

ISSN 1302-3543 | e-ISSN 3543-1302

Yıl | Year: 20 [Ocak-Haziran | January-June 2019]

Sayı | Issue: 43

# tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

Scientific and Academic Research Journal مجلة البحث العلمي والأكاديمي



# tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

Scientific and Academic Research Journal مجلة البحث العلمي والأكاديمي

ISSN 1302-3543 | e-ISSN 3543-1302

Sayı | Issue: 43 (Ocak-Haziran | January-June 2019)

**Sahibi/Owner** İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına İslami İlimler  
Fakültesi dekanı  
on behalf of Istanbul Sabahattin Zaim University Dean of  
Faculty of Islamic Sciences  
Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz

**Yazı İşleri Müdürü/  
Responsible Manager** Muhammed Fatih Küçük

**Editör/Editor-in-Chief** Prof. Dr. Süleyman Derin

**Yayın Kurulu/  
Editorial Board** Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz  
Prof. Dr. Süleyman Derin  
Prof. Dr. Necdet Tosun  
Prof. Dr. Ramazan Muslu  
Prof. Dr. Kadir Özköse  
Prof. Dr. Semih Ceyhan  
Doç. Dr. Hikmet Yaman  
Doç. Dr. Ali Namlı  
Doç. Dr. Ercan Alkan  
Doç. Dr. Veysel Akkaya

**Danışma Kurulu/  
Advisory Board** Prof. Dr. Arif Naushahi  
Prof. Dr. Dilaver Gürer  
Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu  
Prof. Dr. Hamid Algar  
Prof. Dr. Himmet Konur  
Prof. Dr. İlhan Kutluer  
Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç  
Prof. Dr. Mustafa Aşkar  
Prof. Dr. Mustafa Çiçekler  
Prof. Dr. Mustafa Kara  
Prof. Dr. Mustafa Tahralı  
Prof. Dr. Mustafa Uzun  
Prof. Dr. Ramazan Muslu  
Prof. Dr. Reşat Öngören  
Prof. Dr. Safi Arpaguş  
Prof. Dr. S. Hayri Bolay  
Prof. Dr. Süleyman Uludağ  
Prof. Dr. Nodirkhon Khasanov

**Baskı | Press**  
Erkam Yayın San. ve Tic. A.Ş.

**43. Sayı Hakemleri | Referees on 43rd Issue**

Ahmet Murat Özel | Hikmet Yaman | İsmail Taşpınar  
Kadir Özköse | Mustafa Aşkar | Necdet Tosun  
Rıfat Okudan | Salih Çift | Süleyman Gökbulut  
Vahit Göktaş | Veysel Akkaya

Altunizade Yerleşkesi, Kuşbakışı Caddesi, No: 2, 34662, Üsküdar – İstanbul, Türkiye  
Tel: +90 (212) 692 88 12, E-posta: istam@izu.edu.tr <https://dergipark.org.tr/pub/tasavvufdergisi>  
© İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İZU), 2020 ISSN 1302-3543 | e-ISSN 3543-1302

Tasavvuf, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.

Dergi yılda iki sayı olarak yayımlanır.

Tasavvuf is an international, refereed, scientific, and an academic journal.

The journal is published biannually.

**Editörden / Editorial**

V

**Makaleler / Articles**

Hz. Musa - Hızır (a.s.) Kıssası Ekseninde Mürşide Teslimiyet:

Ya'kub-ı Çerhî Örneği

The Submission to a Murshid in the Centre of the Story of Moses-

Khidr: The Example of Yakob Charkhi

الخضوع للمرشد في محور قصة موسى والخضر (ع): عينة يعقوب الشرخي

Ahmet Cahid Haksever

1

Ârif-i Ümmî İki Nakşibendî Şair: Erzincanlı Leblebici Baba (Şems-i

Hayâl) ile Tüfekçizâde Salih Baba'nın Şiirlerinde Tasavvufî Düşünce

Two Naqshbandi Illiterate-Wise Poets: The Sufi Thought in the Poems of

Leblebici Baba (Şems-i Hayal) and Tüfekçizade Salih Baba from Erzincan

شاعران نقشبندیان آمیان عارفان: الفكر الصوفي في أشعار شمس الخيال لبلبجي بابا

الأرزنجاني وصالح بابا توفكجي زاده

Halil Baltacı

14

Sünni-Şii Sınırında Nakşibendî-Hâlidî Şeyhlerinin Ehl-i Sünnet

Savunması

The Ahl al-Sunnah Defense of the Naqshbandi-Halidi Sheikhs at the

Sunni-Shiah Border

دفاع أهل السنة عن مشايخ النقشبندی والخالدي علي الحدود السنية والشيعية

İbrahim Baz

36

Hint Kökenli Dinlerde Manastır Yaşamı ve Tekke Hayatı Üzerine Bir İnceleme

A Study on Monastic Life and Lodge Life in Indian Originated Religions

دراسة عن الحياة الرهبانية والحياة التكية في الأديان الهندية الأصل

Yasin Güzeldal

55

Ubeydullah Ahrâr'ın Fıkarât İsimli Eseri Çerçevesinde Tevhide Dâir Kabulleri

Ubaydallah Ahrar's Conception of Tawheed in The Context of His Fıqarat

فكرة التوحيد عند عبید الله أحرار في إطار كتابه المسمى بالفقرات

Abdurrahman Acer

85

Hâlidîliğin Kollarından Biri Olarak Haznevîlik ve Ahmed Haznevî

Ahmad al-Khaznawi and Khaznwiyya as a Branch of Khalidiyya

أحمد حزنوي والخزنوية كفرع من فروع الخالدية

Kutbeddin Akyüz

104

### **Kitâbiyat/ Book Reviews**

Buhara Bursa Bosna Şehirler / Sufiler / Tekkeler

Süreyha Aydın

127

Mektûbât-ı Muhammed Ma'sum

İdris Polat

130

Dört Kapı Kırk Eşik: İslam Toplumlarında Sûfi Gelenekler ve Derviş Tipleri

Yıldız Boğa

135

### **Yayın İlkeleri / Editorial Guidelines**

138

## Editörden | Editorial

Değerli okuyucular,

**Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ağustos 1999'dan beri araştırmacıların tasavvuf alanındaki bilimsel çalışmalarını hakemlik sürecinden geçirerek ilim dünyasına sunan akademik bir alan dergisidir. Bilindiği gibi dergimiz yayın hayatına Ankara'da Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'nun editörlüğünde başlamış ve değerli hocamızın çıkardığı 23 sayı ile tasavvuf alanında önemli bir yere gelmiştir. 2009 yılından itibaren 24. sayı ile birlikte dergi, Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz'ın editörlüğüne geçmiş ve böylece derginin merkezi Ankara'dan İstanbul'a taşınmıştır. Değerli hocamızın editörlük ve riyasetinde bu dönemde toplam 17 sayısı neşredilmiştir. 41. sayı ile yeni bir döneme giren Tasavvuf Dergisi, yayın hayatına **İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanlığı** sahipliğinde devam etmektedir.

Bu vesile ile çıktığı ilk sayıdan itibaren 42. sayısına kadar dergimize editörlük, editör yardımcılığı, hakemlik ve danışmanlık yaparak katkı sunan ve makale, araştırma notu ve kitap tanıtımı gibi çalışmalarla destek veren tüm araştırmacılara teşekkür ediyoruz. Ayrıca derginin basımı konusunda değerli katkılarını hiçbir zaman esirgemeyen sponsorlarımıza da şükranlarımızı sunuyoruz.

Dergimizin bu sayısında Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever'in "**Hızır (a.s.) Kıssası Ekseninde Mürşide Teslimiyet: Ya'kub-ı Çerhî Örneği**" başlıklı araştırmasını;

Doç. Dr. Halil Baltacı'nın "**Ârif-i Ümmî İki Nakşibendî Şair: Erzincanlı Leblebici Baba (Şems-i Hayâl) ile Tüfekçizâde Salih Baba'nın Şiirlerinde Tasavvufî Düşünce**" başlıklı makalesini;

Doç. Dr. İbrahim Baz'ın "**Sünni-Şii Sınırında Nakşibendî-Hâlidî Şeyhlerinin Ehl-i Sünnet Savunması**" başlıklı çalışmasını;

Dr. Yasin Güzeldal'ın "**Hint Kökenli Dinlerde Manastır Yaşamı ve Tekke Hayatı Üzerine Bir İnceleme**" başlıklı araştırmasını;

Dr. Abdurrahman Acer'in "**Ubeydullah Ahrâr'ın Fıkârât İsimli Eseri Çerçevesinde Tevhide Dâir Kabulleri**" başlıklı makalesini;

Doktora Öğrencisi Kutbeddin Akyüz'ün “**Hâlidîliğin Kollarından Biri Olarak Haznevîlik ve Ahmed Haznevî**” başlıklı değerlendirmesini okuyucularımızın istifadesine sunuyoruz.

Derginin hazırlanmasında emeği geçen hakem heyetine, yayın ve danışma kuruluna, yazılarıyla katkı sunan araştırmacılara, derginin yazı işleri müdürü Muhammet Fatih Küçük'e ve nihayet bu sayının editörlük görevini şahsımıza tevdi eden, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına derginin sahipliğini üstlenen, Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz hocamıza ayrı ayrı şükranlarımızı arz ediyorum.

Müstefid olması temennisiyle...

Prof. Dr. Süleyman Derin





## Hz. Musa - Hızır (a.s.) Kıssası Ekseninde Mürşide Teslimiyet: Ya'kub-ı Çerhî Örneği

Ahmet Cahid Haksever\*

### Öz

İnsan fitratının bir veçhesini oluşturan din ve onun mistik yönü, tarih boyunca bireylerin kendilerini ait hissettikleri yapılarca suiistimale uğratılabilmektedir. Böyle bir duruma düşmedeki ana etmen, dini bilgi konusundaki yetersizliktir. Diğer yandan dini-manevi eğitimde güven ve sevgi, otoriteye teslimiyeti de beraberinde getirmekte, ancak sınırları bilinmeyen bir tabiiyet sadece saptırana değil, tabi olana da dini-ahlâki mesuliyet yüklemektedir. Tasavvuf terminolojisindeki “Gassâl elindeki meyyit gibi olmak”, “şeyhin hikmetinden sual olunmaz” gibi deyimler bağlamının dışında, koşulsuz bir teslimiyet algısı çerçevesinde değerlendirilebilmektedir. Böyle bir davranışın mahzurlarına dikkat çekmek üzere sufiler tarafından kaleme alınmış eserler mevcuttur. Kur'an'daki kıssalardan hareketle mevzuyu ele alan isimlerden biri de Yakub-ı Çerhî'dir. Bu çalışmada, Kehf Süresi 60-82. ayetlerde geçen Hz. Musa-Hızır kıssasından hareketle genelde dini cemaatlerde özelde ise tarikatlardaki teslimiyetin kapsam ve sınırlılıkları Yakub-ı Çerhî'nin perspektifinden ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Musa, Hızır, Kıssa, Yakub-ı Çerhî, Teslimiyet

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmetcahid@hotmail.com

## The Submission to a Murshid in the Centre of the Story of Moses-Khidr: The Example of Yakob Charkhi

### Abstract

Religion, which constitutes an aspect of human nature, and its mystic aspect could have been misused by the structures that the individuals feel a part of during the history. The main reason why individuals experience such a situation is the lack of religious knowledge. On the other hand, trust and love in the religious and spiritual training bring along submission while allegiance whose limit is unknown brings religious and moral responsibility not only to the one who perverts but also to the one who is dependent. The sayings such as "Be like the dead in the hands of dead body bather." and "One shall not question the wisdom of the sheikh." form an unconditional submission perception. There are works done by the sufis in order to draw the attention towards the extent and limits of the submission to the spiritual authority. Yakob al-Charkhi is one of those who discuss this matter through the stories mentioned in the Quran. In this study, benefitting from the story between Prophet Musa and Khidr stated in the verses 61-82 of surah al-Khaf, we will try to address the extent and limits of the submission in the tariqas (sufi orders) in particular and in religious communities at large from the perspective of Yakob al-Charkhi.

**Key Words:** Moses, Khidr, Qur'anic Tale, Yakob al-Charkhi, Submission

### ماهية التسليم للمرشد علي محور قصة موسى وخضر عليهما السلام

#### (يعقوب الجرخي نموذجاً)

#### ملخص

الدين ، يشكل جانباً من جوانب الطبيعة البشرية وجانبه التصوفي قد تم إساءة استخدامه عبر التاريخ من قبل التكوينات التي يشعر الأفراد بالانتماء إليها. العامل الرئيسي في مثل هذه الحالة هو نقص المعرفة الدينية. من ناحية أخرى ، فإن الثقة والحب في التعليم الديني والروحي يجلبان الخضوع للسلطة. فمثل العبارات "أن تكون مثل الميت في يد الغسال" و "لا يُسأل من حكمة الشيخ" الموجودة في مصطلحات الصوفية ، قد تقيم خارج السياق في إطار تصور الخضوع المطلق وبلا قيد وشرط. للفت الانتباه إلى مخاطر مثل هذا السلوك مؤلفات قد كتبها علماء التصوف. و يعقوب الجرخي من الأسماء التي تناولت الموضوع بناءً على القصص القرآنية. في هذا البحث سيتم محاولة الكشف عن نطاق وحدود الخضوع في المجتمعات الدينية بشكل عام وفي الطوائف الدينية بشكل خاص من منظور يعقوب الجرخي منطلقاً من قصة موسى وخضر عليهما السلام الواردة في سورة الكهف(الآيات: 60-82).

الكلمات المفتاحية: موسى، خضر، قصة، يعقوب الجرخي، الخضوع

## Giriş

Ya'küb b. Osman el-Çerhî Kabil ile Kandehear arasındaki Çerh'te dünyaya gelmiştir. O, Nakşbendiliğin kendisine nispet edildiği Bahâeddîn Nakşbend sonrası tarikatın sürekliliğindeki önemli isimlerden biridir.<sup>1</sup> Bahâeddin Nakşbend'in halifelerinden birisi olması hasebiyle Yakub-ı Çerhî'nin(ö. 851/1447) ortaya koyduğu eserler, tarikatın erken dönem doktriner yapısı hakkında da fikir vermektedir.

Hz. Musa ve Hızır kıssası; Hızır'ın kimliği, ilm-i ledün, velâyet-nübüvvet, ricalu'l-gayb, kötülük, kader, mevzuyla alakalı rivayetlerin sıhhatine dair meseleleriyle tasavvuf dışında hadis, fıkıh, kelim ve tefsire de konu olmaktadır. Sufî müelliflerin, kıssada geçen Hızır (a.s.)'ın kimliğine ricalu'l-gayb ekseninde açıklama getirirken Kur'an'ın mesajına da farklı veçheleriyle değindikleri görülmektedir.

Yakub-ı Çerhî, ricalu'l-gayb meselesini<sup>2</sup> ele aldığı *Risale-i Ebdaliyye*<sup>3</sup> isimli eserinde Hızır (a.s.)'ın kimliği yanında, Kehf Süresi'nde geçen kıssanın içeriğine dair meseleleri de ele almıştır. Bu meselelerden biri de Hz. Musa - Hızır (a.s.) kıssası ekseninde seyr ü sülûktaki eğitim ve mürşide teslimiyet konusudur. Mevzuya geçmeden önce Kur'an'da geçen kıssaların mahiyeti kuram ve kurumlarıyla tasavvuf, tarikat ve mürşit meselesine kısaca değinelim.

## Kıssa

Kıssa, sözlükte anlatmak, haber vermek, bildirmek, rivayet etmek, sözü nakletmek, hikâye etmek, iz takip etmek, kesmek vb. anlamlardadır. İstilahta ise Kur'an'da anlatılan tarihîhadiseler ve peygamberlerin hayatlarına dair malumatı ifade eder.<sup>4</sup>Kıssa, tarihte yaşanmış, insanlık için her zaman için geçerli

<sup>1</sup> 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;Ahmet Cahid Haksever, *Yakub-ı Çerhî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009.

<sup>2</sup> Yakub-ı Çerhî'nin ricalu'l-gayb ve Hızır (a.s.)'ın kimliği meselesine yaklaşımı için bk. Haksever, *Yakub-ı Çerhî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009, ss.256-266.

<sup>3</sup> Yakub-ı Çerhî bu eserinde ricalu'l-gayb hakkındaki bilgisinin yakîn derecesinde olduğunu belirtir. Eserde zaman zaman Hızır (a.s.) ile aralarında geçen konuşmalardan da bahsetmektedir. Bk. Yakub-ı Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye*, ed. Muhammed Nezir Ranchâ, Merkez-i Tahkikât-ı Farişî İrân-Pakistan, İslâmabat, 1978, ss. 12-14, 31-32.

<sup>4</sup> Geniş bilgi için bk. İdris Şengül, *Kur'an'ın Temel Prensipleri Işığında Kıssaların Tahlil ve Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1990.

hakikatlerin, dinî değerlerin, yönlendirme, teşvik gibi unsurların, Allah tarafından Kur’ân muhataplarına; adeta olaylara yeniden bir canlılık vererek anlatılmasıdır. Kur’ân bir tarih kitabı olmadığından hadiseler, hidayet rehberi oluşuna uygun bir şekilde muhatapları irşad edip aydınlatacak şekilde anlatılmıştır.

Kıssa, lügat ve ıstılâh manası itibariyle “hikâye”den de farklıdır. Hikâye, gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin anlatılan her şeye denir. Kur’ân-ı Kerîm’deki kıssaların ortak noktası, vukûu kesin tarihî hadiseler ve haberler oluşudur. Bu sebeple Kur’an’da hikâye değil, “kasas” ve “nebe” (çoğulu enba) gibi kelimeler kullanılmıştır. Nitekim “Ant olsun ki peygamberlerin kıssalarında akli olanlar için ibretler vardır. (Bu Kur’ân) uydurulabilen bir söz değildir” (Yusuf Sûresi, 12/111), “Şüphesiz bu anlatılanlar gerçek kıssalardır” (Âl-i İmran Sûresi 3/62) mealindeki âyetler kıssaların yaşanmışlığı konusuna işaret etmektedir. İslam’a karşı çıkanların Kur’an’ın âyetlerini “esâtirü’l-evvelîn”<sup>5</sup> şeklinde nitelendirmelerine dokuz ayrı âyette karşı çıkılır.<sup>6</sup>

## Tasavvuf

Tarihte dinsiz bir toplum bulunmayışı, dinin fitrî oluşunun tezahürüdür. Dini deruni boyutta yaşama arzusu da hemen her dinde karşılık bulmuş ve bunun için genel itibariyle “misticizm” terimi kullanılmıştır. İslam misticizmini ifade sadedinde kullanılan terim “tasavvuf”tur.

İstilahta 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 tasavvuf,

<sup>5</sup> Öncekilerin masalları veya geçmişe ait efsaneler anlamındadır.

<sup>6</sup> Kur’an’da kasas ve nebe dışında bu manada kullanılan bir diğer terim “mesel”dir. Tefsir usûlüne göre meseller; hakikatte vuku bulmayan, ancak öğüt, ders, ibret, kastedilen mananın anlaşılmasını kolaylaştırmak içindir. Böylece 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” in ders, ibret veya örnek anlamında kullanılması, kıssa ile hikâyeyi aynileştirmeyeceği gibi Kur’ân kıssalarını meseller gibi veya normal hikâyeler gibi tarihte gerçekten meydana gelmeyen rivayetler olarak görmek de mümkün değildir. Kıssalar hakkında 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.

Kur'an'ı Allah Rasûlü (s.)'nün yaşadığı gibi yaşamaya çalışmak şeklinde tanımlanır.<sup>7</sup>

Tanımdan da anlaşılacağı üzere tasavvuf, ayrı bir din değil dini emir ve nehiyeler 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.<sup>8</sup>

## Tarikat

Tarikat ise tasavvufun kurumsallaşmış şeklidir. Dini "ihsan" çerçevesinde yaşamak hedefine ulaşmada tarikatlar farklı yöntemler geliştiren teşekküllerdir. Buna göre tarikat, icazet silsilesine sahip mürşit gözetiminde, tekke, zaviye gibi adlarla anılan mekânlarda, metodik tarzda manevî eğitim veren kurumlardır.

Dinin bünyesinden doğan bir akımın, o dinin emir ve nehiyelerine (şariat) uygun olması gerekmektedir. Şariat, dinin zahiri yönüyle; tasavvuf ise şariat eksenindeki bâtını yönüyle ilgilenir ve dini, azimetle yaşamayı hedefler. Başka bir ifadeyle şariat zarûriyyât, tasavvuf ise kemâliyyâtır.<sup>9</sup> Bu konumuyla tarikatların, bireyin manevî tekâmülünde uyguladığı riyazet ve mücahede, nafil ibadetler kategorisinde değerlendirilebilir.

Dini deruni boyutta yaşamının sadece kurumsal yapılarda gerçekleştirebileceğini ileri sürmek doğru bir tespit sayılmayacaktır. Bu bir meşrep meselesidir ve fitratı 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"<sup>10</sup> âyeti de hidayete ermede Allah e Rasûlü'ne tabi olmaya dikkat çekmektedir. Bu izah, tarikatlara mensubiyetin dine aykırı ya da onların faydasızlığı şeklinde de yorumlanmamalıdır.

<sup>7</sup> Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Kitabu't-ta'rîfât*, thk.: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.

<sup>8</sup> Ahmet Cahid Haksever, *Tasavvufu Anlama Kılavuzu*, Otto Yayınları, Ankara 2017, s. 18.

<sup>9</sup> Haksever, *Tasavvufu Anlama Kılavuzu*, s. 34.

<sup>10</sup> el-Mâide, 5/3.

## Mürşit

İslam tasavvufunun diğer mistik sistemlerden ayrılan yönlerinden biri, mürşidin konumunun ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuş olmasıdır. Rüşd, sözlükte insanlara maslahatını anlatmak şeklinde tanımlanmaktadır. Mürşit, doğru yolu gösteren kişi demektir. Mürşit ya da rehber bilgiyi ve eğitilmeyi gerektiren her alanda bir ihtiyaçtır. Nasıl ki tıp kitaplarını okumak suretiyle tedavi yoluna gitmek ya da kıraati eserlerden öğrenmek nasıl mümkün değilse ahlâkın pratik yönünü kendine konu edinen tarikatların uyguladıkları sistemli sülûk yöntemi için de benzer durumdan söz edilebilir.<sup>11</sup>

Tasavvufun özel ve aşkın bir tecrübeyi bünyesinde barındırması, rehberin önemini daha da artırmaktadır.<sup>12</sup>Zira mürşitlerin sorumluluklarından biri, müritlerine kabiliyetleri ölçüsünde evrad telkinidir. Her bir müride verilen günlük evradın ona özel oluşu, hekimlerin hastalarına verdikleri ilaçların dozajlarına benzetilebilir.

İslam tasavvufunda mürit-mürşit irtibatının koparılması tasavvufi eğitim açısından önemli olup müridin şeyhe yönelik sevgisini de muhafaza etmesi beklenir. Hemen tüm mistik sistemlerde karşılaşılan suiistimallerden biri, “kişi sevdiğine itaat eder” prensibinden hareketle sevginin beraberinde getirdiği teslimiyettir. “Gassâl önündeki meyyit gibi olmalı,”<sup>13</sup> “şeyhin hikmetinden sual olunmaz” deyimleri manevi eğitimdeki âdâba işaret ederken maksadını aşan manalar da yüklenebilmiştir. Seyr ü sülûkta şeyhe teslimiyetin kapsam ve sınırlılıkları belirlenmiştir. Normal tedrisattan farklı olarak soru sormak yerine

---

<sup>11</sup> 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. Swami Rama, “Prana Bilimi”, *Nefes: Zihinle Beden Arasındaki Köprü*, Ötesi Yay., İstanbul 2000, s. 94, 97, 103; Haksever, *Yakub-ı Çerhî*, s. 113.

<sup>12</sup> Ya’kub b. Osman el-Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, tash.: Muhammet Nezir Ranchâ, Merkez-i Tahkikât-ı Fârisî İnan 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 İnan u Pakistan, İslâmabad 1983 vr. 77b; el-Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 238; Enver Fuad Ebû Hazzam, Mu’cemu’l-mustalâhâtî’s-süfiyye, thk.: 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 Yunus Emre-Tapduk Emre”, *Hareket*, Mart 1981, s. 36; Haksever, *Yakub-ı Çerhî*, s. 112.

<sup>13</sup> Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 26; Çerhî, *Neynâme*, s. 166.

müridin, hikmeti kendisinin keşfetmesi tavsiye edilir. Mürşide teslimiyette Hz. Musa -Hızır (a.s.) kıssası bu konuda misal olarak kullanılabilir.

### **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:<sup>14</sup>

“Musa, Firavun ve toplumunun helak edilmelerinden sonra Mısır hükümdarlığına girmiş ve minbere çıkıp hutbe okumuştur. 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 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...”<sup>15</sup>

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.”<sup>16</sup>

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.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Ayetlerin mealinde Diyanet Vakfı Yayınları esas alınmıştır.

<sup>15</sup> Makalede yer verilen âyetlerin tefsirinde, yakın dönem, coğrafya ve Nakşilik gibi ortak yönler sebebiyle Nimetullah Nahcuvânî'nin (ö. 920/1514) tefsirini tercih ettik. Bk. Nimetullah Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye'l-mefâtihü'l-gaybiyye*, çev.: Ali İhsan Türcan, Ankara 2014, c. 2, s. 181.

<sup>16</sup> Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, c. 2, s. 181.

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). 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

---

<sup>17</sup> Nahcuvânî, age, c. 2, s. 182.



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 sabreseydi de aralarında geçen maceralarımı bize anlataydı, bunu ne kadar isterdim"<sup>18</sup> buyurmaktadır.

Kuşeyrî, Hz. Musa'nın, Hızır (a.s.)'ın ilham-ı İlâhî ile hareket eden bir görevli olduğunu unutup ona itiraz etmesini değerlendirirken Ebû Ali Dekkâk'ın, "her ayrılışın başlangıcı, muhalefettir. Yani şeyhine muhalefet eden kimse, artık onun tarikinde kalamaz" sözünü nakleder.<sup>19</sup> Dolayısıyla, alanında otorite 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"<sup>20</sup> şeklinde belirttiği gibi, teslimiyeti beraberinde getirecektir. Hızır (a.s.) ile Hz. Mûsâ kıssasından hareketle mürit-mürşit ilişkilerine dair şu değerlendirmeler yapılabilir:

Meseleye Hz. Musa penceresinden yaklaşıldığında 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 şeklinde değerlendirilebilir.

Peygamberler tebliğ ettikleri hükümler çerçevesinde hareket etmek durumundadırlar. Hızır (a.s.)'a ise işlerin bätını ve eşyanın hakikatleri bildirilmiş ve kendisine buna göre amel etmesi emredilmiştir. Nitekim Hz. Musa'nın Hızır (a.s.)'a karşı çıkışı bu yüzdendir. Burada Hızır (a.s.)'ın gözden kaçırılmaması gereken özel bir misyonu vardır:

- Hızır (a.s.), ledünnî ilme sahip olup Çerhî'nin ifadesiyle ricalu'l-gaybın<sup>21</sup> kutbudur.

<sup>18</sup> Buhârî, Tefsîr, Kehf 2, 3, 4; Müslim, Sahîh, Fedâil 46/170, hno: 2380; Tirmizî, Tefsîr, Kehf, 18, hno: 3149.

<sup>19</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk.: Maruf Zerrîk – Abdulhamid Baltacı, Beyrut 1413/1993, s. 334; Çerhî, *Neynâme*, ss. 166, 171, 189.

<sup>20</sup> Haksever, *Yakub-ı Çerhî*, s. 121.

<sup>21</sup> Çerhî'nin ricalu'l-gayb konusundaki görüşleri için bk. Haksever, *Yakub-ı Çerhî*, ss. 256-267.

- Onun yaptığı fiillerde gaybî bilgilendirme söz konusudur.

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

Bu durumda 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? Sorusu gündeme gelmektedir. Burada gözden kaçırılmaması gereken asıl nokta, Hızır (a.s.)'ın görevlendirilmesiyle ilgili İlhâî te'yyid Kur'an'da bir başkası için geçerli değildir (Bk. el-Kehf, 18/65). Dolayısıyla Hz. Musa ile Hızır (a.s.) arasında geçen bu kıssadan hareketle, Hızır (a.s.)'dan başka hiç kimsenin dinin hükümlerine aykırı fiilleri işleme ya da müritlerine, bağlılarına işletme salahiyeti yoktur. Teslimiyet, müridin şeriat eksenindeki manevi eğitim uygulamalarında geçerlidir. Dinin hükümlerinin ihlâl edildiği durumlardaki teslimiyet, böylesi bir emre itaat edene de mesuliyet yükler.

Tasavvuf erbabı, gerçek mürşitte bulunması gereken nitelikleri belirtirken bir tarikata girmeyi düşünen mürit adaylarının sorumluluklarına da dikkat çekmişlerdir. Bunlar içinde konumuz açısından en önemli prensip, kendini manevi otorite olarak tanıtanlara karşı dikkat ve dini hükümlere uymadaki hassasiyettir.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> Tasavvuf pratiğindeki bunca önemine rağmen mürşide taallukun, seyr ü sülûkun belli bir dönemi için geçerli olduğu da unutulmamalıdır.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Çerhî, *Neynâme*, s. 171.

<sup>23</sup> “(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 emir olunmuşlardır...” et-Tevbe 9/31.

<sup>24</sup> 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.

## Sonuç

Tasavvufu diğer mistik sistemlerden ayıran unsurlardan biri, müridin manevi yolculuğunda mürşidin başat rolüdür. Mürşit, daha önce bu eğitimi almış, tuzak ve engelleri görmüştür. Dolayısıyla onun yapacağı rehberlik, müridi yanlış yollara sürüklenmekten koruyacaktır. İslam tasavvufunda tabakât kültürünün diğer mistik yapılara göre çok daha zengin bir külliyyatının bulunması da buna dayandırılmaktadır.

Mürit ile mürşit arasındaki bu bağın tesisinde sahabe ve Allah Rasûlü (a.s.) arasındaki sevgi, iletişim, diyalog ve teslimiyet örnek verilebilir. Hz. Peygamber ile Zeyd b. Harise arasındaki manevi evlat ilişkisi, Hz. Ebu Bekr'inİsra 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 peygamberim” şeklinde cevaplamıştır.

Kehf Sûresi'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 yadsımaması, zihninde kötü gibi gözüken bir fenomende kendisinin bilmediği gizli bir incelik olabileceğini düşünmesi, İlahi takdirin insanlar tarafından çözülemeyen sırlarının bulunabildiği, mürşide karşı alçakgönüllü ve hürmetkâr davranılması, konuşurken edebe riayet, bilinmeyen konuları öğrenmede sabır ve sebat üzere hareket, dinin emirlerini tebliğ, yasaklarından men, 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. Bununla birlikte, ilm-i ledünne sahip Hızır (a.s.)'ın dinin hükümlerine 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. Dini hüküm hassasiyeti 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. Aksi durum, sadece böyle bir talepte bulunamı 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 Cahid Haksever, *Tasavvufu Anlama Kılavuzu*, Otto Yayınları, Ankara 2017.
- Ali b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifi, *Reşahât-ı Aynü'l-Hayât*, çev.: Mehmed Rauf Efendi, İstanbul 1291 (taş baskı).
- Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitabu't-ta'rifât*, thk: Abdulmun'im el-Hafnî, Dâru'r-Reşâd, Kahire ts.
- Ali Şir Nevâî, *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâiyimi'l-fütüvyve*, haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1979
- Enver Fuad EbûHazzam, *Mu'cemu'l-mustalâhâti's-süfiyye*, tahk: George Mutri Abdulmesih, Beyrut 1993.
- Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi, İstanbul 2009.
- Hayati Hökelekli, “Din Psikolojisi Açısından Şeyh-Mürîd 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.
- Mustafa Öztürk, “Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu”, *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2003, sayı: 14-15.
- Nimetullah Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyyeve'l-mefâtihi'l-gaybiyye*, çev.: Ali İhsan Türcan, Ankara 2014.
- Süleyman Uludağ, *İslâm'da Mürşit ve İrşad Faaliyetleri*, İrfan Yay., İstanbul 1975.
- Süleyman Uludağ, *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 Halilî, Tahran 1375.
- Ya'kub b. Osman el-Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye*, ed. Muhammed Nezir Ranchâ, Merkez-i Tahkikât-ı Fârisî İran-Pakistan, İslâmabat, 1978.
- Ya'kub b. Osman el-Çerhî, *Tefsîr*, tsh: Muhammed Nezir Ranchâ, Merkez-i Tahkikât-ı Fârisî İran u Pakistan, İslâmabad 1983.
- Ya'kub b. Osman el-Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, tsh: Muhammed Nezir Ranchâ, Merkez-i Tahkikât-ı Fârisî İran u Pakistan, İslâmabad 1983.

## **Ârif-i Ümmî İki Nakşibendî Şair: Erzincanlı Leblebici Baba (Şems-i Hayâl) ile Tüfekçizâde Salih Baba'nın Şiirlerinde Tasavvufî Düşünce\***

Halil Baltacı\*\*

### **Öz**

XIX. Yüzyılda Erzincan'da faaliyet gösteren tarikatlardan birisi olan Nakşibendiliğe mensup Leblebici ve Salih Baba, divanı olan iki ümmî şairdir. Formel bir eğitim sürecinden geçmedikleri için okuma yazma bilmedikleri nakledilen bu iki şair, şifâhî olarak dile getirdikleri şiirlerle dikkat çekmiştir. Sonradan yazıya geçirilen ve divan olarak neşredilen şiirlerde ana unsur tasavvuf düşüncesidir. Her iki şair varlık, âlem, insan ve bunların Tanrı ile ilişkisini işleyen şiirler söylemiş, bunun yanında tarikat uygulamaları ve şeyh-mürît ilişkisine dair bir takım diğer tasavvufî istihlamlara da işaret etmişlerdir. Biz bu çalışmamızda tasavvuf, şiir ve ümmilik üzerine bir takım değerlendirmeler yaptıktan sonra özellikle her iki divanda ortak olan varlık, âlem ve insan konusundaki şiirlerin ardındaki tasavvufî düşünceyi tespit etmeye gayret ettik. Bunu yaparken divanlardan seçtiğimiz beyitlerle hem düşüncelerimizi desteklemeye hem de bu iki divanda bulunan şiirlerin nitelik ve muhtevasının görülmesini sağlamaya çalıştık.

**Anahtar kelimeler:** Şiir, Nakşibendilik, Leblebici Baba, Salih Baba, Ümmî, Tasavvuf, Şair, Erzincan

---

\* Bu makale, 28-30 Eylül 2016 tarihinde gerçekleştirilen Uluslararası Erzincan Sempozyumu'nda "Erzincan'da Ârif-i Ümmî İki Şâir: Leblebici ve Tüfekçizâde Sâlih Baba Şiirlerinde Tasavvufî Düşünce" adlı tebliğin gözden geçirilerek yeniden düzenlenmiş hâlidir.

\*\* Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzincan, halilbaltaci@gmail.com

## Two Naqshbandi Illiterate-Wise Poets: The Sufi Thought in the Poems of Leblebici Baba (Şems-i Hayal) and Tüfekçizade Salih Baba from Erzincan

### Abstract

One of the most important Sufi order in Erzincan in the 19th century, of the Naqshbandi stream, in which Leblebici and Salih Baba are two poet followers. Although they have not seen the formal educational process, they have expressed good poems and they were accepted two very important poets around this town. The main theme of these poems which were written and published in later times, is Sufism. Along with having a number of issues in poetry such as being, the world, the relationship between humans and their Lord, there also in these poems are sufistic practices, relationships between the followers and their sheikhs and other Sufi concepts to be discussed. In this paper we made assessments about Sufism, poetry and the given illiterate poets, then, we try to set out the common points in these tow divans such as being, the world and human being as the discussed issues in terms of their Sufism. Doing this, we also try to support our views on this issue with samples extracted from their poems. As well as we try to make the poems obviously revealed in their contents and quality.

**Key words:** Poem, Naqshbandi Order, Leblebici Baba, Salih Baba, Illiterate, Sufism, Poet, Erzincan

### شاعران نقشبنديان أريان عارفان: الفكر الصوفي في أشعار شمس الخيال لبليجي بابا الأرزنجاني وصالح بابا توفجزي زاده

#### المخلص

إن لبليجي وصالح بابا المنتسبين لأحد الطرق الصوفية النشطة في أرزنجان في القرن التاسع عشر ميلادي ديوانين شعريين على الرغم من كونهما أميين، فهما لا يجيدان الكتابة والقراءة لكونهما لم يتلقيا التعليم الرسمي، وهو ما جعلهما يلفتان الانتباه من خلال إقائهما الشعر شفهيًا، وقد كان الفكر الصوفي هو العنصر الرئيسي لشعرهما الذي تم نشره فيما بعد كديوان شعري، وقد تناول شعرهما الوجود والعالم والإنسان وعلاقة هذه الأمور بالإله، كما أشارا في شعرهما إلى شعائر الطريقة وبعض المصطلحات التي تتحدد علاقة الشيخ بمريده، وقد قمت في هذه المقالة بدراسة عدة أمور، منها التصوف والشعر والأمية عند لبليجي وصالح بابا، والشعر المشترك في ديوانهما فيما يتعلق بالوجود والعالم والإنسان، والفكر الصوفي عندهما، مختتمًا ذلك بإيراد الأبيات الشعرية التي تؤيد ما توصلنا إليه من نتائج محاولاً في ذلك إطلاع القارئ على محتوى وجود شعر لبليجي وصالح بابا.

الكلمات المفتاحية: شعر، النقشبندية، لبليجي بابا، صالح بابا، أمي، تصوف، شاعر، أرزنجان

## Giriş

Tasavvufun büyük tarikatlarından olan Nakşibendiliğin Anadolu'ya gelişinin XV. yüzyılda gerçekleştiği kabul edilmiştir. İrşad faaliyetlerini sürdüren diğer tarikatlarla beraber Anadolu'da yayılma arayışında olan tarikatın gerçekte büyük kitlelere ulaşması, XIX. Yüzyılda Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (1779-1827) ve onun halifeleriyle olmuştur. Öyle ki Nakşibendiliğin Hâlidîye kolu bir süre sonra Anadolu'daki en yaygın tarikat olma hüviyetini kazanmıştır.

Coğrafi konumu itibariyle önemli geçiş güzergâhları üzerinde kurulu Erzincan şehri, ilk dönemlerden beri çeşitli din, mezhep ve tarikat mensuplarının uğrak yerlerinden birisi olmuş, çeşitli inanç gruplarının faaliyet alanı olma bakımından dikkat çekmiştir. Mevlevilik, Halvetilik, Kadîrlik ve Bektaşilik gibi büyük tarikatların da zaman zaman irşad faaliyetleri yürüttüğü Erzincan'da, özellikle XIX. Yüzyıldan itibaren Nakşibendiliğin Hâlidî kolunun etkili olduğu görülmektedir. Bugün Erzincan'ın dinî, sosyal ve kültürel hayatına büyük tesiri bulunan bu tarikatın içinden neşet eden iki büyük kolunun, Mevlânâ Hâlid'in iki halifesi sayesinde burada faaliyet alanı bulduğu ve halkın teveccühüne mazhar olduğu anlaşılmaktadır. Nakşî-Hâlidiliğin Erzincan'daki önemli temsilcileri Terzî Baba diye bilinen Muhammed Vehbî el-Hayyât (1780-1847) ile Pîr-i Sâmi olarak tanınan Muhammed Sâmi Erzincânî (1848-1912)'dir.<sup>1</sup>

Erzincan'da kurdukları irfan ocağında yetiştirdikleri mühim talebeleriyle dikkat çeken bu iki ismin gölgesinde serpilerek iki şâirden Şems-i Hayâl ve Leblebici Baba olarak bilinen Süleyman Efendi (1806-1877)<sup>2</sup> ile Sâlih Baba olarak tanınan Tüfekçizâde Sâlih Efendi (1847-1907)<sup>3</sup> dile getirdikleri şiirlerle dikkat çekmişlerdir. Her ikisinin de okuma yazma bilmediği yani ümmî oldukları anlaşılmakla beraber, elimizde bulunan şiirlerine bakıldığında büyük

---

<sup>1</sup> Erzincan'da Nakşî-Hâlidî gelenek hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Aslan, *Erzincan'da Tasavvuf Kültürü ve Nakşibendilik*, EBYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzincan, 2018; Halil Baltacı, Aşçı İbrahim Dede Hâtıratı Çerçevesinde XIX. Yüzyıl Erzincan'ında Dinî ve Tasavvufî Hayat, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015.

<sup>2</sup> Leblebici Baba ya da Şems-i Hayâl'in hayatı hakkında bilgi için bkz. Orhan Aktepe, Leblebici Baba *Tuhfetü'l-uşşâk*, Erzincan, 1997; Üzeyir İlbak tarafından, *Dîvân-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.

<sup>3</sup> Salih Baba'nın hayatı hakkında bilgi için bkz. Fehmi Kuyumcu, *Sâlih Baba Dîvânı Rabûta-i Nakş-i Hayâlî* (Giriş), Ankara, 1979; Ünal Tuynun, *Erzincan'ın Manevî Mimarları*, İstanbul, 2004; Ahmet Doğan, "Sâlih Baba", *DİA*, 2009; Sâlih Baba *Dîvân Rabûta-i Nakş-i Hayâlî*, haz. Berk Ayyav, İstanbul, 2015.



bir irfân geleneğinde sahip olunması gereken bilgi ve hikmete sahip oldukları ve bunu şiirlerine başarıyla aksettirdikleri görülmektedir. Burada akla gelen soru herhalde şu olmalıdır; formel bir eğitimden geçemedikleri ve ümmî oldukları âşikâr iken tasavvufi pek çok bilgiyi ihtivâ eden ve onun çetin meselelerine temas eden bu şiirlerin vücûda getirilmesi nasıl mümkün olabilmıştır?

### 1- Mârifet ve Şiir Çerçevesinde “Ümmîlik”

Zikredilen sorunun cevabını esasında tasavvuf veya mistik alanda “bilgi” konusuna yüklenen anlamla ilgili dile getirilen görüşlerde aramalıdır. Zira tasavvufu daha ilk dönemlerden itibaren diğer İslamî ilimlerden ayıran en önemli özelliği, onun aynı zamanda bir “mânevî bilgi kaynağı” olduğunun kabulüdür. Diğerlerinin aksine mutasavvıflar, duyular ve aklın yanısıra “keşf ve ilhâm” denilen farklı bir bilgi kaynağından bahsetmişler, Müslüman ilim dünyasında büyük tartışma ve eleştirilere rağmen bu konuda geri adım atmamışlardır. Sadece tecrübe yoluyla kişilerin kendi vicdanlarında meydana gelen bu özel bilginin aktarımı da kendine has olmuş, bu alana ait ıstılahlar tabiatı gereği ancak îmâ, işaret ve remiz yoluyla dile getirilebilmiştir.

Tasavvuf tarihinde sayı bakımından az olmakla birlikte bazı ümmî mürşidlerden ve bunların hakikat bilgisine olan vukûfiyetlerinden söz edilmektedir. Bu mevzuda halledilmesi gereken mesele sahip olunan tasavvufi bilginin, alınan ve kazanılan yani “kesbî” mi yoksa verilen veya kendisinde bulunmakla birlikte örtülü olanın istidad nisbetinde ortaya çıkması anlamında “vehbî” mi olduğu konusunun açıklığa kavuşturulmasıdır. Mistiklerle rasyonalistleri bilginin mahiyeti açısından birbirinden ayıran en önemli özelliğin bu noktada ortaya çıktığı görülmektedir. Mutasavvıflara göre “kazanılma” özelliği olmakla birlikte bilgi esasında “verilidir” ve onu açığa çıkarmak için bilginin üstündeki örtülerin kaldırılması gerekir.<sup>4</sup> Bu bağlamda tasavvufta çığır açıcı özelliklere sahip bazı sûfilerin okuma yazma bilmemekle birlikte özellikle müridleri üzerinde büyük bir değişime ve hakikat bilgisine ulaşmada oldukça önemli role sahip oldukları anlaşılmaktadır. Hatta bazen zâhirî ilim tahsili mutasavvıflarca aydınlatma özelliğinden çok perde olup gerçeğe ulaşmaktan alkoyucu vasfıyla ele alınmıştır. Buna göre tasavvufta gerçek bilgi, gizli olanı bâtından açığa çıkarmak yani zuhûra getirmektir.

