

T.C.
ORDU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

NAKŞİLİKTE RUHANÎ EĞİTİM USÛLU: KELİMÂT-I KUDSİYYE

HAZIRLAYAN
MERYEM UZUN

DANIŞMAN
Dr. Öğr. Üyesi HATİCE ÇUBUKCU

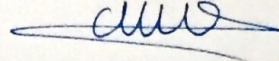
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ORDU 2019

ÖĞRENCİ BEYAN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak savunduğum “Nakşilikte Ruhani Eğitim Usûlu: Kelimât-ı Kudsiyye” adlı çalışmamın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmadan yazdığımı ve yararlandığım kaynakların “Kaynakça” bölümünde gösterilenlerden farklı olmadığını, belirtilen kaynaklara atıf yapılarak yararlandığımı belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

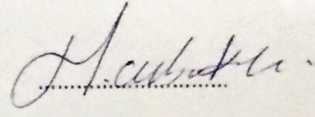
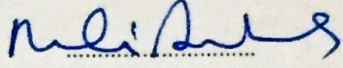

20/11/2019



Meryem Uzun
16531200014

JÜRİ ÜYELERİ ONAY SAYFASI

Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi Meryem Uzun'un hazırladığı "Nakşîlikte Ruhanî Eğitim Usûlu: Kelimât-ı Kudsiyye" başlıklı tez 20 /12 / 2019 tarihinde aşağıda imzaları olan jüri tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Adı-Soyadı	Üniversite	İmza
Başkan	: Dr. Öğr. Üyesi Hatice Çubukcu	Ordu Üniversitesi	
Jüri Üyeleri	Prof. Dr. Ali Bolat	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	
	Dr. Öğr. Üyesi Orhan İyibilgin	Ordu Üniversitesi	

ONAY

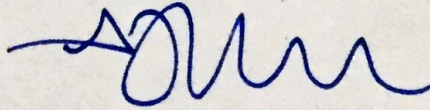
2701 2019

Dr. Öğr. Üyesi Yahya Turan

Enstitü Müdürü V.

Doç. Dr. Adem YÜCEL

Grafik Tasarımı Bölümü Başkanı



ÖNSÖZ

Tasavvufta kişinin yüksek ahlakî meziyetlere sahip olması, onun bir an dahi Allah'ın zikrinden gaflete düşmemesiyle yakından ilgilidir. Ne var ki şeytanın vesvesesinden ve dünyevî arzularından arındırılmayan kalp Rabb'ini hakkıyla zikredemez. Kur'an'da bahsi geçen hâli yaşayanların akıbeti hüsrân olarak belirtilir.¹ Buna mukabil mâsivânın tesir etmediği kalpler de vardır, onlar sabah akşam her an Allah'ı zikreder.² Söz konusu hâle ulaşabilmek için dinin buyruklarının özümşenerek yaşanması gerekir. Bu noktada tasavvuf, şeriat kurallarının içselleştirilmesi olan “ihsan” halini elde etmeye yardımcı olur. Tarikatlar ihsan haline erişmeyi arzulayan kimselerin başvurdukları eğitim kurumlarıdır. Söz konusu mertebeye erişme usûlü olarak Nakşibendî tarikatı “ruhanî tarik” yöntemini benimsemiştir. Bu usûl “kelimât-ı kudsiyye” olarak bilinen on bir esas üzerine bina edilmiştir.

Araştırma giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışma süreci ve yöntemi hakkında bilgiler verilmiştir. Birinci bölümünde tarikatların ortaya çıkışı, Nakşibendî tarikatının tarihi süreci ve tarikatların eğitim usulleri (nefsanî-ruhanî tarik) incelenmiştir. Tarikatlarda olan yöntem farklılığının nedeni, insanın manevî yapısıyla yakından ilgilidir. Dolayısıyla tasavvufun insan yapısına dair yorumları bu bölümde incelenmiştir. İkinci bölümünde Nakşibendî tarikatının “kelimât-ı kudsiyye” olarak bilinen esasları incelenmiştir. Özellikle sözü edilen esasların naslarda ve tasavvuf ilmindeki izi sürülmüştür. Sonuç kısmında elde edilen verilerden genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Çalışmamın her aşamasında destek veren tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Hatice Çubukcu'ya, kaynaklara ulaşmama yardımcı olan Giresun Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire başkanı Mehmet Fatsa Beye, çalışma sürecimi kolaylaştıran yakın aileme özellikle kızım Erva'ya teşekkürlerimi sunarım.

Meryem Uzun

Ordu-2019

¹ Münâfikûn 63/9.

² Nûr 24/36-37.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	ii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
KISALTMALAR DİZİNİ.....	vi
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	1
3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM	7
TARİKATLARIN OLUŞUMU VE EĞİTİM USÛLLERİ.....	7
1. TARİKATLARIN OLUŞUMU VE NAKŞİBENDÎ TARİKATI.....	7
2. TASAVVUFTA İNSANIN MANEVİ YAPISI VE EĞİTİM USÛLLERİ	22
2.1. Tasavvufta İnsanın Manevi Yapısı.....	22
2.1.1. Ruh	24
2.1.2. Nefis	29
2.1.3. Akıl.....	37
2.1.4. Kalp.....	41
2.2. Tarikatlarda Uygulanan Eğitim Usûlleri	52
2.2.1. Nefsanî Tarikatlarda Eğitim Usûlleri	56
2.2.2. Ruhanî Eğitim Usûlü ve Nakşibendîlik.....	63
2.2.2.1. Sohbet	69
2.2.2.2. Râbîta.....	74
2.2.2.3. Zikir	80
2.2.2.4. Teveccüh ve Murâkabe Etmek	87
İKİNCİ BÖLÜM	92
2. KELİMÂT-İ KUDSİYYE.....	92
2.1. Sefer Der-Vatan (سفر در وطن)	96
2.2. Nazar Ber-Kadem (نظر بر قدم)	113
2.3. Hûş Der-Dem (هوش در دم)	122
2.4. Hâlvat Der-Encümen(خلوت در انجمن)	132

2.5. Yâdkerd (یاد گرد).....	141
2.6. Vukûf-İ Adedî (وقف عددي).....	149
2.7. Vukûf-İ Kalbî (وقف قلبی).....	155
2.8. Bâzgeşt (بازگشت).....	163
2.9. Vukûf-İ Zamânî (وقف زمانی).....	168
2.10. Nigâhdâşt (نگاه داشت).....	176
2.11. Yâddâşt (یاد داشت).....	180
SONUÇ.....	185
KAYNAKÇA.....	188
EKLER.....	195
ÖZGEÇMİŞ.....	196



ÖZET

NAKŞİLİKTE RUHANÎ EĞİTİM USÛLU: KELİMÂT-I KUDSİYYE

İnsan gayb ve şehadet âlemi unsurlarından müteşekkil bir varlıktır. Bu dünyaya imtihan edilmek için gönderilmiştir. Gayb âleminin başat unsuru olan “ruh” Rabbe dönmeyi arzular. Şehadet âleminin başat unsuru “nefis” ise dünyayı arzular. Ruh ve nefis arasındaki hâkimiyet mücadelesi kalpte sürer. Zira kalp hangi unsurun tesirine girerse, insandan onun arzuladığı davranışlar sadır olur.

Tasavvufî eğitim sözü edilen mücadelede ruhu güçlendiren usûlleri müntesiplerine öğretirler. Zira hakikat bilgisine ruhun üstünlüğü ile erişilir. Tarikatlar bahsi geçen eğitimde genel olarak iki usûl kullanırlar. Biri “Nefsanî Tarik” olarak bilinen, nefsin zayıflatılması; diğeri “Ruhanî Tarik” olarak bilinen ruhun güçlendirilmesi yöntemidir. İki yöntem akabinde de ruh güçlenerek nefse üstünlük sağlar.

Nakşibendî tarikatı sözü edilen usûllerden ruhanî yöntemi seçmiş bir tarikattır. Nakşî büyükleri zahirî ve bâtinî temizliğe itina ederler. Nitekim onlar Hz. Peygamberin sünnetine olan sıkı bağlılıkları yanında “kelimât-ı kudsiyye” diye isimlendirilen on bir esasla hem zahirlerini hem de bâtinlerini temizlemeye gayret gösterirler.

Kelimât-ı kudsiyye olarak bilinen esaslar şu şekildedir. Sefer der-vatan, hûş der-dem, nazar ber-kadem, halvet der-encümen, vukûf-i kalbî, yâdkerd, vukûf-i adedî, bâzgeşt, vukûf-i zamânî, nigâhdâşt ve yâddâşt.

Anahtar Kelimeler; Ruh, Nefis, Nakşibendî, Kelimât-ı Kudsiyye

ABSTRACT

THE METHOD OF SPIRITUAL TRAINING IN NAQSHBANDI: KALIMAT-I QUDSIYA

Human is composed of visible and invisible worlds. God has sent human to the Earth to test his faith. The spirit, the dominant factor of invisible world, desires of turning to God. The nafs(ego), the dominant factor of visible world, desires of the Earth. Struggle for dominance between the spirit and the nafs goes on the hearth. Whichever manner the hearth goes under the influence of, human behaves in that manner.

Tariqahs teach the principles which strengtens the spirit in mentioned struggle to their followers with their education. Because the truth comes out with the superiority of spirit. Two methods are being used in the mentioned education. One of them is “Tariki Nafsani”, known as the method of soul-enfeebling, the other is “Tariki Ruhani” known as the method of strengthening the spirit. Following this education, the spirit overpowers the nafs(ego) by gaining strenght.

Naqshbandi Tariqa is the one which choose Tariki Ruhani among these two methods. The leaders of Naqshbandi Tariqa pay attention to the apparent and internal pureness. Besides being strictly adhered to the sunna of the Prophet, they try to purify both their body and mind with the eleven principles, known in Persian as Kalimat-i Qudsiya.

The principles knows as Kalimat-i Qudsiya (the sacred words) are: Safar dar watan, hosh dar dam, nazar bar gadam, khalvat dar anjuman, yadkardan, wuquf-i adadi, wuquf-i qalbi, bazgasht, wuquf-i zamani, nigahdasht, yaddasht.

Key Words: Spirit, nafs, Naqshibendi, Kalimat-i Qudsiya

KISALTMALAR DİZİNİ

AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
B.y.	: Basım yeri yok /Yayınevi yok
Bkz.	: Bakınız
Bs.	: Baskı
C.	: Cilt
cc	: Celle celalü
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı
s	: Sayfa
S	: Sayı
t.y.	: Basım tarihi yok
TDV	: Türk Diyanet Vakfı
thk	: Tahkik

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

İslâmî ilimlerden biri olan tasavvuf, teorik taraflarının yanı sıra kişiye dinî yaşantısında pratik çözümler sunar. Başka bir deyişle tasavvuf, dinin ihsan boyutunun ilmidir. Dünyaya imtihan edilmek için gönderilen insan, her an Allah'ın huzurunda olduğu bilgisine sahiptir. Hatta yaptığı her iyi veya kötü amelin kayıt altına alındığını ve günahlarına karşılık cehenneme gideceğini bilir. Ne var ki bahsi geçen bilgi onu günah işlemekten alıkoymaz. Buna mukabil Allah'ın huzurunda olduğu bilgisini unutmayan insan günahattan kendini alıkoyar. İslâm dininde bu bilinç düzeyinin adı ihsandır.

Tasavvufî eğitim kişiyi ihsan hâline erdirmeyi gaye edinir. Bu eğitim “nefis terbiyesi” olarak özetlenebilir. Nefis terbiyesi ise hakikatte kendini tanımaktır. Tasavvuf ilminde konuyla ilgili “nefisini bilen Rabbini bilir” sözü meşhur olmuştur. Konuya bu açıdan bakıldığında tasavvuf ilmi Rabbi bilme ilmidir. Söz konusu ilim insanlara tarikatlar aracılığıyla sunulmuştur. Öte yandan tarikatlar nefis terbiyesi için farklı yöntemler tercih edebilirler. Farklı usûller meşru olup, hatta bu ilimde Allah'a giden yolların çokluğuna atıf vardır. Buna karşılık seyrüsülûkta yöntemlerin çokluğundan söz edilse de genel olarak tarikatlar iki usûlden birini tercih ederler.

Araştırmanın konusu Nakşibendiyye tarikatının eğitim yolu ruhanî tarik ve bu tarihin temel ilkeleri olarak bilinen kelimât-ı kudsiyye esaslarıdır. Bunlar; sefer der-vatan, hûş der-dem, nazar ber-kadem, hâlvet der-encümen, vukûf-i kalbî, yâdkerd, vukûf-i adedî, bâzgeşt, vukûf-i zamânî, nigâhdâşt ve yâddâşt şeklindedir.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Bu araştırma genelde tasavvufî eğitim, özelde Nakşibendî tarikatı eğitim nazariyesi üzerine yapılmış bir çalışmadır. Çalışma tasavvufta tarikatların eğitim usûlünü ve Nakşibendî tarikatının on bir esasını yakından tanımaya katkı sağlayacaktır. Araştırma sonucu ulaşılmak istenen bilgi bir yandan Nakşibendî tarikatı örneğiyle tasavvufî eğitimi yakından tanımak bir yandan da “kelimât-ı kudsiyye” olarak bilinen esasların nas ve tasavvuf ilmindeki dayanaklarını tespit etmektir. Ayrıca esasların birbirleriyle olan benzerlik ve farklarının daha anlaşılır olması araştırmanın en önemli amaçları arasındadır.

Ön araştırma sürecinde, tasavvuf ve onun kurumları olan tarikatlar üzerine birçok tarihî çalışma mevcut iken tasavvuf eğitim nazariyelerine dair incelemelerin az olduğu görülmüştür. Hatta gerek tasavvuf ilmi bünyesinde tarikatların eğitim nazariyeleri, gerek “kelimât-ı kudsiyye” hususunda müstakil çalışma bulunamamıştır. Var olan araştırmalar ise genelde bir şahsın görüşleriyle sınırlı kalmıştır. Bununla birlikte bu alanda yapılan en kapsamlı çalışma Muhiddin Usta’ya³ ait doktora tezidir. Usta’nın araştırmasına temel olan risâleler, nefsanî ve ruhanî tarik yöntemini kullanan tarikat şeyhlerine aittir. O, risâlelerden derlediği bilgilerle her iki tarik yöntemine göre seyrüsülûkün yedi mertebesinde ulaşılan âlemler, vadiler, tavırlar, hâller ve makamları açıklamıştır.

Tasavvufun insan algısı tasavvufî eğitimi şekillendiren unsurların başında gelir. Sözü edilecek eğitim nazariyelerini anlamak insanı oluşturan, kalp, akıl, ruh ve en önemlisi nefis kavramını doğru anlamak ile yakından ilişkilidir. Araştırma sürecinde bahsi geçen kavramların kaynaklarda birbirinin yerine kullanıldığı görülmüştür. Söz konusu durum tasavvufun eğitim nazariyesinin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Dolayısıyla araştırmada bahsi geçen kavramlar önce detaylı anlatılmış sonrasında onların doğru kullanılmasına özen gösterilmiştir. Özellikle en karmaşık ve anlaşılması en güç olan nefis kavramı üzerinde detaylı durulmuş daha anlaşılır olması sağlanmaya çalışılmıştır. Çalışma bir yandan tasavvufta insanın yapısına dair yorumların daha anlaşılır olmasını sağlarken bir yandan da nefsanî ve ruhanî tarik arasındaki farklara ışık tutmaktadır.

Nakşibendî tarikatı günümüze ulaşan ve etkinliğini muhafaza eden önemli tarikatlardan biridir. Tarikatın asırları aşır günümüze gelmesinde araştırmaya konu olan esasların yerinin önemli olduğu düşünülmektedir. Zira bu esaslar tarikat eğitim nazariyesinin temeli olarak bilinir. Dolayısıyla çalışma Nakşibendî tarikatının eğitim nazariyesine ışık tutan bir araştırma olmuştur. Yapılan araştırma sonunda birbiriyle aynı gibi görünen esaslar arası ince farklar ve her bir esasın önemi ortaya çıkarılmıştır. Öte yandan araştırma sürecinde kelimât-ı kudsiyye esaslarının, ilk tasavvufî fırkaların eğitim nazariyeleri ile bağlantıları tespit edilmiştir. En önemlisi bahsi geçen esasların nas bağlamında kaynakları daha da belirginleştirilmiştir.

³ Bkz. Muhiddin Usta, *Tasavvuf Eğitimiinde Eivar-ı Seb’a Metodu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.

Dolayısıyla araştırma Nakşibendî tarikatı bağlamında tasavvuf ilmi üzerine süregelen menfi bakışı gidermeye katkı sağlayacaktır.

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Nakşibendî tarikatı geniş bir coğrafi alana yayılma imkânı bulmuştur. Bunun doğal sonucu olarak tarikat zaman içinde birçok kola ayrılmış, tarikatın bir hayli müntesibi olmuştur. Dolayısıyla tarikata dair çeşitli dillerde (Farsça, Arapça, Türkçe, Kürtçe, Boşnakça, Tatarca, Özbekçe, Peştuca, Bengalce ve Çince) çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bunun yanında tarikatla ilgili birçok risâle, kitap, makale ve araştırma mevcuttur. Dolayısıyla araştırma süresinin kısıtlı, alanının geniş olması ve eserlerin çokluğu her bir esere erişilme zorluğuna neden olmuştur. Ayrıca tarikatın eğitim nazariyesiyle ilgili ulaşılan eserlerde sözü edilen esaslar hakkında birçok bilgi mevcut olup genel itibarıyla bu bilgilerin birbirinin tekrarı şeklinde olduğu görülmüştür. Bununla birlikte Necdet Tosun'un⁴ da zikrettiği gibi on bir esas hakkında Nakşî ilk kaynaklarda veya sonraki dönemlerde yazılan eserlerde detaylı bilgi olmadığı görülmüştür.

Araştırma genelde tasavvuf, özeldde Nakşibendî tarikatının eğitim nazariyesi üzerine olması sebebiyle araştırmanın alanı önce genel tutulmuştur. Öncelikle Nakşibendî tarikatı ve eğitim nazariyesi üzerine yazılmış eserler ve araştırmalar taranmıştır. Sonrasında tasavvufî eğitim ile ilgili yapılan araştırmalar ve eserler gözden geçirilmiştir. Bununla birlikte çalışma alanının çok geniş olması dolayısıyla Nakşibendî tarikatının klasik eserleri ve özellikle tarikatın en son dönemi olarak kabul gören Hâlidî koluna ait eserlere ağırlık verilerek alan daraltılmaya çalışılmıştır.

Nakşibendî tarikatının kelimât-ı kudsiyye olarak anılan on bir esası ile ilgili bilgilerin yer aldığı eserler şöyle sıralanabilir: Tarikatın kurucu pirleri olan Yusuf Hemadânî (ö. 535/1140) ve Abdulhâlik Gucdüvânî'ye (ö.575/1179 veya 617/1220) ait en kadim risâleler *Rutbetü'l-hayat* ve *Makâmât-ı Yusuf Hemadânî'dir*.⁵ Söz konusu risâlelerde tarikatın adabına ve on bir esasa dair bilgiler mevcuttur. Nakşîliğin en eski adap kitaplarından kabul edilen *Enîsü't-Talibîn* ve *Uddetü's-*

⁴ Araştırma sürecinin başında Necdet Tosun'a danışılmış olup sözü edilen bilgi bu esnada kendisi tarafından araştırmacıya bildirilmiştir.

⁵ Bkz. Risâleler *Hayat Nedir* adıyla Necdet Tosun tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve yayımlanmıştır. Bs. 8, İstanbul, 2018.

Sâlikîn isimli eser de Bahâeddin Nakşibend'in hayatı, çocukluğundan vefatına kadar aktarılır, hâliyle on bir esasla ilgili önemli bilgiler söz konusu eserde vardır. Tarikatın ilk dönem şeyhlerinin anlatıldığı tabakat tarzı eser Ali bin Hüseyin Safi'ye (ö.939/1532) ait olan *Reşahât-ı Aynü'l-hayat'tır*. Eserin Gucdüvânî'ye ait bölümünde kelimât-ı kudsiyye esasları açıklanmıştır. İmâm-ı Rabbânî'nin (ö.1034/1624) özellikle Mektûbât isimli eserinde, latifeler ve kelimât-ı kudsiyye esaslarıyla ilgili açıklayıcı birçok net bilgi mevcuttur. Ayrıca tarikatın günümüzde en meşhur adap kitabı Muhammed bin Abdullah Hânî'ye (ö. 1279/1862) ait olan *el-Behcetü's-seniyye'dir*. Eserin bir bölümünde kelimât-ı kudsiyye esasları açıklanır. Abdülmecîd bin Muhammed Hânî'nin(ö. 1318/1900) kaleme aldığı eser *Hadâiku'l-verdiyye*, Reşahât'ın devamı niteliğinde olup XVI-XIX. yüzyıllarda yaşayan şeyhlerinde esere eklenmesiyle, silsilede olan şeyhler hakkında derli toplu bilgilere ulaşılmıştır. Söz konusu eserin, Reşahât' ta olduğu gibi, Gucdüvânî'ye ait bölümde kelimât-ı kudsiyye esasları açıklanır.

Konuyla ilgili görülen bazı risâler ise şöyledir. Nakşibendî-Müceddidî şeyhi, Mehmet Emin Tokâdî'nin (ö. 1158/1745) *Şerh-i Kelimât-i Hâcegân, Atvâru'l-insan, İrşâdü's-sâlikîn, TuHFetü't-tullâb, Sülûk Hakkında Risale*; Ali Behcet Efendi'nin (ö. 1238/1822-23) *Ubeydiyye Risâlesi*; Gazzîzâde Abdüllatîf (ö. 1832) Efendi'ye ait *Mergûbü's-sâlikîn* (Nakşibendî yolunun esasları). Sözü edilen risâleler kelimât-ı kudsiyye esaslarını açıklayıcı niteliktedir.

Nakşibendî tarikatının eğitim metodunu anlamak ile tarikatın ve tasavvuf ilminin geçirdiği evreleri bilmek birbiriyle yakından ilişkilidir. Çalışma sürecinin başında öncelik tarikatın tarihi seyrine yer verilmiştir. Dolayısıyla Nakşibendî tarikatı üzerine yapılmış gerek tarikatın tarihi gerekse eğitim nazariyesi üzerine yapılan araştırmalara ulaşılmaya çalışılmıştır. Örneğin Hamid Algar'ın tarikatla ilgili makalelerinin bir araya getirilmesiyle oluşan eser *Nakşibendilik* adıyla yayımlanmıştır. Bahsi geçen eser tarikatın gerek şeyhlerine gerek siyasî gelişimine ışık tutar. Necdet Tosun'un özellikle Bahâeddin Nakşibend ile ilgili çalışması tarikatın kuruluş süreci ve adabının anlaşılmasını kolaylaştırırken, Abdurrahman

Memiş⁶ ve Abdulcebbar Kavak'ın⁷ doktora tezi Hâlidîlik kolu ile ilgili ayrıntılı bilgiler verir.

Araştırmanın birinci bölümünde tarikatların ortaya çıkış süreci ve onların kullandıkları eğitim yöntemleri hakkında bilgi verilmiştir. Bununla birlikte tasavvuf ilminin insan algısı açıklanır. Zira tarikatlar arası yöntem farklılıkları tasavvuf ilminin insan algısı ile yakından ilişkilidir. Dolayısıyla insanı oluşturan cüzler ve tarikatların eğitim usûlleri bu bölümde anlatılmıştır. Nitekim bu cüzlerden nefis ve ruh iki eğitim usûlünde başı çeken unsurdur. Söz konusu cüzleri açıklayıcı olarak İmâm-ı Gazzâlî'nin(ö. 505/1111) ilgili eserlerinden, Necmüddîn-i Dâye'nin(ö. 654/1256) Mirsâdu'l-ibâd'ından akıl, ruh, nefisle ilgili matbu kaynaklardan yararlanılmıştır. Tarikatların eğitim usûlleri olan ruhanî ve nefsanî tariklerle ilgili kapsamlı bilgiler Muhammed Nurî Şemseddin Nakşibendî'ye (ö.1280/1863) ait olan risâlelerde tespit edilmiştir.

Esasların anlaşılır olmasında izlenen yöntemden şöyledir: Yukarıda bahsi geçen eserler önce incelenmiş, sonra her bir esas o kaynaklardan taranmıştır. Neticede esaslarda ilgili ortak tasavvufi kavramlar ve ayetler tespit edilmiştir. Tasavvuf klasikleri olarak anılan eserler, tasavvuf düşüncesinin ana fikirlerini ve kavramları ortaya koyan eserler olması sebebiyle esaslarda tespit edilen tasavvufi kavramların izleri aşağıda verilen klasik eserlerde sürülmüş, kavramların tasavvuf ilmindeki yeri anlaşılmasına çalışılmıştır. Araştırmaya kaynaklık eden klasik eserler şöyle sıralanabilir. Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) er-Riâye li Hukûkikillah, Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) el-Luma', Ebû Tâlip el-Mekkî'nin (ö.386/996) Kûtu'l-kulûb, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) et-Ta'arruf, Hücvârî'nin (ö. 465/1072 [?]) Keşfü'l-mahcûb, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) er-Risâle, Sühreverdi'nin (ö. 632/1234) Avârifü'l-ma'ârif, Ferîdüddin Attâr'ın(ö.618/1221) Tezkiretü'l-evliyâ.

Konuyla ilgili görülen ayetlerin yorumunda Kuşeyrî'nin *Leâ'ifü'l-işârât* 'ı ile İbn Acîbe el-Hasenî'nin (ö.1224/1809) *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Şur'âni'l-mecîd* tefsirinden faydalanılmıştır.

⁶ Bkz. Abdurrahman Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî, Hayatı Eserleri Hâlifeleri ve Anadolu'da Hâlidîlik*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998.

⁷ Bkz. Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013

Burada zikri geçen eserler dışında, çalışma sürecinde pek çok kitap, tez ve makaleden bilgi akışı sağlanmıştır. Çalışma boyunca nas ve tasavvuf ilmi kaynak eserlerde on bir esasın izi sürülmüştür. Hâliyle bahsi geçen süreçte kaynaklarda, esaslarla ilgili birçok işarete rastlanmıştır. Araştırma sürecinde bir yandan esaslar açıklanmaya çalışılmış bir yandan da esasların arasındaki farklar belirginleştirilmiştir. Araştırmanın sonunda tasavvufi eğitim ve onun bir rneği olan kelimât-ı kudsiyye hakkında önemli bilgilere erişilmiştir. Neticede esaslar araştırılırken nas ve tasavvuf ilmindeki dayanaklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte esasların dayanakları, tasavvuf ilmindeki yeri ve daha anlaşılır olması çalışmanın ana gayesi olmuştur.



BİRİNCİ BÖLÜM

TARİKATLARIN OLUŞUMU VE EĞİTİM USÛLLERİ

1. TARİKATLARIN OLUŞUMU VE NAKŞİBENDÎ TARİKATI

İslâmî ilimlerin teşekkülünde *Cibril Hadisi*'nin⁸ önemli bir yeri vardır.⁹ Zira rivayette geçen her bir kavram farklı ilimlerin teşekkül sürecinde etkili olmuştur. Nitekim iman ve islâm ile ilgili konuları kelam ve fıkıh ilmi incelerken; ihsan, tasavvuf ilminin çalışma alanına girer.¹⁰ Kelam ilmi, itikatla ilgili hususları incelerken, fıkıh ilmi bireyin, Rabbi ve toplumla olan ilişkisini belirginleştirir. Tasavvuf ise iman ve ibadetle ilgili hükümlerin, yaşantıya aktarılırken olunması gereken hâl ve ahlakî terakkinin yollarını, kısaca ihsan hâline geçişin usûllerini taliplisine öğretmeye çalışır. Söz konusu ilimler, dinî hüküm açısından değerlendirildiğinde ise üç ilim üç hükmü; itikat (kelam), amel (fıkıh), ahlakî (tasavvuf)¹¹ kapsar. Bu ilimler bir sacın ayaklarına benzetilirse kelam, fıkıh ve tasavvuf ilmi, sacı (İslâm dini) ayakta tutan üç sağlam ayak olarak düşünülebilir. Bununla birlikte tasavvuf, İslâmî ilimler arasında müstakil ilim hâline gelme sürecini en geç tamamlayan ilim olmasına rağmen İslâm düşüncesini şekillendiren disiplinlerden biri olmuştur.¹² Dolayısıyla İslâmî ilimler içinde tasavvufun yadsınmayacak bir yeri vardır.

Tasavvuf ilmi farklı dönemlere¹³ ayrılrsa da en yaygın tasnife göre zühd, tasavvuf ve tarikat dönemi¹⁴ olarak üçe ayrılır. Zühd kelimesinin sözlük anlamı terk, küçümsemek,¹⁵ rağbetsiz olmak, yüz çevirmektir.¹⁶ Tasavvuf terimi olarak

⁸ Müslim, "İman", 1.

⁹ Bu hadisin isnad, metin tenkidi ve İslâm düşüncesine yansımaları üzerine çalışma yapılmıştır. Bkz. Bekir Tatlı, *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

¹⁰ Ebû Nasr Serrâc, *el-Luma'*, (thk. Abdulhâlim Mahmud-Taha Abdulbâkî Surur), Dâru'l-Kütübî'l-Hadis, Mısır, 1960, s. 21-22.

¹¹ İlyas Üzüm, "Hüküm", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, (C. XVIII, s. 466-468).

¹² Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef: Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, bs. 10, İstanbul, 2016, s. 13.

¹³ Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015, s. 193; Uludağ, 2016, s. 110; H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, bs. 23, İstanbul, 2017, s. 81; https://nazariyat.org/content/5-sayilar/4_4/Im0030/ekrem-demirli_tr. (18.09.2018)

¹⁴ Ahmet Cahid Haksever, "Tasavvuf; Tasavvuf ilmi ve Tasavvuf Tarihinin Tanımı", Kadir Özköse (Ed.), *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker, bs. 5, Ankara, 2017, s.13-19.

¹⁵ Abdürrezak Kaşanî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli) İz Yayıncılık, bs. 4, İstanbul, 2015, s. 282.

¹⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimler Sözlüğü*, Otto Yayıncılık, bs. 6, Ankara, 2014, s. 550.

zühhd, dünyaya rağbet etmemek, ondan yüz çevirmek,¹⁷ ahiret rahatı için dünyadan vazgeçmek ve elden çıkarılan şeyi kalpten de çıkarmak¹⁸ gibi anlamlara gelir. Zühhd dönemi tasavvufî hayatın özünü oluşturan dönemdir. Tasavvuf nedir ya da ne değildir sorusunun cevabı bu dönemdeki zâhidlerin yaşam tarzları incelenerek anlaşılır. Bununla birlikte zühhd yaşantısının ilk örnekleri, başta Hz. Peygamber olmak üzere, sahâbelerin hayatlarında görülür.¹⁹ Dolayısıyla bahsi geçen dönem, asr-ı saâdet devrinden başlayarak, tâbiîn ve tebe-i tâbiîni de içine alan ve hicrî II. asrın sonuna kadar devam eden süreçtir.²⁰

Zühhd döneminin sonuna doğru gerçek zahidleri sahtelerinden ayırmak için sûfî ve tasavvuf kavramları kullanılmaya başlanmıştır.²¹ Nitekim Kuşeyrî, zühhd döneminden tasavvuf dönemine geçiş sürecini hakiki zâhidlerin batıl fırkalardan ayrılmasına bağlar.²²

Tasavvuf döneminde tasavvuf ilim olarak üretilmiş ve tedvin edilmiştir.²³ Dönem müelliflerinin en belirgin özelliği, ehl-i sünnet yoluna olan bağlılıklarıdır. Onlar eserleriyle nassa dayalı kontrol mekanizmasının oluşmasını sağlamışlar ve onların eserleri tasavvufun temel klasikleri olmuştur. Hücvîrî, bu dönemde ortaya çıkan tasavvufî fırkaları tespit etmiştir. Onlardan; Muhâsibiyye, Kassâriyye (Melâmetiyye), Tayfûriyye, Cüneydiyye, Nûriyye, Sehliyye, Hakîmiyye, Harrâziyye, Hafîfiyye, Seyyâriyye'yi hak kabul ederken Hâllâciyye, Hulmâniyye'yi ise bâtil olarak nitelemiştir.²⁴ Araştırmacılara göre bu fırkalar

¹⁷ Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kâlem Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 1278.

¹⁸ Seyyid Şerîf Cürânî, *Ta'rifât Tasavvuf Istılahları*, (Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 120.

¹⁹ Bkz. Ahmed Bin Hanbel, *Kitâbü'z-Zühhd*, (Çev. Mehmed Emin İhsanoğlu), İz Yayıncılık, C. I-II, İstanbul, 1993.

²⁰ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa Akademi, Bursa, 2016, s. 15; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, bs. 2, İstanbul, 2015, s.35; Küçük, 2015, s.193; Yılmaz, 2017, s. 81.

²¹ Aşkar, 2015, s. 36.

²² Ebu'l-Kasım Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (thk. Zekeriyya bin Muhammed Ensarî), Dar'ü Cevamiu'l Kelim Kahire, t.y., s.39; Kuşeyrî 'ye göre Müslümanların en faziletli sahâbilerdi, sonra takipçileri olan nesil tâbiîn, tâbiîn neslinin ardından ise tebeu't-tâbiîndi. İsmi geçen nesillerden sonra gelenler farklı fikirlere ayrıldı, değişik mertebeler ortaya çıktı. İnsanların has zümresi ortaya çıkmaya başlamasıyla beraber her fırka asıl zâhid biziz demeye başladı. Bu sapık fırkalardan ayırmak için, ehl-i sünnet yolunu takip eden zâhidler kendi yaşantılarına "tasavvuf" ismini verip onlardan ayrıldılar.

²³ Küçük, 2015, s. 213; Dilaver Güner, *Tasavvufun Müstakil Bir İlim Hâline Gelişi*, Kadir Özköse (Ed.) *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, bs. 5, Ankara, 2017, s.135-136; Yılmaz, 2017, s.108.

²⁴ bkz. Ali bin Osman el-Cüllabî Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi- Keşfü'l-mahcûb*, (Çev. Süleyman Uludağ) Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s. 239-327; Yılmaz, 2017, s.120; Tek, 2016, s. 232; Süleyman Uludağ , "Hücvîrî", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul,1996, (C. XVIII, s. 458).

sonraki dönemlerde kurulacak olan tarikatların öncüleri olarak kabul edilir.²⁵ Öyle ki daha sonra kurulan tarikatlar bu ana fırkalardan ayrılan kollar gibi görülür.²⁶

Hicrî VI. (XII.) yüzyıl sonrası “Tarikatlar Dönemi” olarak adlandırılır. Büyük tarikatlar diye bilinen tarikatlar ve tekkeleri bu dönemde ortaya çıkmış²⁷ ve tasavvuf kurumsallaşmaya başlamıştır.²⁸ Örneğin Bağdat’ta Abdülkadir-i Geylânî (ö. 561/1165-66) tarafından Kâdiriyye, Basra’da Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182) tarafından Rifâiyye tarikatı kurulurken Nakşibendîliğin anavatanı Horasan’da, çoğu zühd ve takvayı önemseyen üç farklı tasavvuf anlayışından söz edilebilir. Kalenderiyye, zühd ve takva anlayışına karşı kalenderî yaşam tarzını tercih edenlerin ortak adıdır.²⁹ Onlar Şîî-Bâtînî fikirlerle beslenmiş, melâmetîlik adı altında dinî kurallara gereken önemi vermemiştir. Bektâşîlik tarikatı kalenderî anlayışın örneği olarak verilebilir. İkincisi Tayfûriyye’nin aşk ve vecd anlayışını sürdüren Ahmed Gazâlî (ö. 520/1126), Senâî Gaznevî (ö. 525/1131) ve Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209), sonrasında Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221) özellikle Mevlânâ Celâleddin Rumî (ö. 672/1273) ile zirveye çıkmıştır.³⁰ Bahsi geçen sûfîlerin tesir ettiği tarikatlar arasında Kübreviyye, Mevlevîlik, Hâlvetîlik ve Zeynîlik zikredilebilir. Üçüncüsü Cüneydiyye’nin sahv ve temkin anlayışını sürdüren Gazzâlî, Ahmed Nâmekî Câmî (ö. 536/1141) ve Hemedânî, onlar aynı zamanda Kuşeyrî’nin fikri mirasçısı sayılır.³¹ Öte yandan Hemedânî’nin hâlifelerinden Ahmed Yesevî (ö. 561/1066) tarafından Yeseviyye, Gücdüvânî tarafından Hâceğâniyye tarikatı kurulmuştur. Hâceğân tarikatı, Bahâeddîn Nakşibend’e kadar yaklaşık iki asır sonra Nakşibendiyye olarak anılacaktır.³²

Yukarıda zikredilen Horasan sûfîlerinin etkisi ve anlayışları kendilerinden sonra ortaya çıkan çoğu tarikatta görülür. Örneğin Mevlevîlik, Bektaşîlik, Nakşîlik, Kübreviyye, Hâlvetîlik ve Hâlvetiliğin alt kolları sayılan Rûşeniyye, Cemâliyye,

²⁵ Ahmet Cahid Haksever, “Tarikatların Teşekkülü”, Kadir Özköse (Ed.), *Tasavvufun El kitabı*, Grafiker, bs. 5, Ankara, 2017, s. 220.

²⁶ Küçük, 2015, s. 311; Haksever, 2017, s. 220.

²⁷ Küçük, 2015, s. 311-313.

²⁸ Küçük, 2015, s. 311; Yılmaz, 2017, s. 126.

²⁹ Nihat Azamat, “Kalenderiyye,” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, (C. XXIV, s. 253-256.)

³⁰ Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015a, s. 25.

³¹ Tosun, 2015a, s. 25.

³² Tosun, 2015a, s. 25-31. Hâceğân tarikatının kurucusu hakkında farklı görüşler vardır. İleride bu konuya değinilecektir.

Ahmediyye, Şemsiyye; Sühreverdiyye'nin alt kolu Zeynîlik³³ bunlar arasında zikredilebilir. Zira ikinci anlayışın temsilcisi olan Ahmed Gazâlî, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin (ö. 563/1168) şeyhlerindedir. Nitekim Sühreverdî'nin hâlifelerinden Ammâr-ı Yâsir el-Bitlisî (ö. 650/1253), Necmeddîn-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221)³⁴ şeyhlerindedir. Zeynîlik ise Sühreverdî'nin yeğeni Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) kurduğu Sühreverdiyye tarikatının alt koludur.³⁵ Sühreverdî'nin hâlifesi Sa'dî-yi Şîrâzî' ise İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin (ö. 700/1301) şeyhidir. İbrâhim Zâhid-i Geylânî ise Safeviyye ve Hâlvetiyye tarikatının piridir. Nitekim Ahî Muhammed Hâlvetî'nin (ö. 780/1378-79) yeğeni Ömer el-Hâlvetî, Hâlvetiyye tarikatının kurucusudur. Bununla birlikte Hâlvetiyye tarikatının eğitim usûlü Geylânî'nin tesbit ettiği usûldür. Ayrıca Geylânî'nin damadı Safiyyüddîn-i Erdebîlî, safeviyye tarikatı, ondanda Bayramiyye ve Celvetiyye tarikatları ortaya çıkmıştır.³⁶

Horasanda ortaya çıkan anlayışların hemen hemen hepsinde Melâmetîlik anlayışı vardır. Söz konusu anlayış bazı tarikatlarda müspet bazı tarikatlarda menfi olarak kendini göstermiştir. Ne var ki geçmişte zühd döneminde olduğu gibi bu dönemde de sahte sûfiler melâmetîlik anlayışının altına gizlenerek neredeyse şeriat kurallarını hiçe saymış, Kalenderî yaşamı tercih etmişlerdir. Buna mukabil özellikle Nakşîler, dinî hayatı dışarıda şeriat kurallarına bağlı kalarak, içeride kelîmât-ı kudsiyye esaslarını uygulayarak melâmetîlik anlayışını sürdürmüşlerdir.

Tarikatlar döneminde, tekkelerde sema, zikir meclisleri gibi toplu ayinler icra edilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla her bir tarikatı diğerinden ayıran usûller bu dönemde belirginleşirken, tarikatlara has özel ayinler bu dönemde yapılmaya başlamıştır.³⁷ Tasavvufî eğitimde terbiye usûlleri kişilere ve meşreplere göre farklılık gösterebilir. Dolayısıyla tarikatlar arasındaki fark usûl farklılığıdır. Sonuçta gidilen ana yol Muhammedî yol olup ona ulaştıran tali yollar da

³³, Necmettin Bardakçı, *Doguştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, s. 322-335.

³⁴ Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, (C. XXXII, s. 500-506)

³⁵ Bardakçı, 2015, s. 335.

³⁶ Mustafa Bahadıroğlu, "İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, (C.XXII, s. 359-360).

³⁷ Küçük, 2015, s. 313.

makbuldür.³⁸ Başka bir ifadeyle tarikatlar Muhammedî yola ulaştıran tali yollardır. Nakşibendî tarikatı da söz konusu tali yollardan biridir.

Nihayetinde ihsan ilminin içselleştirilmesi, yaşantıya aktarılması bir hayli zordur. Zira o sırf kitaplardan öğrenilebilen bir ilim değildir. Bu ilim halka tarikatlar aracılığıyla tekke denilen mekânlarda arz edilmiştir. Kurucu pirlere nispet edilen tarikatlar,³⁹ kendilerine has eğitim yöntemleriyle, tasavvuf ilmini bu mekânlarda talim etmişlerdir. Bununla birlikte tarikatların oluşumunun altında yatan en önemli sebeplerden biri insanların manevi yaşantıya olan talepleridir. Nitekim nefisin arzularına karşı aciz kalan insanlar, sûfilerin yaşantılarından etkilenmiş, onların hâlini talep etmişlerdir. Dolayısıyla insanlar, nefis eğitimini başarıyla tamamlamış, kâmil insanların etrafında toplanmışlar, bu durum zaman içinde tarikat denilen kurumların oluşmasını sağlamıştır. Zamanla her bir pirin takipçileri, onların usûllerini sistematik hâle getirmiş ve takipçilerin gittiği yol o pirin ismiyle anılmıştır.

Özetle önceleri ferdî yaşanan zühd hayatı, sonrasında zühd halkalarıyla küçük gruplar şeklinde devam etmiş, daha sonra tarikatlar şeklinde daha geniş halk kitleleri arasında yaygınlık göstermiştir. Bununla birlikte tarikatların İslâm Dini ve Müslümanlar açısından iki büyük işlevi dikkat çekicidir. Öncelikle İslâmiyet'in geniş bir coğrafî alana yayılmasına⁴⁰ sonrasında dinin kalp ve his boyutunda yaşanmasına tarikatlar vesile olmuştur. Onlardan biri de Nakşibendiyye tarikatıdır.

Anavatanı Orta Asya olan Nakşibendî tarikatı İslâm dünyasında Kâdirilik'ten sonra en yaygın tarikattır. İlk dönemde belli coğrafi bölgeyle sınırlı kalan tarikat sonraki süreçte nüfuzunu giderek artırmış, İslâm dünyasının Arap yarımadası, Mağrib ve aşağı Sahrâ Afrikası dışında hemen her bölgesine yayılmıştır.⁴¹

Nakşibendî tarikatına nam olan Nakşibend kelimesi “nakş” ve “bend” kelimelerinin terkiibinden oluşur ve isim gibi kullanılır. “Nakş” kelimesi bir şeyi bir yere nakşetmek, nakış gibi işlemek, çıkmayacak şekilde mühür gibi damgalamak

³⁸ Tek, 2016, s. 272.

³⁹ Mustafa Kara, *Dinî Hayat Sanatı Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergâh Yayınları, bs. 6, İstanbul, 2015, s. 41.

⁴⁰ Pirlere “...Şu ata bin, batıya doğru git, atın durduğu yerde in ve hemen hizmete başla” emrini akıncı dervişler yerine getirmiş, İslâm geniş coğrafi alana onların gayretleriyle yayılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kara, 2015.

⁴¹ Hamid Algar, “Nakşibendî yye,” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, (C. XXXII, s. 342-343).

anlamlarına gelirken, “bend” kelimesi bağ, kelepçe, kilit, kemer⁴² manalarına gelir. Nakşibend’in anlamı ise tasvir ve tasavvur edicidir.⁴³ Tarikat nazariyesinde “Nakş” kelimesi müritin kalbine “Allah” zikrinin nakış gibi işlenmesi “bend” kelimesi ise bu suretin orada hiç çıkmayacak hâle getirilmesi anlamını taşır. Bahâeddin Nakşibend’e (ö.791/1389) bağlı olan müritlerin kalbine, intisap ettikleri yol aynen yansımış dolayısıyla onlar “Nakşibendî”⁴⁴ diye anılmışlar, tarikatın adı ise “Nakşibendî” olmuştur.⁴⁵

Tarikat “Nakşibend” lakabını Bahâeddin Nakşibend’e nispetle almıştır.⁴⁶ Bahâeddin Nakşibend’e bu lakabın verilmesi ile ilgili çeşitli rivayetlerden söz edilir. Onun, Buhara’nın Nakşibend köyünde yaşaması; o dönemde kumaş ve hâllılara nakış yapanlara “nakşibend” denilmesi ve Bahâeddin Nakşibend’in gençliğinde babasıyla bu işi yapmış olması gibi.⁴⁷ Bununla birlikte en çok rağbet edilen rivayet ise şudur: Bahâeddin Nakşibend’in, hafi zikri uzun süre yapması neticesinde Allah lafzı kalbine nakış gibi işlenmiş ve onun usûlünü takip edenlerde aynı neticeyi aldıklarından kendisine nakş edici anlamında “Nakşibend” lakabı verilmiştir.⁴⁸ Necdet Tosun’a göre Bahâeddin Nakşibend’e bu lakabın verilmesi onun vefatından yaklaşık bir asır sonra gerçekleşmiştir. Hatta “Nakşibendî” kelimesini ilk kullanan Abdullah (Molla) Câmî’dir (ö. 898/1492).⁴⁹

Nakşibendîlik tarikat silsilesi üç koldan Hz. Muhammed’e dayanır. Biri Hz. Ebû Bekir diğer iki kol ise Hz. Ali silsilesidir. Tarikat silsilesinde Hz. Ali’nin bulunduğu halka olması dolayısıyla silsile, “silsiletü’z-zeheb,” (altın silsile) ünvanını da alır.⁵⁰

⁴² Ziya Şükün, *Farsça-Türkçe Lûgat Gencinei Güftar Ferhengi Ziya*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1984, C. I, s. 362.

⁴³ Şükün, 1984, C. III, s. 1899.

⁴⁴ Muhammed Bin Abdullah Hânî, *el-Behcetü’s Seniyye*, (Çev. Siraceddin. Önlüer), Semerkand, bs. 2, İstanbul, 2015, s. 72.

⁴⁵ Abdülmecîd bin Muhammed Hânî, *Hadâiku-Verdiyye, Nakşî Şeyhleri*, (Çev. Mehmet Emin Fidan), Semerkant Yayınları, İstanbul, 2011, s. 33.

⁴⁶ Hânî, 2015, s. 72; Abdülmecîd Hânî, 2011, s. 33.

⁴⁷ Tosun, 2015a, s. 98; Necdet Tosun, *Şâh-ı Nakşibend Hazretleri*, Nasihat Yayınları, bs.2, Ankara, 2015b, s.10; Tek, 2016, s. 321.

⁴⁸ Hânî, 2015, s. 72; Abdülmecîd Hânî 2011, s. 33; Hamid Algar, *Nakşibendîlik*, (Çev. Cüneyd Köksal– Ethem Cebecioğlu–İsmail Taşpınar–Kemal Kahraman–Nebi Mehdiyev–. Nurullah Koltas Zeynep Özbek), İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 26.

⁴⁹ Tosun, 2015a, s. 98.

⁵⁰ Ahmed-i Fârûk-i Sirhindî İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, (Çev. Talha Hakan Alp – Ömer Faruk Tokat – Ahmet Hamdi Yıldırım), Semerkant Yayınları, İstanbul, 2014, C. I, s. 312; Abdülmecîd Hânî2011, s. 26; Necmeddin bin Muhammed Emin Kürdî-i Nakşibendî, *Hulâsatü’l-*

Tarikatlarda silsile bilgisi ilk dönemlerde şifahi olarak aktarılmış hicrî VI asırdan sonra yazıya geçirilmiştir. Hâcegân tarikatı da bu yazma geleneğine uyarak tarikatı iki kolla ilk asra bağlamıştır.⁵¹ Dikkat çekici nokta silsilede asıl olarak öne Bekrî kolun çıkarılmasıdır. Nitekim yazılı geleneğin başladığı ilk asırda Hz. Ebû Bekir'e öncelik veren Hâcegân tarikatı sonraki asırda Hz. Ali'ye değinmiştir. Bekrî kola nispetle ilgili ilk yazılı kaynak Abdülhâlık Gucdevânî'ye ait olduğu düşünülen "Makâmât-ı Yusuf Hemedânî" adlı eserdir.⁵² Bu eserden yaklaşık bir asır sonra yazılan Meslekü'l-arifin'de ise alevî kola nispet edilen silsileye yer verilmiştir. Necdet Tosun bu durumun sebebinin Sünnî-Şîî çatışmasına bağlar. Zira hicrî VI. asır aynı zamanda Sünnî-Şîî tartışmalarının yoğun yaşandığı dönemdir. Sahâbînin en üstünü, sünnî çevrede Hz. Ebû Bekir iken Şîî muhitinde ise Hz. Ali kabul edilir. Bahsi geçen tartışma özellikle Mâverâünnehr sünnîlerini Alevîlik kokmayan bir tarikat silsilesi inşa etmeye itmiştir.⁵³ Bununla birlikte Nakşî müellif Abdülmecid Hânî eserinde bu silsileleri belirtmiş ardından da kendileri için esas olan silsilesinin Bekrî olduğunun altını çizmiştir.⁵⁴

Öte yandan tarikatların nerdeyse hepsinin silsilesi Hz. Ali'ye dayanırken, Hz. Ebû Bekir'e dayanan tarikat, çoğunluğa göre tektir. Örneğin araştırmacı Algar Nakşibendî'nin Hz. Ebû Bekir'e dayanan tek tarikat olma özelliği taşıdığını zikrederken⁵⁵ Aynî, Tayfuriyye'den başka dört kol daha zikreder.⁵⁶ Ayrıca Nakşîler bu durumu üstünlük vasfı olarak kabul ederler. Örneğin İmâm-ı Rabbânî, Nakşî tarikatının diğer tarikatlardan üstün olduğunu belirtmiş, üstünlük gerekçesini ise Hz. Ebû Bekir'e bağlamıştır. Zira Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'den sonra en mükemmel insandır, Resulü Ekrem'e yakınlığından dolayı sahv hâline sahiptir. Silsile denilen manevi zincir halkaları⁵⁷ öncekilerin hâl ve duygularını sonrakilere

Mevâhib – Altın Silsile, (Çev. İbrahim Tozlu), Semerkant Yayınları, İstanbul, 2011 s. 24; Cebecioğlu, 2014, s. 439.

⁵¹ Selahaddin bin Mübarek el-Buhârî, *Enisü't-Tâlibîn ve Uddetü's-Sâlikîn*, (Çev. H. Mustafa Varlı) Esmâ Yayınları, İstanbul, 1996, s. 87; Tosun, 2015a, s. 35-37.

⁵² Abdülhâlık Gücdüvani, *Makâmât-ı Yusuf Hemânî*, Hayat Nedir'in içinde (Çev. Necdet Tosun), İnsan Yayınları, bs.7, İstanbul, 2018, s. 49; Tosun, 2015a, s. 34.

⁵³ Tosun, 2015a, s. 34-37.

⁵⁴ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 32.

⁵⁵ Algar, 2013, s. 547.

⁵⁶ Muhammed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, (haz. M. Şemseddin Bilgin- Ebubekir Aytekin) Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2018, s. 228.

⁵⁷ Cebecioğlu, 2014, s. 439.

iletir.⁵⁸ Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir, ruhî uyanıklık hâlini kendisinin manevi mirasçısı olan Nakşîlere aktarmıştır.⁵⁹

Söz konusu manevi aktarım tarikat şeyhlerinin veya müntesiplerinin birbiriyle zahirî veya bâtinî görüşmesiyle olur. Sâlik, zahiren görmediği kişi veya kişilerden manevi eğitim alabilir. Tasavvuf ilminde bâtinî görüşmeyle, şeyhin ruhuyla olan terbiye usûlüne “üveysî yol” (ruhanîyet yolu) denir.⁶⁰ Üveysî metotla feyiz alan sâliklerin ayrıca yaşayan bir mürşite de intisabı olabilir. Nakşibendî tarikatında üveysî yolla feyiz alan şeyhler vardır. Mesela Bahâeddin Nakşibend’den iki asır önce yaşamış Gucdüvânî, üveysî yolla onun şeyhi sayılır.⁶¹ Gucdüvânî ile Bahâeddin Nakşibend arasında Hoca Ârif Rivgerî (ö. 649/1251), Mahmud İncir Faşnevî (ö. 670/1271), Ali Râmitenî (ö. 715/1315), Muhammed Baba Semmâsî (ö. 740/1339) ve Seyyid Emir Külâl (ö. 777/1375) olmak üzere beş zat vardır. Oysaki Bahâeddin Nakşibend’in gizli zikri Gucdüvânî’den aldığı bilinir. Gucdüvânî de gizli zikri Hâce Hızır’dan almıştır. Ebü’l-Hasan el-Harakânî’nin (ö. 425/1033) Bâyezîd-i Bistâmî’den; Bâyezîd-i Bistâmî’nin Ca’fer es-Sâdık’tan (ö. 148/765) üveysî yolla manevi eğitim gördüğü kabul edilir.⁶² Hatta İmâm-ı Rabbânî’nin manevi hocasının Hz. Ali olduğu onun terbiyesinde yetiştiği rivayet edilmiştir.⁶³

Nakşibendiyye tarikatı zaman içinde Sıddikiyye, Tayfuriyye, Hâcegâniyye, Nakşibendiyye, Ahrâriyye, Müceddidiyye, Hâlidîyye isimleriyle anılmıştır. Bu isimlendirmeler; Hz. Ebûbekir’den, Ebû Yezid Bistâmî’ye kadar "Sıddikiyye." Bistâmî’den, Gucdüvânî’ye kadar “Tayfuriyye.” Gucdüvânî’den, Bahâeddin Nakşibend’e kadar "Hâcegâniyye".⁶⁴ Bahâeddin Nakşibenden, Ubeydullah Ahrâr’a (ö.895/1490) kadar "Nakşibendiyye." Ubeydullah Ahrâr’dan, İmâm-ı Rabbânî’ye kadar "Nakşibendî-i Ahrâriyye, " İmâm-ı Rabbânî’den Hâlid Bağdâdî’ye (ö. 1242/1826) kadar "Nakşibendiyye-i Müceddidiyye." Hâlid Bağdâdî’den sonra

⁵⁸ Yılmaz, 2017, s. 320.

⁵⁹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 715-793; Algar Hamid, “İmâm-ı Rabbânî” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2000 (C. XXII, s. 195); Algar, 2013, s. 547.

⁶⁰ Cebecioğlu, 2014, s. 510; Necdet Tosun, “Üveysîlik”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2012, (C. XLII, s. 400-401).

⁶¹ Hamid Algar, “Abdülhâlik Gucdüvânî”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, (C. XIV, s. 170).

⁶² Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, (Çev. Hasan Almaz), Semerkant Yayınları, İstanbul, 2011, bs. 2, s.25-29; Hânî, 2015, s. 73,74; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 34-36.

⁶³ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 36.

⁶⁴ Algar, bu isimlendirmeyi Gucdüvânî’den değil onun mürşiti olan Yusuf Hemedânî’den başlatır. Bkz. Hamid Algar, “Hâcegân,” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, (C. XIV, s. 431); Algar, 2013, s. 19.

"Nakşibendiyye-i Hâlidiyye" şeklinde olmuştur.⁶⁵ Neticede tarikat, Bahâeddin Nakşibend'en önce ve sonra farklı isimlerle anılsa da "Nakşibendî" lakabı yanında diğerleri sönük kalmıştır.⁶⁶

Öte yandan "Hâcegân" dolayısıyla Nakşibendî tarikatının oluşumunda ve karakteristik özelliklerinin belirginleşmesinde Hemedânî'nin yadsınmayacak bir yeri vardır. Zira tarikatın silsilesinde ondan önceki şahsiyetler, tarikat geleneğinin ortak mirasını oluştururken, Hemedânî tarikat silsilesine dâhildir. Ayrıca bazı araştırmacılar tarikatın "Hâcegân" ünvanını, Hemedânî ile aldığını kabul eder. Nitekim Algar silsilede "hâce" lakabını taşıyan ilk sûfînin o⁶⁷ olması dolayısıyla "Hâcegân"ın ilki olarak onu kabul eder,⁶⁸ tarikat Hemedânî'den başlar. Algar, Hemedânî'nin hâlifesi, aynı zamanda Yeseviyye tarikatının kurucusu kabul edilen, Ahmed Yesevî'nin "hâce" yerine "ata" lakabını tercih etmeleri dolayısıyla Hâcegân silsilesinden ayrıldıklarını söyler.⁶⁹ Buna karşın Necdet Tosun, Gucdüvânî'nin izinde olan şeyhlerin "hâce" lakabını Yesevî şeyhlerinin "ata" lakabını tercih etmeleri⁷⁰ nedeniyle "Hâcegân" silsilesinin kurucusunun Gucdüvânî olduğunu bildirir. Ona göre ilk "Hâce" lakabını kullanan Hemedânî olsa da Gucdüvânî ve Ahmet Yesevî'nin farklı unvanlar tercih etmeleri sebebiyle "Hâcegân" silsilesinin kurucusu Gucdüvânî'dir, Abdülmecid Hânî de "Hâce" unvanının Gucdüvânî sonrası yaygınlaştığını bildirir.⁷¹

Tarikatın önemli pirlерinin ilki Hemedânî kabul edilir. O tasavvuf anlayışında Kur'an ve sünneti ön planda tutmuş sahv ve temkini esas almıştır. Bununla birlikte sekr ve vecdin etkisiyle ortaya çıkabilecek ölçsüz söz ve davranışları tasvip etmemiş, keramete ve keramet göstermeye iltifat etmemiştir. Neticede tarikat irfan ve tefekkürde özgür, zahirî davranışlarda ise şeriat kurallarına

⁶⁵ Hânî, 2015, s. 71; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 32,34, Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, MÜİFV Yayınları, bs.12, İstanbul, 2016, s. 374; Tosun, 2015a, s. 31.

⁶⁶ Tosun, 2015a, s. 32.

⁶⁷ Ali bin Hüseyin Safi, *Reşahat*, (Çev. Kâşî Mehmed el-Ma'ruf bin Mehmed Şerif el-Abbâsi; Sadeleştiren, Mustafa Özsaray), Semerkant Yayınları, bs. 9, İstanbul, 2017, s. 39; Algar, 2013, s. 487.

⁶⁸ Algar, 2013, s. 19.

⁶⁹ Algar, 1996, (C. XIV, s. 431).

⁷⁰ Muhammed Emin Riyâhî, *Hâce Yûsuf Hemedânî ve Rutbetü'l-Hayât*, Hayat Nedir'in içinde önsöz, (Çev. Necdet Tosun), bs. 7, İstanbul, 2018, s.19; Tosun, 2015a, s. 51.

⁷¹ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 446.

sıkıca bağı kalma vasfını özellikle Hemedânî ile daha da sağlamlaştırarak sürdürmüştür.⁷²

Silsilede Gucdüvânî, Hâcegân ve Nakşibendî tarikatının silsile başı olarak kabul edilir.⁷³ Ayrıca Gucdüvânî hem “kelimât-ı kudsiyye” olarak bilinen tarikat prensiplerinin koyucusu⁷⁴ hem de Bahâeddin Nakşibend’e, üveysi yolla, zikir-i hafiyi telkin eden kişidir.⁷⁵

Nakşîliğe şahsiyet veren⁷⁶ pir Bahâeddin Nakşibend’dir.⁷⁷ Nitekim tarikat silsilesi ondan önce “Tarik-i Hâcegân” diye anılmakta iken ondan sonra “Tarik-i Nakşibendî” adıyla anılır.⁷⁸ Bahâeddin Nakşibend manevi terbiyesini Baba Semmâsî’den, tarikat adap ve erkânını Emîr Külâl’den alır.⁷⁹ Ayrıca Gucdüvânî’ye intisabı dolayısıyla “üveysi” lakabını alan⁸⁰ Bahâeddin Nakşibend, tarikatın sistemleşmesini sağlayan esasları Gucdüvânî’den öğrenir,⁸¹ “hafî zikir” usûlünü talim eder. Hâlbuki onun, mürşiti Emîr Külâl’in cehri zikri benimsediği bilinir.⁸² Rivayete göre Emîr Külâl ölüm döşeginde müritlerine Bahâeddin Nakşibend’e bağlanmalarını işaret eder. Bu emir karşısında müritleri Bahâeddin Nakşibend’in zikir konusunda ona uymadığı itirazını dile getirirseler de itirazı kabul etmeyen Emîr Külâl “onun her amelinde hikmet var diyerek” Bahâeddin Nakşibend’i savunur.⁸³ Bilindiği üzere sözü edilen zikir usûlü Nakşibendî tarikatının temel karakteristik özelliği olacak ve tarikat bu yönüyle diğerlerinden ayrılacaktır. Ayrıca onun hafî zikir üzerindeki ısrarı tarikatın onun adını taşımasında etkin rollerden biri olarak kabul edilir.⁸⁴ Bununla birlikte onun sünnete olan bağlılığı ve hafî zikri tercih etmesi tarikatın geniş bölgeye yayılmasını sağlamıştır. Zira cehri zikrin bidat sayıldığı Buhara bölgesinde hafî zikrin esas alınması tarikatın itibarını ulema

⁷² Tosun, 2015a, s. 38.

⁷³ Riyâhî, 2018, s. 19; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 445; Algar, 2013, s. 491.

⁷⁴ Algar, 2013, s. 493; Tosun, 2015a, s. 54.

⁷⁵ Buhârî, 1996, s. 52-53; Algar, 1996, (C. XIV, s. 169-171); Algar, 2013, s. 494; Tosun, 2015a, s. 103.

⁷⁶ Algar, 2013, s. 26.

⁷⁷ Yılmaz, 2017, s. 257; Algar, 1991, (C.IV. s. 458-460).

⁷⁸ Algar, 2013, s. 506; Tosun, 2015b, s. 81.

⁷⁹ Buhârî, 1996, s. 41-53-77; Safî, 2017, s. 119; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 488.

⁸⁰ Buhârî, 1996, s. 57, Abdülmecid Hânî, 2011, s. 494.

⁸¹ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 494.

⁸² Safî, 2017, s. 122; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 494.

⁸³ Safî, 2017, s. 122.

⁸⁴ Algar, 2013, s. 507.

nezdinde daha da artırmış, medrese tekke ilişkisi onun döneminde olumlu hava içinde seyir etmiştir.⁸⁵

Bahâeddin Nakşibend'in tasavvufi görüşleri kısaca şu şekilde özetlenebilir: Gucduvânî'nin izinden gitmiş, dinî kurallara bağlı kalarak fütüvvet ve melâmetî anlayışını ön plana çıkarmıştır. “Bizim tarikimiz sohbeta dayanır” diyerek bu esası devam ettirmiş, hâlvet yerine celveti tercih etmiştir. Cehri zikir ve semadan uzak durmuş, hafî zikri benimsemiş ve benimsettirmiştir. O pirleri gibi kerametlerin fazla bir değer taşımadığını, tarikat silsilesine bağlanmanın kendi başına bir şey ifade etmeyeceğini söylemiştir. Zira önemli olanın şeriat kurallarına ve sünnete uygun davranmak olduğunun altını çizmiştir. Bulduğu makamı sünnete tabi olmakla elde ettiğini belirten Bahâeddin Nakşibend, ruhsatla değil azimetle ameli tercih etmiştir. Nitekim ona göre azimetle amel önemli olup kişiyi velilik derecesine ulaştırabilir.⁸⁶ Ona göre yüksek makamlara çıkmak için ağır riyazetlere gerek yoktur. Zira yüksek makamlara ermek Allah'ın lütfuyla gerçekleşir. Nefsanî tarikatların tersine o yemek yemeye önem vermiş, müritlerine “yemeği iyi yemek ameli iyi yapmak gerekir” demiştir.⁸⁷ Bahâeddin Nakşibend, yemek yeme dâhil yemeğin her aşamasında uyanık olmanın önemine dikkat çekmiştir. Rivayete göre o yemek pişirme ve sofraya hizmetinde bizzat gayret gösterir, önüne getirilen öfke tesirine uğramış yemeği yememiş, yemeğin gafletle değil kalp huzuru ve uyanıklık hâlinde yenilmesini tavsiye etmiş, salih amellerin vasıtası olarak helal lokmayı göstermiştir. Misafır gelince ona ikram eder, nafîle oruç tutuyorsa misafirle yemek için orucunu bozarmış. Böyle davranmanın sevabının nafîle oruçtan az olmadığı kanaatinde⁸⁸ olan pir, nefsin arzularına muhâlefeti önemli görmüştür.⁸⁹ Öyle ki görünüşte nafîle ibadet nevi şeylerde bile nefse muhâlefete devam etmiş ve ettirmiştir. Örneğin bazı müritlerine nefislerinin hevâlarını kırmak için nafîle olarak tuttıkları orucu bozmalarını,⁹⁰ riyazete girmek isteyen müritine helva yemesini⁹¹ emretmiş hatta muhâlefet eden müriti nazarından çıkarmıştır.⁹² Hakikatte nefsin

⁸⁵ Tosun, 2015a, s. 67.

⁸⁶ Buhari, 1996, s.135; Tosun, 2015a, s. 115-322, Tosun, 2015b, s. 45-48.

⁸⁷ Safi, 2017, s. 123.

⁸⁸ Buhârî, 1996, s. 96-97-102-103.

⁸⁹ Buhârî, 1996, s. 103-105; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 514; Tosun, 2015b,s. 41; Tosun, 2015a, s. 333

⁹⁰ Buhârî, 1996, s. 103-105.

⁹¹ Tosun, 2015b, s. 41.

⁹² Buhârî, 1996, s. 103.

arzularına hâkim olma konusunda oruç değil yemek yemenin daha etkili olduğunu bildiren⁹³ Bahâeddin Nakşibend, nafîle ibadetlerin bazen bırakılması gerektiğini, aksi durumda alışkanlık hâline gelebileceğini, dolayısıyla kişinin ameline fazla gönül bağlamasına sebep olabileceğini bildirmiştir. Zira tek can yoldaşı Allah'tır.⁹⁴ Araştırmanın sonunda daha iyi anlaşılacağı üzere zikri geçen tavsiyeleri yerine getirebilme bağlamında kelimât-ı kudsiyye esaslarının yadsınmayacak önemi vardır. Örneğin vukûf-i kalbî, vukûf-i zamânî ve nigâhdâşt esasları insanın kendi üzerindeki hâkimiyetini artırır.

Bahâeddin Nakşibend'in en önemli hâlifesi Yâkub Çerhî'dir (ö. 851/1448). Tarikatın billurlaşmasına vesile olan Ubeydullah Ahrâr ise Çerhî'nin en meşhur hâlifesidir. Onun zamanında tarikat, Orta Asya'da kökleşmiş ve Anadolu dâhil olmak üzere İslâm coğrafyasına yayılmıştır. Ahrâr, idareciler üzerinde nüfuz kurarak bir yandan adaleti hâkim kılmak bir yandan da şeriatın siyasî idareye yerleşmesini temin için çabalamıştır. Bu gaye ile dönemdeki siyasîlerle irtibata geçmiş, sık sık hükümdarlarla görüşerek onların gönlünü fethetmiştir. Hatta o, bazı Mogol idarecilerinin dahi tarikata intisabını sağlamıştır.⁹⁵

Ahrâr, Simavlı Abdullah-ı İlâhî'ye (ö.896/1491) görev alanı olarak Anadolu'yu göstermiştir. Nakşibendî tarikatı Anadolu'ya ilk defa sistemli bir şekilde onunla girmiştir. Ondan sonra tarikat Türkiye'de varlığını kesintisiz devam ettirmiştir.⁹⁶ Ne var ki onların döneminde Osmanlı devletinde pek fazla faaliyet imkânı bulamayan Nakşibendîlik, asıl şöhretini Hâlid Bağdâdî (ö. 1242/1827) dönemi sonrasında yakalayacaktır.⁹⁷

Tarikatın günümüze kadar gelmesinde etkin rol oynayan bir diğer pir İmâm-ı Rabbânî'dir. Yaşadığı dönemde toplumun din ve tasavvuf anlayışını ihya etmiş⁹⁸ "müceddid-i elf-i sâni" (ikinci binyılın müceddidi) unvanını almıştır. Bu lakaptan sonra onun yolunu benimseyenlere Müceddidiyye denmiştir. Öte yandan zamanla

⁹³ Tosun, 2015a, s. 113- 333.

⁹⁴ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 505.

⁹⁵ Algar, 2013, s. 520-522.

⁹⁶ Algar, 2013, s. 523.

⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için Bkz. Memiş, 1998.

⁹⁸ Necdet Tosun, *İmâm-ı İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 9.

Nakşibendiliğin diğer kolları etkisini kaybederken, Müceddidiyye kolu günümüze kadar gelmiştir.⁹⁹

İmâm-ı Rabbânî, Hâce Bâkî-Billâh'a (ö. 1012/1603) intisap ettiğinde¹⁰⁰ aynı zamanda Çiştî-Kâdiriyye şeyhiydi. Buna rağmen Nakşibendî tarikatını kısa sürede benimsemiş, hatta Nakşibendî tarikatının diğer tarikatlara karşı üstünlüğünü savunmuştur. Nitekim bu görüşünün gerekçelerini mektuplarında açıkça belirtmiştir.¹⁰¹ Nakşîlerin yolunu kibrit-i ahmer cevherine¹⁰² teşbih eden İmâm-ı Rabbânî, buna gerekçe olarak tarikat silsilesinin Hz. Ebû Bekir'e dayanmasını zikreder. Zira Ebû Bekir'in temsil ettiği makam siddîkiyyet makamıdır. Bu makam en yüksek velayet makamı olup nübüvvet makamı ile derinden bağlantılıdır. Bununla beraber sıdk makamı, peygambere yakınlığından dolayı daha aşağı seviyede bulunanların ulaşamayacağı ruhî uyanıklığa (sahv) sahiptir.¹⁰³

İmâm-ı Rabbânî, ruhanî usûl dolayısıyla Nakşîlerin yolunun yedi adımdan ibaret olduğunu belirtir. Bu adımların beşi emir, ikisi halk âlemine atılan adımdır.¹⁰⁴ Tarikatı yeni fikirlerle zenginleştiren İmâm-ı Rabbânî seyrüsülûk, varlık ve mertebeleri gibi konulara bazı yenilikler eklemiştir. Örneğin; seyrüsülûkta “letâifin fenâsı,” varlık ve mertebeleri gibi konuların yanında “vahdet-i şuhûd” kavramını da tarikata dâhil etmiştir. Ayrıca icâzeti ve hilâfeti “yazılı” verme usûlünü başlatan da odur.¹⁰⁵ O “şeriat başka bir şeye ihtiyaç bırakmaz” ilkesini vurgulamış, bu vurgu bir yandan Müceddidiyye kolunun yayılmasına tesir ederken bir yandan da tarikatın zahir ulemasına cazip gelmesini sağlamıştır. Nitekim onun döneminde medrese ve tekke arasında kurumsal bir kaynaşma olmuştur.¹⁰⁶ Zamanla Müceddidiyye kolu, Nakşî geleneğinin mevcut diğer kollarının çoğunun yerini almıştır.¹⁰⁷

Müceddidilik'ten sonra diğer meşhur kol Hâlid Bağdâdî'ye nispet edilen “Hâlidîlik” koludur.¹⁰⁸ Bu kol Müceddidiyye silsilesine Mazhar Cân-ı Cânân'ın hâlifesi Abdullah Dihlevî (ö. 1240/1824) ile bağlanır. Nitekim Dihlevî, Bağdâdî'nin

⁹⁹ Tek, 2016, s. 327; Algar, 2013, s. 542.

