

Nakşbendî Şeyhlerinin *Kelimât-ı Kudsiyye* Yorumları

Madinabonu MOIDINOVA |  <https://orcid.org/0009-0003-5800-7512>

Doktora Öğrencisi | Yazar | mdn990sh@gmail.com

Uludağ Üniversitesi |  <https://ror.org/03tg3eb07>

Tasavvuf | Bursa, Türkiye

Öz

Bu makalede Hâcegân geleneğinin erken dönemi ile Müceddidiyye dönemi öncesindeki Nakşbendî kaynakları ışığında kelimât-ı kudsiyye terimlerinin kullanımı ve yorumları konu edinmektedir. Nakşibendiyye tarikatın eğitim anlayışını şekillendiren en önemli unsurlardan biri olan aynı zamanda kelimât-ı kudsiyye olarak bilinen ve tasavvufi hayatın temel prensiplerini ifade eden on bir ana terimdir. Bu terimler; “hûş der dem”, “nazar ber kadem”, “sefer der vatan”, “halvet der encümen”, “yâd kerd”, “bâz geşt”, “nigâh dâşt”, “yâd dâşt”, “vukûf-i zamânî”, “vukûf-i adedî” ve “vukûf-i kalbî” kavramlarıyla ifade edilen kelimelerden oluşmaktadır. Bu kavramlar, tarikatın kurucu sûfilerinden itibaren yorumlanmış ve sonraki müellifler tarafından farklı yorumlarla geliştirilmiştir. Ancak XVI. asırda terimlerin tamamı ve yorumları bir eserde sistemli bir şekilde toplanmış ve isimlendirilmiştir. Araştırmada, karşılaştırmalı analiz yöntemi ve nitel araştırma yöntemi kullanılarak terimlerin tasnifi, tarihsel gelişimi, yorumları ve tasavvufi eğitimdeki yeri analiz edilmiştir. Öncelikle bu terimlerin sistemleştirilmesine katkı sağlayan sûfilerin yaklaşımları ele alınmış, ardından terimlerin tasavvufi yolculuktaki işlevleri ve farklı bağlamlardaki anlam derinlikleri üzerinde durulmuştur. Sonuç olarak yapılan incelemeler Hâcegân ve Nakşbendî şeyhlerinin kelimât-ı kudsiyye terimlerini farklı bağlamlarda yorumladığını ortaya koymaktadır. Hâcegân şeyhleri “yâd kerd”, “nigâh dâşt” ve “yâd dâşt” kavramını sâlikin tasavvufi eğitim sürecindeki aşamalar olarak sistemleştirmiştir. Nakşbendî şeyhleri ise bu terimlerin anlamlarını bireysel tecrübeleri doğrultusunda yorumlarıyla zenginleşmiştir. Örneğin, Sa’deddîn Gucdevânî, “nigâh dâşt” kavramını nefes alırken zihni dünyevî düşüncelerden uzak tutma olarak tanımlanmış. Muhammed Pârsâ ise bu kavramı kalbi yabancı düşüncelerden koruma şeklinde yorumlamıştır. Aynı şekilde Nakşbendî şeyhlerinin çoğu “yâd dâşt” terimi devamlı zikir olarak yorumlamışken, Ubeydullah Ahrâr bu terimi, gaybetsiz huzur olarak tarif etmiştir. Yine Ahrâr, zâtî muhabbet vesilesiyle Hakk’ı müşâhede etmenin kalbi istila etmesinden ibaret olan zikir şeklinde yorumlamıştır. Yorumlar arasındaki belirtilen farklar terimlerin tasavvufi tecrübelerle zenginleştiğini ve her sûfinin kendi manevi anlayışına göre bu kavramları yeniden şekillendirdiğini göstermektedir. Benzer şekilde Ahmed Kâsânî kelimât-ı kudsiyyenin hem zâhirî hem de bâtinî anlamları bulunduğu belirtmiş ve bunu ilham yoluyla ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Ayrıca terimleri müptedî mütevassıt ve müntehî sâlikler açısından uygulanış şekliyle birlikte üçlü tasnifle ele almıştır. Bu bakımdan Kâsânî’nin terimlere dair tespiti büyük önem taşımaktadır. Bununla birlikte çalışmada yorumları incelenen diğer Nakşbendî şeyhlerinin terimleri ele alırken buna benzer yorum yapmadıkları tespit edilmiştir. Bu farklı anlam katmanları, Nakşbendî geleneğinde terimlerin sadece sözel bir öğreti olmayıp aynı zamanda bireysel tecrübelerle şekillenen manevi rehberlik unsurları olduğunu göstermektedir. Elde edilen bulgular, kelimât-ı kudsiyye terimlerinin tarihsel süreç içinde nasıl şekillendiğini ve Nakşbendî geleneğinde üstlendiği rolleri daha iyi anlamamıza katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Nakşibendiyye, Hâcegân, Kelimât-ı Kudsiyye.

Atıf Bilgisi

Moidinova, Madinabonu. “Nakşbendî Şeyhlerinin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumları”. *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 313-327.

<https://doi.org/10.32950/rid.1603353>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 17.12.2024

Kabul Tarihi: 10.02.2025

Yayın Tarihi: 20.04.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale SGA- 2023-1260 no.lu "16. yüzyılda Ahmed Kasani ve Kasanilik" adlı proje kapsamında Bursa Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi (BAP) tarafından desteklenmiştir.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Dizinlenme Bilgisi



Naqshbandi Sheikhs *Kalimāt Al-Qudsiyya* Commentary

Madinabonu MOIDINOVA |  <https://orcid.org/0009-0003-5800-7512>

PhD Candidate | Author | mdn99osh@gmail.com

Uludağ University |  <https://ror.org/03tg3eb07>

Sufism | Bursa, Türkiye

Abstract

This article focuses on the use and interpretation of the terms *kalimāt al-quḍsiyya* in the light of Naqshbandi sources from the early period of the Khwajagan tradition and the pre-Mujaddidiyya period. One of the most important elements shaping the educational understanding of the Naqshbandiyya order is the eleven main terms known as *kelimāt al-udsiyya*, which express the basic principles of Sufi life. These terms consist of the words “hûş der dem”, “nazar ber kadem”, “sefer der vatan”, “halvet der encümen”, “yâd kerd”, “bâz geşt”, “nigâh dâşt”, “yâd dâşt”, “vukûf-i zamânî”, “vukûf-i adadî” and “vukûf-i kalbî.” These concepts were interpreted from the founding Sufis of the order and developed with different interpretations by later authors. However, in the 16th century, all of the terms and their interpretations were systematically collected and named in one work. In this study, the classification, historical development, interpretations, and place of these terms in Sufi education were analyzed by using comparative analysis method and qualitative research method. Firstly, the approaches of Sufis who contributed to the systematization of these terms are discussed, and then the functions of the terms in the Sufi journey and their depth of meaning in different contexts are emphasized. In conclusion, the analysis reveals that the Khwajagân Naqshbandi sheikhs interpreted the terms *kelimāt al-quḍsiyya* in different contexts. The Khwajagan sheikhs systematized the concepts of “yâd kerd”, “nigâh dâşt”, and “yâd dâşt” as stages in the process of Sufi education. Naqshbandi sheikhs, on the other hand, enriched the meanings of these terms with their interpretations in line with their individual experiences. For example, Sa'deddîn Gujdevânî defined “nigâh dâşt” as keeping the mind away from worldly thoughts while breathing. Muhammad Pârsâ, on the other hand, interpreted it as protecting the heart from foreign thoughts. Similarly, while most of the Naqshbandi sheikhs understood the term “yâd dâşt” as continuous dhikr, Ubaydullah Ahrâr defined it as inner tranquility without ghayb. Additionally, Ahrâr described it as a form of dhikr which the heart is overwhelmed by the observation of Haqq through personal love. These differences interpretation illustrate how Sufi experiences enriched these terms, with each Sufi reshaping these concepts according to his own spiritual understanding. Likewise, Ahmad al-Kāsânî stated that *kalimāt al-quḍsiyyah* had both literal and subtle meanings which he claimed to have uncovered through inspiration. Furthermore, he categorized the terms within a triadic framework, based on their application among ascetics and *muntahî sāliks*. In this regard, al-Kāsânî's classification of these terms holds significant importance. However, other Naqshbandi sheikhs whose interpretations were analyzed in this study did not make similar interpretations when discussing the terms. These different layers of meaning show that in the Naqshbandi tradition, terms are not only verbal teachings but also elements of spiritual guidance shaped by individual experiences. The findings contribute to a better understanding of how the terms *kelimāt al-quḍsiyya* have been shaped in the historical process and the roles they have assumed in the Naqshbandi tradition.

Keywords

Sufism, Naqshbandiyya, Khwajagân, *Kalimāt al-Qudsiyya*.

Citation

Moidinova, Madinabonu. “Naqshbandi Sheikhs *Kalimāt Al-Qudsiyya* Commentary”. *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 313-327.

<https://doi.org/10.32950/rid.1603353>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 17.12.2024	Date of Acceptance: 10.02.2025 Date of Publication: 20.04.2025
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This article was supported by Bursa Uludağ University Scientific Research Projects Unit (BAP) within the scope of the project named "Ahmed Kasani and Kasanilik in the 16th century" numbered SGA- 2023-1260.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.	
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.	



Abstracting and Indexes



Giriş

İslam geleneğinde uzun süredir devam eden, ulemanın bilgiyi sade, kısa ve özlü bir şekilde sunma yöntemi, tasavvuf alanında da etkili olmuştur. Ulema gibi sûfiler de halka ve müritlere yolun esaslarını daha anlaşılır ve pratik bir şekilde aktarmak amacıyla birtakım metotlar geliştirmiştir. Tasavvuf geleneğinde yolu anlatan esaslar, İslâm'ın manevi boyutunu derinlemesine yaşama arayışında olanlara rehberlik etmekte önemli bir yere sahiptir. Bu esaslar, bireylerin nefislerini arındırarak manevi tekâmül yolunda ilerlemelerini sağlayan kurallar, öğretiler ve uygulamalardan oluşur. Tarikatlarda, bu yol esaslarının belirlenmesi, yolu daha doğru ve kolay bir şekilde anlamak ve yaşamak arzusunda olan müritler açısından ortaya çıkan ihtiyaca verilmiş bir cevaptır. Her tarikat, kendine özgü ifade biçimleri geliştirmiş olup, bu ifadeler genellikle tarikat kurucuları tarafından belirlenmiştir.

Bu çabalara örnek olarak İslam dünyasında kurulan ilk tarikat olarak kabul edilen Kâdiriyye'nin kurucusu Abdülkâdir-i Geylânî'nin (ö.561/1166), tarikatını şu temel esaslar üzerine inşa ettiğini ifade etmesi gösterilebilir: kitap ve sünnete bağlılık, selâmet-i sadr (gönül huzuru), sehâ-i yed (cömertlik), bezl-i atâ (bolca ihsanda bulunmak), cefaya katlanmak, eziyet etmemek ve ihvanın hata ve kusurlarını affetmek.¹ Benzer şekilde Orta Asya kökenli üç büyük tarikattan biri olan Kübreviyye'nin kurucusu Necmeddîn Kübrâ (ö.618/1221) da kendi tarikatının esaslarını *Usûlü'l- 'aşere* adlı eserinde sistemleştirmiştir. Tövbe, zühd, tevekkül, kanâat, uzlet, teveccüh, sabır, murâkabe ve rızadan oluşan bu on esas, tasavvuf geleneğinde büyük bir şöhrete ulaşmış ve önemli bir yer edinmiştir.² Aynı şekilde Mısır merkezli Şâzeliyye tarikatının kurucusu Ebü'l- Hasan Şâzelî (ö.656/1258), kendi tarikatının esaslarını, biri sâlikin kalbi ve niyeti ile ilgili diğeri ise sâlikin uyması gereken ahlaki ve ameli kurallar olmak üzere iki kısımdan oluşturmuştur.³

Aynı şekilde Nakşibendiyye tarikatında da Hâcegân geleneği esas alınarak tasavvufî eğitimin ilkeleri on bir terim üzerinden sistemleştirilmiştir. Bu ilkeler, müridin günlük hayatta ve zikir esnasında uyması gereken kuralları ifade eder. Nakşibendî sûfiler tarafından Farsça özel terimlerle ifade edilen bu esaslara, tarikat literatüründe “kelimât-ı kudsiyye” denilmiş ve bu isimle şöhret bulmuştur. Çoğunlukla prensip, ilke, kâide, esas ve değerli sözler şeklinde ifade edilen bu esaslar şunlardır: “Hûş der dem” (alınan her nefesin bilincinde olmak, gaflete düşmemek), “nazar ber kadem” (yürürken ayağın ucuna bakmak), “sefer der vatan” (beşerî vasıflardan melekî vasıflara doğru ahlâkî bir sefer yapmak), “halvet der encümen” (zâhirde halk içinde bulunurken bâtında Hak ile beraber olmak), “yâd kerd” (Hakk'ı zikretmek ve hatırlamak) “bâz geşt” (kelime-i tevhîd zikrinin ardından dil ile “ilâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî” (Allah'ım! Maksadım sensin ve kazanmak istediğim şey senin rızandır) cümlesini söylemek) “nigâh dâşt” (kalbi dünveyî düşüncelerden korumak), “yâd dâşt” (daimî zikir yapmak) “vukûf-i zamânî” (zamanın idrakinde olmak), “vukûf-i adedî” (zikirde sayıya riayet etmek) ve “vukûf-i kalbî” (zikir esnasında Allah'ın huzurunda olmanın farkında olmak).