---

<sup>4</sup> Mahmut Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir*, İstanbul: İnsan Yayınları 2005, s. 20

Sûfî, kendinde gizli olan ilmin farkına varıp onu tecrübe ederek kuvveden fiile çıkarmışsa mutasavvıflara göre artık onun dilinden dökülen ifadeleri kabul etmek için tahsil durumu hakkında yorum yapmak önemini kaybetmiş bir husustur. Mutasavvıflar tahsilî ilmin ehemmiyetini her fırsatta dile getirmekle birlikte gerçek bilginin nefis tezkiyesi, kalp tasfiyesi ve ruh tahliyesi ile yapılan bir arınma ile kalbe doğmasıyla elde edileceğine kânidir. Bu durumu açıklığa kavuşturmak ve uygun bir tavır geliştirme konusunda bilginin kaynağı ve mahiyetinin farklılığını izah etmek için bu iki bilgi türünü birbirinden ayırmak maksadıyla her ikisi de bilgi anlamına gelen “ilim ve mârifet” kavramlarını kullanmayı tercih etmişlerdir. Her ikisi de belli bir ilme sahip olmakla birlikte âlim ve ârifî, bilgilerinin kaynağı, mahiyeti ve derecesi birbirinden ayırır. Sûfîlere göre âlimler genellikle “ilme’l-yakîn” bir bilgiye sahipken ârifler için bu “hakka’l-yakîn” derecesine işaret eder. Nitekim Leblebici Baba bir şiirinde<sup>5</sup> ârifin ilminin kaynağı hakkında şöyle der:

*Ârifin kelâmı Hakdan bilinir*

*Açılır ârife sırr-ı dekâyık<sup>6</sup>*

Benzer bir görüşü dile getiren Leblebici Baba'nın şu ifadeleri esasında hem bilgi kaynağını hem de âlim ile ârif arasındaki farkı ortaya koyması bakımından kayda değerdir:

*Eğer sorarlarsa Şems-i Hayâlî*

*Hayyât-ı Vehbî'den görünür hâlî*

*Kaldırsa perdeyi açsa Cemâlî*

*Âlimler kalkardı dershânelerden<sup>7</sup>*

Türklerin İslam'ı kabul etmesinden sonra Türk dilinin gelişmesi ve kendi edebiyatını ortaya çıkarmasında Ahmed Yesevî ve hikmet geleneği, buna bağlı olarak da tasavvuf düşüncesinin mühim bir rolü vardır. Anadolu'ya göçlerden sonra da Selçuklu-Osmanlı edebiyatının temel kaynağının tasavvuf ve tasavvufî din anlayışı olduğu konusunda bu alanda çalışma yapan araştırmacılar

<sup>5</sup> Metin boyunca Leblebici Baba'ya ait beyitler, Üzeyir İlbak'ın *Dîvân-ı Şems-i Hayâlî Tuhfetü'l-uşşâk Metin ve İnceleme* adlı çalışmasının “Dîvânın Transkripsiyonlu ve Karşılaştırmalı Metni” (s. 174-353) bölümünden aktarılmıştır. Beyitlerdeki bazı kelimelerde anlamı bozmamak kaydıyla (bilinür-bilinir, gelüp-gelip, itsün-etsin vb.) tasarrufla bulunulmuştur.

<sup>6</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, İstanbul 2010, s. 247

<sup>7</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, s. 285.

hemfikirdirler.<sup>8</sup> Tasavvuf bir taraftan muhtevâ, konu ve ıstılah yönüyle eski Türk edebiyatını şekillendirirken, diğer taraftan tasavvufi tecrübeyi açığa vurmaya çalışan mutasavvıf şâirlerle bu edebiyata tesir etmiş gözükmektedir. Sûfî şâirler arasında hiç şüphesiz ciddi medrese tahsili görüp İslamî ve fennî ilimlere vâkıf kimseler olduğu gibi okuma yazma bilmeyen ve ümmî olanlarına da rastlamak mümkündür. Mutasavvıf olmayan Meşrebî (ö.962/ 1554-55), Enverî (ö.954/1547) gibi bazı dîvân şâirleri yanında Ümmî İsâ (XV. yy.), Kemal Ümmî (ö. 1475), Vâhib Ümmî (ö. 1595), Elmalılı Ümmî Sinan (ö. 1657) gibi birçok mutasavvıf şâir ümmî olarak tanınırlar.<sup>9</sup> Bunlar içinde gerçekten okuma yazma bilmeyen gerçek manada ümmî sıfatını taşıyanlar olduğu gibi sûfî gelenekle ilgisinden dolayı iyi eğitim görmelerine rağmen nihâî rehber olarak kabul ettikleri Hz. Peygambere uyma düşüncesiyle ümmî nisbesini tercih edenlerin olduğunu söylemek gerekir.<sup>10</sup>

Osmanlı şiirinde ümmîlik üzerine makale kaleme alan Cemal Kurnaz, ümmîlik hadisesinin halk edebiyatı için kanıksanan bir husus olduğunu kabul etmekte ancak klâsik edebiyat için bu durumun izaha muhtaç olduğunu düşünmektedir. Ona göre klâsik edebiyatın yaslandığı zengin kültür birikimi, kullandığı aruz vezni ve estetik kâideleri husûsi bir tahsili gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda yazar, tezkirecilerin övmekte birbiriyle yarıştığı, “nevâdir-i âlemden ve garâib-i benî Âdemden” saydığı bu nevi şâirlerin yetişme tarzını Osmanlı toplumunda, dokusunu dinî-tasavvufî kültürün beslediği oldukça mütecânis bir yapıda aramak gerektiğini söyler. Zira câmi, tekke, medrese, köy odası ve kahvehânelerde okunan muayyen eserler ve başta İstanbul olmak üzere belli merkezlerde yoğunlaşan kültürel faaliyetler hızlı bir şekilde halka intikal etmiş, bu durum toplumun eğitimle ilişkisi olmayan kesimlerinin bile kültür seviyesinin bir hayli yükselmesine sebep olmuştur.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Bu konuda aktarılan görüşlerin bir özeti için bkz. Kaplan Üstüner, *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz*, Ankara: Akçağ Yay., 2014, s. 27-43.

<sup>9</sup> Kurnaz Cemal, *Türküden Gazele*, Ankara, 1997, s. 71; Bilgin A. Azmi, Osmanlı şiir geleneğinde Türk tasavvuf şiirinin yeri, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. XXXI, İstanbul, 2004, s. 17-24.

<sup>10</sup> Kemikli Bilal, <http://www.ayvakti.net/ayvakti-gezi/item/kalb-i-selimi-bulan-er-erolu-nuri-ve-iirleri> (Erişim tarihi: 21.06.2016)

<sup>11</sup> Kurnaz, *Türküden Gazele*, s. 99-100.

Bu konuda benzer görüşlere sahip olan Fuat Köprülü, esnaf tabakasından yetişmiş ümmî bir insanın klâsik şâirler silsilesine girecek derecede güzel şiirleriyle şöhret kazanmasını, fitrî istidâdıyla beraber, bilhassa yetiştiği çevrenin kültür seviyesiyle izah etmiştir.<sup>12</sup> Aynı şekilde ümmî şâirlerin yetişmesinde, “sözlü irfanımızın rahlesiz divitsiz mektepleri” olan sohbet meclislerinin önemli rolü olduğu kesindir. Özellikle fâzıl ve kâmil kimselerle sohbet ve münasebette bulunmak, “efvâh-ı ricâl” sözüne uymak sûretiyle büyüklerin sohbetlerinden pek çok lûgat, ibârât, aklî ve naklî meseleyi öğrenmeye, kitapsız-deftersiz müftü ve müderris olmuş şâirlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>13</sup> Buna, bir tarîkata intisap ederek ilmi “sudûr-i ricâl” mürşidlerin bâtınından feyizlenerek alan mutasavvıf şâirleri de ilave etmek gerekir. Zira şiiri mârifetin aktarımı, hakikat âleminde haber getirmek husûsunda sadece bir araç olarak gören mutasavvıf şâirlerin çoğunun, bir mürşid-i kâmil elinde seyr ü sülûkünü tamamlamadan şiir söylemeye başlamadıkları görülmektedir.<sup>14</sup>

Kâmil bir mürşid elinde yetişmiş ve manevî terbiyesini tamamlamış kimselerden istekleri olmaması ve istidadlarının bulunmamasına rağmen, bazen mürşidin nazarı bazen rüyada işaretle, bazen de Hızır, Hz. Ali ve pîr elinden “bâdelenip” “dolu içmekle” tamamen vehbî olarak şiir söylemeye başlayanlar da vardır.<sup>15</sup> Erzincan’da doğup yine burada vefat eden, manevî olarak aynı tarîkatın iki farklı kolundan beslenen, dünyevî maişetlerini esnaflık yaparak temin eden ümmî iki şâir, çilingirlikte usta<sup>16</sup> Tüfekçizâde Sâlih Efendi ile Leblebiciliği<sup>17</sup> meslek edinmiş Şems-i Hayâl mahlasını kullanan Abdurrahman oğlu Süleyman Efendi de bunlardandır.

## 2- Leblebici Baba ile Sâlih Baba’nın Ümmîliği

Bir divân meydana getirecek kadar şiir söyleyen Leblebici ve Sâlih Baba’nın ümmî olduğu hemen bütün kaynaklarda nakledilen bir bilgidir. Zaten kendileri de şiirlerinde bu durumu dile getirmişler, bu konuda bilgi veren diğer kaynakları teyit etmişlerdir. Kaynaklara göre Leblebici Baba’nın sıbyan mektebine başlamakla birlikte okulu tamamlayamadığı anlaşılmaktadır. Erzincan’ın XIX. Yüzyıl dinî ve tasavvufî hayatı için önemli bir kaynak olan

<sup>12</sup> Köprülü Fuat, *Türk Sazşâirleri*, Ankara, 1962, c. I, s. 24-26.

<sup>13</sup> Kurnaz, *Türküden Gazele*, s. 100-101.

<sup>14</sup> Kılıç, *Süfi ve Şiir*, s. 85-86.

<sup>15</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü’l-uşşâk*, s. 324.

<sup>16</sup> Sâlih Baba, *Sâlih Baba Divânı*, s. 32.

<sup>17</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü’l-uşşâk*, s. 8-9.

hâtıralarında Aşçı İbrahim Dede, Leblebici Baba için; “Bu zat da ümmî olup lâkin söylediği gazeliyyâtı bir âlim ve bir şâir söyleyemez.” diyerek gazellerini “acib ü garîb” olarak nitelemiştir. Ona göre; “Hazret-i Pîr Hayyât Efendi’nin kudsi rûhaniyetine teveccüh ve râbita yaparak söylenen Arabî ve Fârisî karışık Türkçe pek çok gazeliyyât, Hazret-i Pîr tarafından ona bahş ü itâ olunan füyûzât ve ilm-i ledünnî sâyesindedir.”<sup>18</sup> Baba’nın şiirlerini kaleme alıp *Tuhfetü’l-uşşâk* adıyla bir dîvânda toplayan Hoca Hilmi Efendi onun ümmî bir zât olduğunu şöyle ifade etmiştir:

*Muhakkak cümle indinde bu bir ümmî zât iken*

*Hakikat ilminin bahsinde bülbül-veş olur gūyâ*<sup>19</sup>

Leblebici Baba’nın kendisi de bazı beyitlerde ümmî olduğunu dile getirmiştir. Bunlardan birisinde şöyle demektedir:

*Egerçi sûreta baksan bir ümmî kemterem ammâ*

*Hakikat ilminin bahri gelip bende nihân oldu*<sup>20</sup>

Leblebici Baba’nın başka bir beytinde söylediği şu ifadeler yine onun dünyevî ilimler konusunda ümmî olduğuna işaret etmektedir:

*Çü yokluk bahrine daldım cihândan hiç eser bilmem*

*Girip mekteb-i irfâna refik-i hâss ü âmmem hâ*<sup>21</sup>

Leblebici Baba ilim ve mârifeti harf, ses, hat ve imlâ olmadan hüsün mektebinde Allah’tan başka bir varlığın olmadığını farkına varıp ledünnî hikmetten meşk etmek suretiyle almak gerektiğini söyler. Bunu yaparken izlediği yolu şöyle tarif eder:

*Şerâfet kalb-i insanda bilir Hak sırr-ı ihfâdan*

*Kitâb-ı aşk okur aşık ne sarfiyyât ne dersiyât*<sup>22</sup>

Leblebici Baba’nın ümmî olması ve tasavvufî şiirlerinin kaynağı hakkında bilgi vermesi bakımından Aşçı Dede’nin şu ifadelerini nakletmek faydalı olacaktır: “Cenâb-ı Pîr Hayyat Vehbî (k.s) efendimiz hazretlerinin halifelerinden Erzincan’da Leblebici Baba (k.s) var idi. İşte baba merhum gayet

<sup>18</sup> Aşçı Dede İbrahim, *Aşçı Dede’nin Hatıraları, çok yönlü bir sūfînin gözüyle son dönem Osmanlı hayatı* I-IV, haz. Mustafa Koç- Eyüp Tanrıverdi, Kitabevi: İstanbul, 2006, s. 343, 1028-1029

<sup>19</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü’l-uşşâk*, s. 342.

<sup>20</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü’l-uşşâk*, s. 314.

<sup>21</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü’l-uşşâk*, s. 177.

<sup>22</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü’l-uşşâk*, s. 182.

ümmî yani elif demesini bilmez iken bu gibi pek çok manzum ve mevzûn nutukları var idi. Hatta nutka geldiği vakit ara yerde ibâre kesilirse kalbine teveccüh ederek yani başını kalbine indirip burnuyla bir şey koklar gibi burnunu keskin çekerek kalbindeki tuluâtı alarak söylemeye başlar idi. Baba merhûmun bu gibi nutukları pek çok olup hatta bir risâle şeklinde konulmuştur.<sup>23</sup> Aşçı Dede'nin bu ifadeleriyle tasavvufta bir şiir söyleme yöntemi olarak istismâmı (koklama, hissetme, sezme) hatırlatması, yani şiiri koku ile ilişkilendirmesi, bu konuda benzer görüşlere sahip İsmail Hakkı Bursevî'nin yalnız olmadığını göstermesi bakımından anlamlıdır.<sup>24</sup>

Ümmî Leblebici Baba'nın yazdığı şiirlerdeki feyiz ve bereketin, mürşidi Hayyât Vehbî cihetinden geldiğine dair dîvânında pek çok mısranın bulunduğunu söyleyebiliriz.<sup>25</sup> Bunlardan bazıları şöylece zikredilebilir:

*Hikmet-i Hayyât Vehbî tercümânı olmuşam  
Nukumu cândan kabul et bu dehâna tut sımah  
Vehbî Hayyâtta söyler bu dilim  
Geçtim murâdımdan yâ Rızâ dedim<sup>26</sup>*

Ümmîlik konusunda benzer bir durum Sâlih Baba için de geçerlidir. Onun da bazı şiirlerinde ümmî olduğunu açıkça dile getirdiği beyitlere rastlamak mümkündür:

*Ümmiyem ben zerre denli ilme yoktur tâkatim  
Gâh olur ilm ile bî-pâyân oluram kime ne<sup>27</sup>*

Ancak bazı kaynaklar onun okuma yazma bildiğine dair bazı bilgilerin bulunduğunu da naklederek.<sup>28</sup> Hatta dîvânındaki bazı şiirlerden hareketle Farsça bildiğini gösterir bir takım işaretlerin olduğunu söyleyebiliriz. Şu beyti örnek olarak zikredilebilir:

*Suhandâni safâ gûyed seb'i hâme sîm ü zer yed  
Murâdın gül ise şâyed biyâ gülzâr-ı dervîşân<sup>29</sup>*

<sup>23</sup> Aşçı Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 1419.

<sup>24</sup> Kılıç, *Sûfi ve Şiir*, s. 68.

<sup>25</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, s. 176, 194, 195, 271.

<sup>26</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, s. 195, 271.

<sup>27</sup> Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 297.

<sup>28</sup> Doğan Ahmet, "Sâlih Baba", *DİA*, Ankara, 2009, c. 36, s. 37; Kuyumcu, *Sâlih Baba Dîvânı* (Giriş), s. 34.

<sup>29</sup> Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 262.

Sâlih Baba'nın şiir söylemeye başlamasıyla ilgili menkıbe Yunus Emre ve diğer ümmî şâirlerin şiire başlamasıyla benzerlik içerir. Rivayete göre bazı kimseler mürşidi olan Pîr-i Sâmî'den Yunus Emre, Niyâzî Mısrî ve Kuddûsî Baba gibi mutasavvıf şâirlere benzer tarzda bir dîvân oluşturmaları ve kendisinden sonrakilere yadigâr bırakmasını istemişlerdir. Şiir söyleyip eser bırakmanın bir himmet ve zuhûrat işi olduğunu ifade eden Pîr-i Sâmî, o esnada dergâhın bir köşesinde gizlenir gibi oturan ve gerçekte şiirle hiç bir ilgisi bulunmayan Çilingir Sâlih'i göstererek onun dahi böyle şiirler söyleyebileceğini ifade eder. Menkıbeye göre bu ifade, bu nazar ve işaretle hemen orada irticâlen şiir söylemeye başlayan Sâlih'in, şeyhi yeter değinceye kadar şiir söylemeye devam ettiği nakledilir.<sup>30</sup>

İster Leblebici isterse Sâlih Baba'nın, ümmî olmalarına rağmen ârifâne şiirler söylemelerini sadece mürşidden gelen feyze bağlamanın meseleyi izah etmekte yetersiz kalacağı kanaatindeyiz. Zira burada dikkat çeken husus çöküş sürecinde olmasına rağmen tekkelerin irfân seviyesini belli oranda muhafaza ettiği, ilmî faaliyetlerin henüz canlılığını koruduğu gerçeğidir. Dönemin kaynaklarına bakılırsa Erzincan'daki Hâlidî dergâhlarda sadece Yunus Emre, Niyâzî Mısrî ve Kuddûsî Baba gibi mutasavvıfların şiirleri değil, aynı zamanda İbnü'l-Fârız, Hâfız-ı Şîrâzî, Fuzûlî ve Nesimî gibi şâirlerin dîvânlarıyla, İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-hikem*'i, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin de okunduğu anlaşılmaktadır.<sup>31</sup> Sâlih Baba'nın *Mesnevî*'yi metheden bir şiirinde mürşidi Pîr-i Sâmî'nin *Mesnevî* kıraat ederek muhtemelen müritlerine şerh ettiği anlaşılmaktadır. Sâlih Baba bu konuda şöyle demektedir:

*Pîr-i Sâmî eylese takrîr leb-i mercân ile*

*Ânu kâmiller bilir bir özge cândır Mesnevî*<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Kuyumcu, *Sâlih Baba Dîvânı* (Giriş), s. 32-33.

<sup>31</sup> Aşçı Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 574, 771, 843, 1457.

<sup>32</sup> Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 351.

Sâlih Baba Dîvânı'nda Osmanlı şiir geleneğine fikrî bakımdan son derece tesir etmiş Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden de izler bulmak mümkündür. Dîvânında İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-hikem* adlı eseriyle Şeyh Bedreddîn'in *Vâridât*'ına telmihte bulunduğunu gösteren beyitlerin olduğunu söylemek zorlama bir yorum olmasa gerektir. Zira Sâlih Baba'nın;

*Füsûsun bahridir şâhım Muhammed Sâmî'nin kalbi*

*Zuhûr etmiştir enhârı bu abbinden akar her ân*

*Ânın hep vâridâtıdır bu nefsim tercümandır*

*Dökülür kalbime bir bir misâl-i hikmet-i bârân*<sup>33</sup> mısralarında, Niyâzî Mısırî'nin oldukça meşhur;

*Muhyiddîn ü Bedreddîn ettiler ihyâ-yı dîn*

*Deryâ Niyâzî Füsûs enhârdır vâridât*

beyitlerinin izlerini takip etmek mümkündür. Sâlih Baba'nın dile getirdiği ve şeyhi Pîr-i Sâmî'yi methettiği şu beyitler de İbnü'l-Arabî'ye gönderilmiş bir selam olarak okunabilir:

*Şeyhü'l-ekberdir efendim bu asırda şüphesiz*

*Böyle bir âli makâma gelmeyen derviş midir*<sup>34</sup>

Osmanlı dönemi şiirine özellikle de tasavvufi şiir geleneğine etki eden İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre gibi mutasavvıflar sadece Sâlih Baba'nın devam ettiği Kırtıloğlu Dergâhı'nda değil, Leblebici Baba'nın mürişidi Terzi Baba'nın tekkesinde de okunup açıklandığı, bunun yanı sıra o dönemde halk irfânını besleyen başta *Muhammediyye* olmak üzere, *Mevlîd*, *Mirâciyye*, *Delâil-i Şerîf* gibi eserlerin kıraat edildiğini Aşçı Dede'nin hatıralarında verdiği bilgilerden anlamaktayız.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Sâlih Baba, *Râbıta-i Nakş-i Hayâlî*, s. 245.

<sup>34</sup> Sâlih Baba, *Râbıta-i Nakş-i Hayâlî*, s. 101.

<sup>35</sup> Aşçı Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 346, 353, 496, 1475, 1477.



Leblebici Baba şiiirlerinin kaynağının Terzi Baba'nın himmeti olduğunu dile getirirken Sâlih Baba da şiiirlerinin kaynağı olarak kendi şeyhini, Pîr-i Sâmî'yi işaret etmiştir. Dîvânındaki pek çok beyitte bu durumu gösterir deliller vardır.<sup>36</sup> Sâlih Baba:

*Söyleyen Sâlih'dir amma söyleten Sâmî durur*

*Bulmak istersen birâder böyle bir sultan ara*<sup>37</sup>

*Pîrimin vâridâtıdır zuhûr eden dehânımdan*<sup>38</sup>

mısralarında bütün vâridâtının şeyhinden kaynaklandığını dile getirir.

### **3- Leblebici Baba ile Sâlih Baba Dîvânlarında Tasavvufî Düşünce**

Tasavvufun sadece ahlâkî gelişimi hedefleyen bir zühd anlayışı olmadığı, kendine has bilgi kaynakları ve metoduyla varlık, âlem, insan ve bunların Tanrı ile ilişkisine dair bir varlık ve bilgi felsefesi geliştirdiği bilinmektedir. Felsefi bir dille söylenecek olursa tarihî seyri içinde ortaya çıkan ve sûfilerin teolojik, ontolojik ve epistemolojik anlayışlarını yansıtan metafizik kavram ve mertebelere ait ıstılahlar aynen Osmanlı şâirlerinin zihniyet dünyasına geçmiştir.<sup>39</sup> Özellikle XIV. yüzyıldan itibaren belli bir edebî zevk ve lirizm yakalayan Osmanlı şiiirindeki tekâmülün, gerileme dönemlerine kadar yüksek bir kalite ve kıvama ulaştığını, yüzyıllar boyunca şiiirde tasavvufî tesirin gücünden bir şey kaybetmediğini söylemek mümkündür. Ancak batı edebiyatının etkilerinin güçlü bir şekilde kendini belli etmeye başladığı ve Türk Edebiyatı'nın yüzünü artık batılı edebî şekil ve türlere çevirdiği XIX. asır, klasik Osmanlı şiiirinin de son yüzyılı sayılır. Osmanlı şiiirindeki tasavvufî kavram ve sembollerin bu döneme kadar düzenli bir şekilde aktararak gelmiş olması, şiiirdeki tabii devamlılığı gösterdiği gibi mutasavvıf şâirlerin beslendikleri kaynakların hâlâ bir şekilde canlılığını korumasına delâlet eder. Bu bağlamda her iki dîvânda şâirlerin, tasavvufun kendine has mana ve muhtevasını şiiirlerine aksettirdiği, sembol, işaret, mazmun ve mecazları selefleriyle benzer tarzda kullandığı söylenebilir.

<sup>36</sup> Sâlih Baba, *Râbıta-i Nakş-i Hayâlî*, s. 22, 160, 278, 352, 380.

<sup>37</sup> Sâlih Baba, *Râbıta-i Nakş-i Hayâlî*, s. 47.

<sup>38</sup> Sâlih Baba, *Râbıta-i Nakş-i Hayâlî*, s. 257.

<sup>39</sup> Kılıç, *Sûfî ve Şiiir*, s. 96.

Hem aruz hem de hece vezniyle söylenmiş şiiirlerin birlikte yer aldığı Leblebici ve Sâlih Baba dîvânlarında kasîde, gazel, mesnevî, murabba, muhammes, müstezad vb. dîvân edebiyatına ait nazım biçimlerinin yanı sıra, halk edebiyatının hece ölçüsüne dayalı sade ve lirik söyleyişini bulmak mümkündür. Yunus Emre, Niyâzî-i Mısrî ve Nesîmî gibi büyük şâirleri hatırlatan söyleyişler, aynı zamanda beslendikleri kaynaklara işaret etmektedir. Her iki dîvânda da ana muhteva tasavvuf ve onun çeşitli mevzularıdır. Biz çalışmamızın bu kısmında diğer tasavvufî meseleleri dışarıda bırakarak tevhîd başlığı altında Allah'ın varlığına ve vahdet fikrine, Hz. Peygamber başlığı altında özellikle onun hakîkati, varlığa mebbe olması ve mutasavvıfların peygamber algısına işaret ettik. Ayrıca tasavvufun âlemdeki en kıymetli varlık olarak kabul ettiği insana, onun hakîkatine ve aşkla ilişkisine de her iki sûfi şâirimizin şiiirlerine atıflarda bulunarak dikkat çekmeye çalıştık.

### **a- Tevhîd/Vahdet**

İslam akâidinin en temel ve en önemli kavramlarından olan ve genel anlamıyla Allah'tan başka bir tanrının olmadığını kalben tasdik, dil ile ikrar etmek olarak tanımlayabileceğimiz tevhîd kavramına mutasavvıflar daha kuşatıcı ve derinlemesine anlamlar yüklemişlerdir. Buna göre tevhîd Allah'ı tasavvur ve tahayyül olunan şeylerin hepsinden birlemek, birden başkasını unutmak, her şeyde onu görmek, ondan başka hiçbir şey görmemektir. Mutasavvıflara göre, Allah dışında hakîkî başka bir varlıktan söz etmek mümkün değildir. İnsanların varlık olarak değerlendirdikleri kesret âlemindeki her nesne, Hakk'ın fiil, esmâ ve sıfatlarının tecellîsinden ibaret olup gerçek varlığa sahip olmayan görüntülerden ibarettir. Âlemde görünen çokluk ancak görünüş itibariyledir ve mecâzîdir.

Tasavvufta vahdet-i vücûd kavramıyla izah edilen bu tevhîd anlayışı özellikle Selçuklu-Osmanlı düşünce geleneğine ciddi tesir etmiş mutasavvıf şâirlerin şiiirlerini besleyen en önemli kaynaklardan birisi olmuştur. Osmanlı şiiirinde tevhîd daha çok vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde ele alınmış, bu fikrin açıklanıp anlaşılması konusunda pek çok kavram kullanılmıştır. Bu tasavvufî kavram ve ıstılahların Leblebici ve Sâlih Baba dîvânlarında sıkça

kullanıldığını, varlıkla alakalı konuların tasavvuftaki vahdet-i vücûd anlayışına göre ele alındığını söyleyebiliriz.<sup>40</sup> Bu konuda Leblebici Baba şöyle demektedir:

*Kâf nûnın hutbetinde kâni bulduk ibtidâ*

*Cevhere kaldı nazar biz cânı bulduk ibtidâ*

*İşit bu sırrı kim Âdem ne gevherden olup peydâ*

*Göründü sûretâ insân hakikat âlem-i kübrâ<sup>41</sup>*

Sâlih Baba'nın vahdet konusuna şiirlerinde daha fazla yer verdiği görülmektedir. Pek çok beytinde vahdet-kesret ilişkisini irdeleyen ve kesretteki vahdete dikkat çeken Sâlih Baba'nın, vahdet-i vücûd anlayışından ziyade, müntesibi olduğu Nakşibendiyye Tarikatı'nda İmam-ı Rabbânî'den tevarüs edilen vahdet-i şühûd fikrine, yani kesret âleminde vahdetin seyredilmesine daha yakın durduğu anlaşılmaktadır:

*Bu kesrette şühûd-i vahdetiz gafletteyiz sanma*

*Hümâ-yı âsumanımız ol kadar irfânımız vardır*

*Lâ" ile "illâ" rumûzun fehmeden ârifleriz*

*Biz şühûd-i vahdetiz kesrette hayran bekleriz<sup>42</sup>*

Yine Sâlih Baba bir başka beytinde şöyle demektedir:

*Evvel Âhir Bâtın u Zâhir Ol durur*

*Vahdet ehli kande baksa gördüğü ol yâr olur<sup>43</sup>*

Sâlih Baba'nın âlemin var oluşundaki aslî unsurlar ve varlık mertebeleri, adem (yokluk), a'yân-ı sâbite ve halk-ı cedîd gibi genelde vahdet-i vücûd anlayışının ıstılahlarını şiirlerinde maharetle kullandığını görmekteyiz.

<sup>40</sup> Örnek olması bakımından her iki dîvânda da geçen vahdet-i vücûd anlayışına işaret eden bazı tasavvufî kelimelerin bir listesi şu şekildedir: "Kâf ve nûn, kün, tecellî, yokluk denizi, künütü keniz, küllî vücûd, lâ-illâ, meşk-i lâ, ikiliği gidermek, tevhîd, Zât-ı pâk, tevhîd şarabı, vahdet-nümâ tevhîd, vahdet, nefy-i vücûd, elest bezmi, keniz-i hafî, genc-i ilâhî, vahdet-kesret, ezel-i âzâl, ders-i tevhîd, vücûd perdesi, keniz-i esrâr-ı Hudâ, ilm-i vahdet, keniz-i hakâyık, mülk-i fenâ, varlık perdesini yırtmak, tecellî-i cemâl, tîğ-i tevhîd, tecellî bağı, nûr-i Ahmed, lâ mazhar-ı illâ, Ahad, âlem-i amâ, vâhidiyyet, sırr-ı hüviyet, vahdet bağında andelib, vahdet ilinin şirleri, bağı vahdet gülleri, nefha-i Rahmân, cür'a-i vahdet meyi, keniz-i vahdet, vahdet-i kübrâ, kenizü'l-hakâyık, deryâ-yı vahdet, kün fekân, hüviyyet şehri, ravza-i tevhîd, tecellî, şühûd-i vahdet, Kudsî lâhût hümâsı, vahdet-i kübrâ, nokta-i vahdet, sırr-ı mektûm-i ezel, şarâb-ı vahdet."

<sup>41</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, s. 174, 176.

<sup>42</sup> Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 96, 137.

<sup>43</sup> Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 109.

*Âlem-i amâda iken esmâlar oldu tamam  
Hak buyurdu “yâ habîbim küntü kenzen mahfiyâ  
Ebü'l-ervâh O'dur Akl u Kalem cümle Muhammed'dir  
Ahadden vâhidiyettir “eliften” “bâ”ya düştüm ben<sup>44</sup>*

Örnek olarak aktardığımız bu ve buna benzer pek çok beyit söz ettiğimiz hususa delil teşkil etmektedir.

### **b- Hz. Muhammed (sa)**

Tasavvufta tevhîd gibi Hz. Muhammed (sa) algısı da diğer İslâmî ilimlerden farklı bir tarzda gelişmiştir. Tasavvufta Hz. Peygamber beşerî kişiliğinden ziyade varlığın aslî unsuru, Allah'ın vücûda çıkardığı ilk varlık, âlemin yaratılma sebebi ve hakîkati olarak değerlendirilmiştir.

*Zâtı ilmin mazharıdır kâinatın meşhari  
Yüzünün nûrundan aldı şems ile encüm ziyâ  
Gözleri nûr-i basardır “Kâbe kavseyn” kaşları  
Vechi mir'ât-ı Hudâ'dır “kün fe kân”ın şehriyâ  
Kâinatın mebde'idir sırr-ı Hakk'ın mahremi  
Geldi hakkında ânın “Veş'-şems” ü “ve'n-necmi hevâ<sup>45</sup>*

Mutasavvıfların beşerî ve nebevî yönüne gösterdikleri ilgi, hakîkatine olan teveccüh seviyesine erişemediğinden, bu vadede dile getirilen şiirlerin neredeyse tamamında Hz. Muhammed (sa)'in hakîkati beşerî cihetinin önüne geçmiştir.<sup>46</sup> Bu anlamda Sâlih Baba şöyle der:

*Dahi hem âlem-i amâda iken cümle esmâlar  
Zuhûr-i âlem-i ayânı sensin yâ Resûlallâh  
Zuhûrâtın mukaddemdir melâik ins ü cinden hem  
Dü âlemde Ebü'l-Ervâh ki sensin yâ Resûlallâh<sup>47</sup>*

<sup>44</sup> Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 30, 255.

<sup>45</sup> Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 30-31.

<sup>46</sup> Her iki divânda Hz. Muhammed (sa)'in “hakîkat”ine işaret eden tasavvufi istilâhları şöyle sıralamak mümkündür: “Nûr-i Ahmed, rûh-i pâk, elest gülü, rûh-i Muhammed, rûh-i musaffâ, hazret-i sultân-ı kevneyn, mebde-i kâinât, envâr-ı Muhammed, dürr-i yetim, fâtih-i sırr-ı velâyet, ebü'l-ervâh, ümmü'l-ervâh, sırr-ı Kâbe, Hümâ-yı kuds-i lâhût, mahrem-i sırr-ı ahad, mazhar-ı Ferd ü Samed, levlâk, mahrem-i sırr-ı Hak, mir'ât-ı Hudâ, kâbe kavseyn kaşı.”

<sup>47</sup> Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 289.

Leblebici ve Sâlih Baba dîvânlarında Hz. Peygamber’le ilgili şiirler geleneğe uygun bir şekilde O’nun hakikatini öncelemekle birlikte, insânî üstün vasıfları, nübüvveti, âleme rahmet olması, peygamber sevgisi, şefaât ve yardım talebi gibi diğer hususlara da dikkat çekilmiştir.

*Âşık oldum rü’yetine yâ Resûlallâh meded*

*Kıl kabul hem hizmetine yâ Resûlallâh meded*

*Biz gedâyız dü cihânın mefharısın yâ Nebî*

*Dendi “levlâk” hutbetine yâ Resûlallâh meded<sup>48</sup>*

Dîvânlarda ayrıca Hz. Peygamberin şahsında insân-ı kâmil ve mürşid-i kâmiller övülmekte, onun hâlis mirasçıları olarak kabul ettikleri bu kimselerin üstün vasıfları dile getirilmektedir. Her iki dîvânda da peygamber sevgisinin kuvvetli bir şekilde aksettirildiğini söylemek mümkündür.<sup>49</sup>

Mutasavvıf müellif ve şâirlerin gerek mensûr eserlerinde gerekse şiirlerinde ifadelerini Hz. Peygamber’in sözleriyle güçlendirme yoluna gittikleri bilinen bir durumdur. Ancak mutasavvıfların varlık, yaratılış, Hz. Peygamber’in hakikati, âlem vb. temel konulara dayanak yaptıkları hadislerin, çoğu defa sıhhat bakımından eleştiri konusu olduğu görülmektedir. Bu bağlamda varlık sebebi olma ve varlığa çıkma konusunda aslî unsur olarak kabul edilen Hz. Muhammed (sa); nurların kaynağı, bütün ruhların babası, insân-ı kâmilin dayanağıdır. Hz. Peygamber’e atfedilen; “*Evvellü ma halakallahu rûhî/nûrî/akl: Allah’ın ilk yarattığı rûhum, nûrum veya akıldır.*” gibi hadisleri her iki dîvânda da sıkça görmek mümkündür. Kısaca; “*Levlâke: Sen olmasaydın...; Küntü kenzen mahfiyyen: Gizli bir hazineydin...*” benzeri hadisleri de yine bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

*Senin şânında Hak buyurdu “levlâk”*

*Senin için yaratıldı çarh-ı eflâk<sup>50</sup>*

*Âlem-i amâda iken esmâlar oldu tamam*

*Hak buyurdu “yâ habîbim küntü kenzen mahfiyâ<sup>51</sup>*

<sup>48</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, s. 196.

<sup>49</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, s. 196, 203, 254, 293; Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 102, 123, 179, 180

<sup>50</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, s. 206.

<sup>51</sup> Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 30.

Ayrıca şiiirlerde geçen akl-ı evvel, akl-ı küll, levh ve kalem gibi kavramlar da yine Hz. Muhammed'in bu aslî hakîkatine işaret eden ıstılahlar olarak kullanılmıştır.

### c- İnsan

Gerek Leblebici Baba gerekse Sâlih Baba'nın şiiirlerindeki önemli konulardan birisi de insandır. Hakîkati gereği varlığın mebdeî olarak kabul edilen insan, tasavvufta Allah'ın kendi esmâ ve sıfatlarını seyretmek için var ettiği bir ayna olarak değerdendirilir. Meleklerin sırf nur, hayvanların ise sırf zulmetten (karanlık) yaratıldıklarından dolayı Allah'a layıkıyla ayna olamayacakları belirtilmiş, bu sebeple Allah'ın kendi eşsiz cemâl ve sonsuz kemâlini görmek için insanı yarattığı görüşünü benimsemişlerdir. Mutasavvıflara göre insan beden ve cismen değersiz bir varlık gibi görülse de cevheri ve hakîkati itibariyle âlemin zübdesi ve özüdür. Zâhir ve bâtın, gökte ve yerde yaratılmış her şey onda gizlenmiş, Allah'ın sırlarının mahremi olmuştur.

*Bir vücûd-i bâkîsin ki âlemi sensin muhît*

*Elde tut misbâh-ı aşkı anda yanar bu çerağ*

*Kenz-i esrâr-ı Hudâsın sırr-ı Hakk'ın mahremi*

*Cümle senden yaradıldı hûr u gılmân kasr u bağ<sup>52</sup>*

Sûret olarak bir damla gibi görünse de hakîkatte sahilsiz bir umman, bütün âlemlerin kendisinde dercedildiği, Allah'ın yegâne muhatabı olan varlıktır.<sup>53</sup> Leblebici Baba'nın insanın hakîkatine dair şu beyitleri câlib-i dikkattir:

*Cümle eşyânın yüzünden seyr olan seyrâneviz*

*Katreyiz mâ'nide ammâ bahr-i bî-pâyâneviz*

*Hak seni yarattı ekrem gör ne ikrâm eyledi*

*Bildirip zât u sıfâtın ilm-i vahdet sendedir<sup>54</sup>*

Tasavvufta rûhî ve derûnî tarafıyla benzersiz bir kıymete sahip insanın nefânsî ve cismânî tarafıyla hakîkatinden uzak behîmî bir hayata razı olmasına itiraz edilmiş, kıymetinden habersiz insana, bambaşka amaçlar için verilmiş cevherini geçici dünya hevesleriyle zâyi etmemesi konusunda uyarılarda bulunulmuştur:

<sup>52</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, s. 242.

<sup>53</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, s. 217, 242, 302.

<sup>54</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, s. 175, 246.

*Sûret-i zâhirde gerçi âsî kemtersin velî*

*Bâtun enfâsına gir ki sırr-ı hikmet sendedir<sup>55</sup>*

*Şems-i Hudâ zerresiyem bu âlemin kübrâsiyem*

*Bahru'l-hayât katresiyem hem âb-ı hayât bendedir<sup>56</sup>*

Her iki dîvânda da insanın en ziyade gönlüne dikkat çekilmiş, yere ve göğe sığmayan Allah'ı barındıran kalbin yüceliğine vurgu yapılmıştır.

*Kâbe inşâ-i Halil'dir sendedir beyt-i Celil*

*Sensin Allah'ın delili rûh-i sultân el-meded<sup>57</sup>*

Hem Leblebici hem de Sâlih Baba, insanın kıymeti, hakîkati ve dünyada bulunuş sebebine dair oldukça güzel mısralar terennüm etmişlerdir.

### **d- Aşk ve Muhabbet**

Tasavvuf düşüncesine rengini veren en önemli kavramın aşk olduğu söylenebilir. Özellikle Anadolu tasavvufu üzerinde kökleri Râbiatü'l-Adeviyye, Bâyezid-i Bistâmî, Ebu'l-Hasan el-Harakânî, Attâr, Mevlânâ ve Yunus Emre'ye uzanan aşk, vecd, cezbe ve fenâ anlayışı son derece müessirdir. Aşk, aşkın hâlleri, mecâzî ve ilâhî aşk, âşık, mâşuk, sevgili ve bununla ilgili yüzlerce mecaz, sembol, mazmun tedâileriyle birlikte Farsçanın da tesiriyle Osmanlı şiirinde yerini almış, geriye unutulmaz mısralar bırakmıştır. Aşk konusundan söz ederken ıstılaha âşina olmayanlar için; “şarap, işret-i meyhâne, hüsün, kadeh, sâkî, cemâl, bâde, rind, harâbat, mey, belâ, mest” gibi kavramların çeşitli tasavvufî hakîkatlere işaret eden semboller olduğunu yeniden hatırlatmakta fayda vardır. Leblebici ve Sâlih Baba dîvânlarında da aşk ve ona bağlı kavramların hayli fazla yer aldığı görülmektedir.<sup>58</sup> Gerek Leblebici gerekse Sâlih Baba, hakîkat şarabından içip kendinden geçmeyi bu yolun aslî unsuru

<sup>55</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, s. 245.

<sup>56</sup> Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 105.

<sup>57</sup> Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 73.

<sup>58</sup> Aşka dair ıstılahların bir listesini şu şekilde vermek mümkündür: “*Ezel meyhânesi, kitâb-ı aşk, aşk-ı ilâhî, mekteb-i hüsn, âşık-mâşuk, yâr-ağyâr, âşıkta tecellî, hüsün bağı, cemâl perdesi, aşk-ı Yezdânî, mâye-i aşk, aşk-ı hakîkî, bezm-i uşşâk, fedâ-yı baş/cân, âşık-ı dîvâne, meyhâne, aşk-ı Hudâ, belâ, belâ-yı aşk, cür'a-i câm-ı aşk, mekteb-i aşk-ı hakâyık, pervâne, câm-ı elest, sâkî-i rindân, âşık-ı şeydâ, sırr-ı aşk, aşk bâzârı, aşk meyi, mest-i müdâm, meclis-i rindân, râh-ı aşk, bâde-i aşk, bâde-perest, andelîb-i bâğ-ı hüsn, bâde-i hamra, âyîn-i uşşâk, şem'-i aşk, sâkî-i bezm-i ezel, câm-ı elest, bâde-i ser-şâr-ı aşk, ehl-i aşk, şevk-i cânân, sâhba-yı kudret, âb-ı hayvân, bâde-yi uşşâk, bülbül-i cân, meydân-ı aşk, mey-i muhabbet, âşık-ı bî-çâre, abdâl-ı aşk, meydân-ı muhabbet, aşkın deryası, sâkî, bâde, cür'a-i vahdet meyi, vahdet meyi, bahr-i aşk, bûy-i muhabbet, şâb-ı emred, râz-ı derûn, şarâb-ı aşk-ı Hazret, şarâb-ı vahdet, mekteb-i aşk, Kâbe-i hüsn, şem'-i pervâne.*”

kabul etmişlerdir. Leblebici Baba aşkın kadehinden yudumlayıp manevî sarhoşluğa ulaştığında şu beyitleri söylemekten çekinmemiştir:

*Devredip gezdim cihâni hiçbir ayık görmedim  
Zâtına düşmüş mukarreb zârı mest ezkârı mest  
Biz harâbât ehliyiz kim kimseler t'an etmesin  
Rûz u şeb sûzân-ı aşkım yanma nârımdan sakın<sup>59</sup>*

Salih Baba ise sarhoşluğunun mahiyetini kendisinden yüzyıllar önce yaşamış büyük mutasavvıf şâirlerden İbnü'l-Fârız'ın “*Biz sarhoşken henüz üzüm yaratılmamıştı.*” ifadesini hatırlatır şekilde Türkçe şöyle nazmetmektedir:

*Sen mey-i enguriden mestâne sanma bizleri  
Bir mukallid şâir-i destâne sanma bizleri<sup>60</sup>*

Yine klasik Fars ve Türk şiirinin eskimeyen konularından “rindlik, harâbat ehli olma, pervâne gibi aşk ateşinde yanarak fenâ bulma, kendini mâşuka fedâ etme, çileli, belalı ve zorlu melâmet yolunu selâmete tercih etme, mâşukun cefasına katlanma ve verdiği elemelerden lezzet alma vb.” hususlar bu dîvânların da konuları arasındadır.<sup>61</sup>

*Meyhâneye her kim gele baş u cânın kurban vire  
Kudret şarâbına ere içer anı mestâne<sup>62</sup>  
Menem Sâlih şeci'âne  
Girip aşk ile meydâne  
Getirdim koçu kurbâne  
Bu meydân-ı muhabbettir  
Şarâb-ı aşk-ı Hazret'tir<sup>63</sup>*

Dîvânlar incelendiğinde aşkın kaynağının daha çok sıfatlardan hareketle Allah, O'nun yeryüzündeki halîfesi olan insân-ı kâmil, pîr ya da mürşid-i kâmiller olarak resmedildiği görülür. Leblebici Baba'nın şeyhine olan muhabbeti Sâlih Baba'da adeta bir aşka dönmüştür. Her iki şâirin neredeyse bütün şiirlerinde mutlaka şeyhinin adını zikretmek, bütün güzellikleri ona bağlamak, kendindeki bütün iyi vasıfları ve hakikate dair her şeyin kaynağını

<sup>59</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, s. 184, 283.

<sup>60</sup> Sâlih Baba, *Râbıta-i Nakş-i Hayâlî*, s. 368.

<sup>61</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, s. 179, 180, 182, 193, 200, 224; Sâlih Baba, *Râbıta-i Nakş-i Hayâlî*, s. 52, 142, 368.

<sup>62</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, s. 207.

<sup>63</sup> Sâlih Baba, *Râbıta-i Nakş-i Hayâlî*, s. 92.



mürşidinden bilmek konularında neredeyse mübalağa denilebilecek bir tavrın takınıldığı görülmektedir.<sup>64</sup>

*Râh-ı aşka girene bir mürşid-i kâmil gerek*

*Ol ona teslim olursa ol ona hem-râh olur*<sup>65</sup>

*Yoluna bu cânım fedâ aşkın olsun bana gîdâ*

*Ey Sâmî-yi nûr-i Huda derdime dermân sendedir*<sup>66</sup>

Her iki dîvânda dile getirilen mürşid tasavvuruna göre onlar birer; “sırr-ı esrâr-ı tarikat, hakikat kenzinin miftâhı, simurg-i ankâ, simurğ-i kâf, kibrît-i ahmer, hakikat Cemşîdi, kutb-i zaman, enfâs-ı İsâ” mesabesindedir.