¹⁰⁰ Algar, 2013, s. 542-545; Tosun, 2016, s. 20.

¹⁰¹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C.I, s.183-226-287-311-476-510-557-714 mektuplardan bazıları bkz. 27-37-58-66-131-151-168-221.

¹⁰² İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 225.

¹⁰³ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C.I, s.714-726; Algar, 2000, (C. XXII, s. 194-199); Algar, 2013, s. 547.

¹⁰⁴ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 448-625.

¹⁰⁵ bkz. İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 439-466;Tosun, 2016, s.113-127.

¹⁰⁶ Algar, 2013, s. 552.

¹⁰⁷ Algar, 2000, (C. XXII, s. 194-199).

¹⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Memiş, 1998.

mürşitidir.¹⁰⁹ Bağdâdî son Nakşî müceddi olarak kabul edilir.¹¹⁰ Nakşibendî mensupları arasında “Mevlânâ” unvanıyla tanınır. Önce medrese ilimlerini (kelam, hadis, fıkıh, tefsir gibi) tahsil etmiş sonrasında tasavvufa yönelmiştir. Nakşîliğin seyrüsülûk mertebelerini beş ayda diğer bir rivayete göre ise on bir ayda katetmiştir. Akabinde kendisine Nakşibendî’nin yanı sıra Kâdirî, Sühreverdî, Kübrevî ve Çiştî tarikatlarından da irşat için izin verilmiş ve şeyhi tarafından hâlife olarak Süleymaniye’ye geri gönderilmiştir.¹¹¹

Bağdâdî’nin tasavvufî görüşlerinden bazıları şöyle sıralanabilir: Ona göre tasavvufun esası, insan ruhunun terbiye edilmesidir. Kişi dış âlemle irtibat koparır ve bu sayede Hakk’a ulaşır, şeriatsız tarikat olmayacağı görüşünde olan Bağdâdî’ye göre tarikatın ölçüsü şeriattır. Tarikat ise zahir ve bâtın kötü huylardan temizlenme yoludur. Tarikat dini azimet ölçüsünde yaşamaktır. Tarikatın dayandığı esaslar şöyledir; şeri esaslara bağlılık, zikre ve fikre önem verme, geceleri ibadetle ihya etmedir.¹¹² Bağdâdî şeriata olan sıkıca bağlılığı ve cehrî zikirden kaçınmaya gösterdiği özel önemle tanınmıştır. Bununla beraber onun tarikata kattığı yeni denilebilecek unsurlar da olmuştur. Bunların başında râbitayla ilgili yorumu gelir. Tasavvufî meselelerle ilgili risâlesinde râbitayı “şeyhin suretinin müritin gözleri arasında (zihninde) tasavvur edilmesi” olarak tanımlamıştır. Öte yandan râbitanın irtihâlden sonra bile sadece kendine yapılabileceğini öne sürmüştür.¹¹³

Bağdâdî ile birlikte Osmanlı topraklarında Nakşibendî tarikatı hızlıca yayılarak diğer tarikat müntesiplerini içinde eritmiştir. Bu durumun en önemli sebeplerinin başında tarikatın şeriata ve Osmanlı devletine olan bağlılığı sayılabilir. Ayrıca Bağdâdî’nin Şîî müntesiplerine ve telakkisine olan menfi tavrı sayesinde Şîîliğin Osmanlı topraklarına sızması önlenmiştir. Şîîlere karşı bu sert tutumunda şeyhinin şeyhi Mazhar Cân-ı Cânân’ın Şîîlerce şehit edilmesi iddiasının etkisi gözardı edilemez. Onun bu siyasî tavrını hâlifeleri de benimsemiş, buna mukabil tarikat müntesipleri devletten destek görmüş ve tarikatın yayılması kolaylaşmıştır. Hatta II. Mahmut zamanında devlet desteği artmış, kapatılan Bektaşî tekkelerinin idaresi Hâlidî şeyhlerine bırakılmıştır. Nitekim II. Mahmut zamanında Şeyhülislâm

¹⁰⁹ Kürdî-i Nakşibendî, 2011, s. 310-320; Hamid Algar, “Hâlid-i Bağdâdî”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, (C. XV, s. 283-285).

¹¹⁰ Algar, 2013, s. 63.

¹¹¹ Kürdî, 2011, s. 310-320; Algar, 2013, s. 572-579.

¹¹² Memiş, 1998, s. 271.

¹¹³ Algar, 2013, s. 49-366.

Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi ve tanınmış pek çok Osmanlı ulemâsı Hâlidîyye'ye koluna mensup Nakşîler idi. Nihayetinde Hâlidîlik hem Anadolu'da hem de İstanbul'da daha uzun geçmişi olan diğer Nakşibendî kollarını kendi bünyesinde eritmiş, Bağdâdî'nin yüzlerce hâlifesi aracılığı ile son derece geniş bir alana yayılmıştır. Hâlidîlik dolayısıyla Nakşibendîlik; Balkanlar ve Kırım'dan Güneydoğu Asya'ya kadar ulaşmıştır. Yine bu kol sayesinde Nakşîler Suriye, Filistin ve Irak'taki tasavvuf ehli arasında ilk defa önemli bir yer edinmiştir.¹¹⁴

Öte yandan günümüz Türkiye'sinde sosyal, kültürel ve politik hayatta etkin olan Nakşibendî grupları şöyle sıralanabilir: İskender Paşa cemaati, Ziyâeddin Gümüşhanevî (ö.1893); Erenköy cemaati, Esad Erbilî (ö.1931); Menzil Grubu, Muhammed Raşid Erol; İsmail Ağa cemaati Mahmud Ustaosmanoğlu; Süleyman Efendi Grubu, Süleyman Hilmi Tunahan; İhlâs Vakfı Grubu, Necip Fazıl Kısakürek, Hüseyin Hilmi Işık. Bahsi geçen grupların çoğu Hâlidîyye koluna mensup Nakşîlerdir.¹¹⁵

Algar ve Necdet Tosun Nakşibendîlik tarikatına olan rağbeti şöyle açıklarlar; tarikat şeyhlerinin “yöneticiler zalimde olsa itaat gerekir” akidesini benimsemeleri, Şia düşüncesine itibar etmemeleri gibi sebepler tarikatın yönetimden destek görmesini sağlamıştır. Bununla birlikte tarikat prensiplerinin girdiği toplumun yaşantısına uyum sağlaması, Nakşibendîliğin halk arasında kolayca yayılmasını sağlamıştır. Ayrıca cehrî zikri bidat sayan âlimler, hafî zikri tercih eden Nakşîlere karşı çıkmamıştır.¹¹⁶ Kısaca yönetimden destek alan, halk ve âlimler tarafından benimsenen tarikat, toplumda kolay ve kalıcı olarak yayılmıştır.

Özetlemek gerekirse tasavvuf ilmi kaynağını zühdî yaşantıdan alır. Bu yaşantının kaynağı ise asr-ı saâdet dönemidir. Sonraki dönemlerde sözü edilen yaşantıdan uzaklaşmalar olsa da zühd hayatına sahip çıkan zâhidlerin aracılığıyla zühdî yaşantı günümüze kadar gelmiştir. Ne var ki başlangıçta zâhidlerin yaşam tarzları din dışı olmakla itham edilmiş, dolayısıyla zâhidler yaşantılarının ehl-i sünnete mutabık olduğunu tedvin ederek ispatlamış ve böylelikle zühd hareketi müstakil bir ilim hâline gelmiş ve tasavvuf adını almıştır. Tarikatlar ise tasavvuf ilminin kurumsallaşmasıdır. Nakşibendî tarikatı tasavvuf ilminin kurumsal

¹¹⁴ Algar, 2013, s. 47-50; 574-576.

¹¹⁵ Tek, 2016, s.s. 332-336

¹¹⁶ Algar, 2013; Tosun, 2015a, s. 67.

meyvelerinden biridir. Nakşî pirlерinin en öne çıkan iki vasfı şeriatı sıkı takip etmeleri ve sünnetten taviz vermemeleridir. Onların çoğu önce zahir ilmiyle donanmış sonrasında tasavvufa yönelmişlerdir. Nakşî pirleri bahsi geçen tavizsiz dinî yaşantıyı müntesiplerine “kelimât-ı kudsiyye” denilen esaslarla öğretmeye çalışmışlardır.

Eğitimde farklı usûllerin kullanılması doğaldır. Tarikatlar insanı özellikle manevi yönden eğiten kurumlardır. Nihayetinde sözü edilen kurumlar eğitimleriyle insanın kalbinde bulunan, Rabbi bulmaya engel perdelerin kaldırılmasına yardımcı olur. Her tarikatın kendine göre belirlediği farklı bir yöntem olmakla beraber, eğitime konu olan insan unsuru aynıdır. Tasavvuf ilminin insanın manevi cüzlerine bakışını bilmek, tarikatlar arası uygulama farklarını ve kelimât-ı kudsiyye esaslarını daha anlaşılır kılar. Dolayısıyla tarikatların eğitim sistemini incelemeyen önce tasavvuf ilminin, insanın yapısını oluşturan cüzleri nasıl tanımladığını bilmek gerekir. Bu sebepten bir sonraki bölümde bahis geçen hususa değinilecektir.

2. TASAVVUFTA İNSANIN MANEVİ YAPISI VE EĞİTİM USÛLLERİ

2.1. Tasavvufta İnsanın Manevi Yapısı

Tasavvufta yaratıcıyı bilmenin yolu, insanın nefisini bilmesinden geçer. Bu durum “nefisini bilen Rabbini bilir” sözüyle özetlenmiştir. İnsan “toplayıcı” (câmî) bir varlıktır.¹¹⁷ Nitekim onun manevi yapısı ruh, nefis, akıl ve kalpten müteşekkildir. Zikri geçen unsurlar tarikatların eğitim yöntemlerini şekillendirir. Hâliyle bu cüzleri tanımak tasavvuf eğitim nazariyelerini ve on bir esası daha anlaşılır kılar.

Kur’an’da iki âlem zikredilir.¹¹⁸ Onlar halk ve emir âlemidir. Tasavvuf ilmine göre insan bu iki âlem unsurlarının bir bedende toplanmasıyla yaratılmış¹¹⁹ olup büyük emaneti yüklenmiştir. Bilindiği üzere diğer varlıklar emaneti yüklenmek istemediler,¹²⁰ ondan çekindiler.¹²¹ Burada bahsi geçen emanet kulluk bilinci yani marifettir. İnsanın büyük emaneti yüklenebilme yeterliliği, yaratılışıyla

¹¹⁷ Cebecioğlu, 2014, s. 243.

¹¹⁸ İlyas Çelebi, “Şehadet Âlemi” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, (C. XXXVIII, s. 422,423).

¹¹⁹ Şihabüddin Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, (Çev. Abdülvehhab Öztürk), Saadet Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 582; Necmuddîn-i Dâye, *Sûfîlerin Seyri, Mirsâdu'l-ibâd*, (Çev. Hakkı Uygur), İlk Harf Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 197; İmâm-ı Rabbânî, 2014, C.II, s. 215.

¹²⁰ Dâye, 2013, s. 75.

¹²¹ İsrâ 17/70.

ilgili bilgiler hatırlandığında daha anlaşılır olur. Kur'an'a göre insanın yaratılışı aşamalar hâlinde olmuştur, "hâlbuki O sizi evrelerden geçirek yaratmıştır"¹²² buyrulur. Necmeddîn-i Dâye insanın emaneti yüklenebilmesindeki hikmeti iki âlem unsurlarının kemâl şekliyle bünyesinde bulundurmasıyla ilişkilendirir. Ona göre marifet yükünü yüklenebilmek için iki âlemin bilgisine de ihtiyaç vardır. Nitekim melekler emaneti yüklenemedi, ruhanî idiler, hayvanlar ise cismanî, buna mukabil insan, duyuyla idrak edilen her şeyi kapsayan "halk" (şehâdet) ve bu âlemin zıttı olan "emir" (gayb) âleminde müteşekkil bir varlıktır.¹²³ Böylece insan ruhanî ve cismanî âlemin birleşiminden oluşmuş ve emaneti yüklenebilme yeterliliğine erişmiştir.¹²⁴ Bununla birlikte emaneti yüklenen insan, çoğu yaratılandan üstün olmuştur.¹²⁵

Ruh, nefis, akıl ve kalp insanın cüzleridir. Ne var ki bu cüzlerin tam manası ile idrak edilmesi güçtür. Zira kavramların birden çok anlama gelmesi, birbiri yerine kullanılması, aralarındaki farkların, netliğinin korunmaması, kavramla ilgili cümle oluştururken diğer kelimelerin kavrama verdiği anlama dikkat edilmemesi, farklı disiplinlerin lafzı farklı manalarda kullanmaları gibi nedenler kavramların anlaşılmasını zorlaştırır. Bu durum tasavvufî eğitimin anlaşılması konusunda muallaklığa sebep olur. Yeri geldiğinde bu soruna değinilecektir.

Bazı sûfiler söz konusu duruma dikkat çekmiş hatta konuyla ilgili eserler kaleme almışlardır. Örneğin Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) eş anlamlı gibi görünen bu mefhumların eş anlamlı olmadığı, aralarında anlam farkı bulunduğunu ortaya koymak için "el-Furûk ve menu't-terâdüf" isimli eseri kaleme almıştır.¹²⁶ Gazzâlî eserinde, bahsi geçen kavramların manalarının ve müsemmalarının ihtilafını çok az kişinin anladığını bildirir. Yanlış anlaşılma sebebi ise kelimelerin manasını bilmemek ve diğer unsurlarla aralarındaki ortak yönleri idrak etmemekten kaynaklanır.¹²⁷ Araştırmacı bu cüzler hakkında toplu bilgi vererek hem cüzlerin

¹²² Nuh 71/14.

¹²³ Sühreverdî, 2010, s. 582; Dâye, 2013, s. 197. İmâm-ı Rabbânî, 2014, C.II, s. 215.

¹²⁴ Dâye, 2013, s. 75-115.

¹²⁵ İsrâ 17/70.

¹²⁶ Abdülfettah Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, (C. XV, s. 196-199).

¹²⁷ Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, Darü'l-Minhac, Cidde, 2011, C. V, s. 13.

doğru anlaşılması hem de aralarındaki farkın netleşmesini gaye edinmiştir. Zira zikredilen bilgi netleştiğinde tasavvufi eğitim daha anlaşılır olur.

Tasavvuf ilminde insanı oluşturan manevi cüzlerin detaylı açıklaması şu şekildedir:

2.1.1. Ruh

Ruh mefhumu sözlükte can, nefis, maddenin zıddı,¹²⁸ hayatın ve hareketliliğin kaynağı olan cüz, nefes alıp verme, rüzgâr,¹²⁹ maddeden mücerret insan latifesi¹³⁰ gibi anlamlara gelir. Kur'an'ı Kerim'de yirmi dört yerde geçen ruh kavramı; Hz. İsâ, rahmet, melek, Cibril, vahiy, Kur'an, ilham ve insan latifesi manalarında kullanılmıştır.¹³¹ Ruh ile ilgili şu ayetler örnek verilebilir: İnsanın yaratılışıyla ilgili cüz “ona ruhumdan üfledim”¹³² yükseliş vasfı olarak “melekler ve ruhlar yükselirler,¹³³ ruh üzerine “ruh Rabbinin emrindedir. Bu hususta size çok az bilgi verilmiştir.”¹³⁴ Allah Teâlâ ruhu kendisine izafe etmiş; böylece onu şerefleştirmiş ve yüceltmıştır. Ayetin devamında ise ruh hakkında çok az bilgi verildiği buyrulmuştur. İlgili ayetlerden de anlaşılacağı üzere ruhun zatı hakkında net bilgiler yoktur ve olmayacaktır. Bununla birlikte onun bazı vasıflarından söz edilir ve o bilgilerden çıkarımlar yapılır.

Ruh genel olarak üç manada ele alınmıştır. Bu yorumlardan ilki hareketin temel kaynağı başka bir deyişle maddenin mukabili kuvvettir. Bu tanıma göre elektrik dâhil her türlü hareket ettirici kuvvet ruhtur. Söz konusu tanım ruhun en genel kullanım alanını oluşturur. Diğer hayatin temel gücünü temsil eder ve bitkisel hayatı da içine alan tabirdir. Son kullanım ise idrakin temeli, insanı insan yapan latifedir, ona insanî ruh da denir. İnsanî ruhta ilim, irade, taakkul, marifet gibi şuur olayları ortaya çıkar.¹³⁵ Bu araştırmaya konu olan ruh, bahsi geçen son manadaki insan latifesi olan ruhtur. Kaşanî (ö. 736/1335) sözlük nevi eserinde ruha “insan latifesi” anlamını vererek sadece bu mana üzerinde durmuştur.¹³⁶

¹²⁸ Mehmet Canbulat, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara, 2006, s. 560.

¹²⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, (thk. Safvan Adnan Dâvûdî) Dar'ül-Kalem, Beyrut, 1991, s. 369.

¹³⁰ Kaşanî, 2015, s. 274.

¹³¹ İsfahânî, 1991, s. 369-370; Canbulat, 2006, s. 560.

¹³² Hicr 15/29.

¹³³ Me'âric 70/4.

¹³⁴ İsrâ 17/85.

¹³⁵ Cebecioğlu, 2014, s. 403.

¹³⁶ Kaşanî, 2015, s. 274.

Müslüman âlimler ve mutasavvıflar ruhun vasıflarını izah ederken, çok şeffaf olması dolayısıyla gözle görülmez, fakat karanfil yağı karanfile; tereyağı ayrana nasıl sinmişse ruh da bedene öylece yayılmıştır diyerek onun etkinlik alanını belirtmişlerdir.¹³⁷ Ruh bedenin maddeye bulaşmamış yönünü temsil eden mahlûk bir cevherdir. Mahlûkların en latifi cevherlerin en berrâğı ve en nurlusudur. Onun girdiği, ulaştığı yer canlanır, çıktığı yer ölür. Nitekim ruh bedeni ayakta tutar, onunla beden canlı ismini kazanır, ruhun bedenden ayrılmasıyla da beden ölü hâline gelir.¹³⁸ Öte yandan topraktan yaratılan beden, Âdem vasfını ruhun bedene üfürülmesiyle kazanır ve ona secde edilir.

Gazzâlî'ye göre insanla alakalı ruh iki mana da kullanılır. Birincisi, latif cisim olup yeri kalbin oluklarıdır. Burada bedene yayılan damarlar ile beden her yerine dağılır. Latif bir buhar olup bu psikiyatristlerin ilgi alanına girer. İkinci mana ise insanda idrak edici, bilici latifedir. Hakkında arzulan bilgi niteliğine ulaşılmamış olup, Allah'ın insan bedenine üflediği ilahi bir nefestir. İsrâ suresinde de belirtildiği üzere ruh hakkında bilgi azdır.¹³⁹ Bedene hayat veren ilahi nur olarak kabul edilir, tarifi mümkün değildir.¹⁴⁰

Ruhun varlığı fiillerinden ve işlevlerinden anlaşılır.¹⁴¹ Gazzâlî ruhu tarif ederken ceset için elbise ne ise, beden için de ruh odur misalini verir. Elbiseyi hareket ettiren beden, bedeni hareket ettiren ruhtur. Ruh görülmese de bedendeki tesirleri açıkça görülür. Nitekim anne karnında ilk oluşumu takip eden aylarda ruhun cenine girmesiyle beden canlanır, çıkmasıyla beden cansız hâle gelir. Ruh yaratılmış cevher olup ölümsüzdür.¹⁴²

Ruh, insanın yaratılış aşamalarında, insanın yapısını oluşturan ilk cevher, ilk latifedir. Nitekim Dâye'ye göre de insanın ilk yaratılan cüzü ruhtur. Bu yaratılıştan sonra o bedene girmeden Allah (cc) ile misak yapar. Şöyle ki; Rabbinin "Ben sizin Rabbiniz değil miyim"¹⁴³ sorusuna muhatap olur ve soruya "Bela (evet)

¹³⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, Ensar Neşriyat, bs. 2, İstanbul, 2016, s. 32.

¹³⁸ Sühreverdî, 2010, s. 579.

¹³⁹ İsrâ 17/85.

¹⁴⁰ Gazzâlî, 2011, C.V, s. 15.

¹⁴¹ Canbulat, 2006, s. 560.

¹⁴² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, el- Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, (Çev. Abdulhâlık Duran), Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 57-66.

¹⁴³ A'raf süresi 7/ 172.

Rabbimizsin"¹⁴⁴ cevabını verir. Bu sözleşme “Bezm-i Elest”¹⁴⁵ olarak bilinir. Bununla birlikte bedenın yaratılışı tamamlandığında ruh bedene üfürölür. Ruh bedene giriş sürecinde bazı tesirlere maruz kalır, şöyle ki; mülk ve melekût mertebelerinden geçerken her âlemin özünden alır, onlardan etkilenir. Nihayetinde farklı cüzlerin bir araya toplanmasıyla yaratılış süreci tamamlanır ve söz konusu varlık insan adını alır.¹⁴⁶ Allah (cc) ruhların verdiği sözün sınanması için onları imtihan dünyasına gönderir.¹⁴⁷

Öte yandan kimilerine göre ruhun bedene girmesi esfel-i sâfilindir. Nitekim İmâm-ı Rabbânî ve Dâye bu durumu Tin süresiyle ilişkilendirir, onlara göre “insanı en güzel surette yarattık. Sonra onu esfel-i sâfiline indirdik”¹⁴⁸ ayetinde güzel surette yaratılan ruhtur, ne var ki bu güzel yaratılış bedene girince aşağıların aşağısı olan “esfel-i sâfiline” iner.¹⁴⁹

İmâm-ı Rabbânî, ruhun beden ilişkisini, Allah’ın âlemlle olan ilişkisine benzettir. Ona göre ruh bedenın ne içinde ne dışındadır, buna mukabil bedenın her zerresini ruh ayakta tutar.¹⁵⁰ Ruhun mahiyetini sadece Allah bilir. Mutasavvıflar ruhun bedene hayat veren mana olduđu¹⁵¹ ve hakikatının bilinemeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir.¹⁵²

İmâm-ı Rabbânî’ye göre insanın yükselişten inişe geçmesi hayvanî nefsin ruha sevdirmesinin doğal sonucudur. Zira karanlık nura sevdirmiş, nur karanlığa âşık olmuştur. Âşık olduğu karanlığın seyrine dalan nur (ruh), zamanla bu maddî bünye ile ilişki sonucu, ilk yaratılışında şereflendirildiği kutsi müşahedeleri unuttur.¹⁵³ Bununla birlikte insan ilk yaratılışına, başka bir deyişle “ahsen-i takvîm”e erişebilecek yeterlilikle bu âleme gönderilmiştir. Öte yandan ruhta yedi sıfat vardır. Bunlar; nuraniyet, muhabbet, ilim, hilm, üns, beka ve hayattır. Bu sıfatlardan başka sıfatlar doğar. Örneğin nuraniyetten işitme, görme ve konuşma

¹⁴⁴ A’raf süresi 7/ 172.

¹⁴⁵ Yusuf Şevki Yavuz , “Bezm-i Elest”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, (C. VI, s. 106-108).

¹⁴⁶ Dâye, 2013, s. 71-115.

¹⁴⁷ Cebecioğlu, 2014, s. 80.

¹⁴⁸ Tin 95/4.

¹⁴⁹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 405; Dâye, 2013, s. 96.

¹⁵⁰ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 264.

¹⁵¹ Ebû Bekr Muhammed Kelâbazî, *et-Ta’arruf li Mezhebi ehli’t-Tasavvuf*, (thk. Ahmed Şemseddîn), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, s. 74.

¹⁵² Bardakçı, 2015, s. 112; Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengaver Taş, *Tasavvufta Ruh Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1994.

¹⁵³ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 167-405.

gibi farklı sıfatlar doğar. Ruh faydalı şeyleri almaya zararlı şeylerden kaçmaya daha meyilli yaratılmıştır.¹⁵⁴

Yeryüzüne gönderilen insanın Rabbine verdiği sözü unutmasında birçok etken vardır. Örneğin ruh beden ile bağlantıdır. Dolayısıyla bedenın arzularından etkilenir. Bu etkiler ruh ile Rabbi arasına perde olur.¹⁵⁵ Bilindiği üzere insan kadar çocukluk süresi uzun olan başka varlık yoktur. Gerçekten insan yavrusu on beş yılda buluğa erer kırk yaşında olgunlaşır. Bunun sebebi insanın başka âleme alışık ve oranın zevkini tatmış olmasıdır. Süfli âleme alışması uzun zaman alır ve bu süreçte Rabbine verdiği sözü unuttur. Bilindiği üzere insanın unutkanlığına adında da işaret vardır. Nitekim insan kelimesi “üns” kelimesinden türemiştir ve unutan anlamına gelen “nas” ismini almıştır.¹⁵⁶ Neticede ruh, bu âleme gelince Rabbiyle olan ünsiyetini unutmuş, burada birçok mâsivâ muhabbetiyle karşı karşıya gelmiştir. Dâye'nin de içinde olduğu birçok sûfi, ruhun bedene girmeden Rabbiyle olan ünsiyetine delil şu ayeti gösterirler. “İnsan anılır bir şey değil iken üzerinden uzunca zaman geçti.”¹⁵⁷ Neticede Rab ruhu bedene üfürünce başka bir deyişle insan olunca bu âlemdeki hitabı artık “Ey İnsanlar (nas),” “Ey unutan” şeklinde olmuştur.¹⁵⁸

Kullarına karşı merhametli olan Allah, insanların verdiği sözü hatırlamaları için peygamberler göndermiştir.¹⁵⁹ Kur'an'da bu duruma “Onlara Allah'ın günlerini hatırlat”¹⁶⁰ “Sen hatırlat, çünkü hatırlamak müminlere fayda verir,”¹⁶¹ “umulur ki belki dönerler,”¹⁶² ifadeleriyle işaret edilir.¹⁶³ Nitekim Kuşeyrî de ayette geçen hatırlanması gereken “Allah'ın günleri” ile kastedilenin geçmişte ruhların bedene girmeden önce yaşadığı safiyet günleri olduğunu belirtir.¹⁶⁴

Esasında insan bu dünyada emir âlemi günlerinin özlemini çeker. Fakat çoğu insan neyin özleminde olduğunu bilmez. Ruhun çektiği bu özlem, insanın

¹⁵⁴ Dâye, 2013, s. 121.

¹⁵⁵ Ubeydullah Ahrâr, *Risâle-i Havrâiyye, Risâleler* içinde (çev. Fakirullah Yıldız), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018a, s. 47.

¹⁵⁶ Dâye, 2013, s. 120-124; Cebecioğlu, 2014, s. 243.

¹⁵⁷ İnsan 79/1.

¹⁵⁸ Dâye, 2013, s. 120-124.

¹⁵⁹ Ahrâr, 2018a, s. 47.

¹⁶⁰ İbrahim 14/5.

¹⁶¹ Zâriyât 51/55.

¹⁶² Zuhruf 43/28.

¹⁶³ Bkz. Dâye, 2013 s. 121.

¹⁶⁴ Ebu'l-Kasım Kuşeyrî, *Leâ ifü'l-işârât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971, C.III, s. 239.

içinde huzursuzluk olarak hissedilir. Huzursuzluğun kaynağını unutan insan, mutluluk için nefsin arzuları peşinde koşar. Ne var ki ulaştığı arzulardan hiçbirinde aradığı huzuru bulamaz. Zira “kalpler ancak Allah’ı zikrederek huzura kavuşur.”¹⁶⁵ Boşluğun gerçek sebebini anlayan insanlar ise ruhun sesine kulak verir ve Rabbiyle olan ünsiyeti kazanmak için çabalar.¹⁶⁶ Tasavvuf dolayısıyla tarikatlar Allah’a olan bu seferde insanlara yol gösterici rehber konumundadır. Sözü edilen sefere “üruc” (yükseliş) adı verilir. Bu süreçte insan, şehadet (halk) âlemine geldiği iniş sürecini takip ederek, yavaş yavaş yükselerek “Ahsen-i takvîm” mertebesine çıkmaya çalışır.¹⁶⁷ Öte yandan ileride değinileceği üzere tarikatlardan çoğu bu yükselişe halk âlemi latifesi nefisten başlarken Nakşibendî tarikatı emir âlemi latifelerinden başlar.¹⁶⁸

Nihayetinde insan için bu yaratılış aşamaları şer gibi görünse de onun eğitiminin bir parçasıdır. Nitekim Dâye’nin de dediği gibi ruh bedene taallük ettiğinde marifetin hakikatine ulaşabilmiştir. Cebrail bile daha ileri geçerse yanarım derken, hicapları kaldıran insan olmuştur.¹⁶⁹ Hicapları kaldırmanın yolu ise hayvanî nefisle olan mücadeleyi kazanmaktır. Nakşibendî tarikatı söz konusu mücadelede “ruhanî yolu” tercih edecek, eğitim sürecinde ruhu güçlendirecek faaliyetlerde bulunacaktır. İnsanın unutmaması gereken bilgi dünya bir yolculuk mekânı asıl vatan ise emir âlemidir. Nakşîler müntesiplerine “sefer der vatan” esasıyla dünyada yolcu olduklarını hatırlatırlar.

Hülasa insan iki âlem unsurlarını bünyesinde bulundurur. Bir âlemin başat unsuru hayvanî nefis iken diğer âleminki ruhtur. Buna mukabil ruh kendi âlemine dönüşte hayvanî nefis bineğine binmeden Rabbine gidemez.¹⁷⁰ İmtihan dünyasına gelen insanlardan, ruhunu bedenî sıfatlar ve hicaplardan kurtaranlar, asli makama dönerler ve hüsrana afetine uğramazlar. Buna mukabil çoğu insan ruhunu, nefsi hicaplardan kurtaramaz dünyaya meyil eder ve Rabbine verdiği sözü unuttur. Neticede insan, tabiat cehenneminden geçmedikçe gönül cennetine ulaşamaz.¹⁷¹

¹⁶⁵ Ra’d 13/28.

¹⁶⁶ Ahrâr, 2018a, s. 47; Dâye, 2013, s.71-126; Tek, 2016, s. 203-205.

¹⁶⁷ Dâye, 2013, s.71-126; Tek, 2016, s. 203-205.

¹⁶⁸ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C.I, s. 500.

¹⁶⁹ Dâye, 2013, s. 71-115.

¹⁷⁰ Dâye, 2013, s. 96-127-180.

¹⁷¹ Ahrâr, 2018a, s. 52.

Tasavvuf nefis terbiyesi olarak bilinir. Dolayısıyla tasavvuf eğitim nazariyesinde doğru anlaşılması gereken en önemli kavram nefistir. Ne var ki en çok yanlış anlaşılan ve anlaşılmaya müsait kavram da budur. Sözü edilecek kavram doğru anlaşılmadan tasavvufi eğitimin anlaşılması neredeyse olanaksızdır.

2.1.2. Nefis

Nefis, sözlükte “can, ruh, gönül, zat, solumak, ferahlama”¹⁷² bir şeyin varlığı kendisi, öz benliği¹⁷³ gibi anlamlara gelir. Kur’an’da nefis kavramının kullanımı incelendiğinde üç yüze yakın yerde geçtiği¹⁷⁴ ve farklı manalarda kullanıldığı görülür. Kavram çeşitli ayetlerde Allah’a,¹⁷⁵ başka varlıklara, insana ve onun iç dünyasına, kalbe ve insan bedenine atfedilir. Bununla birlikte kavram Kur’an’da genel olarak insana işaret eder.¹⁷⁶ Bu bilgilere ek olarak Kur’an’da, nefis üzerine yemin edilmesi¹⁷⁷ de göz önüne alındığında kavramın önemi ve doğru anlaşılma gücü ortaya çıkar.

Nefis kelimesine felsefe, kelâm ve benzeri disiplinler soyut cevher, maddî cevher, cisim¹⁷⁸ gibi anlam yüklemeleri yapmıştır. Her ne kadar kavrama farklı anlam yüklemeleri yapılsa da anlatılmaya çalışılan, genelde insanın yapısına dair unsurdur.

Araştırmanın konusu insana atfedilen nefistir. Tasavvufta nefis kavramından bahsedildiğinde genelde iki farklı manada kullanıldığı görülür. Onlardan biri insanın manevi yapısını oluşturan cüzlerden sayılan hayvanî nefis iken diğeri, insanın diğer cüzlerini de kapsayan, nefsi nâtika diye isimlendirilen kendisi, başka bir ifadeyle “zat” anlamına gelen küldür. Felsefe, kelâm ve tasavvuf alanlarında söz sahibi olan Gazzâlî’nin de nefis konusundaki değerlendirmesi bu yöndedir. Nitekim Gazzâlî nefsin birçok manası olduğunu tasdik eder ve yukarıda geçen iki manası üzerinde durur. Ona göre, tasavvuf ehlinin genelde kullandığı nefis, şehvet ve öfkenin kaynağı olan nefis olup, mücadele edilmesi gereken budur. İkinci mana olan nefis, insanın hakikati zatı olup değişime açık sıfatları olan

¹⁷² İsfahânî, 2017, s. 973.

¹⁷³ Kâşânî, 2015, s. 557; Hücvîrî, 2016, s. 259; Yılmaz, 2017, s. 306.

¹⁷⁴ Ahmet Ögke, *Kur’an’da Nefis Kavramı* (Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi) Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1994, s. 82.

¹⁷⁵ Taha 20/41.

¹⁷⁶ bkz. Ögke, 1994.

¹⁷⁷ Kıyâme 75/2.

¹⁷⁸ bkz. Ögke, 1994.

latifedir. Hâliyle birinci mana olan nefis kötü, yerilmiş, ikinci manada olan nefis güzeldir.¹⁷⁹ Nihayetinde bu iki kavramdan biri diğerini içine alır. Biri cüz iken diğeri küldür denilebilir.

Birinci nefis, tasavvuf ehli tarafından çoğu zaman şehvet ve öfkenin merkezi, kötülüğün kaynağı olan nefistir. Tasavvuf ilminde ona şehvet ve gazabın kaynağı, hayvanî nefis (hayvanî ruh) denir.¹⁸⁰ Bu mana ile kastedilen nefsin Allah'a dönmesi beklenemez, çünkü o şeytanla iş birliği içindedir, bilakis Allah'tan uzaklaştırıcıdır. Şeytanın yoldaşı olan bu nefis¹⁸¹ insana kötülüğü emreder, sürekli dünya rahatlığını isterken ahiretten gafildir.¹⁸² İkinci nefis insanın hakikati olan latife, insanı oluşturan manevi bileşenlerin bütünü, yani kendi zatıdır. Bu nefis "Rabbine dön, sen ondan razı O Senden razı olarak"¹⁸³ hitabına muhatap olan nefistir.¹⁸⁴ İkinci nefse "nefsi nâtika" da denir.¹⁸⁵ Hülâsa tasavvuf ilminde nefis sözüyle kastedilen tabirlerden biri şer kaynağı olan, hayvanî nefis, diğeri hayvanî nefis, akıl, kalp ve ruhun bileşiminden oluşan insanın zatıdır.

Burada şuna dikkat çekmek gerekir, ruh, hayvanî nefis, akıl ve kalp unsurları bir bütünün parçalarıdır. İnsana, insan bu dört tikel bir araya geldiğinde denir. Nasıl ki oksijenle birleşmemiş hidrojen su değilse, insanı oluşturan unsurlar da bir araya gelmeyince onlardan insan diye bahsedilemez. Dolayısıyla ruh, akıl, kalp ve hayvanî nefis insan bedeninde birleşince o tümele insan denir. Bununla

¹⁷⁹ Gazzâli, 2011, C. V, s. 16.

¹⁸⁰ bkz. Gazzâli, 2011, C.V, s. 16; Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammedel-Gazzâlî, *er-Risâletü'l Ledünniye, Tevhid ve Ledün Risâleleri* içinde (Çev. Serkan Özburun-Yusuf Özkan Özburun S Özburun), Furkan Basım Yayın, İstanbul, 1995, s. 73; Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed el-Gazzâlî, *Ölüm ve Ötesi*, Sağlam Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 71; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, (Tetkik ve Takdim Ahmet Davutoğlu) Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2006, C. III, s. 986; Muhammed Nurî Şemseddin Nakşibendî, *Risâle-i Murakabe, Miftah'ül-Kulüb* içinde (Çev. Abdulkadir Akçiçek), Huzur Yayın-Dağıtım, İstanbul, 2018a, s. 192; Dâye, 2013, s. 173; Ahmed Ziyaüddin Gümüshanevi, *Cami'ul Usûl ve Eki*, (Çev. Hüsameddin Fadiloğlu), Milsan Basın Sanayi İstanbul, 2007; Aynî, 2018, s. 268; Uludağ, 2016, s. 37; Osman Nuri Topbaş, *İmandan İhsana Tasavvuf*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2002, s. 135-140; Canan Bulak Yürür, *Din Biliminde Nefis Anlayışına Katkılar: Sadıreddin Konevi Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013, s. 146; İsmail Çetin, *Terbiye-i Nefis*, Dilara Basımevi, bs. 2, Isparta, 2013, s. 26.

¹⁸¹ Gazzâli, 2011, C.V, s.16.

¹⁸² Haris Muhâsibî, *Er-Riâye*, (Çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük), İnsan Yayınları, bs. 5, İstanbul, 2014, s. 425-426-445.

¹⁸³ Fecri 89/27.

¹⁸⁴ Gazzâlî, 2011, C. V, s. 16; Dâye, 2013, s. 290; Uludağ, 2016, s. 34.

¹⁸⁵ Gazzâlî, 1995, s. 78; İbrahim Hakkı, 2006, C.III, s. 987; Muslu Ramazan, Seyrüsülûk Metotları, Kadir Özköse (Ed). *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, bs. 5., Ankara, 2017, s. 336-337; Yürür, 2013, s.147; Hacı Muharrem Hilmi Efendi, *Kadirî Yolu Sâliklilerinin Zikir Yolu*, (Çev. Süleyman Ateş) Ars Matbacılık, Ankara, 1976, s. 115.

birlikte insanı oluşturan bileşimlerin bir arada oluş formuna insanın zatı yani nefsi denir. Buradaki tanımlamalardan yola çıkıldığında tasavvufta “cihadı ekber” denilen mücadele hayvanî nefis ile nefsi nâtika arasındadır.

Araştırmanın netliği için hayvanî nefis ile nefsi nâtika arasındaki farkların daha belirgin olması konuyu daha anlaşılır kılar. Bu çalışmada kavram kargaşasına meyil vermemek için, kötülüğün kaynağı olan nefis “hayvanî nefis” insanın zatı olan nefis “nefsi nâtika” olarak anılacaktır.

İlk dönem eserlerde nefis kavramı ile kastedilenin genelde hayvan-î nefis olduğu görülür. Nefsin bu türü kaynaklarda “hayvanî ruh”, “behîmi nefis”, “şehvanî nefis” ve “nefsi emmâre” şeklinde de anılır.¹⁸⁶ Hayvanî nefis insandaki, dünyaya meyil eden cüz¹⁸⁷ kötü fiillerin ve ahlakın kaynağı¹⁸⁸ şehvet ve gazap kuvvetlerinin toplandığı yer¹⁸⁹ şeytanın müttefiki suç ortağı¹⁹⁰ kabul edilir. O zevklerine ulaşmak için hiçbir engel tanımaz¹⁹¹ ve cehenneme çağırır.¹⁹² Hevâ ve gazabın kaynağı olan bu nefis, kontrol altına alınması gerekir. Zira o dünyevî istek ve arzuların kaynağıdır. Dolayısıyla hayvanî nefse muhâlefet ibadetlerin başıdır. Nitekim sûfiler hayvanî nefis dost görünümlü düşmandır¹⁹³ derler. Örneğin Hücvîrî, “sûfilere göre nefsin manasından murat ittifakla şerrin ve kötülüğün temelidir” demiştir.¹⁹⁴ Dolayısıyla hayvanî nefis tabiatı gereği Hakk’ın şeriatına muhâlif şeyleri emreder, bütün uzuvları etkisi altına almaya çalışır. Hevâsına ulaşmak için aldatma ve hilelerinin sonu yoktur.¹⁹⁵ Sûfiler onu tanımanın Hakk taliplilerine farz olduğunu söylerler.¹⁹⁶ Burada tarifî geçen nefisten Rabbin razı olması beklenemez. Dolayısıyla klasik eserlerde geçen nefis ile nefis mertebeleri sonucu dönüşen nefsin aynı olması akla da uygun düşmez.

Öte yandan bu nefis çeşidi insanın madde boyutunu temsil eden beden ile iç içedir. Dolayısıyla bu noktada bedenle ilgili bilgileri hatırlamak onu daha

¹⁸⁶ İbrahim Hakkı, 2006, C. III, s. 987; Bardakçı, 2015, s. 121; Çetin,2013, s. 28-29.

¹⁸⁷ Muhâsibî, 2014, s. 422.

¹⁸⁸ Kuşeyrî, ts, s. 120-121; Uludağ, 2016, s. 38.

¹⁸⁹ Bardakçı, 2015, s. 116.

¹⁹⁰ Muhâsibî, 2014, s. 422; Uludağ, 2016, s. 37.

¹⁹¹ Muhâsibî, 2014, s. 425.

¹⁹² Hücvîrî, 2016, s. 262.

¹⁹³ Dâye, 2013, s. 172.

¹⁹⁴ Hücvîrî, 2016, s. 259-260.

¹⁹⁵ Dâye, 2013, s. 172.

¹⁹⁶ Hücvîrî, 2016, s. 260.

anlaşılır kılabilir. Beden, sözlükte kesif cisim, insanın maddî vücudu¹⁹⁷ ceset, gövde anlamlarına gelir (çoğulu ecsâm, cüsûm) جسم (cisim) uzunluğu ve genişliği olan şeye denir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur “onu bilgi ve beden gücü olarak üstün kıldık.”¹⁹⁸ Bu ayette “beden” anlamında tekil (جسم) diğeri “onları gördüğün zaman kalıpları hoşuna gider”¹⁹⁹ şeklindeki ayette ise “şekil, dış görünüş, cüsse” anlamında çoğul (اجسام) olarak geçer.²⁰⁰ İnsanın biyolojik maddesi olan beden, toprak, su, hava ve ateş olan özlerin birleşmesiyle yaratılmıştır.²⁰¹ Kur’an da insanın yaratılışını açıklayan ayetlere baktığımızda, bedenın yaratılması aşama aşamadır.²⁰² Bu kademeler, çamurdan,²⁰³ süzülüp çıkarılmış çamurdan,²⁰⁴ kuru bir çamurdan şekillenmiş balçıktandır.²⁰⁵ Kısaca beden, insanın yoğunlaşp şekil almış hâlini temsil eder.

İnsan bedeni küçük âlem olup kâinata yaratılan şeylerin benzerini vücudunda barındırır.²⁰⁶ Rabbini bilmek nefisini bilmekle, nefisini bilmek âlemi bilmekle bağlantılıdır.²⁰⁷ Allah’ı tanımak asıl maksat²⁰⁸ olup insanın kesif cismi kişiye manevi olgunlaşma imkânı tanıyan maddî araçtır. Bununla birlikte beden de nefsi nâtıkanın bir cüzüdür. Öte yandan insanın yaratılış aşamalarında bedenın iki rolü dikkate değerdir. Birincisi nefis terbiyesindeki rolüdür. Zira nefis tezkiyesi olan az yeme, uyuma, konuşma gibi riyâzet ve mücâhede yollarının etkilediği yer bedendir. Nefis terbiyesinin ilk mertebesi olan nefsi emmâre seviyesinde en çok bedenî arzulara gem vurulur. Nefsin diğeri mertebelerine geçişlerde de bedenî arzuları sınırlama devam eder. Bedenin diğeri önemi ise insanın yaratılış aşamasında yaratıcının bizzat kendisinin bedene şekil vermesi ve ruhun bedene girince “insan” adını alarak secde edilir²⁰⁹ duruma gelmesidir.

¹⁹⁷ Cebecioğlu, 2014, s. .74

¹⁹⁸ Bakara 2 / 247.

¹⁹⁹ Münâfikûn 63 / 4.

²⁰⁰ İsfahânî, 1991, s. 196.

²⁰¹ İbrahim Hakkı, 2006, C.II, s. 418.

²⁰² Nuh 71/14.

²⁰³ Ali- İmran 2/59.

²⁰⁴ Mü’minun 23/12),

²⁰⁵ Hicr 15/26.

²⁰⁶ İbrahim Hakkı, 2006, C.II, s. 416.

²⁰⁷ İbrahim Hakkı, 2006, C.II, s. 418.

²⁰⁸ İbrahim Hakkı, 2006, C.1, s. 310-318.

²⁰⁹ Hicr15/29.

Hayvanî nefsin mahiyeti, karanlık buharlı bir cevhere sahip olmakla beraber nuranî yapıdan kaynaklanan latif bir karakteri vardır.²¹⁰ Beden onun bineğidir. Bedenin topraktan yaratılma hâliyle mündemiç dört sıfatı hayvanî nefse yansır. Bu sıfatlar; topraktan, yapışkan çamurdan, pişirilmiş kızgın çamurdan kuru çamurdan yaratılmış olması nedeniyle sırasıyla zayıflık, cimrilik, şehvet ve cehâlettir. Bu özellikler imtihan için verilmiş olup bunlara “cibilliyet” denir.²¹¹ Hayvanî nefsin insandaki konumu bedenın bütün cüzlerini ve boyutlarını kuşatmıştır, tıpkı vücudun her tarafına yayılmış yağ gibidir. Ayrıca onun doğuştan iki sıfatı var olup, yerilmiş olan diğer sıfatlar bu iki temelden doğar. Bu iki sıfat hevâ ve gazap sıfatı olup bunlar nefsin anası olan dört unsurun (toprak hava ateş su) hasiyetindedir.²¹² Bu dört sıfat ve yansımaları şöyledir. İlki rûbubiyet sıfatı yansıması olan; kibir, zorlama, övülmeyi sevmek, onur ve zenginliği sevmek gibi sıfatlardır. İkincisi aldatmak, hile haset gibi şeytani huylardır. Üçüncüsü aşırı derecede yeme içme, şehvet gibi hayvanlarda bulunan sıfatlardır. Bunların yanında dördüncüsü ilahi korku ve tevazu gibi ubudiyet/kulluk sıfatıdır. İlk üç sıfattan kurtulmadıkça insan ihlaslı kul olamaz.²¹³ İnsan bedeninde ona, beş zahir beş bâtin olmak üzere hizmet eden kuvvetler vardır. Zahir olan uzuvlar beş duyu organı; bâtin olan uzuvlar ise his, hayal kuvveti, düşünme, vehmetme, hafızadır. Hayvanî nefis bu kuvvetlerle birlikte kalbin bölümlerinden olan sadıra²¹⁴ hâkim olmaya çalışır. Neticede o buraya hâkim olursa kalbi ele geçirir ve vücudu kendi hevâsına göre kullanabilir.

Öte yandan insan varlığının devamı için hevâ ve gazap sıfatlarının nefiste bulunması zaruridir. Zira nefis hevâ sıfatı yoluyla menfaatlerini çeker ve gazap sıfatıyla zararları kendinden uzaklaştırır. Bu iki sıfatın itidal hâlinde olması gerekir. Aksi durumda bunların eksikliği bedenın eksikliği olur, fazla olması durumunda ise aklın ve imanın noksanlığına neden olur. Kısaca nefis terbiyesi bu iki sıfatı itidalde tutmaktan ibarettir. Böylece hem nefis hem de beden selamette kalır.²¹⁵

²¹⁰ İbrahim İştan, *Süfi Psikolojisi*, Divan Kitap, Ankara, 2014, s. 68.

²¹¹ Ebû Talib Mekkî, *Kütü'l-Kulûb fi Muâmeleti'l-Mahbûb*, (thk. Mahmud İbrahim Muhammed Er-rıdvânî), Mektebetü'd-Dârü't-Türâs, C. I-III, Kahire, 2001, C. I, s. 251.

²¹² Dâye, 2013, s. 173.

²¹³ Mekkî, 2001, C. I, s. 251.

²¹⁴ Bkz. İbrahim Hakkı, 2006, C.I, s. 390-392.

²¹⁵ Dâye, 2013, s. 177.

Dolayısıyla kötü ahlak diye bilinen kibir, hırs, haset, cimrilik, öfke, hiddet, şehvet gibi²¹⁶ davranışlar hayvanî nefsin sıfatları ve hevâsıdır. Hayvanî nefsin insanı etki alanına sokması hevâ ile olur. Hevâ ise iki kısımdır. Biri lezzet ve şehvet hevâsı, diğeri halk yanında itibar ve mevki sahibi olma, onlara başkan olma hevâsı. Özellikle son hevâ üçüncü nefis mertebesine kadar bütün şiddeti ile insanı sarar. Öte yandan şeytan hevânın ortaya çıkmasıyla kalbe tesir edebilir. Nitekim hevâ ortaya çıkınca şeytan kulun gönlünde dolaşmaya başlar, aksi durumda gönle giremez.²¹⁷ Tasavvufî terbiye hevânın kontrol altına alınmasına yardımcı olur.

Hayvanî nefsin bütün kusurlarını tespit etmek olanaksız olsa da Sülemî'nin (ö.412/1021) ilgili eserinde nefsin ayıplarından bazıları şunlardır; hayvanî nefis az bir ibadet yapınca kurtuluşa erdiğini zanneder. Rızık kaynağı olan Allah'ı unuttur, insanlardan yardım bekler. Daha vakit olduğunu düşünerek iyi amelleri işlemeyi erteler. Akla gelen kötü düşüncelerden haz alır ve günah işlemeye ikna olur. Kendisinin değil başkalarının kusuruyla meşgul olur. İçini değil dışını güzelleştirmeyi önemser. Bununla birlikte tembellik, dünyaya dört elle sarılmak, öfkelenmek, yalan söylemek, aşırı hırs, kıskançlık, açgözlülük, kibir, rızık kaygısı, günahta ısrar etmek, çok konuşmak, ibret almamak, zamanı faydasız işlerle tüketmek, sözünü unutmak²¹⁸ gibi birçok kötü kabul edilen sıfatlar onun tabiatında vardır.

Hayvanî nefsin dürtülerine uyanık olma tasavvufî eğitimin konusudur. Onun dürtülerinden korunmanın yollarından biri, psikolojide bilgi toplama yöntemlerinden biri olan *iç gözlem*dir. Nitekim Muhâsibi bu yöntemi ilk kullananlardan olup, derünî hayatında kendi nefisini devamlı hesaba çekmesi ve kontrol altına alması sebebiyle bu lakabı almıştır.²¹⁹ Muhâsibî'nin kanaatine göre bu yöntem insana iki fayda sağlar. Birincisi hayvanî nefsin olumsuz etkilerini tecrübe yoluyla kontrol altına alır. Başka bir deyişle kişinin kendi hislerini, neyi neden yaptığını anlayabilme yetisi olan *iç görüyü* sağlar. İkincisi insanın varlık yapısı ve fonksiyonları hakkında kişiyi bilgi sahibi yapar. Muhâsibî'nin bu yöntemi

²¹⁶ Ömer el- Fuâdî, *Muslihu 'n-Nefis*, (Çev. Ahmet Cahid Haksever), Hoşgörü Yayınları, İstanbul, 2015, s. 29

²¹⁷ Hücvîrî, 2016, s. 271.

²¹⁸ Bkz. Muhammed bin Hüseyin es-Sülemî, *Nefsin Ayıpları*, (Çev. Mehmet Ali Kara) İlke Yayıncılık, İstanbul, 2014.

²¹⁹ Muhâsibi, 2014, s. 30.

hümanist psikolojinin, insanın davranışını anlama yöntemine yakın bulunur.²²⁰ Araştırmanın ilerleyen aşamalarında daha iyi anlaşılacağı üzere kelimât-ı kudsiyye esaslarının temeli büyük oranda iç gözleme dayanmaktadır. Neticede sûfilere göre hayvanî nefse hâkim olmanın yolu, onu her zaman hesaba çekmek kontrol etmek ve onun gizli arzularını fark etmekle olur.²²¹ Nitekim Mekkî bu hususta “içindeki arzu ve yöneliş Allah için olursa peşine düş, fakat Allah’tan başkası içinse yüz çevir aksi durumda o seni değiştirir”²²² demiştir.

Öte yandan dürtüleri kontrol altına alan nefsi nâtika sahibi yavaş yavaş bir üst mertebeye çıkabilir. Kur’an’da “kim azgınlık eder ve dünya hayatını tercih ederse şüphesiz, cehennem onun sığınağıdır” ve “kim de Rabbinin huzurunda duracağından korkarsa ve kendini nefsinin arzularından alıkoyarsa, şüphesiz cennet onun sığınağıdır”²²³ buyrulmuştur. Bu ayetlerde nefsi emmâre seviyesinde kalanlar ile bu mertebeyi aşanların akıbetine işaret vardır.²²⁴

“Nefsi nâtika’nın” sözlük anlamı “zatında maddeden mücerret, fiilinde maddeye ulaşan cevherdir.”²²⁵ Tasavvufta Kur’an’dan hareketle insan nefsinin çeşitli mertebelerinden bahsedilmiştir. Bu mertebelerin ilki, aşırı kötülüğü emreden, en alt mertebe de olan nefsi emmâredir.²²⁶ Yusuf süresinde geçen “nefsi emmâre”²²⁷ tabiri ile ilgili şu noktaya değinilebilir. Zikredilen ayet genelde hem hayvanî nefis hem de nefsi nâtika için kaynak olarak verilir. Hâliyle nefis mertebelerini açıklayan sûfiler nefsin iki anlamını da açıklarken bu ayeti delil gösterirler. Bu ayetin iki nefis türü içinde kaynak olarak gösterilmesi isabetlidir. Dikkat edilmesi gereken husus; hayvanî nefsin betimlemesi yapılırken şüphesiz nefis kötülüğü emreder derken halk âlemi unsuru olan hayvanî nefse atıf yapılır. Buna mukabil nefis mertebeleri açıklanırken nefsi nâtikanın en alt mertebesi, nefsi emmâre olduğu için yine söz konusu ayet dayanak gösterilir. Zira nefsi nâtika üzerinde hayvanî nefsin hâkimiyet gücü en üst seviyede olması sebebiyle bu

²²⁰ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, bs. 6, Ankara, 2005, s. 28.

²²¹ Bkz. Muhâsibî, 2014.

²²² Mekkî, 2001, C. I, s. 252.

²²³ Nazi’at 79/37-41.

²²⁴ Kuşeyrî, 1971, C.III, s. 391.

²²⁵ Cebecioğlu, 2014, s. 366.

²²⁶ Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed bin İbn Acîbe, *Bahrü’l Medîd Fi Tefsîri’l- Kur’an’il- Mecîd*, (thk. Ahmed Abdullah Kırşî), basım evi yok, C.I-IV, Kahire, 2001, s. 469.

²²⁷ Yûsuf 12/53.

mertebe, emmâre olarak tanıtılır. Bununla birlikte diğer mertebelerde hayvanî nefsin emmâre gücü azalır fakat etkisi tamamen bitmez

Öte yandan nefsi nâtika mertebelerinden bahsedilmesi veya sıfatlarına göre çeşitli isimlerle anılması²²⁸ sonraki dönemlerde olmuştur. Sözü edilen bu mertebeler önce üç²²⁹ sonra dört son olarak da yedi mertebe olarak derecelendirilmiştir.²³⁰ Yedili tasnifte nefsi nâtika'nın ikinci mertebesi kusurlarından dolayı kendini kınayan nefsi levvâme²³¹ üçüncüsü ilham olunan nefsi mülhime,²³² dördüncüsü huzur içinde olan nefsi mütmainne²³³ beşincisi Allah'tan razı olan nefsi râziye,²³⁴ altıncısı razı olunan nefsi merziyye²³⁵ ve yedincisi kurtuluşa eren nefsi kâmile²³⁶ şeklindedir. Burada unutulmaması gereken bilgi şudur; nefsi nâtika seyrüsülûk sürecinde çıktığı mertebeye göre farklı isimler alabilir. Ancak bu mertebelere çıkış hayvan-i nefsin dönüşmesi değil, onun tesir gücünün azalmasıdır. Nitekim insan onun kötülüğünden son nefesini verene kadar emin olamaz. O sadece uygun zamanı kollar, her an pusuda bekler. Onun bu hâlini İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) Marifetnâme isimli eserinde Leyla'ya gitmek isteyen Mecnun'un devesi hikâyesi ile izah eder. Şöyle ki; nefsi mülhime seviyesine gelen sâlik için hayvanî nefis hâla büyük tehlikedir. Ne var ki Mecnun'un Leyla'ya kavuşma çabası, yavrusundan ayrılan devesi tarafından her fırsatta engellenir, çünkü deve yavru hasretiyle yanar. Mecnun'un en ufak gafletinde deve (hayvanî nefis) yavrusu tarafına (tabiatı olan halk âlemi hevâlarına) koşar.²³⁷ Hayvanî nefiste Mecnun'un devesi (Leyla'yı değil yavrusunu) misali dünyayı arzular, emir âlemini değil.

Verilen bilgilerden hareketle şu ifade edilebilir; nefis mertebelerinden söz edildiğinde farklı isimlendirilmelerle kastedilen hayvan-i nefis değil, insanın zatıdır. Bununla birlikte söz konusu eğitim sürecinde insan aşağıdan yukarı bir

²²⁸ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Ta'rifât Tasavvuf Istılahları*, (Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 191.

²²⁹ Necmeddîn Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, Tasavvufî Hayat içinde, (Çev. Mustafa Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, bs. 4, 2015a, s.118.

²³⁰ Âdem Yıldız *İmam-ı Gazzâlî'ye Göre Nefis ve Nefis Eğitimi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007, s. 53.

²³¹ Kıyame 75/2.

²³² Şems 91/8.

²³³ Fecr 89/27.

²³⁴ Beyyine 98/8.

²³⁵ Şems 91/9.

²³⁶ A'la 87/14.

²³⁷ İbrahim Hakkı, 2006, C.III, s. 1046.

yükselişe geçer. Nefsi nâtika, mertebeler arası yükselişte hayvanî nefisle sürekli mücadele hâlinindedir.²³⁸ Hâliyle o, hayvanî nefsi kontrol altına aldığı ölçüde mertebeler arası yükselir. Buna karşın hayvanî nefis süreçte boş durmaz,²³⁹ tabiatı olan aşağı mertebeler inmek için bulduğu fırsatları değerlendirir. Tasavvufî eğitim hayvanî nefsin hevâsını kontrol altına almaya çalışır. Nihayetinde hazları kontrol altına alınan nefis kendini ruhun yönetimine bırakır. Tasavvufta nefis tezkiyesi ile erişilmek istenen hâl budur. Öte yandan çoğu tarikat hayvanî nefis ile olan mücadeleyi açıktan yapar, başka bir ifadeyle nefsanî yolu tercih ederler. Oysaki Nakşîler zikri geçen mücadeleyi ruhanî yolu tercih ederek “kelimât-ı kudsiyye” esaslarıyla gizli yaparlar.

Ruh ile nefis arası bu mücadelede galibi belirleyen en önemli yardımcı akıldır. Zira onun yardımıyla kalbe ruh ya da nefis hâkimiyet kurar.

2.1.3. Akıl

Akıl kelimesi sözlükte “tutmak, menetmek, alıkoymak, bağlamak, istemek, bilgiyi kabul etmeye hazır olan kabiliyet²⁴⁰ gibi anlamlara gelir. Terim olarak insandaki idrak kabiliyeti, hak ile batılı ayıran nur,²⁴¹ düşünmek duyu vasıtalarıyla idrak edilmesi mümkün olan şeyleri bilme ve anlama gücü, iyiyi kötüden ayırt etme yeteneği, maddî olmayan fakat maddeye tesir eden cevher anlamlarında kullanılmıştır.²⁴² Akıl, özü itibarıyla maddeden mücerret ama fiili itibarıyla onunla bulunan bir cevherdir. O, objelerin aslını düşündüren, ilahi hitabı anlamaya yarayan vasıtaadır. Hz. Ali akılı iki kısma ayırır, biri doğuştan gelen ikincisi ise işitilendir, doğuştan gelen olmadıkça, işitilenin faydası olmaz, tıpkı güneşin köre faydası olmadığı gibi.²⁴³ Zira birinci akıl insandaki zorunlu bilgilere denilir. Örneğin iki üçten küçüktür bilgisine akıl sayesinde ulaşılır. Birinci anlamdaki akıl insana sorumluluk yükler veya sorumluluğu kaldırır. İkinci akıl tecrübeyle elde edilen bilgilere denilir. Hz Ali'nin akıl taksimini Mutezile, Şia ve Ehl-i sünnet kelâmcıları

²³⁸ İbrahim Hakkı, 2006, C. III, s. 987-1101.

²³⁹ İbrahim Hakkı, 2006, C. III, s. 987-1101; Topbaş, 2002, s. 135-140.

²⁴⁰ İsfahânî, 1991, s. 577; Fikret Karaman, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara, 2006, s. 15.

²⁴¹ Cebecioğlu, 2014, s. 39.

²⁴² Yılmaz, 2017, s. 308; Uludağ, 2016, s. 52; Karaman, 2006, s.15.

²⁴³ İsfahânî, 1991, s. 577.

gibi İslâm fırkalarının çoğu benimser. Genel olarak birinci akla garâzî ikinci akla müktesep akıl²⁴⁴ denir. Neticede garâzî akıl kullanılarak müktesep akıl artar.

Âlimler aklın yeri hakkında farklı görüşler bildirmişlerdir. İçlerinde Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) olduğu bir grup âlim aklın yeri olarak beyni görmüşlerdir. Onlara göre insanın başına bir darbe aldığı anda akı gider dolayısıyla aklın yeri beyin, eseri ise kalpte ortaya çıkar. İmâm Şâfiî'nin de içinde bulunduğu bazı âlimler ve mutasavvıflar aklın yerini kalp olarak kabul etmişlerdir.²⁴⁵ Muhâsibî'de bu görüşe katılır. Nitekim o gözdeki nur görmeyi sağlar, kalpte olan nur (akıl) idrak etmeyi sağlar²⁴⁶ diyerek aklın yerini kalp olarak belirtmiştir. Kur'an'a baktığımızda ise akletme/düşünme beynin değil kalbin niteliği olarak zikredilmiştir.²⁴⁷ Kur'an kalp merkezli düşünmeden bahseder.²⁴⁸ Sühreverdî ise isyankâr olan kişide aklın yeri beyinde, itaatkâr kişide ise kalpte demiştir.²⁴⁹

Muhâsibî akıl üzerine yazdığı müstakil eser olan *el- Akl ve Fehmü'l Kur'an*'da aklın üç mana da kullanıldığını zikreder. Ona göre ilk mana ile kast edilen akıl, asıl olan akıldır bundan başka akıl yoktur. Muhâsibî diğer iki aklın nas ve ilim adamları tarafından kullanıldığını bildirir. Ona göre bunlar aklın aslı değil aklın yetileridir. Zira onlar akıldan meydana gelen fehm (idrak) ve basiret (ön görü) yetisidir.²⁵⁰

Muhâsibî'ye göre asıl akılla kast edilen yaratılmış bir melekedir, cisim değildir, insanın hissedebileceği bir duygu da değildir. Onunla varlıkların ismi bilinir ve aralarındaki ayırım yapılabilir. O, ilim ve marifet kazanmak için insan benliğinde bulunan düşünme aletidir. Ne bedene bağlı gözle görünür bir kuvvet ne de ruha bağlı manevi güçtür. İkisi arasında benlikte tefekkür ve hikmeti elde etmek için bulunan bir kuvvettir. Allah'ın kullarına bahsettiği, idraki sağlayan yetidir. Bu yönüyle akıl mevhibedir. İnsan Rabbini, diğer insanları, bilgileri hatta kendi aklını da bu akıl sayesinde bilir. Akıllı insana soru sorulunca beklenen cevabı verir. Netice de kişi konuşurken akıllılık ya da ahmaklık durumu anlaşılır. Nasıl ki gözün görme

²⁴⁴ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz , “Akıl”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, (C. II, s. 242-246); Karaman, 2006, s.15.

²⁴⁵ Âdem Ergül, *Kur'an ve Sünnete Göre Kalbî Hayat*, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 2000, s. 106.

²⁴⁶ Hâris el- Muhâsibî, *el- Akl ve Fehmü'l Kur'an*, (Çev. Veysel Akdoğan), İşaret Yayınları, İstanbul, 2006, bs. 2, s. 208.

²⁴⁷ Hac 22/46; A'raf 7/179.

²⁴⁸ Uludağ, 2016, s. .53

²⁴⁹ Sühreverdî, 2010, s. 585.

²⁵⁰ Muhâsibî, 2006, s. 205-210.

nuru görme ise kalbin nuru da akıldır.²⁵¹ Bununla birlikte aklın derecesi kalp ve organlardan sadır olan davranışlarla bilinir. Ayrıca insan bu yetiyle ahireti ve dünyası için yararlı ve zararlı olanları ayırt edebilir. Kişi onunla Rabbini tanıyarak Rabbini tanıdıkça da kibir ve isyandan uzak olur.²⁵² Söz konusu doğuştan olan garâzî olarak isimlendirilen akıl türüne mukabil gelir.

Muhâsibî aklın ikinci fehm-beyan ve üçüncü marifet-basiret şeklinin nas ve ilim ehli insanlar tarafından kullanıldığını belirtir. Zira bu ikinci ve üçüncü terimler aklın işlevlerinden olduğu için o terimlerden de akıl diye söz edilmesi caiz görülmüştür.²⁵³ Nitekim Kur'an'da da akıl kelimesi isim olarak değil fiil olarak geçer.²⁵⁴ Genel olarak hitaplar şöyledir, “hiç düşünmüyorlar mı, düşünmüyorlar mı?”²⁵⁵ Dolayısıyla söz konusu hitaplar aslında aklın kendisine değil, aklın kendinde var olan fehm/anlama veya basiret gibi işlevlerine atıftır. Aklın kendinde olan fehm/anlama yetisi her akıllı olan insanda vardır. Özellikle dünya işlerinde kâfir-mümin her insan bu seciyeye sahiptir ve beyan edilen şeyi anlamada eşittirler. Akılla alakalı diğer terimler marifet-basirettir. Bu akıl Allah'ın lütfu olup nefsi şeriata uygun hareket etmeye yönlendirir. Söz konusu aklın üç niteliği vardır. Onlar; Allah korkusu, Allah'a olan kesin inanç ve dinî basirettir. Bu seciye ile kişi ahiret ve dünyada kendisine faydalı veya zararlı olan şeylere hak ettiği değeri verir. Bahsi geçen seciyeye sahip olmanın yolu fehm seciyesini kullanarak Allah'ın kudretini, ceza ve ödülün hikmeti gibi konuları akıl yürüterek kavramaktır. Bunun neticesinde kişinin basireti açılır ve Kur'an'daki manaların iç yüzünü anlar. Basireti artıkça Allah'ı bilme, başka bir deyişle hakikat bilgisi artar. Netice itibarıyla kişi kendinde var olan aklın fehmini kullanarak basireti açılır, basireti açıldıkça da hakikat bilgisine kavuşur.

Muhâsibî'ye göre en akıllı insan aklını en çok kullandır. Aklını en çok kullanan ise fehmi kullanarak marifet seciyesini aktifleştirendir.²⁵⁶ Ona göre her zahidin zühdü, bilgisi; akli; akli da imanı oranındadır.²⁵⁷ Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre kişi, dünyevî ölçütlere göre zeki olsa da ahiret menfaatine göre davranmıyorsa

²⁵¹ Muhâsibî, 2006, s. 206-210.

²⁵² Muhâsibî, 2006, s. 206-210.

²⁵³ Muhâsibî, 2006, s. 208-212.

²⁵⁴ Ergül, 2000, s. 103.

²⁵⁵ Kasas 28/60; Hud 11/51; Nahl 16/12; Kamer 54/17; Zuhuruf 43 /2-3.

²⁵⁶ Muhâsibî, 2006, s. 2010-226.

²⁵⁷ Muhâsibî, 2006, s. 141.

aklen kusurludur. Zira akıllı kişi için akıbet önemlidir. Görünüşte yaptığı iş, dünyası için zararlı olsa da ahireti için faydalı ise o işi yapar.²⁵⁸ Nitekim insanların en akıllıları peygamberlerdir. Bilindiği üzere onlar dünyalık hiçbir menfaatleri olmamasına ve aşağılanmalarına rağmen tebliğ görevinden vazgeçmemişlerdir. Ayrıca onlardan daha çok Allah'tan korkan ve davranışlarını O'nun rızasına uygun yapan yoktur.

Gazzâlî akıl lafzının iki manayı ifade etmek için kullanıldığını belirtirken onları sıfat mevsuf bağlamında açıklar. Birinci mana ile kastedilen akıl, emirlerin hakikatini anlayan, kalp merkezli “ilim” sıfatıdır. İkinci mana ise ilimleri idrak eden nesnedir ki, asıl akıl budur. İnsanoğlunun bilen idrak eden latifesi, sıfatın mevsufudur.²⁵⁹ Gazzâlî'nin akıl tasnifinde mevsuf olarak belirttiği akıl Muhâsibî'ye ve kendine göre asıl akıldır. Sıfat olarak açıkladığı ise asıl aklın özelliğidir. Gazzâlî akli genel olarak şöyle tarif eder; yüksek ruhun cevheri, dili ve rehberidir. Ruh Allah'ın emrindedir, akıl ters dönen kalbi ve kötülüğü emreden nefsi idare eder. Onunla ilimler kavranır, ilimler onun nuruyla oluşmuştur. Dinin öğrenilmesinde vasıtaadır. Dine yeni hüküm koymaz, naslarda olan emir ve yasakları netleştirir.²⁶⁰ Görüldüğü üzere bu vasıflar iki akıl türünü de kapsar.

İmâm-ı Rabbânî “Mektûbât” isimli eserinde akli, meâd ve meâş diye ikiye ayırır. Akli meâş surî iman mertebesinde olup akli meâd hakiki imana götürür. Akli meâş, dünyanın geçici zevklerine düşkün, manevi hastalıklara karşı kör ve dar görüşlüdür. Akli meâd ise ahiret nimetlerini arzular, bedeni hastalıkları hissetmez, rahatsız olmaz, görüşü keskindir. Öte yandan zahiri hastalıklar şeriatın hükümlerini yerine getirmede zorluğa neden olduğu gibi manevi hastalıklar da aynı şekilde ibadete engel olur. Nitekim ibadetlere karşı tembellik sebebi manevi hastalıklardır. Bu hastalıklardan kurtulmanın yolu akli meâdî aktifleştirmekten geçer. Akli meâdî aktifleştirmenin yolu ise ölümü hatırlamak, ahireti düşünenlerle beraber olmaktır.²⁶¹ İmâm-ı Rabbânî'nin akıl tasnifi Muhâsibî'nin tasnifindeki ikinci, fehm ve üçüncü, basiret akıl gurubuna tekabül eder.

²⁵⁸ Muhâsibî, 2006, s. 205-221.

²⁵⁹ Gazzâlî, 2011, C. V, s. 18.

²⁶⁰ Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammedel-Gazzâlî, *Musafşâ*, (thk. Muhammed Abdüssela Abdüşşafi) Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, s. 159.

²⁶¹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 704-706.

Ariflere göre Allah'ı tanıma konusunda akıllıların en üstünü, Allah'ın tam olarak bilinemeyeceği seviyesine ulaşan akıldır.²⁶² Akılla ilgili şöyle denilmiştir: “Gazap ve hevâ aklın iki düşmanıdır; kötülükte hudut tanımaz bir adamın zayıfı ezdiği gibi, onlar da aklı kahreder.”²⁶³ Akılla hem duyular âlemi hem de duyu ötesi algılanır. Bununla birlikte sûfiler aklın, ne olduğuyla değil işleviyle ilgilenmişlerdir. Onlara göre aklın görevi; Müminleri şeriatın hükümlerine bağlamak, onların hevâ ve heveslerinin peşinden gitmelerine engel olmaktır.²⁶⁴

Hülasa akıl bilgi edinme yollarından bir araç olup diğer vasıtalarla (duyular, sadık haber) elde edilen bilgiler onunla kavranır.²⁶⁵ Gârazî aklın sonucu olan fehm ile beyan anlaşılır, akabinde basiret aktifleşir. Basiretle ön görü sahibi olan kul ahiret menfaatini ölçü olarak davranışlarını şekillendirir. Başka bir anlatımla basiretin (aklın) temel vasfı gidişatı görerek kendini hazlardan alıkoyması, nefse uymaması gelecekteki tehlikeyi hesap etmesidir. Böylece sözü edilen akıl nefsin esiri değil ruhun veziri olarak kişiyi huzura ulaştırır.