Türkiye'de daha önce bazı tezlerde ve makalelerde kelimât-ı kudsiyye konusu ele alınmış olsa da,⁴ bu araştırmalar genellikle bir tezin bağlamında ya da bireysel görüşler üzerinden ve 16. yüzyıl sonrası Nakşibendî kaynaklar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu çalışmanın önemi, kelimât-ı kudsiyye terimlerinin tarihsel kökenlerini ve erken dönem sûfilerinin bu terimler üzerindeki yorumlarını ele alarak, mevcut literatüre önemli bir katkıda bulunmaktır. Çalışma, özellikle Hâcegân geleneğinin erken dönemi ile Müceddidiyye dönemi öncesindeki Nakşibendî kaynakları ışığında kelimât-ı kudsiyye terimlerinin kullanımı ve yorumu üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda, kelimât-ı kudsiyye terimlerinin iki ayrı dönemde nasıl şekillendiği ve anlamlarının nasıl evirildiği detaylı bir şekilde incelenmiştir. İlk olarak, Hâcegân geleneği dönemindeki anlayışlar ve yorumlar tespit edilerek, bu terimlerin ilk dönemdeki kullanımları üzerinde durulmuştur. Ardından, Müceddidiyye dönemi öncesindeki Nakşibendî kaynaklarında kelimât-ı kudsiyye'ye dair ortaya konan farklı bakış açıları da kapsamlı bir biçimde analiz edilmiştir. Böylece, bu çalışma, kelimât-ı kudsiyye terimlerinin hem tarihsel gelişimini hem de sûfilerin dini metinlere yönelik yaklaşımlarındaki farklılıkları daha derinlemesine ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Makale dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, kelimât-ı kudsiyye terimlerinin tarihçesi ele alınmaktadır. İkinci bölümde,

¹ Abdülkadir-i Geylânî: *Risâleler*, çev. Dilaver Güner (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 251-252.

² Süleyman Gökbulut, *Tasavvufta On Esas* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 54.

³ Mustafa Salim Güven, “Şâzeliyye” *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceylan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 384.

⁴ Bk. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, (İnsan Yayınları, 2002); Ali Çoban, 19. Yüzyıl Osmanlı Şeyhlerinden Bozkırlı Muhammed Bahâeddîn Efendi ve “İkâzû'n-Nâimîn” Adlı Eserindeki Tasavvuf Anlayışı, (Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Murat Özyayın, *Şeyh Abdurrahman'a Göre Nakşibendîliğin Onbir Temel Esası*, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 50 (2014), 213-239; Uğur İncebilir, *Müstakimzâde'ye Göre Nakşibendîyye'nin Bilinmeyen On İkinci Esası*, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, 4 (2015), 37-62; Mevlüt Özçelik, *Abdülganî b. İsmâil. En- Nabdusî (ö.1143/1731) Miftâhu'l- Mâ'iyeye Adlı Eseri Çerçevesinde Nakşibendî Tarikatının On Bir Esası*, Amasya İlahiyat Dergisi, 13 (2020) 293-326; Meryem Uzun, *Nakşilikte Ruhani eğitim Usulü: Kelimât-ı Kudsiyye* (Ordu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Necati İşler, *Nakşibendîyye Tarikatında Kelimât-ı Kudsiyye Olarak Bilinen On Bir Esasın Manzum Şerhi: Nazm-ı Celî, Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 18 (Haziran 2024), 141-180; Mehmet Turan, *Veysel Akkaya, Köstendilli Süleyman Şeyhînin Medâr-ı Sâlikân Adlı Eserindeki Tasavvufî Görüşleri*, Batman Akademi Dergisi 1 (Haziran 2024), 60-80.

konuya dair literatür tespit edilerek detaylı bir şekilde tanıtılmaktadır. Üçüncü bölümde, Nakşibendiyye öncesi Hâcegân döneminde kelimât-ı kudsiyye yorumları incelenmektedir. Dördüncü bölümde ise Müceddidiyye öncesi Nakşibendiyye dönemine ait kelimât-ı kudsiyye yorumları ele alınmıştır. Sonuç bölümünde, bu terimlere dair farklı yorumlar analiz edilerek genel bir değerlendirme sunulmuştur.

1. Kelimât-ı Kudsiyye Tarihçesi

XVI. yüzyıl Nakşbendî müelliflerinden Fehreddin Ali Safî (ö.939/1532) on bir terimi sistematik olarak bir araya getirmiş ve bunları Hâcegân yolunun temel prensipleri olarak değerlendirmiştir. İlk sekiz terim olan “hûş der dem”, “nazar ber kadem”, “sefer der vatan”, “halvet der encümen”, “yâd kerd, bâz geşt”, “nigâh dâşt ve yâd dâşt”ın Hâcegân yolunun kurucusu Abdülhâlik Gucdevânî (ö.575/1179) veya (ö.617/1220) tarafından belirlendiğini ifade eden Safî, bu sekiz terime ek olarak “vukûf-i zamânî”, “vukûf-i adedî” ve “vukûf-i kalbî”den oluşan üç kavramın daha kullanıldığını belirtmiş, ancak bu son üç terimin kimin tarafından eklendiği konusuna değinmemiştir.⁵ Safî’yi takip eden kimi müellifler tarafından ve XIX. yüzyıldan sonra yazılan bazı eserlerde ise bu terimlerin Bahaeddin Nakşbend tarafından eklendiği iddia edilmiştir. Bu bilgi, sonraki eserlere de bu şekilde geçmiştir. Bahâeddîn Nakşbend’in nefesi tutarak ve zikri sayarak yapma (vukûf-i adedî) yöntemini gerekli görmediği bilindiğinden,⁶ bu terimin onun tarafından ortaya konulduğunu ileri sürmek problemli gözükmemektedir. Bu nedenle Safî ve onun görüşlerini destekleyenlerin belirttiği üzere, söz konusu kavramların Abdülhâlik Gucdevânî ve Bahâeddîn Nakşbend gibi sûfiler tarafından ortaya konulduğunun kesin olup olmadığı, ayrıca bu kavramlara “kelimât-ı kudsiyye” adının kim tarafından verildiği de merak uyandıran hususlardır. Bu sorulara cevap bulmak amacıyla Hâcegân yolunun kurucusu kabul edilen Abdülhâlik Gucdevânî’nin eserleri incelendiğinde, onun mezkûr kavramlardan ismen bahsetmediği görülmektedir. Bununla birlikte Gucdevânî’nin, şeyhi Yûsuf Hamedânî’nin menâkıbını ele aldığı Risâle-i Sâhibiyye adlı eserinde, Hamedânî’nin müritlerine “Her nefesi bilinçle alıp verin, (hûş der dem), ayağınıza bakın (nazar ber kadem), vatanda sefer edin (sefer der vatan) ve halk içinde Hak ile olun (halvet der encümen) şeklinde tavsiyelerde bulunduğu rivayet edilmektedir.⁷ Bu rivayetin doğruluğu kabul edilirse, söz konusu ilk dört terimin Yûsuf Hamedânî döneminden itibaren bilindiği ve kullanıldığı anlaşılar. Daha sonraki asırlarda kaleme alınan Hâcegân tarikatı ile ilgili günümüze ulaşan en eski kaynak olan Meslekü’l- ârifîn’de mezkûr terimlerden ilk altısı, müellifin şeyhi Sa’deddîn Gucdevânî tarafından açıklanmıştır. Ancak, bu terimlerin kim tarafından ortaya konulduğuna dair herhangi bir bilgi verilmemiştir.⁸ Bahâeddîn Nakşbend’in halifelerinden Muhammed Pârsâ, muhtelif eserlerinde söz konusu kavramları ele almış, ilk sekiz terimi zikrin esasları ve rûkûnleri ilgili olmak üzere iki kısma ayırmıştır.⁹ Aynı şekilde Yakûb-i Çerhî, Sa’deddîn Kâşgarî, Ubeydullah Ahrâr, Abdurrahman Câmî ve Ahmed Kâsânî gibi Nakşibendî geleneğinin önemli simaları da eserlerinde bu terimlerden bahsetmişler, fakat hiçbirisi bunların kim tarafından ortaya konulduğu hakkında bilgi vermemişlerdir.¹⁰

Bu terimlere “kelimât-ı kudsiyye” isminin verilmesiyle ilgili olarak söz konusu eserler incelendiğinde, Muhammed Pârsâ’nın terimlere dair “Hâcegân’ın sözlerindendir”¹¹ ifadesini kullandığı, ancak herhangi bir isimle atıfta bulunmadığı görülmektedir. Sa’deddîn Kâşgarî de aynı yaklaşımı takip etmiştir. Fehreddin Ali Safî ise “Hz. Hâce’nin kelimât-ı kudsiyyesinden”¹² ifadesini kullanmıştır. Buna göre, Nakşibendiyye tarikatının temel esaslarını ifade eden “kelimât-ı kudsiyye” kavramını kullanan kişinin Fehreddin Ali Safî olduğu anlaşılmaktadır. Safî’nin “Hz. Hâce’nin kelimât-ı kudsiyyesinden” sözündeki “Hz. Hâceden” kastının, Abdülhâlik Gucdevânî olduğu aşîkârdır. Böylece “kelimât-ı kudsiyye”nin Abdülhâlik Gucdevânî tarafından ortaya konulduğu görüşü, Safî’nin verdiği bilgiler üzerinden ortaya çıkmış ve bu bilginin tarikat geleneğinde bu şekilde yer edinmiş olduğu anlaşılmaktadır.

2. Kelimât-ı Kudsiyye Literatürü

Nakşibendiyye geleneğinin yol esaslarını ifade eden kelimât-ı kudsiyye terimlerine dair ilk dönemde müstakil bir eser kaleme alınmamış olsa da tarikat literatürünün neredeyse bütün eserlerinde bu konuya sıklıkla değinilmiş ve terimlere geniş bir yer verilmiştir. Söz konusu terimler, tarikatın manevi eğitim sürecinde önemli bir rol oynamış ve Nakşibendiyye geleneğinin temel ilkelerini yansıtmıştır. Aşağıda, bu terimlerin ele alındığı başlıca kaynak eserler, müelliflerinin vefat tarihlerine göre tanıtılacaktır.

⁵ Fehreddin Ali Safî, *Reşahât-ı Aynü’l-hayât*, thk. Ali Asgar Mu’îniyân (Tahran, 2536), 1/38.

⁶ Muhammed Pârsâ, *Şah-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 51.

⁷ Yûsuf Hamedânî, *Hayat Nedir (Rutbe’ül-hayât)*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 45.

⁸ Bk. Muhammed Buhârî, *Meslekü’l-ârifîn*, 210-212,214-215,306-307.

⁹ Bk. Muhammed Pârsâ, *Tahkikât* (Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi, nr.1639), vr. 51b-52a.

¹⁰ Bk. Yakûb-i Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, 55,64,66,67,70; Sa’deddîn-i Kâşgarî, *Risâle der Kelimât-ı Kudsiyye*, vr. 1b; Ubeydullah Ahrâr, *Fikarât*; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü’l- üns*, 264; Ahmed Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 399,400,401.