*Eriştim âhiri bir mürşide Hızr-ı zamân gördüm*

*Demi enfâs-ı İsâ'dır Muhammed'den nişân gördüm*<sup>67</sup>

*Hamdülillâh ermişim bir server-i hünkâra ben*

*Fâriğ-i âzâde oldum düşmezem efkâre ben*

*Sâlih'em sıdk ile verdim dilim dildârâ ben*

*Mekteb-i aşk içre hâcet kalmadı Cebrâil'e*<sup>68</sup>

Her ne kadar bütün mutasavvıf şâirler bir şekilde mürşid ve şeyhlerinden sitâyişle bahsedip onları hayırla yâd etmişlerse de Leblebici Baba ve bu konuda kendisinden etkilendiğini düşündüğümüz Sâlih Baba'nın mürşidlerine karşı tavırları “fenâ fi'ş-şeyh” hakikatiyle değerlendirilmelidir.

*Sâlih ise hep benliğini pîrine verdi*

*Çıktı aradan vuslat-ı didar ile gitti*<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, s. 183, 184, 213, 220, 278; Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 28, 53, 65, 71, 186, 209.

<sup>65</sup> Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, s. 214.

<sup>66</sup> Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 85.

<sup>67</sup> Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 112.

<sup>68</sup> Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 301.

<sup>69</sup> Sâlih Baba, *Râbita-i Nakş-i Hayâlî*, s. 305.

## Sonuç

Nakşî-Hâlidî tarikat geleneğine bağlı, formel bir eğitimden geçmemelerine rağmen tasavvuf düşüncesinin ana konularını şiirlerinde başarıyla işlemiş Erzincanlı ârif-i ümmî iki şâir, Leblebici ve Salih Baba, bu şehrin dînî ve kültürel hayatı için son derece önemli kişiliklerdir. Esasında başta Yunus Emre olmak üzere Türk Edebiyatı'nın önemli şâirlerinden bazılarının mektep-medrese görmeden tasavvufî bir terbiyeden geçtikten sonra ilhâm yoluyla, ilim ve mârifetle dolu şiirler yazdığı malumdur. Bu bağlamda benzer bir süreci yaşayan şâirlerimizin intisap ettikleri mürşidlerinin himmetleriyle söyledikleri şiirlerin daha sonra yazıya geçirilmesi ve neşredilmesiyle gerçekten de tasavvuf düşüncesini güzel ve içli söyleyişlerle aksettiren iki dîvân ortaya çıkmıştır. Yaptığımız okumalar neticesinde hem Leblebici hem de Sâlih Baba dîvânlarında tasavvufun gerek hakikat ve bilgiye gerekse tarikat ve uygulamalara dair önemli hususlara işaret edildiğine şahit olduk. Bir makale sınırları içinde kalmak mecburiyeti tasavvufun önemli pek çok meselesine temas eden şiirlerdeki bazı konuları dışarıda bırakmamıza sebep oldu. Bu çalışmada dîvânlardan hareket etmek kaydıyla tevhid konusuna bağlı olarak vahdet fikrini, Hz. Muhammed (sa)'in şahsında onun hakikati ve âlemin yaratılmasına sebep ve vasita olmasını, insan ve bu kavrama bağlı olarak aşkın çeşitli görünümünü şiirlerden de örnekler vermek sûretiyle değerlendirmeye çalıştık. Burada hatırlatılması gereken önemli bir husus da her iki sûfi-şâirin, Nakşibendiyye mensubu olmalarına rağmen, şiir tarzı olarak aşk, vecd, cezbe ve mânevî hislerin coşkunluğuyla öne çıkan Horasan tasavvuf mektebinin mutasavvıflarına olan benzerlikleridir. Her iki şâir tasavvufun önemli konularında, geçmişten gelen birikimden de istifade ederek şekil ve muhteva açısından Türk-İslam edebiyatı geleneğine uygun tarzda etkileyici şiirler yazmışlar, Nakşî-Hâlidî birikimin bu döneme aktarılmasında önemli rol oynamışlardır. Bu çalışma, tasavvufî düşünce bakımından kıymetli şiirlere sahip bu dîvânlar üzerinde derinlemesine çalışmalara vesile olmayı sağlayabilirse amacına ulaşmış olacaktır.

## Kaynakça

- Aslan Ömer, *Erzincan'da Tasavvuf Kültürü ve Nakşibendilik*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, EBYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzincan, 2018.
- Aşçı Dede İbrahim, *Aşçı Dede'nin Hatıraları, çok yönlü bir sūfinin gözüyle son dönem Osmanlı hayatı I-IV*, haz. Mustafa Koç- Eyüp Tanrıverdi, Kitabevi: İstanbul, 2006.
- Bilgin A. Azmi, Osmanlı şiir geleneğinde Türk tasavvuf şiirinin yeri, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. XXXI, İstanbul, 2004.
- Doğan Ahmet, "Sâlih Baba", *DİA*, Ankara, 2009.
- Halil Baltacı, Aşçı İbrahim Dede Hâtıratı Çerçevesinde XIX. Yüzyıl Erzincan'ında Dinî ve Tasavvufî Hayat, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015.
- İlbak Üzeyir, Leblebici Baba, *Dîvân-ı Şems-i Hayâlî, Tuhfetü'l-Uşşâk, metin ve inceleme*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul, 2010.
- Kemikli Bilal, <http://www.ayvakti.net/ayvakti-gezi/item/kalb-i-selimi-bulan-er-erolu-nuri-ve-iirleri> (Erişim tarihi: 21.06.2016)
- Kılıç Mahmut Erol, Sūfî ve Şiir, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Köprülü Fuat, Türk Saz Şâirleri, c.I, Ankara, 1962.
- Kurnaz Cemal, Türküden Gazele, Ankara, 1997.
- Leblebici Baba, *Tuhfetü'l-uşşâk*, haz. Orhan Aktepe, Erzincan, 1997.
- Üstüner Kaplan, *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz*, Ankara: Akçağ Yay., 2014.
- Sâlih Baba, *Dîvân Râbta-i Nakş-i Hayâlî*, haz. Berk Ayvaz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- Sâlih Baba, *Sâlih Baba Dîvânı Rabta-i Nakş-i Hayâlî*, haz. Fehmi Kuyumcu, Ankara, 1979.
- Tuygun Ünal, *Erzincan'ın Manevi Mimarları*, İstanbul, 2004.

## Sünni-Şii Sınırında Nakşibendî-Hâlidî Şeyhlerinin Ehl-i Sünnet Savunması

İbrahim Baz\*

### Öz

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. Ayrıca zühd hareketiyle başlayan tasavvufî oluşumlar, zaman içerisinde tarikatlar haline gelmiştir. Bu mezhep ve tarikatların her biri, ortaya çıkışlarından itibaren İslam coğrafyasının belli bölgelerinde kendilerine daha fazla mensup bulmuş ve bu aidiyetler uzun süre devam etmiştir. Bütün ayrımlara rağmen, içerisine itikadî ve amelî mezhepleri ve farklı tarikatları alan ana omurga, Ehl-i Sünnet olarak tanımlanmıştır. İslam tarihi boyunca kurulan devletlerin çoğu bu mezhep ve tarikatlarından bazılarını kendine daha yakın hissetmiş, onu korumayı açık veya daha az belirgin bir düzeyde devlet politikası haline getirmiştir. Örneğin Osman Devleti, Sünnî politikalar izlerken, İran'da Şii'lik 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, Türkiye ve Irak sınırını çizmiş olsa da diğer yandan ana hatlarıyla Sünni-Şii sınırını da belirlemiştir. Bu sınırdaki, Nizamiye medreselerinin devamı olan ve günümüze kadar ulaşan birçok medrese bulunmaktadır. Birçoğu aynı zamanda tekke faaliyetini 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(ö.1827)'ye kadar birçok Kadiriyye tarikatına bağlı iken, bu dönemden sonra Nakşibendî-Halidî yolunu tercih etmişlerdir. Hâlidîlik, yeni ve güçlü bir dinamizm ve kuvvetli bir organizasyon ile bölgenin sosyal ve dini hayatında önemli bir aktör haline gelmişlerdir. Özellikle Tavila, Nehri ve Norşin dergâhları bu hususta dikkat çeken önemli Hâlidî merkezleri olmuştur. Bu dönemde Sünnî 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.

Makalemizde yukarıda 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 konulacaktır. İtikadî tartışmalardan ziyade, siyâsî ve sosyal açıdan kendilerini nasıl konumlandıklarını üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Ehl-i Sünnet, Şii, Halidî Dergâhları

---

\* Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İbrahim.baz@hotmail.com

## The Ahl al-Sunnah Defense of the Naqşbandi-Halidi Sheikhs at the Sunni-Shiah Border

### Abstract

With the spread of Islam to a wide geography in a short period of time, different perceptions of religion in different cultural basins and accordingly, creedy and practical sects have emerged over time. In addition, sufistic formations, which started with the movement of ascetism, have become cults over time. Each of these sects and cults found themselves more members in certain regions of the Islamic geography since their emergence and these belongings continued for a long time. Despite all the distinctions, the main spine, which takes creedy and practical sects and different cults, has been described as the Ahl al-Sunnah. Many of the states established throughout the history of Islam felt some of these sects and cults closer to themselves and formed it an open or less prominent state policy. For example, while the Ottoman Empire followed Sunni policies, Shi'ism was more accepted in Iran.

The Treaty of Kasr-i Shirin, signed between the Ottoman Empire and Iran in 1639 and has remained valid in terms of border until today, in terms of today's geography, although this agreement has drawn the border among Iran, Turkey and Iraq, on the other hand it has set boundaries generally between the Sunni-Shiah. In this border, there are many madrasahs that are the permanency of Nizamiye madrasahs and have survived to the present day. Many of these madrasahs, also conducted the lodge activities at the same time, had played an important role throughout history in the preservation and defense of Ahl-al Sunnah notion especially in the north of Iraq and Turkey's eastern and southeastern Anatolia region.

While many of them had been bound up with the Kadiriyye cult until Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (d.1827), they preferred the way of Nakşibendî-Halidî after this period. Halidism became an important actor in the social and religious life of the region with a new and strong dynamism and a powerful organization. Especially Tavila, River and Norşin dervish lodges became important Halidî centers in this regard. While the Ottoman State, which had a Sunni identity in this period, was weakened, madrasahs / dervish lodges in this region regarded the maintenance of the Ottoman State as the maintenance of the Sunni notion and they made contribution scientifically, intellectually, culturally and militarily in this regard.

In our article, the activities carried out by Hâlidî lodges on the Sunni-Shiah border mentioned above and the sheikhs who acted in these areas for the defense of the idea of Ahl al-Sunnah will be demonstrated on the basis of individuals and the lodges. Rather than creedy discussions, it will be focused on how they position themselves politically and socially.

**Key Words:** Sufizm, Ahl as-Sunnah, Shia, Halidi Lodges

## دفاع أهل السنة عن مشايخ النقشبندية والخالدي علي الحدود السنوية والشيعية

### المخلص

مع انتشار الإسلام في مناطق واسعة في وقت قصير ، ظهرت تصورات دينية مختلفة، وبالتالي ظهرت طوائف عقائدية في أحواض ثقافية مختلفة. فضلاً عن ذلك ، فإن التشكيلات الصوفية التي بدأت بحركة الزهد أصبحت طوائف (طرائق دينية) في الوقت المناسب. وقد وجدت كل من هذه المذاهب والجماعات (الصوفية) كثيراً من المنتسبين في مناطق معينة في العالم الإسلامي منذ ظهورها واستمرت هذه الانتماءات لفترة طويلة. وعلى الرغم من كل الفروق ، فإن العمود الفقري الرئيسي الذي يضم العقيدة والمذاهب والطرق المختلفة، قد تم تعريفه على أنه أهل السنة. شعرت معظم الدول التي تأسست عبر التاريخ الإسلامي بأنها أقرب إلى بعض هذه المذاهب والطوائف ، مما يجعلها سياسة دولة صريحة أو أقل وضوحاً لحمايتها على سبيل المثال قد اتبعت الدولة العثمانية السياسات السنوية وإيران المذهب الشيعي.

معاهدة قصر شيرين التي تم الإعلان عنها بين الدولة العثمانية وإيران عام 1639 وحافظت على صلاحيتها من حيث الحدود حتى اليوم، عندما ننظر من حيث جغرافيتنا الحالية على الرغم من أنها قد رسمت الحدود بين إيران وتركيا والعراق، إلا أنها من ناحية أخرى حددت الحدود بين السنة والشيعية. على هذه الحدود ، توجد العديد من المدارس الدينية التي تعد استمراراً للمدارس النظامية والتي ظلت باقية حتى اليوم. وقد لعبت هذه المدارس التي ينفذ الكثير منها أيضاً أنشطة محافل الدراويش ، دوراً مهماً عبر التاريخ ، لا سيما في منطقة شرق وجنوب شرق الأناضول وشمال العراق ، في حماية فكرة أهل السنة والمدافعة عنها. إلى زمن مولانا خالد البغدادي (1827)، كان العديد منهم ينتمون إلى طائفة القادرية ، بعد هذه الفترة كانوا يفضلون طريق النقشبندية- الخالدية. أصبحت (الطريقة) الخالدية تلعب دوراً هاماً في الحياة الاجتماعية والدينية للمنطقة مع ديناميكية جديدة وتنظيم قوي. على وجه الخصوص كانت غرف دراويش نهري وطويلة ونورشين مراكز خالدية مهمة تجذب الانتباه في هذا الصدد وعندما ضعفت الدولة العثمانية ذات الهوية السنوية خلال هذه الفترة ، رأت هذه المدارس-غرف الدراويش في هذه المنطقة أن الحفاظ على الدولة العثمانية هو الحفاظ على الفكر السنوي وساهمت في هذه القضية من الناحية العلمية والعرفانية والثقافية وحتى العسكرية.

سنحاول في هذا البحث إلقاء الضوء على أنشطة هذه الجماعات (غرف الدراويش) الخالدية الواقعة على الحدود السنوية الشيعية المذكورة أعلاه والمشايخ الذين يقومون بأنشطة في هذه الجماعات للدفاع عن فكرة أهل السنة من حيث إن تقدم أمثلة على هؤلاء الأفراد وهذه الغرف. سيكون التركيز في هذا البحث على كيفية وضعهم لأنفسهم سياسياً واجتماعياً بدلاً من مناقشات عقائدية.

**الكلمات المفتاحية:** التصوف، أهل السنة، الشيعة، غرف الدراويش، الطريقة الخالدية

## 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<sup>1</sup> 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.

Osmanlı Devletinin kuruluşundan itibaren devlet, itikadi ve ameli anlamda sünnilîği devlet politikası olarak kabul ve tatbik etmiştir. Üstelik bu sünnilî 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

---

<sup>1</sup> 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 Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, Elazığ 2004, s. 1; Hasan Şumeysânî, *Medînetü Mardin*, Âlâmu'l-Kütüp, Beyrut 1987, s. 16; Güneş, Hüseyin, "Tür Abdîn Bölgesinin İslamlaşma Süreci", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. III, sy. VI, 2012/2, s. 73.

konumunda varlıklarını devam ettirirken, İslam'ın farklı yorumları olarak sünî itikadına uzak kalan mezhepler, kendilerini merkezden uzak ve çoğu zaman dağlık ve تنها 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 Sünî Memlûklüleri 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 Sünî coğrafyaya Şii akımlarına karşı korumaya çalıştı. İki yıl sonra 1516 yılında Sünî olan Memlûklüleri üzerine giderek Mercidabık'ta onları yenerek Suriye ve Hicaz bölgesini sınırlarına kattı. Böylece Safevîlerin devlet politikası haline getirdikleri Şii anlayışı, İran ve güneyinde kalırken, Mısır'daki Şii Fatimîlerin devamı olan küçük guruplar kendilerini Lübnan ve Suriye'nin kırsal ve dar bir bölgesine çekti. Geri kalan İslam coğrafyası Sünî 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 <sup>2</sup> Anadolu coğrafyasında meydana gelen Celâli isyanlarından istifade etmek istedi. Safevîler Anadolu'da Mardin'e kadar ulaşırken, Şii düşüncesi açısından "makâmât-ı mübareke" kabul edilen Necep ve Kerbelâyı Sünîlerden almak üzere Hemedan valisi Safî Kulu Han'ı on iki dilimli bir Şii tacı ve bir vâililik menşûru vererek şehrin anahtarını almak üzere üç yüz kişilik bir heyetle Bağdat üzerine göndermiştir. <sup>3</sup> Ancak Osmanlı Devleti 1623 yılında Bağdat'ı Safevîlerden aldı ve bir süre sonra 1639 yılında imzalanan Kasr-ı Şirin Anlaşması ile günümüze kadar geçerliliğini koruyan Türkiye ile İran arasındaki

<sup>2</sup> Akyol, Taha, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1999, s.88.

<sup>3</sup> Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1988, c. III/I, s. 155-156; Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1948, C.III, s. 327.



sınır yanında, Irak ile İran arasındaki sınır da çizildi. Bu sınırı, mezhepler açısından baktığımızda Sünnî-Şii sınırı olarak da tanımlayabiliriz. Belirlenen sınır günümüze kadar varlığını devam ettirirken, anlaşmanın imzalandığı 1639 yılından itibaren Sünnî-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, fikhî ve siyâsî gibi birçok boyutları bulunmaktadır. Biz tebliğde bu mücadelenin tarihi ve siyâsî 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 sürecinde ortaya çıkmaktadır.

## 2. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Sünnî Düşünce

Nakşibendiliğin 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*”<sup>4</sup> diyerek bu hakikati itiraf etmiştir. Benzer şekilde Hindistan'a giderken Tahran'da Şii âlim İsmail Kâşî ile de bir tartışma yapmaktan çekinmemiştir.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Haydarî, İbrahim Fasîh, *el-Mecdu' t-tâlid fî menâkibi'ş-Şeyh Hâlid*, Matbaatu'l-Âmire, İstanbul 1292, s. 41.

<sup>5</sup> Müderris, Abdülkerim, *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011. c. I, s. 24; Hânî, Muhammed b. Abdillâh, *el-Behçetü's-seniyye fî âdâbi't-tarikati' - 'aliyyeti'l-Hâlidîyyeti'n-Nakşebendiyye*, Ahmed Halebî Matbaası, 1303, s. 306.

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 Eş'ârî, Fıkhî olarak Şafîî mezhebine mensuptur.<sup>6</sup> 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'ârîye ve Maturîdiyye, fıkhî olarak ise Hanefî, Şafîî, Hanbelî ve Malikî mezheplerine bağlı kalabileceği, bunların haricine çıkılmaması istenmiştir.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin mürişidi Şeyh Abdullah Dıhlevî'nin hocası Şemsüddin Habibullah Mirza Mazhar Can-ı Canân b. Mirza Can b. Abdissübhan Dıhlevî, 1780 yılında Şiiler tarafından öldürülmüştür.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> Şeyh Abdullah Dehlevî de Ehl-i Sünnet düşüncesine bağlılığı ile

<sup>6</sup> Mevlânâ Halid-i Bağdâdî, eserlerinde ve kendisi hakkında yazılan eserlerde memleketine nispetle Süleymânî, Şehrezorî, Bağdâdî, Irakî; aşiretine nispetle Câfî, mezhebine nispetle Şafîî, tarikatına nispetle müceddidî ve Nakşibendî şeklinde anılmıştır. Bkz. Müderris, Abdülkerim, *Yâd-ı Merdân*, c. 1, s. 117-346; Sâhib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334, s. 66-298

<sup>7</sup> Hânî, Muhammed b. Abdullah, Behçetü's-seniyye(Nakşibendî Âdabı), trc.: Siraceddin Önlüer, Semerkant Yayınları, İstanbul 2011, s. 244; Kavak, Abdulcebbar, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*(Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2013, s. 166.

<sup>8</sup> Kavak, Abdulcebbar, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî*, s. 163.

<sup>9</sup> 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 Bağdâdî*, s. 72. Bununla birlikte onun Mecusiler tarafından öldürüldüğü de nakledilmektedir. Bzk. Hanî, Abdülmecid, *Hadâiku'l-Verdiyye(Nakşî Şeyhleri)*, trc.: Mehmet Emin Fidan, Semerkant Yayınları, İstanbul 2011, s. 712; Nakşibendî, Necmeddin b. Muhammed, *Hülâsatu'-mevâhib(Altın Silsile)*, Semerkant Yayınları, İstanbul 2012, s. 291.

<sup>10</sup> Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî*, s. 70.

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 Nakşibendi-Müceddidî anlayışın yayılmasına katkı sağlamıştır.<sup>11</sup>

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 propagandalar nedeniyle 1820 yılında, aşireti olan Cafilerin 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-Necefi başkanlığında on kişiden oluşan bir heyet tarafından ziyaret edilmiştir.<sup>12</sup>

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin sünnî düşünceye bağlılığı ve bölgede oluşan nüfuzu Osmanlı Devleti'nin de dikkatini çekmiş ve ona iltifat edilerek Osmanlıya bağlılığının ve desteğinin sağlanması hususunda bölge yöneticilerine talimat verilmiştir.<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> Osmanlı Devleti'nin bu ilgisine bigâne kalmayan Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî de bütün halifelerine 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 ehlinde 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 şerâtin 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, savaşınlara, düşmana karşı hazır kıta gibi bekleyenlere, yolculara, karada ve denizdeki Hz.*

<sup>11</sup> Algar, Hamid, “Nakşibendiyye”, *DİA*, c. 28, İstanbul 2006, s. 338.

<sup>12</sup> Haydarî, İbrahim Fasîh, *el-Mecdu't-tâlid fî menâkibi'ş-Şeyh Hâlid*, s. 49.

<sup>13</sup> BOA, HAT 1236, Dosya no: 595 Gömlek no: 29209.

<sup>14</sup> Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî*, s. 178.

*Muhammed (sav) ümmetine takdir eyle. Allah'ın salat ve selâmı Peygamberimizin âl ve ashâbının üzerine olsun. Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.*"<sup>15</sup>

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 sûfiler, devlet ricâli ile yakın ilişki içerisinde bulunmayı uygun görmemişlerdir. Yukarda geçen dua devlet ile iyi ilişkiler kurmak için değil, Osmanlı 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.<sup>16</sup>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 Şii, 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.”*<sup>17</sup>

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 sınırdaki dergâhlar bölge yöneticileriyle bilgi paylaşımlarında bulunmuşlardır. Bu durum, Şii otoriteleri rahat etmiştir. Bunun en somut örneklerinden biri, İran sınırdaki halife Musâ Bendenicî'nin Bağdat valisi Davut Paşa ile bilgi paylaşımı yapması nedeniyle bir baskın sonucu İran askerleri tarafından yakılarak öldürülmesidir.<sup>18</sup> Sınır bölgesindeki bu sorunlar, zaman zaman fiilî boyutta yaşanmıştır. 1856 yılında İran'ın batısındaki

<sup>15</sup> Sâhib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fi mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334, s. 166-171 (41. Mektup).

<sup>16</sup> Çakır, Mehmet Saki, *Nakşibendî-Hâlidiliğin Seyyid Taha Hakkârî Nehrî Kolu (XIX. Yüzyıl)*,(Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul 2016, s. 164.

<sup>17</sup> Çakır, Mehmet Saki, *agt*, s. 165.

<sup>18</sup> Serkis,Ya'kûb, *Mebâhis Irakîyye*, Şirketu't-ticâre ve't-tibâ'ati'l-mahdüde, Bağdat 1948, s. 255.

Senendec bölgesinde Şiilerle Sünnîler arasında yaşanan sorunlar nedeniyle bir kısım Sünnî, Irak bölgesine göç etmiştir.<sup>19</sup>

Sonuç olarak Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, Ehl-i Sünnet düşüncesine sıkı sıkıya bağlı kalmış ve halifeleri 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.<sup>20</sup>

### 3. Nehri Dergâhı ve Sünnîlik

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren ulemâ ve meşâyih 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.<sup>21</sup>

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 postnişini 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

---

<sup>19</sup> Müderris, Abdülkerim, *'Ulemâunâ fî hidmeti'l-ilmî ve'd-dîn*, Dâru'l-Hürriyye, Bağdat 1983, s. 306.

<sup>20</sup> Süleymâniye'deki Tavila tekkesi başta olmak üzere birçok Hâlidî tekkesine taamiye tahsisati 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.

<sup>21</sup> 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.

nedenlerinden biri de dergâhın Anadolu, İnan 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 İnan'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.<sup>22</sup> Seyyid Taha'nın bu konumu dönemin İnan 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 bağılı bulunduğu Musul Valisi Mehmet Hilmi Efendi'ye bir mektup yazarak Osmanlı Devleti'ne bağılılığını bildirmiştir:

*... dâima nush ve ıslâh-ı hâllerine meşğûl ve devlet-i aliyenin da'avât-ı hayriyelerine muvâzabât üzere bulunmuşum. Velâkin, müstağni-yi beyân olduğu vechile Benî Âdem kısmı, dâima fitne ve fesâd üzere mecbûl bulunmuşdur...<sup>23</sup>*

<sup>22</sup> Hakan, Sinan, "Dini Bir Otoriteden Siyasi Bir Hüviyete: Seyyid Taha-yı Nehri", *Uluslararası Seyyid Taha-i Hakkâri Sempozyumu*, Hakkâri Üniversitesi Yayınları, Hakkâri 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 Rôportajı*, Onur Yayınları, Ankara 1993, s. 37; Çakır, *agt*, s. 87.

<sup>23</sup> Mektubun tamamı şu şekildedir: "Fukarâlar hakkında derkâr olan ihlâs ve meveddet-i seniyyeleri iktizâsınca bu dâ'îlerine olarak şukka-i şerife-i âsafâneleri şerefvurûd buyurup meâl-i âlisinden kemâl-i mahzûziyyet ve mesrûriyyet hâsıl oldu. Alelhusûs, fukarâ ve reâyânın hâlleri iş'âr ve himâyet ve vikâyetlerine emir ve iş'âr buyurulmuştu. Gâyetle mesrûr'l-bâl oldum efendim. Bu güne fukaraların iş'âr-ı ahvâlleri zât-ı âsafânelerine farz ve vâcib bulunmuşdur. Ve terki, dünya ve âhirete muzır bulunmuş olduğu bedihî olduğu herkesin malumudur. Ve fukara ve ahâliye taraf-ı dâ'îyânemden pend ve nasihat verilmeğe iş'âr buyurulmuşdu efendim. Cenâb-ı Rabbu'l-Âlemin şâhid ve nâzırdır. Mine'l-kadim bu güne şeyler vazife-i dâ'îyânem bulunmuşdur. Ve dâima nush ve ıslâh-ı hâllerine meşğûl ve devlet-i aliyenin da'avât-ı hayriyelerine 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 işğâ ve itimâd etmiyorlar. Ve hediye vechile taraf-ı dâ'îyâneme irsâl buyurulan teşrif-i şerifleri 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,

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 emanunda 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 tutulmasın ki, helake sebep olur. Kulların en zayıfı Hâlid en-Nakşibendî el-Müceddidî el-Kadirî es-Sühreverdi el-Kübrevî el-Çiştî”.*<sup>24</sup>

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.<sup>25</sup>

Seyyid Taha'nın oğlu Seyyid Ubeydullah(ö. 1883) dergâhın başına geçtiği yıllarda,<sup>26</sup> Osmanlı Devleti bağları güçlendirmek adına maddi bir adım

---

Abdulcebbar, *Hakkari'den Yükselen İlim ve Tasavvuf Güneşi Seyyid Taha-i Nehri*, Vamed Ofset, Van 2016, s. 169.

<sup>24</sup> Çakır, *agt*, s. 89.

<sup>25</sup> Averyanov, P.İ. *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)*, Rusçadan çev. İbrahim Kale, İstanbul, Avesta Basın Yayın, 2010, s. 83.

<sup>26</sup> Dergâhın ilk kuruluşu Seyyid Abdullah döneminde olmuştur. Seyyid Abdullah 1813-4/1819-20 tarihleri arasında postnişin olmuştur. Daha sonra yeğeni Seyyid Taha 1819-

atmış ve Seyyid Ubeydullah dahil bazı zevata maaş ve tekkenin iâşe ve masrafları için 500 kuruş para,<sup>27</sup> ve saygın bir sosyal statüde varlığını sürdürebilmesi için destek vermiştir.<sup>28</sup> 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.*"<sup>29</sup>

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,<sup>30</sup> Şeyh Ubeydullah'ın komutanlığında savaşa katılmıştır.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup>

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

---

20/1853 tarihleri arasında, ondan sonra kardeşi Seyyid Salih 1853-1864 tarihleri arasında, daha sonra da Seyyid Ubeydullah postnişin olmuştur.

<sup>27</sup> BOA, EV. d. - /16257, s. 11, 2 C 1280/14 Kasım 1863.

<sup>28</sup> Çakır, *agt*, s. 86-87.

<sup>29</sup> Çakır, *agt*, s. 50.

<sup>30</sup> Bu rakamın gerçekte ne kadar olduğu tartışmalıdır. Dönemin Rus komutanı 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.

<sup>31</sup> Ubeydullah Nehrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, haz. Seyyid İslam Duagû, İntişârât-ı Hüseyinî, Urumiye 1386, s. 108.

<sup>32</sup> Ubeydullah Nehrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, s. 112.



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.<sup>33</sup>

Bunun üzerine müridleri ve onu destekleyen bazı aşiret ordusuyla İran üzerine yürümüş ve Urmiye'ye kadar vardıldıktan 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.<sup>34</sup>

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.

#### 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

<sup>33</sup> Averyanov, *age.*, s. 189.

<sup>34</sup> 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 Üniveritesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kilis 2013, c.III, sy. 5, s. 1-35; Kılıç, Mehmet Fırat, *Sheikh Ubeydullah's Movement*, Yüksek Lisans Tezi (The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent University), Bilkent 2003, 89.

kurulmuştur. Bunlardan biri de Norşin Dergâhı'dır. <sup>35</sup> 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 ashâbı ile etbâi ve dahi tüm Müslümanlar sizin taraflarda Rafizilerin üç halifeye<sup>36</sup> dil uzattıkları, ehl-i sünneti tekfir ettikleri, şeniâtlarını ortaya döküp insanları kendilerine çekip ehl-i sünnet olanları kendi akidelerine 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. <sup>37</sup> 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 savaşta yanında yer almaları gerekir. Bu hizmetkârın düşüncesi şudur: Ümmetin sığınağı Gavs silahaltında iken dünya lezzetlerinden tat almak, hanımlarla muhabbet etmek, çocuklarla oylanmak 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*

<sup>35</sup> Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman Tâğî hakkında bkz. Baz, İbrahim, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî”, *Tasavvuf: İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 34, İstanbul 2014.

<sup>36</sup> Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman.

<sup>37</sup> Bu bilgi doğru değildir. Zira II. Abdulhamid Han 1880 yılında gerçekleşen ilk taarruza da karşı çıkmıştır.

*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, etbâ ile bu savaştan geri kalmayacak... Kahramanlığın en güzelini ortaya koyana, âline, ashâbına sonsuz salât u selamlar olsun... Hicri 1297.”<sup>38</sup>*

Şeyh Abdurrahman Tâgî'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 fikhî 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 gerek

<sup>38</sup> Tâgî, Abdurrahman, *Şeyh Abdurrahman-i Tâhî'nin Mektupları*, Sey-Tac Yayınları, İstanbul 2007, s. 138-140.

pratik hayatta varlığını sürdürmesi, gerekse şeyhlerin daveti ile bizzat savaflara 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 bekâsı açısından sorun oluşturmaya başladığını düşündüğünde, yaptırım yapmaktan da çekinmemiştir. Tekkeleri, Ehl-i Sünnet düşüncesinin idamesi ve sosyal hayatın birlik ve dirliği açısından sivil merkezler olarak görmüştür.

## 6. Kaynakça

- Akyol, Taha, *Osmalı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1999.
- Algar, Hamid, "Mazhar Cân-ı Canan" *DİA*, İstanbul 2003.
- Algar, Hamid, "Nakşibendiyye", *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 Tâgî", *Tasavvuf: İlmî 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 Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, Elazığ 2004
- Çakır, Mehmet Saki, *Nakşibendî-Hâlidîliğin Seyyid Taha Hakkârî Nehri 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, Muzaffâr İlhan, *Şemdinli Raporajı*, Onur Yayınları, Ankara 1993.
- Güneş, Hüseyin, "Tür Abdin 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 Nehri", *Uluslararası Seyyid Taha-i Hakkârî Sempozyumu*, Hakkârî Üniversitesi Yayınları, Hakkari 2013.
- Hani, Abdulmecid, *Hadâiku'l-Verdiyye(Nakşi Şeyhleri)*, trc.: Mehmet Emin Fidan, Semerkant Yayınları, İstanbul 2011.
- Hânî, Muhammed b. Abdillâh, *el-Behçetü's-seniyye fî âdâbi't-tarîkati'-'aliyyeti'l-Hâlidîyyeti'n-Nakşibendiyye*, Ahmed Halebî Matbaası, 1303.
- Hânî, Muhammed b. Abdillâh, *Behçetü's-seniyye(Nakşibendî Âdabı)*, trc.: Siraceddin Önlüer, Semerkant Yayınları, İstanbul 2011.
- Haydarî, İbrahim Fasîh, *el-Mecdu't-tâlid fî menâkıbi's-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 Nehri*, 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, *Sheikh Ubeydullah's Movement*, Yüksek Lisans Tezi (The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent University), 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 Meşâyihü*, İstanbul 2010.
- Müderriş, Abdülkerim, *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011.
- Müderriş, Abdülkerim, *‘Ulemâunâ fi hidmeti'l-ilmî 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 Hüseyinî, 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 fi mektûbâtü hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334, s. 66–298.
- Sâhib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fi mektûbâtü hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334, s. 166-171 (41. Mektup).
- Sarıçioğlu, Melike, “İran Arşivlerine Göre Şeyh Ubeydullah İsyanı”, *Kilis 7Aralık Üniveristesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. III, Kilis 2013.
- Serkis, Ya'kûb, *Mebâhis İrakiyye*, Şirketu't-ticâre ve't-tibâ'ati'l-mahdüde, Bağdat 1948.
- Şumeyşânî, Hasan, *Medînetü Mardin*, Âlâmu'l-Kütüp, Beyrut 1987.
- Tâgî, 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.

## Hint Kökenli Dinlerde Manastır Yaşamı ve Tekke Hayatı Üzerine Bir İnceleme

Yasin Güzeldal\*

### Öz

Manevi bir hedefe ulaşmak için dünyevi arzuları reddetmek anlamına gelen asketizm ya da zühd hayatı, neredeyse tüm dinlerde izleri bulunan bir yaşam şeklidir. Bu yaşam şeklinin en eski izlerine ise Hint kökenli dinlerde rastlanmaktadır. Manevi olana ulaşmak için maddi olandan feragat etmek olarak da anlaşılabilen asketizm ve riyazet hayatı genellikle yeme-içme, kılık-kıyafet ve uyku düzeni gibi fiziksel aktivitelere getirilen kısıtlamalarla ön plana çıkmaktadır. Bu sebeple, riyazet hayatı ve asketizm öğelerinin incelendiği bu makalede, Hint kökenli dinler ve tasavvuf geleneğindeki kurumsal benzerliklerden ziyade Hint kökenli dinlerin kutsal metinleri ve tasavvuf klasikleri temel alınarak her iki geleneğin de bu konudaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Riyâzet, Hint Dinleri, Tasavvuf, Asketizm, Manastır Yaşamı

---

\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, yasinguzeldal@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7349-5388

## A Study on Monastic Life and Lodge Life in Indian Originated Religions

### Abstract

Asceticism or training of the self, which means denying worldly desires to achieve a spiritual goal, is a way of life that has its traces in almost all religions. Asceticism and training of the self, which can be understood as renunciation of the material in order to reach the spiritual, often come to the fore with restrictions on physical activities such as eating and drinking, dressing and sleeping patterns. For this reason, in this article, which examines the elements of training of the self and asceticism, it will be tried to reveal the similarities and differences of both traditions on this subject, based on the sacred texts of the Indian origin religions and the Sufi classics rather than the institutional similarities in the religions of Indian origin and the Sufi tradition.

**Key words:** Asceticism, Hindu Religions, Sufism, Monasticism

### دراسة عن الحياة الرهبانية والحياة التكية في الأديان الهندية الأصل

#### المخلص

الزهد أو تدريب الذات، الذي يعني رفض الرغبات الدنيوية لتحقيق هدف روحي، هو أسلوب حياة له آثار في جميع الأديان تقريباً. تم العثور على أقدم آثار أسلوب الحياة هذا في الأديان الهندية الأصل. غالباً ما يأتي الزهد و تدريب الذات، والذي يمكن فهمه على أنه نبيذ للمادة من أجل الوصول إلى الروحية، في المقدمة مع قيود على الأنشطة البدنية مثل الأكل والشرب وارتداء الملابس وأنماط النوم. لهذا السبب، في هذا المقال الذي يبحث في عناصر تدريب الذات والزهد، سيحاول الكشف عن أوجه الشبه والاختلاف بين كلا التقليدين حول هذا الموضوع، بناءً على النصوص المقدسة للأديان الهندية الأصل والصوفية الكلاسيكيات بدلاً من التشابه المؤسسي في الأديان الهندية الأصل والتقاليد الصوفية.

**الكلمات المفتاحية:** الزهد، الأديان الهندية، الصوفية، الحياة الرهبانية



## Giriş

Manastır yaşam şeklinin esas olarak Güney Asya ve Akdeniz civarında ortaya çıkan dinlerden dünyanın diğer bölgelerine yayıldığını söylemek mümkündür. Tarihi M.Ö. 3000’li yıllara dayanan İndus Vadisi Uygarlığı’na ait bir mührün altında, yoga duruşunda oturan ve tanrı Şiva’yı temsil eden bir heykelciğin bulunması da asketik yaşamın buradaki antik varlığının bir kanıtı olarak kabul edilmektedir.<sup>1</sup> Bu nedenle Hindistan coğrafyasının bu yaşam tarzının bilindiği ve uygulandığı ilk bölgelerden biri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hint kökenli dinlerdeki manastır yaşamının doğuşu ve gelişimi ile ilgili bilgilere ise bu dinlere ait kutsal yazılardan (*Vedalar*) ulaşılabilmektedir.

Geleneksel olarak bu iki coğrafyada (Güney Asya ve Akdeniz) başlayan asketik uygulamaların zamanla gelişim göstererek farklı bölgelerde ve dinlerde farklı şekillerde tatbik edildiği görülmüştür. Manastır yaşamının temelini oluşturan asketik uygulamalar da çeşitli bölgesel ve geleneksel öğelerle harmanlanarak ortaya farklı uygulamalar çıkmasına imkân tanımıştır. Bu nedenle gerek Yahudilik ve Hıristiyanlık’taki münzevi yaşam örneklerinde gerekse İslam tasavvufunda bu uygulamaların Hint kökenli dinlerdeki örneklerine rastlamak mümkündür. Nitekim Hint kökenli dinler hakkında yaptığı araştırmalar üzerine kaleme aldığı *Tahkîku mâ li’l-Hind* adlı eserinde Bîrûnî, Hint ve Yunan felsefesini İslam mutasavvıflarının riyazet hayatıyla karşılaştırmış ve birtakım benzerlikler ortaya koymuştur.<sup>2</sup> Bu benzerlikler çoğunlukla “hulul”, “fenâ fillâh” ve Vahdet-i Vücûd gibi mistik ve felsefî kavramlar etrafında toplansa da, bunların yanı sıra - her birinin ardında manevi ve ahlaki anlamlar bulunan- asketik uygulamalarda da bu benzerlikleri görmek mümkündür. Bahsi geçen asketik uygulamalar bu

---

<sup>1</sup> Yan Y. Dhyansky, “The Indus Valley Origin of a Yoga Practice”, *Artibus Asiae*, Vol. 48, No. 1/2 (1987), s. 94-95.

<sup>2</sup> Hinduizm’in kutsal metinlerinden olan “Gita”da Vişnu, ateş, su, toprak ve rüzgârı bizzat kendisinin yarattığını söylemekte ve kendisini her bir varlığın özü olduğunu ifade etmektedir. Bîrûnî, bu sözlerin *De Causis Rerum* adlı eserin sahibi Apollonius’un sözlerine birebir benzediğini, hatta birinin diğerinden alınmış gibi olduğunu belirtmektedir: “*Bütün insanlarda onların maddî-manevi her şeyi kavramalarını sağlayan ilahi bir güç vardır*”. Bîrûnî bu iki metnin yanı sıra Farsça “Hüdâ” kelimesinin kullanımının da aynı fikri işaret ettiğini söyleyerek, Yunanlıların ve bazı İslam mutasavvıflarının Vahdet-i Vücûd anlayışlarında Hintlilerinkiyle benzerlikler olduğunu söylemektedir. Ebü’r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harizmi Biruni, *Tahkîku Mâ li’l-Hind: Bîrûnî’nin Gözüyle Hindistan*, trc.: Kıvameddin Burslan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015, s. 16-19; Günay Tümer, *Bîrûnî’ye Göre Dinler ve İslâm Dîni*, Ankara: DİB Yayınları, 1986, s. 200; Bhagavad Gita, 15: 14-15, trc.: Edwin Arnold, *The Song Celestial or Bhagavad Gita*, Los Angeles, Calif.: Self-Realization Fellowship, 1977, s. 133.

çalışmada Hinduizm’de aşramalar ve *sannyâsîlik*, Caynizm ve Budizm’de ise *sangha* teşkilatı çerçevesinde ele alınıp ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bu araştırmanın amacı, dünyanın farklı bölgelerinde ve farklı inançlarında asırlardır uygulanan münzevi yaşamın insan fitratının ortak değerlerinin bir tezahürü olduğunu göstermektir. Zira bugüne kadar yapılan çalışmalar genellikle Hint kökenli dinlerin felsefi ve mistik yönü bakımından İslam tasavvufunu etkilediği yönünde olmuş ve bu bağlamda kıyaslamalar yapıldığı görülmüştür. Bu çalışmada ise Hint kökenli dinlerdeki asketik uygulamalar ve İslam tasavvufunda uygulanan riyazet uygulamaları mukayeseli olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Bunun için izlenen yol, ilgili dinlerin kendi kaynaklarında bu öğelerin ne oldukları ve bunlara ne tür anlamlar yüklediklerini ortaya koymak olacaktır. Hinduizm, Caynizm ve Budizm’de uygulanan asketizmden bahseden temel kaynaklar ve İslam tasavvuf geleneğinde zühd hayatını ele alan eserler bu bağlamda incelenecektir. Bu kaynaklar Hinduizm’de temelde *Vedalar*, Caynizm’de Svetambara kanonunda<sup>3</sup> yer alan *Cheda-Sutra*’lar ve Budizm’de ise Pali Kanon<sup>4</sup> içerisinde yer alan *Vinaya*’dır.

İslam tasavvuf geleneğinde ise dervişlerin manevi hayatını ele alan bilgilere genellikle âdab kitaplarından ulaşılabilmektedir. Bu eserlere genel olarak “Âdâbü’l-mürîdîn”, “Edebü’l-mürîd”, “Âdâbü’l-mutasavvîfe”, “el-Vasâya” ve “Tarikatnâme” gibi isimlerin de verildiği görülmektedir. Bu eserler arasında tekke hayatı ve müritlerin uymaları gereken kuralların en derli toplu verildiği eser olarak ise Şehâbeddin es-Sühreverdi’nin (ö. 632/1234) kaleme aldığı *Avârifü’l-maârif* adlı eser olduğu bilinmektedir.<sup>5</sup> Bu sebeple çalışmada temel olarak alınacak eser *Avârifü’l-maârif* olmakla birlikte Ebû Nasr es-Serrâc’ın (ö. 378/988) *el-Lüma*’ adlı eseri Abdilmelik el-Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) kaleme aldığı *Risâletü’l-*

<sup>3</sup> Svetambara kanonu beş ana başlık altında toplanan (Aṅga, Upāṅga, Prakīrṇaka, Cheda-sutra, Mūla-sutra) toplam 45 bölümden oluşan bir metin grubunu ifade etmektedir. Bu metin grubu içerisinde yer alan ve asketik yaşama dair kurallardan bahsedilen *Cheda-Sutra*’lar ise yedi kısımdan oluşmaktadır. Paul Dundas, *The Jains*, 2nd ed, London, New York: Routledge, 2002, s. 73-75.

<sup>4</sup> Bu kitaplar Vinaya Pitaka (manastır kuralları), Sutta Pitaka (Buda’nın vaazları) ve Abhidhama Pitaka (eğitimle ilgili konular) şeklinde üç kitaptan oluşur. Bunlara aynı zamanda *tripitaka* (üç sepet) de denir.

<sup>5</sup> Süleyman Uludağ, “Âdâbü’l-mürîd”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, c. 1, s. 336; Ebu Hafız Şehabeddin Ömer b. Muhammed Sühreverdi, *Tasavvufun Esasları: Avarifü’l-maarif Tercemesi*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.

*Kuşeyriyye* ve Hücûrî'nin (ö. 465/1072 [?]) *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eseri gibi diğer tasavvuf klasiklerinden de faydalanılacaktır.

