emretmiştir. Bu vasfın kendilerine âit olmadığını bilene kadar gayret etmelerini emretmiştir.[96]

“**Allah de, sonra onları bırak.**”[97] âyetini, “Allah de, kalbini bir varlığa bağla ki hakîkatte O’ndan başka “varlık” yoktur. O’ndan gayrını “varlık” diye isimlendirmek iftiradan başka bir şey değildir.” şeklinde yorumlamıştır.[98] Yine aynı âyetin “Sıfatları bırak, zâtın kendisine yönel.” mânâsına olduğunu söylemiştir.[99]

“**Sâdıklarla beraber olunuz.**”[100] âyetinin iki mânâsı olduğunu söylemiştir. Sûret/zâhir bakımından beraber olmak, sıdk ehliyle oturup kalkmayı ve beraberliği kendisine gerekli kılmaktır. Onlarla beraberliğin devamı sebebiyle onların sıfatlarının ve ahlâkının nurlarıyla onun bâtını nurlanır. Mânâ bakımından beraberlik ise vâsıta olmayı hak etmiş bir topluluğa bâtın yolundan kalbi rabtetmek/bağlamaktır. Sohbeti/beraberliği devamlı olarak onların sûrî meclislerinde bulunmaya ve zâhir gözüyle onlara bakmaya hasr etmemek gerekir. Onunla bu şekilde devamlı sohbet/beraberlik hâsıl olup sûretten mânâya geçmek, sonunda da vâsıtaya gönül gözüyle bakmak ve sır ile meclisinde hazır olmak gerekir. Bu mânâya riâyet ve ihtimam ile devam edilince onun sırrının senin sırrı ile münâsebeti ve ittihâdı meydana gelir. Onda hâsıl olan asıl maksad senin hakîkatinde de hâsıl olmuş olur.[101]

---

[93] el-Fâtiha, 1/6.
[94] Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 165.
[95] en-Nisâ, 4/136.
[96] Safî, *Reşahât,* II, 438; el-Hânî, *el-Hadâiku’l-verdiyye,* s. 402.
[97] el-En'âm, 6/91.
[98] Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 135.
[99] Safî, *Reşahât,* II, 439; el-Hânî, *el-Hadâiku’l-verdiyye,* s. 402.
[100] et-Tevbe, 9/119.
[101] Safî, *Reşahât,* II, 435-436; el-Hânî, *el-Hadâiku’l-verdiyye,* s. 401.

“**De ki: “Hak geldi, batıl yok oldu. Şüphesiz batıl, yok olmaya mahkûmdur.**”[102] âyetini cezbenin sultânı ve gücü ile kalpten gayr ve gayriyet adına ne varsa kalpten tamamen çıkması ve yok olması olarak yorumlamıştır.[103]

“**Unuttuğun zaman Rabbini zikret**.”[104] âyetini, “O’ndan başkasını, sonra nefsini, zikir esnâsında kendini ve nihâyet Hakk’ın seni zikrinde her türlü zikri unuttuğunda O’nu zikret. Çünkü mâsivâyı unutmadan zikrin hakîkati müyesser olmaz.” diye yorumlamıştır.[105]

“**Kullarımdan şükredendenler pek azdır.**”[106] âyetini açıklarken hakîkatte şükredenin (şekûr) nimette nimeti vereni müşâhede eden olduğunu söylemiştir.[107]

“***Bugün mülk (hükümranlık) kimindir? Tek ve kahhâr olan Allah’ındır.***”[108] âyetini şöyle yorumlamıştır: “Eger ‘mülk’ ile sâlikin gönlü kastedilirse, yani Hak bir gönle kahr-ı ahadiyyetle tecellî ederse o gönülde kendinden başka nişan bırakmaz. O o gönülde “***Bugün mülk (hükümranlık) kimindir?***” sadâsını bırakır. O memlekette kendisinden başkasını görmeyince yine kendisi cevap verir ve “Tek ve kahhâr olan Allah’ındır.” der. “ سبحاني ما أعظم شاني (Kendimi tesbîh ederim, şânım ne yücedir.)” “أنا الحق (Ben Hakk’ım.)” “ هل في الدارين غيري (İki dünyada benden başkası var mı?)” sadâları hep bu makamın nişanesidir.[109]