¹¹ Pârsâ, *Tahkikât* (Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi, nr.1639), vr. 51b.

¹² Safî, *Reşahât*, 1/38.

1. Makâmât-ı Yûsuf-i Hemedânî: Abdülhâlik Gucdevânî tarafından kaleme alınan bu eser, Risâle-i Sâhibiyye adıyla da bilinmektedir. Necdet Tosun tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek Hayat Nedir eserinin içinde (İstanbul 1998) yayımlanmıştır. Eserin Yûsuf Hamedânî'nin söz, ahlâk, ahvâl ve menkıbeleri ele alınan bölümünde kelimât-ı kudsiyye terimlerinden hûş der dem, nazar ber kadem, sefer der vatan, halvet der encümen'e işaret edilmiştir.
2. Meslekü'l- ârifîn: Muhammed b. Ahmed Es'ad el-Buhârî tarafından hicri VII. yüzyılın sonu ve VIII. yüzyılın başında kaleme alınan Farsça bir eser olup Hâcegân dönemine ait eski ve önemli bir kaynak olma özelliğine sahiptir. Ayrıca eser Hâcegân geleneğinin "Nakşbendiyye tarîkatı" olarak şekillenmeden önceki durumu hakkında önemli bilgiler içermekte ve dünyanın farklı kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunmaktadır. Bu durum eserin yazıldığı dönemde yaygın olduğuna ve bilindiğine işaret etmektedir. Meryem Hüseyinî tarafından tashih edilerek (hş.1401) 2022 yılında Tahran'da yayımlanan bu eser,¹³ daha çok Muhammed Buhârî'nin, şeyhi Sa'deddîn Gucdevânî'nin¹⁴ yorum ve düşüncelerinden meydana gelmekte; tasavvufun pratik ve teorik konularının yanı sıra Hâcegân geleneğinin usulüne dair pek çok konu ve bilgiler ihtiva etmektedir. Bilhassa kelimât-ı kudsiyye terimlerinden "yâd kerd", "bâz geşt", "nigâh dâşt", "yâd dâşt", "sefer der vatan", "halvet der encümen" Sa'deddîn Gucdevânî'nin şerh ve yorumu ile açıklanmıştır. Bundan dolayı Meslekü'l- ârifîn'e kelimât-ı kudsiyye terimlerinin altı tanesini sistemli olarak ele alan ilk eser denilebilir.
3. Enisü't-tâlibîn ve uddetü's- sâlikin: Bahâeddîn Nakşbend'in menkıbelerini anlatan Farsça bir eserdir. Bahâeddîn Nakşbend'in vefatından sonra halifesi Alâeddin Attâr'ın teşvikiyle yazılmaya başlanan eser, Attâr'ın vefatından sonra tamamlanabilmiş ve nihai şekline kavuşturulmuştur. Eserin biri hacimli diğeri ise muhtasar olmak üzere iki nüshası bulunmaktadır. İlk nüsha, Salâh b. Mübârek Buhârî tarafından yazılmış olup, Osmanlı döneminde Süleyman İzzî Teşrifâtî (ö.1168/1755) tarafından Türkçeye tercüme edilerek yayımlanmıştır. (İstanbul 1328/1910) Muhtasar nüsha ise Muhammed Pârsâ tarafından kaleme alınmıştır. Pârsâ, bu eserini Alâeddin Attâr'a dair yazdığı menâkıb ile birleştirilerek bir kitap hâline getirmek istemiş ancak buna muvaffak olamamıştır. Eserde kelimât-ı kudsiyye terimlerinden "halvet der encümen" ve "vukûf-i zamânî" Bahâeddîn Nakşbend tarafından yorumlanmıştır.
4. Tahkikât (Tuhfetü's-sâlikîn): Muhammed Pârsâ'nın tasavvufa dair en hacimli teliflerinden biridir. Bu eserde esmâ-i hüsnâ, hakikat-ı Muhammediyye, tevhîd ve mertebeleri, mârifet ve çeşitleri, zikir ve icra usulleri, müşâhede, tecelli, sabır, şükür gibi tasavvufi kavramların yanında kelimât-ı kudsiyye terimlerinden hûş der dem, nazar ber kadem, halvet der encümen, sefer der vatan, yâd kerd, bâz geşt, nigâh dâşt ve yâd dâşt uygulanış şekilleriyle beraber ele alınmıştır.¹⁵
5. Risâle-i Ünsiyye: Ya'kûb-i Çerhî'nin Nakşbendiyye tarikat âdâbını, haftı zikir ve nâfile namaz gibi konuları ele aldığı Farsça bir eserdir. Muhtelif yazmaları bulunan eser, ilk defa Muhammed Mahbûb Ali tarafından Risâle-i Sitte-i Zarûriyye adıyla neşredilmiş, (Delhi 1308/1891) daha sonra Nâdir Kerîmiyân Serdeştî tarafından Resâil-i Mevlânâ Ya'kûb-i Çerhî adıyla (Herat 1400 hş./2022) yayımlanmıştır.¹⁶ Mehmet Ali Özkan tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.¹⁷ Müellif mezkûr eserinde kelimât-ı kudsiyye terimlerinden yâd kerd ve vukûf-ı kalbî'yi yorumlanmıştır.
6. Risâle-i Zikriyye ve Risâle der Kelimât-ı Kudsiyye: Sa'deddîn Kâşgarî'nin tasavvufi düşüncelerini içeren, Nakşbendiyye tarikatında zikir ve kelimât-ı kudsiyye terimlerine dair önemli eserlerdir. Bu risâleler, yüksek ihtimalle Kâşgarî'nin müridleri tarafından derlenmiş ve müstensihler tarafından farklı isimlerle adlandırılmıştır.¹⁸ Kelimât-ı kudsiyye terimlerinden "hûş der dem", "nazar ber kadem", "halvet der encümen", "sefer der vatan", "yâd kerd, bâz geşt", "nigâh dâşt" ve "yâd dâşt" uygulanış şekliyle birlikte açıklanmıştır.
7. Fıkârât: Ubeydullah Ahrâr'ın tevhîd ve seyrüsülûk dair Farsça bir eseridir. Kelimât-ı kudsiyye terimlerinden nigâh dâşt, yâd dâşt ve vukûf-ı kalbî ele alınmıştır. Fıkârât, Osmanlı döneminde Hızır Bey (924/1518) ve Mustafa b. Hüseyin Sâdikî Nakşbendî tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.¹⁹ Abdulrahman Acer tarafından ise günümüz Türkçesine çevrilip yayımlanmıştır.²⁰
8. Nefehâtü'l- üns min hazarâti'l- kuds: Abdurrahman Câmî'nin altı yüz küsur kadın ve erkek sûfilerin menkıbeleri tasavvufi

¹³ Bunun yanında Meryem Hüseyinî, eseri tanıtım mahiyetinde "Meslekü'l ârifîn: Kohantarîn metn bâzmande-i ez tarikat-ı Hâcegân" adında makale de yayımlamıştır. (Bk. *Faşl-nâme-i ilmî metinşinâsî edeb-i Fârsî* 1401 (2021-22))

¹⁴ Şeyh Sa'deddîn Gucdevânî Süleyman Kerminî'nin mürididir. Süleyman Kerminî ise Evliya Kebîr'in mürididir. (Bk. Muhammed Buhârî, *Meslekü'l- ârifîn*, thk. Meryem Hüseyinî (Tahran, 1401), 4. Fakat Fahreddin Ali Safî, Muhammed Buhârî'nin şeyhinin Süleyman Kerminî'nin halifelerinden Ebû Sa'îd olduğunu kaydetmiştir. (Reşehât 80.) Oysa Muhammed Buhârî eserinin birçok yerinde şeyhinin Sa'deddîn Gucdevânî olduğunu belirtmiştir.

¹⁵ Pârsâ, *Tahkikât* (Beyazıt Kütüphanesi Velîyüddin Efendi, nr.1639).

¹⁶ Necdet Tosun, *Hâcegân Yolu* (İstanbul: Erkam Akademi, 2022), 198.

¹⁷ Yakub-i Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, çev. Mehmet Ali Özkan (İstanbul: Semerkand, 2015).

¹⁸ Necdet Tosun, "Sa'deddîn-i Kâşgarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/391-392. Risâle yazma halindedir. (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1387)

¹⁹ Tosun, *Hâcegân Yolu*, 221-222.; Necdet Tosun, "Ubeydullah Ahrâr", *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/19-20.

²⁰ Ubeydullah Ahrâr, *Tevhid ve Seyr u sülûke Dâir: Fıkârât*, çev. Abdulrahman Acer (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021).

terimlerin açıklamalarını ihtiva eden eseridir.²¹ Lâmiî Çelebi tarafından Fütûhu'l- mücâhidîn li- tervîhi kulûbi'l- müşâhidîn adıyla Anadolu Türkçesi'ne çevrilen eser, (İstanbul 1270) Süleyman Uludağ-Mustafa Kara tarafından (İstanbul 1995) neşredilmiştir.²² Abdurrahman Câmî mezkûr eserinin Ubeydullah Ahrâr'a dair bölümünde nigâh dâşt kavramına yer vermiştir. Câmî'nin bu kavrama dair yorumu, Ubeydullah Ahrâr'dan naklen aktardığı sözlü bir rivayet olabilir. Tühfetü'l- Ahrâr: Câmî'nin, Ubeydullah Ahrâr'a ithafen kaleme aldığı bir mesnevisidir. Bu eser, Yusuf Öz tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Eserin Bahâeddîn Nakşbend'in tarifinde kelimât-ı kudsiyye terimlerinden "hûş der dem", "nazar ber kadem", "sefer der vatan" ve "halvet der encümen" şiir formunda kullanılmıştır.²³

9. Reşehât-ı 'Aynü'l-hayât: Fahreddin Ali Safî'nin şeyhi Ubeydullah Ahrâr'ın 889-893(488-1884) yılları arasındaki sohbetlerinde duyduğu bilgileri not ederek, daha sonra bu bilgilere diğer Nakşbendî şeyhlerinden duyduğu ve güvenilir kaynaklardan derlediği bilgileri de ilave ederek meydana getirdiği Farsça eseridir.²⁴ Eser Ubeydullah Ahrâr başta olmak üzere Nakşbendî şeyhlerinin biyografisine dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Özellikle Abdülhâlik Gucdevânî'ye dair bölümünde, kelimât-ı kudsiyye kavramlarının tamamı Sa'deddîn Kâşgarî ve Abdurrahman Câmî gibi Herat'ın önde gelen sûfilerinin yorumları ile zenginleştirilerek ele alınmıştır.²⁵ Safî'nin kelimât-ı kudsiyye kavramları için "Abdülhâlik Gucdevânî'nin sözlerindendir" ifadesini kullanması ilk defa bu eserde geçmektedir. Bu yönüyle Reşehât, Abdülhâlik Gucdevânî'nin Nakşbendiyye tarikatına kazandırdığı on bir terimi sistematik bir biçimde ele alan ilk eser olma özelliğine sahiptir.

10. Çehâr Kelime: Ahmed Kâsânî'nin kelimât-ı kudsiyye terimleriyle ilgili kaleme aldığı tek müstakil Farsça bir risaledir. Eserin yazma nüshaları dünyanın çeşitli kütüphanelerinde bulunmakta olup, Muhammed Tekavî Abdullah Râdmerd tarafından tahkikli bir şekilde Tahran'da (hş.1402/2023) yayımlanmıştır.²⁶ Bu risalede Kâsânî, kelimât-ı kudsiyye terimlerinden "hûş der dem", "nazar ber kadem", "sefer der vatan", "halvet der encümen"i ele almış ve bunların zâhirî ve bâtinî anlamlarını açıklamıştır.²⁷ Kâsânî, bu dört kavramı, üç aşamalı seyrüsülûk anlayışına göre yorumlamıştır. Özellikle kavramların her bir aşamada uygulanış şeklini tarif ederek müritlerin manevî gelişim süreçlerinde bu terimleri nasıl hayata geçireceği hakkında bilgi vermiştir.

XVI. yüzyıla kadar kaleme alınan Nakşbendiyye kaynaklarında kelimât-ı kudsiyye terimlerinin zahîrî ve bâtinî yönleriyle ele alınması ilk defa Ahmed Kâsânî'nin Çehâr Kelime adlı risalesinde görülmektedir. Bu sebeple, söz konusu risale kelimât-ı kudsiyye açısından Nakşbendiyye literatürü içinde önemli bir yere sahiptir.