## A. Hinduizm'de Asketik Yaşam

Büyük dinlerin en eskisi olan Hinduizm, aynı zamanda manastır yaşamının da ortaya çıktığı ilk büyük din olarak kabul edilmektedir. Hinduizm'in -bazı bölümleri 2500 yıl öncesine tarihlenen- kutsal yazıları *Vedalar*'da sayısız efsaneden, dini ritüellerden, keşişlerden ve asketik uygulamalardan bahsedilmektedir. *Vedalar* dışında bu dinin kurallarını belirleyen önemli bir diğer kitap da *Manu Kanunnameleri*'dir. Hindular doktrinlerini, ibadetlerini, mitolojilerini ve pratik kurallarını bu kitaplardan öğrenmektedirler. Asketizm ve manastır yaşamının genel ilkeleri de bu kitaplara dayanmaktadır.<sup>6</sup>

### 1. Aşramalar

Hindu manastır yaşamının merkezinde dünyevi mal ve arzuları reddedip, yoksul yaşamayı esas alan bir keşişlik anlayışı yer almaktadır. Bu amaç doğrultusunda M.Ö. 600'den önce bazı Hindu keşişlerin *āśrama* (aşrama)<sup>7</sup> olarak tanımlanan topluluklarda yaşadıklarına dair rivayetlere rastlanmaktadır. Ancak bu oluşum, toplu halde yaşayan rahiplerden ziyade, ormanlık bölgelerde yalnız yaşayan münzevileri tanımlamaktadır.<sup>8</sup> Çünkü Hindu keşişler, hiçbir biçimde toplu yaşam şeklini kabul etmemektedirler. Birçok Hindu keşiş dünyevi nimetleri terk ederek kendisini bir *guru*'nun<sup>9</sup> rehberliğinde ebedi mutluluk arayışına adar. Yine de aşram yaşamı genellikle nihai kurtuluşa ulaşmada bir adım olarak

<sup>6</sup> Henry Ruffner, *The Fathers of The Desert*, New York: Baker and Scribner, 1850, vol.1, s. 20.

<sup>7</sup> Aşram, (sans. आश्रम) orman ya da dağ içinde, münzevilerin asketik bir yaşam sürdüğü, ideal keşişlik yaşamı için staj gördükleri mekâna verilen isimdir. Bu durum bir nevi Hıristiyanlık'taki çöl babalarının yaşadıkları mekâna da benzetilmektedir. *Manu Kanunnamesi* VI. Bölüm, 25. md: “*Ateş olmadan, ev olmadan, tamamen sessiz, kök ve meyvelerle besleneceğiniz bir yaşam benimseyin*”. *The Laws of Manu*, trc. Georg Bühler, Oxford: Clarendon Press, 1886, s. 203. Ayrıca bkz.: Mayeul de Dreuille, *From East To West: A History of Monasticism*, New York: Crossroad Publ., 1999, s. 6; George Weckman, “Ashram, Influence of”, *Encyclopedia of Monasticism*, Routledge, Fitzroy Dearborn Publishers, 2000, vol. 1, s. 94.

<sup>8</sup> Weckman, “Ashram, Influence of”, s. 94.

<sup>9</sup> Guru (sans. गुरु), “saygıdeğer, manevi bir rehber, öğretmen, hoca” anlamlarına gelen bir terim. R. S. McGregor, *Oxford Hindi-English Dictionary*, New York: Oxford University Press, 2011, s. 271. İslam tasavvuf geleneğinde “guru”nun karşılığı “şeyh”tir. Sühreverdi'nin naklettiğine göre şeyh, Allah'ı hakkıyla tanıyan bir arif, her türlü maddi manevi, nurani ve zulmani perdeden sıyrılmış Allah tarafından sevilen bir kimsedir. Sühreverdi, *a.g.e.*, s. 115.

düşünülmüştür. Bu bağlamda çoğu asketik, daha sıkı kefarete uygulamaları ile ilahi doğaya aykırı olan her şeyden kurtulmayı hedeflemektedir.

Aşram yaşamı aynı zamanda bir Hindu'nun ideal olarak geçeceği dört yaşam evresini ifade etmektedir. Bu evrelerden ilki "*brahmacari*" yani öğrencilik evresidir. Bu evrede öğrenci, öğretmenine, itaat ve alçakgönüllülük ile bağlanmalıdır.<sup>10</sup> İkinci evre (*grihastha*) aile reisliği evresidir. Burada evlenip çocuk sahibi olmak, aile hayatını sürdürmek ve aynı zamanda kutsal kişilere, tanrılara ve atalara karşı görevlerin yerine getirilmesi gerekmektedir. Üçüncü aşama (*vanaprastha*) kısmi inziva dönemidir. Bu evre, torunların doğumundan sonra başlar ve maddi şeylerle ilgili kaygılardan çekilerek, yalnızlık peşinde koşarak, asketizm ve yoga pratikleriyle şekillenen bir dönemi ifade eder. Son aşama ise (*sannyāsi*) tam inziva evresidir.<sup>11</sup>

Aşram yaşamında bir kişinin tam olarak dünyadan el etek çekmesi için geçireceği evreler dikkat çekicidir. Burada dünyadan el etek çekecek kişilerden öncelikle zihni olgunluğa erişmesi beklenmektedir. Özellikle Doğu kültüründe sık sık karşılaşılan aile ve atalara olan bağlılık burada da ön planda tutulmaktadır. Tasavvuf geleneğinde müridin manevi olgunluğa erişmesi için bir müridin yol göstericiliğine tabi olması ilkesi<sup>12</sup> aşram yaşamında, münzevi yaşama adım atacak kişilerden öncelikle bir üstadın yanında bu hayatın temel prensiplerini öğrenmeleri şeklinde kendisini göstermektedir. Aile hayatı ile ilgili olarak sūfi geleneğe bakıldığında evliliği mutlak olarak yasaklayan veya tavsiye eden bir yaklaşım görülmemektedir. Mürid kendi özel durumuna göre bekar kalmayı veya evlenmeyi tercih edebilir. Bu konuda Sühreverdî (ö.1234) bekar kalmanın da evli olmanın da bir gayesi ve zamanı olduğunu belirtmektedir. Ona göre evliliği tavsiye etmeyen mutasavvıfların gerekçeleri ise dervişlerin dünyevi lezzetlerle meşgul olmalarına engel olmak olmuştur. Bu sebeple evlilik aslında kötü ve zararlı bir fiil değildir.<sup>13</sup> Aşram yaşamında ise evlilik daha çok aile hayatının yaşanması ve neslin devamı için gerekli bir kurum olarak görülmektedir. Bununla birlikte, zamanla yaşanan tecrübelerin kişiyi manevi olgunluğa ulaştırdığı düşünülmekte ve aile hayatının bir sonraki nesle aktarılması, keşiş olmak isteyen

---

<sup>10</sup> Patrick Olivelle, *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004, s. 75.

<sup>11</sup> Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India From the Stone Age to the 12th Century*, Noida, India: Pearson, 2019, s. 95.

<sup>12</sup> Nitekim bu konu ile ilgili olarak Bâyezîd el-Bistâmî (261/874) "*Üstadı olmayanın şeyhi şeytandır*" demektedir. Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi*, (Haz: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003, s. 483; Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 505-518.

<sup>13</sup> Sühreverdî, *a.g.e.*, 209-222. Bu noktada Sühreverdî'nin, dervişin tabiatına uygun düşüğü sürece evlenmeyi düşünmeyeceğini söylemesi, bekar kalmanın evliliğe tercih edildiğini göstermektedir. Evliliğin tavsiye edilmemesinin bir diğer sebebi olarak kadınların kocalarını dünyevi nimetlere ulaşmak için daha çok teşvik etmeleri ve bu nedenle müridin manevi gelişiminin önünde bir engel teşkil etmeleri gösterilebilir. Süleyman Derin, "*Tasavvufi Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Manevi Evlilik*", *Tasavvuf*, Ankara: 2001, c.2, sayı.6, s. 219.

kişiden birtakım sorumlulukları (aile hayatı gibi) kaldırmakta ve o kişinin artık tamamen kendisini keşişlik yaşamına adayabileceği anlamına da gelmektedir. *Vedalar*'ın bir bölümü ve daha çok mistik yapıda olan *Upanişadlar*'da anlatıldığı üzere kast sisteminden bağımsız bir biçimde, aşramlarından çıkan gezgin keşişlerin tatbik ettikleri ve sert uygulamalar içeren bir münzevi yaşam şeklinden bahsedilmektedir. *Upanişadlar* bunları *sannyāsi* (feragat edenler) şeklinde tanımlamaktadır.

## 2. Sannyāsi (keşişlik)

Hinduizm'de keşişlik, aşrama evrelerinin dördüncü ve son aşaması olan *sannyāsi*<sup>14</sup> terimi ile ifade edilmektedir. Bu ifade, genellikle belli bir ikamet yeri ya da geçim kaynağı olmadan yaşayan, tüm dünyevi istek ve arzuların sıyrılmış gezgin keşişler için kullanılır. Genellikle ormanda yaşayan bu münzeviler, inzivaya çekildikleri yer ve diğer münzeviler de dahil olmak üzere tüm bağlardan kendilerini sıyırdıkları takdirde, artık tamamen mekândan bağımsız hale gelirler ve en yüceye varlığa ulaşmak için özgürce dolaşmaya başlarlar. İslam tasavvufunda *seyr-i sülük* olarak tanımlanan ve gayesi Hakk'ın varlığına ulaşmak olan bu yolculuk<sup>15</sup> Hinduizm'de, bir keşiş için bu dünyada mümkün olabilecek en büyük mertebe olan *mokşa* seviyesine ulaşmaktır. *Mokşa* seviyesine ulaşabilmek için ise *sannyāsi* yaşamını kabul eden her Brahman'ın, dünyevi yaşamdan (*artha* ve *kama*)<sup>16</sup> tamamen feragat ederek kendisini *mokşa*'ya adanması gerekmektedir.<sup>17</sup>

Bu kişiler, cana yakın ya da cömert hane halkları tarafından sunulan yiyecekler ve sadakalar ile hayatlarını idame ettirmektedirler. Bu evrede Brahman (yeryüzündeki manevi anlamda en yüksek varlık) ile “mutlak birliktelik” gayesi ön plandadır. Bu evrede kişi, tüm mal varlığını terk eder ve yiyecek içecek bulma maksadıyla bir yerden başka bir yere sürekli seyahat halinde dilenerek yaşar.

---

<sup>14</sup> *Sannyāsi* ya da *Samnyāsa*, antik ve modern Hint literatüründe dünyadan el etek çekmeyi ifade eden bir terimdir. Genellikle dördüncü aşrama olarak bilinen *Sannyāsi*, *Bhiksu*, *Pravrajita/Pravrajitā*, *Yati*, *Sramana* ve *Parivrajaka* gibi terimlerle de eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Patrick Olivelle, “Contributions to the Semantic History of Samnyāsa”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 101, No. 3, 1981, s. 265.

<sup>15</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2004, s. 185; Serrac, *a.g.e.*, s. 456.

<sup>16</sup> Eski Hint dininde insan yaşamının amaçları purușarthalar olarak dört aşamada sınıflandırılmaktadır. Bunlar: dharma (doğru davranış), artha (maddî refah), kama (bedensel haz) ve mokşa'dır (yeniden doğuş döngüsünden kurtuluş). Olivelle, *The Āśrama System*, s. 216.

<sup>17</sup> Weckman, *a.g.m.*, s. 95. Bununla birlikte Allah'a ulaşma gayesi ile bu yola çıkmış olan bir sūfinin de bu yolculukta kendi nefsi ile mücadele etmesi gerekmektedir. Bu sebeple *artha* ve *kama* ile kıyaslandığında bir sūfinin de nihai hedefe ulaşmak için nefis mertebelerinin ilki olan *nefs-i emmare* basamağını geçmesi gerekmektedir. Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 239.

Ayrıca aşramaların ideal bir yaşamı temsil ettikleri unutulmamalıdır ve antik Hindistan'daki insanların bunu normal hayatlarında mutlak bir şekilde takip ettikleri düşünülmemelidir. Ancak Brahmanlara has olan sannyāsi evresi diğer kastlara mensup olanlar için zorunlu tutulmamıştır.<sup>18</sup> Bahsi geçen bu keşişlik (*sannyāsi*) evresi tasavvuf geleneğindeki uzlet hayatı ile kıyaslanabilir. Ancak Gazalî gibi bazı mutasavvıflar, uzlet hayatını faydasından çok zararı fazla olan bir yaşam şekli olarak kabul etmekte, bunun yerine daha çok halvet, çile veya erbain denilen süreli yalnızlığın tercih edildiğini ifade etmektedirler.<sup>19</sup>

*Sannyāsi* mertebesinin en yüksek derecesine ancak dünyadan yirmi yıl boyunca tamamen el etek çekilerek ve zihnin dünyevi düşüncelerden tamamen arındırılmasıyla ulaşılabilir.<sup>20</sup> Bu sebeple pek çok *yogi*<sup>21</sup> ya da tanınan azizler diğer kast sınıflarına mensup iken, *sannyāsiler* genellikle Brahman sınıfındandır.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Singh, *a.g.e.*, s. 677. Bu kişiler doğumdaki gibi özgür, herhangi bir mal veya mülk sahibi olmadan, Brahman'ın yolunda kararlı bir şekilde hayatlarını sürdürürler. Temiz bir zihinle hayatlarını idame ettirme uğruna belli zamanlarda sadaka için dışarı çıkarlar ve bu kişilerin midelerinden başka kapları olmaz (sadakayı yiyecek olarak alırlar). Terk edilmiş bir ev, tapınak, çalı ya da karınca yuvası, bir ağaç kavuğu ya da bir çömlekçi evi, bir şömine veya bir nehrin kenarında, bir tepede, bir mağarada, ıssız bir yerde yaşarlar. Bu kişiler aynı zamanda herhangi bir kazanç getirecek faaliyette bulunmaksızın, çabadan yoksun (yani varlık sahibi olma duygusu olmadan), Brahman üzerinde tefekküre dalan, kendisini buna adayan, iyi ve kötü 'karma'nın ortadan kaldırılmasına niyet eden, sonunda dünyadan el etek çekme konusunda bedenlerinden feragat eden kişilerdir. Sarvepalli Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1968, s. 899-900. Dreuille, *a.g.e.*, s. 7-8.

<sup>19</sup> Uzlet hayatının faydaları ve zararları için bkz.: Ebû Hamid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, trc.: Ahmed Serdaroğlu, c.2, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975, s. 579-618; Ebu Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi Serrac, *İslam Tasavvufu: Tasavvufia İlgili Sorular-Cevaplar: Lüma*, trc.: Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk, 1996, s. 515-516.

<sup>20</sup> Ruffner, vol.1, s. 25.

<sup>21</sup> *Yogi* (sans. योगी), asketizm ve kendini kontrol etme yoluyla Tanrı ile birleşme çabasında olan Hindu mistik ve azizi olarak ifade edilmektedir. McGregor, s. 845.

<sup>22</sup> *Sannyāsi* yaşamında herhangi bir mekândan bağımsız olarak yaşanan keşişlik hayatına yapılan vurgu, toplu halde yaşanan bir dini hayatı ortadan kaldırıyor gibi görünmektedir. Ancak, tarihsel bağlamda bakıldığında durumun tam olarak da böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim hem Budist hem de Hindu manastır geleneklerinin köklerinin *sannyāsi* yaşamına dayandığını ifade etmek yerinde olacaktır. Erken dönem Hint metinlerinde, *sannyāsi* keşişlerinin gruplar halinde toplandığı ve bir veya birden fazla dharma (düşünce ve yaşam okulu) takip ettikleri söylenir. Buda, yağmur mevsimi boyunca keşişlerin toplu halde tek bir yerde durmasına izin vererek bu kurumda devrim yaptığı bilinmektedir. Daha sonra ise bu geçici toplanma alanlarından zamanla kalıcı *vihara* (Budist manastırı) gelişmiştir. Ruffner, vol.1, s. 26; Alfred Shenington Geden, "Monasticism, Hindu", vol.8, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, s. 803; Weckman, *a.g.m.*, s. 95.

Asketik yaşama adım atmak isteyen bir kişinin bunu hangi şartlarda gerçekleştirebileceğine dair konular *Samnyasa Upaniṣad* olarak adlandırılan metin grubunda yer almaktadır. Bu grupta yer alan beş Upaniṣad kabaca Hıristiyanlığın ortaya çıkışından hemen önceki ve sonraki yüzyıllara aittir. *Aruni, Laghu-Samnyasa, Kathasruti, Paramahamsa, ve Jabala* Upaniṣadlar doğrudan ya da dolaylı olarak keşişlik ve dünyadan el etek çekme üzerine yazılmış kutsal metinlerdir.<sup>23</sup> Ayrıca kanun kitaplarında asketik yaşam şekline yönelik kurallar ve yönetmelikler mevcuttur. 6. Manu kitabı ise tamamıyla bu konuyla ilgilidir.<sup>24</sup>

Muhtemelen Hıristiyanlıktan bin yıl önce yazılmış olan Manu Kanunları, kendisini günahahtan arındırmak ve yüksek dereceli bir aziz olmak isteyen birine şu talimatları verir: “*Kendini dünyadan uzak tut ve oruç tutarak, bedeninin ve nefsin isteklerinden uzak durarak Tanrı'nın lütfunu kazanmaya çalış*”.<sup>25</sup> Nitekim sūfiler de genellikle *killet-i taam*, “az yemek” ilkesi gereğince sık sık oruç tutmuşlardır. Hatta bunu daha da zorlaştırmak için zaman zaman *savm-ı visâl* denilen hiç yemek yemeden arka arkaya birkaç gün oruç tutmuşlar, bazen de günâşırı uyguladıkları *savm-ı Dâvud* orucunu tutmuşlardır. Hindu keşişlerde olduğu gibi tasavvuf geleneğinde de orucun hakikati kendine hâkim olma, nefsi zapt etme, geçici ve bayağı arzulara galip gelmedir.<sup>26</sup>

Ayrıca Hindu asketik pratiklerinde, yaz güneşinde ateş yakarak harareti arttırmak, yağmur yağdığında çıplak vücudu çıkacak fırtınaya maruz bırakmak, kışın ıslak elbise giymek gibi sert uygulamalar da mevcuttur. Keşişin bu pratikleri uygulayarak manevi derecesinin yükseldiğine inanılır.<sup>27</sup> Bazı tekke ve tarikatlardaki sūfilerin uyguladıkları sert asketik pratiklerin ise çoğunlukla açlık, uykusuzluk, çöllerde dolaşmak, mağaralarda yaşamak, boyuna zincir, ayağa bukağı, ele kelepçe takmak, karnına ip dolayıp kendini bir ağaca bağlamak, kendini baş aşağı kuyuya asmak, bekârlık, iğdiş olmak, kavurucu sıcaklarda güneş altında beklemek, şeklinde olduğu bilinmektedir. Hatta Ahmed Yesevî’de (ö. 562/1166) görüldüğü üzere evde veya tekkede bir lahdi andıran dar bir yer kazıp

<sup>23</sup> Olivelle, *The Āśrama System*, s. 117.

<sup>24</sup> Geden, “Monasticism, Hindu”, vol.8, s. 804.

<sup>25</sup> *The Laws of Manu*, Book 6-33,34,35.

<sup>26</sup> Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, trc.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 1982, s. 462.

<sup>27</sup> *The Laws of Manu*, Book 6-23,24.

orada bütün ömrünü riyazet ve ibadetle geçirmek de bir tür çile şekli olarak görülmüştür.<sup>28</sup>

Tasavvuf geleneğinde müridin kayıtsız şartsız şeyhine bağlı kalmaya söz verdiği, kendi iradesini terk ederek şeyhinin görüşlerine teslim olduğu ve kendisine verilen görevleri yerine getirmeyi kabul etmesi anlamına gelen “hırka giyme” âdeti gibi, *sannyāsi* olmak isteyen bir keşişin de bu yaşama katılımı, *dikṣa* olarak isimlendirilen asketik hayata giriş töreniyle olmaktadır. Şeyhler, kendilerine intisap etmek istediklerini beyan eden müritleri öncelikle üç sene üç mana üzerinde edeplendirdiği bir sürece dâhil ederler (halka hizmet, Hakk’a hizmet ve kendi kalbine riyazet).<sup>29</sup> Benzer şekilde *sannyāsi* olmak isteyen aday ilk olarak bir *guru*’nun rehberliğinde kırk günden üç ya da altı aya kadar sürecek bir eğitim süreci geçirir. Bu süreçte adayın azmi ve asketik yaşama dair tavrı gözlemlenir. *Guru*, adayın azminden ve nefesine hâkim oluşundan memnun kalırsa iki ya da üç gün oruç tutmasına izin verir. Daha sonra adayın katılım süreci başarıyla tamamlandığında aday duş alır, temizlenir ve *guru*’ya az bir miktar para, Hindistan cevizi, çiçekler ve şekerlemeler verir. Keşişlerin giydikleri kıyafetler ve yanlarında taşıdıkları eşyalar farklı tarikatlar tarafından değişkenlik gösterse de genellikle sarı, safran, portakal veya toprak renkli kıyafetler tercih edilir ve eşya olarak bir baston, bir kitap, yiyecek ve içecek için bir kap ya da tas taşınabilir. Aynı zamanda bu keşişler vejetaryendirler ve bu sebeple kök ve meyvelerle beslenirler.<sup>30</sup>

Aday keşiş, *guru*’nun emirlerine itaat edeceğine, acelecilikten kaçınacağına, ticaret yapmayacağına, bir işe girmeyeceğine, yanında tehlikeli silah taşımayacağına, kötü muamele gördüğünde sinirlenmeyeceğine (*akrodha*) ve evlenmeyeceğine dair yemin eder. Aday keşiş, herhangi bir canlıya şiddet uygulamayacağına (*ahimsa*), iffet, yoksulluk ve doğruluktan ayrılmayacağına ayrıca yemin eder.<sup>31</sup> Bununla ilgili olarak Hindu kutsal metinlerinden *Bhagavat*

<sup>28</sup> Selçuk Eraydın, “Çile”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.8, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993, s. 316; M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ, 2007, s. 66.

<sup>29</sup> Hucvirî, *a.g.e.*, s. 135; Sühreverdî, *a.g.e.*, 122-134.

<sup>30</sup> Sûfîlerin zühd ve takva sembolü olarak genellikle “hırka” giymişlerdir. Bu hırkaların renkleri ise tarikatlara göre değişkenlik göstermiş, fakat en sık kullanılan renk mavi olmuştur. Bunun yanı sıra yeşil, beyaz, siyah, kırmızı, hâki, bal, boz ve alaca renginde de hırkalar kullanılmıştır. Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 132-133. Süleyman Uludağ, “Hırka”, *DİA*, c.17, s. 374.

<sup>31</sup> Kathasrutî Upanisad: 40, Patrick Olivelle, *The Samnyasa Upanisads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, New York: Oxford University Press, 1992, s. 135, 115;



*Gita*'ya göre de *sannyāsi* mertebesinde olan bir keşiş nefret duygularından arınmış, dünyevi arzulardan kendisini soyutlamış ve yaşadığı hayattaki ikilemlerden kurtulmuş bir kişi olarak tanımlanmaktadır.<sup>32</sup>

Hindu geleneğinde manastır yaşamının tercih edilmesindeki bir diğer neden ise, asketik yaşamın bir bütün halinde hayat görüşü olarak kabul edilmesidir. Hint yaşam felsefesine göre hayat, esasen kötülük olarak kabul edilmiştir. Bu yükten kurtulmanın yolu ise varlığın yükü ve kederinden kurtulmaktan geçmektedir. Bu kurtuluşun yegâne yolu da asketik yaşamdır.<sup>33</sup>

Hint manastırlarının genel olarak düzenli ve hiyerarşik bir sisteme sahip olan Budist veya Hıristiyan manastırlarından ayrıldığı nokta ise merkezi bir kontrol mekanizmasının bulunmayışdır. Yerleşik keşişler topluluğu olmaktan çok, dilenci veya gezgin birer münzevi olarak yaşamak Hint asketik yaşamının karakteristik özelliklerindedir.<sup>34</sup> Hindu manastırları kalıcı yerleşim yerleri olmaktan ziyade, geçici süreyle konaklanan yerler olarak daha çok hizmet vermişlerdir. Bu sebeple Hinduizm'deki manastır hayatı uygulamaları ve metotları eski çağlardan beri çok az bir değişiklik ya da gelişme göstermiştir. Bu keşişler çok sıkı olmayan kurallarla organize edilmiş; gücü değil, gönüllüğü ön planda tutmuşlardır. Hinduizm'de keşişlerin ve asketiklerin ideali, ikamet edecekleri sabit bir konutta yaşamak değil; özgürce dolaşmak, çeşitli kutsal mekânları ve tapınakları ziyaret etmek, zamanlarını kendileri için en iyi olana harcamaktır.<sup>35</sup>

---

Baudhāyana, II:18, 1-5, *The Sacred Laws of the Āryas as taught in the Schools of Āpastamba, Gautama, Vāsishtha, and Baudhāyana*, trc. Georg Bühler, Oxford, The Clarendon Press, 1879-82, s. 279-280.

<sup>32</sup> Alladi Mahadeva Sastri, *The Bhagavad Gita: with the commentary of Sri Sankaracharya*, Mysore: G.T.A. Printing Works, 1901, s. 19-20.

<sup>33</sup> Geden, *a.g.m.*, vol.8, s. 803.

<sup>34</sup> Hıristiyan manastır geleneğinde ise bu durum Doğu ve Batı geleneklerinde farklı şekilde tezahür etmiştir. Doğu manastır geleneğinde (ya da mısır veya çöl manastırları) daha sık görülen gezgin keşişler Batı'da Aziz Benedikt ile beraber net olarak manastır yaşamının önünde bir engel olarak görülmüştür. Bununla ilgili olarak Aziz Benedikt, kaleme aldığı manastır nizamnamesinde gezgin keşişleri özellikle manastır kurumunun devamlılığını sağlayan istikrar ve itaat ilkesinin önünde büyük bir engel olarak görmüş ve bu tarz bir asketik yaşamı onaylamamıştır. Yasin Güzeldal, *Batı Manastır Geleneğinde Aziz Benedikt ve Manastır Hayatına Dair Görüşleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, s.165.

<sup>35</sup> Geden, *a.g.m.*, vol.8, s. 803.

## B. Caynizim’de Asketik Yaşam

Caynizim<sup>36</sup>, ibadet yöntemleri basit ve halkın anlayacağı bir biçimde, kast ve cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin herkese açık olan bir dindir. Hinduizm’in mistik ve felsefî yönü ön planda olan kutsal kitabı *Upanişadlar*’a benzer bir çizgide ilerleyen Caynizim, yüce bir varlığın mevcudiyetini tanımamasıyla Hinduizm’den ayrılır. Caynist öğretilerde tek hakikat, sonsuza dek var olacak olan ve bir yaratana ihtiyaç duymayan “evren”dir. Bu inanç sistemine göre her canlıda, manevi ve canlı iki elementten oluşan sonsuz *jiva* (ruh) atomları mevcuttur. Diğer maddeler ve cansız varlıklar ise “*ajiwa*” olarak isimlendirilir.<sup>37</sup>

Mahavira’nın yaşadığı dönemde (M.Ö. 5.yy) yaklaşık on dört ya da on beş bin keşişi olduğu söylenmekte, rahibelerinin sayısının da bunun iki katı olduğu rivayet edilmektedir. Manastır okullarında başlıca 11 öğrencisi (*ganadhara*) vardır.<sup>38</sup> Mahavira, rahipler (*bhikṣu* veya *yatin*) ve rahibeler (*bhiksuni*), laikler (*śrāvaka*) ve laik kadınlar (*śrāvikā*) olmak üzere her birinin kendi görev ve hakları mevcut, dört gruptan oluşan kendi sistemini kurmuştur. Bu yüzden laikler dini hiyerarşi içinde önemli bir yere sahiptir. Ancak *Digambaralar*<sup>39</sup> kadınların cemaate girmelerini kabul etmezler ve kurtuluşa erişemeyeceklerini söylemektedirler.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Hindistan’daki üç büyük dinden biri olan Caynizim’in kökeni, -tam olarak bilinmemekle beraber- 23. Tirthankara olan Benares Prensi Parşva (M.Ö. 800) zamanına kadar uzanmaktadır. Caynist gelenekte yol gösteren peygamber anlamına da gelen Tirthankaraların (Tirthankara, literal olarak nehrin karşısına kişiyi güvenli bir şekilde geçiren anlamına gelmektedir. İstilahta ise dünyevi yaşamın daimî akışının ötesine geçebilen ve nihai hedef olan *mokṣa*’ya ulaşmada manevi rehber konumunda olan kişi demektir.) sonuncusu ise, Parşva’dan iki yüzyıl sonra gelecek olan 24. Tirthankara, Mahavira’dır. Caynizim’in gerçek manada başlangıç zamanı olarak da Mahavira’nın dönemi (540-468) kabul edilmektedir. Mahavira’nın ortaya koyduğu manastır kuralları hala günümüzde geçerliliğini korumuş, onun ölümüne kadar binlerce kadın ve erkek müznevini yanı sıra çok sayıda kral ve prenses de keşiş olmak için yoğun çaba göstermiştir. Dundas, *a.g.e.*, s. 24-25, 30; Frank J. Hoffman, “Buddhism: Overview”, *Encyclopedia of Monasticism*, c.1, s.197; Dreuille, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>37</sup> Dreuille, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>38</sup> Dundas, *a.g.e.*, s. 37; Padmanabh S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1998, s. 43. Hocasının karşısında duran ve daha sonra ona rakip olacak olan Gosala da hesaba katılırsa bu sayı 12’ye çıkar. Caynist yazarlar bu 12 öğrenciyi İsa Mesih’in 12 havarisıyla kıyaslamaktadırlar. Bu bağlamda İsa Mesih’i ele veren Yahuda İşkaryot’u da Gosala ile aynı konumda değerlendirmektedirler. Bkz.: Dundas, s. 29; Geden, “Monasticism, Hindu”, vol.8, s. 804.

<sup>39</sup> “Hava giyinenler” anlamına gelen, Caynizim’in iki ana mezhebinden birisidir. Diğerisi ise “beyaz giyinenler” anlamındaki Svetambara’dır. Bkz. Dundas, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>40</sup> Dundas, *a.g.e.*, s. 56; Geden, “Monasticism, Hindu”, vol.8, s. 804.

Caynizm’de kurtuluşun sert bir asketik yaşamla mümkün olabileceği yönündeki inanç, manastır yaşamına dair kurallar çerçevesinde belirlenmiştir.<sup>41</sup> Caynist manastırlarda rahip ve rahibelerin uymaları gereken bu kurallar *Svetambara* kanonunda<sup>42</sup> yer alan *Cheda-sutra* metin grubunda mevcuttur.<sup>43</sup> Bu kitaplarda manastır kurallarının yanı sıra, bu kurallara uymayanlara verilecek cezalar da yer almaktadır. *Cheda-sutralar*, rahiplerin davranışlarda oluşabilecek hataların kapsamlı bir haritasını, bu ihlallerin etkilerinin ayrıntılarını ve kefaret aracılığıyla yanlışları telafi etme yolları gibi birtakım kurallar da içermektedir.<sup>44</sup>

Tüm Caynist rahiplerin, üç *guptis*<sup>45</sup> (düşünce, konuşma ve eylemde dikkat) ve beş *samitis*<sup>46</sup> (davranışlarda tedbir) şeklinde günlük yaşamda uyguladıkları ahlaki kurallar ve eylemlerin yanı sıra tatbik ettikleri beş ana yemin bulunmaktadır. Bu yeminler şunlardır: *ahimsa* (hiçbir canlıya zarar vermeme) *aparigraha* (mülkiyet sahibi olmama), *satya* (dürüst olma) *asteya* (hırsızlık yapmama) ve *brahmacharya* (iffet). Münzevi yaşama adım atılmasından sonra bir keşiş, bu “büyük yeminlere” (*mahavratalara*) bağlı kalmalıdır. Bir keşişin yaşamı, bu yeminlerini tutmasına yardımcı olmak için, tüm ayrıntılarıyla, özel yönetmeliklerle ve üstlerinin gözetimi tarafından titizlikle düzenlenmektedir.<sup>47</sup> Bu eylemlerin amacı *karma*’nın olumsuz etkilerinden korunmaktır. Bu durum da içinde bulunulan yaşama dair kontrollü ve bilgili bir duruş sergilemeyi gerektirmektedir. Bütün eylemlerde özen gösterilmesi, kişilik özelliklerinin bu

---

<sup>41</sup> Helmuth von Glasenapp, *Jainism: An Indian Religion of Salvations*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1999, s. 25.

<sup>42</sup> Robert E. Van Voorst, *Anthology of World Scriptures*, Australia: Wadsworth Publishing Company, 2016, s. 114; Dundas, s. 178.

<sup>43</sup> Bu kurallar yedi kitapta toplanır: *Ācāra-dasāh, Brhat-kalpa, Vyavahāra, Niśūtha, Jīta-kalpa, Mahā-niśūtha, Pañca-kalpa*.

<sup>44</sup> Moriz Winternitz, *A History of Indian Literature- Buddhist Literature and Jaina Literature*, vol.2, New Delhi: Oriental Books Repr. Corp., 1977, s. 462; Natubhai Shah, *Jainism: The World of Conquerors*, vol.2, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998, s. 15; Dundas, s. 75; <http://www.jainpedia.org/themes/principles/sacred-writings/svetambara-canon/cheda-sutras/index.html> (23.01.2018).

<sup>45</sup> *Mana Gupti* (düşüncenin adabı), *Vachana Gupti* (konuşma adabı) ve *Kaya Gupti* (bedensel aktivitelerdeki adap). Dundas, *a.g.e.*, s. 164-166.

<sup>46</sup> *Iriya Samiti* (yürüme adabı), *Bhasa Samiti* (konuşma adabı), *Esanna Samiti* (dilenme adabı), *Adana Nikshepana Samiti* (eşyaların kullanım adabı) ve *Utsarga Samiti* (taharet adabı). Dundas, *a.g.e.*, s. 164-166.

<sup>47</sup> Dundas, *a.g.e.*, s. 158.

yaşam şekline uydurulması ve münzevi hayatın kaçınılmaz zorlukları karşısında hoşgörü olmak da bunda önemli ölçüde rol oynamaktadır.<sup>48</sup>

Günlük olarak uygulanan manastır ritüelleri için ise altı “zorunlu eylem” (*avasyaka*) bulunmaktadır. Bunlar *sāmāyika* (ağırbaşlılık, teorik olarak keşişin tüm kariyeri boyunca devam eden bir düşünme etkinliği biçimi); *caturviṃśati-stava* (Tirthankaralara övgü); *vandanaka* (Tirthankaralara, öğretmenlere ve kutsal yazılara itaat); *pratikramaṇa* (itiraf, pişmanlık); *pratyākhyāna* günahkâr faaliyetlerden kaçınma kararlılığı ve *kāyotsarga* (bedenden uzaklaşma, ayakta durma veya meditasyon pozisyonunda oturma). Bu uygulamaların zorluğu göz önüne alındığında gerçekleştirildikleri sürenin uzunluğu ve şiddetleri dikkatli bir şekilde düzenlenmektedir. Bu noktada keşişlerin manevi gelişimleri, asketik yaşama karşı dayanma kapasiteleri ve tüm bu uygulamaların keşişlerin manevi ilerlemeleri noktasında onlara nasıl yardımcı oldukları dikkate alınmaktadır.<sup>49</sup>

Caynist rahiplerin asketik yaşama dair uyguladıkları katı disiplin ise dikkat çekicidir. Hindu ve Budist rahiplerin de dikkat ettikleri herhangi bir canlı varlığa zarar vermekten kaçınma görevine (*ahimsa*)<sup>50</sup> Caynist keşişler, çok daha fazla önem vermektedirler. Örneğin, Caynist keşişlerin yanlışlıkla bir yaşamı sonlandırma endişesiyle asla karanlıktan sonra yemek yemedikleri; nefes alırken bir canlıya zarar verebilecekleri ihtimalini göz önünde bulundurarak ağızlarının üzerinde bir parça bez ya da maske (*mukhavastrika*) taşıdıkları bilinmektedir. Sthanakavasins (Dhundhias) gibi daha sıkı mezhepler ise ağız maskelerini gece gündüz daima takarlar. Ağız maskesine ek olarak Caynist keşişler yanlarında dilenmek için bir kap, içme suyu için bir süzgeç, yürüyecekleri yolu süpürmek için de bir süpürge taşırlar (Digambaralar genelde bir tavus kuşu tüyü, Svetambaralar ise büyük ya da küçük ebatlı bir süpürge kullanırlar). Caynist keşişler başları daima tıraş edilmiş haldedir. Svetambaralar beyaz veya sarı renkte beş parça manastır cübbesi giyerler. Digambaralar ise kıyafet giymezler ve bu yüzden onlara hava giyenler denir; çoğunlukla Hindistan’ın güneyinde bulunurlar. Bütün keşişler, kişisel yoksulluk yenimi etmeye mecburdur; fakat pek

---

<sup>48</sup> John E. Cort, *Jains in the World Religious Values and Ideology in India*, New York: Oxford University Press, 2001, s. 101; Dundas, *a.g.e.*, s. 164.

<sup>49</sup> Bruhn, K. “Five Vows and Six Avashyakas: The Fundamentals of Jaina Ethics”, <http://www.herenow4u.net/index.php?id=59869>. Erişim Tarihi 7/09/2020, 14:00.

<sup>50</sup> T. W. Rhys Davids, “Ahimsa”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol.1, s. 231.

çok durumda keşişlerin bu durumu göz ardı ederek üzerlerinde bozuk ya da banknot para taşıdıkları da bilinmektedir.<sup>51</sup>

Caynist rahiplerin, canlılara zarar vermeye karşı aldıkları tüm bu önlemlerin her durumda geçerli olmadığı da görülmektedir. Örneğin, bireyin kendi yaşamına son vermesi bazı durumlarda takdir edilen bir davranıştır. Birçok münzevinin *sallekhana* denilen açlık orucu ile gönüllü olarak hayatlarına son verdikleri bilinmektedir.<sup>52</sup> İslam tasavvufunda da açlık, üzerinde durulan önemli bir asketik uygulama olarak görülmektedir. Nitekim ilk dönem sûfilerinin pek çoğunda açlığın övüldüğü görülmektedir. Mevlâna “*açlık Allah'ın yemeğidir, onunla doğru kişilerin bedenleri dirilir*” demektedir.<sup>53</sup> Ebu Süleyman Daranî, “*Dünya amelinin anahtarı tokluk, ahiret amelinin anahtarı açlıktır*” demiştir.<sup>54</sup> Her ne kadar bazı sûfilerin açlığı aşırı derecede abarttığı hatta açlıktan baygınlık geçirdiği bilirse de bunlar tasavvuf geleneğinde nadir görülen olaylar olarak bilinmekte ve bu tutum Caynizm’de olduğu gibi bir nevi açlık orucuna dönüşmemiştir.<sup>55</sup> Zira büyük mutasavvıflar açlığı amaç değil; nefse boyun eğdirmesi ve kalbe Allah korkusu vermesi ile manevi gelişimin bir aracı olarak görmüşlerdir.<sup>56</sup> Caynizm’de görülen durum ise asketik hayatı benimseyerek dünyadan feragat edilmesi öğretisinin ulaştığı son nokta olarak yorumlanabilir. Nitekim Caynist rahiplerin diğer canlılara zarar vermemek için gösterdikleri çabalar göz önüne alındığında, konu kendi bedenleri olduklarında aynı hassasiyeti göstermemeleri, hatta bir nevi tam feragat denilebilecek “dünyadan yok oluş” ile bunu tatbik ettikleri görülmektedir.

---

<sup>51</sup> Rao Iyer, *The Mysore Tribes and Castles*, vol.3, New Delhi: Mittal Publ., 1931, s. 398; Geden, “Monasticism, Hindu”, vol.8, s. 805.

<sup>52</sup> *Sallekhana* eylemi, keşişin dikenli çim yatağın bir tarafına uzanması ve hareket etmeyi ve yemeyi bırakmasıyla daha da sertleşen bir asketik uygulama olarak görülmektedir. Caynist keşişlerin uyguladıkları bu açlık eylemi, sıradan bir intihar olarak değil, tutkulara karşı zafer kazanmanın ve kendi kendini kontrol etmenin nihai eylemi olarak görülmektedir. Antik ve Orta Çağ’da yaygın olarak uygulanmasına rağmen, günümüzde daha az uygulanmaktadır. Federico Squarcini, *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 565; Dundas, s. 179.

<sup>53</sup> Mevlâna Celaleddin-i Rumi, *Mesnevî*, 5/1743, trc.: Adnan Karaismailoğlu, Ankara: Akçağ, 2007, s. 628.

<sup>54</sup> Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 231.

<sup>55</sup> Serrac, *a.g.e.*, s. 422.

<sup>56</sup> Hucvirî, *a.g.e.*, s. 467.

### C. Budizm’de Asketik Yaşam

Hinduizm ve Caynizim tarafından başlatılan asketik yaşam ideali önemli olmakla birlikte, M.Ö. 5. yüzyıla gelindiğinde bu iki geleneğin ulaştığı kitle sınırlı bir çevreden daha ileri gidememiştir. Aynı zamanda, asketik yaşam şeklini benimseyen kişiler arasında Brahmanların mutlak hâkimiyetinden ve de gezgin keşişlerin uç noktada yaşadıkları asketizmden memnun olmayan bir kitlenin varlığından da söz edilmektedir. Bu dönemde Mahavira ile aynı dönemde yaşamış, Ganj bölgesinin diğer bir prensi olan Guatama ortaya çıkacaktır. Bu kişi dünyadaki acı ve ıstırapın çözümü için her şeyden vazgeçmeyi temel prensip olarak alacak, daha sonra da aydınlanmış anlamına gelen “Buda” olarak tanınacaktır. Buda’nın “dört temel hakikat” ve “sekiz dilimli yol” öğretileri ile sunduğu orta yol, diğer geleneklerden ve öğretilerden daha kolay ve daha kabul edilebilir olduğu için onlardan daha başarılı olmuştur.<sup>57</sup>

Buda, kurtuluş için dünyadan vazgeçmeyi gerekli görmüştür. Bu nedenle Budist keşişler mükemmel yaşama erişmek için kendilerini dünyadan ve onun nimetlerinden uzaklaştırmışlardır.<sup>58</sup> Budizm’de erkek (*bhiksu*) ve kadınlardan (*bhiksuni*)<sup>59</sup> oluşan bu keşişlik kurumuna *sangha* denilmektedir.<sup>60</sup> *Sangha* üyeleri

---

<sup>57</sup> Dört Temel Hakikat: 1- *Dukkha*: Hayat acı ve ıstırapla doludur. 2- *Samudaya*: Acı ve ıstırapın nedeni arzulardır. 3- *Nirodha*: Acı ve sıkıntıları sona erdirmek, arzu ve isteklerden kurtulmakla olur. 4- *Magga*: Arzu ve isteklerden kurtulmak için Sekiz Dilimli Yolu takip etmek gerekir. Sekiz Dilimli Yol: 1- *Sammā Dīṭṭhi*: Doğru Bilgi, 2- *Sammā Sankappa*: Doğru Düşünce, 3- *Sammā Vācā*: Doğru Konuşma, 4- *Sammā Kammanta*: Doğru Davranış, 5- *Sammā Ajīva*: Doğru Meslek, 6- *Sammā Vāyāma*: Doğru Çaba, 7- *Sammā Sati*: Doğru Gözetim, 8- *Sammā Samādhi*: Doğru/Tam Konsantrasyon. Bkz.: Alfred Shenington Geden, *Studies in Eastern Religions*, London: C.H. Kelly, 1900, s. 278; Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism, Teaching, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 47; Dreuille, s. 11, 28. Ayrıca bkz.: Lobsang Gyatso, *The Four Noble Truths*, Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1994.

<sup>58</sup> Manevi aydınlanmaya doğru atılan bir adım olarak dünyadan el etek çekme fikri elbette Budizm’e özgü değildir; Hindu asketik inanç sisteminde de bu inanç ve pratik mevcuttur. Ancak Budist düzeninde, organize olduğu büyük bir dini sistemin merkezi ve ana nedeni olarak kabul edilmiştir. Bkz.: Geden, *Studies in Eastern Religions*, s. 310.

<sup>59</sup> Ancak şunu belirtmekte fayda vardır ki *sangha*, hamile, çocuğu süttten kesilmemiş, genç erkeklerle ilişkisi olan ve ebeveynlerinin veya kocasının izni olmayan kadınlara açık değildir. Singh, *a.g.e.*, s. 311.

<sup>60</sup> P. Harvey, s. 218. Yaşlı keşişlere de *sthaviras* denmektedir. Geden, “Monasticism, Buddhist”, vol.8, s. 787.

muhtemelen, dünyanın en kalabalık ve en eski ruhban sınıfını oluşturmaktadır.<sup>61</sup> Bu gurubun dışında kalanlar ise laikler topluluğu olarak isimlendirilir.<sup>62</sup>

## 1. Sangha Teşkilatı

*Sangha* teşkilatının kökeni incelendiğinde, M.Ö. 5. yüzyılda Gautama Buda'ya kadar uzanan bir geçmişi olduğu görülmektedir. Nitekim Buda, aile hayatının kısıtlamalarından ve sorumluluklarından bağımsız olarak, doğrudan ve disiplinli bir şekilde zamanının tamamını asketik yaşama adanmış bir model olmuştur. Bununla birlikte *sangha*, Buda'nın temel öğretilerini koruma ve keşif olmayan laik topluluğa ruhsal destek sağlama işlevini de üstlenmektedir. Budizm'in en karakteristik özelliği olan *sangha* teşkilatı, Budist inancının kök saldıği her ülkede kendine özgü bir biçimde var olmayı başarmıştır. En erken Budist yazılarda *sangha* teşkilatının varlığından, onun üzerine kurulmuş dini bir sistem ve kurallardan bahsedilir. Kral Asoka'nın (304-232) fermanlarında da *sangha* teşkilatı, belli bir statüsü ve kutsal kitap koleksiyonu olan bir topluluk olarak geçmektedir.<sup>63</sup> İlk *sangha* üyeleri manastırlarda yaşamamış, kendilerine mesken olarak ağaçların altını ya da mağaraları tercih etmişlerdir. Ancak, yağışlı mevsimlerde yolculuk ve barınma gibi ihtiyaçların zorluğu, üyelerin kalıcı yerleşkeler edinmelerini zorunlu kılmıştır.<sup>64</sup>

*Sangha*, Buda'nın kendisi ve Dharma ile birlikte bir Budist üçlemesi olan *tri-ratna*'yı (üç mücevher)<sup>65</sup> oluşturur. Ayrıca *Sangha*, mükemmellik ve saflığın simgesi olan bir lotus taşıyan adam şeklinde tasvir edilen heykellerle de sunulmaktadır.<sup>66</sup>

Budizm'de manastır kuralları Budist kutsal kitapları olarak bilinen *Pali Kanon* içerisindeki *Vinaya*<sup>67</sup> kitabında yer almaktadır. *Vinaya* iki bölümden

---

<sup>61</sup> Komünist hükümetlerin muhalefeti ile sayıları bir milyonun altına düşse de 20. yüzyılın ortalarında bu rakamın en az dörtte biri varlığını devam ettirmiştir. Harvey, s. 217.