Akıl hayvanî nefis ve ruh yönüyle ele alındığında, akli meâşın veziri hayvanî nefis olup, dünyalık işlere bakar, bir durum karşısında danıştığı şeytandır. Akli meâdın veziri ise ruhtur dolayısıyla ahireti düşünerek ona hazırlık yapmayı sağlar, ruhun danıştığı ise melektir.²⁶⁶ Muhâsibî akli Allah'ın insanların kalbine yerleştiği nuru olarak görür. İnsan hak ile batılı, kalbe gelen havâtırı, düşmanın hilelerini, nefsin vesvesesini o nurla birbirinden ayırır.²⁶⁷ Dolayısıyla hayvanî nefsi dizginleyen basiretini artırır. Bu akıl faaliyette olursa kalbe ruh hâkim olur aksi durumda hayvanî nefis üstün gelir. Tarikatların eğitim yöntemleri İmâm-ı Rabbânî'nin ifadesiyle akli meâdî, Muhâsibî'nin ifadesiyle basireti aktifleştirmeye yardımcı olan uygulamalar içerir. Bu uygulamalarla etkin olan akli meâd veya basiret ruhu destekler ve ruh nefse galip gelir, kalbe hâkim olur.

2.1.4. Kalp

²⁶² Muhâsibî, 2006, s. 200-218.

²⁶³ İbn Füreke, El- İbane an Turuki'l-Kâsîdîn, Tasavvuf İstılahları, (Çev. Abdülgaffar Aslan-Ahmet Yıldırım) Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s.290.

²⁶⁴ Uludağ, 2016, s. 54-56.

²⁶⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, (Çev. Bekir Topaloğlu), TDV – İslâm Araştırma Merkezi Yayınları, bs. 10, İstanbul, 2017, s. 65.

²⁶⁶ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 193.

²⁶⁷ İbn Füreke, 2014. s. 288.

Kalp sözlükte bir şeyi diğer bir şey hâline getirme, döndürme, dönüştürme, içini dışa çevirme²⁶⁸ gibi manalara gelir. Kalp Kur'an'da sadır,²⁶⁹ kalp,²⁷⁰ şeğaf,²⁷¹ fuad²⁷² ve lüb²⁷³ gibi kavramlarla zikredilmiştir. Bununla birlikte Kur'an'da kalbin huzur bulması,²⁷⁴ kör olması,²⁷⁵ kalbe mühür vurulması,²⁷⁶ yapılan kötü amellerin kalbe pas tutturması,²⁷⁷ insanda iki kalp olmaması,²⁷⁸ Allah'ın kalpte olanı bilmesi²⁷⁹ gibi kalbin hâlleri zikredilir. Düşünce, bilgi, his ve sezginin kaynağı olan kalp, dönüştüğü hâle göre, başka bir deyişle kendisinde hâkim olan unsurun ortaya çıkardığı vasfa göre yufka, mütevazı, mutmain, selîm, kararmış, günahkâr, hasta, katı, kılıflı, kilitli, mühürlü gibi isimlerle anılır.²⁸⁰ Hâliyle isimler kalbin dönüştüğü duruma atıftır. Örneğin hatalı davranışta bulunan kişinin kalbi ayette “günahkâr kalp”²⁸¹ olarak zikredilir.

Öte yandan mutasavvıflar kalbin yedili, beşli, dördümlü mertebesinden bahsetmişlerdir. Söz konusu mertebelere farklı isimler konmuş ve sıralanmıştır. Örneğin Tirmizî bu tavırları fuad, zamir, gilaf, kalp, şeğaf, habbe ve lübab olarak sıralarken, bunları içi içe geçmiş daireler olarak betimlemiştir. Ona göre bu tavırların en genişi fuad olan dış kısımdır, latifelerin akılla görülemeyen kısmı özü ise lübâbtır.²⁸² Dâye ise kalbin yedi mertebesini şöyle açıklar; ilki sadır/göğüstür, İslâm'ın nuru burada parlar ayrıca hayvanî nefsin ve şeytanın ilkahtarı bu mahâlde tesir eder. Nitekim hayvanî nefis ve ruhun mücadelesi buradadır. İkinci mertebe iman mahâllidir, ismi kalptir. Bazı insanlarda bu mahâl kör olur.²⁸³ Üçüncü mertebe muhabbet, âşk, şefkat mahâlli olan şeğaftır. Dördüncü mertebeye fuad denir. Bu mertebe aktifleştiğinde Hak müşahede edilir. Beşinci mertebe Hakk'ın muhabbetinin yeri habbettü'l-kalptir buraya hiçbir yaratılmışın muhabbeti giremez.

²⁶⁸ İsfahânî, 1991, s. 681.

²⁶⁹ Zümer 39/22.

²⁷⁰ Mücâdele 58/22, Hac 22/46.

²⁷¹ Yusuf 12/30.

²⁷² Necm 53/11.

²⁷³ Bakara 2/269.

²⁷⁴ Rad 13/28.

²⁷⁵ Hac 22/46.

²⁷⁶ Münafikun 63/3.

²⁷⁷ Mutaffinin 83/14.

²⁷⁸ Ahzab33/4.

²⁷⁹ Mülk 67/13.

²⁸⁰ Geniş bilgi için Bkz. Ergül, 2000, s. 355-403.

²⁸¹ Bakara 2/283.

²⁸² Uludağ, 2016, s. 45.

²⁸³ Hac 22/46.

Altıncı mertebeye süveyda denir. Gaybî mükâşefe ve ledünnî ilimlerin mekânıdır. Son mertebeye ise kalbin canı, ulûhiyyet sıfatlarının tecelli ve nurlarının zuhur mekânı muhçetu'l-kalptir.²⁸⁴ Kalbin beş latife sıralaması kalp, ruh, sır, hafî ve âhfa şeklindedir.²⁸⁵ Letâif-i hamse diye isimlendirilen bu tavırlar ruhanî tarik yolunu kullanan Nakşibendî-Müceddidiyye tarikatında seyrüsülûk usûlü olarak kullanılır.²⁸⁶ Bu bahse daha sonra değinilecektir.

Sûfilere göre insan yaratılışının ilk aşamasında Rabbini müşâhede etmiştir. Bu görüşte olan İbrahim Hakkı'ya göre yaratılış aşamasında insan kalbi, ruhlar âleminde Rabbini perdesiz görmüştür.²⁸⁷ Ne var ki insanoğlu, Rabbiyle olan bu yakınlık (üns) hâlini²⁸⁸ sonraki aşamalarda perdeler dolayısıyla unutmuştur. Dâye'ye göre bu perdelerin en kalını mâsivâ muhabbeti olup insanın bu hâli esfeli sâfilin mertebesidir.²⁸⁹ İnsanın âlâ-yı iliyîne yükselmesi için perdelerin kalpten kalkması gerekir. Bu aşağıdan yukarı yükseliştir. Kalbin durumuna göre insan Rabbine yaklaşır ya da uzaklaşır. Bu nokta da şunu hatırlatmakta fayda vardır. Kalbin hakikatini açıklamaya izin verilmemiştir, ancak kalbin vasıf ve hâlleri açıklanabilir.²⁹⁰

Kalp insanın mahiyeti, Allah'ın tecelli ettiği mekân, madde ve mananın birleştiği yer,²⁹¹ onun içi ruh, bineği ise nefsi hayvanîdir.²⁹² Bu latife insanı saadet bilgisine ulaştıran, idrak eden, sorumlu tutulan, kınanan insanın hakikatidir. Kalbin önemi, ilahi hitabın muhatabı ve sorumlusu, ilmin, irfanın kaynağı olmasından kaynaklanır. Kalp marifet, müşâhede, yakînî bilginin merkezi, aynı zamanda muhatap alınan, korkutulan, bedenî ibadetlerin geçerliliğini sağlayan mercidir.²⁹³ Kalbin ameli bedeninin amelinden üstündür. Nitekim kişi kalp ile iman eder, ibadetler kalpteki niyetle ibadet vasfı kazanır.

Sühreverdî, kalbin emir âleminde ruh ve hayvanî nefisten oluştuğunu bildirir, tıpkı Âdem ile Havva gibi aralarında sükûnet oldu, sözü edilen sükûnet

²⁸⁴ Dâye, 2013, s. 188-189; İbrahim Hakkı da kalbi yedi tavra ayırır, fakat "mehcet'ül-kalp" ona göre dördüncü tavidir. Bkz. İbrahim Hakkı, 2006, C.II, s. 581.

²⁸⁵ Uludağ, 2016, s. 46.

²⁸⁶ Uludağ, 2016, s. 45-46.

²⁸⁷ İbrahim Hakkı, 2006, C.II, s. 587.

²⁸⁸ İbrahim Hakkı, 2006, C. II, s. 587.

²⁸⁹ Dâye, 2013, s. 95.

²⁹⁰ Gazzâlî, 2011, C. V, s. 14.

²⁹¹ İbrahim Hakkı, 2006, C. II, s. 561; Cebecioğlu, 2014, s. 264.

²⁹² Yılmaz, 2017, s. 306.

²⁹³ Bardakçı, 2015, s. 107-108; Tek, 2016, s. 204.

olmasaydı kalp oluşmazdı.²⁹⁴ İmâm-ı Rabbanî, bir eserinde kalp emir âleminde²⁹⁵ derken diğer eserinde bu uzvun yarısı halk yarısı emir âleminde²⁹⁶ demiştir. Bu uzvun aynı zamanda iki âlem arasında bir geçit olup iki âlemin de renginden, vasfından bir şeyler taşır.²⁹⁶ Dâye'ye göre ise ruh insanın ilahi bağlantısı (emir âlemi), hayvanî nefis ise bedenî (halk âlemi) bağlantısıdır.²⁹⁷ Bahsi geçen bilgiler birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Nitekim kalp emir âleminde yaratılmış, ruh ve nefisin bir araya getirildiği mekândır. Dolayısıyla o iki âlem vasıflarını, bünyesinde bulundurur. İki âlem arasında köprü hatta o âlemlerle iletişime geçilen merkezdir. Öte yandan kalp bünyesinde bulundurduğu bahsi geçen zıt unsurlarla beraber Rabbin imtihanına muhataptır.

Gazzâlî kalbin iki manasından söz eder. Birincisi biyolojik ve anatomik olarak bilinen kalptir. Vücudun solunda bulunur, şekli çam kozalağına benzer, halk arasında yürek diye bilinir. Bu kalp et parçası olup cismanîdir. İkinci mana olan kalp cismanî kalbin melekûti boyutunu oluşturur. Bu anlamdaki kalp, sadece insanda vardır.²⁹⁸ İnsanı hayvandan ayıran, tasavvufun konu alanına giren, mutasavvıfların hakikat-ı insâniyye dedikleri,²⁹⁹ latifedir. Rabbanî ve ruhanî bir latife olan bu kalbin cismanî kalp ile ilişkisi de vardır. Bu ilişki renklerin cisimlerle, sıfat ve niteliklerin mevsuflarla olan ilişkisine benzer.³⁰⁰

Gazzâlî insanı meydana getiren cüzlerden biri olan kalp tanınmazsa nefis tanınmaz, nefis tanınmayınca da Rabbin tanınmayacağını bildirir.³⁰¹ Başka bir deyişle kalp tanınınca nefis bilgisi, nefis tanınınca da Rabbin bilgisine kavuşulur. Kalp Allah'a sefer için yaratılmıştır. Nitekim kalbin emrine zahir ve bâtın ordular verilmiştir. Dolayısıyla bedende kalp efendi, diğer azalar onun hizmetçisidir.³⁰² Kalbin zahir ve bâtın orduları el, ayak, göz, kulak, hayal, tefekkür gibi kısaca insan bedeninde olan bütün azalardır.³⁰³ Kalbin iyi ya da kötü olma durumuna göre organlar onunla beraber hareket ederler.³⁰⁴ Bu bilgidен hareketle kral iyi ise şehir

²⁹⁴ Sühreverdî, 2010, s. 583.

²⁹⁵ İmâm-ı Rabbanî, *Mebde' ve Meâd*, (haz. Mustafa Özgen) Yasin Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 165.

²⁹⁶ İmâm-ı Rabbanî, 2014, C. II, s. 82.

²⁹⁷ Dâye, 2013, s. 172-197.

²⁹⁸ Gazzâlî, 2011, C.V, s. 13; Cebecioğlu, 2014, s. 264.

²⁹⁹ Ergül, 2000, s. 96; Cebecioğlu, 2014, s. 264.

³⁰⁰ Gazzâlî, 2011, C. V, s. 11.

³⁰¹ Gazzâlî, 2011, C.V, s. 11.

³⁰² Gazzâlî, 2011, C.V, s. 10.

³⁰³ Gazzâlî, 2011, C. V, s. 14-32.

³⁰⁴ Bardakçı, 2015, s. .108

iyi kral kötü ise şehir kötü denilebilir. Nitekim Hz. Peygamber kalbin iyi ya da kötü olma durumuna göre tüm bedenini iyi ya da kötü olacağını³⁰⁵ bildirmiştir.

Ruh ve hayvanî nefis kalbin, iki veziridir. O vezirler aynı zamanda bedenini hayat ve canlılık kaynağıdır. Vücutta bulunan zahir ve batin azaları onlar hareket ettirir. Bu iki vezirden ruhun aslı nur, nefisin aslı bulanık ve kirli buhardır.³⁰⁶ Sözü edilen iki vezir aslına uygun hareket eder. Hâliyle hayvanî nefis, süfli arzuların kaynağı şeytanla işbirliği hâlinde insanı bu arzuların kölesi yapmaya çalışır. Rabbiyle ünsiyeti tatmış olan ruh ise aklın yardımıyla Rabbine verdiği sözü tutmak için çabalar. Yaratılıştaki hayvanî nefsin ve ruhun kalbe tesir gücü eşittir. Bununla birlikte bu iki vezir kalbe hâkimiyet kurmak için birbirleriyle kıyasıya mücadele hâlinde dirler. Bu bağlamda melekî ve şeytanî güçler arası mücadele aralıksız sürer. Söz konusu hâl kalbin değişkenliğinin sebebidir. O her an melekî veya şeytanî olan iki hâlden diğere dönüşebilir. Nitekim mücadelede galip gelen taraf kalbe egemen olur ve vücuttan da o hâkimiyete göre ameller sudur eder.³⁰⁷

Dolayısıyla kalp, ruh ve nefis ile olan bağlantı seviyesine göre saf temiz de olabilir, kör, taşlaşmış, paslı ve hatta mühürlü de olabilir. Hakka ulaşmak için özellikle hevâ ve kötü arzulardan kalbin, arınması zorunludur. Zira kötü ameller kalbi bozar. Nitekim Kur'an'da "yapılan kötü amellerin kalpleri pas tutturması"³⁰⁸ zikredilir. Ayette geçen "ران" kelimesinin kökü cilalı bir şeyin yüzeyine yayılan "pas" anlamına gelen "رین" dir. Yani işlenen günahlar, başka bir deyişle nefsin yerilmiş hevâsına uyulması, kalplerin parlaklığı üzerinde pas oluşturur.³⁰⁹ Hadiste bu durum şöyle açıklanır: Yapılan kötü ameller kalpte siyah bir nokta oluşturur, bu kötü amellerden vazgeçmeyip günaha devam edildiğinde nokta büyüyerek kalbin tamamını kaplar, bu siyahlık ayette geçen pastır.³¹⁰ Günah alışkanlık hâline getiren kişinin kalbinde günah kararır yapar. Böylece kalp pas tutmuş aynalar gibi göstermez olup, o kalpler artık duymaz, işitmez olur. Neticede işlenen günahlar

³⁰⁵ Buhârî, İmân, 39.

³⁰⁶ Hakîm Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, (Çev. Hacı Bayram Başer), Hayy Kitap, İstanbul, 2013a, s. 17.

³⁰⁷ Gazzâlî, 2011, C. V, s. 114-120.

³¹⁰ Müslim, İman, 231; Tirmizî, Tefsir, 75.

³⁰⁸ Mutaffinin 83/14.

³⁰⁹ İsfahânî, 1991, s. 373.



³¹⁰ Müslim, İman, 231; Tirmizî, Tefsir, 75.

kalbin mühürlenmesine neden olur.³¹¹ Dolayısıyla kalp artık hayır ve şerri ayırt edemez hâle gelir.³¹²

Kalp meylettiği tarafın arzu ve istekleriyle dolar, havuz gibidir içine aldığı suyun rengine boyanır. Manevi yaşamının gerçekleştiği bu mekân da iyi ve kötü her türlü istekler karara bağlanır. Kalpteki karar yeri sadır mertebesindedir. Sûfilere göre, sadır his ve düşünce gibi içsel olayların meydana geldiği merkezdir. Dolayısıyla halk ve emir âleminden gelen yansımalar buraya tesir eder.³¹³ Nitekim Tirmizî sadır kavramını şöyle açıklar; kalbin en dışında olan halka olup vesvesenin, kibrin, şehvetin kısaca hayvanî nefsin hâkim olabileceği mekândır. Bu mertebe aynı zamanda İslâm nurunun ve kesbi ilimlerin depolandığı mahâldir.³¹⁴ Şeytanın ilkahları da ruhtan gelen manevi nurda buraya yansır.³¹⁵ Hâliyle sadır iki zıt etkinin tesiriyle bazen kabz bazen de bast hâli yaşar. Sadırda bedensel arzu ve istekler, ya ruhtan gelen nurla kontrol altına alınır ya da nefsanî ve şeytanî ilkahların baskın gelmesiyle hayvanî nefsin kirli buharı etkin olur, arzular nefsin istediği gibi gerçekleşir.

Kuşeyrî, ise kalbin sadır mertebesini ve ona tesir eden iki latifeden şöyle söz eder; biri hayvanî nefis, kötü ahlakın merkezi; diğeri iyi ahlakın merkezi ruhtur. Nasıl ki göz görme, kulak duyma, burun koklama, ağız tatma yeri olsa da gören, duyan, koklayan, tadan insan olduğu gibi, kötü vasıfların yeri nefis, iyi vasıfların yeri ruh olup bunlar bir bütünün parçalarıdır.³¹⁶ Neticede kalp ruhun hâkimiyetine girdiğinde melekî vasıflar, ruhanî hâller, salih amel, iyi ahlak gibi hayırlı hâllerle hakikat bilgisine doğru seyir eder. Hayvanî nefisin hâkimiyetine girdiğinde ise şeytanî vasıflar olan kötü ahlak, küfür, nifak, hevesât gibi kötü hâllerle hakikat bilgisinden uzaklaşır. Kalp eğitiminin gayesi kalbe ruhun galip olabilmesidir. Bunun yolu ise hevâ ve şehvetin dizginlenmesiyle olur. Sûfiler kalp hevâdan engellenirse saflaşır derler.³¹⁷ Bilakis hevâ kontrol altına alınmazsa hayvanî nefis, şehvet ve gazap kuvvetiyle ruha baskın olur, kalpte olan mücadeleyi kazanır ve

³¹¹ Gazzâlî, 2011, C.V, s. 32

³¹² İsfahânî, 1991, s. 373.

³¹³ Dâye, 2013, s. 183-188.

³¹⁴ Ergül, 2000, s. 100.

³¹⁵ Dâye, 2013, s. 188.

³¹⁶ Kuşeyrî, ts, s. 117.

³¹⁷ Hâkim Tirmizî, *Kalbini Bul*, (Çev. Hacı Bayram Başer), Hayy Kitap, İstanbul, 2013b, s. 31.

kalbe o hâkim olur.³¹⁸ Onun engellenmesi ise akli meâd diğer bir adıyla basiretin aktifleşmesiyle olur.

Dolayısıyla kalpte olan mücadelenin insanın lehine sonuçlanması için, kalbe tesir eden amilleri ve onları nasıl kontrol edeceğini bilmesi gerekir. Düşmanı tanımadan savaş kazanılmaz. Kalbe tesir eden amiller Allah, melek, cin-şeytan, hayvanî nefis insan ve çevre olarak sıralanabilir.³¹⁹ Bu amillerin tesiriyle kalp bir hâlden diğer bir hâle geçer. Bu amillerin kalbe tesiri “havâtır” diye tesmiye edilen hitaplarla olur. Sözü edilen hitaplar insanın iradesi dışında zihne gelir ve kalpte duygu ve düşünce şeklinde hissedilir.³²⁰ Kalbin benimsediği havâtır fiile dönüşür. Dolayısıyla onların kaynağı başta tespit edildiğinde³²¹ kötü fiiller engellenebilir.

Mekkî kalbe gelen havâtırları (düşünceleri) altı gruba ayırmıştır. Kalbe gelen düşüncenin ilk ikisi yerin hazinelerinden olan nefis ve şeytandan gelir. Bunların vesvesesi, kötü arzular ve isteklerdir. İnsanların çoğu yakalarını bu etkilerden kurtaramaz. Diğer ikisi ise Allah’ın hazinelerinden olan ruhtan ve melekten gelen düşüncelerdir. Bunlar güzel, övülmüş düşüncelerdir, onları seçkin müminler fark eder. Bu dört düşüncenin ortasında akıldan gelen his düşünceleri bulunur. Bu düşünce kulun seçim iradesine göre hâsıl olur. Şöyle ki aklın düşüncesi övülen tarafa uygun olarak geldiğinde ruhu ya da meleği, yerilen tarafa uygun geldiğinde ise nefsi ya da şeytanı destekler. Kalbe gelen düşüncelerden altıncısı yakînden gelen his ve düşüncelerdir. Bu düşünce seçkin havas tabakasına mahsustur. Öte yandan Mekkî iman, ilim ve aklın durumunu lamba temsiliyle şöyle konumlandırır. Akıl kandil durumundadır, ilim de zeytinyağı, kandilin fitili ise imandır. Işığın aydınlık kuvveti yakıtın (ilim) ve fitilin (iman) niteliği oranında artar azalır. Cehâlet, tamah ve dünya sevgisi kalpte toplanırsa o kalpten hevâ düşüncesi hiç ayrılmaz. Hâkimiyeti bu iki gruptan hangisi elde ederse kalpte onun hükmü geçer.³²²

Kuşeyrî ise havâtırların kaynağını Allah (cc), melek, şeytan, hayvanî nefis olarak belirtirken, onlardan gelenleri sırasıyla havâtır, ilham, vesvese, hevcis diye

³¹⁸ Gazzâlî, 2011, C.V, s. 26,27.

³¹⁹ Bkz. Ergül, 2000,s. 314-340.

³²⁰ Kaşanî, 2015, s. 229; Süleyman Uludağ, “Havâtır”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, (C. XVI, s. 526); Cebecioğlu, 2014, s. 200.

³²¹ Gazzâlî, 2011, C.V, s. 114.

³²² Mekkî, 2001, C.I, s. 324-328.

isimlendirmiştir.³²³ Havâtırların geliş mahâlleri ve vasıfları şöyledir: Rabbanî havâtır (celâl, cemal, kemâl tecellileri) ruha, melekî (nasihat, öğüt) akla gelir, bunlar asla aldatıcı değildir. Nefsanî havâtır (kibir, öfke vb) kalbe, şeytanî ise vesvese hâlinde tabi yaratılışa gelir. Nefsanî ve şeytanî olan havâtırlar insanı her zaman aldatırlar.³²⁴ Bununla birlikte Cüneyd-i Bağdâdî hayvanî nefis ile şeytanın ilkahı arasında fark olduğunu nakleder. Öyle ki nefis bir şey istedi mi arzusunda muradını alana kadar ısrar eder. Oysaki şeytanın amacı insanı günaha sürüklemek olduğu için, isteğine karşı çıkıldığında farklı bir vesvese (günaha davet) ile işine devam eder.³²⁵

Gazzâlî konuyla ilgili melekî (hayra davet eder) ve şeytanî (şerre davet eder) kaynaklı iki ordudan söz eder. Öyle ki iki ordu tarafından kalbe sürekli havâtır okları atılır. Söz konusu oklardan melekî olanlar hayra, şeytanî olanlar ise şerre davet eder.³²⁶ Ok atıldığında kalp ona meyil eder, doğruluğuna itikat ederse eyleme dönüştürür. Aslında melekî ve şeytanî okların kalbe tesir gücü eşit olup kalp istediğini aktifleştirir. Fakat okların kaynağını tespit etmek zordur. Zira bu oklar üç nevidir, müspet, menfi ve müspet mi menfi mi belli olmayanlar. İnsanın müspet olacak eylemleri yapması gerekir. Hâliyle kişi gelen havâtırın şeytanî olduğunu bildiğinde itiraz edebilir. Kişi itiraz edip ona meyil etmediğinde şeytan yol bulamaz. Havâtırların kaynağı fark edildiğinde kişi hayır olanı yapar şer olana meyil etmez. Ne var ki özellikle üçüncü grupta olan havâtırlar hayır gibi görünüp şer, şer gibi görünüp hayır olabilir. Nitekim şeytanın özelliklerinden biri şerri hayır gibi göstermektir. Bu yolla salih kulları dahi yoldan çıkarmıştır.³²⁷ Dolayısıyla kişinin mürşitsiz bu havâtırların kaynağını fark etmesi zordur. Bu zorluktan olsa gerek Nakşibendî tarikatının eğitim usûlünün merkezinde kâmil mürşit ve kalp vardır. Kelimât-ı kudsiyye esaslarının işlevi müspet ve menfi her tür havâtır tesirsiz hâle getirmektir.

Kalbi hayvanî nefsin tesirinden korumanın yolu, onu daha iyi tanımakla olabilir. Hakikatte hayvanî nefsin özü hevâ, hevânın özü topraktır. Toprak nefsin karanlık, bulanık, kirli kısmıdır. Nefis toprağı özler ve toprakla ilgili arzuları

³²³ Kuşeyrî, ts, s. 114; Uludağ, 1997, (C. XVI, s. 526).

³²⁴ Gümüşhanevi, 2007, s. 54.

³²⁵ Kuşeyrî, ts, s.114; Gümüşhanevi, 2007, s. 54.

³²⁶ Gazzâlî, 2011, C.V, s. 115.

³²⁷ Gazzâlî, 2011, C.V, s. 16-180.

bitmez.³²⁸ O kalbe havâtırlar vesilesiyle tesir eder. Bununla birlikte hayvanî nefsin kalbe hâkimiyet kurması şöyle özetlenebilir. Önce fiillerin başı olan havâtr³²⁹ kalbe gelir. Sonra havâtr hevâyı doğurur. Hevâ nefse ulaşır ve nefiste arzu doğar. Şeytan hemen devreye girer o şeyi vesveseyle süsler ve onu kalp için cilalı hâle getirir.³³⁰ Başlangıçta nefisten gelen hevâyı şeytan vesveselerle büyütür³³¹ ve şehvet kamçılanır. Şeytanın desteğini alan şehvet sıcak esintiler hâlinde yavaş yavaş damarlarda ilerler, sonunda kısa sürede damarlar yoluyla tüm vücuda yayılır. Nihayetinde tüm vücuda yayılan bu şehvet ile nefsin hazzı artar ve nefis neşelenir.³³² Böylece nefsin tesirine giren sadır zevkle dolar, şehvet artık kalp için ihtiyaç hâlini alır. Neticede hayvanî nefis arzusunu gerçekleştirir ve kalbe hâkim olur. Artık vücuttan dökülen fiil ve eylem hayvanî nefsin arzusuna yönelik olur.

Aslında insan kötü fiilleri, çirkin görme yetisine sahiptir. Fakat hevâ ziyadeleşince dumanı sadrı kaplar dolayısıyla bu yeti etkisiz hâle gelir.³³³ Zira bu duman, kalbin bölümleri olan marifeti ve akıl nurunu kaplar ve kalbin görme yetisini etkisiz hâle getirir. Kelimât-ı kudsiyye esaslarının önemi bu noktada anlaşılır. Bu eğitim kalbe hükmü geçenin ruh olması yolunda sâliki eğitir. İleride bahsi geçeceği üzere söz konusu usûl günah döngüsünü başında durdurmaya çalışır. Nitekim Nakşibendîlik eğitim nazariyesi bir yandan ruh tasfiyesi yaparken bir yandan da söz konusu esaslarla günah döngüsünü bedeni kaplamadan, basireti aktifleştirerek, başında durdurmaya çalışır.

Görüldüğü üzere hayvanî nefsin hevası bedene yayılınca onu durdurmak neredeyse imkânsızdır. Ayrıca hayvanî nefis hevasını elde ettikçe her geçen gün güçlenir, dolayısıyla bu kişi hüsrana doğru yol alır. Mâsivâ muhabbeti artıkça hevâ, hevâ artıkça kalbin pası da git gide daha da artar. Mâsivâ muhabbetinin kalpten kaldırılamama nedeni ise hayvanî nefistir. Hâliyle nefsin hevâsı peşinde koşulması günahlara batmayı beraberinde getirir ve kalp bozulur. Kalbin bozulması, ruhun etkisiz olmasına neden olur. Bu hâl kişiyi Rabbin rızasından uzaklaştırır. Kur'an'da "Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır"³³⁴ buyrulur.

³²⁸ Tirmizî. 2013b, s. 102-103

³²⁹ Gazzâlî, 2011, C.V, s. 114.

³³⁰ Hâkim Tirmizî, *Edep Yâ Hü*, (Çev. Mehmet Zahit Tiriyaki), Hayy Kitap, İstanbul, 2013c, s. 33.

³³¹ Hücûrî, 2016, s. 271.

³³² Tirmizî, 2013a, s. 19.

³³³ Tirmizî. 2013b, s. 20-22.

³³⁴ Mütâffifin 83/14.

Ayette de belirtildiği gibi her günah kalpte siyah nokta oluşturur, zamanla günah artınca kalp kararır, paslanır.³³⁵ Paslanan kalp Rab bilgisini alamaz olur. Kişi günahından tövbe ederse siyahlık gider ama dumanı kalır. Böylece kalp kararmaz ama nuru azalır.³³⁶

Sûfilere göre ancak hevâyâ muhâlefet etme ve Allah'ın emirlerine itaat kalbi temizler. Kur'an'da "malın ve evlatların fayda vermeyeceği gün, ancak kalb-i selîm ile gelenler kurtulacaktır"³³⁷ buyrulur. Tasavvufî eğitimin ilk gayesi kalbin dirilmesi sonrasında onu, kalb-i selîm hâle getirmektir. Nitekim Sûfilere göre nefis ile mücâhede edilmeden arzulanen kalbe ulaşılamaz. Ona sahip olmanın yolu, şehvetlere muhâlefet etme, yerilen davranışlardan uzaklaşma, dinin emirlerine itaat ve salih ameldir. Sûfiler "Allah uğrunda hakkıyla mücâhede edin"³³⁸ ayetini nefisle olan mücâhedeyle delil gösterirler. Örneğin Hâkim Tirmizî ayette geçen "hakkıyla mücâhede nasıl olur" sorusunun cevabını nefisle olan mücâhede olarak açıklar. Şöyle ki zahiren Allah rızası için cihat eden iki kişi savaşır biri şehit olur Allah'ın kendi için hazırlamış olduğu nimetlere kavuşur. Diğeri gazi olur normal hayatına döner, yaşar ve ölür. Allah'ın katında ikisinin değeri bir değildir. Nefsi ile mücâdeleye giren bu mücâhede sonunda arzularından tamamıyla kurtulamıyorsa hakkıyla mücâhede etmiş sayılmaz. Hatta hevâsı için yapmış sayılır. Tabi tuttuğu oruç, namaz, hac, uykusuzluk gibi çektiği sıkıntıların ecrini alır.³³⁹ Kuşeyrî de bu ayeti insanın kendi içinde verdiği mücâhede şeklinde yorumlar. O hakkıyla mücâhede eden kişiyi bir an bile nefisle mücâhede etmekten geri durmaz şeklinde tarif eder.³⁴⁰ Bu yorumlardan da anlaşıldığı üzere hakkıyla mücâhede, sûfilerin dediği gibi, nefisle hiç bitmeyen mücâhede ile elde edilebilir. Öte yandan nefisle olan mücadele son nefese kadar devam eder. Hz. Peygamber dahi "Allah'ım! Göz açıp kapayınca kadar bile olsa beni nefisime bırakma"³⁴¹ duasında bulunmuştur.

Kur'an'da "Bizim uğrumuzda cihat edenler var ya biz onları mutlaka yollarımıza eriştireceğiz"³⁴² buyrulur. Kuşeyrî'ye göre o yola erişme ancak kalbin temizlenmesi ve sonrasında dirilmesiyle ulaşılır. Kalbin temizlenmesinin yolu önce

³³⁵ Tirmizî, "Tefsir", 75.

³³⁶ Gazzâlî, 2011, C. V, s. 45.

³³⁷ Şu'arâ 26/89.

³³⁸ Hac 22/78.

³³⁹ Tirmizî. 2013b, s. 96,103

³⁴⁰ Kuşeyrî, 1971, C.II, s. 333.

³⁴¹ Ebû Dâvûd, "Edep", 110.

³⁴² Ankebut 29/69.

kalbe tedirginlik veren her türlü etkiden uzak durmakla başlar.³⁴³ Sonra arzuların kurtulmak yoluyla kalp cilalanır parlar dirilir ve hakikat bilgisini almaya başlar. Hâliyle kulun imanındaki nur, kuvvet artıkça nefsinde olan hevâ, gazap ve arzular azalır.³⁴⁴ Neticede kalp dünyanın arzularından kurtulduğunda bir nevi insan ikinci defa doğar.³⁴⁵

Kaynaklarda geçen kalp ile ilgili bilgiler değerlendirildiğinde varılan kanaat şudur. Kalp, hayvanî nefis, ruh, akıl gibi cüzlerinin irtibatlı olduğu mekândır. Bu cüzlerin kalbe tesir etkileri eşit olmakla birlikte aralarında bir hiyerarşik yapı mevcuttur. En altta hayvanî nefis ve yardımcı kuvvetleri en üste ruh ve yardımcı kuvvetleri vardır. Bu yapı gemiye benzetilirse, yönetim köşküne hâkim olan unsur gemiyi yönetir. Örneğin kalbin tabakalarından olan sadra hayvanî nefis hâkim olduğunda aynı zamanda yönetim köşküne de hâkim olur. Hülâsa kalp, nefsi nâtikanın yönetim mekânıdır. Tasavvufî eğitim kalbe etki eden amillerden zararlı olanlarından korunma, faydalı olana yönelme ve dua ile kalbi korumaya çalışır.³⁴⁶ Nitekim Hz. Peygamber kalbi dua ile korumaya örnek olabilecek hadisinde “Ey kalpleri çeviren Allah’ım! Kalbimi dinin üzerine sabit kıl”³⁴⁷ buyurur.

Kalp, nefis, ruh ve akıl birbiriyle iççice geçmiş kavramlardır. Söz konusu unsurların kavranması sûfi benliğin nasıl inşa edildiğini anlamak adına önemlidir. Sûfi benlik, en dışta beden ve duyu organlarıyla bağlantılı, en içte ise maddeyle irtibatı olmayan ruhla ilişkilidir. Bedensel ve ruhsal arzu ve isteklerin karşılıklı etkileşimi ile farklı boyutlarda tezahür edebilir. Etkileşim durumuna göre kalp farklı boyutlar kazanır. Böylece benliğin tabiatı bu boyutların derecesine göre değişir.

Hayvanî nefis, Rab ile arada perde konumundadır. Bu perde yırtılmayınca Hakk’a vusûl olmaz, bu vusûlün yolu tasavvufta seyrüsülûk, seyrüsülûğün eğitimini veren ise tarikatlar, hâliyle kâmil mürşitleridir. Her tarikatın dolayısıyla her kâmil mürşidin, müntesiplerine uyguladığı farklı eğitim usûlü vardır. Çoğu tarikat, müntesiplerini eğitirken hayvanî nefsi terbiye yolunu seçerken Nakşibendî tarikatı ruhu güçlendirme usûlünü benimsemiştir. Nitekim tarikatlar kullandıkları usûllere göre nefsanî ve ruhanî olarak ikiye ayrılırlar.

³⁴³ Kuşeyrî, 1971, C.II, s. 463.

³⁴⁴ Tirmizî. 2013b, s. 33-77.

³⁴⁵ İbrahim Hakkı, 2006, C. II, s. 581.

³⁴⁶ Bkz. Ergül, 2000, s. 100-481-500.

³⁴⁷ Tirmizî, “Kader”, 7.

2.2. Tarikatlarda Uygulanan Eğitim Usûlleri

Kul Rabbine birçok vasıta ile ulaşabilir. Örneğin namaz, oruç, hac, zikir, riyâzet gibi bedenî ve manevî ibadetlerin amacı Allah'a yakınlaşmaktır. Öte yandan riyâzet tarzı uygulamaların kişiye fayda sağlaması şeriat kurallarına ve sünnete mutabık olmasına bağlıdır.³⁴⁸ Bilâkis şeriat kurallarına uymadan yapılan mücâhedeler kişiyi Allah'a değil hayvanî nefse yaklaştırır.³⁴⁹

İnsanın emir âleminde yaşadığı ünsünü yakalamasının yolu nefsin tortularından, başka bir deyişle hayvanî nefsin hevâsından sıyrılmasıyla mümkündür. Kulun gideceği yolda ona engel olmaya çalışan en büyük düşmanı hayvanî nefsidir. Onunla girilen mücadele “cihadı ekber” olarak bilinir. Öte yandan küçük cihat diye adlandırılan savaş bile disiplinsiz ve yalnız başına kazanılmaz. Kaldı ki hayvanî nefisle olan büyük savaşın disiplinsiz ve yalnız başına kazanılmasının ne kadar güç olduğu ortadadır. Söz konusu mücadelenin kazanılması için belli bir metot ve disipline ihtiyaç vardır. Tarikatlar, büyük cihadı kazanma talebinde olan insanlara rehberlik yaparlar. Seyrüsülûk sürecinde her bir kurum, müntesiplerinin meşreplerine ve mizacına göre farklı yöntemler tercih edebilir. Necmüddîn-i Kübrâ'nın “Allah'a giden yollar yaratıkların nefesleri sayısındadır”³⁵⁰ sözü konuyla ilişkilendirilir.

Öte yandan tasavvuf ilminde seyrüsülûk yöntemlerinin çokluğuna vurgu yapılsa da genel olarak bu metotlarla ilgili, ikili ya da üçlü tasnifler yapılmıştır. Bu tasnifler farklı isimlerle anılsa da dikkatli incelendiğinde onların içeriği aynıdır. Nitekim Hak yolcusu riyâzet, ibadet ve cezbe olan üç vasıttan biriyle veya üçüyle Hakk'a ulaşabilir. Bununla birlikte seyrüsülûk sürecinde sözü edilen vasıtalardan hangisi öne çıkıyorsa gidilen yol o vasıtaya göre isimlendirilir.

Örneğin Sülemî de usûller üçe ayrılmış ve isimlendirmeleri, adap (nefis), ahlak (ibadet) ve ahval (cezbe) şeklindedir. Adap usûlünde tedrici olarak önce nefis ezilir, sonraki aşamada “ben” sözü dahi kullanılmaz, üst aşamada ise benlik yok

³⁴⁸ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 241-275-352-607; Gümüşhanevî, 2007, s. 399.

³⁴⁹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 275.

³⁵⁰ Necmeddîn-i Kübrâ, Usûlü Aşere Şerh-i Usûl-i Aşere, *Tasavvufî Hayat* içinde (Çev. Mustafa Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, bs. 4, 2015b, s. 35.

edilir. Ahlak usûlü, güzel huy, ibadetlere dikkat etmek, dıştan güleç içten korkulu olma ön plandadır. Ahval usûlü ise Allah vergisidir (cezbe).³⁵¹

En meşhur usûl tasnifi Necmüddîn-i Kübrâ'ya aittir. Ona göre Rabbe giden yol üçtür. Birinci yol, “tarik-i ahyâr” ibadet ve salih amellerin yoludur. Öyle ki bu yol en hayırlıların yoludur. İkinci yol “tarik-i ebrâr” mücâhede ve riyâzet sahiplerinin yolu hayvanî nefsin terbiyesi ile uğraşır. Üçüncü yol olan tarik-i şuttar ise aşk, muhabbet kısaca cezbeyle ulaşanların yoludur.³⁵²

Sûfîlerin yaygın olarak kullandığı üçlü ayırım ruhanî, nefsanî ve şuttar tariklar şeklindedir. Ruhanî tarikatlar, nafîle ibadetler, zikir, râbita gibi ruhu besleyen faaliyetlere ağırlık verirler. Nefsanî tarikatlar, ibadetlerin yanında riyâzet ve mücâhedeyle öne çıkarılırlar. Şuttar tariklar, Allah vergisi olan cezbe sahiplerinin gittiği yoldur.³⁵³ Görüldüğü üzere bu sülûk yolları farklı isimlerle anılsa da nefis tezkiyesi, ruh tasfiyesi ya da cezbe şeklinde genel isimlendirmeler yapılabilir.

İkili tasnif ise kesb ve cezbe şeklinde olup her bir tasnif kendi içinde ikiye ayrılır. Kesb, kendi içinde ruhanî ve nefsanî tarik olarak ayrılmıştır. Bu tasnife ileride değinilecektir. Cezbe şeklinde olan tasnif ise sâliğin cezbeyle sülûğun başında ya da sonunda yaşama durumuna göre farklı isim alır. Sâlik-i meczûb, sülûk yollarını mürşitten terbiye alarak, bilgi yoluyla tamamlar, akabinde yolun sonunda cezbeyle tutulur. Meczûb-u sâlik ise önce cezbeyle düşer sonra bir mürşitten terbiye alır.³⁵⁴

Emir ve halk âleminde müteşekkil olan insan³⁵⁵ hakikat bilgisine, bu iki âlem unsurlarından biriyle başlayarak ulaşır. Nitekim İmâm-ı Rabbânî'ye göre tarikatlar kesb olarak sadece iki yol kullanır, Nakşibendî şeyhleri seyrüsülûka emir âleminde, diğer tarikat şeyhleri ise halk âleminde başlar.³⁵⁶ Öyle anlaşılıyor ki, sûfîler hakikat bilgisini elde etmek için çeşitli yöntemler denemişlerdir. Zamanla bu yöntemleri bünyesinde birleştiren iki ya da üç yolun ismi zikredilmiştir. Şemseddin Nakşibendî'ye göre bu usûl yolları önceleri on iki tarikattır, sonra

³⁵¹ Muhammed b. Hüseyin, es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, (Çev. Süleyman Ateş) Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981, s. 21.

³⁵² Kübrâ, 2015b, s. 40-45; Cebecioğlu, 2014, s. 474; Uludağ, 2016, s. 194; Yılmaz, 2017, s. 230; Ayni, 2018, s. 222.

³⁵³ Küçük, 2015, s. 317.

³⁵⁴ Hânî, 2015, s. 51.

³⁵⁵ Sühreverdî, 2010, s. 582; İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 215; Dâye, 2013, s. 197.

³⁵⁶ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 285-286; C.II, s. 27.

usûller zamanla iki yol olan ruhanî ve nefsanî tarikte birleşmiştir.³⁵⁷ Son dönem sûfilerinden olan M. Zahid Kotku'da (ö.1980) nefsi, hayvanî nefsin hükümlerinden kurtarmanın yolunu riyâzet ve zikrullah olarak belirtir. Ona göre söz konusu usûllerden birinci yol zor, meşakkatlidir. Hedefe ulaşma uzun yıllar alır, bazen salikin ömrü bile yetmez. İkinci yol olan zikrullahla, kalp nurlanır nefis kötü ahlaktan kurtulur. Zikrullahla düşman ordusunun hevâ kuvvetlerini muhasaraya alınır ve onlar teslim olmak zorunda kalır.³⁵⁸ Görüldüğü üzere onunda tarifini verdiği iki usûlün biri nefsanî diğeri ruhanî tariktir.

Elde edilen bilgiler göz önüne alındığında varılan kanaat şudur; üç ana yol vardır. Üç yol kendi içinde kişinin çabası olup olmamasına göre cezbe ve kesb olarak ikiye ayrılır. Kesb yolu da kendi içinde ikiye ayrılır. Öte yandan tarikatların emir ve halk âleminden başlama tercihleri zamanla nefsanî ve ruhanî tarik olarak isimlendirilmiştir.³⁵⁹

Ruhanî yolu tercih edenlere örnek Nakşibendî,³⁶⁰ nefsanî yolu tercih edenlere, Kâdriyye, Kübreviyye ve Hâlvetiyye³⁶¹ verilebilir. Ruhanî veya nefsanî tarikte yapılan yolculuk yedi mertebede gerçekleşir. Nitekim her iki tarik içinde aşılacak mertebeler, sûfi çevresinde, “Etvâr-ı Seb’a” (yedi tavır)³⁶² diye isimlendirilir. Ruhanî ve nefsanî tarik şeyhleri söz konusu yolculuğu anlatan risâlelerine genelde bu ismi vermişlerdir.³⁶³ Yolculuğun gayesi, esfeli sâfilîn mertebesinden ahsen-i takvîm mertebesine çıkmaktır. Yolculuğun hareket noktası, kötülüğü emreden nefsin hâkimiyetini fark etme ve onu kontrol altına almaya meyil etme ile başlar. Bu bilince erişen sâlik kendisine uygun iki vasıttan birini seçer. Seçtiği vasıta ile (nefsanî veya ruhanî) hayvanî nefsi kontrol altına alarak ahlakî dönüşümü başlatır ve akabinde hakikat bilgisine ulaşır. Bununla birlikte yolculuğun hareket noktasından sonraki duraklar (mertebeler) arası hız, salikin seçtiği tarik ve kendi

³⁵⁷ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 137.

³⁵⁸ Mehmet Zahid Kotku, *Nefisin Terbiyesi*, Seha Neşriyat, İstanbul, t.y., s. 189-205.

³⁵⁹ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 137; Eraydın, 2016, s. 320; Ayni, 2018, s. 264; İrfan Gündüz, *Gümüşhânevi Ahmed Ziyâüddîn (ks) Hayatı – Eserleri – Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984, s. 180; Uludağ, 2016, s. 201; Yılmaz, 2017, s. 231; Muslu, 2017, s. 336-337.

³⁶⁰ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 155.

³⁶¹ Muslu Ramazan, “Hâlvetiyye’de “Atvâr-ı Seb’a” Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî Efendi’nin Atvâr-ı Seb’a Risâlesi”, *Tasavvuf: ilmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 18, 2007 s. 44-63.

³⁶² Ayrıntılı bilgi için bkz. Usta 2015.

³⁶³ Bu araştırmalarda başvurulan risâlelerin genelde isimleri Etvâr-ı Seb’a dır. Risâle sahipleri farklı tariklerdendir, Hâlvetiyye (Nefsanî Tarik), Nakşibendîyye (Ruhanî Tarik) gibi. Bkz. Muslu, 2007 s. 45; Usta, 2015, s. 10-11.

çabasına göre değişebilir. Farklı vasıtalar tercih edilse de varılan duraklar arası hızlar farklı olsa da yaşanan hâller, makamlar ve mertebeler genel itibarıyla aynıdır. Buna mukabil mertebelerin sıraları ve geçiş hızları değişebilir. Ruhanî tarik yolcusu da nefsi emmâreden başlar nefsanî tarik yolcusu da. Nefsanî tarik yolcusunun da latifeleri tasfiye olur ruhanî tarik yolcusunun da aralarındaki fark ruhanî tarik yolcusunun latifelerinin başta temizlenmeye başlar. Nitekim “Etva-ı Seb’a” risâleleri yazan sûfilerin yaptıkları tablolarda mertebeler arasında yer değişimleri gözlenmiştir.³⁶⁴ Bu risâlelerde ve bu risâlelerden yardım alınarak yapılan araştırmalarda nefis mertebeleri, ruh mertebeleri, nefis vadileri, nefis tavırlarının hâlleri iç içe anlatılır.³⁶⁵ Söz konusu seyir sürecinde nefsi nâtikanın sıfatlarında değişme, hâlinde yükseliş olur.³⁶⁶ Nefsi nâtika, sıfatların dönüşümüyle çıktığı mertebenin ismini alır. Nefsanî ve ruhanî tarikler için bu mertebeler; emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziye, kâmile³⁶⁷ şeklinde ortak olmakla birlikte ruhanî tarik için latifeler arası yükseliş; sadır, kalp, ruh, sır, sırû’s –sır, hafî, ahfâ³⁶⁸ veya kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ, nefis latîfeleri, külli latîfeler³⁶⁹ tarzındadır. Bununla birlikte seyrüsülûkta aşılacak mertebelerde yedili tecridi yapılar vardır. Bunlar; nefis mertebesi, ruh mertebesi, tavırlar, vadiler, rol model alınan peygamberler şeklindedir ve anlatılırken bu kavramlar iç içe anlatılır.³⁷⁰ Her iki tarikte âlemler ve peygamberler aynıdır. Âlemler; şehadet, misal, ervah, hakikat, lahut, nasut, insan-ı kâmilidir. Peygamberler; Âdemî, Nuhî, Yahyayî, İdrisî, İsevî, Musevî, Muhammedî’dir.

Söz konusu usûller incelediğinde aralarındaki yöntem farkı şöyledir. Nefsanî tarik sahipleri seyire halk âleminde başlarlar. Dolayısıyla halk âleminin unsuru olan hayvanî nefis zayıflatılarak gücü kırılmaya çalışılır. Ruhanî tarik ise emir âleminde başlayarak³⁷¹ ruhu daha da güçlendirir ve akabinde kişinin hayvanî nefsi ruha teslim olur.³⁷² Hakikatte sâlik sözü edilen hangi yoldan giderse gitsin iki yolun da yöntemlerinden belli oranda istifade eder. Şu bilginin altını çizmekte fayda

³⁶⁴ Ayrıntılı bilgi ve başka tablolar için bkz. Muslu, 2007 s. 44-63, Usta, 2015,

³⁶⁵ Muslu, 2007, s. 44-63; Usta, 2015, Celep, 2013, s. 99-126.

³⁶⁶ Cebecioğlu, 2014, s. 152.

³⁶⁷ Muslu R, 2007 s. 44-63.

³⁶⁸ Cebecioğlu, 2014, s. 152.

³⁶⁹ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 155.

³⁷⁰ Muslu, 2007, s. 44-63; Usta, 2015; Hâilil Celep, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Tasavvuf Anlayışı”, *AÜİF, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 12, 2013, s. 99-126.

³⁷¹ İmâm-ı Rabbânî, 2008, s. 285; İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 286.

³⁷² Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 154.

vardır; her iki tarik için de ana yol, Muhammedî yol olan şeriattır. İki tali yol arası fark usûl, nazariye farkıdır.

Bu noktada nefsanî ve ruhanî tarikatların eğitim usûllerini incelemek konunun daha iyi anlaşılmasına faydası sağlayacaktır. Sözü edilen eğitim usûleriyle ilgili ayrıntılı bilgi Muhammed Nurî Şemseddin Nakşibendî'ye ait "Risâle-i Murakabe" isimli eserde yer almaktadır.³⁷³

Konunun daha iyi anlaşılması için özellikle "Etvarı seb'a" risâlelerinden yapılmış doktora çalışmasından yardım alınarak, bazı uyarlamalar yapılmış tablo hâlinde Ekler bölümünde sunulmuştur. Ek-1'de sunulan ruhanî ve nefsanî tariklerin mertebeleri incelenebilir.³⁷⁴

2.2.1. Nefsanî Tarikatlarda Eğitim Usûlleri

Nefsanî tarik, yolunu tutan tarikatlar hayvanî nefsin terbiyesine öncelik verirler. Hâliyle onun sıfatı olan geçici ve aldatıcı arzuların defî için mücadele esas alınır.³⁷⁵ Zira hayvanî nefis terbiye edilmedikçe ruh saadete eremez. Ne var ki bu yol zor, meşakkatli ve aynı zamanda süreci uzundur. Dolayısıyla çoğu sâlikin ömrü sülûk için yeterli olmaz.³⁷⁶

Nefsanî tarik taliplilerinin yapması gereken on şart şöyledir: Yalan söylememek, gıybet etmemek, kimsenin aleyhinde olmamak, namazı vaktinde eda etmek, namaz ve oruç borcu varsa bunları kaza etmek, halktan ayrılmak hâlvat hâlini sürdürüp kırk çıkarmak, az uyumak, nefsin istediğinin tersini yapmak, kendini ölmüş varsaymak. Bu şartları kabul eden sâlike, istiğfar, salavat emri verilir, eli tutularak "nefis bütün şiddeti ile "kötülüğü emreder"³⁷⁷ mealindeki ayet telkin edilir³⁷⁸ ve sâlik seyirine başlamış olur.

Bu yolun takipçileri nefsin yedi mertebesi üzerinden sülûklarını tamamlarlar.³⁷⁹ Bu mertebeler; emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye,

³⁷³ Bkz. Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 136-300.

³⁷⁴ Tablo 1 bkz. ayrıntılı bilgi için Usta, 2015; farklı tablolar bkz. Yılmaz, 2017, s. 237; Muslu, 2013, s. 63.

³⁷⁵ Kübrâ, 2015b, s. 41; Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 154; Yılmaz, 2017, s. 234.

³⁷⁶ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 138; Yılmaz, 2017, s. 234.

³⁷⁷ Yusuf 12/53.

³⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 139-153.

³⁷⁹ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 139; Eraydın, 2016, s. 392; Ayni, 2018, s. 264; Yılmaz, 2017, s. 234.

marziye ve kâmiledir.³⁸⁰ Nefsin yedi perdesi “esmâ-i seb’a” denilen yedi farklı zikir ile terbiye edilir.³⁸¹ Sâlik hangi mertebede ise bir yandan o mertebenin zikrini çeker bir yandan da o zikrin hâline uygun kelime-i tevhit tefekkürü içinde olur.³⁸² Mertebelerin zikirleri ise sırasıyla, kelime-i tevhid, Allah, hû, hak, hay, kayyum ve kakhârdır.³⁸³

Nefsi emmârenin seyiri Allah’a (seyir ila’llah),³⁸⁴ mahâlli sadr, âlemi şehadet, yolu şeriat dışına çıkmadır. Sıfatları; cehâlet, hırs, kibir, gazap, şehvet, haset gibi yerilmiş sıfatlardır. Mertebenin zikri kelime-i tevhittir.³⁸⁵ Sâlik diğer mertebeye geçene kadar bu zikre devam eder. Öte yandan kalbî olarak bulunduğu her yerde kelime-i tevhidi “Allah’tan başka ibadet edilecek zat yoktur”³⁸⁶ diyerek tefekkür hâlinde olur. Söz konusu mertebeye emmâre nefis denilme sebebi şudur; nefsi nâtıka bu mertebede, şehvetlere meyil etmiş, kendisinden kötü hâller sadır olmuş, neticede hayvanî nefse yenilmiştir.³⁸⁷ Bu mertebede hayvanî nefis, nefsi nâtıkayı olabildiğince kötülöklere zorlar, ona şerli işleri yapmayı emreder. Dolayısıyla hayvanî nefsin emmâre sıfatı en yoğun olarak kendini bu mertebede gösterir. Nitekim nefsin bu durumu ayette “nefis aşırı derecede kötölüğü emreder”³⁸⁸ şeklinde zikredilir. Bahsi geçen mertebede olan sâlik kelime-i tevhit zikrine devam ederek zulmet ve hicabı kaldırır ve ikinci mertebenin nuraniyeti ortaya çıkar.³⁸⁹

Sâlik ikinci mertebede nefsi emaresinin sıfatlarını bilir, yaptığı kötölöklere pişmanlık duyar ve kendini kınar. Mertebe Kur’an’da “kusurlarından dolayı kendini kınayan nefse yemin ederim”³⁹⁰ ayetiyle zikredilir. Burada seyir Allah için olup “seyir li’llâh” olarak isimlendirilir. Âlemi misal, mahâlli kalptir. Sâlik sürekli zikri celâl (Allah) ismini çeker.³⁹¹ Bununla birlikte her yerde “Allah’ın

³⁸⁰ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 139; Eraydın, 2016, s. 392; Ayni, 2018, s. 264; Yılmaz, 2017, s. 234.

³⁸¹ Ramazan Muslu, “Seyr u Sülük Metotları”, Özköse Kadir, (Ed.), *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, s. 336-337.

³⁸² Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 140-153; Yılmaz, 2017, s. 234.

³⁸³ Muslu, 2007, s. 44-63; Hilmi Efendî, 1976, s. 116.

³⁸⁴ Hilmi Efendi, 1976, s. 116.

³⁸⁵ İbrahim Hakkı, 2006, C.III, s. 1004.

³⁸⁶ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 140.

³⁸⁷ İbrahim Hakkı, 2006, C.III, s. 1004; Hilmi Efendi, 1976, s. 115.

³⁸⁸ Yûsuf 12/53.

³⁸⁹ Hilmi Efendi, 1976, s. 124.

³⁹⁰ Kıyâme 75/2.

³⁹¹ İbrahim Hakkı, 2006, C.III, s. 1004; Hilmi Efendi, 1976, s. 124.

zatından başka gaye yoktur” lafzını tefekkür eder ve hayvanî nefisle kıyasıya mücadeleyle devam eder. Onu hizaya getirmek için hakkı olan dahi verilmez. Söz konusu mertebede nefsin arzuladığı verilmez, az konuşulur, aç olmadıkça yemek yenmez, mümkünse bir öğünle ve günde dört saat uykuyla yetinilir.³⁹² Böylece bir yandan nefisle olan mücadele öte yandan celâl isminin ateşi sâlikin kalbine tesir eder ve üçüncü mertebenin nuru zuhur eder.³⁹³

Üçüncü mertebe olan “mülhime mertebesinin” nuru, ikinci mertebenin nurundan daha latiftir.³⁹⁴ Bu mertebede nefsi nâtkanın isyanı veya itaatini Allah vasıtasız olarak kişiye ilham eder.³⁹⁵ Kur’an’da sözü edilen mertebeye ilişkilendirilen; “Ona kötülük duygusunu ve takvasını ilham edene ant olsun ki, nefisini arındıran kurtuluşa ermiştir”³⁹⁶ ayetidir. Mertebenin âlemi ervah, mahâlli ruh, hâli aşk, seyiri “seyir ala’llah”dır. Sıfatları; ilim, cömertlik, kanaat, tevazu, sabır, hüsnü zan gibi övülmüş sıfatlardır.³⁹⁷ Bu mertebe hem hayrı hem şerri bir arada bulunduran makamdır. Dolayısıyla geçişi en zor mertebedir. Sâlik bu mertebede hiç olmadığı kadar mürşide muhtaçtır. Zira bu mertebede seyrin gayesini (hakikat bilgisine erişme) unutturacak ilhamlar alınabilir. Şöyle ki, onun aldığı ilhamlar süfli de olabilir. Bilindiği üzere bilinmeyen yerlere yolculuk rehbersiz olursa meşakkatli ve zordur. Hatta gidilecek yere varılmadan yolculuk yarıda dahi kalabilir. Hakk’a gidiyorum sanır, ayağı kayar fark etmez, gafil olduğu an pusuda bekleyen hayvanî nefis, tabiatı gereği sâliki aşağılara sürekler. Neticede sâlik tekrar hevâsının esiri, isyankâr olur ve kendini bu hâlde muhavvid zanneder. Öte yandan bu mertebede çoğu sâlikin aldığı ilhamlara rağbet etmesinden dolayı istikametten sapar. Sâlik söz konusu tehlikelerden korunmak için çıktığı yolculukta hakikatten başkasına ne olursa olsun rağbet etmemelidir.³⁹⁸ Mülhime mertebesinin zikri “hû” dur. Olduğu her yerde “Allah’tan başka sevgili yoktur” tefekkürünü yapar. Bu mertebede on şart hakkıyla yerine getirilir. Bununla birlikte sâlikin mürşidi kâmil olmazsa gelen ilhamlar karşısında varlığa kapılıp helâk olabilir.³⁹⁹

³⁹² İbrahim Hakkı, 2006, C. III, s. 1009-1029.

³⁹³ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 142.

³⁹⁴ Hilmi Efendi, 1976, s. 124.

³⁹⁵ İbrahim Hakkı, 2006, C. III, s. 1035.

³⁹⁶ Şems 91/7-8-9.

³⁹⁷ İbrahim Hakkı, 2006, C. III, s. 1035.

³⁹⁸ İbrahim Hakkı, 2006, C. III, s. 1035-1061.

³⁹⁹ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 143.

Dördüncü mertebenin nuru önceki mertebeden daha latiftir. Sözü edilen merteye “mutmainne mertebesinin” nurudur.⁴⁰⁰ Kur’an’da bu merteye sahibine şöyle hitap edilir; “Ey huzur içinde olan nefis.”⁴⁰¹ Mertebenin seyiri Allah ile birlikte olmak anlamında “seyir maa’llah” diye tesmiye edilir. Hakk’ın ihsanı ile çıkılan mertebenin zikri “hayy”dır. Bulunduğu her yerde kelime-i tevhidi “Allah’tan başka mevcut yoktur” şeklinde tefekkür eder. Âlemi hakikat, mahâlli sır, sıfatları; cömertlik, tevekkül, teslimiyet ve rızadır. Sâlik şeriattan bir an bile ayrılmaz, kendinden zuhur eden kerametleri önemsemez. Ne var ki kerametleri önemseyen bu mertebeyi aşamaz, sözü edilen mertebeyi aşamayan mürit yetiştiremez.⁴⁰² Şeyhine teslimiyeti ise gassalın elinde ölü gibidir.⁴⁰³

Beşinci makam râziye dir. Nefsi nâtika bu mertebede bütün hâllerde tam rızayla nitelenmiştir. Zira bu hâlin ayette zikri “Allah onlardan razı olmuştur, onlarda Allah’tan razı olmuştur”⁴⁰⁴ şeklindedir. Mertebenin seyiri Allah’ta seyir olup, “seyir fi’llâh” diye isimlendirilir. Âlemi lahuttur, mahâlli sırrın sırrıdır, hâli fenâyâ varmaktır. Tecelliler karşısında ayağı kayma tehlikesi hâla mevcuttur. Aslında mertebeler yükselirken imtihan zorlaşır.⁴⁰⁵ Bu makamda olan sâlik tüm mevcudatı yok olmuş gibi görür. Bu hâle şu ayette atıf yapılır “Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zatı baki kalacaktır.”⁴⁰⁶ Zikri “hak”tır kelime-i tevhitle bulunduğu her yerde önceki lafızlarla tefekküre devam eder.⁴⁰⁷

Altıncı merteye marziye makamıdır. Bu mertebeye ulaşan sâlik Rabbinden razı Rabbi de ondan razı olmuştur, merteye ismini bu durumdan alır. Mertebenin seyiri Allah’tan âleme geri dönüş olup, “seyir ani’llâh” olarak tesmiye edilir. Âlemi nasut, mahâlli gizlidir, hâli hayrettir, yolu şeriattır, Allah’ın ahlakıyla ahlaklanma vasfıdır. Bu mertebeye ulaşan sâlikten insanlar da razı olmuşlardır. Mevlâ’nın izniyle madde âlemine geri dönmüştür. Bütün hâllerinde orta yolu takip eder.⁴⁰⁸

⁴⁰⁰ Hilmi Efendi, 1976, s. 124.

⁴⁰¹ Fecr 89/27.

⁴⁰² İbrahim Hakkı, 2006, C. III, s. 1062-1069.

⁴⁰³ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 144.

⁴⁰⁴ Beyyine 98/8.

⁴⁰⁵ İbrahim Hakkı, 2006, C. III, s. 1070-1076.

⁴⁰⁶ Rahman 55/26-27.

⁴⁰⁷ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s.146.

⁴⁰⁸ İbrahim Hakkı, 2006, C. III, s. 1077-1083.

Mertebeinin zikri “kayyum” ismidir. Kelime-i tevhidi “Allah’tan başka ilâh olmadığını bil”⁴⁰⁹ ayetiyle tefekkür eder. Bu makam vahdet makamıdır.⁴¹⁰

Yedinci mertebe “kâmile” makamıdır. Bütün mertebeleri aştığı için nefsi nâtıkaya bu makamda “kâmile” denmiştir. Seyiri Allah’la beraber olma olup, “seyir bi’llâh” diye isimlendirilir. Âlemi kesrette vahdettir (insan-ı kâmil), mahâlli en gizli yerdir, hâli bekâdır, zikri kakhâdır. Riyâzete gerek yoktur, orta hâle devam eder. Bu makama eren kutup olur.⁴¹¹ Nitekim bu mertebeye ulaşan azdır, bu makama ulaşan değerli zatlar her asırda bir, iki ya da üçtür. Onlar irşat kutbudurlar. “Kendini bilen, Rabbini bilir” sözü bu makamı anlatır.⁴¹²

Sözü edilen nefsanî tarik yolunu tercih eden tarikatlar örnek olarak Kâdiriyye, Kübreviyye ve Hâlvetiyye tarikatları verilebilir.

Kâdiriyye, Abdülkadir-i Geylânî’ye nisbet edilen İslâm dünyasının ilk ve en yaygın tarikatı olarak bilinir. Tarikatın silsilesi Hz. Ali’ye ulaşır. Tarikatın himmeti yüce tutmak, haramdan sakınma, güzel hizmet, azimetle hareket, nimete hürmet etmek şeklinde beş esası vardır.⁴¹³ Zikir usûlü cehrî olup sema ve devrana önem verilir. Her nefis mertebesine karşılık gelen zikir usûlü Kâdiriyye tarikatında da vardır. Makâmât es-mâ adı verilen bu zikirler lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm ve kakhâr’dır.⁴¹⁴ Bir rivayete göre de zikir sırası şöyledir; lâ ilâhe illallah, Allah, hak, hû, hay, kakhâr ve kayyumdur. Zikirler hafî yerine cehri okunursa sûfinin benliğinde daha yakıcı tesiri olur gayeye daha hızlı ulaşılır.⁴¹⁵ Sâlik olduğu mertebeye ait ismi, iki rekât namaz kıldıktan sonra belli sayıda zikreder. Şöyle ki; emmârenin ismi olan kelime-i tevhid 70.000, levvâmenin ismi Allah 60.000, mülhimenin ismi hû 50.000, mutmainnenin ismi hak 40.000, râziyenin ismi hay 30.000, marziyyenin ismi kayyûm 20.000, kâmilenin ismi kakhâr 10.000 adet zikredilir.⁴¹⁶ Burada dikkat çekici nokta yola yeni giren sâlikin çekeceği zikir sayısı başta çok olup mertebe yükseldikçe düşer. Bahsi geçen durum yolun başında olan sâlikin nefsinin zorlar. Kâdiriyye tarikatında seyrüsülûk etmenin adabı, hâlvette

⁴⁰⁹ Muhammed 47/19

⁴¹⁰ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 148-149.

⁴¹¹ İbrahim Hakkı, 2006, C. III, s. 1085-1087.

⁴¹² Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 149-150.

⁴¹³ Gümüşhanevi, 2007, s. 27.

⁴¹⁴ Nihat Azamat, “Kâdiriyye”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, (C. XXIV, s. 131-136).

⁴¹⁵ Hilmi Efendi, 1976, s. 116.

⁴¹⁶ Azamat, 2001, C. XXIV, s. 131-136.

çileye girmekle olur. Onlara göre hâlvet Hz. Muhammed'e dayanır. Hz. Peygamber Hira mağarasında hâlvet ederek kırk gün çile çıkarmıştır. Nefis ancak bu yolla ıslah edilir. Nefsi nâtikadaki mevcut perdeler bu yolla yırtılır.

Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmüddin Kübrâ'dır,⁴¹⁷ tarikat silsile olarak Hz. Aliye dayanır.⁴¹⁸ Necmüddin Kübrâ'nın tasavvufî görüşleri şöyle sıralana bilir: O tasavvuf yolunun prensiplerini tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, devamlı zikir, teveccüh, sabır, mukârebe, rızâ⁴¹⁹ olarak on esasta toplar. Ona göre insan Rabbinin huzuruna kirlî ve pis olarak çıkamaz. Dolayısıyla içini ve dışını temizlemesi gerekir. Kişi bunu on esasa yapabilir. Bunlar, beden temizliği, hâlvet, devamlı susmak, devamlı oruç, devamlı zikir, teslimiyet, hatıra bir şey getirmemek, kalbi şeyhe raptetmek, ancak mecburiyet hâlinde uyumak, yemeyi azaltmak şeklindedir.⁴²⁰ Bu tasavvufî görüşe göre gıdalar yavaş yavaş azaltılmalıdır. Zira vücudun, nefsin ve şeytanın kuvvet kaynağı gıdadır. Ayrıca nefse hiçbir zaman rahat ettirilmemelidir. Nitekim nefis istirahat edince, keyiflenir ve "oh!" der yan gelip yatar. Oh şeytanın zikridir nefis dostu şeytanla hem hâl olur. Bu ara da nefsin, "Ef'a" denilen zehirli ölmeyen yılanı benzediği unutulmamalıdır. Bu yılanın başı kesilse, derisi soyulsa, dövülse, pişirilse bile üzerinden birkaç yıl geçtikten sonra güneşi görünce yılan canlanır. Nitekim ölmüş nefiste hevâ ve şehvet ateşi vurunca hemen canlanır.⁴²¹

Son olarak nefsanî tarik örneği "Hâlvetilik" incelenebilir. Ömer el-Hâlvetî'ye nispet edilen tarikat İslâm dünyasının en yaygın tarikatlarından biridir.⁴²² Ömer Hâlvetî, hâlvet uygulamasını çok yaptığı için "hâlvet" hem kendine hem de tarikata nam olmuştur.⁴²³ Hâlvetiyye'de nefsin kötülükten ve günahlardan arındırılması esastır. Tasavvufta önem verilen az yeme, az konuşma, az uyuma, inzivâ, zikir, fikir, şeyhe gönülden bağlı olma ilkelerine Hâlvetîlik'te hassasiyetle uyulur. Müşâhede mertebesine ulaşmak için mücâhede şarttır.⁴²⁴ Allah ile kulu

⁴¹⁷ Algar, 2006, C. XXXII, s. 500-506; Mustafa Kara, Tasavvufî Hayat, Necmeddin Kübrâ, Hayatı, Eserleri, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, bs. 4, s. 13.

⁴¹⁸ Kara, 2015, s. 15.

⁴¹⁹ Kübrâ, 2015b, s. 47-72.

⁴²⁰ Necmeddin Kübrâ, *Risâle İlel'l-Hâim*, Tasavvufî Hayat içinde (Çev. Mustafa Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015c, bs. 4, s. 79-94.

⁴²¹ Kübrâ, 2015a, s. 100-153-54-162.

⁴²² Bardakçı, 2015, s. 323; Tek, 2016, s.337.

⁴²³ Bardakçı, 2015, s. 323.