3. Nakşibendiyye Öncesi Hâcegân Dönemi Kelimât-ı Kudsiyye Yorumları

3.1. Abdülhâlik Gucdevânî'nin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Orta Asya'da tasavvufun gelişiminde önemli bir role sahip olan Abdülhâlik Gucdevânî, Yûsuf Hemedânî'nin (ö. 535/1140) halifesidir. Fahreddin Ali Safî'nin belirttiğine göre, Abdülhalik Gucdevânî, Hâcegân yolunun temel prensipleri olarak "hûş der dem", "nazar ber kadem", "sefer der vatan", "halvet der encümen", "yâd kerd", "bâz geşt", "nigâh dâşt", "yâd dâşt" terimlerini benimsemiştir.²⁸ Ancak Gucdevânî eserlerinde bu kavramları tek tek ele alıp yorumlamamıştır. Bununla beraber daha önce de zikredildiği üzere Gucdevânî Risâle-i Sâhibiyye'de şeyhi Yûsuf Hemedânî'nin müridlerine tavsiyelerde bulunurken kelimât-ı kudsiyye'den "hûş der dem", "nazar ber kadem", "sefer der vatan", "halvet der encümen", terimlerine işaret ettiğinden bahsetmiştir. Bu durum, söz konusu terimlerin Yûsuf Hemedânî'nin döneminden itibaren kullanıldığını göstermektedir. Dolayısıyla, kelimât-ı kudsiyye terimlerinin sekizini birden Gucdevânî tarafından ortaya konulduğu ileri sürmek güçtür. Ancak Gucdevânî şeyhi Yûsuf Hemedânî'nin işaret ettiği terimlere yenilerini ekleyerek bu kavramları derlemiş olması muhtemeldir. Fakat bunları eserlerinde yorumlayarak ele almamıştır.

3.2. Hâce Evliyâ Kebîr'in Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Abdülhâlik Gucdevânî'nin tayin ettiği halifelerinden biri olan Evliyâ Kebîr, "halvet der encümen" terimiyle ilgili zikre devam eden sâlikin zikrin vecdi ve istiğrakı ile bir aşamaya ulaşacağını, zikrin kalbini kuşattığı için pazara gitse bile hiçbir sesin duymayacağını söylemiştir.²⁹

²¹ Ömer Okumuş, "Câmî Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/94-99.

²² Süleyman Uludağ, "Nefehâtü'l- üns", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/521-522.

²³ Abdurrahman Câmî, *Tühfetü'l- Ahrâr*, çev. Yusuf Öz (İstanbul: Semerkand, 2016).

²⁴ Necdet Tosun, "Reşehât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/8-9.

²⁵ Safî, *Reşehât*, 1/59-72.

²⁶ Ahmed Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, thk. Muhammed Tekavî - Abdullah Râdmerd (Tahran: İntişârât-ı Doktor Mahmud Efşâr, hş.1402).

²⁷ Ahmed Kâsânî, *Çehâr Kelime* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, FY 649), vr 1b-6a.

²⁸ Tosun, *Hâcegân Yolu*, 72-73.; Safî, *Reşehât*, 1/38.

²⁹ Safî, *Reşehât*, 1/43.

3.3. Sa'deddîn Gücdevânî'nin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Kelimât-ı kudsiyye ile ilgili ilk kaynak olduğu tespit edilen *Meslekü'l-ârifîn*'in müellifi Muhammed Buhârî'nin şeyhi Sa'deddîn Gücdevânî'ye göre altı terimden biri olan yâd kerd, kelime-i tevhîdî -lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah -kalp ile söylemektir. Bâz geşt, kelime-i tevhîd zikrinin ardından dil ile "ilâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî" (Allah'ım! Maksadım sensin ve kazanmak istediğim şey senin rızandır) cümlesini söylemektir. Gücdevânî'ye göre bâz geşt cümlesi, kalbe gelebilecek iyi ve kötü düşüncelerin (havâtır) nefyedilmesi anlamına gelmektedir. Böylece kalpte sadece zikir kalacaktır. Gücdevânî yolun bazı büyüklerinin: "Bâz geşt" sultanî zikr'in³⁰ muhafızıdır. Muhafızların Sultana bir tehlike ulaşmasın diye saldırganları def etmek için sürekli onun yanında olup korumaları gibi sultanî zikri korur" şeklindeki açıklamalarına katılmaktadır. Bu kıyasa göre bâz geşt kalpte sadece sultanî zikrin kalması için havâtır nefyetmektedir. Yine bâz geşt kelimesi ile kalbin gayrın muhabbetinden arındırılması, zikrin tasarrufu ile kalpteki başka şeylere olan bağların koparılıp Hakk'ın muhabbetinin kalbe yerleştirilmesi kastedilmektedir. Sâlik bu şekilde devam ederse bâz geşt hâlinin kuvveti ile ondan şeytanın vesvesesi ve nefsanî düşünceler yok olacaktır. O zaman zikrin lezzeti (halâveti) gönlüne ulaşacak, kalbinde zikrin nuru parlamaya başlayacaktır.³¹ Neticede Allah Teâlâ tarafından "Müminler o kimselerdir ki, Allah'ın adı anıldığında yürekleri titrer." (Enfâl 8/2) âyetinde ifade edildiği üzere kalpte Allah'a karşı korku ve ürperti ortaya çıkacaktır. Nitekim sultanî zikir kalbe tamamen hükmedince müridin bütün varlığını ele geçirir.³²

Bu zikri bir şeyhin telkin etmesiyle kalp dağınıklıktan kurtulup sükûn bulur. Artık ona zikir ve mezkûrdan (zikredilen) başka her şey yabancı görünür ve hiçbir şeyle ünsiyet kuramaz. Zikir ile mezkûrdan başka bir şeyle de huzur bulamaz. Zira Allah Teâlâ "Kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur" (Ra'd 13/28) buyurmuştur.³³

Şeyh Sa'deddîn Gücdevânî'ye göre kalp zikri üç çeşittir. Birincisi yâd kerd, ikincisi nigâh dâşt, üçüncüsü yâd dâşt'tır.³⁴

"Yâd kerd" zâkirin başlangıçta bir şeyhin telkini ile kalp zikri yapmasıdır. Şeyhin desteğiyle zâkir bu zikrini "nigâh dâşt" mertebesine ulaştırır. Bu aşamada kalbinde huzur ortaya çıkar. Burası kalbe zikrin söylendiği nigâh dâşt mertebesidir. Sâlik "nigâh dâşt" mertebesinden "yâd dâşt" makâmına yükseldiği zaman ise kalp kendisi zâkir olur. Yani artık müridin çabası olmadan kalp kendisi zikretmeye başlar.³⁵

Gücdevânî'ye göre "nigâh dâşt"ten kastedilen zikre başlamadan önce alınan nefestir. Zâkir o nefesi soluduğu esnada aklından mâsivâ düşüncesi geçmemelidir. Böyle yapabilirse müridin zihni Hak'tan başkasının düşüncesinden arınır ve düşüncelerini kontrol edebilir.³⁶

"Yâd kerd" daha önce bahsedildiği üzere müridi şeyhin telkinine götüren ilk adımdır. Ondan sonra mürid nefes almasına ve zikir içi çaba göstermesine gerek kalmadan kalbinin zikirle meşgul olacağı aşamaya ulaşır. Öyle ki uyurken de uyanırken de zikir halinde olur. Hatta yemek yerken, konuşurken dahi kalbi zikreder. Bu mertebeye ise "yâd dâşt" denir.³⁷

"Yâd dâştın" müridin gündelik hayatındaki her türlü meşguliyetinin arasında kalbinin devamlı zikretmesi olduğunu söyleyen Gücdevânî'ye göre mürid bu aşamada zahiren başka işlerle meşgul olsa bile kalbi sürekli zikir hâlinde olur. Yani müridin zahiren konuşması kalbinin zikretmesine engel teşkil etmez.³⁸ Gücdevânî'ye göre yâd dâşt daimî zikirdir.

Bu daimî zikir, kalpte kesilmeksizin gerçekleşir. Bunu "Bitip tükenmeyen ve yasaklanmayan bol meyveler arasında; Kabartılmış döşekler üzerinde (olacaklar)" (Vâkıa 56/ 32,33-34) âyetiyle örneklendiren Gücdevânî'ye göre cennetteki meyvelerin asla eksilmemesi, mümin kulun bir meyveyi yemek için kopardığı zaman sanki o ağaçtan hiç meyve koparılmamış gibi yerine hemen yenisinin bitmesi gibi devamlı zikir, hâllerin tamamında kesintisizdir. Ancak böyle zikrin dil ile yapılması mümkün değildir. Çünkü insanın yemeye, uyumaya ve konuşmaya ihtiyacı vardır. İnsan yemek yerken zikir yapabilir ama konuşurken zikir yapması mümkün değildir. Uykunun ise kendisi gaflet halidir. Bu durumda yâd dâşt makâmında daimî zikrin kalp zikri olduğu anlaşılmaktadır. Gücdevânî "Allah'ı hâmil zikirle zikredin" buyrulan ve hâmilin de gizli zikir olduğunu açıklayan hadis ile "Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, alçak sesle sabah akşam rabbini zikret, gafillerden olma!" (A'râf 7/205) âyetini kalp zikrinin diğer zikirlerden daha faziletli olduğuna birer delil olarak kabul etmiştir.³⁹

³⁰ Seyrüsülûk aşamasında, kalpten başlayarak ahfâya kadar bütün latifeler zikre iştirak eder. Ayrıca, iki kaşın arasında bulunan nefsin de zikre katılmasının ardından bütün beden zikretmesine "zikr-i sultanî" denilir. Bu terimi müellif "sultanî zikir" olarak kullandığı için metinde geçtiği şekilde verilmiştir. (Ayrıntılı bilgi için bk. Reşat Öngören, "Zikir", TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/409-412.

³¹ Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 210.

³² Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 211.

³³ Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 212.

³⁴ Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 214.

³⁵ Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 214.

³⁶ Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 215.

³⁷ Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 215.

³⁸ Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 215.

³⁹ Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, 216.

Gucdevânî'ye göre sefer der vatan, sâlikin şeyhinin izni ile riyazet yükünü nefesine yükleyip mücâhede bahçesine getirmesi, nefsanî vasıflarının birer birer yok olması için bir süre onu mücâhedeyle baş başa bırakmasıdır. Bunun neticesinde zahiren bir yerden başka bir yere sefer yapar gibi yok olan her bir nefsanî vasıftan ruhanî vasıflara geçilir. İşte “sefer der vatan”, sâlikin kötü vasıflardan güzel vasıflara geçmesi anlamında kullanılmaktadır. Hakiki sefer de budur.⁴⁰

“Halvet der encümen”i zâkirin kalbine zikrin nurunun galebe çalması olarak kabul eden Gucevânî bu galebe halinde zâkirin zikrin nuruna gark olacağını onda gayrın düşüncesinin bile kalmayacağını, zikir nurunun zâkirin kalbini tamamen kaplamasından dolayı başka sesleri algılayamayacağını bu yüzden bütün sesleri zikir olarak duymaya başlayacağını söyler.⁴¹ Bu hali yaşayan zâkir pazarda bile olsa kendisi halvetanede hissedecektir. Bu sebeple bu makâma “halvet der encümen” denir. Bu makamda ruh nefse galip geldiğinden nefsanî vasıftan bir şey kalmamış olur.⁴²

4. Müceddidiyye Öncesi Nakşibendiyye’de Kelimât-ı Kudsiyye Yorumları

4.1. Bahâeddîn Nakşbend’in Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Hâcegân şeyhi Emîr Külâl’in gözetiminde (ö.772/1370) tasavvufî terbiyesini tamamlayan Bahâeddin Nakşbend (ö.791/1389), aynı zamanda Abdülhâlik Gucevânî’nin ruhanîyetinden istifade ettiği için üveysî lakabını almıştır.⁴³

“Hûş der dem” terimiyle ilgili Bahâeddîn Nakşbend’in: “Bu yolda işin temeli, nefesi gözetmek olmalıdır, sâlik en önemli vazifesi olan anı gözetmek yerine geçmişi hatırlayıp geleceği düşünerek geçirmekte ve nefesini alıp verirken zayi etmektedir. Oysa iki nefes arası gözetilmelidir ki nefesinde gaflete düşmesin” dediği nakledilmiştir. Onun bu sözü, hûş der dem teriminin açıklaması ile birebir uymaktadır.⁴⁴