<sup>62</sup> Geden, *Studies in Eastern Religions*, s. 310.

<sup>63</sup> Singh, *a.g.e.*, s. 349-351.

<sup>64</sup> Charles Prebish, *Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Pratimoksa Sutras of the Mahasamghikas and Mulasarvastivadins*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1975, s. 8.

<sup>65</sup> *Buddham s'aranam gaccha mi, Dharmam s'aranam gaccha mi, Sangham s'aranam gaccha mi* (Buda'ya sığınırım, Dharma'ya sığınırım, Sangha'ya sığınırım). Gareth Sparham, "Sangha", *Encyclopedia of Buddhism*, vol.2, Robert E Buswell (ed.), New York: Macmillan Reference, 2004. s. 740.

<sup>66</sup> Geden, *Studies in Eastern Religions*, s. 309.

<sup>67</sup> Prebish, *a.g.e.*, s. 10-17.

oluşur: *Sutta Vibhanga* ve *Khandaka*. *Sutta Vibhanga* içerisinde rahipler için 227, rahibeler 311 kuraldan oluşan *Patimokkha*<sup>68</sup> manastır kuralları dizisi bulunmaktadır. *Patimokkha* dolunay ve yeni ay günlerinde iki haftada bir keşişler tarafından okunur. *Khandaka*, Buda'nın yaşamından kesitler içerir ve yine manastır kurallarının olduğu *Mahavagga* ve *Chullavagga* adlı iki bölümden oluşur. *Vinaya* kitabı, tasavvuf geleneğinde tekkede yaşayan dervişlerin hayatını ele alan ve uyulması gereken kurallardan bahseden adap kitaplarına benzemektedir. Adap kitaplarında olduğu gibi *Vinaya* kitabı da rahip ve rahibelerin yaşamlarındaki her türlü ayrıntıyı ele alır; ne ve nasıl yemek yenmeli, nasıl yürümeli, nasıl konuşmalı, neyi giymeli ve nasıl davranmalı gibi konulardan bahseder. Bunların yanı sıra, manastır düzenine karşı işlenen suçlar, manastırdan atılmayı gerektirecek cezalar, kefarete ve affedilme durumları gibi konuları da içermektedir.<sup>69</sup>

Buda tarafından geliştirilen manastır disiplini olan *Vinaya*, *sangha*'yı ideal bir topluluk olarak şekillendirmek ve onların manevi gelişimi için en uygun koşulları sağlamak üzerine tasarlanmıştır. Buda, bu kuralları oluştururken *sangha* üyeleriyle zaman zaman istişare etmiş ve çoğunluğun fikrini de almıştır. Bu kurallar, keşişlerin davranışlarını düzenleyerek, *sangha* teşkilatının birlik ve beraberliğinin korunmasına yardımcı olmaktadır. Ayrıca bu kurallar, *sangha* teşkilatından olmayan kişilerle (laikler) *sangha* arasındaki ilişkiyi de düzenlemektedir.<sup>70</sup>

*Sangha* teşkilatı geliştikçe, cemaate girmek için bir dizi ön koşul oluşturulmuştur. Örneğin, *sangha*'ya girmek isteyen Budistlerin belli bir yaşta olmaları gerekmektedir. Bu sebeple sadece 15 yaşından büyükler ve ailelerinin iznini alanlar *sangha*'ya kabul edilmektedir.<sup>71</sup> Sûfi gelenekte böyle bir yaş sınırına rastlanılmamaktadır. Kişi ruhen ve manen kendisini hazır hissettiğinde bir tarikata intisap edebilir. *Sangha*'ya katılımın diğer şartları ise belirli

---

<sup>68</sup> Bu kurallar Sri Lanka ve Güney Doğu Asya'da varlığını sürdüren Theravada geleneği tarafından kabul edilen kurallardır. Japon ve Çin Budist geleneğini takip eden Mahayana Budizm'i bu kuralları kabul etmez. Prebish, *a.g.e.*, s. 23.

<sup>69</sup> Singh, *a.g.e.*, s. 306; Geden, *a.g.e.*, s. 238.

<sup>70</sup> Harvey, *a.g.e.*, s. 73.

<sup>71</sup> 20 yaşın altında olan adaylar reşit oluncaya kadar bir hoca ile birlikte yaşmalıdır. Hocalık yapacak kişinin ise cemaate tam kabulünden bu yana 10 yıl geçmiş olmalı ve iyi karakterli, bilgili ve yetkin bir kişi olması gerekmektedir. Richard H. Robinson, Willard L. Johnson, *The Buddhist Religion A Historical Introduction Fourth Edition*, Belmont, Calif. Wadsworth, 1997, s. 70.



hastalıklardan ve fiziksel eksikliklerden uzak olmak; borçlu, kaçak kölelerden veya ordudan kaçanlardan olmamak ve yüz kızartıcı suçlar işlememiş olmaktır.<sup>72</sup> Ayrıca, manastır topluluğu içinde bu adayların manevi eğitimini desteklemeyi kabul edecek öğretmen (*upadhyaya*) ve üst düzey bir hoca (*acarya*) olması da gerekmektedir. Bu kriterlerin tümü, cemaatin itibarını üst seviyede tutmayı amaçlayan tedbirler olarak görülebilir.<sup>73</sup>

*Sangha* teşkilatındaki tek ayırım yaş ve liyakat hususundadır. İhtiyarlar heyeti ya da *sthavira* adı verilen gruplar, çaylakları (*srdmaneras*) veya genç keşişleri dünyevi şeylerden uzak durma ve kendilerini keşişliğe adama konusundaki itaat yeminlerini gözlemlemek için gereklidirler. Gruba yeni katılanlar inzivaya çekilen anlamında *pravrajya* olarak isimlendirilmektedir. İlk olarak *tri-ratna* olarak bilinen üç temel doktrin tekrar edilir ve burada gelecekte bir rahip olabilmenin kararlılığı ortaya koyulur. Sonrasında keşişlerin uzak durmaları gereken şu on yemin kendilerine bildirilir: Yaşamı sonlandırmaktan kaçınmak, hırsızlık yapmamak, kirlilikten uzak durmak, yalan söylememek, içki içmemek, yasak zamanlarda yemek yememek, şarkı, dans ve müzikten uzak durmak, süslü giyinmemek ve parfüm kullanmamak, yüksek ve geniş sedir, koltuk gibi yerlerde oturmamak, altın veya gümüş gibi ziynet eşyalarını kabul etmemek.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Bu anlayış “gel, gel, ne olursan ol yine gel” dizeleriyle Mevlana’ya atfedilen ancak Ebu Said-i Ebu’l-Hayr’a ait olduğu bilinen rubaiye ters düşmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yakup Şafak, “Mevlana’ya Atfedilen” Yine Gel...” Rubâisine Dair”, *Tasavvuf*, c.24, sayı.2, 2009, ss. 75-80.

<sup>73</sup> John Strong, *The Experience of Buddhism: Sources and Interpretations*, Belmont, Calif.: Wadsworth Pub. Co., 1995, s. 61. Yeni keşiş, akıl hocasını babası olarak görmeli ve ona göre davranmalı, onun kişisel refakatçisi olarak hareket etmeli ve kendini özenle çalışma ve meditasyon hayatına adanmalıdır. Bunun karşılığında akıl hocası da yeni keşişi oğlu olarak görmeli, onun ihtiyaçlarını ve eğitimini sağlamakla mükelleftir. Ancak yeni keşiş, başlangıçta peşinen akıl hocasına itaat sözü vermez. Nitekim akıl hocasının, kendisinin çıkarlarına uygun niteliklere sahip olmadığını hissederse, akıl hocası olarak hareket etmesi için başka bir kıdemli keşiş aramakta özgürdür. Yeni keşiş, *Dharma* ve *Vinaya* hakkındaki bilgisi yeterince kapsamlı ve davranışları yeterince güvenilir olduğunda, çıraklıktan kurtulur ve kendi başına yola çıkmasına izin verilir. Robinson, *a.g.e.*, s. 71. Tasavvuf geleneğinde ise hırkayı giyen mürid artık iradesini tamamen şeyhine teslim etmiş olmaktadır. Bu konuda Sühreverdî, hırka giymenin şeyhinin bütün tasarruflarında müridin batinında doğacak şüpheleri ortadan kaldırdığını söylemektedir. Ayrıca hırka giymek, mürid için öldürücü bir zehir gibi değerlendirilen ve şeyhinden feyz almasına mâni olan itirazı da ortadan kaldırmaktadır. Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 126.

<sup>74</sup> Robinson, *a.g.e.*, s. 70; Geden, *Studies in Eastern Religions*, s. 310-11; Harvey, s. 226. Yukarıda adı geçen ilk beş kural *sangha*’ya mensup olmayan laikleri de kapsamaktadır. Diğer beş kural ise hâlihazırda *pravrajya* ve 20 yaşında olan keşişleri ilgilendirmektedir.

Budizm’de düzenli bir manastır yaşamı göze çarpmaktadır. Rahipler, başlangıçta sabit bir mekân olmadan açık havada veya basit çamur kulübelerinde yaşarlarken zamanla *vihara* olarak adlandırılan büyük ve geniş manastırlarda yaşamaya başlamışlardır. Buna göre, kurak mevsimlerde keşişler tek başlarına ya da küçük gruplar halinde bir ağacın altında, mağarada, yamaçta, vadide ya da ormanda, sazdan bir kulübede hatta bir samanlığın gölgesinde yaşamışlardır. Bu esnada keşişlerin sahip olduğu şeyler, “tek yükü kanatları olan bir kuş gibi” hafif seyahat edebilmesi için basit ve sınırlı tutulmuştur. Muson yağmurlarının başladığı üç ayı boyunca ise -Temmuz-Ekim arası (*vassa*)- açık havada yaşamak zorlaştığından ve seyahat etmenin imkânsız hale gelmesinden dolayı Buda, keşişlerin kendilerini dış etkenlerden koruyacak meskenlere yerleşmelerini emretmiştir. Keşişler bu mekanlarda manevi gelişimlerini sürdürebilmiş ve nispeten komünal işleri yürütebilmişlerdir. Bu tür dinlenme mekanları için seçilen yerler, meditasyon için uygun bir atmosfer sağlayacak kadar tenha olmalı, ancak sadaka için bir köye veya kasabaya da yeterince yakın olmalıdır.<sup>75</sup>

Şehirde yaşayan keşişlerin, manastırın günlük rutinini tatbik etmelerinin yanı sıra, akademisyen, öğretmen, vaiz, danışman, doktor ve hatta politikacı olarak da görev yapmışlardır. Kişisel eşyaların asgari düzeyde tutulması emrine rağmen, keşişlerin hiçbiri yoksulluk yemini etmemiştir. Çoğu durumda, rahiplerin kişisel kullanımları için yasaklanmış olan hizmetkarlar, araçlar ve arazi gibi hediyeler kurumsal olarak manastırlara verilmiştir. Manastırlar ayrıca kervan yolları boyunca gelişerek, tüccarların manastırlara mali destek verdiği ve manastırların seyahat eden tüccarlar için bir sığınak sağladığı *sangha* teşkilatı ile tüccar sınıfları arasındaki bir nevi ortak yaşam ilişkisini yansıtmaktadır. Bu anlayış beraberinde tüccarların yabancı şehirlerde ticaret bölgeleri kurduklarında, rahipleri orada manastırlar kurmaya davet etmelerinin önünü açmıştır. Bu ilişki

---

Gerekli şartları yerine getirip keşiş olmaya hak kazanan bir kişi *sangha*’nın tüm hak ve imtiyazlarına sahip olur ve kendisine bir adet sadaka kabı ve sarı çüppe verilir. Kıyafetinin malzemesi ve şekli özenle seçilir ve dış giysiler pirinç tarlaları gibi yamalı olur. Bundan sonra doktrinin ve disiplinin tüm detaylarını öğrenmesi için beş yılını bir hocaya intisap ederek geçirir. Kadınlardan uzak durur, sadaka ile yaşar, öğle saatleri dışında bir şey yemez; sadaka kabı, kuşak, ustura, iğne ve su süzgeci (herhangi bir canlıyı yok etme günahından kaçınmak için, *ahimsa*) dışında yanında başka bir şey bulundurmaz. Geden, *Studies in Eastern Religions*, s. 312; Ruffner, vol.1, s. 66.

<sup>75</sup> Zaman geçtikçe, bu geçici konutlar yerleşik manastırlara dönüşmüştür. *Vinaya* metinlerine göre, bu süreç Buda’nın yaşamı sırasında, zengin bağışçıların *sangha*’ya kalıcı topraklar bağışlamaları ve bu toprakların üzerlerine binalar diktikleri zaman başlamıştır. Bazı rahipler kurak mevsimde dolaşmaya devam etseler de diğerleri kalıcı olarak yerleşik hayatı tercih etmişlerdir. Robinson, *a.g.e.*, s. 72.

neticesinde de Budizm'in yalnızca Hindistan genelinde değil, aynı zamanda Hintli tüccarlar vasıtasıyla Güneydoğu Asya, Orta Asya ve Çin gibi diğer bölgelerde de yayılmasına yardımcı olmuştur. Ormanda yaşayan keşişler ise tersine, meditasyonlarını ve daha katı çileciliklerini, mülk ve sosyal karmaşalarla daha az ilişkili bir şekilde uygulamışlardır. Bu nedenle ormanda yaşayan keşişlerin manevi hedeflerinin peşinde daha özgür olduklarına inanılmaktadır.<sup>76</sup>

Günlük rutin manastır yaşamı, sabah erken saatlerde dua ve kutsal kitap okunmasıyla başlar, ardından sadaka için dışarı çıkılır. Keşişler sessiz ve yere bakan gözlerle (*nazar ber-kadem*) kafieler halinde sırayla yürürler ve kendilerine takdim edilen ve kâselerine (*keşkül-i fukarâ*) koyulan gıdaları almaya başlarlar. Bunu yaparken herhangi bir istekte veya ısrarda bulunmazlar. Onlara ne verilirse şükranla kabul ederler, eğer hediye verilmezse kızgınlık göstermeden başka bir eve geçerler. Dönüşlerinde öğle vakti basit bir yemek yedikten sonra dinlenmeye ve meditasyona başlarlar. Gün bitiminde manastır ya da tapınakta okumalar yaparlar ve manastır hizmetinde bulunurlar.<sup>77</sup>

Hinduizm'de uygulanan daha çok bireysel, çileci ve sert asketik uygulamalardan oluşan manastır yaşamı ile kıyaslandığında, Budizm'in bu çileciliği reddedip toplu yaşam formunun uygulandığı komünal yaşam şeklini benimsediği görülmektedir. Bu tür manastırlar hala Japonya, Kore, Çin, Hindistan ve Seylan'da varlıklarını devam ettirmektedir.<sup>78</sup> Ayrıca Hinduizm'in geri planında devamlı kefarete fikri hâkimken, Budizm için maddi dünyanın esaretinden kurtulmak ve nihayetinde yalnızca *nirvana*'ya ulaşmak umudu mevcuttur.<sup>79</sup> Ayrıca pek çok Budist manastır yaşamını, üstün bir yaşam şekli olarak görmekte ve herkesin saygı duyması gereken, bu hayatta ya da gelecekteki hayatında mutlaka katılmayı arzuladığı bir yaşam şekli olarak kabul etmektedir.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> Strong, *a.g.e.*, s. 69-70; Robinson, *a.g.e.*, s. 73.

<sup>77</sup> Geden, "Monasticism, Buddhist", vol.8, s. 798.

<sup>78</sup> Cabrol, vol.8, s. 782.

<sup>79</sup> Hannay, s. 257.

<sup>80</sup> Budist manastırlar içerisinde Tibet'te bulunan Lama manastırları manastırcılığın en ilginç örneklerini içinde barındırmaktadır. XX. yüzyılın başlarında nüfusu 30.000 (Çin yönetimine geçmeden önce) olan Tibet'in manastır başkenti olan Lhasa, yaklaşık 10.000 keşişle, 2500 manastıra ev sahipliği yapmıştır. Bu keşişler başları tıraşlanmış haldedirler ve vakitlerini dua ve dini törenlerle geçirirler. Birçoğu kendilerini mutlak sessizliğe mahkûm ederken, bazıları da tamamen hareketsiz bir halde inzivaya çekilmeleriyle bilinmektedir. Harvey, s. 218; Cabrol, vol.8, s. 782.

Budizm, her ne kadar aşırı çilecilik ve aşırı hoşgörünün arasında bir “orta yol” izlese de bu “orta yol” prensibi içerisinde de münzevi yaşama eğilimi daha fazla olan bazı Budist keşişler olmuştur. Genellikle Budizmin Theravada koluna bağlı keşişlerin tatbik ettikleri bu asketik uygulamalar hem Sanskritçe hem de Pali kaynaklarında yaygın olarak bulunan on üç (veya on iki) sıkı münzevi uygulama (*dhutanga*) şeklinde özetlenmiştir. Buna göre, bu asketik uygulamaları giyim kuşam, yemek ve dilenme, inziva mekânları ve uyku adabı şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

### a. Giyinme Adabı

Sûfilerin giyim kuşam konusunda uyguladıkları temel prensip giyilen elbisenin yeniliği ya da eskiliği değil, helal ve temiz olmasıdır. Bu iki kriterin dışında nefsin istekleri insanı fuzilayata ve insanlara bakıp özenmeye götüreceği için sûfilerin elbiseyi ancak Allah için giydikleri, bunu da vücudu sıcaaktan ya da soğuktan korumak veya setr-i avret maksadıyla yaptıkları bilinmektedir.<sup>81</sup> Zira Ebu Hafs Haddâd bu konuda: “Çok parlak ve şık giysili gördüğün dervişten hayır umma” diyerek kıyafette gösterişten uzak bir tutum sergilenmesini gerektiğini tavsiye etmiştir.<sup>82</sup>

Bununla ilgili olarak *sangha* üyelerinin kılık kıyafet konusunda uyguladıkları iki tutum görülmektedir. Bunlar: 1- Eski-kirli (sûfilerin aksine) cüppeler giymek (*pamsukūla*); 2- Yalnızca üç cüppeye sahip olmaktır (*tecīvarika*). Burada bahsedilen durum, ev sahipleri tarafından sunulan cüppelerin reddedilmesi ve mevcut cübbe dışında ilave cübbelerin kullanımının yasaklanmasıdır.<sup>83</sup>

### b. Yemek Adabı ve Dilencilik

İslâm dini dilenmeyi ve başkasının eline bakmayı hoş görmemektedir. Ancak fakirlik ve geçim sıkıntısı çeken bazı sûfilerin zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak kadar dilenmesine izin verilmiş; fakat bu hususun alışkanlık haline getirilmemesi tavsiye edilmiştir. Her ne kadar ilk dönem sûfileri arasında pek sık karşılaşılmasa da dilencilik uygulamasının daha sonraki asırlarda yaygınlaştığı ve bunun sonucunda “dilenci dervişler” denilen bir kesimin ortaya çıktığı

<sup>81</sup> Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 437.

<sup>82</sup> Serrac, *a.g.e.*, s. 193.

<sup>83</sup> *The Path of Freedom-Vimuttimaggā*, trc. The Rev. N. R. M. Ehara, Soma Thera and Kheminda Thera, Colombo, Ceylon: Dr. D. Roland D. Weerasuria, 1961, s. 27-28.

görülmüştür. Yırtık ve yamalı kıyafetler giyerek pejmürde bir görünüme kavuşan bazı dervişlerin bilhassa üç aylarda ve hasat dönemlerinde halkın arasında dolaşip dilendikleri bilinmektedir. Ayrıca şeyhlerin, tasavvuf yoluna girmek isteyenleri odun taşımak, abdesthane temizlemek ve dilencilik yaptırmak suretiyle sınıadıkları, bu şekilde onlara çile çektirip onların nefislerini kırmaya çalıştıkları görülmektedir. Dilenmenin uygulanış şekli ise dervişlerin eline “*keşkül-i fukarâ*” denilen bir tas verilmesi, bunu alan dervişin “*şey’en lillâh*” diyerek topladığı sadakaları ve erzakı tekkeye getirmesi ile olmuştur. Böylece vakıfların yanı sıra bu yoldan da bazı tekke sakinlerinin gıda ihtiyacı karşılanmıştır.<sup>84</sup>

*Sangha* teşkilatında sadaka ve dilenme ile ilgili beş uygulama bulunmaktadır. Bunlar: 1- Yemek için dilenme (*piñdapāta*), yani cemaat dışından gelen yemek davetlerinin reddedilmesi. Dilenme faaliyetini yarıda kesme anlamına geleceğinden keşişler dilenme dışında yemek yemezler. Benzer bir durum sūfilerde de önemli bir kriterdir. Nitekim sūfiler, zenginlerin ziyafetlerine gitmeyi prensip olarak kabul etmemektedirler.<sup>85</sup> 2- Sistematik bir şekilde dilenme (*sapadānacārika*), yani dilenirken herhangi bir evin atlanmaması (sadece yiyecek verileceği tahmin edilen yerlere gidilmemesi) 3- Tek oturuşta yemek (*ekāsanika*), yani yemek bittikten sonra biraz daha yemek için oturmamak. 4- Ölçülü miktarda yemek (*pattapiñdika*), yani kendini şımartma arzusundan vazgeçmek. Sūfiler de *killet-i taam* prensibi gereğince yemek konusunda aşırıya gitmez ve gece gündüz kendini bir lokmanın düşüncesiyle meşgul etmezler. Bu konuda Ebû Süleymân Dârânî şöyle demektedir: “*Dünyevi ve uhrevi bir ihtiyaç murad ettiğin zaman onu bitirinceye kadar yemek yeme! Çünkü yemek yemek kalbi öldürür.*”<sup>86</sup> İmam Şafîî ise “*Bir kimse daima boğazından geçeni düşünürse, onun değeri içinden çıkana kadar olur*” demektedir. Bu sebeple mutasavvıflar Hakk’ı talep eden bir mürid için yemekten daha zararlı bir şey olmadığını savunmuşlardır.<sup>87</sup> 5- Yemek vakti bittikten sonra yememek (*khalupacchābhattika*), yani yemek bittikten sonra tekrar yemek yeme beklentisinden vazgeçmektir.<sup>88</sup>

<sup>84</sup> Süleyman Uludağ, “Dilencilik”, *DİA*, c.9, s. 300. Gazâlî, *a.g.e.*, c.4, s. 387-397. Bağdatlı bir sūfinin dilenme zilleti bulaşmamış bir şey yemediği ve bunun nedeni sorulduğunda, nefisine çok ağır geldiği için bunu tercih ettiğini söylediği rivayet edilmektedir. Serrac, *a.g.e.*, s. 197-198.

<sup>85</sup> Hucviri, *a.g.e.*, s. 497.

<sup>86</sup> Serrac, *a.g.e.*, s. 191.

<sup>87</sup> Hucvirî, *a.g.e.*, s. 495.

<sup>88</sup> *The Path of Freedom-Vimuttimagga*, s. 31-32. Yemek adabı ile ilgili en detaylı bilgiyi veren mutasavvıflardan biri Sühreverdi’dir. Sühreverdi yemek başlangıcı, bitişi ve sonrasını

### c. İnziva Mekânları

İnzivaya çekilmek için belirlenen mekânlar konusunda gerek Budizm'e gerekse tasavvuf geleneğindeki halvet veya uzlet hayatına bakıldığında temel faktörün yalnızlık etrafında şekillendiği görülmektedir.<sup>89</sup> Sühreverdî halvet konusunda, nefsin insanların arasına karışmaya meyilli olduğunu ve bu sebeple halvetten hoşlanmadığını söyleyerek bir nevi yalnızlığın başlı başına asketik bir uygulama olduğuna işaret etmektedir.<sup>90</sup> Kuşeyrî'ye göre başlangıç halinde bulunan bir müridin hemcinsinden ayrı (uzlet halinde) yaşaması, nihayet halinde, üns mertebesini gerçekleştirdiği için halvet halinde bulunması şarttır. Uzleti tercih eden bir kimse için hak olan şey, halktan ayrı yaşamaktan maksadın insanların şerrinden selamette olmak değil, insanların kendi şerrinden selamette bulunmalarına inanmasıdır.<sup>91</sup> İmam Gazâlî ise uzletin, halk arasında yapılamayan taat ve ibadetle meşgul olmak, Allah'ın kudret ve azametini düşünüp ilmini gerçekleştirmek, riya, gıybet ve halk arasında olmakla düşülecek bazı günahlardan korunmak gibi birtakım faydaları olduğunu söylemektedir.<sup>92</sup>

*Sangha* teşkilatına üye olan kişiler halveti, toplumdan soyutlanmış bir hayatı benimseyerek meditasyon yapmak için orman ya da ıssız bir yerde bir süre konaklamayı tercih ederek uygulamışlardır. Buna göre *sangha* yaşamında inziva mekânları ile ilgili beş öğreti bulunmaktadır. Bunlar: 1- Tıpkı dervişler gibi *sangha* teşkilatına mensup olanlar da sakin ve huzurlu bir yerde konaklamayı prensip edinmişlerdir (*āraññika*). Ayrıca kalabalık mekânlar keşişlerin inzivasını zorlaştırıcı dış etkenlerle dolu olduğu için köy gibi kalabalık bir yerde yaşamayı da reddetmektedirler. 2- Bir ağacın altında konaklamayı tercih etmek (*rukhamūla*), yani bir binada oturmayı reddetmek gerekmektedir. 3- Üstü açık bir mekânda konaklanmalı (*abbhokāsika*), yani çatısı olan ve hayvanların ve eşyaların tutulduğu yerlerde ikamet edilmemelidir. 4- Mezarlıkta kalmak (*susānika*). Çünkü başka yerlerde oturan kişilerin dikkatini dağıtacak unsurlar mezarlıkta yoktur. Ayrıca kişi, ölümü hatırlayarak beden geçiciliği üzerine

---

kapsayan âdap kurallarını 30 maddede toplamıştır. Detaylı bilgi için bkz.: Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 429-436.

<sup>89</sup> Bazı tarikatların bu noktada halk ile ilişkiyi kesmeden manen Hak ile birlikte olma prensibini (*halvet der-encümen*) benimsedikleri bilinmektedir. Muhyî-i Gülşenî, *Reşehât-ı Muhyî*, haz.: Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 312.

<sup>90</sup> Ayrıca Sühreverdî'ye göre, nefsin rahatsız ederek Allah'a itaat için hapseden kimse, kalben çekilen acılardan zamanla zevk duymaya başlamaktadır. Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 266.

<sup>91</sup> Kuşeyrî, *a.g.e.*, 197.

<sup>92</sup> Gazâlî, *a.g.e.*, c.2, s. 579.

düşünme fırsatı bulur.<sup>93</sup> 5- Bulunulan yerde sebat etmek, yani daha iyi bir yer arzusundan vazgeçmek (*yathāsantatika*). Herhangi bir yerde kalıcı olarak kalmak için istekli olmamak.<sup>94</sup>

#### d. Uyku Adabı

Uyku adabı ile ilgili olarak tasavvuf klasiklerine bakıldığında bu konu hakkında pek çok görüşün ileri sürüldüğü görülmektedir. Genel itibarı ile bu görüşlerden ortaya çıkan sonuç ise *killet-i menâm* prensibi gereğince asgari düzeyde uykunun gerekli olduğu, uykusuz kalmak kadar uyumanın da faydaları olduğu şeklindedir.<sup>95</sup> Ancak bu uyku şeklinin herhangi bir özel formu bulunmamakta, çok nadiren bazı dervişlerin uyku ve uyuma konusunda bedenlerini zorladıkları görülmektedir.<sup>96</sup> Nitekim Şah Şucâ Kirmanî'nin uyku ile olan münasebeti hakkındaki meşhur hikâyesinden de anlaşıldığı gibi bazı mutasavvıfların uyku noktasında sınırları zorladıkları bilinmektedir.<sup>97</sup> Benzer şekilde *sangha* üyelerinin de uyku konusunda bedensel sınırları zorladıkları, bunu da dik oturma ve asla uzanmama prensibi şeklinde uyguladıkları görülmektedir (*nesajjika*).<sup>98</sup> Uyumak için uzanmayı reddeden bu anlayışa göre kişi, tembellik görüntüsünden uzaklaşır, uyuşukluğa neden olacak etkenleri azaltır ve kusursuz bir konsantrasyon için uygun hale gelir. Genellikle keşiş bir duvara yaslanarak

---

<sup>93</sup> Mezarlıkta inzivanın Kalenderiye tarikatına mensup kişiler tarafından uygulandığı bilinmektedir. Buna göre Kalenderiler mezarlıklarda sessiz ve hareketsiz bir şekilde uykusuz ve aç bir şekilde inzivaya çekilmektedirler. Bu şekilde Kalenderiler, Hz. Peygamberin “ölmeden önce ölüünüz” hadisi gereğince bir nevi ölüm pratiği yaptıklarına inanmaktadırlar. Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends*, Oxford: Oneworld, 2006, s. 41.

<sup>94</sup> Bu konuda Buda şöyle demektedir: “Bundan böyle ormanda, mezarların arasında, ağaçların altında, yıpranmış elbiseler içinde, yemek için yalvararak yaşamının tadını çıkar. Teyzenden doğan küçük erkek kardeşimsen, bu şekilde pratik yapmalısın, bu şekilde çalışmalısın.” Marcus Bingenheimer, *Studies in Āgama literature: With Special Reference to the Shorter Chinese Saṃyuktāgama*, Taiwan: Dharma Drum Buddhist College, 2010, s.66.

<sup>95</sup> Serrac, *a.g.e.*, s. 499.

<sup>96</sup> Serrac, *a.g.e.*, s. 501.

<sup>97</sup> Rivayete göre Şah Kirmanî kırk yıl uyumamış, uyuduğu zaman da Allah'ı görmüştü. Bunun üzerine Şah Kirmanî şöyle dedi: “Ya ilahi ben seni geceyi uykusuz geçirerek aradım, ama rüyada gördüm seni”. Allah cevaben şöyle buyurdu: “Ey Şah! işte o uykusuz geçirdiğin geceler sayesinde aradığımı elde ettin. Şayet orada uyusaydın, burada göremezdin”. Serrac, *a.g.e.*, s. 241.

<sup>98</sup> Kuşeyri'nin naklettiğine göre Cüneyd şöyle der: “Serî'den daha âbit birini görmedim, ölüm döşeğine yatması hariç 96 yaşına geldiği halde uzanıp yattığı görülmemiştir.” Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 100.

hatta meditasyon pozisyonu olarak uyur.<sup>99</sup> Bu eylemin temel gayesi uyku ile uyanıklık arasında dahi zihni meditasyonla meşgul etmek olsa gerektir.

Bu uygulamalar hiçbir zaman bir bütün olarak *sangha* için zorunlu olmamış ve genellikle bu yaşam tarzına eğilimli olmayan ve ortalama bir kasabada yaşayan manastır sakinleri tarafından göz ardı edilmiştir. Bu pratiklerin daha çok, bu uygulamaları hem yaşam tarzı hem de manevi bir çaba olarak tanımlayan orman keşişleri ve ciddi meditasyon yapanlar tarafından benimsendiği görülmektedir.<sup>100</sup>

Bir diğer husus, Budizm'deki asketik anlayışa göre, eğlenceler, ziyafetler, cinsel yaşam gibi hayatın gerçeklerinden keşiş olmayan bir kimse de kendisini uzak tutabilir. Ancak, manastır hayatı bu duyguların yanında açgözlülük, nefret ve buna benzer nefsanî duyguları görmezden gelmeyi daha kolay hale getirir; ayrıca manastırlarda keşişlerin dikkatini dağıtacak daha az unsur vardır. Kısacası, manastır yaşamının bütün amacı arzu ve istekleri minimize etmek ve kişinin kendisine olan bağlılığı azaltmaya yardımcı olmaktır.<sup>101</sup>

## Sonuç

Hint kökenli dinlerde (Hinduizm, Caynizm Budizm) tatbik edilen asketizmin tasavvuf geleneği ile kıyaslandığında içerisinde nispeten daha sıkı ve sert uygulamalar barındırdığı görülmektedir. Gerek Hinduizm gerekse Caynizm'de bu türden aşırı çilecilik uygulamalarının daha sık uygulandığı bilinse de temelde her iki dinde de organize bir asketik yaşamın olmadığı, bunun yerine bireysel çilecilikğin ön planda olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Hinduizm'de görülen hem bir mekân hem de bir yaşam disiplini olan aşram hayatı, Hint kültüründe bir noktaya kadar manastır yaşamının sosyal ve dini yapısı olarak ortaya çıkmaktadır. Dini birtakım gayeler doğrultusunda aileden ya da sosyal yaşamdan uzak yaşayan bir grup insanın tatbik ettiği bu yaşam şeklinin, yazılı kuralların olmaması ve herhangi bir otoriteden bağımsız olmasıyla da genel anlamda kurumsal bir manastır yaşamından oldukça farklı olduğu görülmektedir.

Hint kökenli dinlerde uygulanan asketik pratikler kendi içinde kıyaslandığında Budizm'in, Hinduizm ve Caynizm'den farklı birtakım uygulamalar barındırdığı görülmüştür. Bu anlamda genel olarak asketizmin tüm

---

<sup>99</sup> *The Path of Freedom-Vimuttimagga*, s. 35.

<sup>100</sup> Strong, *a.g.e.*, s. 70.

<sup>101</sup> Harvey, s. 217.



dinlerde kabul edilen ortak birtakım uygulamaları dışında Budizm'in diğer Hint dinlerine kıyasla daha sistematik, kurallı ve "orta yollu" bir yaşam sunduğu görülmektedir. Bu anlamda İslam tasavvuf geleneğinde uygulanan ve tasavvuf klasiklerinden edinilen bilgilerle kıyaslandığında Budizm ve tasavvuf arasında daha yakın bir ilişki olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Budizm'in katı çilecilik uygulamalarını hoş görmemesi, İslam geleneğindeki ifrat ve tefritten uzak durma ilkesiyle de örtüşmektedir. Bu anlamda münferit birkaç tarikat dışında züht hayatı yaşayan dervişlerin aşırıya kaçmamaları gerektiği tasavvuf klasiklerinde defaatle vurgulanmıştır. Buna göre, *sangha* teşkilatı ve tekke hayatı yaşayan dervişlerin günlük hayatlarında uyguladıkları asketik pratiklerin temelde benzer noktaları olduğu görülmüştür. Yeme içme, kılık kıyafet, uyku ve inziva gibi temel asketik uygulamalarda izlenen yol genellikle nefsin köreltilmesi ile bedensel hazlardan mümkün olduğunca uzaklaşarak manevi hazza yönelmek üzerinde birleşmiştir. Nitekim bu şekilde tasavvufta *fenâ*, Budizm'de ise *Nirvana* mertebelerine ulaşılacağına inanılmaktadır.

Tasavvuf geleneği ve Budizm'in göze çarpan bir diğer özelliği geniş kitlelere yayılmaları neticesinde kurumsallaşmaları ve teşkilatlanmalarıdır. Bu sebeple Budizm'deki *sangha* teşkilatı ve tasavvuf tarikatlarının kendilerine has uyguladıkları teşkilata giriş uygulamaları ve kabulden sonra uymaları gereken birtakım kurallar bulunmaktadır. Buna göre her iki öğretilerde de züht hayatını tercih eden kişilerin, Budizm'de keşişlerin saçlarını kazıtmaları, tasavvufta ise müritlerin hırka giymeleri bu hayatı artık yaşam tarzı olarak gördüklerinin sembolü olarak gösterilebilir.

Tasavvuf geleneği ve genel olarak Hint kökenli dinlerin meditasyon ve tefekkür konusunda izledikleri yollara bakıldığında mekân konusunda birtakım farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu noktada sûfilerin genellikle yalnız kalabilecekleri mekânları tercih ettikleri bilinse de çeşitli tarikatlar tarafından (Hâcegân, Nakşibendiyye) halk içinde halvetin (*halvet der-encümen*) tatbik edildiği de görülmüştür. Genel tasarruf ise belirli sürelerle çilehane veya halvethane gibi mekânlarda süreli olarak inzivaya çekilmek şeklinde olmuştur. Hint kökenli dinlerde ise meditasyon için yalnızlığın sağlanabileceği uygun bir yer yeterli görülmüştür. Budizm bu konuda mekân noktasında bazı şartlar getirmiştir, fakat bu şartlarda da temel gaye yine yalnızlık olmuştur.

Bu kısa araştırmada da görüldüğü üzere Hint kökenli dinler ve tasavvuf geleneğinin asketik yönlerini inceleyen eserler son derece azdır. Bu sebeple konu

ile ilgili saha çalışmalarının yapılması elzem görülmektedir. Zira her ne kadar asketik öğeler fiziksel uygulamalarla ilişkilendirilse de bu uygulamaların altında yatan manevi ve ahlaki anlamları bu uygulamalardan soyutlamak mümkün değildir. Bu sebeple insan tabiatına aykırı gibi görünen bedensel çilecilik ve riyazet uygulamalarının muhakkak manevi ve ahlaki bir boyutunun olduğu anlaşılmaktadır. Gerek Hint kökenli dinlerde gerekse tasavvuf geleneğinde uygulanan asketizmde nihai hedefin, yaratıcı ya da ilahi olana ulaşmak için dünyadan ve dünyevi işlerden olabildiğince soyutlanmak olduğu görülmektedir.

### Kaynakça

- Arnold, Edwin, *The Song Celestial or Bhagavad Gita*, Los Angeles, Calif.: Self-Realization Fellowship, 1977.
- Biruni, Ebü'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harizmi, *Tahkiku Mâ li'l-Hind: Bîrûni'nin Gözüyle Hindistan*, trc.: Kıvameddin Burslan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- Bingenheimer, Marcus, *Studies in Āgama literature: With Special Reference to the Shorter Chinese Saṃyuktāgama*, Taiwan: Dharma Drum Buddhist College, 2010.
- Bruhn, Klaus, "Five Vows and Six Avashyakas: The Fundamentals of Jaina Ethics", <http://www.herenow4u.net/index.php?id=59869>. (erişim: 7.09.2020)
- Cort, John E., *Jains in the World Religious Values and Ideology in India*, New York: Oxford University Press, 2001.
- Derin, Süleyman, "Tasavvufi Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Manevi Evlilik", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara: 2001, c.2, sayı.6, 211-226.
- Dhyansky, Yan Y., "The Indus Valley Origin of a Yoga Practice", *Artibus Asiae*, vol. 48, no. 1/2, 1987, 89-108.
- Dreuille, Mayeul de, *From East To West: A History of Monasticism*, New York: Crossroad Publ., 1999.
- Dundas, Paul, *The Jains*, 2nd ed, London, New York: Routledge, 2002.
- Eraydın, Selçuk, "Çile", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993, VIII, 315-316.
- el-Gazâlî, Ebü Hamid Muhammed, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, trc.: Ahmed Serdaroğlu, c.2, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Geden, Alfred Shenington, "Monasticism, Hindu", vol.8, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1908.
- Geden, Alfred Shenington, *Studies in Eastern Religions*, London: C.H. Kelly, 1900.
- Glaserapp, Helmuth von, *Jainism: An Indian Religion of Salvations*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
- Gülşeni, Muhyî-i, *Reşehât-ı Muhyî*, haz.: Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

- Güzeldal, Yasin. *Batu Manastır Geleneğinde Aziz Benedikt ve Manastır Hayatına Dair Görüşleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Gyatso, Lobsang. *The Four Noble Truths*, Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1994.
- Harvey, Peter *An Introduction to Buddhism, Teaching, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Hoffman, Frank J., "Buddhism: Overview", *Encyclopedia of Monasticism*, William M. Johnston (Ed.), Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000.
- Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, trc.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 1982, s. 462.
- Iyer, Rao, *The Mysore Tribes and Castles*, vol.3, New Delhi: Mittal Publ., 1931.
- Jaini, Padmanabh S., *The Jaina Path of Purification*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
- Karamustafa, Ahmet T., *God's Unruly Friends*, Oxford: Oneworld, 2006.
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ, 2007.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi*, (Haz: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- McGregor, R. S., *Oxford Hindi-English Dictionary*, New York: Oxford University Press, 2011.
- Mevlâna, Mesnevî, 5/1743, trc.: Adnan Karaismailoğlu, Ankara: Akçağ, 2007.
- Olivelle, Patrick "Contributions to the Semantic History of Saṃnyāsa", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 101, No. 3, 1981, 265-274.
- Olivelle, Patrick. *The Saṃnyasa Upanisads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, New York: Oxford University Press, 1992.
- Olivelle, Patrick, *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004.
- Prebish, Charles. *Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Pratimoksa Sutras of the Mahasamghikas and Mulasarvastivadins*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1975.
- Robinson, Richard H., Willard L. Johnson, *The Buddhist Religion A Historical Introduction Fourth Edition*, Belmont, Calif. Wadsworth, 1997.
- Ruffner Henry, *The Fathers of The Desert*, New York: Baker and Scribner, vol.1, 1850.
- Sarvepalli Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1968.
- Sastri, Alladi Mahadeva, *The Bhagavad Gita: with the commentary of Sri Sankaracharya*, Mysore: G.T.A. Printing Works, 1901.
- Serrac, Ebu Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi, *İslam Tasavvufu: Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar: Lüma*, trc.: Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk, 1996.
- Shah, Natubhai, *Jainism: The World of Conquerors*, vol.2, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998.
- <http://www.jainpedia.org/themes/principles/sacred-writings/svetambara-canon/cheda-sutras/index.html> (erişim: 23.01.2018).

- Singh, Upinder. *A History of Ancient and Early Medieval India From the Stone Age to the 12th Century*, Noida, India: Pearson, 2019.
- Sparham, Gareth. "Sangha", *Encyclopedia of Buddhism*, Robert E Buswell (ed.), New York: Macmillan Reference, II, 2004.
- Strong, John, *The Experience of Buddhism: Sources and Interpretations*, Belmont, Calif.: Wadsworth Pub. Co., 1995.
- Sühreverdi, Ebu Hafs Şhabeddin Ömer b. Muhammed, *Tasavvufun Esasları: Avarifü'l-maarif Tercesmesi*, trc.: Yılmaz, Hasan Kâmil, Gündüz İrfan, İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.
- Squarcini, Federico, *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Şafak, Yakup, "Mevlana'ya Atfedilen" Yine Gel. .." Rubâisine Dair", *Tasavvuf*, c.24, sayı.2, 2009, ss. 75-80.
- The Sacred Laws of the Āryas as taught in the Schools of Āpastamba, Gautama, Vāsishtha, and Bauddhāyana*, trc. Georg Bühler, Oxford, The Clarendon Press, 1879-82.
- The Laws of Manu*, trc. Georg Bühler, Oxford: Clarendon Press, 1886.
- The Path of Freedom-Vimuttimaggā*, trc. The Rev. N. R. M. Ehara, Soma Thera and Kheminda Thera, Colombo, Ceylon: Dr. D. Roland D. Weerasuria, 1961.
- Tümer, Günay, *Birûni'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, Ankara: DİB Yayınları, 1986.
- T. W. Rhys Davids, "Ahimsa", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: T. & T. Clark, I, 1908.
- Uludağ, Süleyman, "Ādâbü'l-mürîd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, I, 336-337.
- Uludağ, Süleyman "Dilencilik", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, IX, 300.
- Uludağ, Süleyman, "Hırka", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, XVII, 373-374.
- Voorst, Robert E. Van, *Anthology of World Scriptures*, Australia: Wadsworth Publishing Company, 2016.
- Weckman, George "Ashram, Influence of", *Encyclopedia of Monasticism*, Routledge, Fitzroy Dearborn Publishers, 2000.
- Winternitz, Moriz. *A History of Indian Literature- Buddhist Literature and Jaina Literature*, vol.2, New Delhi: Oriental Books Repr. Corp., 1977.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.

## Ubeydullah Ahrâr'ın *Fıkarât* İsimli Eseri Çerçevesinde Tevhîde Dâir Kabulleri\*

Abdurrahman Acer\*\*

### Öz

Sûfilerin tevhîd anlayışında vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd şeklinde iki fikrin olduğu ve Nakşibendiyye Tarîkati'ndeki tevhîde dâir hâkim kanaatin ise son birkaç asırdır vahdet-i şühûd olduğu mâlumdur. Ancak kuruluşundan itibaren Nakşibendî şeyhlerinin tamamının bu kanaati benimsediğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Bilakis İmâm-ı Rabbânî öncesindeki Nakşibendîlerin büyük bir kısmının vahdet-i vücûda yakın olduğu söylenegelmektedir. Nakşibendî Tarîkati'nin 9/15. asırdaki etkili şeyhlerinden biri olan Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın da bunlardan biri olduğu söylenmektedir. Bu makâle, Ahrâr'ın tevhîd hakkındaki kabullerini ortaya koymak hedefindedir. Çalışmanın bu husustaki temel kaynağı ise Ahrâr'ın tevhîde dâir kanaatlerini ihtivâ etmekle bilinen *Fıkarât* isimli eseridir.