“**Göz şaşmadı ve (onu) aşmadı**.”[110] âyetinin muhtemelen Mahbûb’dan uzak düşmek derdine dûçar olan kimsenin yaratılmışlara iltifâttan kesilmesine işâret olduğunu belirtmiştir.[111]

“**Bizim zikrimize sırt dönen kimseden yüz çevir.**”[112] âyetini şöyle yorumlamıştır: Bu âyetin iki mânası vardır: Birincisi, âyetin zâhirinden anlaşılan mânâdır. “Bizim zikrimizden yüz çeviren topluluktan yüz çevir.” demektir. Onlar inkâr ve gaflet ehlidir. Âyetin diğer mânâsı ise şöyledir: “Mezkûr’u (zikredileni) müşâhedede istiğrâk ve istihlâkin kemâlinden zikir vasfı kendilerinden kalkan bir topluluktan yüz çevir.” demektir. Onlara zikir teklif edilse, zikir onları Mezkûr’u müşâhededen alıkor. Onun için böyle kimselere zikir teklif edilmez.[113]

---

[102] el-İsrâ, 17/81.
[103] Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 87.
[104] el-Kehf, 18/24.
[105] Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, trc. Abdulrahman Acer, İstanbul 2016, s. 114.
[106] Sebe', 34/13.
[107] Safî, *Reşahât,* II, 435; el-Hânî, *el-Hadâiku’l-verdiyye,* s. 401.
[108] el-Mü’min, 40/16.
[109] Safî, *Reşahât,* II, 438-439; el-Hânî, *el-Hadâiku’l-verdiyye,* s. 402.
[110] en-Necm, 53/17.
[111] Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 157.
[112] en-Necm, 53/29.
[113] Safî, *Reşahât,* II, 435; el-Hânî, *el-Hadâiku’l-verdiyye,* s. 401.

“**Şüphesiz en son varış Rabbinedir.**”[114] ve “**O’nun zatından başka her şey yok olucudur.**”[115] âyetlerini şöyle yorumlamıştır: Madem ki zikrin, hattâ bütün makamların nihâyeti ilk âyetin işâret ettiği üzere mezkûru müşâhede ve onda müstağrak olmaktır, öyleyse bütün himmeti, düşüncede Hakk’ın varlığından başka bir şeyin kalmamasına sarf etmelidir ki bu düşünce vesilesi ile zirveye terakkî edebilsin, sır ve ruh latîfelerinde, zâhir ve bâtında Hakk’ın gayrı bir şey müşâhede edilmesin. İkinci âyet de bu sırra işârettir.[116]

“**Onun üzerindeki herkes yok olucudur. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalır**.”[117] âyetini ise şöyle yorumlar: Zikre devam neticesinde kul şuhûdda/müşâhedede müstağrak olmak sebebiyle görme ve bilme sıfatlarını, hiçbir sıfattan, hatta kendi zatından daha haberdar olmayacak şekilde kaybeder. Zikir vâsıtasıyla bu yüce dereceye terakkî ettiğinde her şey şuhûdundan kalkar, kaybolur. Öyle ki nazarında hiçbir şey kalmaz, nazar dahi kaybolur.[118]

“**Gücünüz yettiği kadar takvâ sâhibi olun**”[119] âyetini, bütün gücünüzle, diye yorumlamıştır.[120]

“**O içeceğin karışımı tesnîm’dendir. (Tesnîm) Allah’a yakın kılınanların (mukarrabûn) kendisinden içeceği bir pınardır**.”[121] âyetleri ile sıfat tecellisi perdesinin ardından zâtî tecelliden hisseder olmaya işâret olarak yorumlamış, zâtî inkişâftan / zuhûr ve tecelliden ibâret olan ihsânın hakikatinin bu mertebede müyesser olacağını belirtmiştir.[122]