Rivayete göre Herat Emiri, Bahâeddîn Nakşbend’e, “Yolunuzun temeli neye dayanır? diye sormuştur. Hâce Nakşbend: “Yolumuz Abdülhâlik Gucevânî’nin yolunu beyan eden sözü “halvet der encümen” üzeredir” diye cevap vermiştir. Ardından halvet der encümen, zâhirde halkla, bâtında Hak’la olmaktır şeklinde açıklamıştır.⁴⁵

“Vukûf-i zamânî” terimi hakkında Bahâeddîn Nakşbend, kulun içinde bulunduğu hâlin şükür mü yoksa tevbe mi gerektirdiğini bilmesi şeklinde açıklama yapmıştır.⁴⁶ Nitekim Yakûb-ı Çerhî (ö.851/1447) Bahâeddîn Nakşbend’in (kabz) mânevî sıkıntı hâlinde istiğfar, (bast) rahatlık ve genişlik hâlinde ise şükretmeyi emrettiğini söylemiştir.⁴⁷

“Vukûf-i adedî”, zikirde sayıya riayet etmek anlamına gelir. Bahâeddîn Nakşbend, zikirde sayıya riayet etmenin gerekçesini düşüncelerin dağılmasını engellemek olarak açıklamıştır. Yine onun “vukûf-i adedî ilm-i ledünnînin ilk mertebesidir” dediği rivayet edilmiş, bununla da müptedî sâlikleri kastettiği söylenmiştir.⁴⁸ Bütün bu bilgilere rağmen Bahâeddîn Nakşbend’in zikir yaparken nefesi göbekte tutmayı ve zikirde sayıya riayet etmeyi (vukûf-i adedîyi) gerekli görmediği de rivayet edilmiştir.⁴⁹ Ancak, “vukûf-i kalbî”de açıklanan iki anlamı önemli bulmuş ve gerekli saymıştır.⁵⁰

4.2. Alâeddin Attâr’ın Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Bahâeddîn Nakşbend’in halifesi olan Alâeddin Attâr (ö.802/1400), “vukûf-i adedî” terimiyle ilgili zikirde sayının çok olmasının şart olmadığını, önemli olan zikir esnasında (vukûfun) yani Hakk’ın huzurunda olduğunun bilincinde olmak olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Alâeddin Attâr, Bahâeddîn Nakşbend’in “vukûf-i adedî ilm-i ledünnînin ilk mertebesidir” şeklindeki tespitine katılmış ancak bunu sâlikin kurbîyete halinde olmasını şart koşturmuştur. Ona göre vukûf-i adedî’nin ilm-i ledünnînin ilk mertebesi olması, müptedî sâlikler içindir. Yolun sonuna ulaşmış olan sâliklerin ise tek olan Allah’ın, sayıları çok olan kâinat eşyasında tecellî ettiğinin bilincinde (vâkıf) olmalıdır.⁵¹

⁴⁰ Buhârî, *Meslekü’l-ârifin*, 306.

⁴¹ Buhârî, *Meslekü’l-ârifin*, 306.

⁴² Buhârî, *Meslekü’l-ârifin*, 307.

⁴³ Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 100-116; Hamid Algar, “Bahâeddin Nakşibend”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 458-460.

⁴⁴ Safî, *Reşahât*, 1/39.

⁴⁵ Pârsâ, *Enisü’t-tâlibîn*, 261.

⁴⁶ Pârsâ, *Enisü’t-tâlibîn*, 215.

⁴⁷ Safî, *Reşahât*, 47.

⁴⁸ Safî, *Reşahât*, 48.

⁴⁹ Pârsâ, *Şah-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri*, 51.

⁵⁰ Safî, *Reşahât*, 50.

⁵¹ Tosun, *Hâcegân Yolu*, s.376.; Safî, *Reşahât*, 48.

4.3. Muhammed Pârsâ'nın Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Bahâeddîn Nakşebend'in bir diğer halifesi olan Muhammed Pârsâ (ö.822/1420), kelimât-ı kudsiyyeyi zikrin esâsı ve erkânı olarak ikiye ayırmış, “hûş der dem”, “nazar ber kadem”, “halvet der encümen”, “sefer der vatan” terimlerini zikrin dört esâsı, “yâd kerd”, “bâz geşt”, “nigâh dâşt” ve “yâd dâşt” terimlerini ise zikrin rükünleri olarak kabul etmiştir.⁵²

Pârsâ'ya göre zikrin esaslarından biri olan “hûş der dem”, bir nefesten diğer bir nefese intikal edip nefes alma esnasında gaflete düşmemek için bilinçli olmak, alınan her bir nefeste Hak'tan gafil olmamaktır. “Nazar ber kadem” terimini ise sâlikin yürürken gözünün ayak ucunda olması şeklinde tarif eden Pârsâ'ya göre sâlik bu şekilde görmemesi gerekeni görmeyecektir. Ona göre “halvet der encümen”, insanların arasında iken halvette olmaktır. Yani zâhirde insanlarla, bâtında Hak ile olmaktır. Ancak bu beraberlikten insanların haberi olmamalıdır. “Sefer der vatan” ise müridin beşerî tabiatında gerçekleşecek olan bir seferi olup beşerî vasıftan melekî vafsa, yerilen sıfattan övülen sığata intikal etmesidir. Ancak habîs vasıflı kişi habîs vasfından kurtulmayıncaya kadar nereye intikal ederse etsin habîsliği yok olmaz.⁵³

Pârsâ'ya göre zikrin rükünlerinden biri olan “yâd kerd”, dervişin şeyhinin verdiği zikir tekrar etmesi, “bâz geşt” ise sâlikin her zikrin ardından “Allah'ım! Maksadım sensin ve isteğim senin rızandır” cümlesini söylemesidir. Çünkü bu cümle (bâz geşt) kalpte sadece Hakk'ın zikrinin kalıp mâsivâdan kurtulması için gelebilecek iyi veya kötü düşünceleri nefyedecektir.

Pârsâ'nın zikrin rükünlerinden üçüncüsü olarak kabul ettiği “nigâh dâşt”, dervişin ağyar düşüncesine karşı kalbini gözetmesidir. Bu da sâlikin kalbine Hak'tan gayrısının düşüncesinin gelmemesi için yapabileceği kadar sürede düşüncesini gözetmesi şeklinde gerçekleşir. Dördüncü rükün olan “yâd dâşt”, dervişin söz elbisesinden, Arapçadan, Farsçadan hatta bütün cihetlerden soyutlanarak kalbini Hakk'a hazır bir halde bulundurmasıdır. Bazı büyükler, buna müşahade adını vermişlerdir. Hakikatte zikir-i hafî de budur.⁵⁴

Ayrıca Muhammed Pârsâ, “vukûf-i kalbî terimini” zikrin nihâî gayesi olduğunu, bu aşamada bütün mahlûkâtı fânî, Hakk'ın ezeli varlığını bâkî olarak görmek şeklinde açıklamıştır.⁵⁵

4.4. Ya'kûb-i Çerhî'nin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Bahâeddîn Nakşebend'in öne çıkan müridlerinden biri olan Ya'kûb-i Çerhî (ö. 850/1447), *Risâle-i Ünsiyye* adlı eserinin “Hafî Zikrin Fazileti” başlıklı bölümünde, zikrin faziletleri hakkında birçok âyet ve hadisin olduğu, ancak kelimât-ı kudsiyye'den “yâd kerd”in bunların tamamını kapsadığını söylemiştir. Ona göre “yâd kerd”, zikrin faziletlerinin tamamının hulasası olup, bu zikir kime verilmişse faydasını daima görecektir.⁵⁶ Ayrıca Ya'kûb-i Çerhî selefleri tarafından zikredilen prensiplerden “halvet der encümen”, “sefer der vatan”, “hûş der dem” ve “nazar ber kadem” terimleri ile ilgili açıklamalarına aynen katılmıştır.⁵⁷ Çerhî kelimât-ı kudsiyye'den daha çok “vukûf-i kalbî” terimi üzerinde durmuştur. Ona göre vukûf-i kalbî başlangıç aşamasındaki müride ilk telkin edilmesi gereken zikirdir. Vukûf-i kalbî'den gaye vücutta zikri hasıl etmek, basiret gözünü açmak, gönül sarayını ağyarın dikenlerinden temizlemek ve zikir ehlinin fenâ deryasında kaybolmaktır.⁵⁸ Vukûf-i kalbî, kişiyi cezbeye çeker, cezbe de kemale ulaştırır.⁵⁹ Ona göre tarikat ehli hafî zikrin hakikati ile vukûf-i kalbîye ulaşır. Öyle bir makâma ulaşır ki artık kalbi bile zikirle meşgul olduğunu bilmez.⁶⁰ Çerhî'ye göre sâlikin vukûf-i kalbî'de dikkat etmesi gereken şey zikrinde kesinti yapmaması ve tevazu üzerinden bile olsa şöhrete asla kapı aralamamasıdır.⁶¹

4.5. Sa'deddîn Kâşgarî'nin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Herat'ın, Buhara ve Semerkant'tan sonra önemli bir Nakşebendî merkezi haline gelmesinde büyük rol oynayan Sa'deddîn Kâşgarî (ö.860/1456),⁶² kelimât-ı kudsiyye'nin tasnifi ve sıralanmasında Muhammed Pârsâ'nın izinden gitmiştir. Ancak, terimlerin tanımları konusunda daha açıklayıcı bilgiler ekleyerek katkıda bulunmuştur. Kâşgarî “hûş der dem” terimini Muhammed Pârsâ gibi her bir nefes intikalinde Hak'tan gafil olmama, “nazar ber kadem”, sâlikin gözünü kontrol etme amacıyla gözünü ayak ucunda tutması. Halvet der encümen'i halk içinde Hak'la beraber olmak ancak bunu batinında gerçekleştirmesi. “Sefer der vatan”ı kötü ahlakın kaynağı olan beşerî

⁵² Pârsâ, *Tahkikât* (Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi, nr.1639), vr.51b.

⁵³ Pârsâ, *Tahkikât* (Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi, nr.1639), vr.51b.

⁵⁴ Pârsâ, *Tahkikât* (Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi, nr.1639), vr.51b-52a.

⁵⁵ Pârsâ, *Şah-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri*, 51.

⁵⁶ Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, 55.

⁵⁷ Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, 70.

⁵⁸ Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, 64.

⁵⁹ Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, 70.

⁶⁰ Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, 67.

⁶¹ Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, 66.

⁶² Tosun, “Sa'deddîn-i Kâşgarî”, 35/391-392.

vasıflardan güzel ahlakın kaynağı olan melekî vasfa intikal etmesi olarak açıklamıştır. Yine Pârsâ'nın zikrin rükünleri olarak açıklamış olduğu “yâd kerd”i mürşidin telkin ettiği zikrin tekrarı, “bâz geşt”i her zikrin ardından “Allah'ım! Maksadım sensin ve isteğim senin rızandır” cümlesini söylenmesi “nigâh dâşt”ı kalbin mâsivâ düşüncesi karşı sürekli gözetilmesi, “yâd dâşt”ı kalbi söz de dahil olmak üzere bütün cihazlardan soyutlayarak Hakk'a hazır halde tutmasıdır ifadeleriyle yorumlamıştır.⁶³

4.6. Ubeydullah Ahrâr'ın Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Naqşibendiyye tarikatının 9/15. asırda Orta Asya'nın en yaygın tarikatı haline gelmesinde büyük etkisi olan Ubeydullah Ahrâr (ö.895/1490),⁶⁴ kelimât-ı kudsiyye terimleriyle ilgili kendisine ulaşan bilgilere katılmakla beraber bazı terimlere çeşitli açıklamalar getirmiştir.