**Anahtar Kelimeler:** Ubeydullah Ahrâr, Nakşibendiyye, Vahdet-i Vücûd, Vahdet-i Şühûd, Fıkarât.

---

\* Bu makâle, 2-4 Aralık 2016 târihleri arasında İstanbul'da düzenlenmiş olan "Uluslararası Bahâeddin Nakşibend ve Nakşibendilik Sempozyumu"nda sözlü olarak sunulmuş ancak basılmamış olan tebliğin gözden geçirilerek düzenlenmiş ve geliştirilmiş hâlidir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.  
abdurrahmanacer@gmail.com

## Ubaydallah Ahrar's Conception of Tawheed in The Context of His *Fiqarat*

### Abstract

It is known that Sufis had two ideas in the understanding of tawheed, namely wahdat al-wujud and wahdat al-shuhud and the widespread opinion about tawhid for the last few centuries in the Naqshbandi Order is wahdat al-shuhud. However, it does not seem possible to say that all of the Naqshbandi sheikhs since its foundation embraced this opinion. On the contrary, it is said that most of the Naqshbandis before Imam Rabbani are close to the wahdat al-wujud. Khwaja Ubaydallah Ahrar, one of the influential sheikhs of the Naqshbandi Order in the 9/15th century, is also said to be one of them. This article aims to reveal Ahrar's acceptances about tawheed. The main source of the study in this topic is Ahrar's work titled *Fiqarat*, which is known for containing his ideas about tawheed.

**Keywords:** Khwaja Ubaydallah Ahrar, Naqshbandiyya, Wahdat al-Wujud, Wahdat al-Shuhud, *Fiqarat*

### فكرة التوحيد عند عبيد الله أحرار في إطار كتابه المسمّى بالفقرات

#### الملخص

من المعلوم أنّ تفكير التوحيد عند الصوفيّة ينقسم إلى قسمين: وحدة الوجود و وحدة الشهود. ومن المعلوم أيضاً أنّ التفكير الغالب في محيط الطريقة النقشبندية في التوحيد منذ قرون عدة أخيرة هو تفكير وحدة الشهود. ومن المستحيل أن نقول في الوقت نفسه أنّ شيوخ الطريقة النقشبندية كانوا قائلين جميعاً بهذه الفكرة؛ بل يقال أنّ معظم النقشبنديين قبل عهد الإمام الرباني كانوا في مكانة بالقرب من تفكير وحدة الوجود. ومن المفترض أنّ عبيد الله أحرار كان من هؤلاء القائلين في القرن التاسع الهجري بمقابل القرن الخامس عشر الميلادي للطريقة النقشبندية. تهدف هذه المقالة تبين آراء وتقريرات لأحرار في التوحيد. والمصدر الأساسي لهذه المقالة في هذا الموضوع هو كتاب *الفقرات* لأحرار الذي يحتوي آراء أحرار وقريراته حول التوحيد.

**الكلمات الأساسية:** عبيد الله أحرار، النقشبندية، وحدة الوجود، وحدة الشهود، الفقرات

## 1. GİRİŞ

İslâm Dîni'nin yerleştirmeye çalıştığı akîdelerin en mühimi hiç şüphesiz tevhid akîdesidir. 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, sûfiler 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 yanı sıra bu birliği ilme'l-yakîn bilmek, ayne'l-yakîn görmek ve hakka'l-yakîn yaşamak sûretiyle tecrübe ettiklerini iddia etmişlerdir. Bu çerçevede tasavvufî tevhid tecrübeleri arasında vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd telâkkîleri oldukça yaygınlaşmış, birçok âlim ve ârif tarafından tenkid veya tasdik zemininde mevzûbahis edilmiş ve bu hususta geniş bir edebiyat vücûda gelmiştir.<sup>1</sup>

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,<sup>2</sup> bu husûsa nisbeten geniş yer vermesi sebebiyle Ahrâr'ın tevhid hakkındaki fikirlerinin ortaya konmasında ayrı bir ehemmiyete sâhiptir.

Bu makâlede, Ubeydullah Ahrâr'ın, zikredilen eseri çerçevesinde tevhid düşüncesi ele alınmaya, genel olarak tevhid anlayışı, bu anlayışın belirgin vurgusu gibi görünen vahdet-i vücûd düşüncesine mutâbık görüşleri ve bu

---

<sup>1</sup> Bu hususta Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddîn-i Konevî (674/1274), Abdürrezzâk-ı Kâşânî (ö. 736/1335), Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) ve Abdurrahmân-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) eserleri vahdet-i vücûd literatürünün temelini oluştururken Alâuddevle-i Simnânî (ö. 736/1336) ve İmâm-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) söz ve eserleri ise vahdet-i şühûda ilgili yazarların temel kaynakları olarak gözükmektedir.

<sup>2</sup> Bu eser Abdurrahman Acer tarafından tercüme edilmiş ve *Tevhîd ve Seyr u Sülûke Dâir Fıkarât* ismiyle yayınlanmıştır (İstanbul: Litera, 2016). Bu makalede söz konusu tercüme kullanılmıştır.

düşüncenin bâzı kabullerine düştüğü şerhleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

895/1490 yılında vefat etmiş olan Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın *Risâle-i Vâlidîyye*, *Risâle-i Havrâiyye* ve *Fıkarât* isimli üç eseri vardır.<sup>3</sup> Ayrıca *Melfûzât*<sup>4</sup> adıyla toplanan sohbet notları ve mektupları<sup>5</sup> da yayınlanmıştır.<sup>6</sup> Çalışmamızın merkezindeki *Fıkarât* isimli eserini müellif, velîlerin mukaddes sözlerinden tevhide dâir dinlediği hususları yazıya geçirmek ve gönlü, hâdis olan şeylere âid necâsetlerden temizlemeye faydası olacak bir şey ortaya koymak arzusundan dolayı 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 tevhid, ittihad, vahdet ve sâir makamlarla alâkalı olan bu eseri yazmaya karar vermiştir.<sup>7</sup>

Şunu belirtmekte fayda var ki eserin ana fikri olan tevhid meselesinde Hâce Abdullah-ı Ensârî (ö. 481/1089), İmâm-ı Gazzâlî (ö. 505/1111), Abdülhâlik-ı Gucdvânî (ö. 575/1179 veya 617/1220), Ferîdüddîn-i Attâr (ö. 618/1221), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), Afîfuddîn et-Tilimsânî (ö. 690/1291), Fahreddîn-i Irâkî (ö. 688/1289), Mahmûd-ı Şebüsterî ö. 720/1320), Mîr Hüseyin Sâdât-ı Gûrî (ö. 729/1329'dan sonra) ve Hâce Bahâuddîn Şâh-ı Nakşibend (ö. 791/1389) gibi sûfilerin bâzılarının doğrudan eserlerinden bâzılarının ise fikirlerinden istifâde edilmiş olduğu göze çarpmaktadır.

<sup>3</sup> Bu üç eser, Resâil-i Hâce Ahrâr (haz. Ârif Nevşâhî, Herat: İntişârât-ı Ahrârî, 1394) adıyla yayınlanmıştır.

<sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> Bu mektupların bir kısmı Nevşâhî'nin adı geçen eserinin içinde neşredilmiştir (s. 547-573). Ali Şîr Nevâî'nin (öl. 906/1501) derlediği mektuplar ise İngilizce tercümeleri ile birlikte Jo-Ann Gross ve Asom Urumbaev tarafından The Letters of Khwaja Ubeydullah Ahrâr And His Associates adıyla yayınlanmıştır (Leiden: Brill 2002).

<sup>6</sup> Ahrâr'ın biyografisi hakkında tafsilât için bkz. Abdurrahman-ı Câmî, -Nefehâtü'l-üns min hadarâtü'l-kuds, tsh. Mahmud Âbidî, Tahran: İntişârât-ı Sohen, 1390, s. 410-417; Fahrüddîn Ali b. Hüseyin, Reşahât-ı Aynü'l-hayât, tsh. Ali Asgar Muîniyân, Tahran: 2536 (Takvîm-i Şehinşâhî), c. II, s. 390-432; Ali Şîr Nevâî, Nesâyimu'l-mahabbe min şemâiyimî'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 Ahrâr 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.

<sup>7</sup> Fıkarât, s. 35-36.



## 2. Ubeydullah Ahrâr'ın Tevhîde Dâir Kabulleri

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

### 2.1. Ubeydullah Ahrâr'ın Tevhîde Dâir Genel Tanım ve İfâdeleri

غير حق هر ذره كان مقصود تست  
تبع لا برکش که آن معبود تست<sup>8</sup>

*Hak'tan gayrı her ne olur ise maksûdun,  
Lâ kılıcın çek ona, yoksa olur mâbûdun.*

ناگزیر تو منم، ای حلقه گیر  
یک نفس غافل مباش از ناگزیر<sup>9</sup>

*Senin için vâcip olan benim, ey zâkir,  
Vâcip olandan bir nefes dahi olma gâfil!.*

Tevhid nedir, sorusu İslâm Dîni'nde umûmî bir tanımla, Allah'ın tek olduğuna, onun eş, oğul, benzer ve ortağının olmadığına îmân etmek, şeklinde cevap bulur. Sûfilerin, bu mânânın yanında tevhîde farklı anlamlar da yüklemiş oldukları bilinen bir gerçektir. Bunun yanı sıra 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 sûfiler tarafından kısmî farklılıklarla tanımlanmıştır.<sup>10</sup> Bu farklılıkların, tasavvufî tecrübenin nisbî izâfiliğinden ve tanımın yapıldığı mertebenin hükümlerinden kaynaklanmakta olduğu düşünülmektedir. Benzer farklılıklar, bir sûfinin aynı kavram için getirdiği iki tanım arasında da kendini gösterebilmektedir. Bu da

<sup>8</sup> Emir Hüseyinî-yi Herevî, Mesnevîhâ-yı İrfânî-yi Emir Hüsenî-yi Herevî: Kenzû'r-rumûz, thk. Seyyid Muhammed Turâbî, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1371, s. 33.

<sup>9</sup> Feridüddîn-i Attâr, Mantıku't-tayr, tsh. Kâzım Dozfuliyan, Tahran: İntişârât-ı Talâye, 1388, s. 191.

<sup>10</sup> Tevhid tanımlarına bir örnek olarak Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) târifini zikredebiliriz: "Ehl-i hakîkatın istilâhında tevhîd, Zât-ı İlâhî'yi, anlayışlarda tasavvur, vehim ve zihinlerde tahayyül olunan her şeyden tecrid etmektir. Tevhîd, üç şeyden ibârettir: Cenâb-ı Hakk'ı rubûbiyeti itibâriyle ârif olmak, O'nun vahdâniyyetini ikrâr etmek, O'nun eşi ve benzeri olduğunu reddetmek." (Ta'rifât: Tasavvuf İstilahları, trc. Abdülaziz Mecdî Tolun - Abdulrahman Acer, İstanbul: Lîtera, 2014, s.108-109) Sûfilerin tevhîde dâir târif ve sözleri için bkz. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, el-Lüma', thk. Abdülhalim Mahmud - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadisîyye, 1960, s. 49-55; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf, tlk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001, s. 31-35; Abdülkerim Kuşeyrî, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, haz. Halil b. Mansur, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009, s. 329-334; Ali b. Osman Hucvirî, Keşfu'l-mahcûb: Hakîkat Bilgisi, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 1982, s.411-420.

sûfinin tasavvufî tecrübesinin, kat ettiği mertebelere göre değişmesinin bir neficesi olarak kabul edilmektedir.

Ubeydullah Ahrâr da tevhid husûsunda birtakım kavramlar kullanmış ve bunlara bâzı tanımlar getirmiştir.<sup>11</sup> O, *Fıkarât*'ın hemen başında “tevhid, vahdet ve ittihâd nedir” sorularını sormakta ve bunlara şu şekilde cevaplar vermektedir:

“Tevhid nedir, diye sorulursa de ki: [Tevhid] kalbi, Hakk'ın - sübhânehû- gayrının farkında olmaktan tecrid etmek ve kurtarmaktır.

Vahdet nedir, diye sorulursa de ki: [Vahdet] kalbin, Hakk'ın - sübhânehû- gayrının vücûduna dâir ilimden [Hak'tan başka bir vücûd bilmekten] kurtulmasıdır.

İttihâd nedir, diye sorulursa de ki: [İttihâd] Hakk'ın -sübhânehû- “vücûd”unda istiğrâktır.”<sup>12</sup>

Bu üç kavramın tanımlarında bir mertebelilik göze çarpmaktadır. Tevhid tanımında, gayrın varlığının zımnen kabûlü söz konusudur. Zirâ, 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 ifade etmeyecektir. Bu tanıma göre, gölge ya da vehmî de olsa mâsivânın varlığı teslim edilmekte ve tevhîdin, bu varlığın farkında olmaktan kurtulmak olduğu söylenmektedir.

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

İttihâd kavramı ise, tevhid ve vahdet kavramlarından daha hâs bir çerçeve

---

<sup>11</sup> Geneli itibâriyle varlık meselesi ile irtibatlandırılan tevhid, Ahrâr için de gâliben bir varlık problemi ifade etmekle beraber aynı zamanda bir mârifet/bilgi meselesidir. Ancak Ahrâr bu hususta pek tafsilâta girmemektedir. O sâdece, kulun hakîkate ve şeylere dâir bilgisinin, Hakk'ı müşâhede ve bu müşâhede dolayısıyla mâsivânın vücûdunun nazarından kalkması, yâni tevhidde ulaştığı derece de olduğunu ve bunun üç vechinin olduğunu söylemekle iktifâ etmiştir. Buna göre kulun mârifeti, bütün eşyâyı câmi' olan Vücûd'u müşâhede nisbetinde; müşâhede sebebiyle kalbin mâsivâdan tahallîsi mikdârınca ve bu tahallî sebebiyle Hakk'ın lütfü mikdârınca olur. Bkz. *Fıkarât*, s. 158.

<sup>12</sup> *Fıkarât*, s. 37.

çizmektedir.<sup>13</sup> Burada mâsivâdan tamâmen bir tecerrüd 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 hatırdâ tutmak gerekmektedir. Zîrâ tevhid kavramı bâzen Allah'ın birliği inancının genel ismi olarak kullanılırken, bâzen de bu genel isimlendirmenin bir alt kategorisi olarak kullanılabilir. 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 müdrikeye tek mâlûm olan Hak'tan başka bir mâlûm kalmaması*”, hattâ “*lâtîfe-i müdrikenin var olan her şeyden tasfiye ve tecrid edilmesi*” tarzında vahdeti de içine alacak şekilde tanımlamıştır.<sup>14</sup> Bu tür bir tevhîd ile muvahhid olmak ise Ahrâr tarafından, Hakk'ın bir inâyeti olarak kulun, kendinden ve sıfatlarından fânî ve Hakk'ın teklîğine 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<sup>15</sup> ki Ahrâr'ın, bunun kul üzerinden gerçekleştiğini söylemesi, dikkati çeken bir husustur.

Yalnızca Hakk'ı müşâhede ederek kendi varlığından da tecerrüd etmek sûretiyle mâsivâdan tamâmen kurtulmak, yâni onun târif ettiği şekliyle tevhîde ermek, Ahrâr'a göre saâdet, bunun aksi, yâni kendi varlığını görmek ise şekâvettir.<sup>16</sup> Zikredilen saâdete ulaşmak, bir takım bilgi ve pratiklere bağlıdır.

---

<sup>13</sup> Bu çerçevede Seyyid Şerif Cürcânî'nin ittihâd târifinde de dikkati çekmektedir. Ayrıca o, bu kavramla alâkalı muhtemel yanlış anlaşılımları da engellemek için bu ıstılâhı şöyle tanımlamıştır: “Hak olan Mutlak Vâhid'in varlığını şuhûddan ibârettir. Çünkü vâ 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. Bâzi kimseler ittihâdın iki şeyin tek bir şey olmasını gerektirecek uyuşma ve karışma olduğunu, bâzıları ise görmeksizin ve tefekkür etmeksizin söz söylemek olduğunu söylemişlerdir.” (Ta'rifât: Tasavvuf İstılahları, s. 74.)

<sup>14</sup> Fıkarât, s. 182-183.

<sup>15</sup> Fıkarât, s. 164.

<sup>16</sup> Fıkarât, s. 37, 41-42.

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 nasibini alır ve kalpte ancak muhabbet kalır. Bu muhabbet ise gayr değil, Mahbûb’un aynası mesâbesindedir.<sup>17</sup>

Nazarî olarak çerçevesi çizilen bu hâle vâsıl olmak için amelî bâzı uygulamalar da 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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup>

Ahrâr’a göre buna ulaşmanın başka bir yolu daha vardır: Kalbi, dünyâ ve âhirete müteallik bütün varlık kayı ve alâkalarından, irâde vafından, hattâ esmâ ve sıfat tecellîlerinden kurtarıp zâtî şuhûdda fânî olmak. Bu da zikir veya cezbe ile ya da cem’iyyet ehlinin sohbetlerine iştirâk etmek vâsıtasıyla insânî hakîkati bütün düşüncelerden temizlemek ve himmeti tevhid etmekle mümkün olur.<sup>20</sup>

Burada zikredilen esmâ ve sıfat tecellîlerinden kurtulmakla kastedilen

---

<sup>17</sup> Fıkarât, s. 93.

<sup>18</sup> A.y.

<sup>19</sup> Fıkarât, s. 164.

<sup>20</sup> Fıkarât, s. 94.

şey, Ahrâr tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: Bu tecelliler, 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 yakînen bilinmesi ile sâlik, zâtî şuhûda vâsil 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.<sup>21</sup>

Yukarıda zikredilen, kalbin maddî ve mânevî alâkalardan kurtulması husûsu Ahrâr'a göre imkânsızdır. Ebedî bir hayat sâhibi olursa 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.<sup>22</sup> Bunların muhâfaza edilmesinin en önemli şartı ise mâsivâyâ vücûd izâfe etmemektir. Diğer şartlar ise; maksada ulaşmaktan başka derdi olmamak, gâyeye ulaşmanın önündeki engellerden uzak durmak, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sarsılmaz bir şekilde ittibâ etmek, kalbinin dert ve alâkalarını Hakk'a ircâ ederek tevhid eden cem'iyet ehli bir mürşid-i kâmilin sohbetine devam etmek, onlar hakkında güzel îtikâda 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 (a.s.) gibi:

{إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ خَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ}

'Ben yüzümü ve özümü yeri gökleri yaratana samîmiyetle tevcih eyledim ve ben müşriklerden değilim'<sup>23</sup> der.<sup>24</sup>

Buraya kadar zikredilen fikirlerinden anlaşıldığı kadarıyla, kendi varlığı ve sâir esmâ ve sıfat tecellileri dâhil olmak üzere her türlü kesretten kurtularak mâsivâyâ 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.

<sup>21</sup> Fıkarât, s. 96-97.

<sup>22</sup> Fıkarât, s. 42.

<sup>23</sup> En'âm Süresi, 6/79.

<sup>24</sup> Fıkarât, s. 43-44.

## 2.2. Ubeydullah Ahrâr'ın, Vahdet-i Vücûda Dâir Tasdikleri

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 sûflerin sözlerinde bu düşünceye dâir bir takım işaretlerin 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 bilinmektedir.

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 itibâriyle hâricî varlığın aynı, fakat taayyünü itibâriyle 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.<sup>25</sup> 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

---

<sup>25</sup> 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. Tâhirü'l-Mevlevî - Abdulrahman Acer, İstanbul: Litera 2014, s. 95). A'yân-ı sâbite hakkındaki teferruat için bkz. A.g.e., s. 89-110.

kullanırlar.<sup>26</sup>

Ubeydullah Ahrâr da Ekberî geleneğe uygun bir şekilde “vücûd”un sâdece Allah için kullanılabileceğini düşünmektedir. Ona göre Hak Teâlâ'dan başkası için “vücûd” demek mümkün değildir, hattâ iftirâdır. Zîrâ her şeyde zâhir ve aynı zamanda her şeyden münezze olan O'dur.<sup>27</sup> Bu zuhûrun görülmeyişi ise onun şiddetindedir.<sup>28</sup> 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. Hakikatinde ise icmâl mertebesinde olduğu hal üzeredir, yâni onda bir değişiklik yoktur. Bu durum şu hadîs-i şerifte ifâdesini bulmaktadır: «كان الله ولم يكن معه شيء» “Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu”<sup>29</sup> “«الآن كما كان» şimdi de olduğu gibi.”<sup>30</sup> Ahrâr bu mânâyı başka bir yerde şu beytle ifâde etmektedir.

جز خدا در هر دو عالم نیست کس  
بس نشاید داشتن دیگر هوس<sup>31</sup>

*Ne dünyâ ne âhirette Hak'tan gayrı bir şey yok  
Öyleyse başka heveslerin peşinde olmanın âlemi yok*

Ahrâr, mâsivânın varlığı meselesini de vahdet-i vücûd düşüncesindeki gibi açıklamaktadır. Ona göre yaratmak, Vücûd'un, mevcûdâtın ayınlarına yaklaşması ve a'yânın sûret ve hâlleri ile zâhir olmasıdır.<sup>32</sup>

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

“Zât ve sıfatların akisleri olan, ilimdeki insânî hakikatlerin âlemdeki gölgeleri, hakikatte yaradılışın maksadı ve âlemlerin hulâsasıdır. Eğer basîret

<sup>26</sup> Vahdet-i vücûdla alâkalı tafsilât 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: Kabalıcı, 2005, s. 641-650; Ekrem Demirli, İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan, İstanbul: Kabalıcı 2009, s. 169-232; Mahmud Erol Kılıç, Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş, İstanbul: Sûfî, 2010, s. 185-335.

<sup>27</sup> Bu ifâde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin “beyne't-tenzih ve't-teşbih” fikrini akla getirmektedir. Eserlerinde pek çok yerde buna temas eden İbnü'l-Arabî'nin bu husustaki düşüncelerine bir misal için bkz. Fusûsu'l-hikem, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 2002, c. I, s. 111-112.

<sup>28</sup> Bu husustaki bâzı îzahlar için bkz. Şerh-i Rubâiyât, s. 77-78.

<sup>29</sup> Buhârî, Bed'u'l-halk, 1.

<sup>30</sup> Fıkarât, s. 119-120.

<sup>31</sup> Fıkarât, s. 191.

<sup>32</sup> Fıkarât, s. 145.

gözü, tevhîdin sûreti olan kelime-i tevhîdi tekrarlayarak tevhîdin mânâsını dâima kalpte diri tutmaya devam etmek sûretiyle iki görmek/şaşıklık perdesinden kurtulursa, hakîkatte âlemlerin hakikatleri olan insânî sûretler kadehlerinden o denli vahdet ve ittihâd şarabı içilir ki bu şarabın verdiği sarhoşluktan dolayı her şeyin alınma yokluk yazısı yazılır. ... Kendisine bu insânî hakîkatten zerre ihsan edilen bir kimse bu mârifetten dolayı şu beyti söyledi:

بی ما بخودش نظر نیامد  
از ما بجز این هنر نیامد<sup>33</sup>

*Bizsiz kendisine nazar varmadı,  
Bizden de bu hünerden gayrısı hâsıl olmadı.  
Diğer bir kimse ise aynı bakışla şöyle dedi:*

ای نسخه نامه الهی که تویی  
وی آینه جمال شاهی که تویی  
بیرون از تو نیست هر چه در عالم هست  
در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی<sup>34</sup>

*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!*

Hakîkat ehlinin bu büyük işâretlerinin hepsi, sonsuz olan “Allah, Âdem’i kendi sûretinde yarattı”<sup>35</sup> ve “Nefsini/kendini tanıyan Rabb’ini tanır”<sup>36</sup> hadislerinin deryâlarından ancak bir katredir.”<sup>37</sup>

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 bunlardır.<sup>38</sup> 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,

<sup>33</sup> Fıkarât, s. 136-137.

<sup>34</sup> Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Külliyyât-ı Şems-i Tebrîzî, Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1376, s. 1472, rubâî no: 1761.

<sup>35</sup> Müslim, Birr, 32, hadis no: 115 (6655). «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صَوْرَتِهِ»

<sup>36</sup> Aclûnî, Keşfü’l-hafâ, thk. Yûsuf b. Mahmûd, Mektebetu İlmî’l-Hadîs, c. II, s. 309, hadis no: 2532. «من عرف نفسه فقد عرف ربه» Aclûnî, bu hadîsin rivâyeten sahîh olmadığını söyledikten sonra hadis ilminde hâfızlardan sayılan Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin bu hadîsi kullandığını ve bunun her ne kadar senedi yoksa da keşfen sahîh olduğunu söylediğini nakletmektedir.

<sup>37</sup> Fıkarât, s. 67-68.

<sup>38</sup> Fıkarât, s. 167.



gönlün arayış içinde olması, elin tutması, ayağın yürümesi, gözün görmesi ve kulağın işitmesi vb. gibi mâsivânın varlığı ve varlığının devamlılığı O'nunladır.<sup>39</sup>

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 ناپیدایی است که نشانش پدید نیست  
از غایت ظهور عیانش پدید نیست  
گوید به هر زبان به هر گوش بشنود  
کمال تو جز در شهود و حضور روح نیست<sup>40</sup>

*Ruh görünmezdir ve onun işaretleri de görünmezdir,  
Zuhûrünün şiddetinden dolayı O, görünmezdir,  
Her dille söyler ve her kulakla dinler,  
Senin kemâlin Rûh'u şuhûd ve O'nunla huzurdan başka değildir.*

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.<sup>41</sup> Bu zâhir olmayı ise Ahrâr “bu âlemin îmârına sebep olması için ilâhî ihtiyâr deryâsından insânî ihtiyâr ırmağına bir miktar lütfedilmiştir” şeklinde anlamaktadır.<sup>42</sup>

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 gösteren bir ayna ve âyet olarak tasvîr etmektedir.

<sup>39</sup> Fıkarât, s. 46.

<sup>40</sup> Fıkarât, s. 138.

<sup>41</sup> Fıkarât, s. 92.

<sup>42</sup> Fıkarât, s. 49.

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 sâbikün, yânî önce gelenlerinin fitratındaki Hakk'a incizâb dolayısıyla onların basîretlerinin ve hattâ başarılarının O'nu O'nunla gördüklerini, bu sebeple bu sözün bu açıdan söylenmiş olabileceğini ifâde etmektedir.<sup>43</sup> Ayrıca o, zikrin nihâi 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<sup>44</sup> hâlinden sonra bir vücûd ve sahv (bekâ ba'de'l-fenâ)<sup>45</sup> hâli lütfedeceğini, bu durumda hiçbir şeyin bu kimseleri Hak'tan perdelemeyeceğini ve her neye nazar etseler O'na nazar etmiş olacaklarını belirtmektedir.<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup> Bu hususta Ahrâr, Ferîdüddîn-i Attâr'ın şu beytini nakletmektedir:

تو مباحث اصلا، کمال اینست و بس  
رو درو گم شو، وصال اینست و بس<sup>48</sup>

*Asla olma [varlık iddîasında 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 istiğrâktan sonra kula vehbî bir vücûd bahşedilmesi ve kulun her ne zaman kendi vücûduna nazar ederse bütün zerrelerinde Vech-i Bâkî'den

<sup>43</sup> Fıkarât, s. 54.

<sup>44</sup> Ahrâr, bu makamdan fenâ ya da fenâ-yı fenâ şeklinde de bahsetmektedir (Fıkarât, s. 34).

<sup>45</sup> A.y.

<sup>46</sup> Fıkarât, s. 89.

<sup>47</sup> Fıkarât, s. 141-142.

<sup>48</sup> Fıkarât, s. 90. Attâr'ın beyti Ahrâr'ın naklettiğinden biraz farklıdır (bkz. Mantıku't-tayr, s. 44). Bu beytin ikinci mısraı “تو ز تو لا شو، وصال اینست و بس” [Kendinden yok/fânî ol, [varlık iddîasında bulunma]!. İşte visâl budur, daha değil!.] şeklindedir. Ancak Fıkarât metninde yukarıdaki gibi geçmektedir.

başkasını görmemesi durumudur.<sup>49</sup> Bu durumda “lâ huve illâ hû = O’ndan başka O yoktur” sözü, onun zikri olur.<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> Ancak bâzı hususlarda o, bunun aksini düşündüren bir takım fikirler ileri sürüyor gözükmektedir.

### 2.3. Ubeydullah Ahrâr'ın Vahdet-i Vücûda Şerh Düştüğü Yerler

Ubeydullah Ahrâr'ın tevhid bahsinde sürekli vurguladığı “mâsivâyâ 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. Zirâ o, vahdet-i vücûdun fârik alâmetlerinin ortaya çıktığı bâzı meselelerde net ve tafsîlâtli açıklamalarda bulunmamakta ve yer yer de vahdet-i vücûda bâzı şerhler düşmektedir.

Ubeydullah Ahrâr, “Her neye bakarsam onda veya ondan önce ya da onunla birlikte Allah’ı görürüm”<sup>52</sup> sözünü îzah ederken bu sözün “muâyene”<sup>53</sup> 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”<sup>54</sup> oldukça zor olduğunu söylemektedir. Yine aynı yerde Ahrâr, zikredilen kelâmı muâyene

<sup>49</sup> Kâşânî'nin buna “el-vücûdü'l-mevhûbu'l-hakkânî” demesi ve bunu insân-ı kâmilin mârifeti sayması ile ilgili yorumlar için bkz. Suâd el-Hakîm, a.g.e., s. 643-644.

<sup>50</sup> Fıkarât, s. 186.

<sup>51</sup> 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; 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 Arkapları, Uludağ Üniversitesi İlahiyat 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.

<sup>52</sup> “إلا ورأيت الله 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.

<sup>53</sup> Muâyene üç kısımdır: Gözlerin görmesi, kalbin gözünün görmesi ve rûh gözünün görmesi. Tasavvufî ıstılah olarak kullanıldığında daha ziyâde üçüncü kısım kastedilir 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.

<sup>54</sup> Fıkarât, s. 185.

olarak anlamının kendisi için zor olduğunu, bundan dolayı da bunu anlamaya çalışmayı terk etmenin daha iyi olduğunu söylemektedir.<sup>55</sup> 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 lâtifesi 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 -sühânehû- 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.”*<sup>56</sup>Yine, “lâilâhe illellah” kelime-i tevhîdinin mânâsı olarak “sûfîlerin sözlerinden” anlaşılının “Allah’ın mâlûmu olan şeylerin sûretleri ile zâhir olan Allah’tır” ifâdesi olduğunu ve bu mânâyı, -başka yerlerde kabul ettiğini söylemesine rağmen burada- müstakim 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 anlaşılmalıdır.<sup>57</sup> 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

---

<sup>55</sup> Fıkarât, s. 185.

<sup>56</sup> Fıkarât, s. 180-181.

<sup>57</sup> Fıkarât, s. 157.

kendine hem de mâsivâyâ âid sıfatlarını görmekten kurtulduğu sıfat tecellisinin ardından gelir. Böylece isim ve sıfat kargaşası ve kesretinden kurtarılan insânî hakikat, Zât'ın gayrı bir şeyi müşâhede etmemekle müşerref olur. Ahrâr'a göre bu, "sır ve rûh lâtifelerine açılmış" bir şuhûd mahallidir ve bunda hislerin nasibi yoktur.<sup>58</sup>

Ancak o, bir başka yerde, kâinâtın her zerresinde Vech-i Bâkî'den başkasını görmemenin hem basar hem de basîret nazarıyla, yâni hem his hem de lâtifelerle 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.<sup>59</sup> 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<sup>60</sup>ki bu da bir ihtiraz kaydı gibi gözükmemektedir.

### 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 gözükmemektedir. 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 edilmiştir. 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.

---

<sup>58</sup> Fıkarât, s. 84.

<sup>59</sup> Kelime-i tevhîdin bu ve benzeri mânâları Ahrâr tarafından defâlarca zikredilmesine rağmen "lâ meşhûde illellah"ın zikredilmemiş olması dikkat çekicidir.

<sup>60</sup> Fıkarât, s. 172-173.

*Fıkarât*'ta farklı tevhid anlayışlarına yorulabilmesi mümkün gözükken 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 fikirlerin te'lif edilmesi ve onun tevhid anlayışının "efrâdını câmi", ağıyârını mâni" bir şekilde ortaya koyulabilmesi için Ahrâr'ın diğer eserleriyle mektupları ve onun sözlerinden nakillerde bulunan sair eserlerin tesbit ve tahlil edilmesi gerekmektedir.

### Kaynakça

- Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, thk. Yûsuf b. Mahmûd, Mektebetu İlmî'l-Hadîs, yy, ts, c. II
- Afifî, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar, 1999.
- Ahrâr, Ubeydullah, *Fıkarât*, Süleymâniye Kütüphanesi, 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-iüns 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 İstulahları*, trc. Abdülaziz Mecdî Tolun - Abdulrahman Acer, İstanbul: Litera, 2014.
- Demirli, Ekrem, *İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı 2009.
- Dindar, Elif, *Ubeydullah Ahrâr 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.
- Herevî, Emir Hüseyinî-yi, *Mesnevihâ-yi İrfânî-yi Emir Hüsenî-yi Herevî: Kenzü'r-rumûz*, thk. Seyyid Muhammed Turâbî, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1371.
- el-Hakîm, Suâd, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı, 2005.
- Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 1982.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afifî, Beyrut: Dâru't-Turâsî'l-Arabî, 2002.

- Kartal, Abdullah, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2005, c. XIV, sy. 2.
- Kâşîfî, Fahrüddîn Ali b. Hüseyin, *Reşahât-ı Aynü'l-hayât*, tsh. Ali Asgar Muînîyân, 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-Kütübî'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-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Nevâî, Ali Şîr, *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.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin, *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 Abdülbâkî Sürûr, Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîsiyye, 1960.

## Hâlidîliğin Kollarından Biri Olarak Haznevîlik ve

### Ahmed Haznevî\*

Kutbeddin Akyüz\*\*

#### Öz

Ahmed Haznevî (ö. 1950) Hâlidîliğin kollarından biri olan Haznevîyye'nin kurucusu ve İslâm dünyasının önde gelen tanınmış şahsiyetlerinden biridir. Çok iyi bir medrese tahsili gördüğü anlaşılan ve Şâh-ı Hazne lakabıyla meşhur Ahmed Haznevî, talebelik yıllarında tasavvufa ilgi duymuş ve bunun üzerine müşşidi Muhammed Ziyâeddîn Nürşîni'nin (ö. 1924) dergâhına gidip kendisine intisap etmiştir. Seyr u sülûkunu tamamladıktan sonra şeyhi tarafından kendisine hilafet verilmiş ve irşâd amacıyla Hazne'ye gönderilmiştir. Hazne, Suriye'nin kuzeyinde bulunan Kamışlı kentine bağlı bir beldedir. Zaman içinde Ahmed Haznevî'nin etki alanının genişlemesiyle birlikte, Nakşbendiyye-i Hâlidîyye tarikatında kendisine nispet edilen bir kol oluşmuştur. Ahmed Haznevî'nin vefatının ardından posta geçen her bir müşşid de kendi imkânları çerçevesinde tarikatın neşri için çalışmış, onların da bu gayreti neticesinde zaman içinde Haznevîliğin adı dünyanın birçok yerinde duyulmaya başlamıştır. Bu makalede, çeşitli kesimlerden yoğun ilgi gördüğü tespit edilen, Nakşbendiyye-i Hâlidîyye'nin muâsır bir kolu olan Haznevîlik ve kurucusu Ahmed Haznevî konu edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmed Haznevî, Haznevîlik, Hâlidîlik, Nakşbendiyye, Tasavvuf

---

\* Bu makale “Ahmed el-Haznevî (ö. 1949) ve Haznevîyye Tarikatı”, (Yalova Ü., S.B.E., 2015) başlıklı yüksek lisans tezi ve 02-04 Aralık 2016 tarihinde İstanbul'da gerçekleştirilen Uluslararası Bahâeddin Nakşibend ve Nakşibendilik Sempozyumu'nda sunulan “Nakşibendiliğin Muâsır bir Kolu Olarak Haznevîyye Tarikatı ve Kurucusu Ahmed Haznevî” konulu tebliğden üretilmiştir.

\*\* Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fak., Temel İslâm Bilimleri, Tasavvuf ABD. Doktora Öğr. ORCID: 0000-0002-7533-3841 (kutbeddinakyuz@hotmail.com)



## Ahmad al-Khaznawi and Khaznawiyya as a Branch of Khalidiyya

### Abstract

Ahmad al-Khaznawî (d. 1950) is the founder of the Khaznawiyya as a branch of Khalidiyya and one of the prominent figures in the Islamic world. Ahmad al-Khaznawî, famous for his nickname Shah-i Hazne, which is understood having a very good madrasah education, was interested in Sufism during his student years, and then he went to his mentor Mohammed Diyauddin Norşini (d. 1924) to join Mullah Norşini's educational circles. After completing the voyage of Seyr-u Süluk (spiritual path), he was named the successor by his sheikh and was sent to Hazne for guidance. Hazne is a town in Kamishli, Syria. Ahmad al-Khaznawi's domain in time with its expansion, a branch was formed in the Naqshbandiyya-Khalidiyya order. After the death of Ahmad al-Khaznawî, each murshid, who were sent their posts, worked for the order's publication within the framework of their own capabilities. As a result of their efforts, the name of the Khaznawiyya branch become known in many parts of the World, and started attracting great interest from various segments of the World societies'. In this work, Ahmad al-Khaznawi, the founder of the Khaznawiyya, a contemporary branch of Naqshbandi order is examined.

**Keywords:** Ahmad al-Khaznawi, Khaznawi, Khalidiyya, Naqshbandiyya, Sufism

## أحمد حزنوي والخزنوية كفرع من فروع الخالدية

### المخلص

أحمد الحزنوي (ت 1950) هو مؤسس الخزنوية كفرع من الخالدية وأحد الشخصيات البارزة في العالم الإسلامي. أحمد الحزنوي، المشهور بلقب شاه حزنوي، الذي يُفهم أنه تلقى تعليمًا جيدًا في المدرسة، كان مهتمًا بالصوفية خلال سنوات دراسته، ثم ذهب إلى معلمه محمد ضياء الدين نورشيني (ت 1924) للانضمام دوائر الملا نورسيني التعليمية. بعد الانتهاء من رحلة سير يو سلوك (المسار الروحي)، عينه شيخه خليفة له وأرسله إلى حزن للتوجيه. حزن بلدة في القامشلي، سوريا. في عهد أحمد الحزنوي مع توسعه، تم تشكيل فرع في الطريقة النقشبندية - الخالدية. بعد وفاة أحمد الحزنوي، عمل كل مرشد أرسلوا منشوراتهم لنشر الأمر في إطار قدراتهم الخاصة. نتيجة لجهودهم، أصبح اسم فرع الخزنوية معروفًا في أجزاء كثيرة من العالم، وبدأ في جذب اهتمام كبير من مختلف شرائح مجتمعات العالم. في هذا العمل، يتم فحص أحمد الحزنوي، مؤسس الخزنوية، فرع معاصر من الطريقة النقشبندية.

**الكلمات المفتاحية:** أحمد الحزنوي، الخزنوية، الخالدية، النقشبندية، الصوفية

## Giriş

Şâh-ı Nakşibend namıyla maruf Muhammed Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389) tarafından XIV. yüzyılda tesis edilen Nakşbendiyye tarikatının, dünyanın farklı bölgelerinde İslâmî öğretilerin yayılışı ve yaşanması hususunda büyük bir rolü olduğu görülmektedir. Ahmed-i Sirhindî (ö.1034/1624) gibi Nakşî şeyhlerinin, İslâm'ın müdafaası ve Allah'a davet hususunda büyük etkileri olduğu şüphe götürmez bir hakikattir.<sup>1</sup> İmâm-ı Rabbânî ismi ile şöhret bulmuş olan Ahmed-i Sirhindî dışında da Nakşbendiyye meşâyihî arasında bu gibi kâmetlere rastlamak pek mümkündür. Örneğin, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827) ve yetiştirmiş olduğu halifelерinin, Anadolu'nun dindarlaşması, sulh ve emânın temin edilmesi, ilim-irfân geleneğinin sürdürülmesinde önemli rol üstlendikleri görülmüştür.<sup>2</sup>

Kurulduğu dönemde “Hâcegân yolu” ismiyle bilinen Nakşbendiyye tarikatı, bu ismi sonradan almıştır. Tarikat şu an Özbekistan sınırları içerisinde bulunan ve dönemin en önemli ilim merkezlerinden biri olan Buhârâ'da ortaya çıkmış, Abdülhalik Gucdüvânî'nin (ö. 575/1179 veya 617/1220) “kelimât-ı kudsiyye” olarak tanınan şu sekiz kelimesi, sonradan ilave edilen üç prensiple beraber tarikatın temel esasları olmuştur. Hüş der-dem, sefer der-vatan, nazar ber-kadem, halvet der-encümen, yâdkerd, bâzgeşt, nigâhdâşt ve yâddâşt, (sonradan ilâve edilen üç prensip) vukûf-ı zamânî, vukûf-ı adedî, vukûf-ı kalbî.<sup>3</sup>

Bütün büyük tarikatların zaman içinde farklı kollara ayrıldığı muhakkaktır. Tarikatların dallanıp budaklanmasında, bu kolları tesis eden müşidlerin yaptığı içtihat ve tecdîdler etkili olmuştur. Nakşbendiyye'yi de köklü bir ağaca benzetirsek, Müceddidiyye ve Hâlididiyye gibi kolları için bu ağacın dalları diyebiliriz. Bu kollardan neş'et etmiş diğer bir şube ise Hazneviyyedir.

Yapılan araştırmalardan Hâlidî kolunun Hazneviyye şubesinin kurucusu Ahmed Haznevi'nin, yöresinde bulunan insanların ilme ve irfâna yönelmelerinde ciddi katkıları olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle yaşadığı XX.

<sup>1</sup> Arthur F. Buehler, “Nakşbendiyye-Müceddidiyye ve Hindistan'da Yayılışı”, çev. Halil İbrahim Şimşek, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/1, cilt: II, sayı: 3, s. 143; Ebû'l-Hasen Ali en-Nedvî, *el-İmâmu's-Serhendî Hayâtuhu ve A'mâluhu*, Kuveyt: Daru'l-Kalem, 1994, s. 290-291.

<sup>2</sup> Abdurrahman Candan, “Şeyh Ahmet el-Haznevi'nin Hayatı ve Fetvalarında Takip Ettiği Metot”, *YYÜİFD*, s. 19.

<sup>3</sup> Hamid Algar, “Gucdüvânî Abdülhâlik”, *DİA*, c. 14, İstanbul: 1996, s. 170.

asrın ilk çeyreğinin buhranlı günlerinde büyük sıkıntılara katlanarak İslâm dininin ve sünneti seniyyenin, bölgesinde yaşayan farklı milletlere mensup Müslümanlar arasında yayılmasına vesile olduğu aktarılmaktadır.

Ahmed Haznevî'nin bir İslâm davetçisi olması yanında, İslâm'a ve Müslümanlara cephe almış zümrelere karşı mücadelecilik ruhuna sahip bir kimse olduğu da görülmüştür. Nitekim Ahmed Haznevî'nin yaşadığı dönemde tüm İslâm ülkelerinde olduğu gibi, Suriye'de de emperyalist güçler istilaya girişmiş ve geçici de olsa hâkimiyet sağlamışlardı. Ahmed Haznevî dinî hassasiyetinden dolayı asla inancından taviz vermemiş ve devamlı Müslümanları müstevlilere karşı uyanık olmaya çağırılmıştı. Bundan dolayı birçok defa Fransız işgal gücü tarafından sürgüne gönderilmiş, fakat o, hiçbir zaman tutumundan vaz geçmemiş ve Fransızlara boyun eğmemişti.<sup>4</sup>

Ahmed Haznevî'nin mücadelesinin sadece emperyalistlerle sınırlı kalmadığı, bu mücadelenin halka zulüm yapan ağalar, eşkıyalar ve harâmîlerle de olduğu belirtilmiştir. Onun insanlara yapılan zulmü ortadan kaldırmak için, türlü tedbirler aldığı anlatılmaktadır. Haznevî'nin sadece Müslümanlara karşı böyle bir merhameti sergilemediği, bölgede yaşayan Hristiyan ve Yezidiler için de aynı hassasiyeti gösterdiği söylenmektedir. Hatta Irak devleti, İran'ın Sincâr bölgesinde yaşayan Yezidileri bombaladığı tarihlerde, oradaki Yezidilerin tümüne yakınının Haznevî tekkesine sığındığı ve Ahmed Haznevî'nin onlara karşı büyük bir misafirperverlik gösterdiği kaynaklarda yer almaktadır.<sup>5</sup>

Ahmed Haznevî ve ardından gelen Haznevî şeyhlerinin, (M. Masum Haznevî (ö. 1958), Alaeddin Haznevî (ö. 1969), İzzeddin Haznevî (ö. 1992), Muhammed Haznevî (ö. 2005) ve M. Mutâ Haznevî (d. 1977) başta Türkiye ve Suriye olmak üzere birçok bölgede İslâmî ilimlerin yayılmasında önemli rolleri olduğu görülmüştür. Özellikle öldürme, hırsızlık, zulüm ve cehâlet gibi kabul edilemez ilişkilerin bolca olduğu Suriye'nin Cezîre bölgesinde irşâd faaliyetlerini icra eden Haznevî şeyhlerinin, bu bölge üzerinde çok ciddi etkiler bıraktıkları gözlemlenmiştir.<sup>6</sup> Hazneviyye tarikatının varlığından önce bu bölgede bulunan köy ve beldelerde mescid bile nadir bir şekilde bulunuyorken, Ahmed Haznevî ve Haznevî şeyhlerinin gayretleri neticesinde, söz konusu

<sup>4</sup> M. Şefik Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşâyihî Nakşibendi*, İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010, s. 333.