⁴²⁴ Süleyman Uludağ, "Hâlvetiyye", *DİA*, TDVY, İstanbul, 1997, (C. XV, s. 393-395); Tek, 2016, s. 339.

arasında bazısı zulmetten, bazısı nurdan yetmiş bin perde vardır. Yedi makamdan her birine on bin perde düşer. Müridin bir üst makama geçebilmesi için on bin perdeyi aşması gerekir. Hâlvetiyye’de seyrüsülûk sürecinde nefsin yedi sıfatına mukabil yedi isimle zikir yapılır. Bunlar sırasıyla, nefsin emmâre sıfatında, lâ ilâhe illallah; levvâme, Allah; mülhime, hû; mutmainne, hak; râziye, hay; marziyye, kayyûm ve kâmilede kakhârdır.⁴²⁵ Sıfatlarla sülûkün türleri, âlemler, hâller, mahâller, vâridler, şühûdlar, isimler ve nurlar arasında belli bir ilişki vardır. Meselâ birinci makamda nefsin sıfatı “emmâre,” sülûkün türü “seyir illallah,” âlemi “şehâdet,” hâli “zevk,” mahâlli “sadr,” vâridi “şeriat,” şühûdü “tevhîd-i ef’âl,” ismi “lâ ilâhe illallah,” nuru “mavi”dir. İkinci makamın da kendine has sıfatı, seyiri, âlemi, hâli, mahâlli, vâridi, şühûdü, ismi, rengi ve nuru vardır. Bu durum değişerek yedinci makama kadar devam eder. Günlük ve haftalık zikirlerini cehri yaparlar. Zikir yapılırken musikiye önem verilir. Başta ney, kudüm ve def olmak üzere çeşitli musiki aletleri kullanılır.⁴²⁶

Hâlvetilere göre sûfî kendinde yerilen sıfatlardan sıyrılmalı, övülen sıfatlarla değer kazanmalıdır. Buna erişmenin yolu şu beş öğüdü yerine getirmekle olur. Birincisi az yemektir. Sûfîlerin her hâlükârda az yemesi amellerle mücâhede ve riyâzeti tercih etmesi şarttır. Ruhanî tecelliyi artırmak için bunun yanında özellikle ateş meşrepli sûfîler insanlardan uzak kalmalıdır. İkincisi, az konuşmaktır. Zira insanın kurtuluşu dilini tutmaktır. Üçüncüsü, az uyumaktır. Bunun yolu riyâzetle olur. Dördüncüsü halktan uzaklaşmak, uzlete çekilmektir. Son öğüt ise her durumda sürekli Allah’ı zikretmektir. Bunlara ek olarak nefsin yerilmiş sıfatlarıyla sîk ile mücadele etmektir. Nefsinde gizli olan yılanı karşı her an uyanık, tedbirli olmalıdır. Yılanın (nefis) zehrinden kurtulmanın yolu nefsin yerilmiş sıfatlarını bilmekten geçer. Zira yılan zehrini ya yavaş yavaş fark ettirmeden akıtır ya da aniden saldırır oracıkta öldürür.⁴²⁷

Görüldüğü üzere nefsanî tarik yolunu kullanan tarikatların ortak özelliği nefisle girilen amansız mücâhededir. Sâlik için bu mücâhede yolun başında daha zorlayıcıdır. Sonrasında ise hayvanî nefsin gücü kırıldığı için mücadelenin şiddeti düşer. Öte yandan nefsi nâtıkanın üst mertebelerine zikredilen usûlle çıkmak çok

⁴²⁵ Tek, 2016, s. 337; Bardakçı, 2015, s. 324.

⁴²⁶ Uludağ, 1997, (C. XV, s. 393-395); Bardakçı, 2015, s. 324; Tek, 2016, s. 337.

⁴²⁷ Fuâdî, 2015, s. 30-37.

uzun zaman alır. Hatta yukarıda ifade edildiği gibi çoğu sâlikin buna ömrü yetmez. Bunun yanında geçmişte ve günümüzde nefsanî tarik müntesipleri uyguladıkları hâlvat, riyâzetler, cehri zikir gibi usûl tercihleri dolayısıyla toplum tarafından kolayca fark edilir. Hâliyle bu fark edilmenin onlar için müsbet-menfi tesirleri olmuştur. Menfi tesire örnek özellikle tarikatların devlet eliyle yasaklanması zamanlarında çoğu nefsanî tarik usûlü benimseyen tarikatlar tarihe karışmıştır. Oysaki ruhani eğitim usûlünü tercih eden Nakşiler Komünist Sovyet rejimi karşısında dahi varlığını devam ettirmişlerdir.⁴²⁸

2.2.2. Ruhanî Eğitim Usûlü ve Nakşibendîlik

İnsanın bu dünya âleminde olan imtihanını kazanabilmesi, bünyesinde bulunan nurun karanlığa üstün gelmesiyle olur. Ne var ki insan dünyevî arzularını kontrol altına almadığında, karanlık nura üstün gelir. Zira o fiziksel ihtiyaçlarını temin ederken hakikatte hayvanî nefsinin güçlendirir. Bununla birlikte kişi ibadetlerden uzak yaşıyorsa nefsi her geçen gün daha da güçlenir, hâliyle ruhun gücü zayıflar. Daha açık ifadeyle kaynağı madde olan beden, gıdalarla aşırı beslenirse ona bağlı olan hayvanî nefsi güçlü olur. Buna mukabil beden beslenirken, ruhun gıdası da ihmal edilirse nefsin kuvvetine kuvvet katılır. Hayvanî nefis ne kadar güçlenirse nefsi nâtika evi o kadar karanlıkta kalır,⁴²⁹ başka bir deyişle insanı karanlık sarar. Bu karanlıktan kurtulmanın yolu, nurun (ruhun) güçlendirilmesidir. Nasıl ki halk âleminin unsuru olan hayvanî nefsin maddi gıdalara ihtiyacı varsa, emir âlemi unsuru olan ruhun da manevî gıdalara ihtiyacı vardır. Onun gıdası zikrullah⁴³⁰ ve ibadetlerdir. Doğrusu nurun zayıf olması iman ve dininde zayıf olmasına da sebep olur.⁴³¹

Tarikatlar hayvanî nefsi kontrol altına almak için, daha öncede bahsedildiği gibi iki usûl kullanırlar. Birinci usûlde bedeni zayıflatan riyâzetler yapılarak nefsin gücü kırılmaya çalışılır. Buna mukabil ruhanî tarik usûlünde ruh güçlendirilir, hâliyle nefis bu hâl karşısında zayıflar. Ruh güçlendikçe, safiyetini elde eder. Böylece ruhun karşısında zayıflayan hayvanî nefis ister istemez ona tabi olmak

⁴²⁸ Algar, 2013, s. 55.

⁴²⁹ Kübrâ, 2015a, s. 106-118.

⁴³⁰ Kübrâ, 2015a, s. 118.

⁴³¹ Kotku, t.y., s. 38.

zorunda kalır. Nakşibendî tarikatının tercih ettiği bu yöntem diğerine göre daha kolay ve kestirmedir.⁴³²

Bahâeddin Nakşibend “bizim tarikatımızda riyâzet yoktur” diyerek sâliklerin ağır riyâzet ve mücâhede yapmalarına gerek olmadığını bildirmiştir. Öte yandan “ağır riyâzet ve mücâhedeyi biz işledik, siz güc yetiremezsiniz, siz iradenizi terk edin ve bizim rızamızı isteyin,”⁴³³ sözünden ise Nakşî pirlerinin riyâzet yaptığı anlaşılır. Verilen bilgilerde çelişki varmış gibi görünebilir, ama yoktur. Zira Nakşî pirleri kendileri ağır riyâzetler yapmışlardır. Örneğin Bahâeddin Nakşibend şeyhinin emri üzerine yedi yıl hem yolları temizlemiş hem de hayvanlara hizmet etmiştir.⁴³⁴ Onların bu yolla elde ettikleri hâller, kendilerine tâbi olan ve rızasını kazanan müritlere ulaşır. Rızaları ise müritlerin sünnete tâbi olmaları ve kendi vücutlarını nefiy etmeleriyle olur. Böylece hak ispat edilir.⁴³⁵ Hâliyle sâlikin söz konusu mertebelere (yakîne) ulaşabilmesi için şeyhin himmetine ihtiyacı vardır. Dolayısıyla mürşit acemi olan salike hizmet eder, yükünü yüklenir, sâlik ise ibadetlerini yapar,⁴³⁶ istidadı derecesinde bu hizmetten fayda görür. Öte yandan kişinin vücudunun nefiy edilmesinin belirtisi, tüm arzu ve ihtiyarını terk etmesi hâlidir.

Ruh yolundan gidilen bu usulde hayvanî nefisle açıktan mücâhede yoktur. Yol yedi mertebede tamamlanır.⁴³⁷ Bu adımlar emir âleminden başlar halk âleminde biter. Nitekim İmâm-ı Rabbânî sözü edilen yedi adımın ilk beşinin emir, son ikisinin halk âlemine ait olduğunu zikreder.⁴³⁸ Şemseddin Nakşibendî bu adımları eserinde “kalp, ruh, sır, hafî, ahfa, nefis latifeleri ve küllî latifeler”⁴³⁹ olarak belirtir. Zikri geçen her bir latife nurlandıkça, diğer latifeye geçilir. Böylece sırayla mertebeler aşılır ve giderek ruhun nuru artar, nurlanmalar sonunda küllî latifelere ulaşılır. Son latifeler de nurlanınca ruh, beden şehrinin yönetimini ele geçirir. Bu durum karşısında gücünü yitiren nefis mecburen ruha itaatkâr olur. Öte yandan şunu

⁴³² Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 138.

⁴³³ Nasrullah Efendi, *Veliler Başbuğu Şah-ı Nakşibend, Risale-i Bahaiyye*, (hız. Gülten Keçeçi) Buhara Yayınları, bs. 10, İstanbul, 2012, s. 210-213.

⁴³⁴ Tosun, 2015b, s. 21.

⁴³⁵ Nasrullah Efendi, 2012, s. 213.

⁴³⁶ Nasrullah Efendi, 2012, s. 222.

⁴³⁷ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 449- 624; Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 155; ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmed Emîn-î Tokadî, *Atvâru'l-İnsan, Mehmed Emîn-i Tokadî, Hayatı ve Risaleleri* içinde haz. Halil İbrahim Şimşek), İnsan Yayınları, 2005d, s. 105-130.

⁴³⁸ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 449- 624.

⁴³⁹ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 155.

unutmamak gerekir; Kübrâ'nın misalini verdiği gibi hayvanî nefis ölmeyen “Ef’â” yılı gibidir.⁴⁴⁰ Dolayısıyla hayvanî nefis ruhun kontrolü altında olsa da bünyesinde bulunan kötülükler sebebiyle boş durmaz, her fırsatı değerlendirir, hilelere başvurarak yönetimi ele geçirmekten vazgeçmez. Nakşîler hayvanî nefsin bu hilelerine karşı hangi mertebeye ulaşırsa ulaşsın kontrolü elden bırakmazlar. “Kelîmât-ı kudsiyye” olarak bilinen esaslar, arzulanan müspet hâle erişmeye, erişildiğinde ise bu hâlin muhafazasına yardımcı olur. Örneğin Nakşîler seyrin her aşamasında hayvanî nefsin hilelerinden “Allahım, tüm gayem sensin; isteğim senin rızandır” zikri ile Rabbine sığınır.⁴⁴¹ Bu sığınma “bazgeş” olarak bilinir ve tarikatının on bir esasından biri olmuştur. Söz konusu çabalar karşısında Hakkın yardımıyla ruh hilelerin sahibini fark eder.

Ruhanî eğitim yolunu seçmiş olan Nakşibendîlik tarikatının⁴⁴² diğer tarikatlardan farklı yönleri şöyle sıralanabilir; daha önce de belirtildiği gibi diğer tarikatlarda halk âleminde başlayan seyir bu tarikatta emir âleminde başlar.⁴⁴³ Cezbe sülûktan öncedir.⁴⁴⁴ Bu durum tarikatta “yolun sonu başında dürüldür” (indirâcü’n-nihâye fi’l-bi dâye)⁴⁴⁵ sözüyle vurgulanır. Bahâeddîn Nakşibend’in bu manaya işaret eden sözü ise şöyledir; Bâyezîd-i Bistâmî’nin nihayeti/sonucu, bizim yolumuzun bidayeti/başlangıcı değil ise, “Hakkı bilmek Bahâeddin’in kalbine haram olsun.”⁴⁴⁶ Söz konusu hâl; manevi tasarruf ve sülûkten önceki cezbe, tarikat yolunun diğer tarikatlara göre daha kestirme olmasını sağlamıştır. Neticede Hz. Peygamberin varisi olan kâmil mürşit, müridin kalbine sülûkün başında cezbe atar. Mürit sadakat ölçüsünde bu cezbeden faydalanır. Cezbe derecesini ise sâlikin Allah’ın zatına olan muhabbeti belirler.⁴⁴⁷

Nakşibendî şeyhleri uyguladıkları manevi eğitimin güç kaynağı olarak Hz. Ebû Bekir’i işaret eder, tarikatın piri olarak onu görürler. Onlara göre Hz. Ebû Bekir bu hâli Hz. Muhammed’den almıştır. Söz konusu manevi hâl tarikat şeyhleri tarafından silsile yoluyla sonrakilere aktarılır. Bununla birlikte sâlik şeyhinin manevi gücünden fayda görebilmesi için, Hz. Ebû Bekir’in Peygamber’imize olan biati gibi

⁴⁴⁰ Kübrâ, 2015a, s. 162.

⁴⁴¹ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 154-156.

⁴⁴² Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 154.

⁴⁴³ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 285- 501-720.

⁴⁴⁴ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 720; Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 156-157; Hânî, 2015, s. 47.

⁴⁴⁵ İmâm-ı Rabbânî, C. I, 2014, s. 298-311-381-719.

⁴⁴⁶ Hânî, 2015, s. 47.

⁴⁴⁷ Hânî, 2015, s. 55.

şeyhine sıdk ile bağlanması gerekir. Sıdk ile bağlanmadan kastedilen sünnete teslim olmaktır. Hakikate ermek için sünneti seniyye azimetle yaşanmalı, bidatlerden kaçınmalı, ruhsatlar ise olabildiğince terk edilmeli, Hakk'ın huzurunda olduğu unutulmamalıdır. Mürit elinden geldiğince bu esasları yerine getirmeye gayret etmelidir. Hatta tarikatta en ufak sünneti dahi terk etmek hoş görülmez.⁴⁴⁸ Zira sünnete uyulduğu ölçüde kemâlat artar.⁴⁴⁹

Tarikatın diğer bir farkı, hayvanî nefsin her arzusuna muhâlefet olarak tabir edilen ağır riyâzetlerin burada olmamasıdır.⁴⁵⁰ Bununla birlikte Nakşîler, hayvanî nefisle mücadeleyi şeriatın emirlerini yerine getirerek yaparlar. Onlara göre nefse en ağır gelen şey şeriatın emirlerine uymaktır, nefsin arzusu en iyi bu yöntemle kırılır. Hâliyle onlarda riyâzet ve mücâhede gibi şeyler şeriatın hükümlerini uygulamak ve sünnete tabi olmak için yapılan ibadet nevi şeylerin ötesine geçmez.⁴⁵¹ Yapılan ibadetlerle ruh tasfiye olur. Ruh tasfiye oldukça gücü artar, böylece hayvanî nefis ruha teslim olmak zorunda kalır. Nefis onun hâkimiyetine girince arzularını yapacak yolu kalmaz. Başka bir deyişle hayvanî nefis, ruhun esiri olur.⁴⁵²

Esasında bu yolun önde gelen pîrleri farklı tarikatlardan da icazet almışlardır. Fakat bu tarihin diğer yollara göre daha kolay, vuslata eriştirmede daha kestirme ve hızlı olduğunu belirtirler.⁴⁵³ Örneğin İmâm-ı Rabbânî, Çiştî ve Kâdiriyye tarikatlarından icazetli şeyh olmasına rağmen, tevhit derecesine ulaştırmada kolay ve yakın olarak Nakşibendîlik yolunu görmüş ve müritlerini eğitmede ruhanî tarihin usûlünü tercih etmiştir.⁴⁵⁴ Buna karşın ruhanî yol görüldüğü kadar kolay değildir. Nitekim nefsanî tarik sahipleri kendi nefisleriyle uğraşırlar. Oysaki ruhanî tarik yolcuları başkalarının nefisine hizmet ederek kendi nefislerini alçaltırlar.⁴⁵⁵ Bu hâl ise hayvanî nefis için en ağır gelen şeylerden biridir. Burada sadece nefisle olan mücadele açıktan ve yoğun değildir. Fakat içten içe yapılan bütün kontroller hakikatte hayvanî nefsi kontrol için olup sürekli. Onlara

⁴⁴⁸ Hânî, 2015, s. 47-56.

⁴⁴⁹ Ali Behcet Efendi, Ubeydiye Risâlesi, (Yusuf Turan Günaydın), Büyüyenay, İstanbul, 2012, s. 23.

⁴⁵⁰ Şemseddîn Nakşibendî, 2018a, s. 154.

⁴⁵¹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s.724.

⁴⁵² Şemseddîn Nakşibendî, 2018a, s. 154.

⁴⁵³ Şemseddîn Nakşibendî, 2018a, s. 154.

⁴⁵⁴ Algar, 2013, s. 542-545; Tosun, 2016, s. 20.

⁴⁵⁵ Kotku, t.y., s. 206.

göre riyâzet, gönlü hayvanî nefsin arzularından kurtarmaktır.⁴⁵⁶ Söz konusu yolun zorluğuna günlük hayattan örnek verilebilir. Kilo problemi yaşayan kişiler ağır diyetler akabinde zayıflar. Hâlbuki bu diyetin neticesinde eski hâline dönen insanlar bir hayli çoktur. Gerçekte kişi ne zamanki sağlıklı beslenmeyi yaşam tarzı hâline getirirse kalıcı kilo kontrolüne o zaman sahip olur. Bu örnekte görüldüğü gibi diyetin uygulaması zor görünse de yaşam tarzı hâline getirilmesi (nefisle olan mücadele) sanıldığından daha zordur. Nefse daha ağır gelir. İmâm-ı Rabbânî'nin dediği gibi açıktan olmasa da bu tarikatta hayvanî nefisle olan mücadele aralıksız sürdürülür.⁴⁵⁷

Sünnete bağlılık ve kâmil mürşide olan muhabbet tarikatın olmazsa olmaz iki ilkesidir. Buna mukabil kâmile mürşide muhabbet zorla değil vehbi bir durumdur. Mürit, mürşidin sohbetinde bulunmalı onun ahlakıyla ahlaklanmaya gayret göstermelidir.⁴⁵⁸ Öte yandan tasavvuf klasiklerinde olduğu gibi söz konusu tarikatta bir yandan mürşide teslimiyet önemli görülmüş, bir yandan da kâmil mürşidin vasıfları ayrıntılı olarak şifahi ve yazılı kaynaklarda sıkça gündeme getirilmiştir. Bu yolla tarikat, taliplilerini, keramet gösterileri yapan, kendilerini dinî mükellefiyetlerden muaf tutan sahtekârlardan korumaya çalışmıştır. Ayrıca sâlik kendi mürşidinden önceki manevi babalarını kısaca silsilede olan üstatlarını tanıması gerekir, bu bilinç hem tarikata hem de mürşide olan muhabbeti artırır.⁴⁵⁹

Nakşîlere göre Allah'a yaklaşıtııcı ameller farzlar ve nafilerdir. Farz ve nafileri yerine getirmede fikhî kurallara azami şekilde riayet edilmeli, hatta ibadetlerin edepi dahi terk edilmemelidir. İmâm-ı Rabbânî bu konuda hassasiyeti belirtmek için bir mektubunda Ebû Hânîfe'nin abdestin bir edebini terk ettiği için kırk yıllık namazını kaza ettiğini hatırlatır. O meclislerde fikhî kitaplar okunmasını zorunlu görür, buna karşın tasavvufî kitaplar okunmasa da olur. Çünkü tasavvuf hâl ilmidir ve ilgili kitapların okunmaması kişiye zarar vermez, fakat fikhî kitapların okunmaması kişide bilgi eksikliğine yol açar, bilgi eksikliği ibadetleri kusurlu ya da geçersiz kılar.⁴⁶⁰ Nakşî şeyhlerine göre farzdan sonra nafilerle meşgul olmak önemlidir. Fakat nafiler bir ibadet daha önemli ibadete tercih edilemez,

⁴⁵⁶ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 547.

⁴⁵⁷ Hayvanî nefise en ağır gelen şey dinin hükümlerini yerine getirmek, yasaklarından kaçmaktır. Bkz. İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 724.

⁴⁵⁸ Hânî, 2015, s. 56.

⁴⁵⁹ Hânî, 2015, s. 60.

⁴⁶⁰ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s.186-189.

mesela bir ziyafette nafile orucu bozmak, tutmaktan daha üstün tutulur.⁴⁶¹ Neticede şeriatın hükümlerine olan bu bağlılık, o hükümlerin sahibine yaklaştırırken aksi durum uzaklaştırır. Onlara göre kişinin yaratılış gayesi, Allah'a kul olduğunun bilincine varmak ve kulluğun gerektirdiği vazifeleri yerine getirmektir.⁴⁶² Amaç ibadet değil kulluk bilincinin hakikatine ulaşmaktır.

Dolayısıyla ruhanî tarik pirlerine göre kemâlatı elde edebilmek için ilim öğrenmek zaruridir. Kudsiyet âlemine uçmak için sağlam zahir (kelâm-fıkıh) ve bâtın (tasavvuf) ilmi kanatlarına ihtiyaç vardır. Ne var ki bu iki kanat oluşmadan uçanlar, helake gidilebilir.⁴⁶³ Söz konusu kanatların oluşmasında ilimlerin öğrenilme sırası şöyledir; ilk olarak ehl-i sünnet akaidine göre itikadı düzeltme, sonra fıkıh ilmini öğrenme ve onunla amel etme, son sırada ise tasavvuf ilmini öğrenme gelir.⁴⁶⁴ İmâm-ı Rabbânî zikri geçen ilim öğrenme sırasıyla ilimleri öğrenen ve öğrendikleriyle amel eden kişinin sülûka başlayacağını belirtmiştir. Zikredilen ilim sırasına göre hareket eden müridi “sadık mürit” olarak nitelendirmiştir. Hâliyle sadık müride öğrendiği ilimler zahir ve bâtın kanat olur. Kişi bu kanatlarla tezkiye ve tasfiye yolculuğuna başlamaya hazır hâle gelir.⁴⁶⁵

Tarikata giriş şöyledir; inâbe etmek isteyen kişi önce istihare etmesi gerekir. İstiharesi kabul edilen sâlik tarikata kabul edilir ve tövbe ile yola girilir. Tövbe aynı zamanda kul olduğu bilincine yükselmenin de ilk adımıdır. Zira tövbe farkındalıktır. Günahın ne olduğu, kime karşı gelindiği bilgisi pişmanlık hissiyatını beraberinde getirir. Sâlik bütün hatalarından tövbe edip kul haklarını helal ettirmelidir. Tövbenin şartı üçtür, ilki pişmanlık, sonra özür dilemek, son olarak da tekrar o günahı işlemeye sebep olacak bağları kalpten söküp atmaktır.⁴⁶⁶ Tövbe etme insanın Rabbi ile olan ilişkisini gözden geçirmesine vesiledir. Kul bir yandan günahını, diğer yandan Rabbinin adaletini, merhametini müşahade eder. Kişi bu farkındalıkla Rabbine her tövbede biraz daha yaklaşırken mâsivâdan uzaklaşır. Aksi durumda tövbeden bahsedilemez. Hakiki tövbenin neticeleri şunlardır: Dünyadan yüz çevirmektir, makam mevki sevgisini alır, şan şöhret arzusunu köreltir, baş olma sevdasından kurtarır. Hatta ahiret sevgisi dahi kalpten silinir.

⁴⁶¹ Nasrullah Efendi, 2012, s. 210.

⁴⁶² Hânî, 2015, s. 34.

⁴⁶³ İmâm-ı Rabbânî, C. I, 2014, s. 780; Hânî, 2015, s. 58.

⁴⁶⁴ Hânî, 2015, s. 57-84.

⁴⁶⁵ İmâm-ı Rabbânî, C. I, 2014, s. 779-780.

⁴⁶⁶ Hânî, 2015, s. 86-90.

Tövbe müridin kalbini temizler, onu asıl maksadına kavuşturur, sadece Allah ile meşgul eder.⁴⁶⁷

Sâlik tövbe ile beraber şu beş şartı da yerine getirmesi gerekir; yalan söylememek, gıybet etmemek, abdestsiz gezmek, beş vakit namazı vaktinde kılmak, sonuncusu ise eda edilmeyen namaz ve oruçları kaza etmektir.⁴⁶⁸ Sonra ölüm râbitası ve teveccüh tarif edilir. Kalbî zikir olarak kişinin istidadına göre lafza-i celâl (Allah) telkin edilir. Akabinde mürşit sâlikin kalbine cezbe atar. Sâlikin hâline göre cezbeyi sâlikten alır. Sülûk sürecinde sâlikin yedi latifesi olan; kalp, ruh, sır, hafî, ahfa, nefis ve külli latifeleri zuhur eder. Latifeler zuhur ettikçe sonraki latife de salikin zikri aktarılır. Kalp ile küllî latifeye varıncaya kadar ki bu süreçte ruh tezkiye, tasfiye olur. Bu süreçte sâlik tıpkı yıkayıcının elindeki ölü gibi mürşidine teslim olmalıdır. Zira salikin bu yolları aşabilmesi ona rehber olan kâmil mürşit vasıtasıyla olur. Nakşî literatürde kibrit-i ahmer olarak vasıflandırılan bu mürşitler, salike sülûk sürecinde daima teveccüh ederler.⁴⁶⁹ Latifelerin zuhuru zikir bahsinde detaylı anlatılacaktır.

Nakşibendî tarikatında, yola giren sâlikin uygulanması gereken on bir esas (kelimât-ı kudsiyye) vardır. Bu esaslar araştırmanın ikinci bölümünde detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Bununla beraber Nakşibendî tarikatında sâliki Allah'a ulaştırarak çeşitli yollardan söz edilir. Tarikatının eğitim nazariyesi dolayısıyla kelimât-ı kudsiyyeyi anlamayı kolaylaştıracağından, Hâlidîlerin belirttiği dört yoldan söz edilmesi uygun görülmüştür. Sözü edilecek yollar sohbet, râbita, zikir ve teveccüh-mükârebedir.⁴⁷⁰

2.2.2.1. Sohbet

Sohbet kavramı arkadaşlık yapmak, karşılıklı konuşmak bedenle ya da gönülle uzun süre beraberlik hâli, dinî veya dünyevî konuların konuşulduğu toplantı anlamlarına gelir.⁴⁷¹ Dinî anlamda sohbet yaygın olarak şeyhin ya da âlimin sözlerini dinlemek üzere tertip edilen dinî-tasavvufî toplantı anlamında kullanılır.⁴⁷²

⁴⁶⁷ Hânî, 2015, s. 85-91.

⁴⁶⁸ Şemseddîn Nakşibendî, 2018a, s. 155-156.

⁴⁶⁹ Şemseddîn Nakşibendî, 2018a, s. 155-163.

⁴⁷⁰ Bkz. Hânî, 2015, s. 178-218; Algar, 2013, s. 360.

⁴⁷¹ Cebecioğlu, 2014, s. 441.

⁴⁷² Süleyman Uludağ, "Sohbet," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, (C. XXXVII, s. 350-351).

Tasavvufta Allah (cc), halk, nefis veya şeytan ile olan sohbet türlerinden söz edilir. Onların gayesi şöyledir; Allah ile olan sohbet onunla ünsiyet kurmak, halk ile yapılan nasihat almak, son olarak nefisle veya şeytanla yapılan sohbet onlara muhâlefet için yapılır.⁴⁷³ Bununla birlikte halk ile yapılan sohbet türü bir nevi eğitim usulüdür, onunla öğrenci yetiştirilir. Nitekim Hz. Peygamber, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren ashabını sohbet aracılığıyla terbiye etmiştir.⁴⁷⁴

Tasavvufta sohbet ehl-i olmak çoğu sûfi tarafından önemli görülmüştür. Örneğin Zünnûn-ı Mısrî, (ö. 245/859 [?]) “*Sıddık Hz. Muhammed’le nasıl sohbet etsiyse dostlarıyla öyle sohbet et. Sıddık sohbet arkadaşına din ve dünya işlerinde muhâlefet etmediğinden Allah ayette Sıddık’ı “onun arkadaşı” (Tevbe 9/40) olarak andı. Sohbet edeceğin kişide aranması gereken iki özellik; zahirinde selamet bulasın, gördüğünde Hakkı hatırlayasın*”⁴⁷⁵ diyerek sohbet ve sohbet edilecek kişinin vasıflarını bildirir.

Nakşîler bu yolu sünnete ittiba ile ilişkilendirmiş ve sohbeti, sülûk eğitiminde vazgeçilmez bir yöntem olarak benimsemişlerdir. Onlara göre sohbet sünnete olan bağlılığın en büyük nişanesidir, sünnet-i müekkededir.⁴⁷⁶ Öte yandan onlar, sohbet yolunu diğer tarikatlara üstünlük vasıtası olarak telakki etmişlerdir. Örneğin İmâm-ı Rabbânî bu durumu sahâbe temsili ile anlatır. Bilindiği üzere cumhurun çoğunluğuna göre Hz. Muhammed’in sohbetinde bir an bile bulunma şerefini elde eden Müslümanlara, ama dahi olsa “sahâbe” denilmesi uygun görülmüştür.⁴⁷⁷ Yine çoğunluğa göre sahâbe olan insanlar, Muhammed ümmetinin en hayırlısı kabul edilir. Bununla birlikte Veysel Karânî (ö. 37/657) o dönemde Müslüman olduğu bilinir.⁴⁷⁸ Buna mukabil Hz. Peygamber’in sohbetinde bulunamaması dolayısıyla çoğunluğa göre tabiînin büyüklerinden sayılır.⁴⁷⁹ Bahsi geçen bilgilerden olsa gerek İmâm-ı Rabbânî’ye göre Vahşi Hz. Hamza’nın katili olmasına rağmen sohbet vesilesiyle sahâbe vasfını kazanmış ve bu vasıf onu tâbiînin en hayırlısı olan Veysel Karânî’den daha üstün yapmıştır. Bu temsilden

⁴⁷³ Serrac, 1960, s. 234.

⁴⁷⁴ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s.311. Cebecioğlu, 2014, s. 441.

⁴⁷⁵ Feridüddin Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, (Çev. Süleyman Uludağ) Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s.162.

⁴⁷⁶ Buhârî, 1996, s.124.

⁴⁷⁷ Cebecioğlu, 2014, s. 441; Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe,” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, (C. XXXV, s. 491-500).

⁴⁷⁸ Necdet Tosun, “Veysel Karânî,” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, (C. XLIII,43, s. 74-75)

⁴⁷⁹ Arif Ulu, “Tâbiîn,” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, (C.XXXIX,3s. 9. 328-330).

yola çıkararak tarikatın öncü piri Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamberden sonra insanların en üstünü, dolayısıyla onun silsilesi de diğer tarikatlara üstündür demiştir.⁴⁸⁰

Tarikat pirleri sohbet usûlünü sahâbenin yolu başka bir deyişle sünnetin ta kendisi olarak görür,⁴⁸¹ bu yolun sohbet üzerine kurulu olduğunu belirtirler. Nitekim Bahâeddin Nakşibend'in konuyla ilgili "bizim tarikatımız sohbettir" sözü meşhur olmuştur.⁴⁸² Bahâeddin Nakşibend irşat usûlü olan sohbeti, sâlikin kalbinde muhabbet tohumlarını yeşertmek için kullanıldığını belirtmiştir. Şöyle ki eğer sohbeta gelen sâlikin gönlünde muhabbet tohumu yoksa ekilir, tohumu var fakat dünyevî bağlantılar dolayısıyla gelişemiyorsa, o alakalar temizlenir.⁴⁸³ İmâm-ı Rabbânî'ye göre "indiracü'n-nihâye fi'l-bidâye" sözüyle kast edilen hâl sohbet yoluyla elde edilir.⁴⁸⁴ Nihayetinde Nakşîler için sohbetler muhabbet tohumlarının yeşertildiği, sâlikin yetiştirildiği hatta cezbenin atıldığı ortamlardır.

Nakşî şeyhlerinin çoğu ne olursa olsun sohbetten geri kalmayı hoş görmemiştir. Örneğin Muhammed Parsa, (ö. 822/1420) "...namazın kazası olur sohbetin kazası olmaz⁴⁸⁵ derken, İmâm-ı Rabbânî, sohbetin denginde bir şey olmadığını belirtmiş,⁴⁸⁶ kemâle ermek için mürşidin sohbetini zorunlu görmüştür. Mürit şeyhin elinde ölü gibi iradesini tamamen şeyhine teslim etmelidir, bu teslimiyet fenâ fi'ş-şeyh hâli olup fenâfillâha ulaştırılan bir aşamadır.⁴⁸⁷

Sohbet edilen kişinin vasfının kişiye olan tesiri olumlu ya da olumsuz büyüktür. Bâyezıd-ı Bistamî'nin şu sözü örnek verilebilir "iyilerle sohbet iyi işten iyidir, kötülerle sohbet kötü işten kötüdür."⁴⁸⁸ Bu durumu gözden kaçırmayan Nakşîler, teslim olunacak şeyhin kâmil olması konusundaki uyarılarından hiç geri durmamışlar, hatta birazdan geçeceği üzere kâmil mürşit bulunamıyorsa kâmilliği bilinen vefat etmiş kişilere bağlanılabilir demişlerdir. Hâliyle sohbeta önemli olan nokta sohbetinde bulunulacak mürşidin kâmil olmasıdır. Örneğin Ubeydullah Ahrar göre kişinin zahirini ve bânınını sohbet etkiler, Allah gönlü, kiminle dostluk

⁴⁸⁰ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s.311-312.

⁴⁸¹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 311.

⁴⁸² İmâm-ı Rabbânî,2014, C. I, s. 311

⁴⁸³ Tosun, 2015b, s. 31.

⁴⁸⁴ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, 381.

⁴⁸⁴ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 311; Nasrullah Efendi, 2012, s.219.

⁴⁸⁵ Safî, 2017, s.136.

⁴⁸⁶ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 456-458.

⁴⁸⁷ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 295-296.

⁴⁸⁸ Attâr, 2012, s. 196.

ederse onun sohbetinden etkilenecek şekilde yaratmıştır, dolayısıyla mürit sohbetinde bulunacağı kişileri iyi seçmelidir.⁴⁸⁹ İmâm-ı Rabbânî de kemâle ermemiş şeyhin sohbetinde bulunmanın (iradesini ona teslim etmek) mürit için öldürücü bir zehir olduğunun da altını çizmiştir.⁴⁹⁰ Bilindiği üzere mağarada Hz. Ebû Bekir arkadaşının sohbetiyle sükûnet bulmuştur.⁴⁹¹ Neticede ruhanî tarikte sohbetten kasıt kâmil bir mürşide intisap etmek, onun sohbetinde bulunmak ve bu süreçte ona tamamen teslim olmaktır.⁴⁹²

Kâmil mürşidi bulan sâlikin onun eğitiminden faydalana bilmesi için üç şartı yerine getirmesi gerekir. Bunlardan birincisi; şeyhe tam intisap etmeli, ona yönelmeli, hizmetinde bulunmalıdır. İkincisi; Mürit hiçbir şekilde itiraz etmemeli, mürşidinin emrine uymalı, kalbine onunla ilgili menfi düşünceler gelse bile bertaraf etmelidir. Üçüncüsü; Mürit gassalın elinde yıkanan ölü gibi, iradesini şeyhine teslim etmelidir.⁴⁹³

Tarikat meşâyihine göre, sohbetin en önemli faydası kişi için tefrikaya düşmemenin ilacıdır.⁴⁹⁴ Bu ilaçtan faydalanmanın yolu ise sünneti seniyyeye tam sarılmak ve şeyhe muhabbet duymaktır.⁴⁹⁵ Sohbet yolu kısaltan bir vasıtaadır.⁴⁹⁶

İmâm-ı Rabbânî sohbetin sülûktaki önemini, kalbin başlarda hisse tabi olmasına bağlar. Zira başta ve ortada bulunan sâlikler sohbetten uzak kalırsa histen yoksun olurlar. Bu hâl onların yolculuğunu tamamlamasını zorlaştırır. İşin sonunda kalp, hisse tabi olmaktan kurtulur, şeyhinden uzak olmak artık müridin kalbini etkilemez. Fakat bu aşamaya gelene kadar müridin, şeyhin sohbetinden uzak kalmasını Nakşibendî meşâyihî caiz görmez.⁴⁹⁷

Nakşîler sohbetin asıl gayesini mukârebe mertebesine ulaşmak olarak gösterirler.⁴⁹⁸ Onun faydaları şöyle sıralanır; günahlardan uzaklaştırır, ibadete yaklaştırır. Sohbetinde bulunulan kişinin kalbinde olan ilim dinleyen kalp

⁴⁸⁹ Ubeydullah Ahrâr, *Risâle-i Vâlidîyye, Risâleler içinde* (Çev. Fakirullah Yıldız), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018b, s.41.

⁴⁹⁰ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 295-296.

⁴⁹¹ Tevbe 9/40; Kuşeyrî, 1971 C. I, s. 321.

⁴⁹² Hânî, 2015, s. 178

⁴⁹³ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 296; Hânî, 2015, s. 178-179.

⁴⁹⁴ İmâm-ı Rabbânî, 2014, s. 456-458.

⁴⁹⁵ Hânî, 2015, s. 179.

⁴⁹⁶ Ali Behcet, 2012, s. 23.

⁴⁹⁷ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 452.

⁴⁹⁸ Tosun, 2015a, s. 322.

aynasına yansır. Kalp ilimleri ancak sohbetle elde edilir. Yolun başında olan sâlik nefis ve şeytandan gelen havâtırların menfi tesirinden kâmil mürşidin sohbetiyle kurtulur.⁴⁹⁹ Nasıl ki misk satan kişinin dükkânına oturmakla, oranın güzel kokusu kişinin üstüne siner, kâmil mürşitle sohbet de müride öyle tesir eder. Sâlik önce şeyhi gözlemler ve taklit eder. Sonra taklit müritte hakikate dönüşür. Sohbet müritte mâsivâyaya olan rağbeti azaltır. Akl-ı meâdı artırır kişi manevi, dinî konulara yönelir dolayısıyla kalpte muhabbetullah artar.⁵⁰⁰ Ruhlar sohbet esnasında koklaşarak dinlenir, ruhun askerleri kuvvetlenir, hâliyle kalp Allah’a teveccüh eder.⁵⁰¹

Nakşibendî meşâyihî, sohbetin faydasını görebilmek için iki durumun altını çizer, biri hâlis niyet diğeri kâmil şeyhtir. Nitekim sohbet kişiyi kısa yoldan vuslata erdirse de hâlis niyet olmayınca bin kâmil mürşit bir araya gelse de müridi Allah’a ulaştıramaz.⁵⁰² Mürşit sadece kişinin Allah’a ulaşma yolundaki engellerle ilgisini keserek bu engelleri kendi irade ve çabasıyla aşmasına yardım eder.⁵⁰³ Hâlis niyetle birlikte mürşit kâmil olmalıdır. Kâmil mürşidin en belirgin vasfı ise Kur’an ve sünnete mutabık davranışlardır. Dolayısıyla sâlik şeriatın emirlerini bilecek, tabi olduğu mürşidin davranışlarını şeriatın kurallarına göre kontrol edecektir. Nitekim onlar konuyla ilgili Hz. Ebubekir ilk hâlife olduğunda, “Allah ve Resulüne itaat ettiğim sürece bana itaat edin, aksi durumda itaat etmeyin” sözünü hatırlatırlar.⁵⁰⁴ Hatta tabi olunacak güvenilir şeyhin vasfı olarak emir ve yasaklar dairesi yetmez, edebe aykırı davranış dahi yapılmamalıdır.

Bilindiği üzere zahir ilimler hocasız öğrenilmez, tasavvuf ilmi de rehbersiz olmaz. Çünkü söz konusu yol mürit için karanlık, dikenli ve bilinmezdir. Bu yolda farklı yerlere giden tali yollar vardır. Kişi doğru yolda güvenli yürüyebilmek için şeyhe muhtaçtır. Beyazîd Bistami’nin konuyla ilgili “şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” sözü şeyhe olan ihtiyaca işaret eder. Doğada kendiliğinden büyüyen ağaç meyve vermez, verse de meyvesi tatsız olur. Sebepler âlemin de manevi doğum için de kâmil mürşit terbiyesi şüphe götürmez bir ihtiyaçtır.⁵⁰⁵ Nitekim bu konuda tarikat ehli arifler ittifak etmişlerdir. Allah’ın marifet bilgisine ulaşmak için, kulun

⁴⁹⁹ Gümüşhanevî, 2007, s. 48.

⁵⁰⁰ Tosun, 2015a, s. 323.

⁵⁰¹ Sühreverdî, 2010, s. 549.

⁵⁰² Hânî, 2015, s. 461.

⁵⁰³ Safî, 2017, s. 169.

⁵⁰⁴ Hânî, 2015, s. 45.

⁵⁰⁵ Hânî, 2015, s. 35.

yaratıcısıyla arasında olan perde ve sıfatlardan kurtulması kâmil bir mürşidin rehberliğinde olur. Hatta mürşide bağlı olma zaruri, vaciptir demişlerdir. Zahirî hastalıkların tedavisi için doktorlar; bâtını hastalıkların tedavisi için ise kâmil mürşitler gereklidir.⁵⁰⁶ Esasında mürit mürşit ilişkisi sosyolojide kullanılan “rol model” kavramıyla açıklanabilir. Sohbet bu yönüyle de sâlike kılavuzluk eder.

Hülâsa dünya hayatına alışmış bedenle insanların çoğu yönünü Rablerine değil mâsivâyâ çevirmişlerdir. Kulun kendi başına mâsivâyâyı terk edip Yaradan’a dönmesi zordur. Allah’a yönelmesi çok zor olmakla beraber bunun derdinde olan insan da azdır. Dönse de o yollardaki zorlukları tek başına aşması olanaksız gibi görünür. Bu yolları aşmış kemâle ermiş şeyhler, müridi sülûk adabına göre eğiterek Allah’a ulaştırırlar. Mürşit yola giren müride doğru istikamette yürümesi için telkinler vererek yol gösterir. Kalpte bulunan manevi hastalıkları⁵⁰⁷ tedavi eder. Nefsi nâtıka, hayvanî nefis ve şeytanın işbirliğinin tesirinde zulmettedir. Nefis bu zulmetten mürşidin yardımıyla kurtulur, fakat müridi bu zulmetten kurtaran mürşit değil Allah’ın lütfudur.⁵⁰⁸ Allah’ın yardımı ise kulun gayretinde saklıdır.⁵⁰⁹ Zikri geçen hâller sohbet yoluyla olur.

2.2.2.2. Râbîta

Râbîta sözlükte “bağlamak” manasına gelen rabt kökünden türemiştir. Kavram “iki şeyi birbirine bağlayan ip; alâka, bağ, münasebet” anlamlarına gelir. Tasavvuf terimi olarak, müridin şeyhine gönlünü bağlaması ve onu düşünmesidir.⁵¹⁰

Râbîta şeyhi sevmek, kalbini ona bağlamak, bu sayede ondan feyiz almak ve davranışlarını taklit etmek gibi onun hâline bürünmeye çalışma uygulamalarıdır. Nitekim mürit söz konusu yolla kâmil bir mürşide gönlünü bağlar ve onun suret ve sîretini (hem yüzünü hem ahlak ve davranışlarını) düşünür. Ne var ki zamanla bu hâl şeyhin suretini düşünme şeklini almıştır.⁵¹¹ Râbîtanın bu şeklini özellikle Hâlidî

⁵⁰⁶ Hânî, 2015, s. 39- 40.

⁵⁰⁷ Bakara 2/10.

⁵⁰⁸ Hânî, 2015, s. 44.

⁵⁰⁹ Safî, 2017, s. 170.

⁵¹⁰ Necdet Tosun, “Râbîta,” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, (C. XXXVII, s. 378-379); Cebecioğlu, 2014, s. 391.

⁵¹¹ Tosun, 2007, s. 377.

kol öne çıkarmıştır. Öte yandan bu uygulama Hâlidîlik yolunun Nakşîlik tarikatının bir alt kolu olmasına vesile olmuştur.⁵¹²

Râbitayı benimseyenler delil olarak “Sadıklarla beraber olunuz”⁵¹³ ayetini gösterirler. Onlara göre ayette zikri geçen kişi kemâl noktasının sonuna ulaşmıştır. Zira sıdk kişinin hem içte hem dışta rızaya uygun davranması ile elde edilen hâldir. Bu vasfı nadir insanlar elde eder. Kuşeyrî ayette zikredilen sadıkları, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali olarak belirtir.⁵¹⁴ Ubeydullah Ahrâr sadıklarla olan beraberliği zahirî ve bâtını olarak ikiye ayırmıştır. Özellikle bâtını beraberlik ile râbita kastedilir.⁵¹⁵ Yüce Yaratıcı Kur’an’da dosdoğru ol emrini bizzat Resul’üne emretmiş ve bu emir onunla beraber olanlara da gelmiştir.⁵¹⁶ İki ayet birbiriyle mana yönünden bağlantılıdır. Hâliyle istikâmet üzere olan kişi Allah’ın yolunda yürüyen kişidir. O takva ile Allah’tan korkar ve nefsin arzularını terk etmeyi sürdürür. İstikâmet nefis, kalp, ruh ve sır olmak üzere dörde ayrılır. Sözü edilen istikâmet üzere olmak nefiste yanlışı, kalpte gafleti, ruh da alakayı, sırda mülahazayı yok eder.⁵¹⁷

Râbitaya işaret eden bir diğer ayet “Allah’a yaklaşmaya vesile arayın” ifadesidir.⁵¹⁸ Zikri geçen ayetin yorumunda Allah’a ulaşmada en mükemmel vesile, kâmil bir şeyhin terbiyesi olarak bildirilir. Nitekim hayvanî nefis hem cinsi olsa bile bir kimsenin emri altına girmek istemez. Ayrıca kişiye gaybın kapıları açılrsa, rehberi olmazsa bu durum kişiye fayda sağlamaz.⁵¹⁹ Bağdâdî de ayette geçen vesile olabilecek şeylerden biri kesinlikle râbitadır demiştir. Bu kabulünü Kâbe, seccade gibi örneklerle kuvvetlendirir. Şöyle ki namaz kılarken Kâbe’ye dönülür, seccadeye secde edilir, zira bu eylemler namazın farzlarından. Hâlbuki Kâbe’nin veya seccadenin kendisine ibadet etme ise şirktir. Onlar gibi râbita da asıl değil asla götüren araçtır.⁵²⁰ Neticede usûlüne uygun yapılan râbitada kâmil mürşit, müridi Allah’a ulaştırır vesileden başka bir şey değildir.

⁵¹² Algar, 2013, s. 364.

⁵¹³ Tevbe 9/119.

⁵¹⁴ Kuşeyrî, 1971, C.I, s. 452; İbn Acîbe, 1999, C. II, s. 439.

⁵¹⁵ Hâni, 2015, s. 198.

⁵¹⁶ Hüd 11/112.

⁵¹⁷ Kuşeyrî, 1971, C.II, s. 60.

⁵¹⁸ Mâide 5/35.

⁵¹⁹ İbn Acîbe, 1999, C.II. s. 37.

⁵²⁰ Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî, Risâles-i Hâlidîyye Tercümesi, (Çev. Ali Kara), Kitap Kalbi Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 12.

Râbîta kalbin bir şeye bağlanmasıdır. Kalp bir şeye ancak sevgi ile bağlanabilir. Hz. Peygamber “kişi sevdiği ile beraberdir”⁵²¹ buyurmuştur. Buhadis râbîtanın sünnetteki delili olarak gösterilir.⁵²² Bir başka rivayete göre Hz. Ebû Bekir, Peygamber Efendimizle bedenlen ayrı olsa bile ruhaniyet olarak kendisinin sürekli yanında olduğunu ifade etmiştir.⁵²³

Dolayısıyla râbîtadaki olmazsa olmaz unsur sevgi ve muhabbet duygusudur. Bilindiği üzere bağlanılan şey kişiyi iyiliğe de kötülüğe de götürebilir. Gerçekte kişi neyi seviyorsa aslında ona râbîta yapıyordur. Nitekim râbîtayı tabî, bayağı, ulvî olmak üzere üç gruba ayırmak mümkündür. Sırasıyla ilk bağ kişinin ailesi ya da yakın arkadaşlarına, diğeri mâsivâdan kerih görülen şeye, sonuncusu ise Allah, peygamber veya salih kimselere kalbi bağlamaktır. Tasavvufun ilgi alanına giren ulvî râbîtadır.⁵²⁴

Ulvî râbîtanın yapılabilmesi için olmazsa olmaz unsur râbîta yapılacak kişinin kâmil mürşit olmasıdır.⁵²⁵ Çoğunluğa göre râbîta hayatta olan mürşide yapılacağı gibi vefat etmiş zatlara da yapılabilir.⁵²⁶ Nitekim Hânî’ye göre vefat eden kişiye yapılacak râbîta uzaktan olabileceği gibi kabrinin başında da olabilir.⁵²⁷ Ayrıca Şemseddin Nakşibendî’ye göre tüm aramalarına rağmen kâmil mürşit bulamayanlar Bahâeddin Nakşibendî’ye râbîta yapabilirler.⁵²⁸ Bununla birlikte daha önce değinildiği gibi Bâğdâdî ondan önce olmayan şu uygulamayı başlatmıştır; râbîtayı, sadece kendisine yapılmasını emretmiş, kendisinden başkasına yapılmasını ise yasaklamıştır.⁵²⁹ Hânî, Bâğdâdî sonrası bu emre uymayan hâlifeleri kâmillik mertebesine ulaşmamakla itham etmiştir. Ona göre ölmüş kişinin artık dünya ile irtibatı kalmamış diyerek kendine râbîta yapılmasını emreden hâlifelerin bu sözleri kâmillik iddialarından daha büyük suçtur. Hâliyle bu iddia velilerin vefatlarından sonra tasarrufunu inkâr etmektir.⁵³⁰ Hânî’nin söz konusu eleştirisi

⁵²¹ Müslim, Birr, 165.

⁵²² Bâğdâdî, 2017, s. 12; Hânî, 2015, s. 198.

⁵²³ Bâğdâdî, 2017, s. 12.

⁵²⁴ İrfan Gündüz, “Tasavvufî Terim Olarak Râbîta”, *Tasavvuf*, S. 16, 2007, s. 23-53.

⁵²⁵ Hânî, 2015, s. 185.

⁵²⁶; Bâğdâdî, 2017, s. 78; Muhammed Nuri Şemseddin Nakşibendî, Miftah’ül Kulüb, (Çev. Abdülkadir Akçiçek), Huzur Yayın-Dağıtım, İstanbul, 2018b, s. 36-95; Hânî, 2015, s. 185; Şahver Çelikoğlu, *Râbîta Sorular-Cevaplar*, Marifet Yayınları, İstanbul, bs. 3, 2011, s. 29-41.

⁵²⁷ Hânî, 2015, s. 185-190.

⁵²⁸ Şemseddin Nakşibendî, 2018b, s. 107.

⁵²⁹ Hânî, 2015, s. 188-190; Algar, 2013, s. 364; Memiş, 1998, S.256.

⁵³⁰ Hânî, 2015, s. 190.

bazı Nakşîlerin ölüye râbita yapılamayacağı görüşünde olduklarını gösterir. Bununla birlikte araştırmacı ölüye râbita yapılır kanaatine varmıştır. Zira Hânî'nin de dediği gibi râbitadan gaye ilâhî kemalât, rabbanî tecelliyat feyzlerinden istifade etmektir.⁵³¹ Öte yandan üveysi yolla eğitilme de râbitadır.⁵³² Râbita asıl değil asla götüren vasıtaadır. Nakşîler bu vasıtayı Hz. Muhammed veya Allah (cc) direk bağlantı kuracak yeterlilikte olmayan müntesiplerine telkin ederler. Nitekim râbitayı zikirden üstün görünen İmâm-ı Rabbânî, yakîne ulaşma da ondan daha hızlı vasıta olmadığını belirtmiştir. Zira ona göre yolun başında olan sâlik, Hakk'ı zikretse de Onunla tam manasıyla ilişki kuramaz. Dolayısıyla mürşidin gölgesi olan râbita hâli başlarda sâlikin terbiyesi için zikirden daha tesirlidir.⁵³³

Araştırmacıya göre râbita ölüye yapılmaz demek râbitanın aslına uygun değildir. Nitekim zikir bahsinde değinileceği üzere zikirden önce mürşidden mürşidden önce ise Bahâeddin Nakşîbend'en istimdat istenir. Ayrıca yukarıda geçtiği üzere râbita kalbî bir bağlantı olup gönlü menfî veya müspet bir şeye bağlamaktır. Dolayısıyla geçmişteki yaşamış insanlara olan muhabbet veya sünnete uyma gayreti de bir yönüyle râbitadır. Zikri geçtiği gibi şeyhe yapılan râbitayı sistemleştiren Bâğdâdî'dir. Bununla birlikte uygulama nevi râbitanın kâmil mürşide yapılmasında ittifak edilir. Dolayısıyla tasavvufa ilgi duyan günümüz insanının sorduğu bir soru "kâmil mürşit bulamayan ne yapsın?" sorusudur. Bu sorunun benzeri Hemedâyî'ye de sorulmuştur. Şöyle ki, zaman gelir kâmil insanlar perdenin arkasında gizlenirse selamette kalmak isteyen ne yapsın sorusuna cevap olarak o, her gün onların sözlerinden sekiz sayfa okuyun diye cevaplamıştır.⁵³⁴ Bir önceki soruya *Râbita; Sorular Cevaplar* isimle eserde özetle şöyle cevap verilmiştir. Kişi sözlerini anlayabileceği Şâhî Nakşîbend, Geylânî veya Mevlânâ gibi meşhur şahsiyetlerin ruhaniyetine râbita yapılabilir. Bununla birlikte kişi vasıtasız da Hz. Muhammed'e yönelebilir.⁵³⁵ Bu soruya verilen cevap, Attâr'ın meşhur eserini yazma gerekçesinin altıncı ve on birinci maddesiyle mutabık görülmüştür. Nitekim müellifin altıncı gerekçesi, eser aracılığıyla kâmil insan bulamayan kişilerin, kâmil

⁵³¹ Hânî, 2015, s. 190; Gündüz, 2007, s. 30.

⁵³² Hânî, 2015, s. 188-190; Gündüz, 2007, s. 30.

⁵³³ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 601.

⁵³⁴ Attâr, s. 48.

⁵³⁵ Çelikoğlu, 2011, s. 29-41.

ruhlardan medet geleceğini umması, diğeri ise yukarıda Hemedâni'ye sorulan sorunun cevabıdır.⁵³⁶ İki soruyu soran grubun gayesi selamete ulaşmaktır.

Allah'a ulaşmada müstakil bir yol olan râbîta, kalbini mürşide bağlamak, mürşidin huzurunda ya da gıyabında hayalini muhafaza etmektir.⁵³⁷ Nakşibendilikte râbîta önemli olmakla birlikte asıl değildir. İhtiyaç hâlinde yapılır. Nitekim mukârebe dersine ulaşan sâlik râbîtayı bırakır.⁵³⁸ Başka bir deyişle Allah'tan direk feyz alabilenlerin mürşit râbîtasını terk etmesi gerekir. Zira râbîtaya vasıtasız ilahi feyzi alamayan kişilerin ihtiyacı vardır.⁵³⁹ Bu feyzi alabilmenin ilk şartı samimi olmak, edebe riayet emek ve râbîtanın olmazsa olmaz unsuru Allah dostlarına muhabbet etmektir. Muhabbet olmadan râbîta olmaz. Muhabbet ise zorlama ile olmaz.⁵⁴⁰ Sâlik muhabbeti oranında şeyhinin kalbiyle bağlantı kurar ve ilahi feyz müridin kalbine akar. Bu akış manevi bir nehirdir. Muhabbet artıkça manevi akışta artar, hatta muhabbetin galip gelmesi dolayısıyla mürit şeyhinde fani olur, mürşidinin bütün hâlleri bir anda müridin kalbine yansır.⁵⁴¹ Tasavvuf kaynaklarında sözü edilen akışa işaret eden ifadeler rastlamak mümkündür. Örneğin Emir Külâl, göğsünü işaret ederek kendisinde olan terbiye sütünü Bahâeddin Nakşibend'e, verdiğini belirtir. Bunun yanında kabiliyeti olduğu için başka meşâyihden ders olmasına da izin vermiştir.⁵⁴²

Râbîtanın çeşitli şekilleri vardır. Hânî eserinde râbîtanın altı şeklini zikreder. İlk ikisi mürşidin suretini iki yanında veya gözünün önünde hayal eder ve sonra onun ruhaniyetine yönelme şeklinde olur. Bu süreçte mürit şeyhinin ruhaniyetinin yanından hiç ayrılmadığını tasavvur eder. Bu râbîta şeyhte fenâ olana kadar devam eder. Müridin hareketlerini iyiye yöneltmesinde etkili bir yöntemdir. Diğeri mürşidin suretini kalbinin ortasında hissetmedir. Râbîtanın bu çeşidi özellikle kalbe gelen havâtırların giderilmesinde faydalıdır. Bir diğeri mürit kendi nefisini ve benliğini yok sayar şeyhini ispat eder. Alına yapılan râbîtalar iki türdür. Birincisi mürit şeyhin suretini alında hayal eder, bu râbîta akla ve hayale gelen kötü düşünceleri def eder. İkincisi bütün râbîta çeşitlerinin en faydalısı ve en zor

⁵³⁶ Attâr, s. 47-48.

⁵³⁷ Şemseddin Nakşibendî, 2018b, s.36; Hânî, 2015, s. 180.

⁵³⁸ Cebecioğlu, 2014, s. 391.

⁵³⁹ Hânî, 2015, s. 187.

⁵⁴⁰ İmâm-ı Râbbânî, 2014, s. 601.

⁵⁴¹ Bağdâdî, 2017, s. 3-4; Hânî, 2015, s. 180-184.

⁵⁴² Abdülmecid Hânî, 2011, s. 495.

olanı ise şeyhin suretini alında hayal edip oradan da kalbin ortasına indirerek yapılan râbitadır.⁵⁴³ Hayal etme veya mürşidi iki kaşın ortasında hayal etme, düşünceyi ona yoğunlaştırmaktır.⁵⁴⁴ Vuslata erildiğinde ise şeyh aradan çıkmaktadır.⁵⁴⁵ Dolayısıyla bu usûlün tasavvufî eğitimin sadece başlarında gerekli olduğu ifade edilir.⁵⁴⁶ Nitekim fenâfillâhın ilk aşaması aynı zamanda teveccühün de ilk aşaması olan fenâ fiş-şeyh hâli râbîta ile elde edilir.⁵⁴⁷ Bu yöntemle mürit zamanla mürşidin şahsiyetinde erir ve onunla aynîleşir.⁵⁴⁸ Sonraki aşamalarda Allah'tan doğrudan feyz alma hâline eriştiğinde mürşide râbîta uygulamasını bırakır. Fakat mürşidine olan muhabbeti devam eder.⁵⁴⁹

Râbitanın edepleri şöyle sıralanabilir; öncelikle mürit, ruhanî olan bu tasarrufun Allah'ın izniyle olduğunu bilmeli ve şeyhine olan muhabbeti ve bağlılığı muhafaza etmelidir. Mürit, şeyhin kemâlatının, şeyhin ruhaniyetinden ayrılmayacağına, bu tasarruf için mekâna bağlı olunmadığına itikat etmelidir. Mürit bütün vakitlerinde râbîtaya devam etmelidir.⁵⁵⁰

Râbitanın müride sağladığı yararlar şu şekildedir: Râbîta feyz kaynağı olup manevi ilerleme sağlar. O asıl maksat değil Rabbe yönelten vasıta. Râbîta yapan sâlik haram işleyemez, boş işlerle meşgul olmaz, bütün hâllerinde Allah'ın rızasını talep eder kısaca hareketlerinde kontrolü sağlar.⁵⁵¹ Şöyle ki; insan Allah'ın her an kendini gördüğü, kirâmen kâtibin meleklerin yanından ayrılmadığı bilgisine sahiptir. Ne var ki bu bilgi çoğu kişiyi günahattan alıkoymaz. Zira maddî dünyaya alışmış insan, uhrevî cezaların bilgisine sahip olsa da bu bilgiler insanın davranışlarını kontrolde yetersiz kalır. Râbitanın müride faydası; somut ve sürekli gördüğü şeyhin tesiriyle hareketlerine daha fazla dikkat etmesidir. Diğer bir tesir ise gaybet fenâ gibi çeşitli manevi hâllere bu vasıta ile ulaşılmasıdır.⁵⁵² Ayrıca râbîta her an ve zamanda yapılabildiği için sâlik zaman ve mekân sınırlamasından

⁵⁴³ Hânî, 2015, s. 184-185.

⁵⁴⁴ Hânî, 2015, s. 180-184.

⁵⁴⁵ Hânî, 2015, s. 196.

⁵⁴⁶ Tosun, 2007, s. 377.

⁵⁴⁷ Hânî, 2015, s. 197; Gündüz, 2007, s. 23-53.

⁵⁴⁸ Gündüz, 2007, s. 23-53.

⁵⁴⁹ Hânî, 2015, s. 187.

⁵⁵⁰ Hânî, 2015, s. 186-187.

⁵⁵¹ Bağdâdî, 2017, s. 10.

⁵⁵² Hânî, 2015, s. 198.

kurtarır. Dolayısıyla şeyhinden kalbine, râbîta yaptığı her durumda ilahi akış sağlanır.⁵⁵³

Bahsi geçen iki yoldan faydalanabilme başka bir deyişle Allah'a ulaşma daha önce de belirtildiği gibi şeyhin kâmil olmasına bağlıdır. Çünkü gerek sohbet gerek râbîta yönteminde sâlik dışardan yardım alır. Dolayısıyla vesile olacak kişi doğru ise sâliki, Hakk'a; yanlış ise helake götürür.

2.2.2.3. Zikir

Zikir kelimesinin sözlük anlamı bilgileri hatırlamak, bir şeyin kalbinden geçmesidir.⁵⁵⁴ Çoğulu zükûr, ezkâr olan zikir kavramı, dinî literatürde “Allah'ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş” anlamında kullanılır.⁵⁵⁵ Hatırlamak ve anmak olarak iki kısma ayrılan zikrin hatırlama kısmı kalp ile anmak kısmı ise dil ile olur.⁵⁵⁶

Sûfîler Kur'an-ı Kerim'de zikirle ilgili özellikle şu ayetleri yorumlarlar. “Unuttuğun zaman Rabbini an.”⁵⁵⁷ Kuşeyrî'ye göre bu hitaba muhatap kişi, Allah'ı hakkıyla tanır, her şeyde onu görür, gaflete düştüğü an hemen yine O'nu anar.⁵⁵⁸ “En büyük zikir Allah'ın zikridir.”⁵⁵⁹ Zikir esnasında mezkûrdan başkası hatıra gelmiyorsa, o zikir hakiki zikirdir.⁵⁶⁰ Zira mâsivâdan bir şeyi anmak gaflet, Allah'ı anmak ise ibadettir.⁵⁶¹ “Dikkat edin, kalpler ancak Allah'ı zikirle mutmain olur”⁵⁶² ayeti ise gerçek huzurun kaynağına işaret eder.

Tasavvuf eğitim nazariyesinde olmazsa olmaz unsurlardan biri zikirdir. Allah ile üns hâli, nazar ve istidlâl ile değil, zikirle meydana gelir. Topraktan yaratılmış bedeni olan insan Rabbiyle münasebete ancak zikirle geçebilir.⁵⁶³ Zikir dille, kalple ya da her ikisiyle beraber yapılabilir.⁵⁶⁴ Kâşânî zikri üçe ayırır, dille yapılan zikir zahir, içten yapılan zikir bâtın, insana gelen vâridatlara ise sırrın

⁵⁵³ Algar, 2013, s. 365.

⁵⁵⁴ İsfahânî, 1991, s. 328; Cebecioğlu, 2014, s. 546.

⁵⁵⁵ Reşat Öngören, “Zikir”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, (C. XLII, s. 409-412).

⁵⁵⁶ İsfahânî, 1991, s. 328.

⁵⁵⁷ Kehf 18/24.

⁵⁵⁸ Kuşeyrî, 1971, C. III, s. 217.

⁵⁵⁹ Ankebût 29/45

⁵⁶⁰ Kelâbâzî, 1993, s. 122; İbn Fûrek, 2014, s. 178. Cebecioğlu, 2014, s. 546.

⁵⁶¹ Kuşeyrî, 1971, C. II, s. 458-459.

⁵⁶² Ra'd 13/28.

⁵⁶³ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C.I, s. 83.

⁵⁶⁴ Öngören, 2013, (C. XLII, s. 409-412).

zikridir.⁵⁶⁵ Dilin zikri, muhibbin; kalbin zikri, havâssın; sırrın zikri ise havâssu'l-havâssın olarak zikir çeşitleri hiyerarşik şekilde sıralanmıştır.⁵⁶⁶ Kalp ile yapılan zikir dile göre daha tesirlidir. Ancak dil ile yapılan zikir kalp zikrine eriştirir. Kalp zikri sâlikin kılıcı konumundadır. Sâlik düşmanlarını kalp zikri ile geri püskürtür. Nitekim zikir kalbe yerleşince şeytan oraya yaklaştığında çarpılır. Kul dil ve kalbiyle zikre ulaştığında ise kemâle erişir.⁵⁶⁷

Tarikat ehli zikri, yapılış şekillerine göre kuûdî (oturarak), nısf-ı kıyâm (diz üstü dikilerek) ya da kıyâmî (ayakta) diye isimlendirir.⁵⁶⁸ Zikir sesli veya sessiz olmasına göre de iki kısma ayrılır. Genel itibarıyla zikretme usûlü sessiz ise hafî; sesli ise cehri zikir denir. Cehri zikir dille açıktan yapılırken, hafî ise sessiz kalple yapılır.⁵⁶⁹ Bununla birlikte sûfiler gizli zikrin Allah ile kul arasında bir sır olduğunu bildirir. Öyle ki melekler dahi o zikri bilemediğinden sevabını yazamazlar denilmiştir.⁵⁷⁰

Seyrüsülûk Nakşibendî tarikatında yedi⁵⁷¹ mertebeden oluşur. Dolayısıyla nefsi nâtıkanın seyri ruhanî usûlde zikirle yedi mertebede gerçekleşir. Bu mertebelerin ilk beşi emir son iki mertebesi ise halk âlemiyle ilgilidir.⁵⁷² Sözü edilen yedi mertebenin her birinde nurdan veya karanlıktan on bin hicap kaldırılır. Emir âlemi latifelerinden başlanılan seyir sürecinde halk âlemi latifeleri de aşılar.⁵⁷³ Tarikatın kullandığı bu yöntem yolun daha çabuk aşılmasını sağlar. Tarikat bu yönüyle yolların en hızlı ve Allah'a en yakın olanı kabul edilir.⁵⁷⁴

Sır, ince mana⁵⁷⁵ anlamına gelen latifeler duyu organlarıyla algılanmayan şeylerdir.⁵⁷⁶ Tasavvufi ilk kaynaklarda “kalp” ve “sır” gibi latifelerden söz edilir.⁵⁷⁷ Bununla birlikte Nakşî kaynaklarında kalp, sır ve ruh latifesinden ilk söz eden Hemâdanîdir. O kalp latifesini imanın merkezi, sır ve ruh latifesini ise ihsanî terbiyenin mekânı olarak bildirmiştir. Ayrıca kalbin değişken olduğunu, sırrın

⁵⁶⁵ Kâşânî, 2015, s. 249.

⁵⁶⁶ Cebecioğlu, 2014, s. 546.

⁵⁶⁷ Kuşeyrî, t.y., s. 252-257.

⁵⁶⁸ Tek, 2016, s. 217.

⁵⁶⁹ Bardakçı, 2015, s. 137.

⁵⁷⁰ Kuşeyrî, t.y., s. 357.

⁵⁷¹ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 139-154.

⁵⁷² İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s.286; Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s.154.

⁵⁷³ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 285-500.

⁵⁷⁴ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s.286.

⁵⁷⁵ Kâşânî, 2015, s. 475.

⁵⁷⁶ İsfahânî, 1991, s. 740.

⁵⁷⁷ Tosun, 2015a, s. 307.

hâlden hâle dönüşmediğini, ruh latifesinin ise Rabbin kendini gördüğünü bildiğini ve edebini her an korumaya çalıştığını belirtmiştir.⁵⁷⁸ Sonraki dönemlerde latifeler daha da detaylandırılmıştır. Nitekim Nakşibendî eğitim nazariyesinde beşli latifelere, letâif-i hamse, altılı latifelere letâif-i sitte, yedili latifelere de letâif-i seb'a denilmiştir. Emir âleminin beş latifesine halk âleminden nefis latifesinin eklenmesiyle “letâif-i sitte”, letâif-i sitteye halk âleminin dört unsuru olan beden latifesinin eklenmesiyle “letâif-i seb'a” ismi verilmiştir.⁵⁷⁹

Tarikatın seyrüsülûk metodu olarak bilinen “letâif-i hamse'yi” temellendiren İmâm-ı Rabbânî'dir. O Bahâeddin Nakşibend'in “meşâyihden her birinin aynası iki yöne, ama bizim aynamız altı yönedir”⁵⁸⁰ sözünü latifeler olarak açıklamıştır. İki yönle kastedilen ayna nefis ve ruhtur. Nakşîlerin aynalarının sayısını ise altıdır. Nakşî dışında olan tarikatlar kalbin zahirinde seyir ederken Nakşîler kalbin bâtınında seyir ederler. Nefis ve ruh için geçit kalptir. Nakşîlerin altı yönü ise nefis, kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâdır.⁵⁸¹ İmâm-ı Rabbânî, Bahâeddin Nakşibend'in “indirâcü'n-nihâye fi'l-bidâye”sözüyle işaret ettiği hâllerden biri de bu latifelerdir demiştir. Dolayısıyla bu bilgi, latifelerin o zamanda da bilindiğine işaret eder.⁵⁸²

İmâm-ı Rabbânî'ye göre insanda beşi halk, beşi de emir âlemine ait on latife (letâif-i aşere) vardır.⁵⁸³ Emir âlemi latifeleri, kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâdır. Bu latifelerin başkanı ruhtur. Halk âlemi latifeleri, toprak, su, hava, ateş olup onların başkanı hayvanî nefistir. Verilen bilgilerden varılan kanaatle Bahâeddin Nakşibend'in sözünü şu şekilde anlamak mümkündür. İmâm-ı Rabbânî'nin dediği gibi iki yön halk ve emir âlemi başkanları nefis ve ruhtur. Altı yön ise ilk beşi emir âlemi latifeleri, altıncısı ise nefis denilerek halk âleminin tüm latifeleri kastedilmiştir.

⁵⁷⁸ Yusuf Hemedânî, Rutbetü'l-Hayat, Hayat Nedir, (Çev. Necdet Tosun), İnsan Yayınları, bs. 8, İstanbul, 2018, s. 117-120; Tosun, 2015, s. 308.

⁵⁷⁹ Tosun, 2016, s. 55.

⁵⁸⁰ Buhârî, 1996, s. 150.

⁵⁸¹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C.I, s.217.

⁵⁸² İmâm-ı Rabbânî, 2009, s. 77-80; Tosun, 2015, s. 309.

⁵⁸³ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C, II, s. 38-; S. Muhammed Saki Haşimî, *Ariflerin Yolunun Edepleri*, (haz. Dilaver Selvi), Semerkant Yayınları, bs. 2, İstanbul, 2003, s. 101; OsmanTürer, “Letâif-i Hamse”, DİA, TDV Yayınları, İstanbul, 2003, (C. XXVII, s. 143); Tosun, 2016, s. 55; Tosun, 2015, s. 309.