“Sefer der vatan” terimiyle ilgili olarak Ubeydullah Ahrâr, “yolun başında olan (müptedî) sâlik için sefer, perişanlıktan başka bir şey değildir, zira tâlip, bir azizin sohbetine gidip temkin sıfatı hasıl etmeli ve Hâcegân yolunun melekesini kazanmaya çabalamalıdır. Ancak bu aşamaları tamamladıktan sonra istediği yöne doğru ilerlemesi için önünde hiçbir engel kalmamış olur” sözleriyle açıklamıştır.⁶⁵

Ubeydullah Ahrâr, Evliya Kebîr'in halvet der encümen terimine dair “zikre devam eden sâlik onun vecdi ve istiğrakı ile öyle bir aşamaya ulaşır ki, zikir kalbini kuşattığı için pazara gitse bile hiçbir sesi duymaz” şeklindeki yorumuna eğer bir kimse ciddi ihtimam gösterirse beş altı günde bu mertebeye ulaşabileceğini, bütün sesleri ve olayları zikir olarak algılayacağını hatta kendisine söylenilen sözleri bile zikir olarak işiteceğini belirtmiştir. Ancak bunların gayret ve ihtimam olmadan gerçekleşmeyeceğini de vurgulamıştır.⁶⁶

“Yâd kerd” kalp zikri anlamına gelen bu terimle ilgili Ubeydullah Ahrâr, zikir yapmanın amacının kalbin daima Hak Teâlâ'ya karşı muhabbet ve tazim ile uyanık halde bulundurmak olduğunu söylemiştir. Eğer mürid bu sıfatı sohbette elde ederse bahsedilen zikirdeki amacına ulaşmış olur. Zikrin özü ve ruhu, kalbin Allah Teâlâ'dan haberdar olmasıdır. Bu uyanıklık hali sohbet vasıtasıyla hasıl olmazsa zikirle meşgul olmaya devam edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁶⁷

Ahrâr'a göre “yâd kerd”, “nigâh dâşt”, kulda zahmetsiz ve zorlanmaksızın gerçekleşince “yâd dâşt” mertebesine ulaşır. “Yâd dâşt”, kalbin dağılmaktan kurtulup huzûr hâline ulaşmasıdır. Bu aşamaya ulaşan sâlik, tüm dikkatini ve gayretini sohbetten elde ettiği manevi kazanımları kaybetmemeye sarf etmelidir. Ayrıca, ihvanına edep ve hürmetle yardım etmeyi kendisine vacip olarak bilmelidir.⁶⁸ “Nigâh dâşt” ya da “yâd dâşt” a zikir vesilesiyle olmadan sadece ihvan sohbetiyle de müşerref olunabilir.⁶⁹ Kişi “yâd dâşt” a devam etme neticesinde şuhûd⁷⁰ huzûr⁷¹ şâhid⁷² ve müşâhede⁷³ gibi kavramlarla ifade edilen şeylerin toplamı olan marifeti elde eder. “Yâd dâşt” şâhid, müşâhede, şuhûd ve huzurun toplamı olan marifettir.⁷⁴

Yine “yâd dâşt” terimiyle ilgili olarak onu gaybetsiz huzur olarak tarif eden Ahrâr'a göre sâlik bütün lezzetlerden yüz çevirerek sadece Hakkı talep etmelidir. Bu kendisine zikrin lezzetini ve halâvetini tattırarak diğer lezzetlerden kurtaracaktır. Böylece sâlik zât zikrinin kendisi için zâtî sıfat olması devletine yani zât zikrini hiçbir şekilde kendinden uzaklaştıramayacağı bir mertebeye ulaşır. Bu saadete bazıları şâhid, bazıları müşâhede, bazıları da zât tecellisi demişlerdir. İşte kullardan istenen hakiki zikir gaybetsiz huzur demek olan “yâd dâşt”tır.⁷⁵

Ubeydullah Ahrâr'ın “yâd dâşt” terimine dair bir yaptığı diğer yorumu şu şekildedir; yâd dâşt, zâtî muhabbet vesilesiyle Hakk'ı müşâhede etmenin kalbi istila etmesinden ibaret olan zikirdir. Dolayısıyla zikrine müşâhede haline ulaşmaktır.⁷⁶

⁶³ Sa'deddîn Kâşgarî, *Risâle der Kelimât-ı Kudsiyye* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.1387), vr.1b.

⁶⁴ Tosun, “Ubeydullah Ahrâr”, 42/19-20.

⁶⁵ Safî, *Reşahât*, 42.

⁶⁶ Safî, *Reşahât*, 1/43.; Nevşahi Arif, *Ahvâl ve Suhanân-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1380), 159.

⁶⁷ Safî, *Reşahât*, 1/44.

⁶⁸ Arif, *Ahvâl ve Suhanân-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr*, 204.

⁶⁹ Ahrâr, *Tevhid ve Seyr u sülûke Dâir: Fıkârât*, 58.

⁷⁰ Şuhûd, tasavvuf terminolojisinde müşâhede kavramıyla eş anlamda kullanılır. Müşâhede hâline şuhûd, müşâhede hâlini yaşayan velilere “ehl-i şuhûd” denilmektedir. (bk. Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/152-153.

⁷¹ Huzûr halktan gaib olan sâlikin Hakk'ı kalbinde hazır bulması anlamına gelir. Mehmet Akkuş, “Gaybet”, *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/409-410.

⁷² Sözlükte gören, tanık ve hazır olan anlamına gelen şâhid, tasavvuf terminolojisinde kalpte hazır olup daha fazla hatırlanan ve sözü edilen anlamında kullanılmaktadır. İbnü'l Arabî'ye göre şahid, şuhûd esnasında görülenin suretinin nefiste var olmasıdır. (bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 326; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa, 2017), 463.

⁷³ Sözlükte görmek, şahitlik etmek anlamına gelir. Tasavvufta Allah'ın zuhur ve tecellilerini görmeyi ifade eder.

⁷⁴ Ahrâr, *Tevhid ve Seyr u sülûke Dâir: Fıkârât*, 60.

⁷⁵ Ahrâr, *Tevhid ve Seyr u sülûke Dâir: Fıkârât*, 57.

⁷⁶ Ahrâr, *Tevhid ve Seyr u sülûke Dâir: Fıkârât*, 79.

“Vukûf-i zamânî” terimini ise geçen zamanı değerlendirmek, harcanan muhasebesini yapmaktır. Vaktimizi gaflet içinde mi yoksa huzûr içinde mi geçtiğini hesaplamaktır. Eğer zamanımızı gaflet içinde geçirdiysek, yeniden amel etmeye başlamalıyız şeklinde tarif etmiştir.⁷⁷

Yine Ubeydullah Ahrâr “yâd kerd”, “nigâh dâşt” ve “yâd dâşt”ı icra ederken gaflete düşmemekten bahseder ve buna “vukûf-i kalbî” adını verir. “Vukûf-i kalbî” terimini, kalbin âgâh olması ve onun Hak’tan başkasıyla bir bağının kalmaması suretiyle Allah’ın huzûrunda olduğunun bilincinde olması şeklinde tarif etmiştir. Benzer şekilde, yine zikir esnasında zikir olunamı sürekli hatırdâ tutmanın ve kalbi ona bağlamanın şart olduğunu belirtmiş, bu şuur hâline “şuhûd”, “vusul”, “vücûd” ve “vukuf-ı kalbî” dendiğini ifade etmiştir.⁷⁸

Ayrıca vukûf-i kalbî, kalbin Hak’tan gayrı hiçbir şeye karşı talep ve arzusu olmaması onda Hakk’ın izzet ve azametinden başka hiçbir şeyin kalmaması, mâsivâdan havf ve heybetin tamamen izâle olup Hakk’ın muhabbet, azamet havf ve heybetinin kalbin tamamını istila etmesi, her biri vehimden ibaret olan mâsivânın muhabbet izzet ve azametinden kurtulması ve bunun neticesinde Hak ile hazır olup Hak’tan başka hiçbir şeyi sevmemesi ve O’ndan başka hiçbir şeyi düşünmemesidir der. Kişi bunu başardıldığında Hz. İbrahim’in tabiatı üzere olan “Müheyyemîn”⁷⁹ zümresine katılacaktır.⁸⁰

4.7. Abdurrahman Câmî’nin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Herat’ın önde gelen âlimlerinden biri olarak bilinen Abdurrahman Câmî, (ö.898/1492), tasavvuf alanındaki önemli kaynaklardan biri olan *Nefehâtü’l-üns min hazarâti’l-kuds* adlı eserinin Ubeydullah Ahrâr ile ilgili bölümünde kelimât-ı kudsiyye kavramlarından “nigâh dâşt”ı yorumlamıştır. Ona göre nigâh dâşt ile meşgul olan müridin Hak ile huzur halinde iken bir kesinti meydana gelmemesi için alıp verdiği her nefesine vakıf olmalıdır. Bunu sürekli bir biçimde gerçekleştirmesi neticesinde ondaki *nigâh dâşt* hali zorlanmaksızın kalbinde devamlı hazır olacağı bir aşamaya ulaşır. Bu aşamaya ulaştıktan sonra artık bu hali zorlasa bile kalbinden uzaklaştıramayacaktır.⁸¹ Câmî burada nigâh dâşt’ın önce çaba ile ulaşılması ardından zorlasa bile uzaklaştıramayacağı bir aşamaya ulaştırılması gereğinden bahsetmektedir.

Öte yandan Abdurrahman Câmî, *Tuhfetü’l-Ahrâr* eserinde Bahâeddîn Nakşebend’in ahlakını izah sadedinde kaleme aldığı şiirinde bir nevi kelimât-ı kudsiyye kavramlarını açıklamaktadır:

Bir nefesi gafletle almazdı
Bakışı adımından öne geçmezdi
Kendinden hızlıca sefer yapardı
Bakışı adımından geride kalmazdı⁸²

4.8. Fahreddin Ali Safî’nin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Nakşibendiliğin en temel kaynaklarından biri olarak kabul edilen *Reşehât* adlı eserin yazarı olan Fahreddin Ali Safî (ö.939/1532),⁸³ kelimât-ı kudsiyye terimlerine dair en düzenli ve sistematik açıklamalar yapan ilk sûfidir. Safî, kelimât-ı kudsiyye konusunu işlerken selefleri Hâce Evliya Kebîr, Bahâeddîn Nakşebend, Alâeddin Attâr, Yakûb-i Çerhî, Sa’deddin Kâşgarî Abdurrahman Câmî ve Ubeydullah Ahrâr’ın yorumlarından geniş bir biçimde faydalanmıştır. Bununla birlikte kendisi de şahsına ait çeşitli açıklamalar eklemiştir.

“Hûş der dem” terimiyle ilgili Fahreddin Ali Safî, nefes alıp verirken Hakk’ın huzûrunda olduğunun bilincinde olup gaflete düşmemek olduğunu söylemiş, Ubeydullah Ahrâr’ın da aynı şekilde düşündüğünü vurgulamıştır. Safî’ye göre her nefesi alıp verirken bulunması gereken huzûr ve bilinç kesintisiz olmalıdır. Safî sûfî çevrelerde yaygın olduğunu söylediği “*falanca nefesini kaybetmiştir*” sözünü bu manaya yormuş, bu sözün dervişin huzûr ve bilinç hâlini kaybetmesi anlamına geldiğini söylemiştir.⁸⁴

Safî’ye göre “nazar ber kadem” sâlikin şehirde, sahrada veya her nerede yürürse yürüsün gözü ayağının ucunda olmasıdır. Böylece uygunsuz bir şeye gözü takılmayacak ve düşüncesi dağılmayacaktır. Aynı zamanda yürürken gözü ayak ucuna dikmek, kendini beğenme hastalığından kurtulmaya vesile olacaktır. Safî bu terimin sâlikin varlık mesafelerini kat etmesindeki seyrine de işaret ettiğini düşünmektedir. Bu seyri esnasında sâlik her nereye bakıyorsa o anda adımıyla oraya basmalıdır. Ebû Muhammed Ruveym’in⁸⁵

⁷⁷ Safî, *Reşahât*, 47.

⁷⁸ Safî, *Reşahât*, 50.

⁷⁹ “Aşırı seven kimseler” anlamına gelir. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fûsûsu’l-Hikem*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/387.

⁸⁰ Ahrâr, *Tevhid ve Seyr u sülûke Dâir: Fıkârât*, 124-125.

⁸¹ Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü’l-üns min hazarâti’l-kuds*, 264.

⁸² Câmî, *Tuhfetü’l-Ahrâr*, 56-57.

⁸³ Necdet Tosun, “Safî Fahreddin”, *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/470.

⁸⁴ Safî, *Reşahât*, 38-39.

⁸⁵ Ebû Muhammed Ruveym b. Ahmed el- Bağdâdî ilk sûfilerindendir. (Bkz. Salih Çift, “Ruveym b. Ahmed”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.35, 373-374.)