<sup>5</sup> M. Şefik Korkusuz, a.g.e., s. 334-335.

<sup>6</sup> Abbûd Abdullâh el-Askerî, *Târîhu't-Tasavvuf Fî Süriyye, en-Neş'e ve't-Tetavvur*, Dimaşk: Dâru'n-Nemîr, 2006, s. 178.

bölgenin ilim ve hikmet sahibi insanlarla dolduğu müşâhede edilmiştir. Bölgede irşâd ve talim dairesini genişleten Ahmed Haznevî, âlimler ve davetçiler yetiştiren şer'î bir medrese de kurmuş ve bu medreseden nice âlimler mezun olmuştur.<sup>7</sup> Netice itibarıyla Haznevîlik, Ahmed Haznevî ve Haznevî şeyhlerinin yapmış oldukları büyük hizmetler sayesinde, Nakşbendiyye tarikatının Hâlidîyye kolunun yeni bir şubesi olarak ortaya çıkmıştır.

### **Ahmed Haznevî'nin Soy, Ailesi ve Doğumu**

Nakşbendiyye-i Hâlidîyye'nin bir kolu olan Hazneviyye'nin kurucusu Şah-ı Hazne lakabıyla meşhur Ahmed Haznevî, 1304/1887 yılında Türkiye sınırına yaklaşık 30 km. uzaklıkta bulunan, Suriye'nin Kamışlı kentine bağlı Hazne köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Molla Murat, annesi ise Âmine Hanımdır. Ahmed Haznevî iki yaşında iken kardeşi Molla Mustafa'nın doğumu esnasında annesini kaybetmiş, bunun üzerine Ahmed Haznevî ile kardeşi Molla Mustafa'nın bakımını, babalarının diğer eşi olan Fatıma Hanım üstlenmiştir.<sup>8</sup>

Ahmed Haznevî'nin ailesi, Ali Reşka diye bilinen bir aşirete mensuptur. Reşka ise Kürtçede “siyahî” demektir. Bu lakabın, siyah tenli olduğundan dolayı aşiret büyüğüne verildiği söylenmektedir. Ahmed Haznevî'nin soyunun baba tarafından Hz. Peygambere,<sup>9</sup> anne tarafından ise Seyyid Abdülkadir Geylânî'ye (ö. 561/1166) ondan da Hz. Muhammed'in (a.s) torunu olan Hz. Hasan'a kadar uzandığı belirtilmektedir.<sup>10</sup>

Durum böyle olmakla beraber, kaynaklarda Ahmed Haznevî'nin Hz. Peygamberin soyundan olduklarını pek fazla dile getirmediği, bunun hikmetini soranlara ise, “Biz Hz. Peygamberin (a.s) soyundanız lakin bunu sıkça dile getirdiğimiz takdirde halkın bu isim üzerinden çıkar ve menfaat elde etmeye çalıştığımızı düşünmesinden endişe duyarız. Bu ise hâlimize uygun değildir. Kaldı ki, halkın tümü iyâlullâhtandır (Allah'ın ev halkındandır), kulların en

<sup>7</sup> Haşim Birec, *es-Sâdâtî'l-Hazneviyye*, ts., s. 5. (Kişisel Kütüphanemizde ki nüsha)

<sup>8</sup> Abdülkadir Haznevî, *Hayât eş-Şeyh Ahmed el-Haznevî*, y.y.y., ts. s. 4. (Kişisel kütüphanemizde ki nüsha)

<sup>9</sup> Haznevî ailesinin Seyyidlerden olduğunu gösteren soy şeceresinin çıkan bir yangın esnasında yandığı, ifade edilen hususlar arasındadır. Abdülkadir Haznevî, a.g.e., s. 5.

<sup>10</sup> İbrahim Baz, “Cumhuriyetin ilk Yıllarında Irak ve Suriye'ye Göçen Cizreli Âlim ve Sûfiler”, *Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: 2012, s. 241.

hayırlısı ise, Hz. Peygamberin de (a.s.) belirttiği gibi, Allah'ın iyâline en çok faydası dokunandır” dediği aktarılmaktadır.<sup>11</sup>

Asıllarının Ağrı'nın Doğubayazıt ilçesinden olduğu söylenen Ahmed Haznevî'nin yedinci kuşaktan dedesi Molla Sıvar'ın çocuklarının oradan ayrılıp, önce Siirt/Şirvan'ın bir köyü olan Mavit'e ardından da Şırnak'ın İdil ve Cizre arasında bulunan Banihe/Ocaklı köyüne göç etmiş oldukları ve burada uzun yıllar kaldıkları ifade edilmiştir.<sup>12</sup>

### Eğitimi ve Hocaları

Ahmed Haznevî öncelikle babasının yanında Kur'ân-ı Kerîm'i, Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin (ö. 500/1107'den sonra) *Ġâyetu'l-İhtisâr*'ı, Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî'nin (ö. 623/1226) *Muharrer*'i ve İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) *Mevlid-i şerif*'i gibi kitapları yüzünden okumak suretiyle ilk eğitim ve terbiyesini babasından almıştır.<sup>13</sup>

Ahmed Haznevî babasının vefatının ardından birçok beldeyi dolaşmış ve Şeyh Abdulhadi, Nusaybin'in eski müftülerinden Molla Ahmed, Dârâlı Molla Muhammed, Said el-Hâmidî, Gercüşlü Şeyh Muhammed'in oğlu Molla Muhammed Ubeydullah ve Molla Ahmed et-Tızyânî gibi yörenin büyük âlimlerinden ilim tahsil etmiştir.<sup>14</sup>

Son olarak yörenin meşhur âlimlerinden, Diyarbakır'ın Fârkîn (Silvan) ilçesinde ikamet eden Seyda Molla Hüseyin Küçük Efendi'nin<sup>15</sup> (ö. 1955) medresesinde ilim tahsiline devam etmiş, burada usûlüne uygun bir şekilde sarf, sahv, arûz, mantık, belâğat, isti'âre, kelâm, fıkıh, hadîs ve tefsîr gibi medrese ilimlerini tahsil etmiştir. Daha henüz yirmili yaşlarında dokuz yıl kadar bir süre içerisinde eğitimini ikmal eyleyen Ahmed Haznevî'ye, Hocası Molla Hüseyin Küçük Efendi tarafından icazet verilmiştir. Ahmed Haznevî aynı

<sup>11</sup> Abdülkadir Haznevî, a.g.e., s. 4.

<sup>12</sup> Abdülkadir Haznevî, a.g.e., s. 4.

<sup>13</sup> Hidayet Akdeniz, “Şâh-ı Hazne'nin Vefatı”, *İlim ve İrfan Dergisi*, Sayı: 7, Mart, 2013. s. 4.

<sup>14</sup> Bu isimler hakkında kaynaklarda her hangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Abdülkadir Haznevî, a.g.e., s. 6.

<sup>15</sup> Hayatı için bkz. Mehmet Çiçek, “Seyda Molla Hüseyin Küçük'ün Hayatı ve İlmi Kişiliği”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: II, Kasım, 2009.

zamanda Şam'ın meşhur muhaddislerinden Şeyh Bedreddin el-Hasenî'den de (ö. 1354/1935) hadis icazeti almıştır.<sup>16</sup>

### **Tasavvufa İntisabı**

Ahmed Haznevî'nin, hocası Molla Hüseyin Küçük'ün yanında ilim tahsilinde bulunduğu süre içinde herhangi bir mürşide ve tarikata intisap etmediği, ancak medrese eğitimini bitirmek üzere olduğu bir dönemde, tarikata ve tasavvufa olan ilgisinin arttığı ifade edilir. Sünnete uyan bir mürşidi yöresinde bulamadığından, içindeki isteğe rağmen her hangi bir mürşide intisap etmediği belirtilir.<sup>17</sup>

Rivayet olunur ki; Ahmed Haznevî Hüseyin Küçük hocanın medresesinde ilim tahsilinde bulunduğu bir zaman diliminde, hocası kendisine Diyarbakır'ın Lice ilçesine bağlı Hezân köyünde ikamet etmekte olan mürşidi, "Seyda" lakabıyla meşhur Nûrşinli Şeyh Abdurrahman Tâhî'nin<sup>18</sup> (ö. 1304/1886) halifesi Şeyh Abdulkadir el-Omerî el-Hezânî'yi<sup>19</sup> (ö. 1326/1908) ziyarete gitmek istediğini, arzu ederse kendisinin de ona bu yolculukta refakat edebileceğini söyler. Bu teklifi kabul eden Ahmed Haznevî, hocasıyla beraber yola koyulur. Daha önce de birçok defa farklı vesilelerle mürşidini kendisine anlatan Molla Hüseyin, bu sefer de yol boyunca ona mürşidinden bahseder ve uzun uzadıya şeyhini anlatmaya ve onun istikamet üzere kâmil ve mükemmil bir mürşid olduğunu izah etmeye çalışır. Hezân'a varıldıktan sonra Şeyh Abdulkadir'in sohbetinde hazır bulunan Ahmed Haznevî'nin kalbinde, ona karşı bir mahabbet meydana gelir. Hocasının anlatmış olduğu bütün vasıfların onda eksiksiz bir şekilde mevcut olduğu kanaatine varır ve bunun üzerine oracıkta ona intisap eder ve böylelikle Nakşbendiyye tarikatına girmiş olur. Geleneğe aykırı olmasına rağmen,<sup>20</sup> tarikata intisap esnasında Ahmed Haznevî'ye tarikat talimatını bizzat Şeyh Abdulkadir Efendi telkin eder. Bu da daha sonraları

<sup>16</sup> Hüsnü Geçer, "Büyük Meşale Şeyh Ahmed Haznevî", *İlim ve İrfan Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 8, Nisan, 2013, s. 28.

<sup>17</sup> Hüsnü Geçer, a.g.m., s. 28.

<sup>18</sup> Hayatı için bkz. Adnan Memduhoğlu, "Tâhî Abdurrahman", *DİA*, c. Ek-2, İstanbul: 2016, ss. 577-578.

<sup>19</sup> Hayatı için bkz. Mehmet Saki Çakır, "Şeyh Abdülkadir-i Hezânî (v. 1908) ve Hezân Dergâhı'nda Yetişen Sûfî Âlimler", *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidiliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi* (Ulusal Sempozyum 04-05 Mayıs 2017 Bingöl), İstanbul: Berdan Matbaacılık, 2017, ss. 353-358.

<sup>20</sup> Nakşbendiyye geleneğinde mürid şeyhe intisabını gerçekleştirdikten sonra, şeyhin bizzat kendisi tarafından ona tarikatın inceliklerinden bahsedilmez, mürid adayı bu işte belli bir merhale kat etmiş halife, vekil veya ehil olduğu düşünülen kimselere yönlendirilir.

müridan tarafından Ahmed Haznevî'nin istikbalde geçeceği makama bir işaret olarak yorumlanır.<sup>21</sup>

Anlatıldığı üzere; Ahmed Haznevî Molla Hüseyin Küçük'ün medresesinde talebeliğe başlarken, her ne kadar kendisinden ilim tahsil edecek olsa da, ilmî icazeti ondan değil de bölgesinde bulunan âlimlerden almak istediğini ve bu sayede bölge halkının nezdinde daha fazla itibar sahibi olmayı arzuladığını ona söyler, o da bunu kabul eder. Lakin Şeyh Abdulkadir'e intisap ettikten sonra fikrini değiştirip Hüseyin Küçük hocadan icazet almak istediğini kendisine iletir ve bunun üzerine ilmî icazetini Küçük hocadan alır.<sup>22</sup> İlmî icazetini alıp tarikata da intisap ettikten sonra, kendi beldesi olan Hazne'ye gelir ve orada yanına gelen ilim talebelerine ders vermeye başlar. İlmî ve ilim ehlini çok sevdiği söylenen Ahmed Haznevî'nin, medresesinde okuyan talebelerle yakından ilgilendiği, talebelerin iâşesinden, elbise, kitap ve kırtasiye malzemeleri gibi, bir talebeye lazım olabilecek her şeye varıncaya kadar bütün ihtiyaçlarını karşıladığı ifade edilir. Bu arada tarikatta mevcut olan ritüelleri ve zikirleri uygulamayı da ihmal etmediği, ara ara hem mürşidi Şeyh Abdulkadir Hezânî'yi ve hem de hocası Molla Hüseyin Küçük'ü ziyarete gittiği ve böylelikle onlardan manen istifade etmeye çalıştığı anlatılır.<sup>23</sup>

Ahmed Haznevî'nin, bütün gönlüyle mürşidi Abdulkadir Hezânî'ye ve onun talimatıyla seyr u sülûke yöneldiği bir dönemde, Abdulkadir Hezânî 1908 yılında vefat eder. Mürşidinin ölümünün ardından Ahmed Haznevî, durumunu Abdurrahman Tâhî'nin oğlu, Fethullah Verkânîsî'nin<sup>24</sup> (ö. 1317/1899) halifesi "Hazret" lakabıyla tanınan Muhammed Ziyâeddîn Nürşîni'nin<sup>25</sup> (ö. 1342/1924) ser halifesi Molla Muhammed Emin'e<sup>26</sup> anlatır ve der ki: "Efendim! Mürşidim Şeyh Abdulkadir Hezânî vefat etti. Başka bir mürşidden tarikat almama ne dersiniz?" Molla Muhammed Emin de kendisine: "Mürşidinin vefatının ardından, kişi zaman kaybetmeden yeni bir mürşide intisap etmelidir. Hatta bunun ehemmiyeti sadedinde selefimiz "daha kişi mürşidini defnetmeden yeni

<sup>21</sup> Abdülkadir Haznevî, a.g.e., s. 7.

<sup>22</sup> Abdülkadir Haznevî, a.g.e., s. 8.

<sup>23</sup> Abdülkadir Haznevî, a.g.e., s. 6-9.

<sup>24</sup> Hayatı için bkz. Ali Bağcı, Hüseyin Okur, "Şeyh Fethullah Verkânîsî ve Ed-Dürerü'l-Fethiyye Fi'l-Avâmili'n Nahviyye Adlı Eserinin Tahkiki", *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 2, Güz 2017, ss. 92-129.

<sup>25</sup> Hayatı için bkz. Yeliz Başar, *Nakşebendî-Hâlidî Şeyhi Muhammed Ziyâeddîn Nürşîni'nin Hayatı ve Mektûbât'ındaki Tasavvufî Görüşleri*, Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çorum: 2018.

<sup>26</sup> Molla Muhammed Emin Efendi "Mellaye Mezın" (Büyük Hoca) lakabıyla meşhurdur.

bir mürşid arayışı içinde olmalıdır” demişlerdir.” şeklinde karşılık verir. Bunun üzerine yapılan istişare ve istihârelerin ardından Ahmed Haznevî, Muhammed Ziyâeddîn Nûrşînî’ye intisap eder.<sup>27</sup>

### **Seyr u Sülûk Yılları**

Ahmed Haznevî, Muhammed Ziyâeddîn Nûrşînî’ye intisabının ilk yıllarında, mürşidinin talimatı doğrultusunda biri ilkbaharda, diğeri ise sonbaharda olmak üzere senede iki defa mürşidini ziyarete giderdi. Mürşidi tarafından belirlenen ziyaret vakti gelmeden, mürşidini ziyaret etme isteğinin kendisinde hâsıl olduğu ve bir an önce vaktin gelmesini istediği, menkıbeleri arasında zikredilmektedir. Yüzlerce kilometre yol kat ederek bazen binek üzerinde, bazen ise yayan olarak nice tehlikeli yolları soğuk ve yağışlı hava şartları altında aşarak mürşidinin dergâhına gittiği, burada bazen yedi ay bulacak şekilde uzun bir müddet kaldığı ve bu zaman diliminde mürşidinden edeb ve kemâlâtı alma yönünde istifade ettiği belirtilmektedir. Manevî hâlleri ile ilgili birçok konuda mürşidine müracaat ettiği ifade edilen Ahmed Haznevî’nin, kendi beldesine döndüğünde, hem manevî durumundan hem de Nakşbendiyye tarikatında bulunan âdâbla ilgili birtakım hususlardan, mektuplar yoluyla mürşidinden sualde bulunduğu ve mürşidinin de bu sorulara sürekli cevap ve açıklama sadedinde kendisine mektuplar yazdığı aktarılır.<sup>28</sup>

Muhammed Ziyâeddîn Nûrşînî tarafından Ahmed Haznevî’ye, daha henüz yirmi beş yaşlarında iken, 1329/1912 yılında Nakşbendiyye tarikatında hilafet verilir. Anlatıldığına göre, bu durum sâlikler ve âlimler arasında pek hoş karşılanmaz. Bunun sebebi ise, hem Ahmed Haznevî’nin yaşının küçük olup böyle bir yükün altından kalkamayacağı düşüncesi ve hem de ondan daha kıdemli kimselerin bulunduğudır. Dergâhtaki kimseler arasında bu tür konuşmalar ayyuka çıkınca, Muhammed Ziyâeddîn Nûrşînî âlimlere has olan dîvâna gelip, kapı önünden onlara şu sözleri söyleme gereği duyar: “Molla Ahmed Berîvânî’nin<sup>29</sup> hilafeti hakkında bir takım sözler söylediğinizi işitiyorum. Şunu bilmenizi isterim ki; hilafeti ona ben verdim. Ve bilinmelidir

<sup>27</sup> Abdülkadir Haznevî, a.g.e., s. 9.

<sup>28</sup> Abdülkadir Haznevî, a.g.e., s. 10.

<sup>29</sup> Ahmed Haznevî’ye molla demesinin sebebi medrese tahsilini bitirmiş ve söz konusu payeyi elde etmiş olduğundan dolayıdır. Berîvânî demesinin sebebi ise onun yaşamış olduğu bölgeye Berîvân deniliyor olmasıydı.



ki, yükü tarafımızdan kaldırılacaktır.” Muhammed Ziyâeddîn Nûrşînî'nin bu sözleri muhatapların iknasına vesile olur.<sup>30</sup>

### İrşâd Yılları

Muhammed Ziyâeddîn Nûrşînî Ahmed Haznevî'ye hilafet izni verdikten sonra, halkı irşâd etmek üzere ona Hazne ve çevresini işaret etmiş idi. Fakat o yıllarda Suriye'nin Osmanlılardan kopup, Fransızların işgali altına girmesi sebebiyle bölgede tam bir karmaşa hâkimdi. Bunun yanında Ahmed Haznevî, maddî yönden fakir bir kimse olduğu için de, bölgede ne kendisine itibar edecek, ne de kendisini kollayacak birilerinin olmayacağını ve böylelikle kendisine tevdi edilen vazifeyi hakkıyla yerine getiremeyeceğini düşünüyordu. Onun bu tereddüdünü fark eden Muhammed Ziyâeddîn Nûrşînî: “Evladım! sen irşâda başla, biz insanları senin yanına toplar, Allah'ın izniyle kalabalıkları her yandan akın akın göndeririz” diyerek Haznevî'yi teselli etmişti.<sup>31</sup>

Ahmed Haznevî'nin yirmi beş yaşlarında iken hilafet almış olmasıyla birlikte, yaşı kırk oluncaya kadar ciddi manada bir irşâd faaliyeti içerisine girmemiş olduğu, buna rağmen etrafında birçok kişinin toplandığı, aktarılan hususlar arasındadır. Ahmed Haznevî'nin yaşının kırkı bulması ise 1927 senesine tekabül etmektedir ki, müntesipleri o seneyi, “Şeyh Ahmed'in zuhûrunun gerçekleştiği sene” olarak adlandırmışlardır.

Anlatıldığı üzere, Ahmed Haznevî'nin sohbetine iştirak eden insanların sayısı günden güne fazlalaşmış, ondan feyizlenme adına çok uzak diyarlardan, avâm ve havâs tabakasından nice insanlar dergâhına akın etmişlerdir. Bunun üzerine Ahmed Haznevî yanına gelen insanlar arasından, seyr u sülûke kabiliyeti olanları seyr u sülûk ile buna kabiliyeti olmayanları ise sohbet ve bazı tarikat dersleri ile eğitip yetiştirmeye çalışmıştır.<sup>32</sup>

Ahmed Haznevî'nin farklı kesimden insanlara göndermiş olduğu mektuplara bakıldığında, onun çok derin bir fakîh olduğu erbâbı tarafından anlaşılabilir. Bu birikim sayesinde hem avâm ve hem de havâs tabakasından insanların kendisine bağlanmasını başardığını düşünmekteyiz. Yazmış olduğu mektuplardan, Ahmed Haznevî'nin Arapça bilgisinin yanında

<sup>30</sup> M. Şefik Korkusuz, *Nehriden Hazne'ye Meşâyihî Nakşibendî*, İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010, s. 323.

<sup>31</sup> Ali Yurtgezen, “Şâh-ı Hazne Ahmed Haznevî”, *Semerikand Dergisi*, Yıl: 16, Sayı: 182, Şubat, 2014, s. 17.

<sup>32</sup> M. Şefik korkusuz, a.g.e., s. 313-314.

Farsça bilgisinin de üst düzeyde olduğunu anlayabilmekteyiz. Nitekim mektuplarında yer yer Farsça şiirler ile istihsad ta bulunurken, bazen de direk Farsça eserlere atıfta bulunmaktadır. Kendisinde bulunan bu ve benzeri özellikler sebebiyle olsa gerek, çevresinde bulunan tarikat şeyhleri tarafından bir türlü hazmedilememiş ve onlar tarafından birçok sıkıntıya maruz bırakılmıştır.<sup>33</sup> Ahmed Haznevî, tarikat faaliyetlerini Suriye'de sürdürmüş olmasına rağmen, Türkiye'nin Doğu bölgesinde de çok sayıda seveni ve müridi olmuştur.<sup>34</sup>

### **Vefatı**

Ahmed Haznevî yaşamının büyük bir bölümünü Hazne'de geçirmiş, irşad yıllarında, kışın Hazne'de yazın ise Tel-marûf köyünde (bu köy Hazne'ye çok yakın bir mesafede bulunmaktadır) bulunmuştur. Tel-marûf'un arazilerini satın alıp, orayı mamûr hale getiren Haznevî'nin kendisidir. Ahmed Haznevî vefatından kısa bir süre önce Tel-marûf'ta kendileri için ev, müridler ve talebeler için de cami, tekke ve medrese gibi yerler inşa etmeye başlamış, yakınında bulunan bazı kişilere: "Hazne, bize ait bir köy değildir. Orası başkalarının mülküdür. Belki gün gelir sahipleri bizim orada kalmamıza rıza göstermezler. Bizim kendi köyümüzü inşa etmemiz en doğrusudur" demiştir. Bu durum, onun artık Tel-marûf'a yerleşmek istediğini gösteren bir işaret olarak kabul edilmiştir. Normalde Nisan ayının başlarında Tel-marûf'a giden Ahmed Haznevî, vefat ettiği sene Mart ayının başında oraya gitmiş ve 23 Mart 1950 tarihinde Perşembe günü 63 yaşında iken Tel-Marûf'ta vefat etmiştir.<sup>35</sup> Kabri Markad-ı Şerîf diye adlandırılan Hazîre'de bulunmaktadır.

Ahmed Haznevî ve ailesinin medfûn buldukları markad, 2014 yılında kendilerini Irak ve Şam İslâm Devleti olarak tanıtan DAAŞ/İŞİD kısa adlarıyla bilinen terör örgütü tarafından bombalanarak tahrip edilmiştir. Bombalama eyleminden kısa bir zaman sonra ise, Hazneviyye'nin mevcut şeyhi Muhammed Mutâ Haznevî tarafından türbe eski haline uygun bir şekilde imar edilip onarılmıştır.<sup>36</sup>

Ahmed Haznevî'nin 1950 yılındaki vefatının ardından, yerine sırası ile oğulları M. Masum Haznevî, Alaeddin Haznevî, İzzeddin Haznevî, daha sonra

<sup>33</sup> Ali Yurtgezen, a.g.e., ss. 17-18.

<sup>34</sup> İbrahim Baz, a.g.m., s. 241.

<sup>35</sup> Hidayet Akdeniz, a.g.m., s. 4.; Abdülkadir Haznevî, Kişisel görüşme, 12.07.2015. İstanbul.

<sup>36</sup> <http://www.aljazeera.com.tr/haber/isid-turbe-bombaladi>. (04.07.2020, saat: 13:55)

İzzeddin Haznevî'nin oğlu Muhammed Haznevî, onun da ardından Muhammed Haznevî'nin oğlu Muhammed Mutâ Haznevî, geçmişlerdir.

### **Hanımları ve Çocukları**

Ahmed Haznevî iki evlilik yapmıştır. Haznevî'nin ilk eşi Âmine hanımdır ki, bu eşinden M. Masum, Alaeddin ve İzzeddin adında üç erkek evladı olmuştur. Âmine hanımın vefatının ardından Nûrşinli Şeyh Abdülbaki Efendi'nin<sup>37</sup> kızı Saide hanımla evlenen Ahmed Haznevî'nin bu eşinden de, Abdülğani adında bir erkek çocuğu ve Zekiye adında bir kız çocuğu dünyaya gelmiştir.

### **Halifeleri**

Şeyh Ahmed'in talebe ve sâlikleri arasından şu on üç kişi hilafet almıştır: Oğlu Muhammed Masum<sup>38</sup> / Muhammed Maşuk Nûrşinî<sup>39</sup> / Molla İbrahim Gırêsvêr<sup>40</sup> / Molla Abdullatif Amude<sup>41</sup> / Molla Muhammed Sıddık<sup>42</sup> / Molla Hüseyin Kınıkî<sup>43</sup> / Molla Abdurrezzak Pirmîrî<sup>44</sup> / Molla Ahmed-i Müftî<sup>45</sup> /

---

<sup>37</sup> Şeyh Abdülbaki Efendi Şeyh Abdurrahman Tâhî'nin damadır. Bundan dolayı Ahmed Haznevî'nin ikinci eşi anne tarafından Şeyh Abdurrahman Tâhî'nin torunu olmuş oluyor.

<sup>38</sup> M. Masum Haznevî babasının ardından, vefat ettiği 1958 yılına kadar Haznevî tekkesinin başında kalmıştır.

<sup>39</sup> Şeyh Abdurrahman Tâhî'nin oğlu Abdurrahim'in torunudur. Babası M. Masum Efendi'dir. 1975 yılında Mekke'de vefat etmiştir. Kabri Cennetü'l-Mu'allâ'dadır.

<sup>40</sup> Molla İbrahim Ahmed Haznevî'den önce vefat etmiştir. Kabri Hazne köyündedir. Hakkında yeterli bir bilgiye ulaşılmamıştır.

<sup>41</sup> Molla Abdullatif 1899 yılında Batman/Gercüş/Aynkef (Kayapınar) köyünde dünyaya gelir. Uzun yıllar Suriye'nin Amude kentinde yaşar ve orada 1976 yılında Kur'an okuduğu esnada vefat eder.

<sup>42</sup> Molla Muhammed Sıddık Bitlis/Nûrşin'de dünyaya gelmiş, Subaşı kabilesindedir. Uzun yıllar Ahlat'ın Tapavank (Güzelsu) köyünde yaşamıştır. 1976 yılında bir irşâd seyahati esnasında Bitlis/Mutki'nin Tap (Kavakbaşı) adlı köyünde vefat etmiştir.

<sup>43</sup> Molla Hüseyin Mardin ilinin Midyat ilçesinin Hıldih (Sarıkaya) köyündendir. Ahmed Haznevî'nin ilk halifesidir. 1975 yılında Nusaybin'in Kınık (Bakacık) köyünde vefat etmiştir.

<sup>44</sup> Molla Abdurrezzak'ın dedelerinin Medine'den ilk başta Diyarbakır/Lice/Ğeylin köyüne, daha sonra Mardin/Mazıdağ/Helela (ortaklı) isimli köye geldikleri söylenir. 1980 yılında Kızıltepe'de vefat eder.

<sup>45</sup> Molla Ahmed Aslen Mardin'in Marmari isimli köyündendir. Burada doğmuştur. Ahmed Haznevî'nin vefatından kısa bir süre önce hilafet almıştır. Uzun zaman Kamışlı müftülüğünü yapmıştır. 4 Aralık 1999 tarihinde 97 yaşında iken Suriye'nin Haseke şehrinde vefat etmiştir. Ahmed Haznevî'nin küçük oğlu Abdülğani ondan hilafet almıştır.

Molla Salih-i Kermî<sup>46</sup> / Seyyid Abdülhakim Bilvânî<sup>47</sup> / Molla Muhammed Reşid<sup>48</sup> / Seyyid Musa<sup>49</sup> / Molla Cüneyt.<sup>50</sup>

### Eserleri

Ahmed Haznevî'nin bizzat yazmış olduğu herhangi bir eseri bulunmamaktadır. Fakat yapmış olduğu sohbetlerin derlenmesi suretiyle *Suhab* (*Sohbetler*) adında bir kitap ve farklı kesimden insanlara göndermiş olduğu mektuplarının da toplanıp bir araya getirilmesiyle, *Mektûbât* adında bir eser ortaya çıkmıştır.<sup>51</sup>

*Mektûbât*'taki mektupların bir kısmı büyük bir ilmî birikim gerektiren fikhî/hukukî sorunların çözümü ile ilgilidir. O dönemde Türkiye'deki koşullardan dolayı yüzlerce icâzetli medrese âliminin sığındığı Suriye'nin kuzeyinde halk ve yörenin âlimleri, onu ilimde kaynak ve hukukî sorunları çözme yetkinliğine sahip bir İslâm hukukçusu olarak görmüşler, ona bu konularda soru sormuşlar; o da bunun üzerine kendisinde cevap verme sorumluluğu görmüştür. Örneğin, “Yetmiş Birinci Mektup” bir boşanma davasının İslâm hukuku açısından çözümü ile ilgilidir, “Seksen Dokuzuncu Mektup” ise cuma namazının sıhhat şartları ile ilgili ayrıntılı bir fikhî sorunu konu almaktadır. *Mektûbât*'ta cevap verilen sorular, genellikle herhangi bir mollanın cevap veremediği, ihtisas gerektiren konularla ilgilidir.<sup>52</sup>

---

<sup>46</sup> Molla Salih, Ahmed Haznevî tarafından hilafet aldıktan sonra mürşidi tarafından Suriye'nin Kobani bölgesine Beraziye kabilelerini irşat için vazifelenirilir. O bölgedeki insanların kendisinden çok istifade ettiği aktarılır. Bunun dışında M. Salih hakkında fazla bir bilgiye ulaşılabilmiş değildir.

<sup>47</sup> Seyyid Abdülhakim Siirt/Baykan/Bilvanis köyünde 1902 veya 1905 yılında dünyaya gelmiştir. 1939 yılında hilafet almıştır. Bilvanis dışında Kasrik ve Ğadiri isimli köylerde her ne kadar tekke açıtsa da, asıl faaliyetlerini Adıyaman'ın Kahta ilçesine bağlı Menzil köyünde icra etmiştir. Seyyid Abdülhakim 1972 senesinde Menzil'de vefat etmiştir.

<sup>48</sup> Molla Reşid Aslen Siirt Baykan'ın Arınç köyündendir. İlk başta Muhammed Ziyâeddin Nürşini'nin yanında seyr u sülûke başlamış fakat onun vefatı üzerine Ahmed Haznevî'ye intisap edip, 1940 yılında ondan hilafet almıştır. 12 Ocak 1977 tarihinde Kamışlı'da vefat etmiştir.

<sup>49</sup> Seyyid Musa Aslen Batman/Gercüş/Becirmân köyündendir. Hakkında başka da bir bilgiye ulaşılamamıştır.

<sup>50</sup> Molla Cüneyd hilafet aldıktan sonra mürşidi tarafından Haleb'e gönderilir. Fakat sonradan Beyrut/Lübnan'a gidip yerleşir ve orada vefat eder. Vefat tarihi ile alakalı bilgiye ulaşılmamıştır.

<sup>51</sup> Mehmet Çağlayan, *Şark Uleması*, İstanbul: Çağlayan Yayınları, 1996, s. 94.

<sup>52</sup> Abdulkadir Turan, “Bir Mutasavvıf Olarak Şeyh Ahmed el-Haznevî ve Nakşibendiyye-i Hâlidîyye Tarikatının Haznevî Dergâhı”, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidîliğin Bingöl*

Ahmed Haznevî'nin talebelerine ve sevdiklerine yazdığı nasihat içerikli mektupları, vefatından sonra oğlu İzzeddin Haznevî tarafından toplanmıştır. Ahmed Haznevî'nin mektupları büyük ölçüde seleflerinki gibi olup bu mektupların sayısı yüz elli civarındadır. Söz konusu eser ilk olarak bir dönem Nusaybin müftüsü olarak görev yapmış olan Hasip Seven tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve şeyhi Muhammed Ziyâeddîn Nûrşîni'nin mektuplarıyla birlikte *Mektûbât* adıyla 1982 yılında İstanbul'da Seriyeye kitapevince basılmıştır. Bu eserin yazmasının fotokopileri bulunmakla beraber, son dönemde Vahîd Muhammed tarafından bilgisayar ile yazılmış ve kendisi tarafından ona bir takım ta'likler yapılmıştır. Eser henüz her hangi bir yayınevi tarafından basılmamıştır.

*Suhab* adlı eser ise Ahmed Haznevî'nin sohbetlerinden oluşmaktadır. Kendisi bu sohbetleri Kürtçe yapmıştır. Oğulları Alaeddin Haznevî, İzzeddin Haznevî ve halifesi Molla Abdullatif Amude ise bu sohbetleri Arapçaya çevirerek bir kitap hâline getirmişlerdir. Ardından hattı düzgün olan Molla Ramazan Berzencî'ye yazdırıp neşretmişlerdir.<sup>53</sup> Bu kitabın Türkçeye çevirisi henüz yapılmamış olmakla beraber, fotokopi nüshaları birçok kişide bulunmaktadır.

### **Ahmed Haznevî'nin Tasavvufî Görüşleri**

İnsanları Allah'ın sevgisine ulaştırmayı hedef edinen, bid'at ve hurafelerden uzak duran bütün tarikat önderlerinin görüşlerinin Kur'an ve Sünnet ışığında şekillendiği malûmdur. Yapılan araştırmalar, Hazneviyye tarikatının kurucusu Ahmed Haznevî'nin de görüşlerinin bu çizgide olduğuna işaret etmektedir. O bu hususu "Tarikatımız, Efendimiz'in (a.s) şeriatının ve sünnetinin bizzat kendisidir"<sup>54</sup> demek sûreti ile ifade etmiştir. Ahmed Haznevî'nin tasavvufî görüşlerini, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi sûfî düşüncenin kurucu şahsiyetleri ile Şâh-ı Nakşibend, İmâm-ı Rabbânî, Mevlânâ Hâlid, Şeyh

---

ve Çevresi Üzerindeki Etkisi (Ulusal Sempozyum 04-05 Mayıs 2017 Bingöl), İstanbul: Berdan Matbaacılık, 2017, s. 397.

<sup>53</sup> Abdülkadir Haznevî, Kişisel görüşme, 03. 04. 2015. İstanbul. (M. Ramazan Berzencî'nin ismi kitabın sonunda görülmekle birlikte hakkında her hangi bir malumata erişilememiştir.

<sup>54</sup> Ahmed Haznevî, *Mektûbât*, haz. Vahîd Muhammed, s. 103.

Abdurrahman-ı Tâhî ve kendi mürşidi Muhammed Ziyâeddîn Nûrşînî gibi son dönem mutasavvıfların fikirleri müvâcehesinde beyan ettiği görülmüştür.

Ahmed Haznevî gibi hem fakîh ve hem de sûfî olan birinin, tasavvufa dair eserlerinin azlığı dikkatleri çekmekle beraber, onun *Mektûbât* ile *Suhab*'ı, bazı tasavvufî konular hakkında başlıklar atmaya ve bu başlıklar altında toplanabilecek düşünce ve görüşler üzerinde yeterince konuşmaya imkân verecek fikrî muhtevaya sahiptir. Söz konusu her iki eserde; tasavvuf, istikamet, âdâba riayet ve mahabbet gibi hususların ön plana çıktığına şahit olunmaktadır.

### **Tasavvuf Nedir?**

Her sûfî kendi rûh hâli çerçevesinde Tasavvuf mefhumuna bir yorum getirmiştir. Ahmed Haznevî ise Tasavvufun insanları Hz. Peygamberin şeriatına yönlendiren bir yaşam biçimi olduğunu ve tasavvufun sünnetin hizmetkârı olduğunu ifade eder. Ona göre tasavvuftan söz eden insanların hem sözleriyle ve hem de fiileriyle sünnete uygun yaşamaları gerekmektedir. Çünkü ona göre tasavvuf demek, şeriatı en güzel biçimde yaşamak demektir. O tasavvufun aynı zamanda azîmetle amel etmek olduğunu beyan ederken, yine bu hususa işaret etmeye çalışmıştır. Ahmed Haznevî tasavvufî hayatın yaşandığı kurumlar olan tarikatlardan bahsedince ise, hak bir tarikatın sünnete muhalif bir davranışa asla göz yumması gerektiğini söyler. Bu düşüncesini bir adım daha ileriye götüren Haznevî, sünnete uygun olmayan bir tarikatın zındıklıktan ibaret olduğunu, böyle bir tarikattan doğabilecek zararın, kârından fazla olacağını söylemeyi de ihmâl etmez.<sup>55</sup>

Anlatıldığı kadarıyla; Ahmed Haznevî tarikata yeni intisâb edenlere tasavvufun ve tarikatın inceliklerinden bahsedince, tasavvufun bazı insanların düşündüğü gibi sünnetin hâricinde bir şey olmadığını, belki sünnetin bizzat kendisi olduğunu söylemiş. Devamında, Hz. Peygamberin sünnetine uymayıp, ahlakıyla ahlaklanmayan bir müridin tasavvuftan nasiplenemeyeceğini ve tasavvuf büyüklerinin manevî cephelerinden de feyizlenemeyeceğini belirtmiş.<sup>56</sup> Ahmed Haznevî'nin bu gibi söylemlerinden, onun tasavvufu tamamıyla şeriatın bir parçası ve hizmetkârı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ahmed Haznevî'nin tasavvufa olan bu yaklaşımının Cüneyd-i Bağdâdî<sup>57</sup> ve

<sup>55</sup> Ahmed Haznevî, *Mektûbât*, haz. Vahid Muhammed, s. 103-104, 107, 109.

<sup>56</sup> Abdülkadir Haznevî, *Kişisel Görüşme*, 12. 11. 2014. İstanbul.

<sup>57</sup> Bkz. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts., s. 98.

Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335)<sup>58</sup> gibi mutasavvıflar başta olmak üzere, sûfilerin çoğunluğunun yaklaşımıyla aynı mihverde olduğu görülmektedir.

### Şeyh-Mürîd İlişkisi

Tasavvufta, müridin edebi nispetinde mürşidinden istifade edeceğine inanılır. Zira Mürşide gitmekten maksat, verilen talimatlar doğrultusunda nefsi tezkiye edip, bu sayede Allah'ın mahabbetine ermektir. Müridin manevî doktor olarak kabul ettiği mürşidin talimatlarına uygun hareket edebilmesi ise müridin şeyhine karşı takındığı edeb ile orantılı olduğu söylenir. Meselenin ehemmiyetinden dolayı birçok tarikat literatüründe, şeyh ile mürid arasında bulunması gereken edeblerden detaylıca bahsedildiği bilinir.

Ahmed Haznevî şeyh-mürîd ilişkisi noktasında şunları söyler: “Mürşidine “bu neden böyledir” diyen mürid ile derste hocasına “bu niye şöyledir” şeklinde soru sormayıp dersi sessizce dinleyen talebe, işlerinde başarıya ulaşamazlar.” Bu görüşün bazı Nakşbendiyye büyüklerine ait olduğunu ve bu görüşe bazı itirazların yapıldığını, hâlbuki bu itirazların yersiz olduğunu söyleyen Ahmed Haznevî, bunun sebebini şu şekilde açıklar: “Mürîdin hakkı, mürşidini taklit etmesi ve ona karşı edebli olmasıdır. İtiraz ise taklide ve edebli olmaya engeldir. Talebenin hakkı ise, hocasından istifade etme yollarını aramasıdır. Onda ise, susmak istifade etmeye engeldir.”<sup>59</sup>

Ahmed Haznevî, bazı müridlerinin edebe aykırı hareket edişlerinden duyduğu rahatsızlığı şu şekilde anlatır: “Bir yolculuğa çıkacağım sırada falanca müride benimle gelmesini söyledim, fakat o işlerinin olduğunu bundan dolayı gelemeyeceğini ifade etti. Bu nasıl bir edebtir ki mürşidine “siz bilirsiniz” dememektedir. Hâlbuki belki ben onu imtihan kastıyla böyle bir şeyi söylüyordumdur. Müridin Allah'a ulaşması sadece vird u ezkâr ile değil, mürşidinin kalbine de girmesiyledir. Bu da şeyhinin istediğini yapmasıyla olur. Şayet bununla beraber amel de varsa bu daha güzeldir.”<sup>60</sup>

Ahmed Haznevî “mürîdin şeyhinden feyizlenebilmesi için müridde şeyhine karşı mahabbetin, ihlâsın ve teslimiyetin olması gereklidir” der. Bu görüşünü şu şekilde detaylandırır: “Mahabbetin en aşağı derecesi, mahbûbun

<sup>58</sup> Bkz. Abdürrezzâk el-Kâşânî, *İstulâhâtu's-Sûfiyye*, thk. Muhammed Kemâl İbrâhîm Ca'fer, Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 2008, s. 156.

<sup>59</sup> Ahmed Haznevî, *Mektûbât*, haz. Vahîd Muhammed, s. 361

<sup>60</sup> Ahmed Haznevî, *Suhab*, (Yazma eser) 1975, s. 29.

sevgisini elde etmek için bütün nefsanî arzu ve isteklerden sıyrılıp, irade eylediği şeylere kişinin teslim olmasıdır. İhlâsın en aşağı derecesi de; müridin, dünya kutuplarla dolu olsa bile, hidâyetinin ancak şeyhinin eli üzerinde olduğuna itikâd etmesidir. Teslimiyetin en aşağı mertebesi ise, müridin müşhidinin elinde, yıkayıcının eli altında bulunan ölü gibi olmasıdır.”<sup>61</sup>

Ahmed Haznevî, müridin şeyhinin gönlüne girebilmesi için kendini ona şirin göstermeye çalışmasında hiçbir sakıncanın olmadığını, hatta bunun iyi bir haslet olduğunu, zira bu sayede şeyhinden daha çok nasihat işitebileceğini söyler.<sup>62</sup>

Burada aktarılanlardan, kısaca Ahmed Haznevî'nin şeyh-mürîd ilişkisinin ne çerçevede olması gerektiği yönündeki düşüncesi öğrenilebilmektedir.

### **Kerâmet**

Kerâmet, tıpkı mucize gibi doğa kanunlarıyla açıklanması mümkün olmayan sıra dışı bir olay olup mahiyeti itibariyle mucizeden farklı değildir; aralarındaki fark meydana geliş biçimiyle ilgilidir. Mucizenin peygamberlerden sudûru söz konusu iken, kerâmet velilerden zuhûr eder. Ancak peygamber, peygamber olduğunu iddia eder ve bunu ispat için mucize gösterir. Gösterdiği mucize ile inanmayanlara meydan okur. Peygamberi örnek alan velî ise velîlik iddiasında bulunmadığı gibi kimseye de meydan okumaz. Birinde mucizenin izhârı, diğerinde kerâmetin zuhûru söz konusudur. Mucize gibi kerâmetin de yaratıcısı ve hakiki sahibi Allah'tır.<sup>63</sup>

Ahmed Haznevî kerâmet ile ilgili şunları söyler: “Tarikat, şeriatın hizmetkârıdır, hatta şeriatın bizzat kendisidir. Zira tarikat, şeriatın ihlâsla uygulanma biçimidir. Efendimiz'in (a.s) şeriatına harfiyen uyan kişinin kerâmetleri olmasa bile, o velidir. Buna mukabil şeriata ters hareketi olan bir kişinin şayet havada uçtuğuna şahit olursa bile, onun kerâmet değil istidrâc<sup>64</sup> olduğu bilinmelidir.”<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Ahmed Haznevî, *Mektûbât*, haz. Vahîd Muhammed, s. 447.

<sup>62</sup> Ahmed Haznevî, *Suhab*, (Yazma eser) 1975, s. 43.

<sup>63</sup> Süleyman Uludağ, “Kerâmet”, *DİA*, İstanbul: 2002, s. 265.

<sup>64</sup> İstidrâc zalim, kâfir ve azgın kişilerin tedrici olarak felâkete yaklaştırılması ve bu esnada kendilerine bazı geçici imkân ve başarıların sağlanmasıdır. Firavun örneğinde olduğu gibi (ez-Zuhruf 43/46-56) istidrâc sahibi kişiler elde ettikleri başarıları kendi gayretlerinin ürünü zanneder, kibirlenir ve azgınlıklarını alabildiğine artırırlar, nihayet ilâhî azâba



Ahmed Haznevî müridin itibarının/değerinin kerâmet göstermesiyle değil, şeriata uymasıyla olduğunu, hatta şeyhlerin, müridlerinin kerâmet göstermelerinden hoşnut olmadıklarını ifade etmektedir.<sup>66</sup>

### Marifet

Sözlükte “Marifet” kelimesi, tanıma ve bilme demektir. İlk dönemlerden itibaren sûfiler, sûfî olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlar, bu bilgiyi ma’rifet, irfân, yakîn gibi yine kendilerine has terimlerle ifade edip bunun için bazen ilim kelimesini de kullanmışlardır.<sup>67</sup>

Ahmed Haznevî “*İnsanları yaratmadan önce gizli bir hazine mesabesindeydim. Tanınmak istedim bundan dolayı insanları yarattım*” hadis-i kudsi’sinden ilham alarak insanların yaratılış gayelerinden bir tanesinin de marifetullâh olduğunu belirtir. İnsanın belli başlı ibadetleri yaparak marifetullâh makamına erişemeyeceğini savunan Ahmed Haznevî, bu makamı elde etmek isteyenlerin öncelikle manevî hastalıklardan kendilerini kurtarmaları gerektiğini söyler. Bunun da ancak kâmil bir mürşide intisap etmekle mümkün olabileceğini belirtir.<sup>68</sup> Ahmed Haznevî’nin marifet ile alakalı görüşü, ilk dönem sûfilerinden Muhâsibi<sup>69</sup> ve Tirmizî’nin<sup>70</sup> ki ile örtüşmektedir.