Nakşiler zikirle emir âlemi latifelerinin üzerindeki uyusukluğu giderir, böylece onlar hakiki vasfına dönüşür. Bu hâl gerçekleştiğinde halk âlemi unsurlarının üzerindeki menfi sıfatlar da müspet sıfatlara çevrilir. Örneğin su, hava, ateş, toprak unsurlarının menfi sıfatları sırasıyla münafıklık, kibirlilik, zulüm ve tembelliktir. Bu menfi sıfatlar zikirle yerlerini samimiyet, alçak gönüllülük, merhamet ve sabra bırakır. Kul Allah'ın sevmediği sıfatlardan ancak zikir sayesinde kurtulur. Kısaca zikirle insanın menfi sıfatları gider yerine müspet sıfatlar gelir.⁵⁸⁴ Nihayetinde mürit zikre devam ederek öyle bir hâli yakalar ki her şey gözünden silinir ve seyirin gayesi olan Allah'ın huzurunda olma hâlini zikirle yakalar.⁵⁸⁵

Şartları yerine getirilerek yapılan zikir sonucu nefsi nâtika emir âlemi latifelerinden kalp ile başlayarak yükselişe geçer.⁵⁸⁶ Kalp latifesinden başlayan zikir, kalp mertebesinden sonra ruh, ruh mertebesinden sonra sır, sırdan sonra hafî, hafî den sonra, en gizli latife olan ahfa latifesinde zuhur eder. Ahfa latifesiyle emir âlemine ait latifeler tamam olur. Sonra diğer üst mertebelerde olan asıl seyre geçilir.⁵⁸⁷ Bunlar halk âlemiyle ilişkili altıncı ve yedinci latifeler olan latife-i nefis ve beden latifesi olan letâif-i küldür.⁵⁸⁸ Zikirler latifelerin olduğu bölgeye yoğunlaşarak yapılır. Bu usûl özellikle Müceddidiyye sonrası seyrüsülûkta şöhret bulmuştur.⁵⁸⁹

Öte yandan her latifenin mertebesi farklı olup üsteki latife ilgili mertebeye yükselmeden görünmez. Latifelerin her biri için bedende bir yer ve renk belirtilmiştir. Her yükseliş mertebesinde nefisi nâtika, aslı nur olan kırmızı, sarı, siyah, beyaz yeşil, turuncu gibi renkli hilatları ilgili latifelerde giyer.⁵⁹⁰ Latifelerin yerleri ve renkleri ile ilgili farklı iddialar da mevcuttur.⁵⁹¹ Latifelerin vücuttaki yeri ise şöyledir; kalp, sol memenin iki parmak aşağısında rengi kırmızı; ruh, sağ memenin iki parmak altı rengi sarı,⁵⁹² sır sol memenin iki parmak üstünde rengi

⁵⁸⁴ Haşimî, 2003, s.101-104

⁵⁸⁵ Hânî, 2015, s. 104.

⁵⁸⁶ Şemsedin Nakşibendî, 2018a, s.157; Türer, 2003, s. 143; Tosun, 2016, s. 55.

⁵⁸⁷ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 217-286.

⁵⁸⁸ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 155; Türer, 2003, (C. XXVII s. 143); Tosun, 2016, s. 55.

⁵⁸⁹ Türer, 2003, (C. XXVII, s. 143); Tosun, 2015a, s. 308.

⁵⁹⁰ Şemsedin Nakşibendî, 2018a, s. 157-160.

⁵⁹¹ Şemsedin Nakşibendî, 2018a, s. 157-158; Eş-Şeyh Hasan Hilmi Efendi, Miftahu'l arifin, (Çev. İrfan Gündüz) Şelale yayımları, İstanbul, 1981, s. 56-57; Cebecioğlu, 2014, s. 307; Tosun, 2016, s. 57- 58.Tosun, 2016,

⁵⁹² Hânî'nin eserinde kalp sarı, ruh kırmızı diğer latifelerin rengi ise aynı zikredilir. Bkz. 2015, s. 210.

beyazdır; hafî sağ memenin iki parmak üstü rengi yeşil; ahfa göğüs içinde iki memenin ortasında rengi siyahtır. Halk âleminin latifelerinden nefis latifesinin yeri alın rengi sarı⁵⁹³ veya gri⁵⁹⁴ iken nefsi küllün yeri başın tepe bölgesi rengi turuncudur. Latifeler arası aktarım renk değişimleriyle ve her merteye sonunda ilgili renkten olan hilat giyilerek sonraki latifeye geçilir. Ruhanî tarikte nefsanî tarikin tersine merteye yükseldikçe zikir sayısı artar. Son merteye sonrasın da hayvanî nefis bütün kötü huylarını toplayıp ruha teslim olur. Fakat bu noktada bile hayvanî nefisin şerrinden tamamen emin olunamaz.⁵⁹⁵

Burada şu husus dikkate değerdir. Bilindiği üzere İslâm kelimesinin “barış, huzur, güvenlik, teslim olmak, boyun eğmek gibi anlamları vardır. Burada hayvanî nefsin ruha gelip teslim olması, boyun eğmesi bir nevi Müslüman olması gibi değerlendirilebilir. Bu noktada akla gelen hadis “Benim şeytanım Müslüman oldu”⁵⁹⁶ ifadesidir. Nitekim bu hadiste Müslüman olan şeytanın bildiğimiz iblis nevi şeytan olması ayetlere ters düşer. Nihayetinde bir şeyde öne çıkan unsurla, o unsurla aynı görevi yapan şeyler de aynı isimle müsemma edilebilir.

Letâif-i hamseden en dışta kalp, en içte ahfâ olduğu rivayet edilir. Kalp latifesinin bedenle yani maddî âlemlerle, ahfâ latifesinin Cenâb-ı Hak’la irtibatı olduğunu düşünen bazı Nakşibendî şeyhleri bu beş latife arasında zahir-bâtın ilişkisi olduğunu bildirmişlerdir. Öte yandan bu latifeler öz itibarıyla kimine göre farklı kimine göre aynıdır.⁵⁹⁷ Ayrıca her bir latifenin farklı bir peygamberin kademi altında olduğu yani onların velayet makamına ulaştığı kabul edilir. Örneğin kalp latifesinin zikrini tamamlayan mürit Hz. Âdem’in kademi üzere; ruh latîfesinde Hz. Nûh ve İbrâhim; sır latifesinde Hz. Mûsâ’nın; hafî latifesinde Hz. İsmâ’il’in; latifelerin en latifi olan ahfâda ise Hz. Peygamber’in kademi üzere bulunur.⁵⁹⁸

Nakşibendîlikte “ism-i zat zikri” (Allah) ve “nefiy ve ispat zikri” (lâ ilâhe illallah) olmak üzere zikir iki çeşittir. Genel olarak “ism-i zat zikri” yolun başında cezbe ile sülûk etme kabiliyeti olana, nefiy ve ispat zikri seyrüsülûk kabiliyeti olana verilir.⁵⁹⁹ Bir rivayete göre de ism-i zat zikrinde başarılı olan sâlike nefiy ve ispat

⁵⁹³ Şemseddin Nakşibendî, 2018b, s. 46-47.

⁵⁹⁴ Cebecioğlu, 2014, s. 307.

⁵⁹⁵ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 159-161.

⁵⁹⁶ Müslim, Münafıkın, 69.

⁵⁹⁷ Türer, 2003, s. 143

⁵⁹⁸ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C.II, s. 51; Hânî, 2015, s. 209; Türer, 2003, s. 143; Tosun, 2016, s. 63.

⁵⁹⁹ Hânî, 2015, s. 211.

zikri verilir. Genel olarak iki zikrin yapılışı şöyledir; abdest alınır, kıbleye dönülür, üzerine örtü örtülür, hâfi ve kalp ile zikir yapılır. Zikirden maksat kalbin hareket etmesi değil, zikir edilenle beraber olma, Onunla huzur hâlini yakalamadır.⁶⁰⁰

İsm-i zat zikri⁶⁰¹ “Allah” lafzı olup dille değil kalpte zikredilir. Zikrin edepleri şöyledir; önce kalp mâsivâ muhabbetinden tövbe ve istiğfarla temizlenir. Abdest alınır, تنها bir yer seçilir, iki rekât namaz kılınır, sonra dua edilir, dil ve kalple yirmi beş, on beş veya beş defa istiğfar edilir, tövbe edilir. Daha sonra son nefes ölüm düşünülür (ölüm râbitası). Ölüm râbitasının ardından bir Fâtiha üç ihlas okunur ve Bahâeddin Nakşibend ruhuna hediye edilerek istimdat dilenir, peşinden mürşide râbita yapılarak istimdat istenir ve mürşidin sureti kalbe yerleştirilir. Nefes normal alınır, ağız kapalı, dil damağa yapıştırılır. Kalpte dikkat toplanır ve kalple “Allah” lafzı zikredilir. Her yüz zikir başında “İlahi ente maksûdî ve rızâke matlubî” (Allah’ım, maksadım sensin ve talep ettiğim de senin rızan) cümlesi söylenir. Bu zikir sayısı kalp latifesinde yirmi üç bin ile başlar, yüz bir bine kadar devam eder. Sâlik hangi latife mertebesinde ise o latifeye yoğunlaşarak zikri yapar. Örneğin kalp latifesinde olan sâlik kalbe yoğunlaşır ve zikirle öyle bir hâl vuku bulur ki kalbe Allah’tan başkası giremez. Bu dereceye ulaşıncaya zikir ruha geçer, sonraki mertebelerde zikrin sayısı artırılarak devam eder. Emir âleminin latifeleri tamamlanınca halk âleminin latifelerine geçilir. Bu aşamaların nihayetinde bütün uzuvlar zikir hâlini yakalar.⁶⁰²

Nefiy ve ispat veya kalp zikri diye de bilinen zikir herkese verilmez. Sözü edilen zikir sayısı beş binle başlar yirmi bir binde biter. Bu zikir kelime-i tevhit diye bilinen iman esaslarının özünü ifade eden “lâ ilâhe illallah Muhammed’ün Resûlullah” cümlesidir.⁶⁰³ Bu terkinin zikir hâlinde ilk bölümü olan “lâ ilâhe illallah” “Allah’tan başka ilah yoktur” anlamına gelen kısmı kullanılır. Bu zikre nefiy ve ispat denir. Zira bir taraftan ilah yok (nefy) derken diğer yandan tevhit (ispat) ilkesi sağlamlştırılır.

Hz. Peygamber “İçtenlikle Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in O’nun kulu ve Resûlü olduğuna şahadet getiren herkese, Allah,

⁶⁰⁰ Haşimî, 2003, s. 105.

⁶⁰¹ Hânî, 2015, s. 202.

⁶⁰² Hânî, 2015, s. 204-205; Haşimî, 2003, s. 104-108.

⁶⁰³ Haşimî, 2003, s. 105.

cehennemi haram kıldı”⁶⁰⁴ buyurmuştur. Bu hadise eserinde yer veren İmâm-ı Rabbânî sözü edilen zikri en faziletli zikir olarak kabul eder, bu zikrin ahirete saklı doksan dokuz rahmetin anahtarı olduğunu belirtir. Ona göre kişideki küfür karanlıklarını ve şirk izlerini bu zikirten daha iyi temizleyen yoktur. Zâkirin derecesi ne kadar yüksekse zikrin manası kişide o kadar açılır. Bu sözün zikreden günahkârlara şefaathçi olması ümit edilir. Ayrıca söz konusu terkip tarikatı, hakikati ve şeriatı kapsar.⁶⁰⁵ Neticede nefiy/ret ve ispat/kabul en kısa ve en kapsamlı bu cümlede hülâsa edilir.

Bahsi geçen zikri mürşit, sâlikin hâline göre mukârebeden önce ya da sonra verebilir. Nefiy ispat zikrinin yapılışı şöyledir; ağız dudaklar ve dişler üst üste gelecek şekilde kapatılır, dil damağa yapıştırılır, nefes diyaframa alınır. Boyun kalbe eğik şekilde “la” lafzını söylerken, göbekten dimağa kadar nefiy manası tefekkür edilir. “İlâhe” kelimesini zikrederken mana tefekkür edilerek alından sağ omuzun başına doğru çizgi geçtiği tahayyül edilir.⁶⁰⁶ Ayrıca bu hâl içinde sâlikten tüm mâsivâ muhabbetleri silinir bu makam tarikat makamıdır.⁶⁰⁷ Sonra sağ omuzdan sol tarafa, kalbe kadar “illallah” lafzının tefekkürü yapılır. Burası hakikat makamıdır ve Hak ile kaim olunur. Son lafızdan sonra “Muhammed’ün Rasûlullah” denilir. Son bölümde şeriat makamına tekrar geri dönülür.⁶⁰⁸ Nefes tek sayıda bırakılır. Buna “vukûf-i adedî” denir. İki nefes arasını vukûf-i kalbî korur ve nefesi serbest bıraktığında “İlahi ente maksûdî ve rızâke matlubî” (Allah’ım, maksadım sensin ve talep ettiğim de senin rızan) cümlesi tekrar edilir, bu bâzgeşt esasıdır.⁶⁰⁹ İki nefes arası gaflete düşmemeye dikkat edilir. Bu zikir dokuz basamakta özetlenir.⁶¹⁰ Tüm vakitleri zikirle doldurmak gerekir⁶¹¹ diyen İmâm-ı Rabbânî, zikirlerin tekrar edilmesiyle zamanın canlanacağını ve bu hâlin de dünyadaki bütün nimetlerden üstün olduğunu belirtir.⁶¹²

Zikrin bu çeşidi Nakşîlere özgüdür. Bu konuya ileri de değinilecek olup Gucdüvani’nin Hâce Hızır’dan öğrendiği zikir budur. Nefiy ispat zikiri kelimât-ı

⁶⁰⁴ Buhârî, ilim, 49.

⁶⁰⁵ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 600-604.

⁶⁰⁶ Hânî, 2015, s. 210; Bağdâdî, 2016, s. 96.

⁶⁰⁷ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 162.

⁶⁰⁸ Hânî, 2015, s. 210; Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s.163

⁶⁰⁹ Bağdâdî, 2017, s. 61; Hânî, 2015, s.210.

⁶¹⁰ Bkz. Hânî, 2015, s. 211-212.

⁶¹¹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. III, s. 412.

⁶¹² İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, 502.

kudsiyye olarak bilinen esaslardan özellikle yâdkerd, vukûf-i adedî, vukûf-i kalbî ve bazgeşt ilkeleriyle yakından ilgilidir. Dolayısıyla esaslar sırası geldiğinde daha detaylı anlatılacaktır.

Nakşibendîlik'te topluca icra edilen zikre “hatm-i hâcegân” ismi verilir. Ne var ki adına ilk defa miladi XVI yüzyılda bazı Nakşibendî metinlerinde rastlanan bu uygulamanın ne zaman başladığı tam olarak bilinmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla önceleri, istenen bir işin gerçekleşmesi veya bir musibetin giderilmesi amacıyla ihtiyaç duyulduğunda yapılan bu âyin XVIII. yüzyıldan itibaren periyodik hâle getirilmiş, haftada bir ya da iki defa icra edilmeye başlanmış ve farklı şekillerde uygulanmıştır. Meşhur hatm-i hâcegân usûlü şudur: Yedi Fâtiha sûresi, yüz salavat, yetmiş dokuz İnşirâh sûresi, bin bir İhlâs sûresi, yedi Fâtiha, yüz salavat. Bunlar zikre katılan kişilere belli miktarlarda taksim edilir ve alçak sesle okunduktan sonra dua yapılır.⁶¹³

Hakka götüren bu lafızlar gizli değildir, bilakis herkes bilir bu zikirleri. Ne var ki söz konusu zikirler usûlüne göre yapılmadığında her söyleyeni Hakka götürmez. Verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere Nakşibendî tarikatında zikir çok önemli görülmüş, zikir yapılırken kişinin olması gereken hâl ve duruş itinayla tarif edilmiştir. Neticede zikrin doğru yapılması zikredene götürür. Dolayısıyla sâlikin zikri usûlüne göre yapması, bu konuda rehberlik yapacak mürşidin kâmil olması vuslata ermek için önemli noktadır. Kısaca zikirle kişi nisyandan kulluğa geçer, bünyesinde bulunan menfî tesirlerden kurtulur.

2.2.2.4. Teveccüh ve Murâkabe Etmek

Teveccühün sözlükte “yönelmek;”⁶¹⁴ murâkabe “gözetmek”⁶¹⁵ “kontrol etmek”, Allah’ı kalp ile düşünmek gibi manalara gelir. Nakşibendî tarikatında Allah’a ulaştıran yollardan bir diğeri teveccüh ve murâkabe olarak kabul edilir. Söz konusu iki kavram iç içe denilebilir. Zira biri yolun başı diğeri yolculuk sürecidir. Şöyle ki, girilen yolun sonunda erişilen hâl ile kalpte mâsivâyâ dair ne varsa atılır. Nakşiler kalpte neyin muhabbeti varsa kalbin putu odur görüşündedir. Dolayısıyla kalpte Allah’tan başka olan bağlar koparılır, kalp temizlenir ve gerçek sahibi olan Allah’a hazır hâle gelir. Kul bu hâli iman ve inançla “Allah” lafzının manasını

⁶¹³ Reşat Öngören, “Hatm-i Hâcegân”, *DİA*, TDVY, İstanbul, 1997, (C. XVI, s. 476-477).

⁶¹⁴ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 507.

⁶¹⁵ Kâşânî, 2015, s. 498

düşünerek, mühür gibi kalbine yerleştirerek elde eder. Bu durum evresinde olup bitenlerden sıyrılmaya, fenâ (istihlak ve istiğrak) hâliyle olur.⁶¹⁶ Söz konusu durumda sadece Allah'ın varlığı gözetilir, yaratılmışlar unutulur.⁶¹⁷

Bu usûlde mürit masivâ ile dolu kalbini önce şeyhine yöneltir, şeyh manevi gücüyle onu terbiye eder ve müridin ruhî kapasitesi artar⁶¹⁸ artıkça kalp temizlenir ve Hakk'a yönelecek hâle gelir. Teveccüh usûlü, önce mürşide sonra Resule en nihayetinde Allah'a, üç aşamalı olarak yapılır. Nitekim sâlik önce şeyhin manevi varlığında erir, bu hâl fenâ fi'ş-şeyh adıyla anılır.⁶¹⁹ Mürşide teveccüh sürekli olabileceği gibi seans şeklinde de icra edilebilir. Önemli olan bu süreçte mürşidin, müridin hasta kalbine yönelerek o kalbi manevi olarak tedavi etmesidir. Mürşide yapılan teveccühün seans şekli şöyledir. Teveccühün ne zaman yapılacağını mürşit belirler. Sâlik o gün ve teveccüh vaktine kadar bir şey yemez, abdestli olarak adap üzere oturur, gözlerini kapatır, yirmi beş istiğfar çekilir, teveccüh bitene kadar gözler açılmaz. Bu esnada sâlik, dikkatini manen yaralı kalbine ve onu tedavi edecek mürşidine yöneltir. Teveccühün bitimine kadar bu hâl muhafaza edilmeye çalışılır.⁶²⁰

Mürşit teveccüh sırasında farklı usûller kullanabilir. Örneğin bir usûlde müritin kalbini alarak kendi kalbinin altına koyar diğer bir usûlde müridin kalbini kendi kalbinin yanına koyar ve böylece mürşidin kalbinde olan ilâhî feyz hasta kalbe doldurur.⁶²¹

Şeyhe olan teveccüh ahfa latifesi zuhur edene kadar sürdürülür. Bu zuhurdan önce mürşit, sâliki bırakırsa sâlik meczup olur ya da mertebesinden düşer. Şeyhe olan teveccühle emir âlemi latifeleri aktifleşen sâlik ahfa latifesine geldiğinde şeyhe olan teveccühü bırakır ve artık Hz. Muhammed'e teveccüh eder. Hz. Muhammed'in varlığında yok olana kadar yapılan teveccüh fenâ fi'r-resûl olarak isimlendirilir.⁶²² Seyirin başında ve ortasında yapılan teveccühlerde asıl hedef kalbin her türlü varlık ve olgunun tesirinden kurtularak Hakka yönelme hâline

⁶¹⁶ Hânî, 2015, s. 215; Şemseddin Nakşibendî, 2018b, s. 95.

⁶¹⁷ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 507.

⁶¹⁸ Cebecioğlu, 2014, s. 493.

⁶¹⁹ Şemseddin Nakşibendî, 2018b, s. 95-98. Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 170-172.

⁶²⁰ Haşimî, 2003, s. 123-125.

⁶²¹ Şemseddin Nakşibendî, 2018b, s. 95.

⁶²² Şemseddin Nakşibendî, 2018b, s.95

erişmesidir.⁶²³ Nitekim mürit şeyhine ve Hz. Muhammed'e yaptığı teveccüh ile Allah'a yapacağı teveccühe hazırlanır. Mürşidin nezaretinde gerçekleştirilen manevi terbiye ile müridin kalp aynası temizlenir, ilahi sevgi ve feyiz ile kalbi kuvvetlenir. Nefisin sıfatları müspet olarak değişmeye başlar. Böylece insan riyadan ihlase, gafletten zikre, zulümden adalete, isyandan ibadete yönelir. Buna gerçek hicret denir. Öte yandan tasavvuf eğitim nazariyesinde mürşit, müridin nefsiyle girdiği büyük cihadı kazanması ve Allah'a olan hicreti gerçekleştirmesi için, ona yardım eder. Bu fenâ hâli nefiy ve ispata kadar devam eder. Sâlikte nefiy ve ispat zuhur olunca veya nefiy ve ispat telkin olunca teveccühü Allah'a (fenâ fillâh) yapar. Bu teveccüh sâlikin işi tamamlanıp duası yani fatıhası okunana kadar devam eder, sonrasında teveccühe gerek kalmaz. Nitekim teveccühün asıl gayesi müridin tam manası ile murâkabeyi bulmasıdır, bu hâli yakalayınca teveccühün yerini murâkabe alır.⁶²⁴

Murâkabe seviyesine ulaşma, Allah'ın her yerde hazır ve nazır olduğu bilme hâlidir. Başka bir ifadeyle kişinin her hâline Allah'ın vâkıf olduğu bilgisini içselleştirmesi olan ihsan hâlidir. Dolayısıyla sûfilere göre mukârebe Rabbin emridir. Zira O "Unuttuğun zaman Rabbinizi zikret"⁶²⁵ buyurmuştur. Öyle ki hakikatte mukârebe her an Allah'ı hatırdan tutma hâlidir. Öte yandan Cüneyd-i Bağdadi, mukârebede kendine üstat olarak kediyi gösterir. Rivayete göre o, bir kedinin avı olan fareye teveccühünü gözetlemiş hayretler içinde kalmış ve kendine murâkabede üstat olarak kediyi göstermiştir.⁶²⁶ Söz konusu örnekte teveccühün yapıma gayesinin mukârebeye ulaşmak için olduğu bilgisini verir.

Murâkabe ders olarak gece yarısı yapılır o esnada sadece Allah tefekkür edilir.⁶²⁷ Öte yandan murâkabe nefiy ve ispat zikrinin neticesidir. Nitekim bu hâli yakalayınca nefesi tutmaya gerek kalmaz. Kısaca söz konusu hâl kalbe Allah'tan (cc) başka ne gelirse gelsin ondan yüz çevirip Hakkı tefekkür etmektir.⁶²⁸

Muhasibî, mukârebeyi muhasebe ile ilişkili bir kavram olarak belirtmiş ve insanlar bu konuda üç gruba ayrılır demiştir.⁶²⁹ Onunla aynı fikirde olan sûfiler

⁶²³ Kâşânî, 2015, s.165

⁶²⁴ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 170-172.

⁶²⁵ Kehf 18/24.

⁶²⁶ Hânî, 2015, 216

⁶²⁷ Cebecioğlu, 2014, s. 343.

⁶²⁸ Gümüşhanevi, 2007, s. 592-594

⁶²⁹ Muhâsibî, 2014, s. 2007.

murâkabenin üç mertebesini şöyle açıklamışlar; ilki avam, zahirî ameller; ikincisi havas, kalbin; sonuncu ise havasü'l-havas, sırrın.⁶³⁰ Avama ait olan murâkabe Allah'tan korkma ön plana çıkar; Allah'tan ümit etme ise havasın murâkabesindedir.⁶³¹ Murâkabenin en üst hâli ise ihsan mertebesini yakalamadır.⁶³² Mekkî de mukârebeye giden yolun muhasebeden geçtiğini zikretmiştir. Kim muhasebe hâline sahip olursa o mukârebe makamına ulaşır, mukârebe makamı ise müşahede makamıdır demiştir.⁶³³ Müşahede Hakk'ın gönülde hazır bulunması hâlidir. Bu hâl aynı zamanda ayne'l-cem makamı, Hakka'l yakîn hâlidir.⁶³⁴ Bu aşamada mürit her an Allah'ın gözetiminde olduğu bilgisini içselleştirir. Her an bu farkındalıkla hareket eder. Hakikatte bu seviye yolun sonunda ulaşılmak istenen hâlin kendisidir.

Murâkabeyle delil olarak şu ayetler sunulur; “Şüphesiz Allah üzerinize bir gözetleyicidir,”⁶³⁵ “O Allah'ın her şeyi gördüğünü bilmiyor mu?”⁶³⁶ “Unuttuğun zaman Rabbini zikret.”⁶³⁷ Dolayısıyla murâkabe hakikatte zikri geçen ayetleri bir nevi yaşantıya aktarılma hâlidir.⁶³⁸

Tecevvüh yolun başlangıcı mukârebe yolculuğun son demleridir. Başka bir ifadeyle teveccüh Allah'a yönelme murâkabe ise bu yönelişi kontrol altında tutma hâlidir. Elde edilen bilgilerden oluşan kanaat şudur, tasavvufî eğitimin amacı esasında murâkabadir. Zira murâkabe ile elde edilmeye çalışılan hâl ihsan mertebesidir. Nitekim daha öncede ifade edildiği gibi “ihsan” kulun Rabbin her an gözetiminde olduğu bilincine ulaşmasıdır. “Kelimât-ı kudsiyye” olarak bilinen esaslar, hakikete giden mesafeyi hızlıca ve kısa sürede aşılmasını sağlar. Bahsi geçecek esaslar Allah'a götüren bu yollarda uyulması gereken kurallardır. Nitekim sohbet, zikir, râbîta ve mukârebe kelimât-ı kudsiyye esaslarıyla iç içedir. Örneğin “hûş der-dem,” “nigâhdâşt,” “yâddâşt,” “vukûf-i kalbî,”⁶³⁹ “hâlvet der-encümen”

⁶³⁰ İbn Acîbe, 2012, C. IV, s. 202-203.

⁶³¹ Cebecioğlu, 2014, s.343

⁶³² Serrâc,1960, s. 31-32, Cebecioğlu, 2014, s.343

⁶³³ Mekkî, 2001, C. I, s. 258.

⁶³⁴ Cebecioğlu, 2014, s. 352.

⁶³⁵ Nisa 4/1.

⁶³⁶ Alâk 96/14.

⁶³⁷ Kehf 18/24.

⁶³⁸ Şemseddin Nakşibendî, 2018a, s. 163-170.

⁶³⁹ Kübra Zümrüt, *Tasavvuf Klasik Eserlerinde ve Nakşibendiyye Tarikat Örneğinde Muhâsebe ve Mukârebe* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi) Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010 s. 111,112.

esaları murâkabe ile yakından ilgilidir. Nitekim murâkabe yâddâşt esasıyla aynı manaya gelir. Ayrıca murâkabe sohbet, râbita ile de aynı anlamda kullanılır.⁶⁴⁰

Sonuç olarak bahsi geçen eğitim usûllerinin artı ve eksi yönleri vardır. Şöyle ki nefsanî tarik yolcusunun vuslata ermesi uzun sürer belki ömrü yetmez, fakat vuslata erdiğinde hayvanî nefis mutmainne mertebesine ulaşır. Mutmainne mertebesinde ise gayret gösterirse daha üst mertebelere çıkar, çalışmazsa olduğu mertebede kalır. Ruhanî tarik, nefsanî tarikin kat ettiği mertebeleri kısa zamanda aşabilir. Fakat hayvanî nefsi levvâme ya da mülhime mertebesinde olur. Mülhime mertebesi ise dikkat edilmediğinde geri düşülebilecek mertebedir.⁶⁴¹ Öte yandan talip açısından bakıldığında nefsanî tarik yolun başında zordan kolaya, ruhanî tarik ise kolaydan zora gider. Her iki usûl de asırlık tecrübeler neticesinde ortaya konmuş ve uzun yıllar başarıyla uygulanmış tasavvufî eğitim yöntemleridir.

⁶⁴⁰ Hânî, 2015, s. 230.

⁶⁴¹ Şemseddîn Nakşibendî, 2018a, s. 289.

İKİNCİ BÖLÜM

2. KELİMÂT-İ KUDSİYYE

Nakşibendî tarikatının eğitim nazariyesi on bir temel üzerine bina edilmiştir.⁶⁴² On bir esas “Kelîmât-ı Kudsiyye” olarak isimlendirilir.⁶⁴³ Terkip, Türkçe’ye “değerli sözler” olarak çevrilirken, terkibi oluşturan kelimeler semantik olarak Arapçadır.⁶⁴⁴ Kelîmât sözcüğü Arapça “kelime” ifadesinin çoğuludur.⁶⁴⁵ Bu kavram bir görüşe göre köken olarak hem Arapça hem de Türkçedir.⁶⁴⁶ Terkibin ikinci kelimesi “kudsiyye” kavramı ise kutsal, Allah’a mensup, Allah ile ilgili⁶⁴⁷ anlamlarına gelir.

Nakşibendiyye tarikatı Mâverâünnehir bölgesinde zuhur etmiş ve orada yayılarak şöhret bulmuştur. Bölgede hâkim olan dil Farsça olması dolayısıyla on bir esasın çoğu Farsça terimlerdir.⁶⁴⁸ Bu terimler sefer der-vatan, hûş der-dem, nazar ber-kadem, hâlvat der-encümen, vukûf-i kalbî, yâdkerd, vukûf-i adedî, bâzgeşt, vukûf-i zamânî, nigâhdâşt ve yâddâş olarak bilinir.

Kelîmât-ı kudsiyye esaslarıyla, gönül Allah’ın nazargâhı hâline getirilir.⁶⁴⁹ Nitekim her bir esas manevi olarak çıkılan seferde ruhun eksikliklerini tamir eder, hicapları kaldırır, gerekli temizlikleri ve tasfiyeyi gerçekleştirir. Ruhun emir âlemiyle olan bağlantısını kuvvetlendirir. Böylece ruh, Rabbiyle olan ezeli bağlantıyı tekrar kurar ve huzura erer.

Kelîmât-ı kudsiyye esaslarının belirlenmesiyle ilgili farklı rivayetler mevcuttur. Çoğunluğa göre on bir esasın sekiz tanesi Gücdüvanî’ye nispet edilirken, üç tanesi Bahâeddin Nakşibend’e nispet edilir.⁶⁵⁰ Diğer bir görüşe göre bu esaslar Gücdüvânî ve Ahmed Yesevî tarafından konulmuştur.⁶⁵¹ Son üç esas çoğunluğa göre sonradan ilave edilmiş olmakla beraber ne zaman ve kimin eklediği

⁶⁴² Gündüz, 1984, s. 232; Halil İbrahim Şimşek, *18.Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşibendî – Müceddidilik*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 245.

⁶⁴³ Necdet Tosun, “Nakşibendiyye”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, (C. XXXII, s.342-343); Şaban Köse, *Gazzîzâde Abdüllatif Hayatı ve Şahsiyeti*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2018, s. 154.

⁶⁴⁴ Ferit Devellioğlu, *Osmnlca- Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, bs.28, Ankara, 2008, s. 504-525.

⁶⁴⁵ Mehmet Kanar, *Arapça Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 1466.

⁶⁴⁶ Mehmet Kanar, *Türkçe Farsça Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 333.

⁶⁴⁷ Devellioğlu, 2008, s. 504-525.

⁶⁴⁸ Hânî, 2015, s. 220.

⁶⁴⁹ Gündüz, 1984, s. 236.

⁶⁵⁰ Safi, 2017, s. 62; Kadir Özköse, “Nakşibendiyye Tarikatı’nın Temel İlkeleri”, *Keşkül*, S. 20, 2011, s. 4-11; Algar, 2013, s. 493; Tosun, 2015b, s. 81; Şimşek, 2016, s. 245.

⁶⁵¹ Ali Rıza Bayzan, *Sûfi ile Terapist*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 84.

hakkında kesin bilgi yoktur.⁶⁵² Bazılarına göre son üç esas Bahâeddin Nakşibend tarafından eklenmiştir.⁶⁵³ Necdet Tosun son üç esasın Bahâeddin Nakşibend'e nispet edilmesi görüşünü sıhhatli bulmamakla⁶⁵⁴ beraber bir başka eserinde söz konusu iddiayı dile getirmiştir.⁶⁵⁵ Ona göre bu görüşle ilgili rivayetlerin sebebi XIX. asır ve sonrasında kaleme alınan eserlerdir. Nitekim bu bilgiye ilk olarak sözü edilen dönemdeki eserlerde rastlanmış ve sonraki dönemlerde yazılan eserlere bu bilgi intikal ettirilmiştir. Necdet Tosun aslında bu esasların Hâcegân tarikatında Gücdüvânî'den önce de bilinip uygulandığını belirtmiştir.⁶⁵⁶ Bir diğer iddia da bu esasların hepsinin Abdülhâlik Gucdüvânî'ye ait olduğudur.⁶⁵⁷

Hakikatte on bir esasla uygulanan usûller Nakşibendî büyükleri, hatta ilk sûfiler tarafından kullanılan gelen yöntemlerdir. Örneğin rivayete göre Hemedânî yüksek sesle zikir yapmaz, yürürken sağa sola bakmaz, sürekli zikir hâlinde olmaya gayret gösterir ve her an uyanık olmaya çalışır. Onun söz konusu davranışları, nazar der-kadem, yâdkerd, nigâhdâşt, yâddâşt esaslarını hatırlatır. Ayrıca müridlerine yaptığı tavsiyeler de söz konusu esasların çoğunu kapsar. Şöyle ki: Vatanda sefer edin, nefesinizi bilinçli alıp verin, halk içinde Hak ile olun, yürürken ayağınıza ve önünüze bakın, nefse ve kalbe gelen düşünceleri tanıyın, lokma atmak tohum atmaktır, tohumu bilinçli ve uyanık atın.⁶⁵⁸ Bahsi geçen tavsiyeler kelimât-ı kudsiyenin özü sayılabilir. Hemedânî'nin özellikle son tavsiyesi her an uyanık olan kişilerin başarabileceği hâldir ki söz konusu hâlin adı yâddâştır. Gucdüvânî'nin de benzer öğütleri şöyledir: Allah'ın huzurunda bulunduğu unutulmamalı, her durumda insanlardan biri gibi yaşayıp, öyle görünmeli, kimse küçümsenmemeli, dünya ve içindekilere meyledilmemelidir.⁶⁵⁹ Araştırmanın ilerleyen aşamaların da görüleceği üzere bu tavsiyeler aslında “kelimât-ı kudsiyye” olarak bilinen esaslardandır. Ayrıca Bahâeddin Nakşibend'in nefiy ve ispat zikrinde nefes tutulması ve bu nefes tutulması esnasında vukûf-i adedî esasını o kadar da gerekli görmediği,⁶⁶⁰ bilinir. Dolayısıyla bu bilgi vukûf-i adedî esasının Bahâeddin

⁶⁵² Safi, 2017, s. 62; Özköse, 2011, s. 6-7; Tosun, 2015a, s. 334; Bayzan, 2015, s. 84.

⁶⁵³ Algar, 1996, (C. XIV, s. 431); Şimşek, 2016, s. 245.

⁶⁵⁴ Tosun, 2015a, s. 335.

⁶⁵⁵ Tosun, 2015b, s. 81.

⁶⁵⁶ Tosun, 2015a, s. 335.

⁶⁵⁷ Safi, 2017, s. 62; Hânî, 2015, s. 220-230; Abdülmecîd Hânî, 2011, s. 449-466.

⁶⁵⁸ Gucdüvânî, 2018, s. 53-60.

⁶⁵⁹ Hânî, 2011, s. 447.

⁶⁶⁰ Safi, 2017, s. 76; Tosun, 2015a, s. 335.

Nakşibend tarafından sisteme dâhil edilme ihtimalini zayıflatır. Öte yandan hafî zikir esnasında kullanılan vukûf-i âdedî esasını Gücdüvanî Hâce Hızır'dan öğrenmiş üveysi yolla Bahâeddin Nakşibend'e öğrettiği bilinir. Elde edilen bilgilerden anlaşılan odur ki; zikredilen ilkelerin çoğu Abdülhâlik Gücdüvanî ve Bahâeddin Nakşibend'den önce biliniyor olsa da o ikisi bu ilkeleri tarikatın temel prensipleri hâline getiren kişilerdir. Nasıl ki hafî zikir onların çabasıyla tarikatın ana unsuru hâline gelmiş, onun gibi on bir esasta iki pirin gayretiyle tarikatın temeli olarak billurlaşmış ve söz konusu esaslara sahip çıkanlara Nakşî denmiştir.

Araştırma sürecinde dikkat çeken hususlardan biri de şudur: Söz konusu esaslar hakikatte tasavvuf ilminin bir tarikatte billurlaşmış hâlidir. Şöyle ki, Keşfü'l-Ma'cûb müellifi Hücvîrî eserinde ilk defa tasavvufî fırka sayılarını on iki⁶⁶¹ olarak belirtmiştir. Sonra ki dönemlerde ortaya çıkan tarikatlar genelde bu fırkaların birinin izinden giderken Nakşibendiyye tarikatı Hakk olan tarikatların öne çıkan unsurlarını on bir esas içine sığdırmıştır. Başka bir ifadeyle on bir esas, on makbul tarikatın bir tarikatte toplanmış hâli denilebilir. Şöyle ki sözü edilen eserde "Muhâsibiye" birinci fırka, öne çıkan kavram rızadır. Muhâsibi rızayı "hükümler karşısında kalbin huzur ve sükûn bulması" olarak açıklamıştır. Bu tanımdan hareketle tarif edilen rıza, nefis muhasebesi ile elde edilir. Nitekim Muhâsibiye'ye göre muhasebe iki tür sorgulamayı içerir. İlk sorgu amellerin sonucu, ikinci sorgu amellerin arka planına ilişkindir. Amellerin sonucuna ilişkin sorgu vukûf-i zamânî ilkesiyle, amellerin arka planı olan niyet sorgusu ise vukûf-i kalbiyle elde edilir. Elde edilen hâlin sürmesi nigâhdâşt, sürekli devam etmesi de yâddâşt esasını andırır. İkinci fırka olan "Kasâriye" ile öne çıkan kavram melâmîliktir. Hâlvat derencümen esası Nakşîlikte, melâmîliğin yaşantıya aktarılmış hâlidir. Üçüncü ve dördüncü fırkalar "Tayfuriye" ve "Cüneydiyye" olup öne çıkan kavram sekr ve sahv hâlidir. Nakşîler sahv hâlini Ebû Bekir'e nispet eder ve o hâli benimserler. Bu sebeple on bir esasın hepsi övülen sahv hâlini yakalamak içindir. Nakşîler bu duruma manevi uyanıklık olarak zikrederler. Beşinci fırka "Nuriye" öne çıkan unsurlar sahv hâli ve isâr kavramıdır. Özellikle isâr üzerinden tek bir nefesin bile ziyan edilemeyecek kadar önemli olması huş der- dem esasını hatırlatır. Ayrıca bu fırkaya göre yoldaşını kendine tercih etmek farz olup, sohbetinde farzdır. İnsanlardan

⁶⁶¹ Bunlar: Muhâsibiyye, Kassâriyye (Melâmetiyye), Tayfûriyye, Cüneydiyye, Nûriyye, Sehliyye, Hakîmiyye, Harrâziyye, Hafîfiyye, Seyyâriyye, Hâllâciyye, Hulmâniyye adlı zümrelerdir. Geniş bilgi için bkz. Hücvîrî, 2016.

uzaklaşma olan uzlet makbul değildir. Bu sebeple hâlvat der-encümen, hûş der-dem esasları bu fırkayla yakından ilişkilendirilebilir. Altıncı fırka “Sehliye” öne çıkan kavram nefis mücadelesidir. Sehliyye takipçileri nefisle olan bu mücadeleyi ağır riyâzetlerle yapmışlardır Nakşîler nefis mücadelesini zahirde sünnete azimet derecesinde uymakla (nefse en ağır gelen şeylerden biri ibadettir), bâtında ise huş der-dem, vukûf-i kalbî ve özellikle nefis muhasebesi olan vukûf-i zamânî ile yaparlar. Kaldı ki diğer esasların her biri aslında nefisle olan bâtın mücadeledir. Nitekim insan iki hâlden birine muttallidir. Ya nefsiyle ya da Rabbiyle meşguldür. Sözü edilen esasların her biri Rabb ile meşgul olmak gayesi içindir. Yedinci fırka “Hakîmiye” öne çıkan unsur bazı velilerin seçilmiş olmasıdır. Nakşî pirleri genel olarak seçilmişliği kabul ederler. Zira bizim nispetimiz diğer nispetlere üstündür sözü konuyla ilişkilendirilebilir. Bununla birlikte on bir esasın her biri tarikatın diğer tarikatlara üstünlüğü olarak kabul edilebilir. Özellikle yâddâşt esasıyla elde edilen gaybetsiz huzur elde edilmesi neredeyse imkânsız bir hâldir. Kaldı ki çoğu tarikat ehli gaybetsiz huzur olmaz demişlerdir. Sekizinci fırka “Harrâziye” de öne çıkan fenâ ve bekâ kavramlarıdır. İlgili eserde fenâ ilmi, dünyanın fani olduğunu bilmek, bekâ ilmi ise ahiretin baki olduğunu bilmektir. Nitekim Kur’an’da “Ahiret daha hayırlı daha bâkidir”⁶⁶² buyrulmuştur. On bir esasın her biri fâni olan dünyadan alakayı kesip bâki olana Allah’a teveccüh gayretinden başka bir şey değildir. Özellikle nigâhdâşt ve daha ilerisi yâddâşt esası bekâ hâliyle ilgili denilebilir. Zira sözü edilen eserin ilgili bölümünde “kul, vasıflarından fani olunca, bekânın tümünü elde eder” denilmiştir. Dokuzuncu “Hafifiyye” öne çıkan esası gaybet ve huzurdur. Bazı sûfiler gaybeti önde tutsa da bu fırkanın önderi huzuru gaybetten üstün tutmuştur. Nakşîlerde gaybetsiz huzuru makbul görmüşlerdir. On bir esasla elde edilmek istenen hâlde gaybetsiz huzurdur. Kelimât-ı kudsiyyede bu hâlin adı yâddâştır. Onuncu son makbul fırka Hücvîrî’ye göre “Seyyâriye”dir, öne çıkan unsuru cem’ ve tefrikadır. Kısaca tefrika mücâhede, cem müşahededir. Mücâhede ile elde edilen her şey tefrika, Allah’ın inayeti olarak verilen şeylerde cem’dur. Nakşîler sözü edilen esaslarla tefrika yapar karşılığında cem’ hâlini talep ederler. Bu talebin karşılığı olan cem’ hâline delil esas yâddâştır.

Yeri gelmişken Hücvîrî’nin belirttiği son iki mülhid fırkadan korunmanın yolu Nakşî eğitim nazariyesinde şeriata muhâlif olmamak olarak gösterilebilir. Zira

⁶⁶² A’la 87/17.

onlar kâmil mürşide teslim olmayı zorunlu görürken, sahtekâr olanlar konusunda insanları sürekli ikaz etmişlerdir. Nitekim bu esaslar enfüste olan hâller olup dıştan belli olmaz. Onlar şeriatın emirlerine muhâlif davranışları hoş görmez, azimle amel eder, sünnetten kıl kadar dahi ayrılmamaya özen gösterirler ve bu vasıflarda eksikliği olan kişiyi de kâmil insan olarak kabul etmemişlerdir.

Kelimât-ı kudsiyye esaslarının doğru anlaşılması Nakşibendî tarikatının eğitim nazariyesini doğru anlamaya vesiledir.⁶⁶³ İşte bu gayeye hizmetin gereği olarak Nakşibendî tarikatının ana esaslarını daha detaylı şekilde incelemek gerekir. Esasların önce nas ve tasavvuf ilmindeki yeri irdelenecek sonrasında Nakşî kaynaklarda olan açıklamalarına yer verilecektir. Bununla birlikte esaslarla ilgili verilen bilgiler bazen aynı şeylerin tekrarı gibi görünse de dikkatle bakıldığında ince farkların olduğu anlaşılacaktır. Öte yandan esasları birbirinden net çizgilerle ayırmak zordur. Zira onlar içiçe geçmiş halkalar gibidir.

2. Sefer Der-Vatan (سفر در وطن)

Farsça olan “Sefer Der-Vatan” terkinin lügat anlamı vatanda sefer etmektir.⁶⁶⁴ Terkipte bulunan kelimelerden “sefer” ve “vatan” kelimelerin kökü Arapça’dır. Farsça olan “der” kelimesi isim olarak kapı, dağ mağarası, kere, bap, cins, nevi anlamında; zarf edatı olarak içinde de-da anlamında kullanılır.⁶⁶⁵ Sefer kelimesinin sözlük anlamı örtüyü kaldırmak, açığa çıkarmak, evi tozlardan temizlemek⁶⁶⁶ gibi anlamlara gelir. Kelimenin günlük hayatta yaygın kullanımı ise bir yerden bir yere seyahat etmektir.⁶⁶⁷ Terkinin diğer kelimesi “doğum yeri” anlamına gelen “vatan” mefhumudur. Sözü edilen kavram sözlükte yerleşmek, bir yeri yurt edinmek, kendini bir şeye alıştırmak anlamlarına gelir. Kavram bir kimsenin doğduğu ve yaşadığı yer, siyasal ve duygusal yönden bağlı olduğu toprak parçası, ruhun özlemine duyduğu asıl ve gerçek âlem anlamlarında kullanılır.⁶⁶⁸

⁶⁶³ Safi, 2017, s. 62; Tokâdî, 2005a, s. 61.

⁶⁶⁴ Cebecioğlu, 20014, s. 423.

⁶⁶⁵ Şükün, 1984, C. II, s. 861-862.

⁶⁶⁶ İsfahânî, 1991, s. 412.

⁶⁶⁷ Hânî, 2015, s. 224.

⁶⁶⁸ Mustafa Çağrıcı, “Vatan”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2012, (C. XLII, s. 563-564).

Mutasavvıflar genel olarak seferi zahir ve bâtin olarak ikiye ayırmışlardır. Mekki⁶⁶⁹ Kuşeyri⁶⁷⁰ Hemedânî,⁶⁷¹ Gazzâlî⁶⁷² ve Sühreverdi,⁶⁷³ gibi sûfiler onlardan bazılarıdır.⁶⁷⁴ Çoğunluğa göre zahir manada sefer bir yerden başka bir yere gitmektir. Bâtin sefer ise kalbin mâsivâ muhabbetinden sıyrılıp Hakka karşı olan enfüsî seyridir.⁶⁷⁵ Gazzâlî'nin sefer yorumu çoğunluğa uyar. Nitekim ona göre zahirî sefer, beldeler arası yapılan seyahattir. Bu seferde, seyrüsülûk sürecine giren sâlik, kendine uygun mürşidi bulmayı gaye edinir. Diğer sefer ise kalbin bâtin da seferidir. Bâtin seferin amacı ise esfeli sâfilîn mertebesine düşen insanın ilk hâli olan ahsen-i takvîm mertebesine ulaşmasıdır.⁶⁷⁶

Hemedânî'nin sefer açıklaması ise çoğunluğa uymaz şöyle ki, onun tasnifi sülûk-i zahir ve sülûk-i bâtin şeklindedir. Sülûk-i zahir, şeriat emirlerine riayet etmek olup, daima ilahi emir ve yasaklara uygun davranmak, imkân ölçüsünde nefsin arzularından sıyrılmak, dinî değerleri muhafaza etmektir. Sülûk-i bâtin ise kalbin seyri olan manevi seferdir. Bu sefer bilinçli olarak hakikat bilgisine erişme çabasıdır. Bunun için kalp nefsin kötü sıfatlardan sıyrılarak insan ahlaki terakkiye ulaşma gayretine girer. Bu gayretle elde edilmek istenen şey, kalbin hakikat bilgisini alacak parlaklığa erişmesidir. Başka bir deyişle kalbin üstündeki tortular, paslar atılmalı ve kalp parlatılmalı, cilalanmalıdır. Nihayetinde kalp hakikat bilgisini alacak ayna hâline gelir. Kalbin bu hâli yakalamasının yolu ise kalp zikriyle ve azimle olur.⁶⁷⁷ Görüldüğü üzere Hemedânî'nin sefer tasnifi iç içe geçmiş iki halka şeklinde düşünülebilir. İç halka avamı, dış halka ise tasavvuf ehlini kapsar denilebilir. Zira birinci sefer şeriat emir ve yasaklarını yerine getirme, ikinci sefer ihsan hâline geçme çabasıdır. Görüldüğü üzere Gazzâlî'nin zahir sefer tarifi günlük sefer kullanımıyla yakından ilişkilidir. Oysaki Hemedânî'nin zahir sefer tarifi şeriat emirlerine uymak şeklindedir.⁶⁷⁸

⁶⁶⁹ Mekki, 2001, C. III, s. 1524-1533.

⁶⁷⁰ Kuşeyri, ts, s. 321.

⁶⁷¹ Gucdüvani, 2018, s. 49.

⁶⁷² Gazzâlî, 2011, C. IV, s. 329.

⁶⁷³ Sühreverdi, 2010, s. 147.

⁶⁷⁴ Adı geçen sûfilerin eserlerinde sefer ile ilgili bab mevcuttur. Geniş bilgi için bk. Gazzâlî, 2011, C. IV, s. 329; Sühreverdi, 2010, s. 147; Mekki, 2016, C. IV, s. 262-279; Gucdüvânî, 2018, s. 49-50.

⁶⁷⁵ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 350; İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukahâ*, (haz. Saadettin Ekici), İnsan Yayınları, İstanbul, 2011 bs.3, s. 90.

⁶⁷⁶ Gazzâlî, 2011, C. IV, s. 329-331.

⁶⁷⁷ Gucdüvânî, 2018, s. 49-50.

⁶⁷⁸ Gucdüvânî, 2018, s. 49-50.

Bâtın sefer konusunda ise sûfler mutabıktır. Hatta tasavvufî sözlüklerde seferin sadece bâtın manası ve türleri yer alır. Nitekim Kâşânî ve Cürcanî eserlerinde seferin bâtın anlamını zikretmiş ve seyir ilallâh, seyir fillâh, seyir billâh, seyir anilallâh olmak üzere dört sefer türünü zikretmişlerdir.⁶⁷⁹ Manevi yolculuk⁶⁸⁰ olarak tarif edilen seferde kalp, zikir ve fikir ile Hakka teveccüh eder.⁶⁸¹ Allah'a vuslat için yapılan bâtınî yolculukta kalp tedrici dört sefer yapar. İlk sefer de adet ve alışkanlıklardan sıyrılıp tek varlığın zuhur ettiği makama yönelir. Sonra her türlü engel aşılarak mâsivâ bağları kesilir ve insan varlığının zahirinden bâtınına yönelir. Üçüncü aşama cem'ul-cem mertebesidir. Bu makam zahirlik-bâtınlık ve evvelik-ahirlik birleştirilir. Son sefere çıkanlar ise kemâl makamından, “ev edna” (daha da yakın) makamına yönelebilir.⁶⁸²

Terkibin diğer kavramı olan “vatan” mefhumu, tasavvuf ve fıkıh ilmi içinde incelenebilir. Zira iki disiplinde kavram iç içe geçmiş iki anlam düzleminde seyir etmiştir. Fıkıh ilminde “vatan-ı asli” bir insanın doğup büyüdüğü yaşadığı, kalıcı olarak ikamet ettiği yer; “vatan-ı ikâmet” kişinin 15 günden fazla kalacağı asli vatanın dışında olan yerdir.⁶⁸³ Bahsi geçen terkipler tasavvuf ilminde tasavvufî remze dönüşmüştür. Şöyle ki tasavvufî varlık nazariyesine göre, insanın yaratılışı tedrici olmuş, bedenın yaratılışı tamamlanınca, ruh bedene üfürülmüştür. Böylece ruh vahdet âleminden kesret âlemine düşmüş ve bu dünyaya beden ile beraber gelmiştir. Topraktan yaratılan beden, ruh için vatan-ı ikâme olmuştur. Hâlbuki ruhun gerçek vatani ne bu dünya ne de bedendir. Ruh bedenden önce yaratılmış olup ruhun asli vatani emir âlemidir. Onun asli vatani olan vahdet âlemine olan özleyişi ya da geçici olarak ikamet ettiği beden toprağı tasavvufta “vatan” remziyle ifade edilir.⁶⁸⁴ Mesnevide bu seyir ve asli vatana olan özlem (ayrılık acısı) ney remziyle anlatılırken,⁶⁸⁵ tasavvuf edebiyatında ruhun yaşadığı bu özlem gurbet temasıyla anlatılır.⁶⁸⁶

⁶⁷⁹ Kâşânî, 2015, s. 302; Cürcanî, 2014, s. 96-97; Cebecioğlu, 2014, s. 422.

⁶⁸⁰ Kâşânî, 2015, s.301; Cebecioğlu, 2014, s. 422.

⁶⁸¹ Cürcanî, 2014, s. 96.

⁶⁸² Kâşânî, 2015, s. 301-302.

⁶⁸³ İsmail Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara, 2006, s. 684-685.

⁶⁸⁴ Abdüllatîf Gazzîzâde, *Mergûbü'Sâlkîn Nakşebend Yolunun Esasları*, (Çev. Şaban Köse), İnsan Yayınları, bs.2, İstanbul, 2018, , s. 213.

⁶⁸⁵ Mevlâna, *Mesnevi*, (Çev. Şefik Can) Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2012, (C.1, s.15

⁶⁸⁶ Süleyman Uludağ, “Gurbet”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, (C. XIV, s. 201).

Sûfiler ruhun asli vatanının emir âlemi olmasına delil olarak “Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler”⁶⁸⁷ ayetini gösterirler. Büyük sûfilerden kabul edilen Abdullah Tüsteri (ö. 273/886) bu hitabı annesinin karnında hatırladığını söylemiştir.⁶⁸⁸ Söz konusu ayetin işâri yorumunda ise insanın Rabbiyle üç defa sözleşme yaptığı belirtilir. Bu sözleşmenin birincisi ruh bedene girmeden emir âleminde iken, ikincisi ruh bedene girip zatı varlık sahibi olunca halk âleminde, sonuncusu ise Rabbin gönderdiği Peygamberlere biat etmesiyle olmuştur.⁶⁸⁹ Dolayısıyla ruh bu dünyada gurbette⁶⁹⁰ olup emir âlemi yani asli vatanına doğru seyir eder. Nitekim tasavvuf nazariyesine göre beden kafesinde hapsolmuş olan ruh, ayrılık acısıyla Rabbine kavuşmak için sürekli bir mücâhede ve sefer hâlidir.⁶⁹¹

Nihayetinde ruh için bu dünya “vatan-ı ikame,” emir âlemi ise “vatan-ı aslidir.” Vatanı ikamede yolcu olan ruh, asli vatanına saf ve temiz dönmelidir. Ne var ki kalp, halk âleminin süfli arzularının tesirinde kalınca paslanır. Vuslata ermenin yolu kalbin saflaşması, kötü ve süfli sıfatlardan sıyrılmasıdır. Böylece ruhun nuru inkişaf eder. Kalpte bulunan hicaplardan zahir veya bâtın seferle arınılır. Söz konusu sefere çıkmayanlar hicaplardan kurtulamaz, dünyada gam çeker, ahirette de Rabbini müşahede edemezler.

Dolayısıyla sûfilere göre âlemde ikamet eden insanlar her an asli vatanına seyir hâlidir. Bu seyirde onlara sevgiliye duydukları sevgi yol gösterir.⁶⁹² Nitekim onların hadis kabul ettikleri “vatan sevgisi imandandır” sözüyle kastedilen vatan bezm-i elest yani emir âlemdir. Vatana olan sevginin sebebi ise sevgilidir. Nihayetinde ruhun bu âlemdeki seyri asli vatanındaki sevgiliye vuslat içindir. Bununla birlikte Dâye’ye göre vatanına geri dönmeye niyet eden kişi geldiği yoldan dönerse kesin bilgiye ulaşır. Bu mertebe ihsan makamına ulaşmadır ki bu kişinin asli vatanındaki üns hâlini hissetme ve yaşamasıdır.⁶⁹³

⁶⁸⁷ Araf 7/172.

⁶⁸⁸ Attâr, 2012, s. 289.

⁶⁸⁹ İbn Acıbe, 1999, C. II, s. 280.

⁶⁹⁰ Çağrı, 2012, (C. XLII, s. 563-564).

⁶⁹¹ Ünal Mehmet-Çalışkan Nürettin, “Türk Şiirinde Vatan Kavramının Anlam Seyri”, *Sobider Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Science*, S.11, Haziran 2017, s. 264-286.

⁶⁹² Ünal-Çalışkan, 2017 s. 264-286.

⁶⁹³ Dâye, 2013, s. 121.

Burada Şu hususa değinilebilir, insanlar söz konusu seferlerini ister afak ister enfüsî yapsın, sefer iki nokta arasında gerçekleştirilir. Noktanın başında kaılan, uzaklaŐılan Şey sonunda ise ulaşılmak istenen matlup vardır. Ayrıca iki seferin de çeşitli aşamaları ve farkları olmasına rağmen ortak yönleri de mevcuttur. Örneğin açıklık anlamına gelen “sefer” kelimesi iki yolculuğa da işaret eder. Söz konusu durumun gerekçesini Mekkî, Sühreverdi, Kuşeyri ve Gazzali Şöyle açıklar; insanın gerek zahir gerekse batın sefer sürecinde ahlakı açığa çıkar, dolayısıyla iki seferde ahlakı ortaya çıkaran bir eylem olduğu için sefer kelimesi bu süreçlere nam olmuştur.⁶⁹⁴

Ahret inancına sahip olan insanlar bu dünyanın geçici olduğu konusunda hem fikirlerdir. İmtihan edilmek için gönderilen bu mekânın giriş kapısı doğum, çıkış kapısı ise ölümdür. Bu durumu “dünya iki kapılı handır” atasözü özetler. Nihayetinde insan emir âlemine, dünyadaki sefer zamanı dolunca tekrar döner. Bununla birlikte dünyada geçirilen sefer sürecinin niteliği ebedi âlemin akıbetini belirler, başka bir ifadeyle burada geçirilen vakit öte âleme referans olur. Dolayısıyla alınan her bir nefes çok iyi değerlendirilmelidir. Zira dünyada amacına göre seyir edenler cennetle ödüllendirilir, süreci zayi edenler cehennemle cezalandırılır.⁶⁹⁵ Yüce yaratıcı bu âlemin imtihan mekânı olduğu, dünyanın aldatmacaları, vaktin iyi değerlendirilmesi dolayısıyla seferin amacına göre yapılması gerektiği gibi konularda kullarını uyardıŐtır. Nitekim Kur’an’da insanın dünyaya geliş amacı,⁶⁹⁶ vaktin önemi,⁶⁹⁷ dünyadaki aldatmacalar,⁶⁹⁸ nefse uyanların akıbeti,⁶⁹⁹ nefse karşı mücadele edenlerin mkfatları⁷⁰⁰ zikredilmiştir. Ayrıca Yüce Yaratıcı unutkan olan kuluna bu dünyada sadece bir yolcu olduğunu hatırlaması için dönem dönem peygamberler ve ilahi kitaplar göndermiştir. Ne var ki Kuşeyri’nin dediği gibi insanların çoğunun zahirî sefere çıkar, batın sefere ise çok azı çıkar.⁷⁰¹ Başka bir deyişle çoğunluğun seferi afak azınlığın seyiri enfsdir.

⁶⁹⁴ Mekkî, 2001, C. III, s. 1525; Sühreverdi, 2010, s. 150-151; Kuşeyri, ts, s.322; Gazzali, 2011, C. 4, s. 331.

⁶⁹⁵ Hd 11/21-22-23-24.

⁶⁹⁶ Mülk 67/2.

⁶⁹⁷ Asr 103/1-3.

⁶⁹⁸ Bakara 2/204- Keff 18/46.

⁶⁹⁹ Yunus 10/7; Hud 11/15.

⁷⁰⁰ Nzi’t 79/37-41.

⁷⁰¹ Kuşeyri, ts, s. 321.

Kur'an'da insanın bu dünyaki seferine birçok ayetle işaret edilir. Sefer kelimesinin geçtiği ayetlerin yorumları incelendiğinde, seferin zahir ve bâtin anlamda zikredildiği görülür. Örneğin konuyla ilgili olarak Tevbe sûresi incelenebilir. Bu sûrede özellikle Tebük savaşı sürecinde nazil olan ayetlerde sefer emri ve bu emre itaatsizlik edenlerin durumu bildiren ayetler şöyledir: “Ey iman edenler! Ne oldunuz ki, size Allah yolunda sefere çıkın denilince, yere çakılıp kaldınız,”⁷⁰² “Eğer Allah yolunda sefere çıkmazsanız, O sizi elem dolu bir azapla cezalandırır,”⁷⁰³ “Allah yolunda sefere çıkın. Mallarınızla, canlarınızla Allah yolunda cihad edin.”⁷⁰⁴ “Eğer yakın bir dünya menfaati ve kolay bir sefer olsaydı mutlaka sana uyarlardı”⁷⁰⁵ “Tevbe edenler, ibadet edenler, hamd edenler, seyahat edenler, o mü'minleri müjdele”⁷⁰⁶ gibi. Görüldüğü üzere bu ayetlerde seferin zahir anlamdaki ifadesi açıktır. Hâliyle biraz düşünüldüğünde söz konusu ayetler bâtin sefere de işaret eder. Nitekim bu ve benzer ayetlerin işâri yorumu bâtin sefer üzerinedir. Örneğin Kuşeyrî cihadı zahir ve bâtin olarak ikiye ayırırken nefisle olan gizli cihadın büyük cihad olduğunu hatırlatmış,⁷⁰⁷ özellikle Tevbe sûresindeki ilgili ayetleri nefis mücadelesi olarak yorumlamıştır.⁷⁰⁸ İbn Acîbe ise Tevbe Sûresi'nin 39. ayetindeki “sefere koşma” emrini kâmil mürşidlere gitme emri olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu ayet nefsanî hazlar bırakılıp, nefisle cihada girmenin önemine işaret eder. Nefisle olan mücadelede galip olmak için kâmil mürşide koşulması gerekir. Ne var ki nefsanî hazlara takılıp kalanlar kâmil mürşide gitmezler. Bu hâl üzere olanlar ruhanî hayat yerine bedenî hayatı tercih ederler. Nefisle mücadele edilmezse, Allah kalbe perdeler koyar. Dolayısıyla bu dünyada kederli bir hayat yaşanır. Allah'ın huzuruna layıkıyla çıkabilmek için kalpteki bağ, engel ve her tür perdenin kalkması gerekir. Söz konusu durumu arifibillâh şeyhler değiştirir, onlara yönelmek gerekir.⁷⁰⁹

Öte yandan seferde önemli unsurlardan biri de binektir. Bineğe binildiğinde şu dua okunur; “Bunu hizmetimize veren Allah'ın şanı ne yücedir. Bunlara

⁷⁰² Tevbe 9/38.

⁷⁰³ Tevbe 9/39.

⁷⁰⁴ Tevbe 9/41.

⁷⁰⁵ Tevbe 9/42.

⁷⁰⁶ Tevbe 9/112.

⁷⁰⁷ Kuşeyrî, 1971, C. I, s.395-396.

⁷⁰⁸ Bkz. Kuşeyrî, 1971, C. I, s. 420-423.

⁷⁰⁹ İbn Âcîbe, 1999, C. II, s. 382.

gücümüz yetmezdi. Şüphesiz biz Allah'a döneceğiz.”⁷¹⁰ İbn Acîbe bu ayeti yorumlarken binekleri zahirî ve bâtinî olarak ikiye ayırır. O zahirî olan binekleri taşıtlar olarak belirtirken bâtinî binekleri hayvanî nefis (ruhun bineğidir), ilâhî tevfik (kula gelen ilahi yardım) ve himmet olarak belirtir. Kuşeyrî'ye göre, Allah ârifler için himmet bineği hazırlamıştır. Ârifler bu himmet bineğiyle Allah'a olan yolculuklarını huzurla yaparlar.⁷¹¹

Nakşibendî tarikatında “sefer der-vatan” esası açıklanırken Allah'a olan seyre dayanak olarak zikredilen ayetlerden bazıları şu şekildedir, “Biz şüphesiz Allah'a aidiz ve şüphesiz O'na döneceğiz”⁷¹² “dönüşünüz ancak banadır.”⁷¹³ Sözü edilen ayetlerde her kulun zorunlu olarak Allah'a döneceği ifadesi açıktır. Nakşî sûfilerinden olan İbrahim Hakkı'nın dediği gibi her kul Allah'a dönüş yolundadır ve ölüm iradesiz mecburi bir dönüştür. Sûfiler Allah'a olan bu seyrin bilinçli olarak yapılma gayesini güder ve dolayısıyla onlar seyrüsülûk yoluna girerek bu dönüşü ihtiyarî olarak yaparlar.⁷¹⁴ Kuşeyrî Allah'a olan bu seferin hakkıyla olabilmesi için kişinin nefisinden sıyrılması gerektiğini⁷¹⁵ belirtir. Bu seyre girenler manevi olarak dirilir ve bu dirişle Hakk'a vuslatı arzularlar. Kur'an'da şu ayet konuyla ilişkilendirilebilir, “ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, karanlıklar içinde kalmış kimsenin durumu gibi olur mu?”⁷¹⁶ Bilindiği üzere ölmek için diri olmak, dirilmek için de ölü olmak gerekir. Ayette bahsi geçen ölüm manevi bir olgu olup dirilişte manevi olmalıdır. İbn Acîbe bu ayeti şöyle yorumlar; ruh ilk yaratıldığında rububiyet sıfatını ikrah ettiği hâlde diridir, sonrasında bedene girince ruh da pek çok manevi ölümler olur. Sonra ruh, Allah'ın lütfuyla o ölümlerin çoğundan dirilir. Nitekim ruh inkârla, isyanla veya günahla ölür; imanla, tevbeyle, riyâzet ve zühd gibi şeylerle dirilir.⁷¹⁷ Neticede sûfiler, Rab bilgisinden uzak olan kalbi ölü kabul ederler, onlar seyrüsülûk ile ölü olan kalpleri diriltmek için sefere çıkarlar.

Öte yandan Hz. İsa'nın “Bir kimse iki kere doğmadıkça melekûta, göklere ve melekler zümresine giremez” sözü de konuyla ilişkilendirilebilir. Nitekim

⁷¹⁰ Zuhruf 43/13-14.

⁷¹¹ Kuşeyrî, 1971, C. III, s. 173-174.

⁷¹² Bakara 2/15.

⁷¹³ Lokman 31/15.

⁷¹⁴ İbrahim Hakkı, 2006, C. III, s. 903-904.

⁷¹⁵ Kuşeyrî, 1971, C. III, s. 19.

⁷¹⁶ En'am 6/122.

⁷¹⁷ İbn Acîbe, 1999, C. II, s. 165.

İbrahim Hakkı bahsi geçen sözde geçen birinci doğmadan murat ana rahminden dünya âlemine geliş, ikinci doğuş ise kalbin hayvanî sıfatlardan (hayvani nefis) arındırılmasıyla olan manevi doğuş olarak açıklar.⁷¹⁸ Sûfilere arasında Hz. İsa'nın bu sözünün daha anlaşılır terkibi, onlara göre hadis olarak kabul edilen, “ölmeden önce ölünüz”⁷¹⁹ hitabıdır. Bununla birlikte söz konusu hitabı “dünyada bir garip veya bir yolcu gibi yaşa”⁷²⁰ hadisi destekler. Zira sûfilere göre bu hitaplar asli vatana olan çağrıdır.⁷²¹ Onlar bu hitaplara olumlu cevap vererek iradî ölümü seçer, yollarını bunun üzerine bina ederler. Neticede her sâlik istidat derecesine göre nefisini tanıyarak Rabbini bilir ve akabinde ilâhi huzuru yakalamaya çalışır. Bu huzura erenler ne dünya ne de ahiret nimetini önemserler, başka bir ifadeyle onlara karşı ölü gibidirler, tek gayeleri Rablerine yönelmektir.⁷²² Dünya nimetlerine karşı ölü olan Hak yolcusu, devamlı seyir ve sefer hâlinindedir. Dolayısıyla zahir ve bâtın sefer iç içedir.

Sefer der-vatan esasıyla ilgili Nakşî kaynaklarda belli başlı dört sefer türü zikredilir. Bu seferlerin üçü bâtınî biri zahirî seferdir. Behcetü's Seniyye isimli eserinde Hânî bu seferleri şöyle zikreder. İlki beldeler arası yapılan seyahat; ikincisi, salikin kötü sıfatlarını iyi olanlarla değiştirme süreci; üçüncüsü, sâlikin hâlvet odasında kalp gözüyle yaşadığı müşâhedeler veya bir hâlden bir hâle geçişini ifade ederken, sonuncusu ise sâlikin kalbini mâsivâdan Allah'a yöneltmesidir.⁷²³ Bununla birlikte önceki seferlerin tek gayesi son seferin gerçekleştirilmesine hizmet eder.

Sefer der-vatan esasının ilk manası beldeler arası yapılan seferdir. Kur'an'da beldeler arası yapılan zahirî sefer “Yeryüzünde gezin, öncekilerin sonunun nasıl olduğuna bakın”⁷²⁴ ayetiyle teşvik edilirken, “Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâla görmüyor musunuz”⁷²⁵ ayetiyle seferden elde edilecek kazanca dair işaretler vardır. Son ayet nefislerde olan işaretlere değinirken hakikatte seferin manevi yönüne dikkat çeker.

⁷¹⁸ İbrahim Hakkı, 2006, C. II, s. 581.

⁷¹⁹ Bu söz hadis kitaplarında yoktur. bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara, 2013, s. 275.

⁷²⁰ Buhârî, Rekâ'îk, 3.

⁷²¹ Gazzîzâde, 2018, s. 213.

⁷²² İbrahim Hakkı, 2006, C. III, s. 985.

⁷²³ Hânî, 2015, s. 224-225; Haşimî, 2003, ss, 118-119; Nasrullah Efendi, 2012, s. 94-95; Tosun, 2015a, s. 336; Özköse, 2011, s. 8.

⁷²⁴ Rum 30/42.

⁷²⁵ Zâriyât 51/20-21.

Hâliyle zahirî sefer, bâtinî seferden kazanç elde etmek için yapılır. Mekkî zahir seferden kazanç elde etmek isteyen kişinin yapması gereken şeyleri eserinde şöyle zikreder. Öncelikle yolculuğa çıkan kişi niyetini belirlemelidir. Zira kişinin niyetinde olanları elde etmesi için Allah o kişiye melekler görevlendirir, bu melekler yolculuk sürecinde ona yardım ederler. Kişi sefere çıkarken sağlam şekilde Allah'a tevekkül etmeli, başından geçen hadiseleri ibret alma niyetiyle ve basiret gözüyle değerlendirmelidir. Kişinin, dış dünyada var olan ibretlik durumları idrak ve anlamak için sefer ettiğinde, basireti ve idraki güçlenir. Dolayısıyla dış âlemdeki müşâhedelerden ve kendi nefsinde olan hâllerden delil ve ibretler alarak seferden ayetin ruhuna uygun kazançlar elde edebilir. Yolculuğun nihayetinde kişi niyetine göre dünyalık ise dünyalık, ahiretlik ise ahiretlik menfaat sağlar.⁷²⁶ Bu hususa işaret eden hadis “Ameller niyetlere göredir. Her kim neye niyet ederek hicret ediyorsa hicretinin karşılığı niyet ettiği şeye göredir. Allah'a ve Resül'üne varmak veya herhangi bir dünya menfaatine kavuşmak.”⁷²⁷

Dolayısıyla yolculuğun hikmetleri düşünüldüğünde sefer sonunda elde edilecek birtakım kazançlar başka bir ifadeyle ganimetler akla gelir. Ayette sefer sonunda elde edilen ganimetler beşe ayrılır.⁷²⁸ Bununla birlikte ganimet denilince akla sadece somut savaş ve maddi zenginlik gelmemelidir. Bilakis ahiretini düşünen kişilerin seferle elde edecekleri kazanç ahiretine fayda sağlayacak manevi şeylerdir. Nitekim Kuşeyrî cihadı ve ondan elde edilecek ganimetleri zahir ve bâtin olarak tasnif eder. O şeytan ve nefis ile yapılan bâtin cihadın büyük cihad olduğunu hatırlatırken, bundan elde edilecek ganimetlerin de beş kısma ayrıldığını belirtir. Söz konusu ganimet paylarından en önemli hisse ise Allah'a ait olandır. Bu hisseye ne ahiret ne de benzer lütuflar dâhildir. Söz konusu pay sadece Allah için olmuş, Ondan başkası yok sayılmıştır.⁷²⁹ Kuşeyrî'nin açıkladığı bu payı Yunus Emre (ö. 720/1320 [?]) şöyle dile getirir.