(ö.303/915-16): “Yolcunun uyması gereken kurallardan biri de ilgisinin ayağının ötesine geçmemesidir” sözünün bu manaya işaret ettiğini belirtmiştir.⁸⁶

“Sefer der vatan”ı Safî selefleri gibi sâlikin beşerî varlığında seyir yaparak beşerî vasfından melekî vafsa, kötü ahlaktan güzel ahlaka intikal etmesi olarak açıklamıştır. Safî bu terimi tanımlarken tarikat şeyhlerinin sefer ve ikameti tercih etme hususunda dört gruba ayırdıklarını belirtmiştir. Buna göre bazıları bidayette sefere başlayıp, nihayette ikamet ederler. Bazıları ise bidayette mukim olup nihayette sefer yaparlar. Bir kısmı hem bidayette hem de nihayette mukim olup sefer yapmazlar. Diğer bir kısmı ise hem bidayette hem de nihayette sefer yapıp mukim olmazlar. Safî bu ihtilafa rağmen söz konusu taifenin her birinin kendi sefer anlayışlarının amaçları bakımından doğru ve sahih olduğunu düşünmektedir.⁸⁷

Safî'nin bildirdiğine göre Hâcegân tarikatının sefer ve ikametinin usulü sâlikin seyre başlarken ilk olarak hizmetine gireceği bir şeyhi bulmak için sefer yapması, onu bulunca seferi sonlandırıp şeyhin hizmetinde mukim olmasıdır. Eğer bulunduğu yerde bu taifeden birini bulursa, seferi terk edip sohbetine hemen iştirak etmelidir. Şeyhin yanında daimî uyanıklık hâlini tahsil edip meleke haline getirmek için çaba göstermelidir. Şayet bu melekeyi hasıl edebilirse artık sefer ve ikameti beraber yapabilecektir.⁸⁸

“Halvet der encümen”i açıklamayı tercih etmeyen Safî, sadece Bahâeddîn Nakşbend'in bu terimle ilgili olarak dışarıda halk ile gönülde Hak ile olmak şeklindeki açıklamasını nakletmekle yetinmiştir.⁸⁹

“Yâd kerd”in dilin kalple birlikte zikretmesi anlamına geldiğini söyleyen Safî, bunun uygulama şeklini de şöyle tarif etmiştir. Kalbin her tarafa yönelen sürekli dünyayı ve dünya işlerini düşünen ama aynı zamanda göz açıp kapama süresi içinde gökleri ve bütün âlemi dolaşabilen bir latife olduğu söylemiştir.⁹⁰

Safî “bâz geşt” terimini hakkında sâlikin kelime-i tevhidi kalple söyledikten sonra “Allah'ım! Maksadım sensin ve isteğim senin rızandır” cümlesini diliyle söylemesi şeklindeki açıklamalarını tekrarladıktan sonra henüz yolun başında olan müridin, ilk zamanlarda bâz geşt cümlesini söylerken kendinde bir sıdk hali bulamasa bile onu söylemeye devam etmesi gerektiğini zira sıdkın etkisinin aşama aşama gerçekleşeceğini belirtmiştir.⁹¹

“Nigâh dâst” terimini, seleflerine uygun bir şekilde düşünceleri gözetmek olarak açıklayan Safî'ye göre zâkir, zikrini nasıl gerçekleştireceğini gerçekleştireceğini düşüncesinin dağılmamasına izin vermemelidir. Ancak Safî, bu düzeyde bir düşünce kontrolünün oldukça zor olduğunu, yalnızca bazı kemâl sahibi kimselerde gerçekleşebildiğini ve onların da bu hâli zaman zaman tecrübe edebildiğini ifade etmiştir.⁹² Ayrıca Safî, Ubeydullah Ahrâr'ın “yâd dâst” terimiyle ilgili açıklamasına bunun zevk yoluyla gerçekleşeceğini bilgisini eklemiştir.⁹³

“Vukûf-i zamânî”, Bahâeddîn Nakşbend bu terimle ilgili kulun içinde bulunduğu hâlin şükür mü yoksa tevbe mi gerektirdiğini bilmesidir demiştir. Aynı şekilde Yakûb-ı Çerhî, Bahâeddîn Nakşbend'in (kabz) mânevî sıkıntı hâlinde istiğfâr, (bast) rahatlık ve genişlik hâlinde şükretmeyi emrettiğini rivayet etmiştir. Safî'ye göre bu iki hâlin gerektirdiği şekilde amel etmek “vukûf-i zamânî”dir.⁹⁴

Safî, “vukûf-i adedî” konusunda Hâcegân büyüklerinin “*falanca, filancaya vukûf-i adedîyi emretmiş*” sözünden kasıtları, kalple yapılan zikirde sayıya riayet etmek olduğunu, elbette kalbi zikrettirmenin esas olup, sadece sayının esas olamayacağını söylemiş, ardından zâkirin bir nefeste üç, beş, yedi veya yirmi bir kere kelime-i tevhîd okuması, zikrin tekli sayıda olmasına özen göstermesi gerektiğini, aksi taktirde amelinin eksik kalacağını savunmuştur.⁹⁵

Safî'ye göre zikrin neticesi zâkirin nefy (lâ ilahe) sırasında beşerî varlığının yok olması, isbât (illallâh) sırasında ise uluhiyet cezvelerinin tasarrufunun eserinden bir esere vakıf olmasıdır. Yine Safî, Bahâeddîn Nakşbend'in vukûf-i adedinin ilm-i ledünnînin ilk mertebesi olduğu şeklindeki sözüne katılarak bu ledün mertebesine erişen hidayet ehlinin ilk mütalaa edebildikleri eserlerin uluhiyet cezvelerinin tasarrufu olduğunu söylemiştir. Safî vukûf-i adedî ile ulaşılan ledün ilminin ancak kurb ehline Allah'ın bildirmesiyle malum olacağını, aklî deliller ve nakli bilgilerle vakıf olunamayacağını belirtmiştir.⁹⁶

⁸⁶ Safî, *Reşahât*, 40.

⁸⁷ Safî, *Reşahât*, 1/41.

⁸⁸ Safî, *Reşahât*, 42.

⁸⁹ Safî, *Reşahât*, 1/42-43.

⁹⁰ Safî, *Reşahât*, 1/43.

⁹¹ Safî, *Reşahât*, 1/44-45.

⁹² Safî, *Reşahât*, 46.

⁹³ Safî, *Reşahât*, 1/46.

⁹⁴ Safî, *Reşahât*, 1/47.

⁹⁵ Safî, *Reşahât*, 48.

⁹⁶ Safî, *Reşahât*, 48-49.

Safî'ye göre “vukûf-i kalbî”nin iki anlamı vardır. Birincisi, zâkirin kalbinin devamlı olarak âgâh olmasıdır ki, bu yâd dâşt'a benzeyen bir hâldir. İkincisi, şayet kalbine vâkıf olduysa yani zikir esnasında göğsünün sol tarafında bulunan kozalak şeklindeki et parçası olan kalbine teveccüh edip onu zikirle meşgul etmesi ve kalben zikrin manasının bilincinde olmasıdır.⁹⁷

4.9. Ahmed Kâsânî'nin Kelimât-ı Kudsiyye Yorumu

Nakşibendiyye'nin Kâsânîyye kolunun kurucusu olan Ahmed Kâsânî (ö.949/1542),⁹⁸ kelimât-ı kudsiyye'ye dair ilk müstakil eserin müellifidir. Kâsânî'ye göre kelimât-ı kudsiyye terimlerinin zâhirî anlamının yanında bir de bâtinî anlamları bulunmaktadır.⁹⁹ Kâsânî'nin, Pârsâ'nın yaptığı tasnife göre kelimât-ı kudsiyyenin esası ve rükünleri olan iki bölümünden ilki olan esaslarını açıklamayı tercih etmesinin sebebinin, işin özü olan esasını ortaya koymak ya da rükünlerine dair açıklamaların çok olup esaslarına dair açıklamaların daha az olması olduğu düşünülebilir.

Kâsânî, kelimât-ı kudsiyye terimlerden sadece ilk dördünün bâtinî mânâlarını açıklamayı tercih ederek bu bilgileri kendisine ilham yolu ile geldiğini ifade etmiştir. Buna göre her bir terimin başı, ortası ve nihyeti olmak üzere üç aşaması vardır.¹⁰⁰ Sâlikler, seyrüsülûk sürecinde ancak bunları uygulayarak tarikatın yüce makâmlarına ve derecelerine ulaşabilirler. Dolayısıyla bu terimlerin her biri bu üç merhalede gerçekleştirilebilir. Kâsânî'ye göre sâlikler manevi derecelerinin farklı olması nedeniyle bu terimleri kendi kâbiliyetlerine göre anlamaktadırlar.¹⁰¹

Ahmed Kâsânî'ye göre Hâcegân yolunun esas olan “hûş der dem”, zâhirî olarak vukûf-i zamânî'den ibarettir ki bu da nefesi tutmak, almak ve iki nefes arasında Hak ile huzûr halinde olup kalbe ağıyar düşüncesinin gelmesini engellemektir. Çünkü Hazreti Hâcegân'ın tarikatının zikri, üç vukûf ileidir. “Vukûf-i adedî”, “vukûf-i zamânî” ve “vukûf-i kalbî”.¹⁰²

“Hûş der dem”, her an Hakk'ın huzurunda olduğunun bilincinde olmaktır. Nitekim insanın saadet sermayesi ömründen ve nefesinden ibarettir. Kişi bu saadet sermayesi ile ebedi bahtiyarlığa- ki o, ebedi mahbubun visalidir- ulaşır. Nitekim peygamberler ve veliler bu sermaye ile nübüvvet ve velâyet mertebesine ulaşmışlardır.¹⁰³

“Hûş der dem”in bidayetinde olan sâlik, Hakk'ın huzurunda sürekli hazır bulunma halini bir müddet zorlayarak yapar. Bu durum bu halin zorlamaksızın gerçekleşeceği zamana kadar devam eder. Sâlik hûş der demi ortasına ulaşınca kalbinde kendiliğinden ortaya çıkan huzur kendini teslim eder. Bir süre sonra huzur ve âgâhlık hâli tahakkuk edince artık nefesinde sabit olan bir cevhere dönüşür. Hûş der demin sonuna ulaştığı aşamada sâlik, ne zaman kalbine baksa huzûr ve âgâhlık hâlinde başka bir şey bulamayacak hatta bu hâlleri gönlünden uzaklaştırmak istese bile artık yapamayacaktır. İşte Allah'ta fânî olma ve bâkî olma hallerine kavuşmak budur. Çünkü sürekli huzûr ve âgâhlık, Hakk'ın zâtî sıfatıdır. Buna vücûd-ı mevhûb-ı hakkânî de denir.¹⁰⁴

Kâsânî'ye göre “nazar ber kademîn” bâtinî anlamı, sâlikin manevi nazarını, sülûk yaparak ulaşmış olduğu makâmında bulundurmasıdır. Kâsânî bu tespiti Ebû Muhammed Murta'î¹⁰⁵ (ö.328/940): “Sûfî, nazarı ayağının ucunda olan kişidir” sözüyle desteklemiş, onun bu sözünün sâlikin sözünü sûfî sülûkunda huzûr ve sahv hâliyle o yüce makâma ulaşması, zâhir itibarıyla attığı ve yürüdüğü yol miktarınca huzûr ve sahv haliyle gözünün ayak ucunda olması şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁶

Bu açıklamalarından sonra Kâsânî bu terimi başlangıç orta ve nihayetdeki müritlere göre ayrı ayrı izah etmiştir. Buna göre seyrüsülûk'un başında olan mürid yukarıda kendini zorlayarak nazarı o makamda hazır tutar. Seyrinin ortasına ulaştığında ise ortaya çıkan huzûr hâline kendini teslim eder. Seyrin sonuna vardığında sâlikte sadece huzûr ve sahv hali kalır. Bu aşamada sâlik elde etmiş olduğu bu halleri kendinden uzaklaştırmak istese bile yapamayacak ne zaman kendine baksa bu hâllerden başka bir şey bulamayacaktır. Kâsânî'ye göre bu, nâkışları terbiye edip kemâle erdirmeye ve cemden sonraki fark makâmıdır.¹⁰⁷

“Sefer der vatan” terimi ile ilgili olarak Kâsânî buradaki vatan kavramını sâlikin kalbini yönelttiği yer olarak ifade etmiş ve asli vatanın

⁹⁷ Safî, *Reşahât*, 1/50.