Hâce Ubeydullah Ahrâr “**Şüphesiz biz sana kevseri verdik**.”[123] âyetindeki “kevser”e muhakkıkların kesrette ahadiyyet müşâhedesi mânâsı verdiklerini söyler. Ardından bu müşahedeye ulaşan kimseye kâinatın zerrelerinden herbirinin bir ayna olacağını, o aynadan Hakk’ın cemâlini müşâhede edeceğini belirtir. Böyle bir kimseye “mâsivâ” adı verilen şeyler müşahedenin ve tecelli-i vücûdun artmasına sebep olacağını ilave eder.[124]

---

[114] en-Necm, 53/42.
[115] el-Kasas, 28/88.
[116] Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 193.
[117] er-Rahmân, 55/26-27.
[118] Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 113.
[119] et-Tegâbün, 64/16.
[120] Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 1625.
[121] el-Mutaffifîn, 83/27-28.
[122] Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 84.
[123] el-Kevser 108/1.
[124] Safî, *Reşahât,* II, 406.

"*Kimi beni zikri benden bir şey istemekten alıkoyarsa, ona isteyenlere verdiklerimden daha üstününü veririm*."[125] şeklindeki rivâyeti şöyle yorumlamıştır: Bu zikirden murâdın Hakk'ın vücudunu müşâhedenin kişiyi istîlâsı olması mümkündür. Zîrâ, istemekten kurtulmak, zâtî şuhûdun kişiyi fenâya erdirmesi hâricinde neredeyse imkânsızdır. Yine bu zikirden kulun Hakk'ı zikirden sonra Hakk'ın kulunu zikrinin murâd edilmesi de mümkündür. Hakk'ın kulu zikri, kuluna kendisini şuhûd etmeyi lütfederek kendisinden gayrı olan her şeyin şuhûdundan onu âzâde kılması ve kurtarmasıdır.[126]

SONUÇ

Bu tebliğde Bahâeddîn Nakşibend ve İmam Rabbânî'ye kadar takipçilerinin Kur'an ve sünnetin tasavvufî yorumu konusunda ortaya koydukları çalışmalar ve tasavvufî/işârî tefsîre örnek teşkil edecek yorumlar ortaya konulmaya çalışılmıştır. İncelenen dönemde yaşayan Nakşibendiyye büyüklerinin kendi eserlerinde, sohbetlerinden derlenen ya da sonradan kendileri hakkında yazılan eserlerde ve menâkıbnâmelerde onların bazı cüz, sûre ve âyet tefsirleri ile bazı hadislerin yorumlarına dâir pek çok örnek bulunduğunu görülmüştür. Bu dönemde yaşayan Nakşibendiyye tarikatının önemli simaları tarafından yazılmış Kur'ân'ın baştan sona tam bir işârî tefsiri ya da geniş bir tasavvufî hadis şerhi bulunmamaktadır. Muhammed Pârsâ'nın Kur'ân'ın tamamını tefsir ettiği nakledilse de günümüze ondan tam bir tefsir intikal etmemiştir.

Tebliğin sınırları çerçevesinde nakletmeye çalıştığımız örneklerde de görüldüğü üzere mezkûr dönemde Nakşibendiyye şeyhlerinin yorumladıkları âyet ve hadislerin genellikle tasavvufî konularla ilişkili/ilişkilendirilen âyet ve hadisler üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Bazı âyet ve hadisler Nakşibendiyye tarikatının prensipleri hakkında delil olarak zikredilmiş ve yorumlanmıştır. Biz bu tebliğde daha ziyâde tasavvufî/işârî yorumlara örnekler aktarmaya çalıştık. Bununla birlikte onların âyet ve hadislere tasavvufî, işârî ve bâtınî anlamlar verirken zâhir mânâları göz ardı etmedikleri, geçersiz saymadıkları ve önemsiz addetmedikleri, hatta yeri geldikçe genellikle sûfîler tarafından daha çok tasavvufî anlamlar yüklenen bazı nasların zâhirdeki anlamını öne çıkardıkları müşâhede edilmektedir.

[125] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 34 (29271, 29273); Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 109; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, II, 95 (567-569).
[126] Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 123-124.