“Cennet cennet dedikleri birkaç köşkle birkaç huri

İsteyene ver sen anı, bana seni gerek seni”

⁷²⁶ Mekkî, 2001, C. III, s. 1522-1530.

⁷²⁷ Buhârî, Bed'ül-vahy, 1.

⁷²⁸ Enfâl 8/41.

⁷²⁹ Kuşeyrî, 1971, C. I, s. 395-396.

Öte yandan Sühreverdi zahirî seferin ikamet şekline göre dört çeşit olduğunu belirtir. Kimi seyrüsülûkün başında sefer yapar sonra ikamet eder veya başlangıçta ikamet eder sonunda sefer eder. Kimi de ya hep sefer veya hep ikamet eder.⁷³⁰ Hiç sefer etmeyen hep ikâmet hâlinde olan kimse, cezbe ile hayır kapılarının açıldığı kimsedir. Seyrini hep sefer hâlinde geçirenler de vardır. Onlar bu usûlle hem nefsini rahat ettirmez hem de halkın onu tanımasından kaçır. Hatta onlar halkın kendilerini tanımasını veya bilmesini seyahat sebebi kabul ederler.⁷³¹ Hatta seçkin arifler kırk günden fazla bir yerde ikâmet etmezler.⁷³² Zira Allah iyi kullarını halka sevdirdiğinden dolayı sûfiler bu usûlle hem şöhret afetinden kaçır hem de Allah'a olan tevekküllerinin bozulmasından emin olmaya çalışırlar. Nihayetinde onlar Allah'tan başka her şeyden alakayı kesip, yüksek mertebelere çıkmayı arzularlar.

Neticede tasavvuf ilminde zahiri sefer nefis terbiyesi için yapılır. Şöyle ki kişiye nefsinin alışkanlıklarını terk etmek, dostlarından ve vatanından ayrılmak çok zor gelir. Yolculuk süreci nefisteki incelikleri, bencillikleri, kısaca kişinin ahlakını ortaya çıkarır. Kişi bu yolla manevi hastalıklarını teşhis eder ve tedaviye koyulabilir. Seferin meşakkatleri, nefsin hazlarının terk edilmesi nefsi terbiye eder. Kim Allah rızası için nefsinin bu yolla terbiye ederse büyük ecir kazanır. Ayrıca “Yeryüzünde gezin, öncekilerin sonunun nasıl olduğuna bakın”⁷³³ ayetinde belirtildiği gibi kul, gezdiği beldelede farklı yerler, eserler görür ibretler alır, farklı müşahedeler yaşar. Bu durum bilinç düzeyini yükseltir. Öte yandan kişi seferle sukuna erer, Allah ile baş başa kalır. İnsanlar onu tanımadığı için farkedilmez bu durum nefse en ağır gelen şeydir. Nitekim nefis riyaset ve şöhret olma sevdasından kolay kolay vazgeçmez.⁷³⁴ Bu maksatlarla yapılan zahirî sefer, bâtinî seferle iç içe geçmiş hâlde devam eder. Bu durum nefsin kirli tortularından sıyrılarak, ahlakî güzellikle Hakk'a vusûle ermeyi sağlar.

Seyrüsülûk denilen manevi yolculuğun rehbersiz gerçekleştirilmesi neredeyse olanaksızdır. Dolayısıyla sefer der-vatan esasına göre salık önce seyir için güvenilir kâmil mürşid bulmalıdır.⁷³⁵ Zira Nakşibendî meşâyihine göre müridi

⁷³⁰ Sühreverdi, 2010, s. 146; Safi, 2017, s. 66.

⁷³¹ Sühreverdi, 2010, s. 146-155.

⁷³² Mekkî, 2001, C. III, s. 1525.

⁷³³ Rum 30/42.

⁷³⁴ Sühreverdi, 2010, s. 146-150.

⁷³⁵ Haşimî, 2003, s. 118.

Allah'a ulaştıran ve fenâ mertebesine erdiren dört yol vardır, bunlar: Sohbet, râbıta, zikir, teveccüh-mükarebedir.⁷³⁶ Bu dört yoldan; sohbet, râbıta, teveccüh kâmil mürşidle olur. Zikir ise kâmil mürşidin kontrolünde olur. Sefer der-vatan esasının gayesi fenâfillâhtır. Allah'a ulaştıran üç yolun merkezinde kâmil mürşid vardır. Dolayısıyla sâlikin doğruyu yanlış bilen, tasfiye ve tezkiye usûlünden anlayan bir rehber ihtiyacı vardır.⁷³⁷ Nakşibendî tarikatında söz konusu mürşidi bulmak için gerekirse zahiri sefere çıkılır, başka bir deyişle, seyrüsülûkta kendisine rehber olacak şeyhi bulmak için şehir şehir dolaşır.⁷³⁸ Bununla birlikte Nakşîlere göre bu sefer seyrüsülûka dâhil değildir. Nakşibendî şeyhleri seyrüsülûkun başında zahiri seferi tasvip etmezler. Nitekim onlara göre yolun başındaki zahirî sefer kişiye perişanlıktan başka bir şey sağlamaz. Hatta onları sülûk yolundan ayırabilir. Zira seferin meşakkatleri karşısında, sakin olarak bilinen insanların bile sınırları bozulur, gerilir, içinde gizli olan kötü ahlakı dışarıya çıkabilir. Hz. Ömer'in şu sözü bu durumu destekler; "bir kimsenin ahlakının gerçek güzellik derecesini yolculuk ortaya çıkarır." Zahirî sefer imtihan olup kişinin gerçek ahlakını ortaya çıkarır. Dolayısıyla bu sefere herkesin gücü yetmeyebilir. Hâliyle kişinin iç dünyası dağılabilir, gayret ve himmetleri azalabilir, bu kimselerin ikâmet etmesi seferden efdal⁷³⁹ olup bu sebepten Nakşibendî şeyhleri müntesiplerini yolun başında zahirî seferden men ederler.⁷⁴⁰ Onlara göre yolun başında ikâmet edip eğitimini tamamlayanlar zahiri sefere çıkabilir. Kemâl mertebesine erenler nereye sefer ederse etsin, yolculuğun meşakkatleri artık kişiye tesir etmez.⁷⁴¹

Kâmil mürşit bulunduğunda zahirî yolculuk bırakılır bâtinî yolculuk başlar.⁷⁴² Artık mürit için gerekli olan mürşidin zahirî beldesi değildir, onun terbiye nazarından istifade etmeli, kendini ona teslim etmelidir.⁷⁴³ Tarikatta kâmil mürşide olan bu teslimiyet "Bana yönelenlerin yoluna tabi ol"⁷⁴⁴ ayetine dayandırılır. Bu ayetin bâtinî yorumuna göre anne-babaya itaat farzdır, kâmil mürşit de manevî babadır, onun hakkına riayette ise daha fazla dikkatli olunmalıdır.⁷⁴⁵ İbnü'l-Arabî

⁷³⁶ Hânî, 2015, s. 178.

⁷³⁷ Gazzizâde, 2018, s. 213.

⁷³⁸ Tosun, 2015a, s. 336.

⁷³⁹ Mekkî, 2016, C. IV, s. 268-277.

⁷⁴⁰ Hânî, 2015, s. 225; Kotku, t.y., s. 298.

⁷⁴¹ Safî, 2017, s. 66; Hânî, 2015, s. 225.

⁷⁴² Topbaş, 2002, s. 236.

⁷⁴³ Hânî, 2015, s. 224.

⁷⁴⁴ Lokman 28/15.

⁷⁴⁵ İbn Acibe, 1999, C. IV, s. 369.

ayette geçen Allah'a yönelen kâmil mürşitte bulunması gereken özellikleri şöyle belirtir, fiillerinde, sıfatlarında veya zatında fenâ bulmak suretiyle varlığını Allah'a veren iyi davranışlar içinde olan kimsedir. Ona göre ancak bu sıfatlar kendisinde bulunan kimselerin gittiği yola uyulabilir.⁷⁴⁶

Sefer der-vatan esasının ikinci manası, ahlakî değişim yolunda olan seferdir. Bu seyir insanın kendi özünde enfüsî bir seyirdir. Nakşibendilikte önce bu seyirden başlanır. Nitekim İmâm-ı Rabbânî Nakşîlerin sefer der-vatan esasıyla seyre enfüsî olarak başladığını bildirir. Ona göre Nakşî dışında bütün tarikatlar seyre afâkî başlar enfüsî olarak devam ederler. Nakşîler ise enfüsî başlar afâkî seyri enfüsînin içine yerleştirirler. O bu durumu tarikatın başlangıcının sona yerleştirilmesi olarak değerlendirir.⁷⁴⁷ Öyle ki bu seferle insanın bünyesinde bulunan kötü ahlak güzel ahlaka, beşerî sıfatlar melekî sıfatlara dönüştürülür.⁷⁴⁸ Bu içte olan değişim yolculuğu olup bir nevi hicrettir. Zira bu seferde nefis gösteriş, gaflet, zulüm, isyan gibi yerilmiş sıfatlardan; ihlas, zikir, adalet, itaat gibi övülmüş sıfatlara hicret eder.⁷⁴⁹ Nakşibendî şeyhlerinden olan Sa‘deddîn-i Kâşgarî (ö. 860/1456) yerilmiş sıfatlar övülmüş sıfatlarla değiştirilmedikçe insan pislikten arınmaz, demiştir.⁷⁵⁰ Zira nefis kötü huylarından arındırılmazsa, o sıfatlar cehennem yakıcı ateşi olur.⁷⁵¹ Dolayısıyla bu arınma için müridin kendi nefsinde hicret etmesi şarttır. İnsan kötü ve yerilmiş ahlakı bünyesinden atmalı ki bünyede açılan bu boşluğa güzel ahlak dolsun.⁷⁵² İbrahim Hakkı eserinde kötü ve çirkin ahlakı gönülden atıp güzel olanla doldurmayı; “Nefsi koy Hakk’a gönülden gel sefer der-vatan” nazmıyla özetler.⁷⁵³ Nakşî sûfîlerden olan İbrahim Hakkı’nın bu nazmı aynı zamanda sefer der-vatan esasını özetler.

Nihayetinde hicret etme de bir nevi seferdir. Zira hicretin sözlük anlamı terk etmek, ayrılmak, bir yerden başka bir yere göç etmek⁷⁵⁴ “kişinin herhangi bir şeyden bedenlen veya kalben ayrılıp uzaklaşması anlamlarına gelir. Terim olarak hicret, genelde gayri müslim ülkeden İslâm ülkesine göç etmedir. Özelde ise Hz.

⁷⁴⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tefsir-i Kebir Tevilat*, (Çev. Vahdettin İnce), Kitsan Yayınları, İstanbul, t.y., C. II, s. 925.

⁷⁴⁷ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 350-718; C. II, s.345.

⁷⁴⁸ Safî, 2017, s. 65; Tokâdî, 2005e, s. 77; Ali Behcet, 2012, s. 38.

⁷⁴⁹ Haşimî, 2003, s.118.

⁷⁵⁰ Safî, 2017, s. 66.

⁷⁵¹ İbrahim Hakkı Hz, 2006, (C. II, s. 541.

⁷⁵² İbrahim Hakkı Hz, 2006, C. III, s. 966.

⁷⁵³ İbrahim Hakkı Hz, 2006, s. C. III, s. 966.

⁷⁵⁴ İsfahânî, 1991, s. 833.

Peygamber'in ve Mekkeli Müslümanların Medine'ye göçünü ifade eder.⁷⁵⁵ Hicretin tasavvufi sözlüklerdeki anlamı ise yerilen huyları terk edip iyilerle değiştirme veya ruhun beden ülkesini terk ederek ruhlar âlemine göç etmesidir.⁷⁵⁶ Sözü edilen tariflerden de anlaşıldığı üzere sûfilere göre hicret iki nevidir.⁷⁵⁷ Kur'an'da hicretle ilgili ayetler sûfilerin bu tesbitini doğrular. Nitekim Kur'an'da hicret; bir beldeden başka bir beldeye göç etme,⁷⁵⁸ pisliklerden, günahlardan uzak durma,⁷⁵⁹ bir ortamdan veya gruptan Allah için uzaklaşma⁷⁶⁰ anlamlarında kullanılmıştır. Dolayısıyla sefer gibi hicrette zahir ve bâtın olarak yapılabilir. Zahirî hicrete örnek dinî sebeplerle bir beldeden diğer bir beldeye gitme ya da bir ortam veya grubu terk etme, bâtınî hicrete örnek kalbin kötü sıfatları terk etmesi verilebilir. Nitekim ayette “pisliklerden ve günahlardan uzak dur”⁷⁶¹ emrinin yapıldığı “rucz” kelimesi kulu Allah'tan uzaklaştırıcı her şeyi kapsarken⁷⁶² uzak dur emri “hcr” kelimesiyle ifade edilmiştir. Bu ayetin manasına uygun olarak Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “(Asıl) muhâcir ise Allah'ın yasakladıklarını terkeden, uzak duran kimsedir.”⁷⁶³

Yapılan hicret zahirî ya da bâtınî olsa da seferde olduğu gibi hicrette de iki unsur vardır. Biri terkedilen diğeri ulaşılan yer veya şeydir. İnsanın kendi bünyesinde bulunan kötü sıfatlardan sıyrılıp iyi sıfatlara gitmesi zordur. Kötülüğe teşvik eden bir ortamı terk edip iyilerin meclisine katılmak şeklindeki hicret ise daha da zordur. Sefer der-vatanla kastedilen hicrette, kötülükten iyiliğe doğru yol almak esastır. Bu hicret beldeler arası, kişiler arası ya da insanın kendi içinde olan hicret olabilir. Dolayısıyla her hâlükârda hicret bir mücâhede, nefsin hevâsına gem vurmaktır. Hâliyle sefer ve hicret kavramları birbiriyle ilişkilidir.

Sefer der-vatan esasının üçüncü manası müritin hâlvet odasında yaptığı ameller neticesinde kalp gözünün açılması ve bu gözle âlemi müşâhede etmesi neticesinde olan seferdir.⁷⁶⁴ Hak yolcusu bir hâlde sabit kalmamalı, yaşadığı müşâhedelere kapılmamalıdır. Bir makamdan diğer makama ilerlemelidir. Devamlı hayırlarda güzel ahlakta ilerlemeli ve manen terakkî etmelidir. Hak yolunda seyir

⁷⁵⁵ Ahmet Önkâl, “*Hicret*”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul,1998, (C. XVII, s. 458).

⁷⁵⁶ Cebecioğlu, 2014, s. 215.

⁷⁵⁷ Ankaravî, 2011, s. 136.

⁷⁵⁸ Bakara 2/218; Âl-i İmrân 3/195; Tevbe 9/20.

⁷⁵⁹ Müdessir 74/5.

⁷⁶⁰ Nisa 4/34; Meryem 19/46; Müzzemmil 73/10.

⁷⁶¹ Müdessir 74/5.

⁷⁶² İbn Acîbe, 2000, C.VII, s. 174.

⁷⁶³ Buhârî, Rikâk 26.

⁷⁶⁴ Tosun, 2015,s.336

devamlıdır, mola yoktur.⁷⁶⁵ Nihayetinde hâlvette olan müşâhedeler son sefer olan Allah'a ulaşmada bir katredir, salık seyir esnasında yolda gördüğü güzelliklere gönlünü kaptırırsa asıl olan cemâlden uzaklaşır. Nasıl ki zahir sefer sonunda elde edilen maddi ganimetlere dalmak ahiretten uzaklaştırırsa, bâtın sefer sürecinde ulaşılan bahsi geçen ganimetlere dalmak Hakk'a vusûlü engeller.

Dolayısıyla kişi, sefer sürecinde istikametten saptıracak unsurların farkında olması gerekir. Zira şeytan her an kulu saptırmak için iş başındadır. Duruma dikkat çeken sûfiler, insanın bu dünyadaki seferi ya mâsivâyaya ya da Allah'a doğru olduğunu belirtirler. Hâliyle bu iki hâlden birine muttali olan insan ya mâsivâyaya rağbet eder ya da Allah'a yönelir. "O hâlde Allah'a koşun"⁷⁶⁶ ayetindeki emir Allah'a dönmeye delalet eder. Kuşeyrî'ye göre genel olarak insan ya korku ya da ümit hâli yaşar. Korku yaşayan kulun korkudan emin olması için, ümit eden kul ümidine kavuşması için koşacağı tek varlık Rabbidir.⁷⁶⁷ İbn Acîbe Allah'a dönmenin yolunu beş seviyede açıklar. İlki kulun küfürden imana gelmesi, ikincisi günahından tövbe edip ibadete yönelmesi, üçüncüsü gafletten zikir hâline geçmesi, dördüncüsü nefsin hevâsıyla mücadele edip zühde yönelmesidir. Sonuncusu ise maddeyi müşâhededen manayı müşâhedeye geçmesidir. Son makam müşâhade makamıdır.⁷⁶⁸ Bu ayetin diğer bir yorumu ise şöyledir: Her şeyden alakayı kesip sadece Allah'a yönelme ve sadece Ona iltifat etme emridir. Hatta şeytan ve nefis ile savaşırken, şeytan ve nefsin sahibi olan Allah'a sığınma, Onun nuruyla aydınlanma çabasıdır. Ne var ki hâlvette odasında yaşanan güzel deneyimler de Allah'ın dışındakilere yönelme olup aksi istikamete kaymaktır. Bu yolculuğun sonunda ise helak kaçınılmaz olur.⁷⁶⁹ Bu durum şöyle bir örnekle açıklanabilir; kişi keramet karşısında keramete dalar onu vereni unutursa helak olur.

Sefer der-vatan esasının dördüncü manası yukarıda bahsi geçen iki istikâmetten diğer taraf olan Allah'a seferin ta kendisidir. Ayrıca Allah'a olan bu sefer diğer bahsi geçen seferleri de kapsar. Hakikatte sözü edilen seferlerin hepsinin gayesi son sefer içindir. Zira son seferden önceki seferler müritin tedrici olarak kalbini mâsivâdan sıyırıp Allah'a doğru teveccüh etmesini sağlar.⁷⁷⁰ Mesela

⁷⁶⁵ Haşimî, 2003, s.119

⁷⁶⁶ Zâriyât 51/50.

⁷⁶⁷ Kuşeyrî, 1971, C. III, 239.

⁷⁶⁸ İbn Acîbe, 2000, C. VI, s. 480.

⁷⁶⁹ İbnü'l-Arabî, t.y., C.II, s. 1208.

⁷⁷⁰ Tosun,2015,s. 336.

yukarıda işaret edildiği gibi, sâlikin yolun başında şeyhine sefer (teveccüh) etmesindeki gaye teveccüh yetisini geliştirmesidir. Zira seferin ilk aşamasında sâlikin, Allah’a teveccühe istidadı yoktur.⁷⁷¹ Teveccüh bahsinde zikredildiği gibi şeyhten sonra peygambere ve nihayetinde kalp aynası temizlenen sâlik Allah’a yönelir.⁷⁷² Zikri geçen diğer seferler Allah’tan başka her şeyden alakayı kesip, sadece Rabb’ine yönelmenin yollarını öğretir. Bu aşamalardan geçen mürit tam anlamıyla Rabbine teveccüh eder. Rabbe olan teveccühe işaret, Hz. İbrahim’in “Ben Rabbime gidiyorum”⁷⁷³ ayetindeki sefer olup, fenâfillâha işaretlerdir.⁷⁷⁴ Tabiki fenâfillâha erişmek için müridin yüce dağlar (makamlar) aşması gerekir.⁷⁷⁵

Behçetü’s Seniyye, gibi Nakşî kaynaklarda “sefer der-vatan” ilkesi açıklanırken, Hz. İbrahim’e nispet edilen “Ben Rabbime gidiciyim”⁷⁷⁶ ayetindeki ifade sefere dayanak olarak gösterilir.⁷⁷⁷ Bahsi geçen ifade Hz. İbrahim’in zor imtihanlarının zikridir. Bilindiği üzere Hz. İbrahim eşini ve oğlunu ıssız Mekke topraklarına bırakma, oğlunu kurban etme emrine muhatap olma, ateşe atılma gibi büyük sabır gerektiren, ağır imtihanlara tabi tutulmuştur.⁷⁷⁸ Hz. İbrahim bu imtihanlarla kalbinden mâsivâyı çıkarıp, Allaha yönelmiştir.⁷⁷⁹ Bu ayetin yorumu bir nevi sefer der-vatan esasının Hz. İbrahim’in hayatındaki iz düşümüdür.

Tasavvuf nazariyesine göre de yönünü Allah’a çeviren Hak yolcusu bu mertebeye, kötü huyları terk edip yerine iyi huyları koyarak erişir. Kişi bu seviyeye haramı bırakıp helale, isyandan takvâyâya yönelerek ulaşabilir. Bu sefer, menfi hâlden müsbet olan hâle koşma olup kalp ile yapılır. Bu yol gönül ile kat edilir. Kalp uyanmadan önünü göremez, terbiye edilmeden Rabbini tanıyamaz, manevi kirlilerden temizlenmeden Hakkı müşâhede edemez.⁷⁸⁰ Tüm bunlara ek olarak her tür sefer kulun imtihanlar (süreçte) karşısında gösterdiği sabır oranında aşılır. Allah’a olan bu yolculukta dikkat çeken bir diğer husus sabır ve musibetin birlikte anılmasıdır. Sabır Kur’an’da yetmiş yakın yerde geçer. “Sabredenlere mükâfatları

⁷⁷¹ Hâni, 2015, s. 224; Haşimî, 2003, s. 118.

⁷⁷² Haşimî, 2003, s. 118.

⁷⁷³ Saffât 37/99.

⁷⁷⁴ Hâni, 2015, s. 224.

⁷⁷⁵ Hâni, 2015, s. 225.

⁷⁷⁶ Saffât 37/99.

⁷⁷⁷ Hâni, 2015, s. 224; Haşimi, 2003, s. 118; Kotku, t.y., s. 297; Topbaş, 2002, s. 236.

⁷⁷⁸ İbn Acîbe, 1999, C. IV, s. 611-613.

⁷⁷⁹ Topbaş, 2002, s. 237.

⁷⁸⁰ Haşimi, 2003, s. 118.

elbette hesapsız olarak verilir”⁷⁸¹ ayetinde bildirildiği üzere sabrın mükâfatı hesapsızdır.⁷⁸² Sabredenlere Kur’an’da sekiz lütuf zikredilir, bunlar İlahi muhabbet⁷⁸³ ilahi yardım⁷⁸⁴ cennet köşkleri⁷⁸⁵ hesapsız mükâfat⁷⁸⁶ müjde⁷⁸⁷ mağfiret, rahmet, hidayettir.⁷⁸⁸ Kulun Rabb’ine olan bu asli yolculuğu sabır üzerine örülmüştür. Bu yolculukta sabredenler vuslata ererler. Nitekim gerek zahirî gerek bâtinî seferde yolcuyu gayeye ulaştıran en önemli unsur sabırdır. Yolcu bu süreçte karşılaştığı musibet veya hedefinden alıkoyacak şeylere karşı sabır gösterdiğinde seferini arzuladığı yönde tamamlayabilir. Bununla birlikte kişinin sabrı dört şeye karşı olur. Birincisi musibete karşı sabır; bela anında nefse, ilahi takdire karşı korku ve endişeye kapılmaktan men etmedir. İkincisi nimetlere karşı sabır; bu sabır nimetlerin gerçek sahibini bilmek ona şükür etmek ve verilen nimetle şımarmamak kibirlenmemektir. Üçüncüsü İbadetlere karşı sabır; İbadetleri sürekli edâ etmek ve ibadetleri bozacak durumlardan uzak durmaktır. Dördüncüsü günahlara karşı sabır; nefsin günaha götüren arzularına ve şehvetlerine uymamaktır.⁷⁸⁹ Dolayısıyla İbnü’l-Arabî’nin dediği gibi sefere çıkan yolcu, sözü edilen her nevi seferde fikriyle, inancıyla ve amelleriyle her daim sefer eder,⁷⁹⁰ Allah’a vuslat için önüne çıkan imtihanlarına sabreder.

Sâlik bundan önce yaptığı tüm seferler sonunda kalbi mâsivâ perdelerinden arınır. Artık o teveccühünü tam anlamıyla O’na yapar. Başka bir deyişle sâlik Allah’ın dışında olan her şeyden Allah’a hicret eder, sadece O’na yönelir. İbnü’l-Arabî’ye göre kul bu makamda “Ben sizin Rabbiniz değil miyim”⁷⁹¹ mertebesine ulaşır. Menziller arası yolculuğu bitmeyen insan neticede ömrünün menzillerini aşarak “ölüm” menziline ulaşır. Ne var ki burada da yolculuğu sona ermeyen insan oradan berzah, diriliş menziline ulaşır. Böylece mutluluk diyarına gider ve yolculuk sonsuza kadar sürer.⁷⁹²

⁷⁸¹ Zümer 39/10.

⁷⁸² İbn Acîbe, 1999, C. I, s. 186-187.

⁷⁸³ Âl-i İmrân 3/146.

⁷⁸⁴ Bakara 2/153.

⁷⁸⁵ Furkan 25/75.

⁷⁸⁶ Zümer 39/10.

⁷⁸⁷ Bakara 2/155.

⁷⁸⁸ Bakara 2/157.

⁷⁸⁹ İbn Acîbe, 1999, C. I, s.187

⁷⁹⁰ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, bs. 2, C. VIII, s. 341.

⁷⁹¹ A’râf 7/172.

⁷⁹² İbnü’l-Arabî, 2015, C. VIII, s. 341-346.

Öte yandan Gazzîzâde Abdüllatîf'e göre sefer der-vatan ilkesi avâmın, havâssın, havâssü'l-havâssın olmak üzere üç aşamalıdır. Bu aşamalardan avâmın seferi, kötü huylardan iyi olanlara geçmek; havâssın seferi, kalbin cilalanmış aynasında âlemleri seyretmek; havâssü'l-havâssın seferi ise kendileri makamında ve bedenleri yerinde iken, sırları ve ruhlarıyla sefer etmeleri olarak belirtir.⁷⁹³

Hülâsa sefer der-vatan ilkesiyle vurgulanan sefer, içinde İmâm-ı Rabbânî'nin de olduğu Nakşî meşâyihine göre enfüsî olarak başlar.⁷⁹⁴ Bütün yolculuklar da olduğu gibi enfüsî başlayan bu seferin de kendine mahsus menzilleri, makamları vardır. Her menzil veya makam belli bir hâli zaruri kılar. Hâliniz yoksa yürüyemez, yol alamazsınız. Başlangıçta bir yürüme kararlılığının olması şarttır. Meselâ bu kararlılık samimi bir tevbe ve kalbi Allah'a döndürmek anlamında "inâbe" ile olur. Sonra kalbin tasfiyesi, yani saflaştırılması gelir. Kalp, dünya hırsından, günah kirinden, gafletten; mal, mülk, makam, itibar sevgisinden arındırılarak zühd elde edebilir. Sıra, nefsin tezkiyesinde; kibir, benlik, gösteriş, cehâlet gibi kötü sıfatlarından kurtarılmasındadır. Güzel ahlak ve takva ile artık beşerî sıfatlardan melekî sıfatlara, halktan Hakk'a, mülk âleminde melekût âlemine, ilm'el-yakîn mertebesinden ayn'el-yakîn mertebesine sefer mümkündür. Nihayetinde kalp müşahede hâlinde ihsan mertebesine ulaşır. Her yerde ve her şeyde Allah'ı görüp "huzur"a erer. Zikri geçen hususlar tasavvufî literatürde seyrüsülûk adı verilen insanın iç dünyasında gerçekleşen manevi bir yolculuktan başka bir şey değildir.

Neticede dünya geçici, ahiret yurdu asıl vatanıdır. Dolayısıyla dünya hayatı insanı ahirete ulaştıran bir yolculuktan ibarettir. Ne var ki insanların çoğu dünyadaki yolculuğunun asıl gayesini unuttur ve bu seferi bilinçsiz yaparlar. Zira dünyanın güzellikleri insanı celp eder. Ne var ki dünyadaki yolculuk kısa sürmesine rağmen, burada geçirilen zamanın niteliği akıbeti belirler. Hâliyle yolculuk esnasında yapılan şeylerin niteliğine göre ebedi olarak ödül veya ceza alınır. Yolcu sefer mahâline değil asıl vatanına rağbet etmeli, geçici olan dünyaya kıymeti kadar değer vermelidir. Bu durumun bilincinde olan Nakşî meşâyih sefer der-vatanı esasını, beşerî sıfatlardan uzaklaşmayı, melekî ve ilahî sıfatlara yakınlaşmayı

⁷⁹³ Gazzîzâde, 2018, bs. 2, s.162.

⁷⁹⁴ Mehmed Emîn-i Tokâdî, *Şerh-i Kelimât-i Hâcegân, Mehmed Emîn-i Tokâdî, Hayatı ve Risaleleri* içinde (haz. Halil İbrahim Şimşek), İnsan Yayınları, 2005b, s. 132.

sağlayan manevi yolculuğu simgeleyen tarikat prensibi yapmışlardır.⁷⁹⁵ İmâm-ı Rabbânî'nin dediği gibi esas bir yandan insanın kendi özünde olan seyri vurgularken⁷⁹⁶ bir yandan da “hak yolcusu, buraya ebedî hayatı kazanmaya gelen, yolcusun unutmama⁷⁹⁷ telkinini daim hatırlatır. Yolcu bu telkinle yolda karşılaştığı güzelliklere aldanmaz ve dünyada yolcu olduğunu sürekli hatırlar. Ayrıca söz konusu esas zamanla elde edilen bilinç düzeyinin bir meleke hâline gelmesini sağlar. Öte yandan bu esas Hz. Peygamberin “Dünyada bir garip veya bir yolcu gibi yaşa”⁷⁹⁸ hadisinin tarikat ilkesi hâline getirilmiş şekli de denilebilir.

22. Nazar Ber-Kadem (نظر بر قدم)

Nazar ber-kadem terkininin ilk ve son kelimeleri Arapça⁷⁹⁹ “ber” kelimesi ise Farsça’dır. “Nazar” sözlükte bakmak, görmek, basiret, görüş;⁸⁰⁰ “ber” kelimesi yukarı, üst, meme, yan, taraf, huzur, kucak, hatırda tutma⁸⁰¹ anlamına gelir. “Kadem” ise iyilik, ayak, yiğit, öncelik, bir ayaklık uzaklık⁸⁰² gibi manalara gelir. Nakşî istilahında “nazar ber-kadem” terkinî çıkılan zahirî veya bâtinî seferde sâlikin, zihin dağınlıklığını önlemek maksadıyla, yolculuk esnasında ayakucuna bakmasıdır.⁸⁰³

“Nazar” kelimesi Kur’an’da düşünme,⁸⁰⁴ bekleme,⁸⁰⁵ bir meselenin açıklanması,⁸⁰⁶ şaşma,⁸⁰⁷ bakma⁸⁰⁸ gibi manalarda⁸⁰⁹ kullanılmıştır. Bu kullanımlar arasında düşünme seciyesini öne çıkaran ayetler konuyla alakalı görülmüştür. Örneğin “göklerde ve yerde neler var, bir baksanıza”⁸¹⁰ ayetinde görünüşte bakmaya yönlendirme vardır. Hâlbuki bakandan asıl istenen bilgi edinme sürecine girme yani düşünceye geçilmesidir. Öyle bir düşünme ki kişiyi araştırmaya sevk eder ve araştırmanın sonunda bilgi elde edilir. Eylemin sonunda bilgi yoksa

⁷⁹⁵ Safî, 2017, s. 65; İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 350; Hânî, 2015, s. 224; Topbaş, 2002, s. 236.

⁷⁹⁶ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 345.

⁷⁹⁷ Kotku, t.y., s. 299.

⁷⁹⁸ Buhârî, Rikâk 3.

⁷⁹⁹ Kanar, 2008, s. 420-306.

⁸⁰⁰ Kanar, 2009, s. 1751.

⁸⁰¹ Şükûn, 1984, C. I, s. 281-283.

⁸⁰² Kanar, 2009, s. 1394.

⁸⁰³ Cebecioğlu, 2014, s. 360.

⁸⁰⁴ Yûnus 10/101

⁸⁰⁵ Hûd 11/122.

⁸⁰⁶ A’raf 7/143.

⁸⁰⁷ Bakara 2/50-55.

⁸⁰⁸ Kıyâme 75/23.

⁸⁰⁹ İsfahânî, 1991, s. 812-813.

⁸¹⁰ Yûnus 10/101, bkz. Ğaşıye 88/17, A'raf 7/185, Sâffât 37/88-89.



arzulanan nazar gerçekleşmez. Bahsi geçen durumu “baktın ama görmedin”⁸¹¹ cümlesi anlatır. Kavrama bu yönüyle bakıldığında bakışın sonunda faydalı bilgi yoksa nazar hedefine ulaşmaz. Zira kişi bakışıyla kendine fayda sağlayacak bilgiyi edinmelidir. Nitekim zahiri nazarın bilinen en büyük tesirini Hz. Muhammed’in yaşadığı dönemde görmek mümkündür. Bilindiği üzere çok az bir zamanı da kapsamış olsa, ona nazar eden Müslümanlar, bu nazarın bereketli tesiriyle sahâbî vasfını kazanmışlardır.⁸¹² Başka bir ifadeyle Hz. Peygambere nazar edenlerden, onun Allah’ın elçisi olduğu bilgisini elde edenler sahabe ünvanı kazanırken, bakışın ötesine geçemeyenler bahsi geçen dereceye ulaşamamışlar, bilakis daha da aşağı seviyelere düşmüşlerdir. Ebû Cehil aşağı seviyelere düşenlere açık bir örnektir. Bilindiği üzere o İslâm düşmanlığı başka bir ifadeyle körlüğü sebebiyle bizzat Hz. Peygamber tarafından cahillerin babası anlamına gelen lakabı almış⁸¹³ ve Müslümanlar arasında bu lakapla tanınmıştır. Buna mukabil onun döneminde Müslüman olan, fakat ona nazar edemeyen Veysel Karanî⁸¹⁴ tabîin⁸¹⁵ sıfatında kalmıştır.

Kur’an’a göre yukarıda bahsi geçen körlüğün sebebi duyu organlarının yaratılış gayesine göre kullanılmaması sayılabilir. Kur’an’a göre fiziksel duyu organları, fizik ve fizik ötesi bilgilerin elde edildiği vasıtalarlardır. Nitekim A’raf süresinde, “*Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir*”⁸¹⁶ buyrulur.

Burada insanın duyu organlarının işlevlerinden fonemen ve numen bağlamında söz edilir. Şöyle ki göz ve benzer algı organları sadece duyular dünyasının organları değildir. Görüldüğü üzere ayette önce gözle görülemeyen varlıklara dikkat çekilmiş sonra duyu organlarının işlevine göre kullanılmaması ve bu durumun sonucu belirtilmiştir. Nitekim ayete göre o organlarla, duyular dünyasının (fonemenler dünyası) ötesine geçemeyen insanlar cehennem için yaratılmış olup söz konusu seciyelerini kullanamama hâlleri hayvanlardan daha

⁸¹¹ İsfahânî, 1991, s. 812.

⁸¹² Sülemî, 1981, s. 11.

⁸¹³ Mehmet Kapar, “Ebû Cehil,” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1994,(C. X, s.117-118).

⁸¹⁴ Tosun, 2013, (C. XLIII, s. 74-75)

⁸¹⁵ Ulu, 2010, (C.XXXIX,3s. 9. 328-330).

⁸¹⁶ A’raf 7/179.

aşağı olmaya benzetilmiştir. Verilen bilgilerden hareketle fiziksel duyu organları varlık ve hayatı anlamada bir vasıta olup asıl yaratılış gayeleri Rabbine kulluk etmektir. Rızaya uygun kulluk marifetullah ile olur. Bu âlemde marifetullahı elde edebilmenin vasıtası duyu organlarıdır. Hâliyle onların yaratılış gayesine göre kullanılmaması gaflet olarak adlandırılır. Tasavvufî eğitim kişiyi gafletten uyandırmaya çalışır. Dolayısıyla tasavvuf eğitim nazariyesinde nazar önemli bir eylemdir. Bu eylemi gerçekleştiren organlar yaratılış amacına göre yönlendirilmeli ve muhafaza edilmelidir. Konunun ehemmiyeti sebebiyle Nakşî büyüklerinin nazarı tarikat prensibi hâline getirdikleri düşünülebilir.

Öte yandan nazar eylemi ister zahir ister bâtın organla olsun eylemi yapan organa göz denilir. Bahsi geçen gözlerin biri başta olan göz diğeri kalbin gözüdür. Kur'an'da bunlara şöyle dikkat çekilir: “Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur.⁸¹⁷ Söz konusu iki göz bilgi akışında çoğu zaman birbiriyle alakalıdır. Zira iç göze bilgi çoğu zaman dış göz aracılığıyla akar. Dolayısıyla arzulan bilgiye ulaşmak, gereksiz bilgilerden arınmak dıştaki gözü korumakla elde edilir.

Tasavvufî eğitimde nazar, kalp ya da baştaki gözün, hangisi ile olursa olsun bakışın tesiri büyük olup muhafazası önemlidir.⁸¹⁸ Zira insan nazardan olumlu ya da olumsuz etkilenir. Nazarın olumlu tesirlerinden biri mürşidin nazarıyla müritine feyz akıtması sonucu onu eğitmesidir. Meselâ Nakşî literatürde Emir Külal⁸¹⁹ ve Bahâeddin Nakşibend,⁸²⁰ Baba Semması'nin nazarıyla eğitilen önemli iki pirdir. Bilindiği üzere tasavvufî ayinlerde dervişler şeyhe nazar ettikten sonra niyaz eder, birbirleriyle nazarla irtibata geçerler. Ayrıca tecevvüh (yönelme) de bir çeşit nazar etme şekli olup nazarın olumlu tesirinden kabul edilir. Nazara uğramak (göz değmesi), nazardan düşmek (gözden düşmek), harama nazar etmek ise nazarın olumsuz çeşitleridir.

Hakikatte “kelimât-i kudsiyye olarak bilinen esaslar, çıkılan manevi seferin farklı hâllerinde, her daim zihnî toplanlayan yükseltici faaliyetlerdir. Nitekim bu ilkelerden biri olan “nazar ber-kadem” ilkesi sülûk gören kişinin her daim zihnî

⁸¹⁷ Hac 17/46.

⁸¹⁸ Cebecioğlu, 2014, s. 360.

⁸¹⁹ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 482.

⁸²⁰ Buhârî, 1996, s.41; Safî, 2017, s. 101-119.

dikkat toparlanmasına yardımcı olan bir esastır. Zira kalp nazar edilen şeylerle ilgilenir, ilgilendiği şeyleri sever. Tasavvuf ehline göre insanın kalbine ancak bir şeyin muhabbeti sığabilir. Çünkü Allah insanın içine iki değil, bir kalp koymuştur.⁸²¹ Son verilen bilgi değerlendirildiğinde sözü edilen iki şeyden biri Yüce Yaratıcı olan Allah diğeri O'nun dışında kalan her tür mâsivâdır denilebilir. Bilindiği üzere sûfiler mâsivâyaya olan muhabbeti hoş görmezler. Onlardan biri olan Kuşeyrî kalp neyle meşgul olursa onun dışındakilerden uzaklaşır demiştir. O bu hâli anlatmak için gece ile gündüz misalini vererek gece ile gündüz bir araya gelmediği gibi gayb ile gayr da bir araya gelmez⁸²² demiştir. Başka bir deyişle dış göz neye bakarsa kalp gözüne o yansır. Neticede kalp, nazar kaynaklı ya mâsivânın ya da Allah'ın muhabbeti ile dolar.

Olumsuz nazarla ilgili Kur'an'da O gözlerin hainliğini bilir⁸²³ buyrulur. Burada hainliğe sebep olan bakış helal olmayana bakmak olarak yorumlanır ve bu bakış ahlakla ilişkilendirilir.⁸²⁴ Bu yorum bütün müslümanları kapsar. Buna mukabil ayetin işârî yorumunda Kuşeyrî, nazar sahiplerini tedrici olarak üçe ayırır ve onların en alt seviyesi olarak arifleri belirtir. Ona göre arifler nazar ettikleri şeylerden kalpleriyle haberdar olmalıdır, sonraki seviyede olan tevhid ehlinin mâsivâ için gözünden yaş çıkmaması gerekir. En üst seviyede olan muhabbet ehlidir ki onlar Allah'tan gayrısına bakmamalıdır. Yoksa tersi durumlar gözlerin hainliğidir.⁸²⁵ İbn Acîbe'ye görede ayette zikredilen fiilin sahibi âriflerdir. Onların Allah'tan gayrısına muhabbetle nazar etmeleri kerih görülmüştür.⁸²⁶ Neticede sûfi müfessirlere göre, ayette mâsivâyaya olan muhabbetle nazar gözün hainliği olarak zikredilmiştir.⁸²⁷

Şeriat kurallarına baktığımızda İslâm dininde gözleri muhafaza etmek önemli olup, erkek olsun bayan olsun harama nazar edilmesi yasaklanmıştır.⁸²⁸ Dolayısıyla her Müslüman nazarından sorumludur. Kuşeyrî zahirî gözleri haramdan, kalp gözünü kötü düşüncelerden sakındırmak gerekir demiş ve zikri

⁸²¹ Ahzap 33/4.

⁸²² Kuşeyrî, 1971, C. III, s. 32.

⁸²³ Mü'min 40/19.

⁸²⁴ Hayreddin Karaman- Mustafa Çağrıncı- İbrahim Kâfi Dönmez- Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, bs. 3, Ankara, 2007, c. IV, s. 649.

⁸²⁵ Kuşeyrî, 1971, C. III, s. 134.

⁸²⁶ İbn Acîbe, 2013, C. VIII, s. 474.

⁸²⁷ Kuşeyrî, 1971, C. III, s. 134; İbn Acîbe, 2000, C. V, s. 124.

⁸²⁸ Nur 24/30-31.

geçen ayeti yorumlarken nazarın iki yönüne de değinmiştir. Zira “Eski yayım ve hedefini şaşmaz okum bakmaktır” diyen iblis nazar vasıtasıyla insanı günaha sürükler ve insanın kalbini tefrikaya düşürür. Şeytanın oyununu bilen zâhidler kalplerini korumak için gözle görünenlere bakmazlar. Onlara göre kalp gözünü tefrikadan koruyabilmenin yolu zahirî gözünü haramdan korumaktan geçer.⁸²⁹ Gözleri helak olma sebebi olarak zikreden sûfiler, zahirî gözlerle harama bakmayı, kalp gözüyle kötü, uygunsuz düşüncelere dalmamayı adap kabul etmişlerdir. Nitekim Sülemî sûfilerin âdâpları arasında yalnız kaldığında kalbi, dışarı çıkıldığında gözü korumayı saymıştır.⁸³⁰ Öte yandan ayetin devamında “ırzlarını korusunlar” hitabı bakmanın getireceği kötülüğe işaret eder. Gerçekte nazar zina fiilini başlatan eylemdir. Kur’an’da zina etmeyin değil “zinaya yaklaşmayın”⁸³¹ emri geçer. Bilindiği üzere harama bakma zinaya yol açan bir unsur olması sebebiyle tüm Müslümanlara yasaklanmıştır.⁸³² Görüldüğü üzere kalp ve baş gözü birbiriyle ilişkili olup muhafazası önemlidir. Neticede gözün gördüğünü gönül ister.

Dolayısıyla mücâhede ehli, kalplerini korumak için, ayette buyrulan emre itaati daha ileriye götürmüş, mubah olana dahi nazar etmeyi hoş görmemiştir. Öyle ki bu riyâzetin temel kurallarındandır.⁸³³ Zira kalbin muhafaza edilmesinin yolu nefse hâkimiyetle, nefse hâkimiyet ise gözün korunmasıyla olur. Göz kullanıldığı yere göre iyi bir dost ya da kötü bir arkadaş olabilir. Nitekim Zünnûn-ı Mısri’ye göre göz korunduğunda insanı arzularından vazgeçiren iyi bir dost olur. Gözün iyi bir dost olmasının yolu ise harama bakmamaktır. Ayrıca her organın tevbesi vardır, gözün tevbesi ise harama bakmamaktır.⁸³⁴ Eşrefoğlu Rûmi’nin (ö. 874/1469-70 ?) şu sözü gözün düşmanlığıyla ilişkilendirilebilir, “Bir göz ki olmaya ibret nazarında / Ol düşmandır sahibinin baş üzerinde.”⁸³⁵

Bilindiği üzere bilgi edinme yollarından biri duyu organlarıdır. Kelâm ilminde bu bilgi kaynağına “havas-ı selime” denilir. Havas-ı selime kulak, göz, burun, dil ve deriden oluşan beş duyuyu kapsar. Bununla birlikte göz, bilgi edinme sürecinde diğer organlara göre daha önemli ve etkindir. Büyük kelâm âlimlerinden

⁸²⁹ Kuşeyrî, 1971, C.II, s. 364.

⁸³⁰ Sülemî, 1981, s. 40.

⁸³¹ İsrâ 17/32.

⁸³² Hüseyin Esen, “Zina”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, (C. XLIV, s. 444-445).

⁸³³ Kuşeyrî, 1971, C.II, s. 364.

⁸³⁴ Attâr, 2012, s. 163.

⁸³⁵ Kotku, t.y., s.277.

olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) duyularla elde edilen bilgi kaynağını⁸³⁶ temsil olarak العين (göz) kavramını tercih etmesi konuyla ilişkilendirilebilir. Nitekim İmâm-ı Mâtürîdî beş duyuyu da içine alacak şekilde insanın iç duyu ve gözlemlerini ifade etmek için 'a'yân kavramını kullanmıştır.⁸³⁷ İmâm-ı Mâtürîdî'nin bu kullanım tercihi ile Nakşîlerin bu esasa kastettikleri şey aynı amaca hizmet ettiği sezilir. Maturidî duyu organlarını ifade etmek yerine, o organlardan en öne çıkanını zikretmiştir. ⁸³⁸ Bu tercih iki yönden dikkat çeker; biri bilgi almada gözün diğer organlara göre konumu, diğeri gözün diğer organlara tesiri. Zira göz diğer duyu organlarının başat unsurudur. Gözlerin korunmasıyla, diğer duyulardan gelecek bilgiler de engellenebilir ve böylece kalbin muhafazası daha kolay olur. Nitekim "Gözünü korumayan gönlünü de koruyamaz" demişlerdir. Nakşîlerde göz kadar diğer organların da korunması önemlidir. Hâliyle söz konusu esasa bir yandan göz bir yandan diğer organlar korunur. Hâliyle duyulardan gelen bilgiler kalbe dökülür. Özellikle gözden akan bilgiler kirliyse daha fazla tesir eder ve kalbi kirletir. Zamanla kirli bilgilerle kararan gönül kör olur. Nihayetinde karanlık olan yerde beyaz olan şeyler dahi görünmez olur.⁸³⁹ Kur'an'da bu kalp sahiplerinin durumu hayvandan daha aşağı seviye olarak belirtilir.⁸⁴⁰

Nakşî literatürde "nazar ber-kadem" ilkesiyle genel olarak nazarın zahir ve bâtın manaları kast edilir.⁸⁴¹ Zahirî nazar, yürürken sâlikin çarşı, pazar kısaca dolaştığı her yerde gözün bakışına hâkim olması, bakılmaması gereken şeylerden gözün sakındırılmasıdır. Zira kalbin manadan uzaklaşmaması için bu durum gerekli olup, bakış ayağa çevrilmelidir.⁸⁴² Ne var ki sâlik gözüne hâkim olmaz sağa sola bakarsa, bu bakışlar kalbinde perdeler oluşmasına neden olur. Esasen kalpte oluşan perdelerin çoğu gözün bakışları vasıtasıyla olur. Özellikle de yolun başında olan sâlik bakışın afetlerinden kendini koruyamaz. Bilindiği üzere gözün baktığı şeylerin

⁸³⁶ Mâtürîdî, 2017, s. 58.

⁸³⁷ <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/1144/13407.pdf> (04/03/2019).

⁸³⁸ <http://www.klasikdusunceokulu.org/seminerler/2-sinif/kelam-ikinci-sinif/seminerler/2-sinif/kelam-ikinci-sinif/kitabut-tevhid-ikinci-sinif/osman-demir> (04/03/2019)

⁸³⁹ Kotku, t.y., s. 277.

⁸⁴⁰ A'raf, 7/179.

⁸⁴¹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 243; Safî, 2017, s. 65; Hânî, 2015, s. 223; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 452; Tosun, 2016, s. 335.

⁸⁴² Safî, 2017, s. 65; Tokâdî, 2005, s. 133; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 452.



suretleri kalbe yansır ve nakş olur, kalp kendinde yansıyan şeylerle meşgul olur,⁸⁴³ tefrikaya düşer. Hâliyle sâlik seyirsülükten mahrum olur, Hak'tan uzaklaşır.⁸⁴⁴

Nakşîlerin çoğu bu esası, gözün korunması gönlün korunması olarak şerh etmiştir. Onlardan biri olan Ali Behcet'e göre dünyaya bakan kişinin gönlü gözünü takip eder. Esas kişiyi bir yandan dünyaya dalmaktan alıkoysa da hakikatte kalbi korur. Ne var ki göz dünyaya dalarsa gönül onu takip eder.⁸⁴⁵ Nitekim kulun Rabb ile arasındaki hicaplar âlemdeki resimlerin gönle yansımından oluşur. Gönle yansıyan her türlü renkler ve şekiller artarak ona yerleşir, nakş olur. Hatta güzel yüzlere bakmak gönüldeki nakışları vecde getirerek hareketlendirir. Ne var ki bunların hepsi Hakk'tan uzaklaştırıcı amillerdir. Dolayısıyla hayali artıran şeylerden usûlüne uygun sakınılmalı, mâsivâ nakışları kalpten atılmalı, saf gönülle Allah'a teveccüh edilmelidir. Kalp, beş duyunun idrak sahasından gelen bilgilere yönelir. Hâliyle kalbin temizlenmesi, duyu organlarının kontrol altına alınmasıyla mümkün olur. Ayrıca onlar arasında tesir kuvveti en çok olan gözün bakışıdır. Nitekim Cenâb-ı Hakk kulunu bu tesirden korumak için kapak koymuştur. Neticede gözlerini koruyamayanlar sülûklarını tamamlayamazlar,⁸⁴⁶ böylece kalpte yanan nur söner, kalp karanlıkta kalır.⁸⁴⁷ Dolayısıyla dışını muhafaza eden kişiler kalbini koruyabilir.

Nakşî tarikatında bu ilkeyle güzel veya çirkin şeylere bakılması mubahta olsa hoş görülmemiştir. Onlara göre özellikle çirkin ve yabancılara bakılmaması gerekir. Zira bakılan şeylerde olan vasıflar, bakanın kalbine aktarılır ve kalp kirlenir. Bilindiği üzere insan neye bakarsa o şeyin kalpteki yansımasına göre kalp ona göre duygu durumuna geçer. Meselâ katı kalpli, kötü vasıflı insanlara bakıldıkça, bakan bakılanın vasıflarını kendine aktarır, dolayısıyla bu bakışlar kalp aynasını kirletir.⁸⁴⁸ Bu durum gönlü dağınıklığa sürekler, sâlik zikirten geri kalır.⁸⁴⁹ Güzel yüzlere bakmak insanı fitneye düşürebilir. Bakışlar şeytanın oklarına benzetilir ki o ok saplandığı kişiyi fitneye düşürerek Hak yoldan uzaklaştırabilir. Ayrıca sağa sola bakmak oyalanmaya vakit kaybına neden olur, sâliki hedefinden

⁸⁴³ Nasrullah Efendi 2012, s.92; Hânî, 2015, s. 223; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 452.

⁸⁴⁴ Nasrullah Efendi, 2012, s. 92.

⁸⁴⁵ Ali Behcet, 2012, s. 38.

⁸⁴⁶ Kotku, t.y., s. 204-261.

⁸⁴⁷ İbrahim Hakkı, 2006, C. III, s. 1026.

⁸⁴⁸ Hânî, 2015, s. 223; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 452.

⁸⁴⁹ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 452.

alıkoşabilir. Zira hedefine odaklanan kişi sağa sola bakmadan ona yönelmelidir. Bakışlarını koruyan sâlik üstün hikmet ve himmet sahibi olur.⁸⁵⁰

Öte yandan sûfilerin başi öne eğik yürüme adablarındandır. Nitekim Hücvirî dervişin yürüme adabını zahir ve bâtın olarak ikiye ayırır ve bu adaba delil olarak, “Rahman olan Allah’ın kulları yeryüzünde ağır başlı olarak yürürler”⁸⁵¹ ayetini gösterir. Zahirî yürüyüşte derviş, murâkebe hâlinde başi öne eğik ve gözünü hiçbir yere ilişmeyecek şekilde yürür, bâtınında ise gidişatını bilir adımlarını ne hâlde ise o hâle göre atar.⁸⁵² Nakşibendî tarikatı sünnete sıkı bağlılığıyla tanınan bir tarikattır. Hâliyle nazar ber-kadem esasını sünnete tabi olma, Hz. Muhammed’in örnek ahlakına uymaktır. Nitekim bilindiği üzere Resûl-i Ekrem yürürken gerekmedikçe sağa sola bakmaz, ayaklarının ucuna bakarak seri ve vakarlı bir şekilde yürürdü.⁸⁵³ Bakışların yerde olması alçak gönüllülük alametidir, dolayısıyla sâlik mütevazı olmalı, kibir ve çalım içinde yürümemelidir. Sâlik sünnete uyararak önüne bakmalı, bakışları ile kimseyi rahatsız etmemelidir. Dolayısıyla Nakşiler bu ilkeyle sünnete uyararak tevazu vasfını kazanır.⁸⁵⁴ Esasın zahirî faydasını âfâkî tefrikadan muhafazadır.⁸⁵⁵ Ve en önemlisi de sülûktaki dikkat toplama gücünü artırır.

Esasın bâtınî anlamını ulaşılan mertebelerle ilgilidir. Kuşeyri’nin şu sözleri konuyla ilgilidir. Mürid elde ettiği mertebenin ilmini geçmemelidir. Eğer ulaşamadığı mertebenin hâllerine vâkıf olmaya çalışırsa, manadan uzaklaşır. Nitekim konakların hâllerini bilmek ilimle olabilir fakat bu kişi sülûk değil ilim sahibi olur.⁸⁵⁶ İmâm-ı Rabbânî “nazar ber-kadem” esasının Nakşibendî tarikatında önemli bir ilke olduğunu teyid eder. Esasın zahir ve bâtın manasından söz ederken özellikle bâtınî anlamını üzerinde durur. O, bâtınî nazarla kastedilen manayı bâtınî mertebe ile açıklar. şöyleki bununla kastedilen bakışın sâlikin adımından ileriye geçmemesi değildir. Zira bakış öndedir, adım bakışını takip eder. Bakışın adımın önüne geçmemesi, sâlikin adımını götüremeyeceği mertebelere göz dikmemesi, fakat çıkacağı mertebeye de nazar etmesidir. Eğer sâlik gözünü, adımının gidebileceği mertebelerden yüksek makamlara dikmişse, adımını oraya

⁸⁵⁰ Hânî, 2015, s. 223; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 452.

⁸⁵¹ Furkan 25/63

⁸⁵² Hücvirî, 2016, s. 411.

⁸⁵³ Hânî, 2015, s. 224; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 452. Kotku, t.y., s. 294; Topbaş, 2002, s. 235.

⁸⁵⁴ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 452

⁸⁵⁵ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 344.

⁸⁵⁶ Kuşeyri, ts, s. 447.

ulaşamayacağından dolayı veya olduğu mertebeyi tamamlandığında sonraki çıkılabilecek mertebede nazarı yoksa sâlikin çıktığı mertebeler boşa gider.⁸⁵⁷ İmâm-ı Rabbânî bâtinî adımıyla varılacak yerin sonuyla ilgili, biri sâlikin diğeri kademi altında olduğu peygamberin olmak üzere iki istidat derecesinden söz eder. Nihayetinde sâlikin bakışı ve adımının sonu hem kendi istidat derecesine hem de hangi peygamberin kademi altında ise o peygamberin istidadına göredir.⁸⁵⁸

Verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere “nazar ber-kadem” esası gözün veya kalbin bakışının kademin önünde olmasıdır. Hak yolcusu zahir veya bâtin manada yürürken devamlı önüne bakmalı, hep kendi işi ile meşgul olmalıdır. Bir yandan zahirî nazarla gözünü haramdan dolayısıyla kalbini de mâsivâdan korumalıdır. Kendisini ilgilendirmeyen şeylere takılmamalıdır. Nitekim gözünü korumayanın gönlü karışık olur. Hak yolcusu bâtin nazarla gözünde tek hedefi olmalı kalbini o hedefte toplamalı ve girdiği yolda bütün gayretini kullanmalıdır. Allah’tan gayri şeylere iltifat etmemelidir. İçinde bulunduğu mertebeye uygun konuşmalı ve davranmalıdır. Ehli olmadığı, bilmediği, tatmadığı hâllerden ve ilimlerden bahsetmemeli, onu kendisine mal etmemelidir. Hâlini ve haddini bilmelidir. Hak yolcusu kendinden ileri gidenleri örnek almalıdır. Zayıf ve geride kalanlara bakıp hâline şükretmeli, ayrıca onlara şefkat gösterip yardım etmelidir.⁸⁵⁹ Bundan başka sâlik bu esasın gereği manevi terbiyesini yapan kâmil mürşidinden gözünü ve gönlünü ayırmamalıdır. Onun adımlarını ve usûlünü takip etmeli ki sülûku tamam olsun.⁸⁶⁰

Bu esasın kişiye sağladığı faydalar şöyle sıralanabilir. Zahirî anlamı uyguladığında sünnete tabi olunur, bakışlar muhafaza edilerek gereksiz zaman kaybının önüne geçilir. En önemlisi harama giden yol kapatılır. Böylece kalp karışıklıklardan korunur. Müslümana yakışan tevazü hâline sahip olunur. Bâtinî anlamı aktifleştirdiğinde ise olduğu mertebeyi bilir, onu korur ve sonraki mertebenin hâllerini fark etmeye başlar ve yavaş yavaş o mertebenin hazırlıklarını yapar. Gözü de gönlü de yükseklerde olmaz gerçek huzuru yakalar.

Verilen bilgilerden varılan kanaat şöyle özetlenebilir: Nazarından sorumlu olan Müslüman, bakışını dinin emrine göre yönlendirmeli ve muhafaza etmelidir.

⁸⁵⁷ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 342.

⁸⁵⁸ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 342-344.

⁸⁵⁹ Haşimi, 2003, s. 117.

⁸⁶⁰ Köse, 2018, s. 160.

Söz konusu emir insana Allah'ın emridir. Hâliyle kişi nazarıyla Rabbine yaklaşır veya uzaklaşır. Başka bir ifadeyle kişi nazarına göre kulluk bilincini elde eder veya Rabb'in ifadesiyle hayvandan daha aşağı seviyelere düşer.⁸⁶¹ Nazarın ehemmiyetini fark eden kullar her şeye nazar etmezler. Bilakis onlar gözlerini muhafaza eder, sadece uhrevî âleme fayda sağlayacak şeylere nazar ederler. Bahsi geçen ehemmiyetin idrakine varan Nakşî pirleri, bu bilinci en üst seviyeye çıkarmak için onu tarikat prensibi hâline getirmiştir. Onlar bu ilkeyle gerek zahir gerek bâtın yürüyüşlerinde hedeften şaşmamak için sadece bir sonraki adım atacakları yere bakmışlar ve adımları da o bakışları takip etmiştir. Böylece kalp olabilecek gereksiz meşguliyet veya sapmalardan korunmuş ve sadece Rabbine teveccüh etmiştir.

2.3. Hûş Der-Dem (هوش در دم)

“Hûş der-dem” terkinin bütün kelimeleri Farsçadır. İlk kelime olan “hûş” akıl, şuur,⁸⁶² temyiz, ruh, can, ölüm, zehir⁸⁶³ anlamlarına gelirken “dem” ise soluk, nefes, an, vakit, saat, zaman⁸⁶⁴ hile, aldatma, koku, ah, ağız, öğünme⁸⁶⁵ gibi manalara gelir. Hûş der-dem esasının genel manası ise nefes anlarında bilinçli olmayı simgeler.⁸⁶⁶

İnsan hayata gözlerini ilk nefesle açar son nefesle kapatır. İlk nefes ile son nefes arası geçen süre ömür denilen zaman dilimini oluşturur. Ömür, bölünemeyen zaman parçası olan anların⁸⁶⁷ ardarda gelmesiyle oluşur. İnsanın ömür süresince alacağı nefes sayısı belirlidir. Belirli olan nefes bitince dünya hayatı son bulur. Hâliyle her nefes hazine olup ömür sermayesini oluşturur. Ne var ki çoğu insan bu sermayenin kıymetini bilmez, onu ziyan eder.⁸⁶⁸ Nefesin sayısı kadar zamanı olan insan, onun kıymetini bilmeyince zamanın da kıymetini bilmemiş olur. Zamanın kıymetini bilmeyen ise hüsrandır. Nitekim Kur'an'da bu duruma şöyle dikkat çekilir, “Asra yemin olsun ki, insan mutlaka ziyandadır. Ancak iman edenler, salih amel (iyi işler) işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye eden ve sabrı tavsiye edenler bunun dışındadır.”⁸⁶⁹ Zikri geçen ayetlerin izahını İbn Acîbe şöyle açıklar: Nefes

⁸⁶¹ A'raf 7/ 179.

⁸⁶² Devellioğlu, 2008, s. 386.

⁸⁶³ Şükün, 1984, C. III, s. 2012-2013.

⁸⁶⁴ Devellioğlu, 2008, s.173

⁸⁶⁵ Şükün, 1984, C. II, s. 931-932.

⁸⁶⁶ Devellioğlu, 2008, s. 1152.

⁸⁶⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “An”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1991, (C. III, s. 100-101).

⁸⁶⁸ Özköse, 2011, s. 4-11.

⁸⁶⁹ Asr 103/1-3.

sermayesini (zamanı) gafletle alan onu boşa harcar ve fani dünyayı ahirete tercih eder. Böylece o kişi için zaman, Allah ile arasına girer perde olur ve kişi ziyana uğrar. Allah'a yakînî imanla, inananlar ise zaman perdesinin dışına çıkarak bu hüsrandan kurtulurlar. Onlar bu hâli Hak üzere kalabilmek olarak tarif ederler. Bu hâl, kibrit-i ahmerden ve beyaz kargadan daha değerlidir. Çok az insan bu istikâmete ulaşır, ulaşanların da burada kalması bir okadar zordur.⁸⁷⁰ Şöyle ki, nefesin farkına varma iki durumu gerektirir. Birincisi rahmanî nefesi alabilecek kadar nefesi uyanık almak, ikincisi ve daha zor olanı bu uyanıklığı sürdürebilmektir. Söz konusu zorluğa Cüneyd-i Bağdâdî şöyle işaret eder; evliya için iki nefes arası anlarda nefesleri kontrolden daha zor hiçbir şey yoktur.⁸⁷¹

Tasavvuf ehli dünyanın kendisine değer vermez. Buna karşın burada geçirilen zaman baha biçilmezdir. Her an bilinçle geçirilmelidir. Zira âhret hayatı dünyada geçirilen anların niteliğine göre menfî veya müspet şekilde inşa edilir. Dolayısıyla gafletle geçirilen anlar ziyan olur. Anın farkına varılması, vaktin korumasıdır. Bu hâl sûfilerin adaplarından⁸⁷² Vaktin korunması, gafletle geçirilmemesi kişinin elinde olan “an”a sahip çıkması, onu fark etmesiyle mümkün olur. Anların farkına varılması ise nefes alma ve verme eylemlerinin bilinçli şekilde yapılmasıyla başlar. Ne var ki insanların çoğu soluk alıp verme olayını, bilinçsiz ve gafletle yapar. Öte yandan nefesleri bilinçli almak ve o hâli sürdürmek zor bir eylemdir. Bu konuda eğitim almayan kişinin bunu kendi başına başarması neredeyse olanaksızdır. Nakşibendî tarikatı bu işin zorluğunu eğitimle aşmaya çalışmıştır. Nitekim sâlikin her nefeste uyanık olması anlamına gelen Nakşî tabir “hûş der-dem” ismiyle temel tarikat prensiplerinden biri olmuştur.⁸⁷³

Tasavvufun nihai hedefi ihsan şuuruna ermektir. Söz konusu şuur her bir anın bilinçli geçirilmesiyle mümkün olabilir. Nefesini bilinçli alan, nefesin farkına varır, başka bir ifadeyle nefesine dikkat eden vaktin farkına varır. “Vakit” kelimesi tasavvufî terim olarak, sûfinin şimdiki zaman içinde bulunduğu hâldir. Söz konusu hâl alınan ve verilen her nefeste bilinçli, uyanık olmak ile gafletin vücudu sarmasına izin vermemeyle elde edilebilir. İşte bu farkındalığı oluşturma, her nefes alış-verişte

⁸⁷⁰ İbnü'l-Arabî, t.y., C. I, s. 1487.

⁸⁷¹ Attâr, 2012, s. 409.

⁸⁷² Sülemî, 1981, s. 65.

⁸⁷³ Devellioğlu, 2008, s.1152; Cebecioğlu, 2014, s. 223.

uyanık bulunma, gaflette olmama⁸⁷⁴ “anı” yakalamaktır. Bunu yakalayan sûfî ne geçmişle ne de gelecekle ilgilenir, onun dikkati sadece bulunduğu hâl ve andadır.⁸⁷⁵ Başka bir deyişle anı yakalayan sâlik ne geçmiştedir ne gelecekte o artık vaktin oğlu “ibnü’l-vakt”⁸⁷⁶ olur.

Sûfînin anda olması kendi iradesi dışında Hakk’tan, vârid olarak isimlendirilen, feyz ve ilhamların kalbine ulaşmasını⁸⁷⁷ sağlar. Vakitte olmayı Hakk ile hoş olma diye tarif eden vakit erbabı ne geçmişle ne gelecekle ilgilenir, dikkatini sadece olduğu ana toplar. Nitekim tasavvufu zamana hâkim olmak diye tarif eden Ebu Said Harrâz (ö. 277/890), en kıymetli zamanı geçmiş ve gelecek arası vakit olarak belirtir. Kul için en aziz meşguliyet ise anda olmaktır.⁸⁷⁸ Vakıt iki tarafı keskin bir kılıç gibidir, o geçmiş ve geleceği keser.⁸⁷⁹ Ne var ki çoğu insan yaşadıkları anı ya geçmişle ya da gelecekle ilgili düşünceler dolayısıyla kaçırlar. Sûfîler dâhi anın dışında başka bir şey ile meşgul olduklarında vakitten mahrum olurlar. Zira geçmiş ve gelecek vakte hicap olur onu engeller.⁸⁸⁰ Öte yandan anla meşgul olmak anı yakalamaya yetmez. Sûfî anı yakalamaya ne kadar çaba gösterse de Allah’ın tevkifi yoksa ona malik olamaz. Hücûvîri konuyla ilgili vakit, kulun kesbiyle olmaz demiştir, onu celb ve defetmek irade dâhilinde değildir.⁸⁸¹ Buna mukabil kuldan çaba gelmezse Allah’tan da yardım gelmez.

Dolayısıyla bu hâle erişmek için çaba gerekir. Sülemi, yukarıda bahsi geçtiği üzere sûfîlerin adaplarından olan bu hâle erişmek için gayret gerekir demiştir. Her vakit ve her nefeste o hâle uygun gerekli iş yapılmalı, boş durulmamalıdır. Bu durumu o, eserinde Hüseyin İbn Mansur’un şu rivayetini aktararak açıklar; *“nefislerini, vakitlerini ve yaşadığın hâlleri koru. Zira nereden geldiğini bilen kimse, nereye gideceğini bilir. Ne yaptığını bilen kimse kendisine ne yapılacağını bilir... Kim ki nerden geldiğini, nereye gittiğini, nasıl olduğunu, kim için olduğunu bilmezse o, bilmeyenlerden olur.”*⁸⁸²

⁸⁷⁴ Nasrullah Efendi, 2012, s. 88; Safî, 2017, s. 63; Hânî, 2015, s. 222; Eraydın, 2016, s. 376; Topbaş, 2002, s. 234; Kotku, t.y., s. 296.

⁸⁷⁵ Kâşânî, 2015, s. 588.

⁸⁷⁶ Cebecioğlu, 2014, s. 229.

⁸⁷⁷ Kuşeyrî, ts, s. 149; Hücûvîri, 2016, s. 427; Kâşânî, 2015, s. 576; Cebecioğlu, 2014, s. 517.

⁸⁷⁸ Attâr, 2012, s. 425.

⁸⁷⁹ Hücûvîri, 2015, s.427-429.

⁸⁸⁰ Sülemî, 1981, s. 71.

⁸⁸¹ Hücûvîri, 2015, s.427-429.

⁸⁸² Sülemi, 1981, s. 72.

Her canlı bilinçli ya da bilinçsiz nefes alır ve verir. İki nefes arası boşluğu farketme, nefesin dönüşlerini hissetme, gafletten uzak nefes almanın yoludur. Nefesin hareketiyle oluşan şeylerin farkına varılması nefes farkındalığını yükseltebilir. Çoğu sûfi nefes farkındalığı üzerine bir şeyler söylemiştir. Onlardan biri olan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) eserinde nefesin bilinmesiyle ilgili bölüme yer vermiş, âlemin varlıkları nefesle, harfle var olur demiştir. Bu varoluşun ilk harfi “he” olup son harfi “vav”dır. Nefes ilk harften son harfe doğru hareket eder. Her harf önceki harfin gücünü bünyesinde bulundurur. Dolayısıyla en zayıf harf “he” en güçlü harf “vav”dır. “Bir kelime var ki bütün âlemi kendinde toplar.”⁸⁸³ İbnü'l-Arabî'nin görüşü şöyle daha açık hâle getirilebilir. Hakikatte Arap harflerinin mahreç bölgeleri boğaz, dil ve dudak olmak üzere üçtür. Söz konusu mahreç bölgelerinden yirmi sekiz harf çıkar. Bu harflerin ilki yorgun “he” olup boğazın en altından çıkar, son harf ise dudagın en ucundan çıkan “vav” harfidir. Diğer harfler bu iki harf arasında çıkar. Bununla birlikte bu iki harf yan yana geldiğinde Allah'a işaret eden “hüve” kelimesini oluşturur. Diğer harflerle oluşan kelimeler ise bu iki harfin arasında kalır. Görüldüğü üzere nefes alış-verişlerde solukla çıkan ses sûfilerin (İbnü'l-Arabî dâhil) dediği gibi Allah'ın zatına işaret eden هو “hu” zikridir. Bu bilgidен hareketle şu kanaate varılabilir; her insan bilinçli ya da bilinçsiz Allah'ı zikir eder.⁸⁸⁴ Söz konusu görüşü benimseyenlere kaynak şu ayet gösterilebilir; “Göklerde ve yerdeki her şey Allah'ı tesbih eder.”⁸⁸⁵ Ayette zikri geçen her şeyin içinde insanların olduğu muhakkaktır. Burada akla gelen soru Allah'ı inkâr ya da zikretmeyen insanlar bu ayete ters düşmez mi? Sûfilere göre her insanın soluğu vücuda “ha” sesiyle girer “vav” ile çıkar, bu “hâ-yı hüviyete işaretir.⁸⁸⁶ Hakikatte her şey Allah'ı zikreder onunla hayat bulur, varlık âlemine çıkar. Nitekim diğer kelimeler “he” ile “vav” harfleri arasından çıkar. Kelimelere ya da varlığa bu açıdan bakıldığında her kelime Allah'ı başka bir ifadeyle anmadır. Hâliyle o kelimelerin işaret ettiği varlıkları anma, bir nevi onları varlık âlemine çıkarmanı anmadır. Dolayısıyla kişi farkında olmasa da Allah'ı zikreder. İşte sûfiler nefesle çıkanları bilinçli yapmaya çalışırlar.