⁹⁸ Necdet Tosun, “Kâsânî Ahmed”, TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 2001), 24/531-531; Bahtiyar Torayev, *Mahdum-i A'zam: Hayatı ve İlmi Manevi Mirası* (Taşkent: İmam Buhârî Halkara İlmî Araştırma Merkezi, 2020), 6.

⁹⁹ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 400.

¹⁰⁰ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 399.

¹⁰¹ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 400-401.

¹⁰² Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 400.

¹⁰³ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 401.

¹⁰⁴ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 401.

¹⁰⁵ Murta'îş lakabıyla bilinen Abdullah b. Muhammed, Nişaburlu sûfilerdendir. Ebû Hafs Haddâd ile aynı dönemde yaşayan Ebû Muhammed, Bağdat'ta vefat etmiştir.

¹⁰⁶ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 547.

¹⁰⁷ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 401.

ise Hak Teâlâ olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla seyrinin başındaki mürid kendini zorlayarak asli vatanı olan Hak Teâlâ'ya yönelmesine engel olan perdelere dikkatini yöneltir. Kendini zorlayarak bir süre buna devam eder. Bir süre sonra onun bu yönelişi zorlanmaksızın gerçekleşir hale gelir ve onun bu yönelişindeki huzûr ve uyanıklığı kalbinin asli vatanı olan Hak Teâlâ ile bütünleşir. Bu duruma devam ederek seyrinin sonuna ulaşan artık istese de kalbinde huzûr ve uyanıklıktan başka bir şey bulamaz ve bu hâlleri kabinden uzaklaştırmak istese bile yapamaz olur. İşte fenadan sonraki bekâ budur.¹⁰⁸

“Halvet der encümen” hakkında Kâsânî, sâlikin hakiki gönülden ibaret olan kendi hakikatine yönelmesi olduğunu söyler. Ona göre sâlik seyrin başında iken kalabalıkta, çarşıda, bütün meşguliyetlerinde ve yalnızken bu hâli zorlayarak yaşar. Bir süre sonra bu yönelişi tefrika hallerinde bile zorlanmaksızın Hak Teâlâ'ya yönelir. Seyrin ortasına geldiğinde kendini o teveccühe teslim eder. Teveccühün hakikati-ki o, huzur ve farkındalık hâlidir- Hak Teâlâ'nın hakikati ile bütünleşinceye kadar devam eder.

Seyrin sonuna ulaştığında ise artık kendinden huzur ve farkındalık hâlini uzaklaştırmak istese bile yapamayacak ne zaman kalbine baksa bu hâllerden başka bir şey bulamayacaktır. Kesrette vahdeti şühûd yani çoklukta birliği müşâhede etme makâmı budur.¹⁰⁹

Sonuç

Sonuç olarak, bu makalede Hâcegân ve Nakşibendiyye geleneğinin de temel esaslarını oluşturan kelimât-ı kudsiyye ilkeleri, bu geleneğin kurucu sûfîleri tarafından 12. ila 16. yüzyıllar arasında kaleme alınan eserler çerçevesinde ele alınmış ve bu kavramlara yönelik yorumları incelenmiştir. Sûfîlerin yorumlarından kısaca şu sonuçlar çıkarılmıştır.

Abdülhâlik Gucdevânî, kelimât-ı kudsiyye olarak adlandırılan terimleri derlemiş ve bunları Hâcegân yolunun temel esasları olarak belirlemiştir. Hâcegân şeyhlerinden Sa'deddîn Gucdevânî ise “halvet der encümen”i 'zâkirin kalbine zikrin nurunun galebe çalması' olarak açıklamış, “yâd kerd” terimini ise 'zâkirin başlangıçta bir şeyhin telkini ile kalp zikri yapması' şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca, şeyhin desteğiyle zâkirin bu zikrini “nigâh dâst” mertebesine ulaştırdığını belirtmiştir. Gucdevânî'ye göre bu aşamaya ulaştığında zâkirin kalbinde huzur ortaya çıkmakta ve burası kalbe zikrin yerleştiği nigâh dâst mertebesi olmaktadır. Sâlik, “nigâh dâst” mertebesinden yâd dâst makâmına yükseldiğinde ise artık kalbin kendisinin zâkir olduğu yani müridin çabası olmaksızın kalbin kendiliğinden zikretmeye başladığı bir aşamaya erişilmektedir. Sa'deddîn Gucdevânî, bu ifadeleriyle “yâd kerd”, “nigâh dâst” ve “yâd dâst” terimlerinden her birinin bir üst mertebeye karşılık geldiğini açıkça ifade etmiştir. Buna göre “yad kerd”, diğerlerinden önce gelen alt mertebedir. Ayrıca nigâh dâst'ı a zikre başlamadan önce alınan nefes olarak tanımlamış ve müridinin o nefes alma esnasında mâsivâ düşüncelerini aklından tamamen uzak tutması gerektiğini vurgulamıştır. “Yâd dâst” terimini ise kalbin sürekli zikretmesi olarak açıklamış ve bu aşamayı zikrin en faziletli şekli olan hafî zikir ile ilişkilendirmiştir. Devamlı zikri, cennette müminlere ikram edilecek olan bitip tükenmeyen meyvelere benzeterek tasvir etmiştir. Sa'deddîn Gucdevânî'nin kelimât-ı kudsiyye kavramlarına ilişkin yorumları, bu terimlerin Hâcegân geleneğindeki kullanımı ve sıralama düzenine dair ilk detaylı bilgileri içermesi açısından önem taşımaktadır. Ayrıca bu yorumlar, kelimât-ı kudsiyyenin Nakşibendiyye tarikatı içerisindeki tarihsel gelişimine de önemli katkılar sağlamıştır. Bahâeddîn Nakşibend, “vukûf-i zamânî” terimiyle ilgili kulun içinde bulunduğu hâlin şükür mü yoksa tevbe mi gerektirdiğini bilmesi olduğunu söylemiştir. “Vukûf-i adedî”yi ise ilm-i ledünnînin ilk mertebesi olarak açıklamıştır. Muhammed Pârsâ, kelimât-ı kudsiyye terimlerinin ilk sekizini zikrin esasları ve rükünleri olmak üzere iki kısma ayırmıştır. “Halvet der encümen”i insanların arasında iken halvette olmak, ancak bu beraberliğin insanların tarafından fark edilmemesi şeklinde yorumlamıştır. “Yâd kerd”i ise müridin şeyhinin telkin ettiği zikri tekrar etmesi olarak açıklamıştır. “Nigâh dâst” terimini ise dervişin kalbini ağyar düşüncesine karşı gözetmesi olarak tanımlamıştır. Bu tanım, Sa'deddîn Gucdevânî'nin zikre başlamadan önce alınan nefes olarak açıklamasından farklıdır. Yakûb-i Çerhî, özellikle “vukûf-i kalbî” kavramı üzerine detaylı yorumlar yapmıştır. Ubeydullah Ahrâr, “vukûf-i kalbî” terimini Yakûb-i Çerhî gibi detaylı bir şekilde ele almış, ancak klasik yorumlardan ayrılan özgün bir tanım getirmiştir. Ona göre, kalbin Hak'tan başka hiçbir şeye yönelmemesi, O'nun izzet ve azametinden başka her şeyden arınması gerekmektedir. Bu durumda mâsivâdan kaynaklanan korku ve heybet tamamen yok olur; Hakk'ın muhabbeti, azameti ve heybeti kalbi bütünüyle kaplar. Böylece kalp, vehimlerden ibaret olan mâsivânın izzet ve azametinden kurtulur ve Hak ile tam bir huzur halini yakalar. Bu mertebeye ulaşan kişi, Hak'tan başka bir şeyi sevmez ve düşünmez. Sonunda bu kişi, Hz. İbrahim'in tabiatı üzere olan 'müheyyemîn' zümresine katılır. Ayrıca Ahrâr, “yâd dâst” terimi üzerinde durmuş ve bu terime ilişkin dört farklı yorum geliştirmiştir. Fahreddin Ali Safî, kelimât-ı kudsiyye'ye dair seleflerinden kendisine intikal eden bilgileri bir araya getirerek bunları sistemleştirmiştir. Ahmed Kâsânî, Pârsâ'nın tasnifine göre zikrin esaslarını ifade eden ilk dört terime; hûş der dem, nazar ber kadem, sefer der vatan, halvet der encümen'e bâtinî manalar vererek bunları müptedî, mütevassıt ve müntehî sâlikler açısından ele alarak uygulanış şekli ile açıklamıştır. Kâsânî'nin bu yaklaşımı, zikrin rükünlerini ifade eden diğer dört kavramı; “yâd kerd”, “bâz geşt”, “nigâh dâst”, “yâd dâst”ı zikrin esasları dahilinde kabul ettiğini göstermektedir. Ayrıca Ahmed Kâsânî'nin *Çehâr Kelime* adlı eseri, kelimât-ı kudsiyye üzerine kaleme alınan ilk müstakil çalışma olarak öne çıkmaktadır.

¹⁰⁸ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 402.

¹⁰⁹ Kâsânî, *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*, 402.

Kaynakça | References

- Ahrâr, Ubeydullah. *Tevhid ve Seyr u sülûke Dâir: Fıkârât*. çev. Abdulrahman Acer. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2021.
- Akkuş, Mehmet. "Gaybet". *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/409-410. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Algar, Hamid. "Bahâeddin Nakşibend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/458-460. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Arif, Nevşahi. *Ahvâl ve Suhanân-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1380.
- Buhârî, Muhammed. *Meslekü'l-ârifin*. thk. Meryem Hüseyinî. Tahran, 1401.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*.
- Câmî, Abdurrahman. *Tuhfetü'l-Ahrâr*. çev. Yusuf Öz. İstanbul: Semerkand, 2. Basım, 2016.
- Güven, Mustafa Salim. "Şâzeliyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceylan. 373-446. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Çerhî, Yakub-i. *Risâle-i Ünsiyye*. çev. Mehmet Ali Özkan. İstanbul: Semerkand, 4. Basım, 2015.
- Gökbulut, Süleyman. *Tasavvufta On Esas*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Hakîm, Suad el-. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa, 1. Basım, 2017.
- Hemedânî, Yûsuf. *Hayat Nedir (Rutbeü'l-hayât)*. çev. Necdet Tosun. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2002.
- İnbü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kâsânî, Ahmed. *Çehâr Kelime*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, FY 649.
- Kâsânî, Ahmed. *Mecmûe-i Resâil-i Hâce Ahmed Kâsânî*. thk. Muhammed Tekavî - Abdullah Râdmerd. Tahran: İntişârât-ı Doktor Mahmud Efşâr, 1402.
- Kâşgarî, Sa'deddîn. *Risâle der Kelimât-ı Kudsiyye*. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.1387.
- Okumuş, Ömer. "Câmî Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/94-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Öngören, Reşat. "Zikir". *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Pârsâ, Muhammed. *Enisü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn*. çev. Meryem Hüseyinî - Mahmûd Alizâde Kâsânî. Tahran: İntişârât-ı İlmî, 1402.
- Pârsâ, Muhammed. *Şah-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri*. çev. Necdet Tosun. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Pârsâ, Muhammed. *Tahkîkât*. Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi, nr.1639.
- Safî, Fahreddin Ali. *Reşahât-ı Aynü'l-hayât*. thk. Ali Asgar Mu'niyân. 2 Cilt. Tahran, 2536.
- Torayev, Bahtiyar. *Mahdum-i A'zam: Hayatı ve İlmi Manevi Mirası*. Taşkent: İmam Buhârî Halkara İlmî Araştırma Merkezi, 1. Basım, 2020.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Tosun, Necdet. *Hâcegân Yolu*. İstanbul: Erkam Akademi, 2022.
- Tosun, Necdet. "Kâsânî Ahmed". *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/531-532. İstanbul, 2001.
- Tosun, Necdet. "Reşehât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Tosun, Necdet. "Sa'deddîn-i Kâşgarî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Tosun, Necdet. "Safî Fahreddin". *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/470. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Tosun, Necdet. "Ubeydullah Ahrâr". *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/19-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Müşâhede". *TDV Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Nefehâtü'l-üns". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Abdülkadir-i Geylânî: *Risâleler*. çev. Dilaver Güner. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