### Dünya ve Zühd

Peygamberlerin gönderiliş gayelerinden bir tanesi, insanların gönlünü dünyaya bağlılıktan kurtarıp Allah’a bağlamaktır. Bu da ancak zühd ehlinden olmak ile mümkün olabilmektedir. Kulun Hakk’ın dışındaki her şeyi terk etmesi anlamında bir tasavvuf terimi olan zühd kelimesi sözlükte “bir şeye rağbet

---

mâruz kalıp yok olurlar. M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *DİA*, c. 16, İstanbul: 1997, s. 181-183.

<sup>65</sup> Ahmed Haznevî, *Suhab*, (Yazma eser) 1975, s. 29.

<sup>66</sup> Ahmed Haznevî, *Suhab*, (Yazma eser) 1975, s. 29-30.

<sup>67</sup> Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, c. 28, Ankara: 2003, s. 54.

<sup>68</sup> Hazneviyye tarikatının hâlihazırdaki şeyhi olan, Muhammed Mutâ el-Haznevî’nin Tel-irfân (Suriye) dergâhında yaptığı bir sohbetten istifade edilmiştir (11.09.2010).

<sup>69</sup> Bkz. Hâris b. Esed el-Muhâsibi, *Âdâbu’n-Nüfus*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut: Müessesetu’l-Kutubu’s-Sekâfiyye, 1991, s. 95, 115, 116.

<sup>70</sup> Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *el-Mesâilu’l-Meknûne*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Ceyyûşî, Beyrut: Dâru’t-Turâsî’l-Arabî, 1980, s. 141.

etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek” gibi anlamlara gelir.<sup>71</sup>

Ahmed Haznevî’ye göre insanlar mal biriktirme ve dünyaya yönelmede üç kısım üzeredirler: Birinci kısım, malı dünyevî ve şehvânî arzularının tatmini için; ikinci kısım çocukları için; üçüncü kısım ise dünyayı çok sevdiği için toplar lakin dünyaya olan düşkünlüğü, malını kendisi veya çoluk çocuğu için kullanmaktan engeller. Bu kısımdan olanlara “bahîl” yani cimri denir. Haznevî, bu hasletin özellikle yaşlı olup çocuğu olmayanlar hakkında daha çirkin olduğunu ifade eder. Her üç sınıfın sonunun da nedâmet ve pişmanlık olacağını belirten Ahmed Haznevî, kişinin böyle bir pişmanlıkla karşılaşmaması için kendisini dünya mahabbetinden uzaklaştırması gerektiğini söyler. Bununla beraber dünya mahabbeti ile ilâhî mahabbetin birbirine zıt iki unsur olduklarını, tek bir kalpte aynı anda bulunamayacaklarını ifade eder.<sup>72</sup>

Anlatıldığı üzere, Ahmed Haznevî sâliklerine dünya sevgisi hususunda ikazlarda bulunur, zâhid kimselerden olabilmeleri için kendilerine tavsiyelerde bulunurdu. Fakat şu husus önemlidir ki, onlara tamamıyla dünyadan kopmamalarını da söylerdi. Hatta aile sahibi olanların, ailesinin maişetini temin etmek için çalışması gerektiğini ifade ederdi. Durum böyle olmakla beraber, onun asıl üzerinde durduğu husus, sâlikin gönlünü dünya sevgisine kaptırmaması idi. Ahmed Haznevî’nin bu duruşu mutedil bir dinî yaşantıyı tasvip ettiğini göstermekle beraber, Nakşbendiyye tarikatının temel ilkelerinden biri olan “Halvet der encümen”den de (halk içinde Hakk ile beraber olma) ilham aldığına işaret eder.<sup>73</sup>

## Cezbe

Sözlükte cezbe kelimesi “çekmek” anlamına gelmektedir. Tasavvufta ise “Hakk’ın kulu kendine çekmesi ve âniden yüce huzuruna yükseltmesi” demektir. Sohbet, zikir ve semâ meclislerinde kalbinde meydana gelen vâridâta dayanamayıp kendinden geçen, elinde olmaksızın sıçrayıp nâra atan kimselerin davranışlarına da cezbe adı verilmektedir.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> Semih Ceyhan, “Zühhd”, *DİA*, c. 44. İstanbul: 2013, s. 530.

<sup>72</sup> Ahmed Haznevî, *Suhab*, (Yazma eser) 1975, s. 56.

<sup>73</sup> Ahmed Haznevî, *Suhab*, (Yazma eser) 1975, s. 57.

<sup>74</sup> Hasan Kamil Yılmaz, “Cezbe”, *DİA*, c. 7, İstanbul: 1993, s. 504.

Ahmed Haznevî'ye göre cezbe, müridin mahabbeti neticesinde ortaya çıkan bir durumdur. Cezbe hâlinin, kemâl mertebesine erişmemiş olanlardan sudûr ettiğini ifade eden Ahmed Haznevî, bu konuda şunları söyler: “Cezbe hâli, müriddeki noksanlıktan ötürüdür. Meczip yaş odun gibidir. Yaş odun ateşe atıldığı zaman ses çıkarır. Zira yakılmak için henüz hazır değildir. Kemâl mertebesine ermiş mürid ise, kurumuş ve yakılmaya hazır hâle gelmiş odun mesabesindedir. Artık o yakılmak için hazır olduğundan ondan ses çıkmaz.”<sup>75</sup>

Ahmed Haznevî, ilim ile iştil edenlerin hâlinin, cezbe ehlinin hâlinde daha makbul olduğunu söyler ve bunun sebebinin de şu şekilde açıklar: “ilim ehli genelde istikâmet üzere bulunur, ibadetlerini şeriatın emrettiği şekilde yapar. Ama cezbeli bir insan, bazen şeriatın dışına çıkabilir ve ibadetlerini istenilen vecih üzere yapmayabilir.”<sup>76</sup>

Görüldüğü üzere Ahmed Haznevî'nin tasavvufî anlayışında cezbe her ne kadar var olan bir şey ise de, o bunun kişideki manevî eksiklikten kaynaklandığını ifade eder.

### **Hazneviye Tarikatının Günümüzdeki Durumu**

Ahmed Haznevî'nin vefatının ardından tarikatın başına sırasıyla M. Masum Haznevî, Alaeddin Haznevî, İzzeddin Haznevî, Muhammed Haznevî ve son olarak ta Muhammed Mutâ Haznevî geçmiştir. Haznevî şeyhleri hizmetlerini, 1949 yılına kadar Suriye'nin Haseki ilinin Kamışlı ilçesine bağlı Hazne beldesinde sürdürmüş, daha sonra ise tarikatın merkezi, aynı kentin Tel-marûf beldesi olmuştur. Ahmed Haznevî tarafından Tel-marûf'ta talebelerin okuyabileceği bir medrese ve misafirlerin de ağırlanabileceği bir tekke ve cami inşa edilmiştir. Haznevî meşâyihî 2005 yılına kadar bu beldede ilmî ve irşâdî hizmetlerini sürdürmüşlerdir. Fakat bu yıl içerisinde vefat eden o günün Haznevî şeyhi, Muhammed Haznevî'nin vefatının ardından akrabalar arasında bazı ailevî problemler ortaya çıkmış ve bunun neticesinde Haznevî tarikatının yeni müşidi Muhammed Mutâ Haznevî, Tel-marûf'tan ayrılmış ve Haseki iline yaklaşık 25 km. uzaklıkta bulunan Tel-irfân'a (Bu isim Muhammed Mutâ Haznevî tarafından verilmiştir) yerleşmiştir. Burada da Muhammed Mutâ Haznevî tarafından, medrese, dîvân, erkeklere ayrı kadınlara ayrı olmak üzere iki cami ve kırk adet müderrisler için lojman inşa edilmiştir. Ve o günden itibaren Haznevî

<sup>75</sup> Ahmed Haznevî, *Suhab*, (Yazma eser) 1975, s. 28-29.

<sup>76</sup> Ahmed Haznevî, *Suhab*, (Yazma eser) 1975, s. 61.

tarikatinin merkezi artık Tel-İrfân olmuştur. Bu medresede iç savaş başlamadan önce yılda bir defa farklı coğrafyalardan binlerce insanın katıldığı uluslararası çapta anma programları tertip edilmiş ve bu toplantılara hem Suriye'den ve hem Suriye dışından pek fazla İslâm âlimi iştirak etmiştir.

Suriye'de 2011 yılında başlayan iç savaşla birlikte Türkiye'ye yerleşmiş olan Muhammed Mutâ Haznevî, daha ziyade Adana'da kendilerine ait tekkede halkla buluşmalarını gerçekleştirmektedir. Türkiye'nin farklı vilayetlerinde bulunan tekke ve dergâhlarında da bazen sevenleriyle bir araya geldiği olmaktadır. Kendisi Türkiye'de olmasına rağmen Suriye'de bulunan medresedeki ilmî faaliyetleri de koordine etmektedir. Suriye'nin Haseki kentine bağlı Tel-irfân beldesindeki medreselerinde, bin beş yüze yakın talebe ilim tahsilinde bulunmakta ve her yıl bu medrese, yüze yakın Kur'ân-ı Kerîm hafızı ve ilmî icazetini alan öğrenciyi mezun etmektedir.

Haznevî müridleri, hemen hemen gittikleri her yerde iki husustan uzak olduklarını dile getirmişlerdir. Bunlardan bir tanesi siyasetle uğraşmadıkları hatta siyâsî konulara girmekten dahi sakındıkları hususu, diğeri ise insanların malını toplamadıkları hatta verilse dahi reddettikleridir. Bunun sebebini ise şu şekilde açıklamaya çalışmışlardır: “irşâd makamında bulunan bir kimsenin her insana hitap edebilmesi gerekmektedir. Bunun için de o kimsenin siyâsî söylemlerden ve insanların malına göz dikmekten kendini berî tutması lazımdır. Zira siyaset ile iştilal eden bir insan, sözü hak dahi olsa muhaliflerine birçok defa söz geçiremeyecek onları irşâd edemeyecektir. Aynı şekilde gözü insanların malında olan bir davetçi de kendisine faydası dokunan kişilere karşı bazen onu söz söyleyemez hâle getirebilecektir. İşte bu gibi sebeplerden dolayı kişinin bu iki hasletten uzak durması isabetli olacaktır.”

Hazneviyye'nin en temel özelliklerinden bir tanesi seleflerinin yoluna ve âdâbına çok sıkı bir şekilde bağlı bulduklarını söylüyor olmalarıdır. Nakşî yolunda bulunan âdâbın değiştirilmesine veya bu âdâbla oynanmasına son derece karşı duran Haznevî müridleri, bu hususu vefat etmeden önce yazdıkları vasiyetnâmeler ile de halifelerine tavsiye ettikleri görülmüştür.

Hazneviyye tarikatinin birçok İslâm 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 Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgelerinin bir kısmında tanınan tarikat, İzzeddin Haznevî'nin ve ardından gelen Muhammed

Haznevî'nin dönemlerinden itibaren artık Türkiye'nin batısında da bilinen bir Nakşî-Hâlidî kolu olmuştur. Bugün özellikle Türkiye'nin doğusunda bulunan birçok Nakşbendiyye şeyhinin silsilesi de bu kola ulaşmaktadır. Örneğin, Adıyaman Menzil'in kurucu Şeyhi Seyyid Abdülhakim Efendi Ahmed Haznevî'den icazetlidir.

### **Sonuç**

Yapılan araştırmalardan, Hazneviyye kolunun pîri olan Ahmed Haznevî'nin yöresinde bulunan Müslümanların ilme ve irfana yönelmelerinde ciddi katkıları olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle yaşadığı XX. asrın buhranlı günlerinde büyük sıkıntılara katlanarak İslâm dininin ve sünnet-i seniyyenin farklı milletlere mensup Müslümanlar arasında en berrak şekliyle yayılmasına vesile olduğu görülmüştür. Yaptığı hizmetlerin sadece kendi devriyle sınırlı kalmadığı, ondan sonra da günümüze kadar bu hizmetlerin bir şekilde devam ettirildiği gözlemlenmiştir.

Siyasetten uzak durma ve dünya malı toplamama gibi konularda aşırı hassasiyet gösteren Ahmed Haznevî, Nakşbendiyye tarikatının en pâk hâliyle günümüze ulaşmasına katkıda bulunan kimselerden bir tanesidir. Tarikatın esasının sünnete bağlılık olduğunu her daim vurgulayan Ahmed Haznevî, müridlerin tarikatta mevcut olan âdâba sıkıca sarılmaları hususu üzerinde ehemmiyetle durmuştur.

### **Kaynakça**

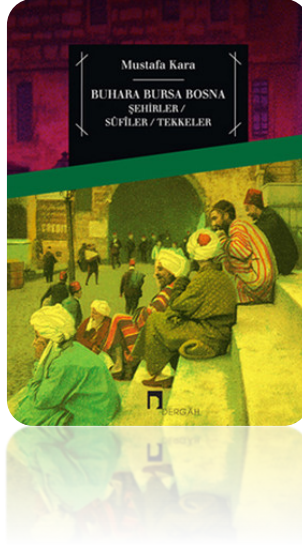
- Akdeniz, Hidayet, “Şâh-ı Hazne'nin Vefatı”, *İlim ve İrfan Dergisi*, Sayı: 7, Mart, 2013.
- Al Jazeera, Konular: Ortadoğu, Suriye 28 Şub 2014 Güncelleme 22:36 TSİ, <http://www.aljazeera.com.tr/haber/isid-turbe-bombaladi>, Erişim Tarihi: 04.07.2020, saat: 13:55.
- Algar, Hamid, “Gucdûvânî Abdülhâlik”, *DİA*, c. 14, İstanbul: 1996.
- Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Bağcı, Ali, ve Okur, Hüseyin, “Şeyh Fethullah Verkânîsî ve Ed-Dürerü'l-Fethiyye Fi'l-Avâmîli'n- Nahviyye Adlı Eserinin Tahkiki”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*,
- Birec, Haşim, *es-Sâdâtü'l-Hazneviyye*, y.y.y., (yayın yeri yok) ts., (Kişisel kütüphanemizde ki nüsha)
- Buehler, Arthur F., “Nakşbendiyye-Müceddidiyye ve Hindistan'da Yayılışı”, çev. Halil İbrahim Şimşek, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/1, cilt: II, sayı: 3.

- Candan, Abdurrahman, “Şeyh Ahmet el-Haznevî'nin Hayatı ve Fetvalarında Takip Ettiği Metot”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, sayı: 7, s. 19-37.
- Ceyhan, Semih, “Zühd”, *DİA*, c. 44. İstanbul: 2013.
- Çağlayan, Mehmet, *Şark Uleması*, İstanbul: Çağlayan Yayınları, 1996.
- Çakır, Mehmet Sakı, “Şeyh Abdülkadir-i Hezânî (V. 1908) ve Hezân Dergâhı'nda Yetişen Süfi Âlimler”, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidiliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi* (Ulusal Sempozyum 04-05 Mayıs 2017 Bingöl), İstanbul: Berdan Matbaacılık, 2017.
- Çiçek, Mehmet, “Seyda Molla Hüseyin Küçük'ün Hayatı ve İlmi Kişiliği”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: II, Kasım, 2009.
- el-Askerî, Abbûd Abdullâh, *Târîhu't-Tasavvuf Fî Sûriyye, en-Neş'e ve't-Tetavvur*, Dimaşk: Dâru'n-Nemîr, 2006, s. 178.
- el-Kâşânî, Abdürrezzâk, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*, thk. Muhammed Kemâl İbrâhîm Ca'fer, Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 2008.
- el-Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Âdâbü'n-Nüfûs*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut: Müessesetu'l-Kutubu's-Sekâfiyye, 1991.
- en-Nedvî, Ebû'l-Hasen Ali, *el-İmâmu's-Serhendî Hayâtuhu ve A'mâluhu*, Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1994.
- et-Tirmizî, Hakîm, *el-Mesâilu'l-Meknûne*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Ceyyûşî, Beyrut: Dâru't-Turâsî'l-'Arabî, 1980.
- Haznevî, Abdülkadir, *Hayât eş-Şeyh Ahmed el-Haznevî*, ts. (Kişisel kütüphanemizde ki nüsha)
- Haznevî, Ahmed, *Mektûbât*, haz. Vahîd Muhammed, ts., (Kişisel kütüphanemizde ki nüsha)
- Haznevî, Ahmed, *Suhab*, haz. Ramazan Berzencî, 1975.
- Korkusuz, M. Şefik, *Nehri'den Hazne'ye Meşâyihî Nakşibendi*, İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010.
- Memduhoğlu, Adnan, “Tâhî Abdurrahman”, *DİA*, c. Ek-2, İstanbul: 2016.
- Özervarlı, M. Sait, “Hârikulâde”, *DİA*, c. 16, İstanbul: 1997.
- Turan, Abdulkadir, “Bir Mutasavvıf Olarak Şeyh Ahmed el-Haznevî ve Nakşibendiyye-i Hâlidîyye Tarikatının Haznevî Dergâhı”, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidiliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi* (Ulusal Sempozyum 04-05 Mayıs 2017 Bingöl), İstanbul: Berdan Matbaacılık, 2017.
- Uludağ, Süleyman, “Kerâmet”, *DİA*, c. 25, İstanbul: 2002.
- Uludağ, Süleyman, “Mârifet”, *DİA*, c. 28, Ankara: 2003.
- Yılmaz, Hasan Kamil, “Cezbe”, *DİA*, c. 7, İstanbul: 1993.
- Yurtgezen, Ali, “Şâh-ı Hazne Ahmed Haznevî”, *Semerkand Dergisi*, Yıl: 16, Sayı: 182, Şubat, 2014.

## Buhara Bursa Bosna Şehirler / Sufiler / Tekkeler

Mustafa Kara, Dergâh Yay. İstanbul 2018 (2. Baskı), 631 s.

Süreyha Aydın\*



*Bu zevkli seyahat sonunda 'üç B' formülüne ulaştım ve medeniyetimizin ana güzergâhının kendime göre haritasını çizdim: Buhara-Bursa-Bosna. Buhara ile Türkistan ve Hindistan'ı, Bursa ile Anadolu ve Orta Doğu'yu, Bosna ile Balkanlar'ı ve Avrupa'yı kastediyorum.*

---

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sureyha@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-8222-9292

Kitabın yazarı Mustafa Kara, 1951’de Güneyce/Rize’de dünyaya gelmiştir. İstanbul İmam Hatip Okulu (1970) ve Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü (1974)’nden mezuniyeti sonrası 1977’de Bursa Yüksek İslâm Enstitüsü’nde Tasavvuf Tarihi Asistanı olarak çalışmaya başlamıştır. 1983’te “İbn Teymiye’ye Göre İbn Arabî” konulu doktora tezini tamamlamıştır. Akademik çalışmalarını Bursa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Tarihi Anabilim Dalı’nda öğretim üyesi olarak sürdürmüştür.

Muhtemelen İstanbul’da bir mekânın resmedildiği kitap kapağında, sarıklı ve fesli kişilerin bulunması, okuyucuya içerikte tarihe doğru yolculuk yapılacağı izlenimini vermektedir. Yazar, tasavvuf alanında son kırk yılda yaptığı çalışmalarını derlemek amacıyla *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları* ile *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı* isimli eserlerini ortaya koymuştur. Tanıtımına yer verdiğimiz kitap, bahsi geçen projesinin üçüncü halkasıdır.

Giriş ve yedi bölümden oluşan kitapta yazar, örnek şahsiyetlere ve belgelere yer vermiştir. Eserde öncelikle, tasavvuf kültürüne dair genel bir değerlendirme yapılmış, tasavvufun bir ilim dalı halinde teşekkülünden tarikatların ortaya çıkışına, yani kuramdan kurumlaşmaya kadar geçen süreci kapsayan kronolojik bir sıra takip edilmiştir. Birinci bölümde Hz. Muhammed (s.a.s.)’in tasavvuftaki yeri Mevlid örnekleriyle incelenmiştir. İkinci bölümde, Buhara’dan başlayarak Kurtuba ve Konya’ya doğru bir seyirle tasavvuf tarihi ele alınmış; Muhyiddin İbn-i Arabî, Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Yunus Emre gibi isimlerin yanı sıra İsmail Dede Efendi ve Arif Nihat Asya’dan kısaca bahsedilmiştir. Üçüncü bölümde, Buhara’dan Bursa ve Bosna’ya doğru kendi ifadesiyle *dervişane bir yürüyüş* yapılmış; Kırşehirli Âşık Paşa, Kayserili Davud, İznikli Kutbuddin gibi 14. ve 15. yüzyıl sufileri tanıtılmıştır. “Çıkalım Gidelim Urumeli’ine” başlığını taşıyan dördüncü bölümde, Osmanlı dönemindeki tasavvuf düşüncesinin Anadolu ve Balkanlar ile yakın ilişkisine dikkat çekilmiştir. Türkistan bölgesinin meşhur sûfisi Ahmed Yesevî’nin mısralarında değindiği çoğu konunun Yunus Emre tarafından da tekrarlandığı ve aynı sedânın Edirne ile Bosna’da da yankılandığına dikkat çekilmiştir. Beşinci bölümde Kastamonu, Kahire ve Kaşgar güzergâhı merkeze alınarak Şeyh Şaban-ı Velî, Yakup Han Kaşgarî gibi isimlere yer verilmiştir.

“Modern Dönemdeki Tasavvuf Araştırmaları” başlığı altında, alanda yapılmış güncel çalışmalar değerlendirilmiş ve Cumhuriyet Dönemi’nde tarikatların durumuna değinilmiştir. Yedinci bölümde ise şehirleşme konusu ele



alınarak Türkiye’de şehirlerin kadim dokusunun korunamamasından bahsedilmiştir. Bu meseleye ilişkin örneklere yer verilerek, sorunun çözümü için önerilerde bulunulmuştur.

Tasavvuf klasiklerine ait manzumeler başta olmak üzere edebî eserlerin orijinal versiyonlarından alıntılar, sempozyumlarda sunulan tebliğ içerikleri, son kırk yılda yapılan çalışmalarda hangi yazarın hangi tarikatı ele aldığını gösteren tabloya yer verilmesi gibi detaylarla kitabın içeriği zenginleştirilmiştir. Yeterince tanınmayan şahsiyetlerin de ele alınması ve dipnotlarda ayrıntılı bilgilere yer verilmesi, tasavvuf alanında çalışmak isteyenlere kolaylık sağlamaktadır. Coğrafya olarak farklı yerlere ve kronolojik açıdan farklı zamanlara ışık tutan eser, bu haliyle geniş bir içerik barındırmaktadır. Birbirinden bağımsız başlıklar arasında konu bütünlüğünün bulunmaması, çalışmanın müstakil bölümler altında okunmasına fırsat vermektedir.

Yazar, tasavvufun ortaya çıkışından başlayarak alandaki çalışmalara yer vermiş, ilerideki çalışmalar konusunda da okuyucuya yol göstermiştir. Günümüzdeki tasavvufî meseleleri de ele alarak, tasavvuf tarihini özetlemeye çalışmıştır. Mimari, edebî ve tarihî konulara da değinerek okuyucuya entelektüel bir bakış açısı sunmuştur. Geniş bir tarihi ve coğrafi perspektif içeren ansiklopedik tarzdaki eserinden ötürü yazara, kitabı okuyucuyla buluşturan Dergâh Yayınları’na teşekkür ederiz.

## Mektûbât-ı Muhammed Ma'sum

Tercüme.: Müstakimzâde Süleyman Efendi, haz.: Mustafa Demirci, Nizamiye Akademi, İstanbul 2017, II c., 1261 s.

İdris Polat\*



*Eğer bana öl deseler, şevkimden can veririm,  
Ve ölüme çağırana, "Sefâ geldiniz" derim.*

---

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, polatidris1@gmail.com, orcid.org/0000-0002-2333-9862

*Mektûbât-ı Muhammed Ma'sum*, Muhammed Ma'sûm b. Ahmed Sirhindî'nin (ö. H. 1079/ M. 1668) müridlerine, halifelerine, yöneticilere Farsça yazdığı mektupların öğrencileri tarafından üç ciltte bir araya getirilmiş hâlidir. İkinci cildi derleyen Şerafeddin Herevî'nin bu cildin başında *Vesiletü's-sa'âde* nitelemesi nedeniyle söz konusu cilt bu adla da neşredilmiştir. Eseri Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi Türkçeye, Seyyid Zevvâr Hüseyin Şah Urduçaya çevirmiştir. Müstakimzâde'nin *Tercüme-i Mektûbât-ı Kudsiyye* adıyla tercüme ettiği eser, ilk defa Mustafa Demirci tarafından 2014'te doktora tezi olarak hazırlanmış, 2017 yılında da günümüz harflerine aktarılmış şekliyle neşredilerek okuyucuyla buluşmuştur. Mektup metinlerinin kapsamlı tahlilini de ihtiva eden çeviride, eserin H. 1277/ M. 1860 tarihinde İstanbul'da neşredilen litografya baskısı esas alınmıştır.

Tasavvuf literatüründe “mektûbât” adıyla anılan koleksiyonlar, bu geleneği benimseyen sûflerin/tarikatların anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Nakşebdiyye-Müceddidiyye tarihinde mektupla irşad yöntemi yaygın ve etkin bir şekilde kullanılmıştır. Nitekim Müceddidiyye adının nispet edildiği İmâm-ı Rabbânî, bu maksatla müridlerini eğitmek için pek çok mektup yazmış, oğlu ve halefi Muhammed Ma'sum da bu mirası devam ettirmiştir. Dolayısıyla eser, tasavvuf geleneğinde mektupla tebliğ ve irşad yönteminin tipik bir örneğini temsil etmesi bakımından ehemmiyet arz etmektedir.

Müellif Muhammed Ma'sûm, Hindistan'ın Sirhind şehri civarındaki Melik Haydar köyünde 11 Şevval 1007'de (7 Mayıs 1599) İmâm-ı Rabbânî'nin üçüncü oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Ebü'l-Hayrât (hayırların babası), Mecdüddin (dinin yüceliği), Urvetü'l-Vüskâ (sağlam kulp) şeklinde künye ve lakaplarıyla anılmaktadır. “Ma'sum” nisbesinin ise günah işlemekten uzak durma hassasiyetiyle ilgili olduğuna inanılmaktadır. Babası, Muhammed Ma'sum'un dünyaya gelişi hakkında kendisine birtakım müjdeler verildiğini belirtmektedir. Yedi yaşında Kur'an'ı hıfz etmesi ve gösterdiği istidat babasının dikkatini çekmiştir. Eğitimi hususunda da İmâm-ı Rabbânî, oğluna akli ve nakli ilimleri okutan ilk hocasıdır. Ağabeyi Muhammed Sâdık, Ahûnd Sacâval Serhindî, Molla Bedreddin Sultanpûrî ve babasının halifelerinden Muhammed Tâhir Lâhûrî'den de dinî ilimler tahsil etmiştir.

İmâm-ı Rabbânî, henüz yirmi beş yaşına ulaştığında Muhammed'i yerine halife bırakmış, yirmi yedi yaşındayken babasının vefatı üzerine irşad makamına çıkmıştır. Muhammed Ma'sum'un irşad vazifesini yüklendiği gün; iki bini İmam-ı Rabbânî'nin halifelerinden olmak üzere, elli bin kişinin kendisine biat ettiği rivayet edilmektedir. İmam-ı Rabbânî'nin nüfuz alanı sadece ilmiye sınıfı ve halkla sınırlı kalmayıp devlet idaresinde de önemli boyuta ulaştığı için babasının vefatından sonra Muhammed Ma'sum da mevcut çevrenin odak noktası olmaya devam etmiştir. Nitekim Muhammed Ma'sum'un irşada başlamasından üç sene sonra Şah Cihan tahta çıkmış ve padişah sıfatıyla Serhend'e gelip kendisine biat etmiştir.

İmam-ı Rabbânî'nin dini konularda Ekber Şah'a rehberlik etmesi gibi Muhammed Masum da kendi döneminin siyasetçilerine önerilerde bulunmuştur. Kendisi, Şah Cihan'dan sonra Dârâ Şükûh'un değil de dini ilkelere bağlılığıyla bilinen Evrengzîb'in tahta geçmesine müritleriyle birlikte destek vermiştir. Neticede Evrengzîb'in tahta geçmesiyle ilim ve siyaset alanındaki otoritesinin arttığı, bu sayede çok daha büyük bir halk kitlesine ulaştığı ve halifelerinin sayısının yedi bine ulaştığı kaydedilmektedir. Halifelerinin Afganistan, Şam, İstanbul, Orta Asya ve Mekke gibi merkezi bölgelerde irşad faaliyetlerini sürdürmesi Müceddidiyye'nin farklı coğrafyalarda yayılmasını sağlamıştır. Muhammed Ma'sûm, 9 Rebûlevvel 1079'da (17 Ağustos 1668) Sirhind'de vefat etmiş ve babasının kabrine yüz metre mesafede aynı bahçeye defnedilmiştir.

*Mektûbât*'ı Farsçadan Türkçeye (Osmanlıcaya) çeviren Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi ise 18. yy. Anadolu Müceddidiliğinin önemli isimlerindedir. Şeyhi Mehmed Emin Tokadî, *Mektûbât*'ın altı ciltlik nüshasını Seyyid Yahya Efendi vasıtasıyla Müstakimzâde'ye ulaştırmış ve Türkçeye çevirmekle vazifelendirmiştir. Tercümeye başladığında otuz dört yaşında olan Müstakimzâde'nin yaşı ile eşit olarak otuz dört ayda bu çalışmayı tamamladığı ifade edilmektedir.

*Mektubat*'ı akademik tarzda inceleyen eser; giriş, üç bölüm ve eklerden oluşmaktadır. Girişte araştırmanın muhtevası, kaynakların değerlendirilmesi, tasavvuf literatüründe bir irşad yöntemi olarak mektup geleneği ve *Mektûbât*'ın tercümesi hakkında bilgilere yer verilmiştir. Birinci bölümde Muhammed Ma'sûm'un hayatı, eserleri, tarikat silsilesi ve halifelerine yer verilmiştir. İkinci bölümde ise Muhammed Ma'sum'un mektuplarının konuları, muhatapları ve yazılış amaçları bakımından muhtevaları tahlil edilmiştir. Üçüncü bölümünde ise

tasavvufî eğitim, seyr ü sülûk, tasavvufî kavramlar ve tevhid başlığı altında Muhammed Ma'sum'un tasavvufî görüşleri konu edilmiştir. Yazara göre Muhammed Ma'sum mektuplarında, babası İmam-ı Rabbânî'nin görüşlerini bir nevi şerh etmiş ve onun tasavvuf anlayışını devam ettirmiştir. Yazar, bu bağlamda Muhammed Ma'sum'u, İbnü'l-Arâbî'nin öğrencisi ve eserlerinin şârihi Sadreddin Konevî'ye benzetmektedir. Kitabın ekler kısmında ise Müstakimzâde'nin tercümesi günümüz harflerine aktarılmıştır.

Eser, kaynakların değerlendirilmesi kısmında tasavvuf literatüründe “mektûbât” alanında araştırma yapanlara hangi kaynaktan nasıl istifade edecekleri konusunda yol gösterici bilgiler sunmaktadır. Mektupların tahlili bölümünde ise Muhammed Ma'sûm'un gönderdiği altı yüz kırk sekiz mektup konuları ve muhatapları açısından incelemeye tabi tutulmuştur. Mektuplar öncelikle konuları bakımından tasnif edilerek hangi mevzuda ne kadar mektup yazıldığına yer verilmiştir. Yazarın tespitine göre fenâ, sâlik ve seyr ü sülûk, tevhid ve tevhidin kısımları, ârif/marifet ve varlık mertebeleri en çok değinilen meselelerdir. Muhatapları açısından da şöyle tasnif edilmiştir: Siyasi otoritelere yüz elli dört, halifeleri dışında manevi otorite konumundakilere iki yüz otuz iki, ilmi otoritelere yüz otuz sekiz, muhatabı tam tespit edilemeyen nüfuz sahibi kişilere altı, halifelerine on yedi, akrabalarına on üç, unvan ya da kimlik belirtmeksizin de otuz sekiz kişiye mektup göndermiştir. Araştırmada, Muhammed Ma'sum ve babası İmam-ı Rabbânî'nin yazdığı mektuplar, konu ve muhataplar açısından da karşılaştırılmıştır.

Muhammed Ma'sum yaşadığı Hindistan coğrafyasında ortaya çıkan bid'at, hurafe ve din dışı anlayışların yaygınlığı nedeniyle mektuplarında ekseriyetle Kuran ve Sünnet'e bağlılığı konu edinmiştir. Bu nedenle de *Urvetü'l-Vüskâ* (sağlam kulp) lakabıyla anılmış ve bu tema, temsilcisi olduğu Müceddidiyye kolunun da temel çizgisi kabul edilmiştir. Mektuplarında muhatabın makamı, ilmi dirayeti ve manevi seviyesini dikkate aldığı; teoriden çok pratiğe, tartışmadan çok tefekküre davet eden bir üslupla çözüm odaklı bir irşad ve tebliğ anlayışına sahip olduğu gözlenmektedir. Muhammed Ma'sum, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd konusunda babası İmam-ı Rabbânî'nin yolunu izlemiştir.

Eser; letâif-i hamse, vahdet-i şühûd, şeyh-mürîd ilişkisi, seyr ü sülûk'te mürîdin manevî durumuna özel telkin ve tavsiyeler alanında araştırma yapanlar için kaynak niteliği taşımaktadır. Muhammed Ma'sum'un devlet erkânı üzerindeki nüfuzu ve yazışmaları açısından tarikat-devlet ilişkileri konusunda istifade edilecek pek çok örneğe yer vermektedir. Kendisi, rüyayı mürîdin sülûk yolundaki kabiliyeti hakkında fikir veren işaret kabul etmesi nedeniyle mektuplarında pek çok rüya tabirine de yer vermiştir. Bu yönüyle eser, seyr ü sülûkte rüyanın önemi konusunda da kaynaklık edecek niteliktedir. Nitekim Anadolu Müceddidîleri'nde rüyaya önem atfetme geleneğinin Mektubât-ı Ma'sûmiyye ile başladığı belirtilmektedir.

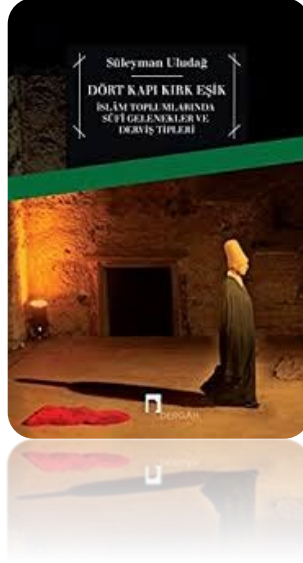
Hamid Algar, Müstakimzâde'nin çevirisi hakkında, “Şeyh Muhammed Ma'sum'un *Mektûbât-ı Ma'sumiyye* isimli eseri, Müstakimzâde tarafından ne yazık ki süslü ve bozuk bir üslupla çevrilmiştir” ifadesini kullanmaktadır. Mustafa Demirci, Algar'a kısmen katılmaktadır. “Müstakimzâde gerek telif gerek tercüme ve gerekse şerh çalışmalarında Arapça, Farsça ve Türkçe karışımı, anlaşılması kolay olmayan bir dil kullanmıştır” şeklindeki genel değerlendirme sonrası, Müstakimzâde'nin eserlerine alışkanlık kesp edildiğinde bu durumun geçerliliğini yitirdiğini belirtmektedir.

Eserde; metin tahlillerine, âyet numaralarına, dipnotlarda açıklamalara ve her cildin sonunda mektuplarda geçen yabancı kelimeler için lügatçeye yer verilmiştir. Bu durum araştırmacılara kolaylık sağlasa da Müstakimzâde'nin diline alışık olmayanlar için eserin üslubu zorluk teşkil edecektir. Sonraki baskılarda sadeleştirmesinin de yayımlanması, eserin daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmasına imkân sağlayacaktır. Araştırmayı hazırlayan Mustafa Demirci'yi ve eseri okuyucuyla buluşturan Nizamiye Akademi'yi tebrik ederiz.

## **Dört Kapı Kırk Eşik: İslam Toplularında Sûfi Gelenekler ve Derviş Tipleri**

Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 2014, 263 s.

Yıldız Boğa\*



*Şeriat Tarikat yoldur varana  
Hakikat Marifet andan içeru. (Yunus Emre- s. 30)*

---

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, ylboga@gmail.com, orcid.org/ 0000-0003-0034-7576

Tasavvuf tarihi boyunca Müslüman toplumları etkileyen birçok tarikat ve hareket meydana gelmiştir. Bu yapılar hem zühd ve ibadet gibi farklı kavramlar çerçevesinde ortaya çıkmış hem de fütüvvet ve Ahîlik gibi teşkilatlarla kendini göstermiştir. Tarikatlar uzun yıllar pek çok mezhep ve hareketle irtibatlı olmuş, tasavvufun kapsamlı bir oluşum haline gelmesine zemin hazırlamıştır (s.19).

*Dört Kapı Kırk Eşik* yazarı Süleyman Uludağ, 1937 yılında Amasya Akyazı’da doğmuştur. 1963’te Çorum İmam-Hatip Okulu’ndan, 1967’de İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü’nden mezun olmuştur. 1972 yılında “*İslâm Açısından Mûsiki ve Semâ*” başlıklı takdim teziyle Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü’nde öğretim üyeliğine atanmıştır. 1982’de Bursa Yüksek İslâm Enstitüsü’nün, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne dönüşmesiyle “*İslâm Tasavvufunda Musikinin Değeri*” başlıklı teziyle doktorasını tamamlamıştır. Aynı fakültede 1987 yılında doçent, 1995 yılında profesör unvanını almıştır. 2007 yılında emekliliğe ayrılan Uludağ, uzmanlık alanı olan tasavvuf tarihinin yanı sıra iktisat, siyaset ve toplum bilimi gibi alanlarda telif ve tercüme eser ortaya koymuştur.

Başlığıyla uyum arz eden kitap kapağında yürüyen bir derviş ve kapı yer almakta, okuyucunun dikkatini seyr ü sülûka teksif etmektedir. Eser giriş ve herhangi bir kategorizasyona tâbi tutulmamış pek çok konudan müteşekkildir. Genel manada tasavvuf-sûfiler, velîlik-evliyâ, melamet-melamîlik vs. gibi mevzulara değinilmiştir. Girişte tasavvufun kapsayıcılığından, heretik ve heterodoks akımların oluşum-bozulma süreçlerinden bahsedilmektedir. Yine bu bağlamda tasavvufta tutulan yolların, kaleme alınan eserlerin muhatap kitlesinin çeşitliliğine dikkat çekilmektedir (s.19).

Müellif eseri, Müslüman toplumlarda ortaya çıkan ve onları derinden etkileyen başlıca tasavvufî hareketler hakkında bilgi vermek amacıyla yazdığını belirtmektedir (s.7). “Tasavvuf ve Sûfiler” başlığı altında; bu kavramların, mahiyeti ve kökeni hakkında malumat vermektedir. Yazar tasavvufu, tahalluk ve tahakkuk açısından tasnif ederek sûfilerin bu konudaki görüşlerini aktarır. Zâhir-batın, şeriat-hakikat ekseninde bir yandan bu terimlerin birbirleriyle bağlantısına temas ederken diğer yandan mutasavvıflar ile zahir ulema arasındaki fikrî çatışmaya değinmektedir.

Velîlik ve evliyâ bağlamında iman-küfür çatışmasına değinen yazar, âyet ve hadislerden hareketle özel ve genel velâyeti açıklar. Velilerin isim, sıfat ve unvanlarını belirterek onun her meslek grubundan bulunabileceğine dikkat çeker. Akabinde velilerin vasıfları, kategorileri, günah işleyip işlemedikleri



(mahfuzluğu) ve tasarrufu meselesi üzerinde durmaktadır. Velâyetin başka bir çeşidi ve tanınmazlık diyarının sultanları anlamındaki “ahfiyâ”nın temel özelliklerine, melâmet ehli ve ricâlü'l-gaybdan farklarına değinmektedir (s. 69). Yazar sonraki dönemlerde, velâyetle ilgili ortaya çıkan siyasî-dinî yorumlar eksenindeki fikrî-itikadî sapmalardan bahsetmektedir. Âbidlerin, zahidlerin, âlimlerin ve ariflerin mahiyeti ve bu gruplar arasındaki temel farklılıkları sufilerin görüşleri çerçevesinde izah etmektedir.

Müellif, hikmet ve hakîmler konusu bağlamında; Peygamberimiz'e (s.a.v.) hikmetin verilmesinden, onun nazarî ve pratik boyutundan, etki ettiği ilimlerden ve hikmetin kevnî, tabiî, metafizik gibi çeşitlerinden bahsetmektedir. Melamet ve Melamîler konusu ekseninde; Hamdûn Kassâr, İbn Münazil, Ebu Hafs Nişaburî gibi Melamî temsilcilerinin görüşlerine yer vermekte, bu hareketin tarihi seyir içerisinde geçirdiği evrelere değinmektedir. Eserde, melamî-meşrep olmanın esaslarını beyan eden Uludağ, tasavvuf klasiklerinde sufilerin Melametilik'te tenkid ve tasvip ettikleri yönleri de okuyucunun bilgisine sunmaktadır. Yazar, aynı minval üzere fütüvvet ve mürüvvet ehlinin mahiyetine ve bunların ehl-i tasavvuf nezdinde kabul gören özelliklerine ışık tutar.

Müellif, kelamcılar, selefiler, rind-meşrepler, Kalenderîler, Şîiler, Hurûfiler, Alevîler, Bektaşîler gibi çeşitli dinî-itikadî-tasavvufî grup ve akımları da tarihî bir zeminde ele almaktadır. Eserini gizli/hafî ilimler konusu ile hitama erdiren yazar bu bağlamda; iç içe geçmiş ezoterizm, mistisizm ve okültizm gibi kavramları açıklamaktadır. Ulûm-ı garibe (gizli ilimler) ile tasavvuf ilişkisine değinerek; kehanet, sihir, müneccimlik, kimya, simya, tılsım, cıfr, havas gibi bazı terimleri açıklayan müellif bu konu ekseninde, Taşköprizâde'nin *Mevzûâtü'l-Ulûm* adlı eserinde geçen on altı çeşit gizli ilimden bahseder (s. 259).

Eserde sistematik bir bölümlendirmeye gidilmemesi okuyucunun mevzuyu anlamasını zorlaştırmaktadır. Kaynakça, kitabın nihayetinde değil, konu sonlarında verilmiştir. Bu okuyucunun konu bazlı eserlerden istifadesi bakımından müsbet iken, genel bir kaynakçaya ihtiyaç duyan araştırmacılar için menfidir. Sade, akıcı ve yalın bir üslupla kaleme alınan eser pek çok konuyu bünyesinde barındırmasından ötürüsadece tasavvuf sahasında değil, genel anlamda Temel İslam Bilimleri alanında araştırma yapanlara da hitab etmektedir. Başvuru niteliğindeki bu çalışmasından ötürü Süleyman Uludağ'a ve kitabı okurla buluşturan Dergâh Yayınları'na teşekkür ederiz.

## YAYIN ESASLARI

- Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- Dergiye gönderilecek yazılar, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvufdergisi/writing-rules> internet adresindeki “Yazım Kuralları”na uygun yazılmış olmalıdır.
- Dergiye gönderilecek makaleler dipnotlar hariç 10.000 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerde İngilizce ve Arapça başlıklar, özler ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Özler 150-200 kelime, anahtar kelimeler en az 5 adet olmalıdır.
- Dergiye yayın kabulü sadece <https://dergipark.org.tr/tasavvufdergisi> sitesi üzerinden yapılmaktadır. Dergipark’ta doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- Dergiye gönderilen yazılar önce Editörler Kurulu tarafından gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayımlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazarlardan makale değerlendirme ve yayım süreci için herhangi bir ücret talep edilmemekte, hakemlere değerlendirmeleri için ücret ödenmemektedir.
- Dergide çift taraflı kör hakemlik uygulaması esas alınmaktadır.
- Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı süresiz olarak Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi’ne aittir.

## **EDITORIAL GUIDELINES**

- Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal is an international, refereed, scientific, and an academic journal.
- The journal is published biannually in April and October.
- The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Guidelines” which can be found via <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvufdergisi/writing-rules>
- The articles that are sent for publication must not exceed 10.000 words without the footnotes for journal articles and 1500 words for review articles. The articles must have English and Arabic titles, abstracts and keywords. The abstracts of the article must not exceed 150-200 words with up to 5 keywords.
- The applications for all publications must be made through the <https://dergipark.org.tr/tasavvufdergisi>. All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Editorial Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- Authors are not charged any fee during the review and publication process while the referees are paid for their review.
- The journal uses double-blind review.
- The copyrights of the published articles belong to Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal indefinitely.