⁸⁸³ İbnü'l-Arabî, 2015, C. VIII, s. 364-368.

⁸⁸⁴ Gazzîzâde, 2018, s. 328; Mehmed Emîn-i Tokâdî, İrşâdü's-Sâlikîn, Mehmed Emîn-i Tokâdî, Hayatı ve Risaleleri içinde (haz. Halil İbrahim Şimşek), İnsan Yayınları, 2005a, s. 54-55; Cebecioğlu, 2004, s. 223.

⁸⁸⁵ Haşr 59/1-24.

⁸⁸⁶ Gazzîzâde, 2018, s. 328; Tokâdî, 2005a, s. 54-55; Cebecioğlu, 2004, s. 223.

Kâinatta olan varlıklar kelimelerle ifade edilir. Tasavvuf nazariyesine göre varlıkların isimlerinin ortaya çıkışı “nefesi rahmanî” (tecelli-i şühûdî)⁸⁸⁷ olarak bilinir. Nitekim Rahmani nefesin “ol” kelimesiyle varlık cisimleşmeye başlamıştır. İbnü’l-Arabî’nin şu sözü konuyu daha iyi açıklar; “varlıklar Allah’ın sonsuz kelimeleridir.”⁸⁸⁸ O bu görüşüne delil olarak şu ayeti gösterir “Meryem oğlu İsa Mesih, Allah’ın peygamberi ve kelimesidir.”⁸⁸⁹ İbnü’l-Arabî nefesin hakikatini harfler ve kelimelerle açıklar. Nefes vasıtasıyla harfler çıkış yerlerinden çıkar, bir araya gelir ve kelimeleri oluşturur, dolayısıyla varlık nefes vasıtasıyla cisimleşir. Cisimler insan da tek tek harf olarak bulunur, harflerin birleşik şekli kelimedir. Bütün kelimeler ise Allah’ındır, kelimeler Allah’ın varlıklarıdır.⁸⁹⁰ İbnü’l Arabî’nin söz konusu görüşünü şu ayet, tefekkür edildiğinde, destekler. “Göklerde ve yerdeki her şey Onun’dur.”⁸⁹¹ Bilindiği üzere “kelâm” “konuşmak” Allah’ın sıfatlarından. O sıfatın varlık âlemine yansması kelimeler vasıtasıyla olur. Nefesler bazen İsa der bazen Kur’an okur veya varlıkta olan herhangi bir şeyi seslendirir. Öte yandan Hristiyanlar “Logos” doktrini ile Hz. İsa’ya tanrının hulul ettiğini belirtmiş, onu tanrının kelimesi (logos) olarak simgeleştirmişlerdir.⁸⁹² İbnü’l-Arabî ise tüm varlığı Allah’ın kelimeleri olarak belirtmiştir. Onun görüşü istikrâ⁸⁹³ yöntemiyle ilişkilendirilebilir. Zira tümelin (küllî) tikelleri (cüz’î) tümeli tanıtır. Bir şeye ait olan şeyin o şeye atfedilmesi akla uygun gelir. Nitekim tikeller, bütünü parçalı şekilde ifade eder.⁸⁹⁴ Bu durumda tümeli tanımada tikeller yardımcı olur. Öte yandan yaratılmış varlığa işaret eden kelimeler hakikatte kadim olan varlığı tanıtır. Burada şu noktaya değinilebilir; yaratılmış varlıkların kadim olanı tanıtmaları onların da kadim olduğu anlamını taşımaz. Bahsi geçen konunun bir benzeri Kelâm ilminde “Halku’l-Kur’an” tartışmasını ortaya çıkarmıştır. Söz konusu tartışmanın başlama noktası Allah kelamı olduğu kabul edilen Kur’an’ın, kendisi yaratılmış olduğu iddiasının ortaya atılmasıyla başlamıştır. Konuyla ilgili birçok görüş öne sürülmüş olmakla beraber akli önceleyen kelimeler âlimleri, Kur’an’ı

⁸⁸⁷ Cebecioğlu, 2014, s. 482.

⁸⁸⁸ İbnü’l-Arabî, 2015, C.VIII, s. 364.

⁸⁸⁹ Nisa 4/171.

⁸⁹⁰ İbnü’l-Arabî, 2015, C.VIII, s. 364-366.

⁸⁹¹ Nisa 4/171.

⁸⁹² Logos: Tanrının ete kemiğe bürünmüş hâli (İsa), ezeli ve ebedî kelâmı (logos) ve teslîs anlayışını oluşturan unsurlardan biri olduğuna inanılmaktadır. Bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Kelime” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, (C. XXV, s. 212-214).

⁸⁹³ Bkz. Abdulkuddüs Bingöl, “İstikrâ”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2021, (C. XXI, s. 358-359).

⁸⁹⁴ [http://www.beytulhikme.org/Makaleler/973119868_18_Cicekdagi_\(733-749\).pdf](http://www.beytulhikme.org/Makaleler/973119868_18_Cicekdagi_(733-749).pdf) (15/10/2019).

kadim ve yaratılmış olma bağlamında ikiye ayırmış ve lafzi olanın yaratılmış olduğu konusunda ittifaak etmişlerdir.⁸⁹⁵

Yukarı verilen bilgiler ışığında kelimelere bakıldığında nefesle çıkan her kelime Allah'a ait bir iz taşır. Böyle düşünmek varlık karşısında kişinin bilincini yükseltir. Böylece varlığa nazar, onu yaratanın tefekkürü ile bakıldığında iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-faydasız gibi yorumlar kalkar, varlığın hakikati anlaşılır, her şeyin sahibi Allah olduğu fark edilir, kesretten vahdete varılır. Hakikati sadece Allah (cc) bilir.

Rahmani nefes terimi konuyla ilgili görülmüştür. İlk taayyün olarak belirtilen bu kavram nefes aracılığıyla, kişinin içinde bulundurduğu gizli şeylerin suretlere bürünerek dışarı çıkması olarak tarif edilir. Dışarı çıkan şekiller nefesin açığa çıkmasıyla olur. Tek nefesle harfler ilgili mahreç bölgelerinden çıkarak farklı suretlere bürünür.⁸⁹⁶ Kaşani, İbnü'l-Arabî'nin izinden gitmiştir. Ona göre nefesin, Allah'ın başka bir ismine değil de “rahman” ismine nispet edilmesi, bu esmânın ilahi varlığın sûretine özgü bir isim olmasındandır. Zira bu sûret, zuhûr esnasında diğer isimlere göre daha kapsayıcıdır.⁸⁹⁷

Nefes kontrolleri rahmani nefesin esintisini hissettirir ve o nefes duruma göre farklı yerlerden esebilir. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî, rahmani nefesin sırrdan esmesi durumunda göğsün ve kalbin nefesi ölür, bu nefes geçtiği her yeri yakar demiştir.⁸⁹⁸ Konuyla ilgili “Rahmanın nefesini Yemen yönünden alıyorum”⁸⁹⁹ hadisi meşhurdur. İbnü'l-Arabî bu hadiste geçen “rahmani nefes” lafzını Mekkelilerden gördüğü muhâlefete binaen “Ensar” olarak yorumlamıştır. Ona göre var olanların nefesi Allah'tandır.⁹⁰⁰ Abdülkerîm el-Cilî (ö. 832/1428) ise bahsi geçen hadisi şöyle yorumlamıştır. “Hz. Peygamber nefesi rahmani nefesi nefsinde bulmuştur. Nefesi rahman ise Rahman'ın isim ve sıfatlarıdır. Ayrıca o Tekvir süresindeki “teneffüs”⁹⁰¹ lafzını zuhur olarak yorumlamıştır.⁹⁰² Elde edilen

⁸⁹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'an,” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, (C. XV, 15, s. 371-375).

⁸⁹⁶ Kâşânî, 2015, s. 557.

⁸⁹⁷ Kâşânî, 2015, s. 557.

⁸⁹⁸ Attâr, 2012, s. 402.

⁸⁹⁹ Zeynüddin İrâkî, *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrici mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-aḥbâ*, Mektebet-i Darı Tayyare, Riyad, 1995, C. 1, s. 64.

⁹⁰⁰ İbnü'l-Arabî, 2015, C.VIII, s. 364-366.

⁹⁰¹ Tekvir 81/18.

⁹⁰² Abdülkerîm el-Cilî, *İnsân-ı Kâmil*, (Çev. Abdülaziz MecdiTolun) İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 251.

bilgilerden varılan kanaate göre, nefeslerden harfler, harflerden kelimeler kelimelerden varlık vücut bulur. Görüldüğü üzere nefesin farkına varılması, şuurla alınıp verilmesi bilinç düzeyini yükseltir, varlık âlemini ve yaratıcıyı fark ettirir.

Nefesin Rahmani nefese dönüşmesi ona tanık olmakla olur. İbnü'l-Arabî nefesin renksiz olduğunu, insandan çıkarken onun ameline, itikadına göre boyandığını söyler. Kâmil kişi gönül hazinesinin kapısında oturup nefesinin bekçisi olur. Hakk'ın kütüphanesine Hak'tan başka düşüncelerin girmesine izin vermez. Gönül evini O'nun rızasına aykırı düşüncelerden temizlemek gerekir. Hakkın evini Hakk'tan gayri fikirlerle dolduran, Kabe'yi put ile doldurmuş gibi olur. Her nefeste Hakka giden yol vardır.⁹⁰³ Onun bu görüşü şu sözle teyit edilebilir, “Allah'a giden yollar, yaratılmışların nefesi sayısı kadardır.”⁹⁰⁴ Bu hüküm gereği nefese dikkat edilmeli, nefesi Haktan alıp yine ona verilmesi gerekir. Nefesin bu şekline tanık olduğunda o rahmanî nefese dönüşebilir. Ayrıca nefes kontrolünün en üst düzeyi mukârebe yöntemiyle olur. Zira mukârebe yöntemi düşünme olmadan saf bir hâl üzere olmak, şuur ile tanık konumundan bakabilmektir.⁹⁰⁵ Kur'an'da “içinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi onunla sorguya çeker” buyrulmuştur.⁹⁰⁶ Sûfilere bu ayette hesaba çekilecek kişiler mukârebe seviyesine ulaşanlardır, onlar düşüncelerinden hesaba çekilecektir. Kuşeyrî ayeti bu bağlamda yorumlamış nefes farkındalığına dikkat çekmiştir. Ona göre sürekli muhasebe ve kesintisiz muhasebe yapmak gerekir, dolayısıyla kişi bir an dâhi gafil olmamalı, bir nefeslik vaktini bile zayi etmemelidir.⁹⁰⁷ İbnü'l Arabî'ye göre de mukârebe ehli olmayan insanlar düşüncelerinden hesaba çekilmezler. Ancak mukârebe ehli insanlar Hakkın rızasına muhâlif düşüncelerden sorumludur. Onların bu düşünceleri diğer insanların günahı hükmündedir.⁹⁰⁸

Öte yandan “hu” zikri aslı itibarıyla lafz-ı celâldir. Allah lafzının başında bulunan “elif lam” takısı belirlilik, lam harfinin üzerindeki şedde ise mübalağa içindir.⁹⁰⁹ Dolayısıyla akıllı talip bu hâlden gafil olmaz, her nefesi şuur hâlinde⁹¹⁰

⁹⁰³ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Sırrın Sırrı*, (Çev. Arzu Meral), Revak Kitabevi, İstanbul, 2013, s. 38-42.

⁹⁰⁴ Kübrâ, 2015b, s. 35.

⁹⁰⁵ İbnü'l-Arabî, 2013, s. 38-42.

⁹⁰⁶ Bakara 2/284.

⁹⁰⁷ Kuşeyrî, 1971, c. I, s. 129.

⁹⁰⁸ İbnü'l-Arabî, 2013, s. 39.

⁹⁰⁹ Gazzîzâde, 2018, s. 328.

⁹¹⁰ Safî, 2017, s. 64.

alır. Bu bilinçle, huzurla alınan her nefes Rab ile bağlantıya geçmeye vesile olur. Bu nefesler Allah'ın Hayy isminin tecellisi olup diri olarak Allah'a ulaşır. Oysaki gafletle alınan nefesler ölüdür Allah'a ulaşmaz.⁹¹¹ Nitekim Abdullah Tüsteri iki nefes arasını Allah'ı zikretmeden geçirmeyi ömrü boşa harcamak olarak nitelendirmiştir.⁹¹² Hakk yolcusu olan akıllı kişiler her nefesini Allah ile huzur ve uyanıklık içinde alıp verir,⁹¹³ bütün vakitlerini bir çeşit ibadet ve taat içinde geçirirler. Allah'ın zikri ve itaati içinde geçen her nefesle kul Yüce Allah'a bağlanır. Böyle nefesler diridir ve Allah'a ulaşır. Ne var ki gafletle çıkan ve isyanla harcanan bütün nefesler ölüdür. Gaflet anında insan Rabbiyle kalbinin bağını kesmiş olur. Nefesleri kontrol etmek, gafletten bilinçli olmaya geçmek zordur. Çokca tevbe, azim ve sebat gerekir.⁹¹⁴

Şu bir gerçek ki, nefesi bilinçli olarak solumak zor bir iştir.⁹¹⁵ Sâlik gafletle nefes aldığını fark ettiğinde hemen tövbe etmelidir. İşin en doğrusu, onun sık sık istiğfar etmesidir.⁹¹⁶ Abdullah Tüsteri avâm, havâs, itaatkâr veya günahkâr fark etmez her kulun her an tevbe etmesi farzdır demiştir.⁹¹⁷ Nefeste gaflet fark edildiğinde hemen tevbe, istiğfar edilmesi boşa giden nefesleri kurtarır.

Neticede Hakk yolcusu, elindeki anı iyi değerlendirmeli, geçmiş zamanın derdi ve geleceğin endişesi ile eldeki anını zayi etmemelidir. Gaflet anları için ise tevbe etmelidir. İnsanların nefesleri sayısınca Allah'ın tecellileri vardır. Neticede ancak nefesine dikkat eden bu tecellilerden nasibi olanı alır.⁹¹⁸

Nakşîlik yolunun temel prensiplerinden biri nefeslere varana kadar her anının uyanık geçirilmesi üzerine kurulmuştur. Nitekim zamana hâkim olma terakkinin olmazsa olmaz unsurlarındandır. Bahsi geçen hâl nefes farkındalığıyla başlar.⁹¹⁹ Öyleki “hûş der-dem” esası dikkati alınan nefese yöneltir ve nefeste bilinç ve huzur hâli yakalanmaya çalışılır. Nefesin bilinçle alınması tarikat eğitim uslûnün temelidir. Nitekim Bahâeddin Nakşibend'e göre nefeste olması gereken uyanıklık işin temelidir. Sâlik geçmiş ve geleceği düşünmeyecek, her nefeste hâle bakacak,

⁹¹¹ Hânî, 2015, s. 222.

⁹¹² Attâr, 20012, s. 296.

⁹¹³ Topbaş, 2002, s. 234; Kotku, t.y., s. 296.

⁹¹⁴ Hânî, 2015, s. 222.

⁹¹⁵ Hânî, 2015, s. 223.

⁹¹⁶ Hânî, 2015, s. 223; Hâşimi, 2003, s. 117.

⁹¹⁷ Attâr, 2012, s.290.

⁹¹⁸ Hânî, 2015, s. 223; Hâşimi, 2003, s. 117; Kotku, t.y., s. 296; Eraydın, 2016, s. 376.

⁹¹⁹ Köse, 2018, s. 156.

nefesin girişi çıkışı ve iki nefes arası gaflette olmayacak ki, nefes gafletle aşağıya gidip yukarı çıkmasın.⁹²⁰ Ubeydullah Taşkendî ise bu yolda nefes muhafazanın çok önemli bir iş olduğunu, zira nefesini korumayanın yolunu da kaybedeceğini söylemiştir.⁹²¹

Nefesine malik olmayı öğrenen nefsine malik olmayı öğrenir. Konuyla ilgili Şeyh Şahabüddin'in şu rivayeti bilinir, “nefese malik olmayan nefsine malik olamaz, nefsine malik olmayanda helak olur.”⁹²² Bu esasın uyguladığının alemeti alınan her nefesin bilinçle, huzurla ve gafletten uzak alınmasıdır. Esasla elde edilmek istenen hâl her nefeste Allah ile olmak, O’nu hatırda tutmak ve O’ndan gafil olmamaktır.⁹²³ Verilen bilgilerden anlaşılmaktadır ki, bu esasla da asıl gaye ihsan hâline geçmektir.

Nakşîlere göre uyanık sûfî, iki nefes arasını dahi zikirle geçirir.⁹²⁴ Aslında uyanıklık farkında olmanın kendisidir. İnsanın bu dünyada alacağı nefes sayılıdır. Sayılı nefes bitince insan ölür. Akıllı kişi alınan her nefesi son nefes gibi alır, böylece insan daha bilinçli hareket eder. Zira bir nefes son nefes olacaktır, fakat bunun hangi nefesi olacağını insan bilemez. Allah’a vuslat gayesinde olan insanlar aldığı bir nefesi bile boşa harcamamaya gayret gösterirler. Bu gayretin isâr ahlakı bağlamında yansıması Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'nin (ö.295/908) menkıbesinde şöyle yer alır. Nuri ve sûfî arkadaşları haksız yere tutuklanır, idam edilmek üzere cellattın önüne getirilirler. Bu esnada ilk sıra Nûrî'nin olmamasına rağmen o idam edilmek için öne atılır. Bu duruma şaşırان cellat acelesini sorar; Nuri, en değerli şey nefes almak, yaşamaktır. Bu dünyadaki bir nefes âhiretteki bin yıldan daha değerlidir. Bizim yolumuz isâr üzerine kuruludur, son birkaç nefesimi dostlarıma feda ediyorum” der.⁹²⁵

İmâm-ı Rabbânî “hûş der-dem” esasıyla sâlik, enfüsî tefrika/ düşüncelerle gönlün dağılmasını önler demiştir.⁹²⁶ Her anın farkında olmaya çabalayan sâlik, sözü edilen esasla nefeslerini bilinçle alır ve verir. Nitekim bu bilinç yükselmesiyle alınan nefesler, her an kişinin, kendinde olan hâle vâkîf olmasını sağlar. Bu ilkede

⁹²⁰ Safî, 2017, s. 63; Gazzîzâde, 2018, s. 327; Bayzan, 2015, s. 84, Kotku, t.y., s. 296.

⁹²¹ Safî, 2017, s. 63.

⁹²² Nasrullah Efendi, 2012, s. 88.

⁹²³ Safî, 2017, s. 63; Gazzîzâde, 2018, s. 327.

⁹²⁴ Haşimî, 2003, s. 117.

⁹²⁵ Hücvirî, 2016, s.254

⁹²⁶ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 344-345.

ustalaşanlar kalbine hâkim olabilirler. Onlar kalbe gelen havâtırları ve kaynaklarını, diğer insanlara göre daha çabuk ve kolay keşfedilebilirler. Bu hâl sahipleri kolay kolay gaflete düşmez, hayvanî nefsin ve şeytanın oyununa gelmezler. Hâlbuki nefeste bilinç olmayınca kişi gaflete kolayca düşer. Gaflet hâli yerilir ve Kur'an'da bu hâlden kendini koruma yöntemi ve uyanık olanların durumu ise şu ayetlerde zikredilir: “Eğer şeytandan bir kışkırtma seni dürterse, hemen Allah'a sığın.” Allah'a karşı gelmekten sakınanlar, kendilerine şeytandan bir vesvese dokunduğu zaman iyice düşünürler sonra hemen gözlerini açarlar.”⁹²⁷ Kalp Rabbin evidir. Bu evin bekçisi kalp gözüdür. Bekçi uykuya daldığı an şeytan kapıyı çalar, uyku derinse şeytan kalbe girer her şeyi çalar, uyku hafifse bekçi uyanır şeytanı içeri almaz, onu kovar. Kuşeyrî'ye göre müttakilere şeytan vesvesesinin gelmesi kendilerini zikirden alıkoydukları anda olur. Allah'ı müşâhede eden kalbe şeytan yaklaşamaz, ama pusuda bekler. Nitekim kişinin ilk gaflet, gevşeklik gösterdiği anda şeytan kalbe hücum eder.⁹²⁸ Şeytanın bu hücumuna karşı her nefesi bilinçle solumak, her an tetikte ve uyanık olmak gerekir.

Öte yandan tasavvufun mistik akımlarla olan bazı benzerlikleri tasavvufi düşüncenin eleştirilmesine neden olmuştur. Meselâ nefesin farkındalıkla alınıp verilmesi Hint mistisizminde de önem arz eder. Farkındalığı oluşturabilmenin yolu alınan nefesleri farketmekle başlar diyen Osho'ya göre nefes ile kişi evrene köprü kurar. Nefesin iki noktasından biriyle beden ve evrene; diğeriyle kişi ve evreni aşana dokunur. O alınan nefesin önemine Buda'nın öğretilerinden örnekler verir. Buda, her nefesin farkındalıkla alınması gerektiğini, tek bir nefesin bile kaçırılmaması gerektiğini bildirir. Fizyolojik olarak nefes yaşamak için gereklidir. Nefes farkındalığı ise ruhsal merkezin yaşamı için hayatidir. Tek bir nefes dahi kaçırılmamalıdır. Fizyolojik olarak kaçırılan tek nefes ölüme neden olurken farkındalıkla alınmayan tek nefes merkezi kaçırmaya neden olur.⁹²⁹ Mistik akımlarda meditasyon olarak bilinen, derin düşünme, uygulamasının bu esasa olan benzerliğinden olsa gerek, Kubilay Aktaş eserinde bilinçli nefes alma olarak tanımladığı mukârabeyi meditasyona benzetmiştir.⁹³⁰ Burada dikkat edilmesi gereken husus her iki sistemde kullanılan yöntemler benzeşse de amaçları

⁹²⁷ A'raf 7/200-201.

⁹²⁸ Kuşeyrî, 1971, C.I, s. 375.

⁹²⁹ Osha Chandra Mohan Jain, *Sırlar Kitabı*, (Çev. Niran Elçi), Omega Yayınları, İstanbul, 2004, bs. 2, C. I, s. 43-65

⁹³⁰ Kubilay Aktaş, *Nefesini Bilen Rabbi'ni Bilir*, Selis Kitaplar, İstanbul, 2017, s. 20.

yönünden farklılık arzetmeleridir. İslam tasavvufunda İmâm-ı Rabbânî'nin dediği gibi şeriatın sahibine tabi olmadan yapılan riyâzet ve mücâhedenin kıymeti yoktur. Hind guruları ve Brahmanların yaptıkları uygulamalar beden üzerinde kontrollerini artırır, fakat buna karşın nefisleri zayıflatmak şöyle dursun onu daha da güçlendirir.⁹³¹ Dolayısıyla sözü edilen kişilerin hakikat bilgisine erişmeleri beklenemez.

Tokâdî'nin dediği gibi hûş der-dem esası her nefeste hâline vâkıf olmak, nefesi muhafaza etmektir.⁹³² Ali Behcet'in ifadesiyle bu esas nefesin giriş ve çıkışından haberdar olmaktır.⁹³³ Kaynaklarda söz konusu hâlin birçok faydası zikredilir. Bu usûlle havâtırların kaynağı kolayca fark edilir, kalbe hâkimiyet kolaylaşır, zikir kalbin her zerresine işler,⁹³⁴ Sâlik zamanla bu esası tam uyguladığında vakte hâkim, olur önce vaktin oğlu (ibnü'l vakt) sonra vaktin babası (ebu'l-vakt)⁹³⁵ olur. Bu hâle erenler, geçmiş gelecek endişesini değil, anı yaşarlar.⁹³⁶

Hûş der-dem esası nefes kontrolü sağlayarak vakte hâkim olmanın yollarını öğretir. Bu esas gerçekleştirilmeden bazı esasların inkişafı mümkün değildir. Örneğin vukûf-i zamânî, vukûf-i kalbî, nigâhdaşt ve yâddâşt esaslarının öncesidir. Zira nefesini bilinçle alamayan sâlikin zamana ve kalbine vâkıf olması olanaksızdır. Zamana ve kalbine hâkim olmayanında uyanık olması mümkün değildir. Bununla birlikte ilkelerin her biri birbiriyle bağlantılı olup, iç içe geçmiş çarklar gibidir. Biri döndü mü hepsi sırayla döner, biri dönmeyince diğerleri de durur.

2.4. Hâlvat Der-Encümen) خلوت در انجمن

Hâlvat der-encümen terkinin ilk kelimesi “hâlvat” Arapçadır.⁹³⁷ Kavram, baş başa kalmak, yalnız kalmak, müsterih olmak,⁹³⁸ tenhaya çekilmek, inziva, tek başına yaşamak, topluma karışmamak,⁹³⁹ Hak ile gizlice konuşmak⁹⁴⁰ gibi anlamlarda kullanılır. “Encümen” kelimesi köken olarak Farsça olup, insanların

⁹³¹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 275-725.

⁹³² Tokâdî, 2005b, s. 133.

⁹³³ Ali Behcet, 2012, s. 38.

⁹³⁴ Nasrullah Efendi, 2012, bs.10, s. 88.

⁹³⁵ İbnü'l-Arabî, 2013, s. 7-8.

⁹³⁶ Cebecioğlu, 2014, s. 229.

⁹³⁷ Kanar, 2008, s. 245.

⁹³⁸ Kanar, 2009, s. 840.

⁹³⁹ Devellioğlu, 2008, s. 320.

⁹⁴⁰ Kâşânî, 2015, s. 234.

toplu buldukları yer, komisyon,⁹⁴¹ meclis, dernek yeri, toplanmak anlamlarına gelir.⁹⁴² Birbirine zıt olan bu iki kavram arasına “der” zarfının gelmesiyle “toplum içinde yalnız olmak” anlamına gelen terkip olmuştur. Nakşî ıstılahında “hâlvet der-encümen” terkihi zahirde halk ile hakikatte Allah ile beraber olabilme hâline denir.⁹⁴³

Sûfilerin sürekli veya belirli aralıklarla toplumdan ayrı yaşamalarına “hâlvet, uzlet, vahdet, inzivâ” gibi isimler verilir. Tasavvufta hâlvet, sâlikin dış dünyadan soyutlanmış tenha ve karanlık bir ortamda, ibadet için,⁹⁴⁴ bir şeyhin takibinde özel zikirler ve riyâzetlerle dikkati toplamayı amaçlayan faaliyettir. Bu uygulama Hz. Muhammed’in Hira da geçirdiği tefekkür günlerine dayandırılır.⁹⁴⁵

Tasavvufta halk ile beraberlik Hak’tan uzak kalmaya sebep olarak görülmüştür. Dolayısıyla hemen hemen bütün tarikatlarda hâlvet uygulaması vardır. Hâlvetle elde edilmek istenen hâl, kalpten mâsivâyı söküp atmak, yerine Hakk’ı koymaktır. Hâlvet veya uzlete çekilmekle asıl ulaşılmak istenen maksat, sâlikin hâlini ıslah etmesidir.⁹⁴⁶ Ne var ki kişi ömür boyu hâlvette olsa da kalbinde dünya meşguliyeti varsa ona hâlvet denmez.⁹⁴⁷ Hatta bu şekil hâlvet kişiyi fitneye ya da belaya düşürebilir.⁹⁴⁸ Dolayısıyla gerçek hâlvet zahirî değil, kalben ve zihnen halktan ayrı kalarak kendini Allah ile birlikte hissetmektir.⁹⁴⁹

Tasavvufta hâlvetin zıddı sohbetdir. Nakşibendî büyükleri hâlvet yerine sohbeti tercih etmiştir. Birinci bölümde işaret edildiği gibi Nakşîlere göre sohbet Allah’a ulaştıran yollardan biri olmuştur. Sohbetin doğal sonucu olan bu esas tarikat büyükleri tarafından tarikatın temel yapı taşlarından kabul edilmiştir. Rivayete göre Bahâeddin Nakşibend’e “sizin tarikatınız nasıl bir şeydir” sorusuna mukabil o, “Abdülhâlîk-ı Gucdüvânî hâlvet der-encümen buyurmuştur,” şeklinde cevap vermiştir.⁹⁵⁰

⁹⁴¹ Devellioğlu, 2008, s. 222.

⁹⁴² Şükün, 1984, C. I, s. 173-174.

⁹⁴³ Hânî, 2015, s. 225; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 67; Cebecioğlu, 2014, s. 193.

⁹⁴⁴ Hânî, 2015, s. 225.

⁹⁴⁵ Cebecioğlu, 2014, s. 192.

⁹⁴⁶ Osman Nûri Topbaş, *Hazret-i Muhammed Mustafa (Mekke Devri)*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2018, s. 156.

⁹⁴⁷ Cebecioğlu, 2014, s. 193.

⁹⁴⁸ Sühreverdî, 2010, s. 257.

⁹⁴⁹ Süleyman Uludağ, “Hâlvet Der-Encümen”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, (C. XV, s. 387-388).

⁹⁵⁰ Buhârî, 1996, s. 100.

Nakşî büyüklerine göre “hâlvet der-encümen” esasî sünnet-i seniyyeyi takip etmenin yollarından biridir. Onlara göre hâlvetten maksat insanlardan uzaklaşarak dağlara çekilmek değildir. Zira insanlardan uzaklaşmak sünnete ve ashâbın yoluna ters düşmektir.⁹⁵¹ Nitekim Bahâeddin Nakşibend’e “bu makamı ne ile buldunuz” sorusuna, “Allah Resûlune tâbi olmakla” demiş ve ardından yolunun sohbete dayandığını söylemiştir.⁹⁵² Hz. Peygamber insanların arasına karışıp onların ezalarına katlanan Müslüman’ın toplumdan uzak duran Müslümandan daha hayırlı olduğunu bildirmiştir.⁹⁵³ Dolayısıyla sünnetin sıkı takipçisi olan Nakşîler, sözü edilen esasa bir yandan toplumla ilişkisini sürdürmüş bir yandan da kalben Hak ile birlikte olmaya çaba göstermişlerdir.⁹⁵⁴

Bu esasın tasavvuf ilmindeki yerini incelediğimizde karşımıza çıkan tablo öteden beri sûfilerin, tasvip ettiği bir yaşam tarzı olduğudur. Örneğin Ebû Hüseyin en-Nûri Hak yolcusu için sohbet farzdır, uzlet makbul değildir demiştir. O toplumdan uzak inziva hayatını hoş görmemiş, bu yaşantıyı şeytanla yoldaş olmak diye tanımlamış, Allah’ın rızasını kazanma mekânı olarak ise sohbeti göstermiştir.⁹⁵⁵ Beyazîd-ı Bistami’ye irfan sahibi ârifin hâli sorulunca şu cevabı vermiştir; “seninle yediğini, içtiğini, eğlendiğini, alışveriş yaptığını görürsün; ancak o Allah ile beraberdir.⁹⁵⁶ Zünnûn-ı Mısri’ye inziva ne zaman sıhhatli olur dediklerinde, “kişi nefsiyle inziva hâlinde (nefsine yabancı) bulununca” demiştir. Kendisinden nasihat isteyene öğüdü ise şu olmuştur. “İçini Hakk’a havale et, dışını halka ver, yüce Allah’la izzet bul ki, seni halka muhtaç etmesin.”⁹⁵⁷

Cüneyd-i Bağdâdî birey, toplum ve Allah ilişkisini, içten Hak ile dıştan halk ile olunması olarak belirtir. Zira kişi halktan uzaklaşırsa toplumun dışında kalır, yalnız kalan da sapıtır. Eğer ki kişi enfüsî olarak halka karışırsa derde düşer. Çünkü Allah yerine halktan bir şeyler umar, dolayısıyla kişinin bu hâli Hakk’a karşı kalp gözünü kapatır.⁹⁵⁸

⁹⁵¹ Topbaş, 2018, s. 156.

⁹⁵² Buhârî, 1996, s. 135.

⁹⁵³ Tirmizî, Kıyâmet, 55.

⁹⁵⁴ Uludağ, 1997, (C. XV, s. 387-388).

⁹⁵⁵ Hücvirî, 2016, s. 253.

⁹⁵⁶ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 408.

⁹⁵⁷ Attar, 2012 s.s.168-169

⁹⁵⁸ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 253.

Şeyh Ebû Saîd el- Harraz (ö. 277/890 [?]) kâmil kişi de olması gereken vasıfları şöyle sıralar; keramet göstermez, halk içinde yaşar, onlarla alışveriş yapar, evlenip çoluk çocuk sahibi olur, fakat tüm bunlara rağmen bir an bile Allah'tan gafil olmaz.⁹⁵⁹ Görüldüğü üzere bu vasıflar hâlvet der-encümen esasının hayata izdüşümüdür.

Kuşeyrî⁹⁶⁰ ve Sülemi⁹⁶¹ ârifi, “görünürde halk ile beraber, enfüsî olarak Hakk ile beraber olan kişi” diye tarif eder. Hücvîrî de zahirde halkla, bâtında Hakk'la olmanın önemini belirtmiştir.⁹⁶² Bu esas özellikle melâmet ehli olan, şöhretten uzak duran ve sıradan insanlar gibi yaşamaya önem verenlerin bağlı olduğu yoldur diye belirtilir.⁹⁶³

Zikri geçen bilgilerden anlaşıldığı üzere sûfilere göre, toplum içinde olmak Hakk ile birlikte olmaya engel değildir. Önemli olan kişinin âfâki olarak kiminle olduğu değil, enfüsî olarak kiminle olduğudur. Nitekim tasavvufta zahir ve bâtın olarak iki tür hâlvetin varlığı kabul edilir.⁹⁶⁴ Biri zahirî hâlvet olup, sâlikin toplumdan soyutlanmış bir yerde, belli bir süre, ibadet ve tefekkür etmesidir. Diğeri bâtınî hâlvetir, sâlik için bu hâlvet sürekli olup, âfakta halk ile enfüste Hak ile olma hâlidir. Bu hâl üzere olan sûfilere İmâm-ı Rabbânî kâin ve bâin kavramlarıyla nitelemiştir. Nakşîler bu hâlveti gerçek hâlvet olarak kabul ederler.⁹⁶⁵ Kâin ve bâin deyiimi tam olarak hâlvet der-encümen terkihiyle aynı manaya gelir. Zira önemli olan kulun zahirî olarak toplumdan uzaklaşması değil enfüsî olarak mâsivâyı ötelemesidir. İmâm-ı Rabbânî'ye göre kul ile Allah arasındaki en büyük engel hayvanî nefsin arzularıdır. Bu arzulardan kurtulmayan kul, zahiri olarak halktan uzaklaşsa da Hakk'ı arzulamaz.⁹⁶⁶

Özellikle tarikatların ortaya çıktığı dönemlerde hâlvet hâne ve çilehâneler yaygınlaşmıştır. Tarikatlardan bazıları zahirî hâlveti üstün görmüş bazıları ise bâtınî hâlveti tercih etmiştir. Örneğin ismini pirinin çok hâlvet yapmasından olan

⁹⁵⁹ Hânî, 2015, s. 227; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 459.

⁹⁶⁰ Kuşeyrî, ts, s. 135.

⁹⁶¹ Sülemi, 1981, s. 134.

⁹⁶² Uludağ; 1997, (C. XV, s. 387-388).

⁹⁶³ Uludağ, 1997, (C. 15, s. 387-388).

⁹⁶⁴ Mehmed Emîn-i Tokâdî, *Tuhfetü't-Tullâb, Mehmed Emîn-i Tokâdî, Hayatı ve Risaleleri* içinde, (haz. Halil İbrahim Şimşek), İnsan Yayınları, 2005e, s. 75,

⁹⁶⁵ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 175; Tokâdî, 2005e, s. 77; Tokâdî, 2005b, s. 132; Hânî, 2015, s. 226; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 459.

⁹⁶⁶ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 176.

Hâlvetiyye tarikatı zahirî hâlveti tercih ederken, Nakşibendî tarikatı bâtinî hâlveti daha önemli saymıştır. Gücdüvânî'nin “bizim yolumuz celvette hâlvettir”⁹⁶⁷ sözü söz konusu tercihe işaret eder. Bahâeddin Nakşibend pirinin tercihinin sıkıca takip etmiş bu esasın tarikat binasının temellerinden biri olarak kalmasını sağlamıştır. O “hâlvet der encümen” esasını “kulun dışta halkla, içte ise Rabbiyle alışveriş hâlinde olması” olarak açıklamıştır. Böyle bir hâl mümkün olabilir mi? Sorusuna cevap olarak “Onlar hiçbir ticaret ve alışveriş kendilerini Allah'ı zikretmekten, alıkoymadığı adamlardır”⁹⁶⁸ ayetiyle cevap vermiştir.⁹⁶⁹ Tarikatın temelini sohbet olarak gösteren Bahâeddin Nakşibend halktan uzaklaşma olan hâlveti kerih görmüştür. Zira ona göre bu tip hâlvette şöhret vardır, dolayısıyla şöhrette de afet vardır.⁹⁷⁰ İyilik ise cemiyete girip insanlara hizmet etmekle elde edilir. Bu hâl ancak sohbetle yerini bulur.⁹⁷¹ Nakşibendîler bâtinî hâlveti seçme sebebi olarak yukarıda işaret edildiği gibi sünnete ittibayı gösterirler. Zira Hz. Peygamber yalnızlığı değil bilakis cemiyet içinde yaşamayı tercih⁹⁷² ve tavsiye etmiştir.⁹⁷³

Hâlvet der encümen esasının izahını Hâce Evliya Kebir ise şöyle yapar: Sâlike zikir ve istiğrakla öyle bir hâl gelir ki, toplulukta dahi ne bir söz ne de ses onun huzurunu bozar.⁹⁷⁴ Ubeydullah Ahrar ise bu hâli sâlikin kısa süre içinde bile olsa kendi konuşması dâhil çevresindeki seslerin Allah zikri gibi gelmesi olarak belirtmiştir. O bu hâle erişilebilmenin yolunu gayret ve özen olarak göstermiştir.⁹⁷⁵

Öte yandan bâtinî hâlvet, Nakşibendî tarikatı ile şöhret bulmuştur. Hatta onlar bu hâlvet yönteminin kendilerine ait bir özellik olduğunu söylerler.⁹⁷⁶ Hâlbuki yukarıda işaret edildiği gibi zahirî ve bâtinî hâlvet sûfiler için öteden beri tercihe göre yapılan bir yöntemdir. Kaldı ki Nakşibendî tarikatının büyük önderleri iki hâlvet yöntemini kullanmıştır. Bu noktada unutulmaması gereken şey, zahirî hâlvet

⁹⁶⁷ Buhârî, 1996, s. 100; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 519.

⁹⁶⁸ Nur 24/37.

⁹⁶⁹ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 519.

⁹⁷⁰ Safî, 2017, s. 67; İmâm-ı Rabbânî, 2001, C. II, s. 85; Hânî, 2015, s. 226; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 459.

⁹⁷¹ Safî, 2017, s. 67; Hânî, 2015, s. 226; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 459.

⁹⁷² Hânî, 2015, s. 226; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 459.

⁹⁷³ Tirmizî, Kıyâmet, 55.

⁹⁷⁴ Safî, 2017, s. 68.

⁹⁷⁵ Safî, 2017, s. 68.

⁹⁷⁶ Hânî, 2015, s. 226; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 459; Kotku, t.y., 299.

gerçek hâlvete ulaşmak için uygulanan bir yöntemdir. Gerçek hâlvet ise hâlvet der-encümen denilen hâlden ibarettir.⁹⁷⁷

Nakşî literatüründe hâlvet der-encümen esasıyla kast edilen manalar şöyle sıralanabilir. Sâlik halk içinde olmasına rağmen, onun yaptığı kalp zikrinden insanların habersiz olmaları; sâlikin kalabalık yerde kalp zikrine dalması, zikirle sâlikin insanların sesini duyamaz olması; salikin halk içinde yaşaması intisabına zarar vermemesidir. Hakikatte bu esas Nakşibendîlerde Allah’a götüren yollardan biri kabul edilen “mukârebe” hâline⁹⁷⁸ erişmedir.

Hâlvet der-encümen esası tasavvuf literatüründe “göz ağyârda, dil yârda,”⁹⁷⁹ “nisbet-i aliyye” veya “el kârda, gönül yârda”; “kalbin halktan gaib, Hakk ile hazır olması” gibi özdeyişlerle ifade edilir. Bu hâl murâkabe veya zikir hâlindeki kişinin bir istiğrak içinde hiçbir ses işitmeyecek derecede kendinden geçmesi şeklinde de açıklanır.⁹⁸⁰

Hakikatte Nakşîlerin sözü edilen esasla ulaşmak istedikleri hâl mukârebe hâlinde başka bir şey değildir. Zira söz konusu esasın inkişafı mukârebe hâliyle gerçekleşir. Mukârebeye dayanak gösterilen ayetlerden biri, “Sen hangi işte bulunursan bulun, hangi şeyi yaparsanız yapın, biz sizi mutlaka görürüz, hiçbir şey Rabbinden uzak olmaz”⁹⁸¹ ayetidir.⁹⁸² Kuşeyrî’ye göre bu ayetin manasının içselleştirilmesi sonucu kul Rabbin’den utanır, hayâ eder der. Kulun Rabbine olan hayâsı onu mukârebe hâline eriştirir.⁹⁸³ Ayette zikredilen mertebedeki mukârebeye erişebilmesinin yolu sâlikin bu hayâ hâlini her anında muhafaza etmesiyle olur. Sözü edilen hâlin elde edilmesi ve muhafazası Nakşîlerde hâlvet der-encümen esasıyla gerçekleştirilir.

Allah’a yönelmenin üst seviyesi olan mukârebenin anlaşılması bu esasın daha iyi bilinmesini sağlar. Mukârebeyle ilgili diğer bir ayette “Şüphesiz Allah üzerinizde gözetleyicidir”⁹⁸⁴ buyrulur. Kuşeyrî bu ayeti yorumlarken, Allah’ın insanın içine doğanları bildiği, her türlü duygularını gördüğü ve nefeslerini

⁹⁷⁷ Uludağ, 1997, (C. XV, s. 387-388).

⁹⁷⁸ Hânî, 2015, s. 225.

⁹⁷⁹ Ali Behcet, 2012, s. 39.

⁹⁸⁰ Uludağ, 1997, (C. XV, s. 387-388).

⁹⁸¹ Yunus 10/61.

⁹⁸² Safî, 2017, s. 244.

⁹⁸³ Kuşeyrî, 1971, C.II, s. 22.

⁹⁸⁴ Nisâ 4/1.

saydığını bildirmiştir. Nitekim kim bu bilince ulaşırsa Allah'a verdiği sözü hatırlar ve bu söze aykırı davranışları sebebiyle kul Rabbinden hayâ eder.⁹⁸⁵ İbn Acîbe de bu ve benzeri ayetlerin mukârebeye işaret ettiğini belirtir. Mukârebenin aslı ilim ve hâldir. Kul ayette zikredilen ilmi (bilinç) elde ettiğinde Allah'a karşı hayâ eder. Bu hayânın sonucu oluşan hâlin sürdürülmesi ise mukârebedir.⁹⁸⁶

İbn Acîbe, mukârebenin avam, zahirî ameller; havas, kalbin; havasü'l-havas, sırrın olmak üzere üç mertebesinden söz eder. Ona göre zahirî amellerin mukârebesi, kulun her an Allah'ın kendini gördüğü ve her işine vâkıf olduğunu bilmesidir. Kuldaki bu bilinç yükselmesi Allah'a karşı olan hayâ duygusunu artırır ve kul her an huzurda olduğu bilinciyle kötü işlerden uzak durur, edebe uygun davranır. Kalbin mukârebesi, kulun kalbinde olan her şeye Allah'ın muttali olduğunu yakînen bilmesidir. Kişi bu bilinç seviyesinde kalbine hâkim olmaya çalışır, kontrol edemediği gereksiz düşüncelerin kalbinde dolaşmasından hayâ eder. Son seviye sırrın mukârebesidir.⁹⁸⁷ Bahsi geçen hâl Hz. Peygamberin tavsiye ettiği ihsan makamıdır.⁹⁸⁸ Mukarebeyi sağlam yapanlar son seviye olan müşahadenin sırrına ulaşırlar. Ne var ki mukârebeyi düzgün yapamayanlar müşahadenin sırrına eremezler. Sırrın mukârebesine erişildiğinde ruhtan hicaplar kalkar ve sâlik Allah'ın ona her şeyden daha yakın olduğu bilincine ulaşır.⁹⁸⁹ Görüldüğü üzere sırrın mukârebesi Kâf süresindeki “biz ona şah damarından daha yakınız”⁹⁹⁰ hâlinin kuldaki müsbet inkişafıdır.⁹⁹¹ Zira ayetin menfi inkişafı korku, panik hâli iken müspet hâli huzur, sükûn ve kalp ünsiyetidir.⁹⁹²

Verilen bilgiler göz önüne alındığında bu esasla elde edilmek istenen hâl, başka bir deyişle ayette belirtilen “hiçbir ticaret ve alışverişin kendilerini Allah'ı zikretmekten, alıkoymadığı adamlar”⁹⁹³ hâli mukârebenin üst seviyesi olan havasü'l-havas seviyesidir. Dolayısıyla “hâlvat der-encümen” esaslı yolun başında ortasında ve sonunda olan kişiler için üç aşamada gerçekleşir. Nitekim ilerde değinileceği gibi, İmâm-ı Rabbânî'nin bu esasın yolun başında ve ortasında olan sâlik için zor

⁹⁸⁵ Kuşeyrî, 1971, C.I, s. 193-194.

⁹⁸⁶ İbn Acîbe, 1999, C. I, s. 460.

⁹⁸⁷ İbn Acîbe, 1999, C. II, s. 483.

⁹⁸⁸ Bkz.Cibril Hadisi.

⁹⁸⁹ İbn Acîbe, 1999, C. II, s. 463.

⁹⁹⁰ Kâf 50/16.

⁹⁹¹ İbn Acîbe, 1999, C. II, s. 463.

⁹⁹² Kuşeyrî, 1971, C. III, s. 227.

⁹⁹³ Nur 24/37.

olduğunu ancak sonuna ulaşanlar için bahsi geçen sıkıntıların kalktığını belirtmesi bu bilgiyi doğrular niteliktedir.

İmâm-ı Rabbânî'ye göre, nazar ber-kadem esası âfâki tefrikayı, hûş der-dem esası enfüsî tefrikayı engeller. Sefer der-vatan esası ise söz konusu iki ilkeyi bir araya getirir. Hâlvat der-encümen düsturu ise zikredilen üç esası birbirine yakınlaştırır. Zira ne zaman sefere çıkılırsa halkın içinde sefer yapılır, bu sefer esnasında diğer iki esas sâliki iç ve dış dağınlıktan muhafaza eder.⁹⁹⁴

Sûfilere göre asıl hâlvat enfüsî yolculuktan ibarettir. Örneğin İbnü'l Arabî'ye göre hâlvat, nefsin kalbe, kalbin ruha, ruhun sırta, sırtın Allah'a olan yolculuğudur. Bu hâlvatle kişi halktan uzaklaşır, Hakk'a yaklaşır.⁹⁹⁵ Tarifî yapılan bu hâlvati Nakşibendî tarikatı iki esas üzerinden uygular. Nitekim İmâm-ı Rabbânî'ye göre hâlvat der-encümen usûlünün yapılabilmesi sefer der-vatan esasının yerine getirilmesine bağlıdır. Sözü edilen esasla sâlik, halk içinde de kendi iç âleminde de sefer yapar. Sâlik dış âleminde olan dağınlıktan iç âlemindeki hâlvat odasına sefer eder. Bu esası içselleştiren sâlikin âfâkî hayatı, ilişkileri, enfüs odasına giremez. Sözü edilen esasın inkişafı enfüs odasının kapılarının ve kısaca bütün dış etkilerin girebileceği gediklerin ve deliklerin kapatılmasıyla olur.⁹⁹⁶ Necmüddin Kübrâ'ya göre kapatılması gereken bu pencereler, duyu organlarıdır. Zira duyu pencereleri yoluyla giren istek ve arzular insanı Hakk'tan uzaklaştırdığı gibi kişiyi esfeli sâfilîne sürükleyebilir.⁹⁹⁷ İmâm-ı Rabbânî bu hâle ulaşmak, duyu organlarını dış âleme tamamen kapatma, onları işlevsiz hâle getirmek değildir demiştir. Bilakis olunması gereken hâl, dış dağınlığın enfüsî dağınlığa neden olmayacak şekilde organlara hâkim olunmasıdır. Ne var ki yolun başında ve ortasında olan sâlik, bu esası uygulamada zorlanır. Hâlbuki yolun sonuna ulaşan sâlik için zorluklar kalkar. Buradan yolun sonuna gelen sâlik âfâkî ve enfüsî her tür dağınlıktan kurtulduğu anlaşılmalıdır. Bilakis insan bazen zahirde dağınlık olabilir, buna cevaz vardır. Ne var ki cevaz verilmeyen mana âleminde olabilecek dağınlıktır. Mana âlemi sadece Allah için olmalıdır, enfüs dağınlık kabul edilmez. Burada murad edilen toparlanma gönlün toparlanmasıdır.⁹⁹⁸ “Rabb'inin

⁹⁹⁴ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 345.

⁹⁹⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Şeriat Tarikat- Hakikat ve Ma'rifet'in Beyanı Hakkında Bir Risâle*, (Rûhu'l Ârifin'in içinde Çev. Rahmi Serin), Pamuk Yayınları, İstanbul, t.y., s.182.

⁹⁹⁶ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 718-719; C. II, s. 345.

⁹⁹⁷ Kübrâ, 2015b, s.59

⁹⁹⁸ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, 718-720; C. II, 345; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 459.

adını an, bütün varlığımla O'na yönel"⁹⁹⁹ "bütün işler O'na döndürülür: Öyleyse O'na kulluk et ve O'na tevekkül et. Rabbin yaptıklarınızdan habersiz değildir"¹⁰⁰⁰ ayetlerinde bu hâle işaret vardır.¹⁰⁰¹ Zikri geçen ayetlerin emrini yerine getiren kul zahirinde ve bâtınında Rabbine yönelir. O kalbiyle, sırrıyla Rabbini zikreder. Böylece Hakk'a vuslat eder.¹⁰⁰² Sûfilere göre ayette zikri geçen halkı terk etme emri¹⁰⁰³ zahirî bir terk etme emri değildir. Nitekim Kuşeyrî sözü edilen ayeti, zahirde insanlarla güzel geçin, fakat bâtınında, kalp ve sırrında onları terk et şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁰⁴

İmâm-ı Rabbânî kulun vakti ile ilgili çeşitli hak sahiplerinin olduğunu bildirmiştir. Ona göre kişinin vakti üzerinde Rabb'inin ve çevresinde olanların hakkı vardır. Bu hak üç vakte pay edilir. Bu üç paydan, bâtinî zamanın tamamı ve zahir zamanın yarısı Allah'a ait olup zahir zamanın kalan yarısı mahlûkatındır. Mahlûkatın hakkına riayet ederken sâlik âfakta dağılabilir. Fakat enfüste dağılmamalıdır. Zamanı zikredilen pay üzerine kullanan kişinin son yarım payda olan zamanı da Allah'a döner. Zira bu payda olanların hakkını veren kişi Allah'ın emrine uyar. Dolayısıyla Kur'an'da buyrulduğu gibi "bütün işler O'na döndürülür"¹⁰⁰⁵ kulun yapması gereken sadece Allah'a kulluk etmektir. Sâlik vaktini belirtildiği üzere değerlendirdiğinde Rabb'inin rızasına uygun kulluk eder.¹⁰⁰⁶

Nakşîlere göre zahirî olarak halkla olmak Hakk'la beraber olmaya engel değildir. Bilakis zahirde Hakk'ın emrine uymayanın bâtında Hakk ile olması beklenmez.¹⁰⁰⁷ Dolayısıyla hâlvet der encümen esasını içselleştiren sâlik zahirde Allah'ın ipine tutunur, bâtında ise Allah'ı anar.¹⁰⁰⁸ Söz konusu durum tarikatın melâmetîlik yönüyle bağlantılıdır. Bahâeddin Nakşibend'in halifelerinden Muhammed Pârsâ, Nakşibendîler'i anlamak için Melâmetîler'i bilmenin önemli

⁹⁹⁹ Müzzemmil 73/8.

¹⁰⁰⁰ Hud 11/123.

¹⁰⁰¹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, 718-720; C. II, 345; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 459.

¹⁰⁰² Kuşeyrî, 1971, C. III, s. 361; İbn Acîbe, 2014, C. X, s. 399.

¹⁰⁰³ Müzzemmil 73/10.

¹⁰⁰⁴ Kuşeyrî, 1971, C. III, s. 361.

¹⁰⁰⁵ Hud 11/123.

¹⁰⁰⁶ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 720; C. II, s. 345-346.

¹⁰⁰⁷ Kotku, t.y., s. 281.

¹⁰⁰⁸ Şimşek, 2016, s. 249.

olduğunu belirtir.¹⁰⁰⁹ Nitekim Bahâeddin Nakşibend müritleri için belli bir giyim tarzından kaçınması,¹⁰¹⁰ tekkede oturmayı sevmemesi, kısaca geleneksel sûfliğin birçok yönünü kabul etmemesinde, IV./X. yüzyılda Nişâbur’da doğan Melâmetiyye hareketinin etkisi olduğu düşünülür.¹⁰¹¹ Dolayısıyla Nakşiler bu vurgularla bir yandan melâmetîlik adı altında zahiri olarak şeriat yaşantısından uzak olanları dışlamışlar, söz konusu esasla asıl melâmetîliğin temsilciliğine devam etmişlerdir.

İmâm-ı Rabbânî konuyla ilgili, kalbin Allah’tan gayri her şeyi unutacak derecede zikir içinde kaybolması ancak, şeriatın hükümlerine riayetle elde edilir demiştir.¹⁰¹² Yukarıda geçtiği üzere sâlikin yapması gereken şeyler öncelikle itikat sonra amel edilmesi gereken şeyleri öğrenip uygulamasıdır. Bu en büyük hedef olup selîm kalbe bu yolla erişilir. Cenab-ı Hak ile huzur bulup selîm hâle gelen kalb sahipleri, herhangi bir varlığa nazar ettiklerinde, hâlvat der- encümen esasının zuhurunda olduğu gibi ilk olarak varlığı yaratanı hatırlarlar ve eşya ile perdelenmezler.¹⁰¹³

Sonuç olarak Necmüddin Kübrâ’nın da ifade ettiği gibi iki zikir bir yerde bulunmaz. Kişi ya devamlı eşyayı zikir ve dert eder ya da Allah’ı anar. Allah’ın zikrine dalan kimse de kalbini eşya ile meşgul etmez. Kalbi ilâhî zikrin tadıyla dopdolu olan her şeyi zikre vesile görür. Artık varlıklar onun için kalbe perde olmaz, zira her şeyi değeri kadar önemser. Zikirle aydınlanmış, cilalanmış bir kalp nereye baksa, kiminle karşılaşsa Yüce Allah’ı zikreder.¹⁰¹⁴ Nakşibendî tarikatında bu hâl “hâlvat der-encümen” esasıyla ifade edilir. Hz. Peygamber devamlı Allah’ı zikrederdi. Peygamberlerin ve velilerin günlük amelleri de zikir sayılmıştır. Çünkü onların bütün davranış ve işleri Hakk ile olur, O’nun ölçülere uyar. Nitekim zikirden gaye, kalbin Allah ile huzur bulmasıdır.

2.5. Yâdkerd (یاد کرد)

¹⁰⁰⁹ Muhammed Parsa, *Tevhide Giriş*, (Çev. Ali Hüsrevoğlu) Erkam Yayınları, İstanbul, 1988, s. 597.

¹⁰¹⁰ Algar, 2013, s. 507; Tosun, 2015b, s. 44.

¹⁰¹¹ Algar, 2013, s. 507.

¹⁰¹² İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 202.

¹⁰¹³ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 202.

¹⁰¹⁴ Kübrâ, 2015b, s. 58-63

Yâdkerd terkinin kelimesi Farsça'dır.¹⁰¹⁵ Terkinin ilk kelimesi "yâd" hatırda tutma, nakış, uyanıklık,¹⁰¹⁶ hatırlama, anma, havâtır, gönül¹⁰¹⁷ gibi anlamlara gelirken, "kerd" kelimesi ise uygulama, yapma manasına gelir. "Yâdkerd" terkinin sözlük anlamı ise hazırlamak,¹⁰¹⁸ hatırlamak, zikretmektir.¹⁰¹⁹ Nakşî literatür de "zikir"¹⁰²⁰ anlamında kullanılan terkip, Rabb'i zikretme, zikrin tekrar edilmesi, mukârebe gibi uygulamaları içerir.

Zikir genel olarak kalp, dil ya da her iki uzuv ile yapılır. Kalple yapılan zikir, insanın unuttuğu bilgileri hatırlaması veya kalbinden bir düşüncenin geçmesi; dille yapılan zikir ise bir şeyin dile getirilip söylenmesidir.¹⁰²¹ Her iki organın iştirakiyle yapılan zikir ise zikredilen şeyin idrak edilmesidir. Dini literatür de ise zikir "gafletten ve nisyandan kurtularak Allah'ı anmak"¹⁰²² anlamında kullanılır.

Zikir kavramı Kur'an'da yaklaşık 291 kere kullanılmış¹⁰²³ ve bu kullanımlarla farklı manalara işaret edilmiştir. Nitekim sözü edilen manalardan bazıları şöyledir. Namaz ibadeti¹⁰²⁴ Kur'an¹⁰²⁵ onunla söylenen şeyler¹⁰²⁶ hafıza olarak unutulmuş şeyin hatırlanması¹⁰²⁷ tarihte yaşanan şeylerin anlatılması¹⁰²⁸ Allah'ın isminin anılması¹⁰²⁹ gibi. Kısaca zikir kavramı Kur'an'da ibadet, tefekkür, tesbih, şükür, vahiy, kutsal kitap, bilgilerin hatırlanması, hafızada tutulması¹⁰³⁰ gibi olguları ifade etmek için kullanılmıştır.

Yüce Yaratıcı Kur'an'da zikir yapmayı emretmiş¹⁰³¹ zikir yapanları övmüş,¹⁰³² kalplerin ancak zikirle huzura ereceğini¹⁰³³ zikirde gafil olanların ise açık bir sapıklık içinde olduklarını beyan etmiştir.¹⁰³⁴ Nihayetinde zikir her ibadet

¹⁰¹⁵ Şükrün, 1984, C. III, s. 2021; Kanar, 2008, s. 611; Devellioğlu, 2008, s. 1154.

¹⁰¹⁶ Şükrün, 1984, C. III, s. 2021.

¹⁰¹⁷ Devellioğlu, 2008, s. 1154.

¹⁰¹⁸ Devellioğlu, 2008, s. 1154.

¹⁰¹⁹ Cebecioğlu, 2014, s. 531.

¹⁰²⁰ Safî, 2011, s. 70; Hânî, 2015, s. 223; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 461.

¹⁰²¹ İsfahânî, 1991, s. 374.

¹⁰²² Öngören, 2013, (C. XLIV, s. 409-412); Cebecioğlu, 2014, s. 546.

¹⁰²³ Cebecioğlu, 2014, s. 546.

¹⁰²⁴ Bakara 2/239; Taha 20/14.

¹⁰²⁵ Sad 38/8.

¹⁰²⁶ Enbiya 21/10-24-50-105.

¹⁰²⁷ Kehf 18/63.

¹⁰²⁸ Sad 38/43; İbrahim 14/5.

¹⁰²⁹ Bakara 2/198-200.

¹⁰³⁰ Öngören, 2013, (C. XLIV, s. 409-412).

¹⁰³¹ A'râf 7/205; Ahzâb 33/41-42.

¹⁰³² Enfâl 8/45; Ra'd 13/28; Ahzâb 33/35; Cum'a 62/10, Nûr 24/37.

¹⁰³³ Rad 13/28.

¹⁰³⁴ Zümer 39/22.

için ortak payda ve özür. Hâliyle ibadetler Allah'ı zikretmenin farklı tezahürleridir.¹⁰³⁵ Nitekim Muhammed Parsa'nın da belirttiği gibi bütün ibadetlerin ardındaki maksat, Rabb'i zikretmektir. Müslümanlığın hakikati "lâ ilâhe illallah" sözünden ibarettir. Kişi bu hakikati idrak için Allah'ı çeşitli şekilde zikreder, İslâm'ın şartlarını yerine getirir. Öncelikle yolun başında olan sâlik, zikir nuruyla bezenen İslâm'ın şartlarından olan namazla Hakk'ın zikrini tazim yoluyla yeniler. Dolayısıyla onun için en büyük vird namazdır. Kişi oruçla, şehvi arzularını keser, kalbi bu kirlerden temizlenir. O evin sahibini hac ibadetiyle ziyaret eder, kısa bir süre için de olsa her türlü dünyevî arzuyu bırakarak Rabb'ine koşar. Zikir hakikatte her şeyden ilgiyi keserek Allah'tan başka mâbudun olmadığı bilinciyle O'na yönelmektir. Zikrin (ibadetlerin) hakikati sözü edilen tevveccühte samimi olmak, ilahî emirler karşısında, emirleri koyanı unutmamak ve onları hakkıyla yerine getirmeye çabalamaktır. Ne var ki kişinin zikri böyle değilse onun yaptığı zikir nefsinin konuşmasından başka bir şey değildir, bir kıymeti yoktur.¹⁰³⁶

Tasavvufta zikir kulun Rabbine yaklaşmasına vesile olan en büyük ibadettir.¹⁰³⁷ Sûfilere göre zâkirler, zahir ehli, tasavvuf ehli, arifler olmak üzere üçe ayrılır. Zahir ehli şeriatın edeplerine riayet ederek ve ibadetleri yerine getirerek zikrederler. Tasavvuf ehlinin zikri Allah'a vuslat yolunda ki gayretleridir. Âriflerin zikri ise mâsivâdan fâni olup sırf nur olan âleme ererek sonsuza nazar edilmesidir.¹⁰³⁸

Zâkirin üç mertebesi ve bu mertebeye göre zikri gerçekleştirdiği üç mekân vardır. Birinci mertebenin mekânı dildir, zâkirine muhip denir. Bu derece de dil kalpten yardım alarak zikreder kulak duyar, zâkir zevk alır. Sözü edilen derecenin bir ileri mertebesine ulaşana havas denir, onların zikir mekânı kalptir. Bu mertebeye ulaşan zâkir, zikredilene kalpte yoğunlaşır. En üst derece sırrın zikridir. Bunlar vuslat ehlidir, onlara havâsu'l-havass denir. Bu mertebeye gelen zâkir zikrettiği zatta fenâ olur, bu hâlde zikredilen zikreden olur.¹⁰³⁹

¹⁰³⁵ Cebecioğlu, 2014, s.546

¹⁰³⁶ Pârsâ, 2011, s. 53-54-69.

¹⁰³⁷ Kâşânî, 2015, s. 248.

¹⁰³⁸ Öngören, 2013, (C. XLIV, s. 409-412).

¹⁰³⁹ Cebecioğlu, 2014, s. 546.

Hız. Peygamber zikreden kimseyi diri, zikirde yüz çevireni ise ölü misaliyle açıklamıştır.¹⁰⁴⁰ Yukarıda geçtiği gibi sūfilere göre, her insan her nefeste bilinçli ya da bilinçsiz Rabb'i zikreder. Nefesle giren de çıkanda Alah'ın isimleridir.¹⁰⁴¹ Zikirle ilgili tasavvufi yorum dikkate alınırsa hadiste belirtilen ölü-diri misali daha iyi anlaşılır. Nitekim yukarıda, huş der-dem esasında belirtildiği gibi kişinin gafletle nefes alması ölü, uyanıklık hâlinde nefes alması ise diri olmasına delil kabul edilir. Tasavvuf nazariyesi, zikrin bilinçli olması gayesini güder. Ne var ki sadece bilinçli yapılan zikirler Rabb'e ulaşır ve mâsivâ kirleriyle ölmüş kalbi diriltir.

Zikir yapmanın önemi şöyle sıralanabilir; dille yapılan zikir kişiye sevap kazandırır, kalp ile yapılan zikir insanın Allah ile arasında olan perdelerini kaldırır. Şeytan insanı kalp zikrinden alıkoymak için biri uçan (cinler) diğeri yürüyen (insanlar) iki ordusuyla saldırır. Cinler vesvese ile insanlar şehvet ile kalbi meşgul ederler. Kişi Allah'ı tesbih ettiği an şeytan geri çekilir susar. Fakat kişinin ilk gaflet anında şeytan ordularını tekrar devreye sokar. Allah'ı zikirde gafil olan kalp şeytanın saldırısından kurtulamaz. Bilakis şeytan insana hiçbir zaman teslim olmaz, vesvese vermektен geri durmaz, o bu işini mühlet vakti olan kıyamete kadar sürdürür. Şeytan ve ordularının taarruzundan sadece Allah'ı zikir eden kalp sahibi kurtulur.¹⁰⁴² İnsanın kalbi ya Allah'ın zikriyle ya da mâsivâyla meşguldür. Birinci hâl insana huzur verir.¹⁰⁴³ İkinci hâl şeytanla dost olmaya neden olur. Nitekim ayette "Kim Rahman'ın zikrini görmezden gelirse, biz onun başına bir şeytan musallat ederiz. Artık o onun ayrılmaz dostudur"¹⁰⁴⁴ buyrulur. Allah'ın zikrinin kıymetini bilmeyen kula Rab azgınlığını artıracak şeyler verir. Allah'ın zikrinden alıkoyacak şeylerin en zor olanını Kuşeyrî, kulun kendi nefsi olarak belirtir.¹⁰⁴⁵

Nakşî meşâyihî zikri, Allah'a ulaştırın yollardan biri olarak kabul eder. Zikir yolunun sonunda Allah'a vuslat vardır. Bu vuslatın gerçekleşmesi için zikir yolu çeşitli esaslarla güçlendirilmiştir. Bu esaslardan biri yâdkerddir. Yola giren sâlik sözü edilen esasla tedrici olarak hakiki zikre ulaşır. Nitekim yâdkerd terkihiyle sâlik önce Allah'a teveccüh eder O'nu anar, zikrini tekrar ederek sonraki aşamalarda mukârebe mertebesine ulaşır. Böylece sözü edilen esas vesilesiyle sâlik

¹⁰⁴⁰ Buhârî, Daavât, 66.

¹⁰⁴¹ Kübrâ, 2015a, s. 151.

¹⁰⁴² İbn Âcîbe, 2000, C. V, s. 251.

¹⁰⁴³ Ra'd 13/28.

¹⁰⁴⁴ Zuhuf 43/36.

¹⁰⁴⁵ Kuşeyrî, 1971, C. III, s. 176.

hakiki zikre ulaşır. Hakiki zikrin özelliklerini sûfler şöyle belirtir. Zünnûn-ı Mısri'ye göre Allah'ı zikreden, O'ndan başkasını unuttur. Bu zikir esnasında Ondandır gayrısını unutan için yüce Allah her şeyden (havâtırlardan) tastamam korur ve Allah her şeye bedel olur.”¹⁰⁴⁶ Ubeydullah Ahrar'a göre zikirden maksat kalbin Allah (cc) ile birlikte olmasıdır. Bu gönül birlikteliğine muhabbet ve tazim eşlik etmelidir. Bu hâl hâlvet der encümen ilkesi gereği halk içinde de muhafaza edilirse zikrin özü yakalanmış olur.¹⁰⁴⁷ Bu hâle vâkıf olanlara “Ticaret ve alışverişin kendilerini, Allah'ın zikrinden alıkoymadığı kimselerdir”¹⁰⁴⁸ ayetinde işaret vardır.

Nakşibendî tarikatında yapılan tedrici zikir, genel olarak ikiye ayrılır. Lafz-ı celâl veya nefiy ve isbât zikridir. Yolun başında olanlar zikri belli bir zaman dilimi içinde yaparlar. Yapılan zikirle önce zikredilen zat fark edilir, sonraki süreçte zâkir, sürekli zikir hâlinde olur ve kayıtsız şartsız Allah'ı anar.¹⁰⁴⁹ Böylece O'nu anmamak olan gaflet hâlinde kurtulur ve hakiki zikre ulaşır. Dolayısıyla hangi mana da kullanılırsa kullanılsın yâdkerd esasıyla ulaşılmak istenen maksat gafletten kurtulmak, başka bir deyişle son zikir hâli olan (yâddâşt) Allah'tan gafil olmama hâline ulaşmaktır.¹⁰⁵⁰ Ayrıca yapılan her zikirde en önemli şey zikredilen zata yönelme ve bu süreçte uyanık olmadır, dolayısıyla yâdkerd esası mukârebe ve teveccüh kavramlarıyla yakından ilişkilidir.¹⁰⁵¹

Araştırmanın zikirle ilgili bölümünde işaret edildiği gibi, genellikle bu tarikat ehli hafî olarak “ism-i zat” (Allah) veya “nefiy ve ispât” (lâ ilâhe illallah) adı verilen zikirleri tercih eder. Sâlik şeyhinden vird olarak aldığı zikri kalbi ya da dili ile icra eder. Zikir esnasında sükûnetle oturulur ve letâif-i hamseden hangi latife mertebesinde ise o latifenin üzerine yoğunlaşarak zikir yapılır. Nakşibendîlikte yâdkerd esasıyla, kalpten başlayan latifelerin zikri, sırasıyla ahfâya kadar bütün latifeler zikre iştirak edene kadar devam eder. Sonra iki kaş arasında bulunduğu kabul edilen nefsin de zikre katılmasıyla bütün beden zikretmesi amaçlanır.¹⁰⁵² Bununla birlikte “lafz-ı celâl zikriyle,” latifelerde olan nurlar müşâhade edilir. Sözü edilen nurlar Hakk'ın nuru sanılmamalıdır. Ne var ki bazıları bu nurları Hakk'ın

¹⁰⁴⁶ Attâr, 2012, s. 167.

¹⁰⁴⁷ Safî, 2017, s. 69.

¹⁰⁴⁸ Nur 24/37.

¹⁰⁴⁹ Safî, 2017, s. 70; Hânî, 2015, s. 223; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 461.

¹⁰⁵⁰ Safî, 2011, s. 70; Hânî, 2015, s. 223; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 461; Tosun, 2015, s. 337.

¹⁰⁵¹ Şimşek, 2016, s. 250.

¹⁰⁵² Öngören, 2013, (C. XLIV, s. 409-412).

nuru sanırlar. Oysaki latifelerdeki nurlar ilâhî nurların hicaplarıdır. Dolayısıyla sözü edilen nurlarda kalmak sâlikî Hakkın tecellisinden mahrum eder. Nefiy ve ispât zikriyle ise mukârebeye kabiliyet kazanılarak, cezbe kısmının aslı tahsil edilir ve Hakk müşahede edilir. Sözü edilen mertebeye ulaşmak için illâkî letâif nurlarının zuhur etmesi gerekmez. Kaldı ki her sâlikte bu nurlar zuhur etmez. Zira bazı sâlikler başlangıçta beşerî vücudu nefiy edip siyah nuru müşâhede eder, sonrasında Hakk'ın nurunu müşâhede edebilirler.¹⁰⁵³

Kur'an'da zikrin nasıl ve yapılma sıklığına işaret eden ayetler şöyledir. “Rabbimize yalvara yakara ve gizlice dua edin. Bilin ki O haddi aşanları sevmez”¹⁰⁵⁴ Yeri gelmişken şu bilgiyi vermek uygun bulunmuştur. Bahsi geçen ayeti tefekkür eden Gucdüvânî talebelik yıllarında hocası Sadreddin'de âyette geçen “gizlilik” kelimesinin yorumunu sorar ve şöyle devam eder; eğer zâkir yüksek sesle veya zikir esnasında organlarını hareket ettirirse başkaları haberdar olur. Kalbiyle zikrederse şeytan haberdar olur âyetteki duayı gizlice yapma emrinin nasıl yerine getirileceğini, diğer bir ifadeyle zikri hafinin nasıl uygulanacağını hocasına sorar. Hocası bu ilmin ledünî ilme ait bir bilgi olduğunu söyler, gerekirse zamanı gelince ehlullahtan bir zâtın ona öğreteceğini ekler.¹⁰⁵⁵ Bu bahsin devamı vukuf-i adedî bölümünde değinilecektir. Kur'an'a göre zikrin nasıllığı, içten yalvararak ve korkarak alçak sesle sabah akşam çokça zikir edilmesi¹⁰⁵⁶ ve zikrin unutulduğu anda ise hatırlanması¹⁰⁵⁷ şeklindedir. Dolayısıyla hafi ve sürekli olması gerekir. Öte yandan zikir ister dil ister kalp ile olsun, zikrin tekrar edilmesi önemlidir. Zira tekrarlar kişiyi ismi zikredilen zatla huzur bulma seviyesine eriştirir.¹⁰⁵⁸ İmâm-ı Rabbânî zikrin tekrar edilmesini Allah'ın en büyük nimetlerinden¹⁰⁵⁹ biri olarak belirtir. Zikrin tekrar edilmesi zikredilenle irtibat sağlar. Kurulan irtibâtın sonrasında muhabbet artar. Bu muhabbetle kalp mutmain olur ve manevi huzurdan başka bir şey hissetmez, böylece ebedî saadete erişir.¹⁰⁶⁰ Ayrıca ona göre zikrin

¹⁰⁵³ Nasrullah Efendi, 2012, s. 52-53.

¹⁰⁵⁴ A'râf 7/55.

¹⁰⁵⁵ Buhârî, 1996, s. 143; Sâfi, 2017, s. 59; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 446; Algar, 2013, s. 491; Tosun, 2015a, s. 52.

¹⁰⁵⁶ “Rabbini, içinden yalvararak ve korkarak, yüksek olmayan bir sesle sabah-akşam zikret ve gafillerden olma” A'râf 7/205; “Allah'ı çokça zikredin- O'nu sabah akşam tespih edin” Ahzâb 33/41-42.

¹⁰⁵⁷ “Unuttuğun zaman Rabbini an” Kehf 18/24.

¹⁰⁵⁸ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 461

¹⁰⁵⁹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 502- 604.

¹⁰⁶⁰ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 383.

tekrar edilmesi zamanı diriltir.¹⁰⁶¹ Zikir âdemoğlu için mutluluk, refah ve kurtuluşun kaynağıdır.

Necmüddin Kübrâ sürekli zikretmenin faydasını müshil ilacı teşbihiyle açıklar. Nasıl ki müshil ilacı vücutta olan zararlı maddeleri dışarı atar, devamlı zikirde insanın gönlünde olan mâsivâ kirini temizler. Zikrin nuru güneş ışığının karanlığı bertaraf etmesi gibi, mâsivâ karanlığını yok eder.¹⁰⁶² Zikir tekrarı, zikrin kalbin ayrılmaz bir parçası hâline gelene kadar yapılır.¹⁰⁶³ Bahsedilen seviyeye gelince tekrara gerek kalmaz zira kalp kendiliğinden Allah'ı zikreder. Bu hâl zikirde ulaşılmak istenen son mertebedir.

Sözü edilen esasın ilk aşamasında kul Rabb'ine teveccüh eder ve Allah'ı zikreder. Yapılan zikir “lafza-i celâl” veya “kelime-i tevhid” zikriyle olsun farketmez, önemli olan zâkirin tam bir uyanıklık içinde zikrine devam etmesidir.¹⁰⁶⁴ Zira yâdkerd esasıyla ulaşılmak istenen en önemli şey uyanık olmaktır. Bahâeddin Nakşibend zikir yaparken nefesin haps olması veya sayı sınırlamasını önemsememiştir. Ona göre zikirle ulaşılmak istenen hâl kalbe vâkıf olmaktır. Dolayısıyla yâdkerd esası uygulanırken olmazsa olmaz esaslardan biri vukûf-i kalbî esasına göre zikrin yapılmasıdır.¹⁰⁶⁵ Nitekim Beyezıd-ı Bistamî de “zikri, zikir yapan sayısı değil, uyanık olarak huzurda çekilmesi¹⁰⁶⁶ olarak belirtir.

Neticede zikirden maksat kalbin uyanması, kimi andığını bilmesidir. Uyanıklıkla yapılan zikrin nihayetinde mukârebe mertebesine ulaşılır. Bu mertebe de yapılan zikir yâdkerd esasının diğer manasına işaret eder. Mukârebe mertebesine ulaşan sâlik, özellikle “lâ ilâhe illallah” (nefiy ve ispat) zikriyle meşgul olur. Zikrini beş bin on bin gibi belli bir miktarda dille söyler. Öyle ki Hak yolcusu, bu mertebede nefiy ve ispat zikrini her gün belli bir miktarda dille yapar. Dille yapılan bu zikirle, maddi unsurlar dolayısıyla paslanan kalbin pasları silinir. Bu mertebede tevhidin manasına ulaşmak için sâlik, devamlı yüce Allah'ı hatırdâ tutmalı (nigâhdâşt), her an gönlü uyanık olmalı (vukûf-i kalbî) ve kalb ile dilin zikrini

¹⁰⁶¹ İmâm-ı Rabbânî, 2014,

¹⁰⁶² Kübrâ, 2015, s. 61.

¹⁰⁶³ Safî, 2017, s.70; Hânî, 2015, s. 228.

¹⁰⁶⁴ Safî, 2017, s. 69.

¹⁰⁶⁵ Safî, 2017, s. 76.

¹⁰⁶⁶ Attâr, 2012, s. 198.

birleştirmelidir.¹⁰⁶⁷ Böylece bu zikirle kalpte olan mâsivâ kirleri temizlenir, tek maksud Allah olduğu fikri kalbe iyice nakş edilir.¹⁰⁶⁸ Nihayetinde bu bilinçli zikirlerle kalp mukârebe mertebesinden müşahede mertebesine yükselir.¹⁰⁶⁹

Bahâeddin Nakşibend bu aşamada yapılan tevhid zikrinin manasını şöyle açıklar: “La ilâhe” nefiy ifade eder. Bu lafızla âlemde hiçbir ilâhın olmadığına işaret edilir. Akabindeki lafız ispat olup “İllallah” ifadesidir. Bununla ise gerçek ilahın ve ibadet edilecek tek mabudun ancak Allah olduğu ispat edilir. Zikrin sonunda “Muhammedu’r-Rasulullah” sözüyle Hz. Peygamber’e uymaya niyet edilir. Zira bu hâl Yüce Allah tarafından sevilme ve O’na karşı sevgimizi göstermek içindir. Nitekim tevhid O’na uymakla anlaşılır.¹⁰⁷⁰ Bu farkındalıkla yapılan zikirler hedefe gidilen yolda mesafe aldırır, aksi mümkün değildir.

Zikirden istenen neticenin alınabilmesi için hafızanın toplanması gerekir.¹⁰⁷¹ Nakşîler hafızanın toplanması için zikir yaparken nefesi haps eder, sonra haps edilen nefesin enerjisini kalbe darp (vurur) ederler. Şöyleki, zâkir nefesini göbeğin altına haps eder, dilini damağa yapıştırır, dudaklarını kapatır ve zikirle kalbe yönelir. Zikir esnasında nefes “la” kelimesi söylenirken tutulur sonra başa çekilir, “ilahe” kelimesinde sağ tarafa indirilir, “illallah” kelimesinde ise sağlam ve şiddetli bir vuruşla kalp üzerine sirayet eder. Zikrin tekrarı sonucunda kalpten doğan hararet tüm uzuvlara dağılır.¹⁰⁷² Bu usülle yapılan zikir sonunda nefesin enerjisiyle kalpte olan paslar dökülür.¹⁰⁷³ Habsi nefes diye isimlendirilen yöntemle zâkir nefesinde, zamanında bilinçli; kalbine ve zamanına vâkıf olur, dolayısıyla huş der-dem, nigâhdâşt, vukûf-i adedî, vukûf-i kalbî ve vukûf-i zamanı esasları bu ilkeyle aktif olarak uygulanır.

Öte yandan Nakşîler habsi nefesle yapılan bu zikirten dolayı Kübrevî şeyhlerinden Bahaeddin Ömer (ö.857/1453) tarafından eleştirilmiştir. Bahaeddin Ömer bu yöntemi Hind yogilerinin uyguladığını ve onların dışında hiçbir tarikat şeyhinin bunu tavsiye etmediğini söylemiştir. Buna karşı savunma olarak Alâeddin

¹⁰⁶⁷ Safî, 2017, s. 70; Hânî, 2015, s. 223; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 461; Gazzîzâde, 2018, s. 168; Şimşek, 2016, s. 250.

¹⁰⁶⁸ Topbaş, 2002, s. 237.

¹⁰⁶⁹ Safî,2017, s.70; Hânî, 2015, s. 223; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 461; Gazzîzâde, 2018, s. 168; Şimşek, 2016, s. 250.

¹⁰⁷⁰ Haşimi,2003, s.121

¹⁰⁷¹ Safî, 2017, s. 70.

¹⁰⁷² Safî, 2017, s. 70; Köse, 2018, s. 168; Tosun, 201, s. 304.

¹⁰⁷³ Tosun, 2015, s. 304.

Attâr'ın torunu Yusuf Attâr bu yöntemi Bahâeddin Nakşibend'in halifelerine, onların da kendi müridlerine tavsiye ettiğini söyleyerek savunmuştur. Tâceddin Nakşibendî (ö. 1050/1640) ise bu zikir çeşidinin hadislerde ve selef kitaplarında geçmese bile, sözü edilen eserlerde bu tarz zikre itiraza rastlanmadığını belirtmiştir. Ayrıca kırk günlük zikir yerine bu yöntemle yapılan on günlük zikrin daha tesirli olduğunu bildirmiştir.¹⁰⁷⁴ Bununla birlikte İmâm-ı Rabbânî dâhil Nakşîler bu usûlu Hz. Ebû Bekir aracılığıyla Hz. Muhammed'e dayandırır. Nitekim onlara göre Gucdüvânî ile zuhur eden, Bahaeddin ile şöhret bulan bu yöntem aslında Hz. Muhammed'in uyguladığı bir usûldür.¹⁰⁷⁵

Sonuç olarak yâdkerd esasıyla istenen hedef kayıtsız şartsız Allah'ı her an zikretme¹⁰⁷⁶ hâlidir. Kur'an'da "Onlar hiç ara vermeksizin gece gündüz tespih ederler" buyrulur. Arzulanan zikir hâli hakiki zikirdir. Bu merteye de zâkir havâtırlara mağlup olmaz, bütün bağları kalbinden söküp atar, hatta hisleri dahi atar, öyle ki sadece Hakk'ı mülâhaza eder,¹⁰⁷⁷ Allah'tan gayrısı unutulur sadece O anılır.¹⁰⁷⁸ Tasviri yapılan merteye Nakşîler de "Yâddâşt" olarak ifade edilir. Yâddâşt esasına en son değilinilecek olup, ondan önce anlatılan on esas yâddâşt esası için uygulanır. Bu on esastan biri olan yâdkerd esası sözü edilen ayetteki hâle ulaşmak için olan faaliyetlerden biridir. Araştırmanın sonunda daha net anlaşılacağı üzere Nakşîler on esas vasıtasıyla bahsi geçen ayeti yaşanılır hâle getirmeyi başaracaklardır. Ulaşacakları bu mertebeyi de yâddâşt olarak isimlendirdikleri görülecektir.

2.6. Vukûf-İ Adedî (وُكُوفِ عَدَدِي)

Vukûf-i adedî "zikirde sayıya dikkat etmek" anlamında kullanılan bir tabirdir.¹⁰⁷⁹ Terkibinin kelimeleri Arapça¹⁰⁸⁰ olup, ilk kelime olan "vukûf" durmak, durdurmak¹⁰⁸¹ bilme, bir şeye vâkıf olma,¹⁰⁸² bir hâlde olduğu gibi kalma, anlama,¹⁰⁸³ bir şeyi iyice anlamak ve kavramak için üzerinde durup düşünmek,

¹⁰⁷⁴ Tosun, 2015, s. 303.

¹⁰⁷⁵ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 301; Hânî, 2015, s. 215.

¹⁰⁷⁶ Hânî, 2015, s. 228; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 461.

¹⁰⁷⁷ Nasrullah Efendi, 2012, s. 91; Safi, 2017, s. 70; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 461.

¹⁰⁷⁸ Kübrâ, 2015b, s. 61.

¹⁰⁷⁹ Devellioğlu, 2008, s. 1152; Cebecioğlu, 2014, s. 527.

¹⁰⁸⁰ Kanar, 2008, s. 12-610.

¹⁰⁸¹ İsfahâni, 1991, s. 881.

¹⁰⁸² Cebecioğlu, 2014, s. 527.

¹⁰⁸³ Devellioğlu, 2008, s. 1152.

bilgilendirmek, şüphelenmek, ayağa kalmak, gibi manalara gelirken “aded” kelimesi sayı,¹⁰⁸⁴ pay, hisse, miktar, sayılan gibi manalara gelir.¹⁰⁸⁵

Tasavvufî bir terim olan “vukûf-i adedî” aynı zamanda Nakşibendî tarikatının on bir esasından biridir.¹⁰⁸⁶ Esas gün yüzüne Gucdüvânî ile çıkmıştır. Şöyle ki, daha önce de belirtildiği gibi tarikatta hafî zikri başlatan Gucdüvânî’dir. O aynı zamanda Nakşîlerin nefîy ve ispât zikri olarak isimlendirdikleri kelime-i tevhid zikrini, habs-i nefes üzere yaptığı bilinen ilk pirdir. Habs-i nefes, dem, kan ve zaman manasına gelir. Habs, nefesi içeride tutmak, dışarı vermemek, zamanı korumak, başka bir deyişle anda kalmak anlamına gelir.¹⁰⁸⁷ Bununla birlikte hatırlanması gereken bilgi anda kalmak kulun iradesiyle değil Allah’ın tevfiğiyle olur. Ne var ki kuldun çaba yoksa Allah’tan tevfik gelmeyebilir. Dolayısıyla ledün ilmine ait olan bu bilgi için gayret, gayretin usûlünü öğrenmek için de hoca gerekir.

Yukarıda bahsi geçtiği üzere Gucdüvânî hafî zikrin nasıl gizli yapılacağını hocasına sormuştu. Hocası ledünî ilme ait bir bilgi olduğunu söylemiş gerekirse zamanı gelince ehlullahtan bir zatın ona öğreteceğini bildirmişti.¹⁰⁸⁸ Nitekim ledün ilmine ait olan bu bilgiyi Gucdüvânî’ye talim eden Hâce Hızır olmuştur. O, Gucdüvânî’ye havuza dalmasını, suyun altında iken kelime-i tevhidi tekrarlamasını ve zikri tek sayıda bırakmasını talim etmiştir.¹⁰⁸⁹ Söz konusu talimle Gucdüvânî gizli zikrin nasıl yapılacağını öğrenmiştir. İşte bu talim sırasında öğrendiği, zikri tek sayıda bırakma, “vukûf-i adedî” olarak bilinir.¹⁰⁹⁰ O aldığı talimi sonrakilere öğretmiştir. Nihayetinde nefîy ve ispât zikri esnasında zikir adedinin sayılması ve tek sayıda bırakılması ondan miras kalmış ve bu duruma tarikatta “vukûf-i adedî” denmiştir.¹⁰⁹¹ Öte yandan Nakşî kaynaklarda bu usûl Hz. Ebû Bekir vasıtasıyla Hz. Muhammed’e dayandırılır.¹⁰⁹² Dolayısıyla Nakşîlere göre esasın gün yüzüne çıkışı Gucdüvânî ile olsa da bu usûl silsilede yeni değildir. Zira usûlü ilk öğrenen silsilenin ilk halkası Hz. Ebû Bekirdir. Hâliyle onlara göre bu usûlün hocası Hz.

¹⁰⁸⁴ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2005, s. 22; Devellioğlu, 2008, s.8; Kanar, 2009, s. 1242.

¹⁰⁸⁵ Kanar, Arapça 2009, s. 1242.

¹⁰⁸⁶ Devellioğlu, 2008, s. 1152.

¹⁰⁸⁷ Cebecioğlu, 2014, s. 183.

¹⁰⁸⁸ Buhârî, 1996, s. 143; Sâfi, 2017, s. 59; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 446; Algar, 2013, s. 491; Tosun, 2015a, s. 52.

¹⁰⁸⁹ Buhârî, 1996, s. 144; Sâfi, 2017, s. 60; Tosun, 2015a, s. 52.

¹⁰⁹⁰ Buhârî, 1996, s. 143; Safî, 2017, s. 59; Hânî, 2015, s. 213; Algar, 2013, s. 492.

¹⁰⁹¹ Hânî, 2015, s. 211.

¹⁰⁹² Hânî, 2015, s. 215.

Muhammed'dir. Zira Hz. Ebû Bekir hafî zikri de ondan öğrenmiştir. İmâm-ı Rabbânî de bu görüşte olup Hz. Ebû Bekir'e bağlı olan bu yolun "vukûf-i adedî" esasıyla diğer yollardan ayrılarak müstakil bir yol¹⁰⁹³ hüviyet kazandığını belirtir.

Nakşîler, vukûf-i adedî esasını özellikle nefiy ve ispât zikri esnasında uygulamışlardır. Nefiy ve ispât zikrine başlayan önce vukûf-i adedî esasını talim eder. Usûl habs-i nefes sırasında yapılır. Esasın uygulaması şöyledir: Sâlik "kelime-i tevhid" zikrine başlamadan derin ve kontrollü bir nefes alır. Nefesini tutar bu süreçte zihnî olarak "lâ ilâhe illallah" zikrini ağır ağır çekebildiği kadar tek sayıda olmak üzere çeker. Tek nefeste söylenen kelime-i tevhid tek sayıda bırakılır ve nefes bırakılırken "bâzgeşt" cümlesi söylenir.¹⁰⁹⁴ Sâlikin habs-i nefesle yaptığı kelime-i tevhidin sayısı tek sayı olmak üzere üç, beş, yedi, yirmi bir veya yirmi üç gibi sayılarda bırakılır.¹⁰⁹⁵ Zikir adedi yirmi bir veya yirmi üç sayısına ulaşana kadar bu durum sürer. Bununla beraber iki nefes arasında gaflete düşmemeye dikkat edilir. Ayrıca istenilen hâl gerçekleşinceye kadar zikrin manası düşünülmez. Ne zaman ki tek nefeste yirmi bir veya yirmi üç aded kelime-i tevhid zikrine ulaşılır, sonra zikrin manası düşünülür.¹⁰⁹⁶ Bununla birlikte arzulanan neticeyi elde etmek için illâki yirmi üç sayısına ulaşmak gerekmez, zira daha küçük tek sayılarda da istenilen hâl zuhur edebilir. İstenilen hâl elde edilince bu şart ve zikrin manasını düşünmek sâlikten kalkar.

Bahâeddin Nakşibend bahsedilen esası anlamayı "ledün ilmi derecelerinden biri"¹⁰⁹⁷ olarak belirtmiştir. Nakşî müelliflerden Safî ve Hanî de eserlerinde esası ledün ilminin ilk basamağı¹⁰⁹⁸ olarak belirtmişlerdir. Alâeddin Attâr (ö. 802/1400), bu esasla yapılan zikrin nihayetinde zâkire cezbe hâli gelir demiştir.¹⁰⁹⁹ Zaten söz konusu usûlle elde edilmek istenen hâl ilâhi cezbedir. Kulun cezbeyle gelmesi Hakk'ın verdiği bir lütuftur. İşte bu hâl ledün ilmine aittir ve o ilmin ilk basamağıdır.¹¹⁰⁰ Bu öyle bir hâldir ki zâkirin nefiy sırasında beşerî vücudu yok olur, ispât hâlinde ise ulûhiyyet cezvelerinden bir şeye vâkıf olur. Eğer kalbî zikir yirmi

¹⁰⁹³ İmâm-ı Rabbânî, 201, C. II, s. 301.

¹⁰⁹⁴ Cebecioğlu, 2014, s. 183.

¹⁰⁹⁵ Safî, 2017, s. 74; Gazzîzâde, 2018, s. 317.

¹⁰⁹⁶ Hânî, 2015, s. 211-213.

¹⁰⁹⁷ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 451; Gazzîzâde, 2018, s. 317.

¹⁰⁹⁸ Safî, 2017, s. 74; Hânî, 2015, s. 221.

¹⁰⁹⁹ Safî, 2017, s. 74.

¹¹⁰⁰ Hânî, 2015, s. 213-221; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 450; Haşimî, 2003, s. 115

biri geçtiği hâlde bahsi geçen cezbe hâli gelmiyorsa¹¹⁰¹ başka bir ifadeyle ilk basamağa çıkamıyorsa, bu durum sâlikin amelini eksik yaptığını gösterir.¹¹⁰² Dolayısıyla sâlik eksiklerini gidermeli, adabına uygun olarak zikre yeniden başlamalıdır.¹¹⁰³

Esasın uygulanışında saymaktan maksat zikir sayısını saymak değil sayının bilinmesidir. Ayrıca zikir yapılırken sayıya riayet etmek hafıza ile olur. Parmak, tesbih ve benzer araçlar kullanılmaz,¹¹⁰⁴ Öte yandan zikirde tek sayıya riayet etmek önemlidir.¹¹⁰⁵ Zira tek sayı tevhidin manasına uygunluk ve tevhidi tekit içindir. Bununla birlikte zikrin tek sayıda bırakılmasının ardında Nakşîlerin her hâllerinde sünnete ittibayı önemsemeleri yatar. Nitekim Hz. Muhammed “Muhakkak ki Allah tektir ve teki sever”¹¹⁰⁶ buyurmuştur. Ayrıca bilindiği üzere çoğu ibadet tek sayı ile sınırlandırılmıştır. Allah (cc) ve Hz. Peygamber çoğu ameli tek sayı üzerine yapmayı emretmiştir.¹¹⁰⁷ Meselâ beş vakit namaz, otuz üç tesbih, yedi tavaf, yedi taş atma tek sayı üzerine emredilen ibadetlerdendir. Dolayısıyla zikrin tek sayıda bırakılması sünnetin zikre yansımaları olarak düşünülebilir.

Vukûf-i adedî usûlünü yolun başında olan yolcu talim eder, onunla dikkat toplamayı öğrenir. Sâlik sayıya dikkat ederek enfüsî dağınıklıktan kurtulur.¹¹⁰⁸ Nitekim Bahâeddin Nakşibend nefesi haps esnasında zikrin sayısını sayma (vukûf-i adedî), düşünceyi dağınıklıktan kurtarır demiştir.¹¹⁰⁹ Alâeddîn Attâr da esasın yola yeni giren kişiye göre olduğunu bildirmiştir. Zira yolun başında olan sâlik enfüsî dağınıklıktan kendini kolay kolay koruyamaz, kişi vukûf-i adedî esasıyla dikkatini bir noktaya toplamayı talim eder.¹¹¹⁰ Sonrasında gerçek biri idrak eder. İnsanda dağınıklığa sebep olan şeylerin başında havâtır gelir. Bahsedilen esas kalbi havâtırlardan kurtarır, dolayısıyla arzulanan huzur-u kalp ile yüce zat zikredilir¹¹¹¹ ve kalbî zikir derinleşir.¹¹¹² Arzulanan zikir gerçekleştiğinde dil ile kalp zikri

¹¹⁰¹ Pârsâ, 2011, s. 53; Safî, 2017, s. 74.

¹¹⁰² Safî, 2017, s. 74; Hânî, 2015, s. 211.

¹¹⁰³ Nasrullah Efendi, 2012, s. 87; Hânî, 2015, s. 211.

¹¹⁰⁴ Hânî, 2015, s. 213.

¹¹⁰⁵ Buhârî, 1996, s. 142.

¹¹⁰⁶ Buhârî, Daavât, 68.

¹¹⁰⁷ Köse, 2018, s. 176.

¹¹⁰⁸ Safî, 2017, s. 74, Tokâdî, 2005b, s.135.

¹¹⁰⁹ Safî, 2017, s. 74, Tokâdî, 2005, s.135.

¹¹¹⁰ Hânî, 2015, s. 213-221; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 450.

¹¹¹¹ Nasrullah Efendi, 2012, s. 86.

¹¹¹² Topbaş, 2002, s. 239.

birleşir. Dil ile kalbin zikrinin birleşmesi, kalbin zâkir hâline gelmesidir. Böylece arzulanen dikkat toplama seviyesine gelindiğinde kişi tevhidi fark eder. Kelime-i tevhidin hakikatine erişen zâkir,¹¹¹³ zikrini yaptığı zatın farkına varır. Nasıl ki insan bütün sayıların birden çıktığını bilir, onun gibi bu esasa, âlemde sayılabilir bütün varlıkların hakiki yaratıcısını fark eder ve tevhide ulaşır. Dolayısıyla esasa ulaşılacak istenen amaç, gerçek bir olanın idrakine varabilmektir. Ledün ilminin ilk basamağı¹¹¹⁴ olan bu hâle tasavvufta “cem‘-i himmet” denir.¹¹¹⁵ Bu hâle erişen sâlik, kozmik çokluğun ser-bânîsînin sırrına ulaşır. Başka bir deyişle, aritmetik çoğalmanın baş-yapıcısı (ser-bânî) rakamsal 1’dir, onun gibi kozmik sayısal çokluğun ser-bânîsi tek olan Allah (cc) olduğunun sırrına vâkıf olur.¹¹¹⁶ Daha açık ifadeyle kalp zikriyle vuslata erişen kâmil insanlar, “bir” sayısı nasıl bütün diğer sayıların içinde bulunuyorsa, gerçek bir olan Hakk’ın da öylece bütün nesnelere sirayet etme sırrına vâkıf olurlar.¹¹¹⁷

Öte yandan zikirde asıl gaye sayıya dikkat etmek değildir. Sayının korunmasından asıl maksat kalbin huzura erişmesidir.¹¹¹⁸ Burada amaç dilin zikrinden kalbin zikrine geçmektir. Nihayetinde zikir sayısının çokluğundan ziyade huzur ve vukuf yapılması önemlidir. Ne var ki gaflet hâlinde şuuruzca yapılan kalp zikrinin sayısı bilinse de faydası yoktur. Alâeddin Attâr zikirde, sayının çok olmasından ziyade, huzur ve vukuf ile yeteri kadar yapmanın önemli olduğunu bildirmiştir. Zira böyle yapılan zikirde fayda görülür.¹¹¹⁹ Yapılan zikrin sayısını saymak araç olup asıl maksat kalp zikri esnasında sâlikin uyanık olmasıdır.¹¹²⁰ Gönül dağınıklığıyla yapılan zikir kalpten çıkamaz, sadece uyanık olan kalbin zikri kalbi temizler. Konuyla ilgili Muhammed bin Vasî’nin (ö.127/745) “kalpten çıkan zikir kalbe tesir eder”¹¹²¹ sözü bilinir.

Muhammed Pârsâ zikirde nefesin tutulmasının, manevi olarak birçok faydasının olduğunu ve büyük lezzet verdiğini belirtmiştir. Nefesin tutulması sonucu, kalp genişler, gönül huzura erer ve düşüncelerin dağılması önlenir.¹¹²²

¹¹¹³ Buhârî, 1996, s.144.

¹¹¹⁴ Safî, 2017, s. 75.

¹¹¹⁵ Süleyma Uludağ, “Vukuf,” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, (C. XLIII, s. 131).

¹¹¹⁶ Gazzîzâde, 2018, s. 317.

¹¹¹⁷ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 451; Uludağ, 2013, (C. XLIII, s. 131).

¹¹¹⁸ Pârsâ, 2011, s. 60.

¹¹¹⁹ Safî, 2017, s. 74.

¹¹²⁰ Safî, 2017, s. 74; Gazzîzâde, 2018, s. 317.

¹¹²¹ Attâr, 2002, s. 87.

¹¹²² Pârsâ, 2011, s. 60.

Bununla birlikte sâlik acizliği nedeniyle nefesini tutamıyorsa yani vukûf-i adedî yapamıyorsa da zikri faydalı olur.¹¹²³ Önemli olan zikir esnasında kalbe vâkıf olmaktır. Nitekim Bahâeddin Nakşibend nefiy ve ispât zikrinde bu esası gerekli saymamıştır. Zikirde asıl önemli olan vukûf-i kalbîdir.¹¹²⁴ Zira nefiy ve ispât zikrinden gaye beşerî vücudu nehyedip, hakiki varlığı ispat etmektir. Zikir esnasında bu esası uygulamadan da vukûf-i kalbî esasıyla istenilen cezbe hâli yakalanabilir. Bu usûlün işlevi zikrin tadına ulaşmayı kolaylaştıran ve süreci hızlandıran bir yöntemdir. Bahsi geçen yöntemle sâlik, kısa zamanda mâsivâ bağlarını koparır sadece Allah'a tecevvüh eder ve ilâhî cezbeyle ulaşır.¹¹²⁵

Hulasa vukûf-i adedî esas uyanıklık hâline erişebilmek için yapılan dikkat toplama çalışmasıdır. Talim edilen edep üzere yapılan zikirle kalp kısa sürede bir yerde toplanır ve dağınık olmaktan korunur. Bu korunma olayının adı vukuf-i kalbîdir. Hâliyle bu esas vukuf-i kalbî esasıyla iç içedir ve onun daha kısa sürede yapılmasına yardımcı olur. Salik, zikir adedine riayet ederek kendini disiplin altına sokar. Bu usûlde unutulmaması gereken şudur; amaç saymak değildir, bilakis gerçek bir olanı anlayabilmek¹¹²⁶ için saymak sadece vasıta. Ne var ki ledün ilmine ait olan bu mertebeye¹¹²⁷ ulaşmak sırf kulun çabasıyla mümkün olmaz, basamağa Allah'ın tevfiğiyle çıkılır. Diğer esaslarda olduğu gibi bahsi geçen tevfiğ için kulun çabası gerekir. Çabanın adı ise vukûf-i adedîdir.

Bu bilgilerden hareketle şöyle bir sonuca varılır; zikir esnasında zikrin adedine vâkıf olmak, dikkat toplamayı gerektirir. Dolayısıyla bu esasla sâlikin yoğunlaşma melekesi güçlenir. Bu melekesi güçlendiğinde dikkatini istediği yöne yönlendirebilir. Esas işlevsel hâle geldiğinde diğer esaslar daha kolay uygulanır. Zira on bir esasın çoğu görüleceği üzere zihni toplamayı gerektiren faaliyetler içerir. Örneğin huş der-dem, nazar ber-kadem bunlardan bazılarıdır. Öte yandan bu esas vukûf-i kalbî, vukûf-i zamanî, nigahdaşt, yaddaşt esasları için ön hazırlıktır denilebilir. Nitekim dikkat toplama gücü gelişen sâlik sözü edilen esasları tam manasıyla yapabilir. Esas kişiyi hakiki zikre götüren bir aşamadır. Onunla ilk basamak hızlı çıkılır, çıkıldığında ise artık bu esasa ihtiyaç kalmayacaktır. Bu esas

¹¹²³ Hânî, 2015, s. 213.

¹¹²⁴ Pârsâ, 2011, s. 60.

¹¹²⁵ Hânî, 2015, s. 221.

¹¹²⁶ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 451.

¹¹²⁷ Safî, 2017, s. 76.

kişiyi gaflet meydanından alır, müşahâde semasına doğru yönlendirir, böylece kişi hakiki zikre doğru hızlıca ilerler.¹¹²⁸

27. Vukûf-İ Kalbî (وُكُوفٌ لِّلْبِي)

“Vukûf-i kalbî” Nakşî tarikatına ait bir tabirdir. Terkibin kelimeleri Arapça’dır.¹¹²⁹ Terkip kalbin Allah’tan âgâh (bilgili, haberli, uyanık) olması,¹¹³⁰ kalbe vâkîf olma, kalbe dikkat etme anlamlarında kullanılır.¹¹³¹

Kalple ilgili verilen bilgiler ve ayetler hatırlandığında çoğu insan kalbinden bihaberdir. Birinci bölümde değinildiği gibi o menfi ve müspet tesirlere açıktır. Kalbe, kalp denilmesinin sebebi dönüşüme açık olmasından kaynaklanır. O, an itibarıyla niyetini, fikrini, düşüncesini farklı bir yöne çevirebilir. İnsanların çok azı kalplerine vâkîftir. Zira kalbe vâkîf olma belli bir bilinç düzeyi gerektirir. Nitekim sözü edilen bilinç düzeyine ulaşanlar şu duayı ederler; “bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi eğritme.”¹¹³² Ayetle işaret edilen insanlar hidayete ermiş ve bu hâlin farkına varmışlardır. Bu husus dikkate değerdir. Çünkü onlar kalbine vâkîf olmuş, yönünü Allah’a çevirmişler, fakat hâla kalplerinden emin olamamış, bilakis Rabbinden bu konuda yardım bekliyorlar. Buradan şu kanaate varılabilir. Has kullar dahi kalbinden emin olamaz, hatta peygamberler. Nitekim Gazzâli, Hz. Peygamber’in bile bu dönüşümden emin olmadığını ve kalbin afetinden kurtulmak için dua ettiği belirtir.¹¹³³ Hz. Peygamber Rabbine el açmış “ey kalpleri evirip çeviren Allah’ım benim kalbimi dinin üzere sabit kıl”¹¹³⁴ duasında bulunmuştur. Kur’an’da kulun kalbi Allah’tan (cc) başka yöne dönünce “Allah kişi ile kalbi arasına girer”¹¹³⁵ buyrulmuştur. Kuşeyrî, ayetteki müdahâlenin sadece salih kulları kapsadığı yorumunu yapar. Çünkü onlar kalplerinin Allah’tan başka yöne teveccüh etmesini istemezler, bunun için çaba harcarlar. Kul tam anlamıyla kalbine vâkîf olamadığı için Rab, salih kullarının kalbini, kendinden başka yöne dönüşünü, bu müdahâle ile engeller.¹¹³⁶

¹¹²⁸ Pârsâ, 2011, s. 65.

¹¹²⁹ Kanar, 2008, s. 312-610.

¹¹³⁰ Devellioğlu, 2008, s. 1152.

¹¹³¹ Devellioğlu, 2008, s.1152; Cebecioğlu, 2014, 528,

¹¹³² Âl-i İmran 3/8.

¹¹³³ Gazzâlî, 1979, C. VI, s. 114.

¹¹³⁴ Tirmizî, Daavât, 90.

¹¹³⁵ Enfâl 8/24.

¹¹³⁶ Kuşeyrî, 1971, C. I, s. 387-388.

Verilen bilgiler göz önüne alındığında, insanın kalbine hâkimiyet kurması sanıldığı kadar kolay değildir. Bu hâlin farkında olan Nakşî büyükleri “vukûf-i kalbî” diyerek, kalbin değişken yapısına dikkat çekmişler, bahsi geçen esasla kalbi ayık tutmayı, kalpte olana vâkîf olmayı ve bu bilinçle kalpte olanı bilip, onu Allah’ın rızasına uygun olan yöne çevirmeyi gaye edinmişlerdir.¹¹³⁷

Nakşî literatür kaynaklarında genel olarak vukûf-i kalbî esasıyla ilgili iki mana ve aşama zikredilir. Birincisi sâlikin teveccühler esnasında kalbine vâkîf olması diğeri zâkirin zikrini yaptığı zatı bilmesi kalbini ona bağlamasıdır. Son hâl yâddâşt esasına benzer.¹¹³⁸ Vukûf-i kalbî esasının sözü edilen anlamlarının birbirinden ayrılması zordur. Zira sâlik tedrici olarak önce kalbinde olana vâkîf olur, sonra mâsivâ kirlerini kalbinden temizler ve kalbi asıl sahibine bağlar. Hâliyle bu esasın kullanımı iki aşamalıdır. Bahsi geçen esas önce zikir sürecinde kullanılmaya başlanır. Bunu başaran sâlik sonrasında bu melekeyi hayatının her anında yapmaya gayret gösterir.

Kalp bölümünde değinildiği gibi insan, Rab ve mâsivâ ile bağlantıyı kalbiyle kurar. Kalpte mâsivâyâ olan muhabbetin artmasıyla, ruhun kendi âlemiyle olan irtibatı kesilir ve kul dünyada yolcu olduğunu unuttur. Vukûf-i kalbî esası bir yandan ruhun, kendi âlemiyle olan irtibatını kuvvetlendirir,¹¹³⁹ kalbe Allah’ın zikrini yerleştirir, bir yandan da zamanla zikredilenle beraber olma hâline (yâddâşt) ulaşmaya yardımcı olur.

Nakşîlere göre, ihsan makamına ulaşmanın olmazsa olmaz usûllerinden biri bu esastır. Dolayısıyla Hakk yolcusunun çıktığı bu seferde yerine getirmesi gereken en temel ilkelerden biri vukûf-i kalbîdir. Zira diğeri esasların işlevi hatırlandığında onlar kişiye dikkat toplamayı öğretir. Böylece kişi kalbine vâkîf olur, ibadetlerini farkındalıkla yapar, yavaş yavaş ihsan makamına ulaşır. Kalbine vâkîf olmayanın bu vusûle ulaşması beklenemez. Hâliyle kalbinden bihaber olan kişinin ameldeki gerçek niyetine vâkîf olması neredeyse olanaksızdır. Konuyla ilgili Süfyan-ı Sevrî’nin (ö.161/778) şu sözü ilişkilendirilebilir; “usûlü (temel farzlar) terk edenler, vusûlden mahrum olurlar.” Mekkî farzları terk etmemenin yolunu şöyle sıralar; kişi önce kendini tanımalı, sınırları bilmeli ve onları aşmamalı, sonra bulunduğu

¹¹³⁷ Hânî, 2015, s. 221.

¹¹³⁸ Safî, 2017, s. 76; Tokâdî, 2005a, s. 63; Hânî, 2015, s. 221; Abdülmecid Hânî,2011, s. 454; Gazzîzâde, 2018, s. 230-231.

¹¹³⁹ Gündüz, 1984, s. 236.

makamdaki hâlini sağlamlaştırmalı ve elde ettiği ilmin gereğini yerine getirmelidir.¹¹⁴⁰ Görüldüğü üzere zikri geçen hâlleri yerine getirebilmenin yolu kalbe vâkıf olmakla başlar. Zira kalbinde olana vâkıf olmayanın kendini tanınması beklenemez. Nakşî meşâyihî sözü edilen farzların yerine getirilmesi için özellikle bu esasla kalbi ayık tutarlar.

Rivayete göre Süfyan-ı Sevrî: “selefler nasıl ki ilim öğrenmek için eğitim alıyorsa, onun gibi amellerin niyetini elde etmek için de eğitim görürlerdi” demiştir.¹¹⁴¹ Nakşîler de sözü edilen esasla hakikatte niyet eğitimi talim yaparlar. Bu yolla ibadetlerinde ihlası yakalamaya çalışırlar. Şöyle ki bilindiği üzere ameller üç çeşittir; yasaklar, emirler, mubahlar. Kur’an da “Ancak Allah’a ihlasla ibadet etmekle emrolundular”¹¹⁴² buyrulur. Ayette de belirtildiği gibi ibadetler îfâ edilirken sadece Rabbin rızası gözetilmelidir. Rabb’in rızasının gözetilmesi ihlastır, ihlasın yeri kalptir. Bazıları şöyle demiştir: “kalpte olanları ayrıntılarıyla bilmek farzdır.” Çünkü fiile neden olan arzu kalpte başlar. Şeytanî arzu kişiyi helâke, melekî olan ise kurtuluşa götürür. Dolayısıyla arzunun melekten mi şeytandan mı geldiğini bilmek gerekir.¹¹⁴³ Kısaca kişi ameldeki niyetini hayır mı şerr mi fark etmelidir. Kalbin uyanık hâle getirilmesini sağlayan vukûf-i kalbî esası, hâliyle ihlası elde etme yolunda en büyük yardımcıdır. Kalbi uyanık olmayanın ihlaslı olması beklenemez.

Sûfîler göre ihlas üç derecedir. Birinci derece dünya ya da ahiret menfaati kazanmak için Allah’a kulluk etmektir. Sadece ahiret nimeti için Allah’a kulluk etmek ikinci dereceye tekabül ederken, kul olduğunu bilerek, muhabbetle Allah’a ibadet üçüncü derecedir.¹¹⁴⁴ Ne var ki sözü edilen ihlas derecelerinin her birinin gerçekleşebilmesi için kalbin uyanık olması gerekir. Örneğin yapılan amellerde riyâ varsa o amel boşa gider. “Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar (namazlarıyla) gösteriş yaparlar.”¹¹⁴⁵ Bilindiği üzere amelin kabul olma şartı ihlastır. Kişi diliyle imanı ikrar eder, namaz kılar, oruç tutar. Oysaki dilin ikrarını kalp tasdik etmezse, namaza ve oruca kalp niyet etmezse, ameller ibadet vasfı kazanamaz. İbadetlerin kabulünü sağlayan merci kalptir.

¹¹⁴⁰ Mekki, 2001, C. III, s. 1371.

¹¹⁴¹ Mekki, 2001, C. III, s. 1344.

¹¹⁴² Beyniyye 98/5.

¹¹⁴³ Sühreverdî, 2010, s. 43.

¹¹⁴⁴ İbn Âcîbe, 2000, C. VII, s. 336.

¹¹⁴⁵ Mâ’ûn 107/4-5-6.

Âlimler amel işlemeden önce niyetine bak tavsiyesinde bulunmuşlardır.¹¹⁴⁶ Hakikatte bu tavsiyenin yerine getirilmesi kalbe vâkıf olmayı gerektirir.

Kalbe vâkıf olmak onun hâllerini ve vasıflarını bilmekle olur.¹¹⁴⁷ Kişi kalbinde olanı bilmezse kendisinden sadır olacak kötü fiillere de engel olamaz. Gazzâlî kalbi, her taraftan ok atılan hedef tahtasına benzetir.¹¹⁴⁸ Zira fiillerin başı olan havâtırlar sürekli kalbe ok misali atılırlar. Ne var ki atılan oklar kulu günaha sürükleyebilir. Öte yandan kulun hesaba çekilmesi için illâ amellerin fiil olarak kendisinden sadır olması gerekmez. Kul kalbinden geçen düşüncelerden dahi hesaba çekilecektir. Bu duruma Kur'an'da "İçinizdekileri gizleseniz de açığa vursanız da Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir"¹¹⁴⁹ ayetiyle işaret edilir. Süfyan-ı Sevrî ve Gazzâlî insanın, eylem hâline gelmemiş niyetlerinden, düşüncelerinden sorumlu olduğunu, dolayısıyla hesaba çekileceğini bildirir.¹¹⁵⁰ İbn Acîbe'ye göre de çoğu insan bahsi geçen hesaba tabi tutulacaktır. Allah'ın bağışladıkları hariç her insan kalbinden geçen kötü düşüncelerden ve şeytanî vesveselerden hesaba çekilecektir. İnsanın kalbine gelen, şerri emreden, nefsanî ve şeytanî vesveselerin şerrinden korunmak için çabalaması gerekir.¹¹⁵¹ Kuşeyrî bahsi geçen hesaptan kurtulmak için bir nefeslik anı bile zayi etmemek gerektiğinin altını çizer. O'na göre bu hesaptan kurtulmanın yolu sürekli denetim (vukûf-i kalbî) ve kesintisiz muhasebedir (vukûf-i zamanî).¹¹⁵² Kuşeyrî'nin yorumu bu esasa ilgili görülmüştür. Zira denetlenecek yer kalptir.

Gazzâlî kalpte olan hâl ve durumları dörde ayırır. Bunlar; nefsin hâdisi, meyl, azm ve himmettir. Kul bu hâllerden ilk ikisinin meydana getirdiği durumlardan sorumlu değildir. Zira bunlar "teklif-î mâlâ yutak" grubuna girer. Nitekim bunlar nefsin konuşması olup kulun onlarda ihtiyârı yoktur. Fakat kul eylem hâline getirmese de son iki hâl ve durumdan hesaba çekilecektir. Kalbin hesaba çekileceği durumlar şöyledir. Meselâ kul günaha niyet eder pişman olur onu işlemezse nefsiyle olan mücadelesi sebebiyle ona sevap yazılır. Aynı kul bir engelle karşılaşır günah fiilini işlemezse o kula sevap yazılması beklenemez, bilakis bu

¹¹⁴⁶ Mekkî, 2001, C. III, s. 1344.

¹¹⁴⁷ Hânî, 2015, s. 222.

¹¹⁴⁸ Gazzâlî, 1979, C. VI, s. 113.

¹¹⁴⁹ Bakara 2/284.

¹¹⁵⁰ Mekkî, 2016, C. IV, s. 45; Gazzâlî, 1979, C. VI, s. 103-106.

¹¹⁵¹ İbn Acîbe, 2000, C. I, s. 317.

¹¹⁵² Kuşeyrî, 1971, C. I, s. 129.

niyetinden ötürü tevbe etmeden ölürse hesaba çekilir. Gazzâlî bu duruma örnek olarak şu durumu verir. Kişi geceleyin bir adam öldürme veya zina etmeye niyet eder ve bu fiili gerçekleştirmeden ölürse bu niyetiyle haşr olunacaktır. O sözünü şu hadisle destekler;¹¹⁵³ “Birbirine kılıç çeken iki Müslümandan ölen de öldüren de ateştedir. Zira öldürülen de arkadaşını öldürmeye niyet etmişti.”¹¹⁵⁴ Süfyan-ı Sevri de “kişi fiile niyet ettiği an hesaba çekilir,”¹¹⁵⁵ demiştir. Çünkü kul artık karar vermiştir. Gazzâlî’nin şu açıklamaları durumu daha anlaşılır yapar. Kalpte cerayan eden her şey “nefsin hâdisi” değildir. Kişi kalpte olan hâller arası ayrımı yapmazsa yanılır. Din kalpte olan şer amelleri de yasaklamıştır. Nitekim hased, nifak, riyâ, kibir gibi kötülükler kalbin ameli olup kalbin sahibi bunlardan sorumludur.¹¹⁵⁶ Hatta Hz. Peygamber hissedilmesi günah olmayan öfke duygusunu bile men etmiştir. Örneğin O kendisinden amel tavsiyesi istendiğinde “öfkelenme”¹¹⁵⁷ emrini birkaç kez tekrar etmiştir.¹¹⁵⁸ Zira kin, hased gibi amellerin yapılması yasak olup kaynağı öfkedir.

Tasavvufî eğitimin hedef aldığı uzuv kalptir. Verilen eğitimle havâtırlar tanıtılır, onları çözümlene bilgileri verilir, özellikle kaynağı nefis ve şeytan olan okların kalbe tesiri engellenmek istenir. Örneğin şeytan ve nefis kaynaklı havâtırlar arasındaki fark şöyledir: Kaynağı şeytanî olan vesveseler, kalp zikir hâlinde olunca gider, ancak kalp gaflete dalınca geri döner. Oysaki nefsanî düşünce kalpten hiç ayrılmaz sürekli oradadır kalpten gitmez.¹¹⁵⁹ Kalbinden bihaber olan insan bu bilgiyi bilsede ona bir faydası olmaz. Zikri geçen kalbî amellerin önüne geçmek, kalpte olana vâkıf olmakla mümkün olur. İşte Nakşîler vukûf-i kalbî esasıyla özellikle havâtırların kaynağını çözümlenmede kalbi ayık tutarak sâlike yardımcı olurlar. Neticede sâlik bu ilkeyi ne kadar hayatına aktarırsa o derecede kalbine, dolayısıyla havâtırlara vâkıf olur. Böylece kalp hastalıklarından ancak bu esasla kurtulabilir.

Dolayısıyla Nakşîler bu esasla her an kalbe atılan ok misali havâtırları en başta fark etmeye çalışır. Daha önce belirtildiği üzere havâtırlardan rahmanî ve

¹¹⁵³ Gazzâlî, 1979, C. VI, s. 103-106.

¹¹⁵⁴ Tirmizî, Fiten, 15; Buhârî, Diyât, 2.

¹¹⁵⁵ Mekki, 2016, C. IV, s. 45.

¹¹⁵⁶ Gazzâlî, 1979, C. VI, s. 106.

¹¹⁵⁷ Tirmizî, Birr, 73.

¹¹⁵⁸ Gazzâlî, 1979, C. VI, s. 399-400.

¹¹⁵⁹ İbn Acîbe, 2000, C. I, s. 317.

melekî olanlar her zaman hayrı emreder, nefsanî ve şeytanî olanlar şerri emreder. Fakat kalbe dikkat edilmediğinde havâtırların kaynağı anlaşılabilir, çünkü bazı nefsanî ve şeytanî havâtırların başı hayır gibi görünebilir, bilakis sonları şerdir.¹¹⁶⁰ Bununla birlikte terside mümkündür, başı şer görünür sonu hayırdır.

Nakşîler vukûf-i kalbî ilkesini önce zikir esnasında kullanır. Bu esas özellikle nefiy ve ispât zikrinin şartı olarak kabul edilir, zikrin her aşamasında uygulanır.¹¹⁶¹ Özellikle yolun başın da olanlar için bu ilke olmazsa olmaz bir şarttır.¹¹⁶² Zira sâlik için bu esas, arzulan hâli elde etmek için bir tür alıştırma görevi görür.

Bahâedin Nakşibend vukûf-i kalbîyi özellikle zikir esnasında kalbi Allah'a bağlama olarak açıklar. Ayrıca bu esas zikrin olmazsa olmaz şartıdır. Nitekim kalbi zikirde toplamak ve zikrini yaptığı yüce Zat'a bağlamak (vukûf-i kalbi), sayıya dikkat (vukûf-i adedî) etmekten daha önemli ve gereklidir.¹¹⁶³ Ubeydullah Ahrâr, vukûf-i kalbî esasını, gönlün Hak Teâlâ'ya vâkıf olmasından ibaret olduğunu belirtir. Kalbin Hakk'a vâkıf olması ise kalpten O'ndan gayrısını siler. Bu vukufa, vukûf-i şühûd, vüsûl ve vücûd da denir. Bu durumdaki sâlikin gönlünde Hak'tan başkasına yer yoktur. Zikir sürecinde kalpte sadece zikredilen vardır.¹¹⁶⁴

Muhammed Pârsâ, zikirde zikredilenden başka her şey unutulmuyorsa, o zikir kişinin nefsinin konuşmasından başka bir şey değildir¹¹⁶⁵ demiştir. Sâlikin zikir tohumlarını kalp zeminine saçabilmesi için önce zeminde bulunan çer çöpü temizlemesi gerekir. Kaldı ki zikirden amaç vukûf-i kalbîdir. Nefiy ve ispât zikri zıtlarla tedavi etme usûlüdür. Sâlik, sözü edilen zikrin başında ve sonunda vukûf-i kalbî ile hazır bulunur, bu uyanıklık içinde gönle Rabbin dışında bir bağ bağlandığını fark ettiğinde nefiy ile o bağı yok eder. Sonrasında olan ispat ile Allah'ın muhabbetini, kalbindeki muhabbet yerine koyar.¹¹⁶⁶ Kaynaklardarın çoğunluğunda nefiy ve ispât zikrinin yedi şartı vardır, bunlardan biri vukûf-i kalbîdir. Örneğin Bagdâdî'ye göre ancak bu esasla yapılan zikirle latifeler arası geçiş olur. Bahsi geçen latifelerde zikir vukûf ettikçe bir sonraki latifeye zikir telkin

¹¹⁶⁰ İbn Acîbe, 2000, C. I, s. 317.

¹¹⁶¹ Hânî, 2005, s. 212.

¹¹⁶² Hânî, 2005, s. 221.

¹¹⁶³ Safî 2017, s. 76; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 451.

¹¹⁶⁴ Safî 2017, s. 76; Uludağ, 2013, (C. XLIII, s.131).

¹¹⁶⁵ Pârsâ, 2011, s. 54.

¹¹⁶⁶ Pârsâ, 2011, s. 55-60.

edilebilir. Ayrıca bu esasın uygulanmasıyla kalbe gelen yersiz düşünceler zamanla azalır, yok olur. Bağdadî, vukûf-i kalbîyi tarikatın kesin bir rûknü kabul eder. O söz konusu esası kalbi, en az on beş dakika, kendini meşgul eden yabancı duygu ve düşüncelerden ilgiyi keserek Allah'â teveccüh etmek olarak tanımlamıştır. Kısa süre de olsa bu esasın gerektirdiği hâli elde eden sâlik kalp zikriyle meşgul olabilir.¹¹⁶⁷

Verilen bilgilerden varılan kanaate göre vukûf-i kalbî zikrin olmazsa olmaz şartı olup esasın zikirde uygulanışı şöyledir: Sâlik zikir esnasında bu esasla duygu ve düşüncelerini toplar, kalbine hâkim olur. Kişi bu hâkimiyetle kendini meşgul eden şeylerden sıyrılır, bütün kalbiyle Rabb'ine yönelir. Böylece kalbini zikirde toplayan sâlik, bütünüyle zikrettiği varlığa bağlanır, artık o zikrini yaptığı zatı (Allah) bilir, onunla beraber olduğunu fark eder. Zikir, zikredilenden başka her şeyi unutmak için yapılır. Sözü edilen hâl "Allah'ın (cc) kuluna şah damarından daha yakın"¹¹⁶⁸ olduğu bilgisinin kul tarafından hissedilmesi olarak düşünülebilir.

Bağdadî esasın üç aşamasından söz eder, yola giren küçük (suğra), veli için orta kübra ve son mertebe büyük velayet ulıyadır. Hâliyle sâlik, vukûf-i kalbî esasını hayatının her aşamasına yayılana kadar yapar, ne kadar yapabiliyorsa o kadar mertebesi yükselir.¹¹⁶⁹ Önceleri zikir esnasında kullanılan bu esas daha sonra, kalbe gelen yersiz düşünceleri yok etmek, teveccüh yapılan şeyden feyz alabilmek için her ortamda uygulanmıştır. Bağdadî, vukûf-i kalbînin yapılması gereken mekânları, hatmenin başından sonuna kadar, mürşidin huzuru olarak belirtir. Nitekim sâlik, mürşidin huzurunda sözü edilen esasa riayet etmezse mürşitten feyz alamaz.¹¹⁷⁰ Yukarıda işaret edildiği gibi vukûf-i kalbî, sâlikin kalbine hâkim olması, başka bir deyişle niyetini fark etmesi¹¹⁷¹ olup teveccüh esnasında yöneldiği şeyden (mürşid de olabilir) tam manasıyla feyz alabilmesi için yapılması gereken esastır.¹¹⁷² Gaye sadece marifetullahtır. Gaye bu ise yollar aşıldıkça esasla elde edilen hâl, tüm zamana sirayet eder. Nihayetinde bu durumu elde eden sâlik, kalbine teveccüh ederek kalbinin tüm hâllerine vâkıf olabilir.¹¹⁷³

¹¹⁶⁷ Bağdadî, 2017, s. 69-71.

¹¹⁶⁸ Kaf 50/16.

¹¹⁶⁹ Bağdadî, 2017, s. 71.

¹¹⁷⁰ Bağdadî, 2017, s. 74-78.

¹¹⁷¹ Ali Behcet, 2012, s. 39.

¹¹⁷² Gazzîzâde, 2018, s. 231

¹¹⁷³ Safî, 2017, s. 76.

Sâlik vukûf-i kalbî esasıyla kalbine vâkîf olur, onun hastalıklı olup olmadığını teşhis eder. Kalpte mâsivâ muhabbeti Allah'a olması gereken muhabbetin önüne geçmişse o kalpler hastalıklıdır. Nitekim İmâm-ı Rabbânî kalp hastalıklarının en önemli sebebi olarak mâsivâ muhabbetine işaret eder. Allah'a karşı hayâlî olmak kalpte O'nun muhabbetinden başka bir şeyin olmamasıdır. Ona göre kalpte mâsivâdan herhangi bir şeye olan muhabbet Allah'a karşı en aşağı hayâsızlıktır.¹¹⁷⁴ Ne var ki Allah'ın dışında arzulanan her şey kul için mabuttur.¹¹⁷⁵ İmâm-ı Rabbânî Hz. Muhammed'in dünyada olanların zikrini kerih gördüğünü belirtir.¹¹⁷⁶ Onun bu görüşünü şu hadis destekler "Yüce Allah'ın zikri hariç, dünya'melundur; içindekiler de melundur."¹¹⁷⁷ Verilen bilgiler ışığında hadis daha anlaşılır olur, şöyleki söz konusu durum dünyada olan şeyi Allah'tan çok sevmek diye düşünülebilir. Zira kişi sevdiğini en çok anar. İmâm-ı Rabbânî, cennet nimetlerini arzulamayı dahi kerih görmüştür.¹¹⁷⁸ Hâliyle bu esasla kalpte neyin muhabbeti olduğu bilinir ve kalp tedavi edilir.

Aslında Allah'ın dışındaki her şeyi kalpten söküp atma O'na karşı hayâlî olma gayretidir. Ne var ki bir şeyi bir yerden dışarı atmak için önce onu fark etmek gerekir. Dolayısıyla kulun yapması gereken şey önce kalbinde ne olduğuna vâkîf olması, sonra da Rabb'in dışındaki her şeyi kalbinden atmasıdır. Zikirden gaye Rab ile bağlantı kurmaktır. Zikredilen zatla irtibat kurulduğunda zikrin sırrı açığa çıkar. Sözü edilen sırta ve şuura ulaşmanın yolu, kalbin içinde dolaşan dünyevî fikirlerin izalesidir. Bu izale için kul devamlı kalbine ve içindeki sevgiliye yönelmelidir. Nakşîler vukûf-i kalbî esasıyla hakikatte sevgiliye teveccüh ederler. Nitekim bu esasla önce kalpte olana vâkîf olunur. Sonra vukûfla kalpte mâsivâyaya dair ne varsa dışarı atılır. Böylece kalp temizlenir, asıl misafire hazır olur.

Nakşîler vukûf-i kalbî esasını önce zikir esnasında, daha sonra hayatın her anında uygulamaya çalışırlar. Başka bir ifadeyle onlar bu esasla kalpte olana hâkim olma mücadelesini hayatın her alanına yayarlar. Sözü edilen mücadelede başarılı olanlar Yüce Allah ile tam bir huzur hâlini elde eder. Bu bilinçle ulaşan kul, Rabb'ini murâkabe ve müşahede eder. Öyle ki, kalbinde O'ndan başka hiçbir varlığa bir

¹¹⁷⁴ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 436-438.

¹¹⁷⁵ Buhârî, 1996, s.121; İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 438.

¹¹⁷⁶ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 439.

¹¹⁷⁷ Tirmizî, Zühd, 14.

¹¹⁷⁸ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 438.

meyil ve muhabbeti kalmaz. Nihayetinde bu esasla kalp asıl sahibi olan Allah'a bağlanır. Bu esasın son noktası "kalbin fenâsı" diye tabir edilen hâldir.¹¹⁷⁹ Bu hâl mâsivâ ile ilgili şeylerin hatırlanmaya çalışılsa bile hatıra gelmeyecek şekilde silinmesidir. Öte yandan son anlatılan hâl "yaddâşt" ondan bir önceki hâl "nigâhdâşt" olarak bilinir. Vukûf-i kalbî esası bu açıdan değerlendirildiğinde iki esas da kapsar. Zira söz konusu esas yolun başında belli bir zaman kalbe hâkimiyeti simgelerken, hâkimiyet hayatın her alanına yayıldıkça karşımıza sözü edilecek iki esas olarak çıkar.

Verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere bu esas yolun başında olanlar için sadece zikir esnasında gerekse bile söz konusu esasla amaçlanan sâlikin her an kalbini Rabbine bağlaması ve O'nun dışında olanları kalbine almamasıdır. Zira sûfilere göre bir kalbi olan insan¹¹⁸⁰ aynı anda iki şeye birden gönlünü bağlayamaz.¹¹⁸¹ Ayrıca kalbe hâkim olmayanın onu koruması ve huzur da olması beklenemez. Dolayısıyla vukûf-i kalbî esasını uygulamayanlar nigâhdâşt ve yâddâşt esasını gerçekleştiremezler.

2.8. Bâzgeşt (بازگشت)

"Bâz" kelimesi Arapça olup, sözlük anlamı geri, gerisin geriye, yeniden, tekrar,¹¹⁸² gitmek, intikal etmek, taşınmak,¹¹⁸³ Farsça olan geşt kelimesi ise dolaşma, gezme, seyir etme manalarına gelir.¹¹⁸⁴ Nakşî tarikatının on bir esasından biri olan¹¹⁸⁵ bâzgeşt terkihi "Allah'a dönmek"¹¹⁸⁶ anlamında kullanılır.

Dünya imtihan mahâllidir "her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak hayır ve şer ile deniyoruz. Ancak bize döndürüleceksiniz."¹¹⁸⁷ İnsan farkında olsun ya da olmasın her an Rabb'ine doğru yol alır, zira dönüş ancak O'nadır. Nihayetinde kimileri manen ölü kimileri manen diri olarak Rabb'ine varacaktır. Nakşîlerin uyguladıkları bu esaslar aslında Rabb'e olan bu dönüşü bilinçli olarak yapma faaliyetleridir. İlgili ayetin yorumunda İbn Acîbe, manen uyanık olan kişinin çeşitli hâllere vâkıf olduğunu belirtir. Kişinin hâllerinde olan bu değişim en faziletli

¹¹⁷⁹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C.I, s. 450.

¹¹⁸⁰ Ahzâb 33/4.

¹¹⁸¹ Kuşeyrî, 1971, C. III, s. 32.

¹¹⁸² Devellioğlu, 2008, s. 74.

¹¹⁸³ Kanar, 2009, s. 387.

¹¹⁸⁴ Devellioğlu, 2008, s. 287.

¹¹⁸⁵ Devellioğlu, 2008, s. 75.

¹¹⁸⁶ Hânî, 2015, s. 228; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 462.

¹¹⁸⁷ Enbiyâ 21/35.

ihsanlardandır. Zira kul hayır ya da şer ile imtihan edilir. Kulun başına şer veya nimet geldiğinde, şerde sabır ve rıza ile nimette ise şükürle Allah'a dönmelidir.¹¹⁸⁸ Bilakis şerde isyan nimette nankörlük ederse dönüşü yine Allah'adır. Fakat birinci kişinin dönüşü kendini Allah'a yaklaştırır, diğerininki ondan uzaklaştırır. Nitekim ilk hâli yaşayan kul imtihanı kazanır, diğeri kaybeder. Bâzgeşt kulun her durumda Rabb'e olan dönüşünü simgeleyen bir esastır. Bu esas aynı zamanda sâlikin farkındalık düzeyini yükseltir. Sâlik bu esas dolayısıyla bir yandan sürekli huzurda olma hâli olan niğâhdâst ve yâddâst esasına hazırlanır.

Nakşibendî eğitim nazariyesinde bu terkinin genel olarak iki gayesinden söz edilir. Birincisi bahsi geçen cümlelerin tekrarıyla o cümlelerin manasına muttali olmaktır. Nasıl ki zikirde asıl gaye zikredilenle bağlantıya geçmek ise bu cümleyi söylemekteki amaç, cümledeki anlamın söyleyenin kalbinde inkişaf etmesidir. Sâlik bu cümleyi kendine telkin eder kalbi o hâle gelir ki onda Allah'ın muhabbetinden başka bir şey kalmaz. Başka bir ifadeyle kalp mâsivâ kirlerinden arınır ve Rabb'ini noksan sıfatlardan tenzih eder. Diğer gaye ise zâkir başlarda bâzgeşt cümlesini söylerken, söylediği cümleyi manevi huzurda ve samimi olarak söyleyemez. Bu konuda ki âcizliğini ve kusurunu Allah'a arz eder ve kusurunu itiraf ederek sâlik Allah'a döner.¹¹⁸⁹ Bu dönüşündeki samimiyete göre Rabb'i kuluna cevap verir.

Bâzgeşt özellikle “nefy ve ispât” zikrinde gerçekleşir. Sâlik, kelime-i tevhid zikrini tek nefeste çekerken, nefesi serbest bırakma anında, vukûf-i kalbî ile الهي ازت مقصودي ورضاك مطلبوي “İlâhi ente maksudî ve rızâke matlubî” (Allah'ım benim bütün maksadım sensin, aradığım ise senin rızan) cümlesini söyleyerek zikrettiği zat üzerine tefekkürde derinleşir.¹¹⁹⁰ Bu zikir sürecinde nasıl ki kelime-i tevhid zikri nefiy ve ispât şeklinde zikredilirken gönül diliyle söylenir ise aynı şekilde bâzgeşt cümlesi de gönül diliyle söylenir.¹¹⁹¹ Bâzgeşt esasıyla sâlik yüce Rabb'i zikrederken, Allah'a acizliğini, eksikliğini itiraf ederek, O'na yönelir. Zira hiç kimse Allah'ın yardımını olmadan, O'nu zikredemez. Dolayısıyla şu cümle de bâzgeşt olarak söylenebilir: “Ey zikri edilen yüce zat, seni hakiki anlamda

¹¹⁸⁸ İbn Acîbe, 1999, C. III, s. 460.

¹¹⁸⁹ Hânî, 2015, s. 228.

¹¹⁹⁰ Tokâdî, 2005a, s. 63; Hânî, 2015, s.228; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 462; Haşimi, 2003, s. 122; Cebecioğlu, 2014, s. 74; Tosun, 2015, s. 337.

¹¹⁹¹ Safî, 2017, s. 71.

zikredemedik.”¹¹⁹² Sözü edilen ifadeleri sâlik söylerken bazı sırlar ona açılır ve gözünden mâsivâ silinir, her yerde Hakk’ı görme, bilincine yükselir.¹¹⁹³ Eğer bâzgeşt esnasında sırlar açılmıyorsa, bu zikrin Allah’a ulaşmamasından, başka bir ifadeyle Allah’ın kulunu anmamasındandır. Zira sırların ortaya çıkması Allah’ın kulunu anmasıyla gerçekleşir. Zikredenin zikri Rabb’ine dönmeli ki, zikir yolundan zikredene varılsın.¹¹⁹⁴ Neticede zikir kul ile Rabbi arasında karşılıklıdır. Bununla birlikte hakikate ulaşma belirtileri olan bu hâller hemen değil zamanla ortaya çıkar.¹¹⁹⁵

Daha önce değinildiği gibi zikirde huzur bulma, sırların açılması yani zikrin Allah’a ulaşması hemen olmaz. Çünkü zikrin Allah’a ulaşması, nefisle yapılan zikirle değil, Allah’ın zatı ile yapılan zikirle olur. Bununla birlikte zâkir böyle hissetmese de zikre devam etmesi gerekir. Şu bir gerçektir ki Hak yolcusu zâkir başlarda bâzgeşt cümlesini söylerken kendini samimi, hatta sahtekâr hissedebilir. Fakat sıdk hâli hemen değil, bilakis aşama aşama gerçekleşir.

Rivayete göre Mevlânâ Alâeddin, şeyh Sa’deddin-i Kâşgarî’den (ö. 860/1456) bâzgeşt zikrini talim aldığı ilk zamanlarda “İlâhi ente maksudî verızâke matlubî” cümlesini söylerken kendini samimi hissetmediği için utanır, hatta kendini yalancı olarak düşünürmüş. Bu düşüncesini şeyhiyle paylaşınca, birlikte şeyh Bahâeddin Ömer’e danışılır. Şeyh Bahâeddin Ömer; “sâlik talebinde samimi değilse de bu cümleyi samimi olana kadar söylemesi gerekir” demiştir. Bu nasihati dikkate aldıktan sonraki süreçte söz konusu terkip Mevlânâ Alâeddin’de inkişaf etmiştir.¹¹⁹⁶ Verilen bilgilerden varılan kanaat şudur; bâzgeşt cümlesi söylenirken başta sâlik tam anlamıyla samimi olamayabilir. Önemli olan kişinin arzusunda samimi olmasıdır. Arzusunda samimi olan kişi azminin karşılığını Allah’ın lütfetmesiyle alır. Zira sözü edilen terkip cümlesiyle yapılan zikir sonucu zamanla kelime-i tevhidin manası güçlenir ve hakiki tevhidin sırrı zâkirin kalbine yerleşir.¹¹⁹⁷ Nitekim sâlik bu mertebeye letâf-î hamseden olan “sırrın” mâsivâ

¹¹⁹² Abdülmecid Hânî, 2011, s. 462.

¹¹⁹³ Cebecioğlu, 2014, s. 74.

¹¹⁹⁴ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 463.

¹¹⁹⁵ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 462.

¹¹⁹⁶ Safî, 2017, s. 71; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 463.

¹¹⁹⁷ Hânî, 2015, s. 228.

kirlerinden temizlenmesiyle yükselir. Dolayısıyla bâzgeştle ulaşılmak istenen hedef zikir değil, bilakis zikirten Allah'a dönüş¹¹⁹⁸ yani hakiki zikirdir.

Bu esas “unuttuğun zaman rabbini an”¹¹⁹⁹ emrini yerine getirmenin Nakşîlerdeki adıdır. Çünkü esasla Allah'a dönülür¹²⁰⁰ hakiki zikre doğru gidilir. Nakşîlere göre hakiki zikre erişmek için, zikrin başında da sonunda da gönlün huzurda bulunması gerekir.¹²⁰¹ Bu usûl özellikle yolun başında olan sâlikler için tüm nefes anlarını kontrol altına almaya yardımcı olur. Zikri geçtiği üzere hab-i nefes esnasında vukûf-i adedî ile iki nefes arası ise bâzgeşt esasıyla kalp muhafaza edilmeye çalışılır. Nihayetinde insan, nefes alış-verişinden ibarettir. Dolayısıyla huş der-dem esasıyla iç içe olan ve aynı gayeye hizmet eden¹²⁰² her iki esasta nefeslerde kontrolü sağlayarak kalbi uyanık tutar.

Vukûf-i kalbî gibi bâzgeşt esası da önceleri zikir anında yapılır. Esasta ustalaştıkça, hayatın her anında, ihtiyaç hissedildiği zaman yapabilir. Zira bâzgeşt kulun mâsivâdan Allah'a dönüşünü simgeler, kul günlük hayatında da her an masivâyâ yönelince, Allah'a dönmelidir. Dolayısıyla esas bir yandan sâlikin kalbini temizler, bir yandan da her hâl ve her durumda onu Allah'a döndürür. Bahâeddin Nakşibend, kendisinden teveccüh isteyen bir hasta için “bizim teveccühümüzden önce ona bâzgeşt lazımdır, o zaman bizim himmetimiz ona teveccüh eder”¹²⁰³ demiştir.

Görüldüğü üzere Nakşibendî tarikatının eğitim nazariyesinde, sâlikin her an bilinçli olması önemlidir. Verilen esaslar bilinç hâlini elde etmeye vesile olan uygulamaları içerir. Çünkü unutkan insanın kalbi bu hâlden dolayı perdelidir.¹²⁰⁴ Söz konusu esaslarla kişinin her anı duruma göre farklı esasla bilinçli hâle gelir ve unutkanlık hastalığı giderek azalır, unutkanlık anları azaldıkça perdeler de kalkar. Perdelerin tamamen kalkması yolun sonuna doğru olabilir. Buna rağmen esaslarla perdeler kalktıkça Allah'ın nuru (feyz) kalpte yansımaya başlar.¹²⁰⁵ Kuşeyrî,

¹¹⁹⁸ Safî, 2017, s. 71.

¹¹⁹⁹ Kehf 18/24.

¹²⁰⁰ Ali Behcet, 2012, s. 38.

¹²⁰¹ Pârsâ, 2011, s. 59.

¹²⁰² Mehmet Emin Tokâdî, *Tuhfetü't-Tullâb, Mehmed Emin-i Tokâdî, Hayatı ve Risaleleri* içinde, (haz. Halil İbrahim Şimşek), İnsan Yayınları, 2005e, s. 76.

¹²⁰³ Buhârî, 1996, s.156.

¹²⁰⁴ Pârsâ, 2011, s. 59.

¹²⁰⁵ “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtanne doğuya ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş

Gazzâli ve İbnü'l-Arabî ayette verilen temsili, marifet bilgisine erişen mü'minin kalbiyle ilişkilendirir. Bununla birlikte üç yorumda birleşen ortak nokta söz konusu aydınlanma seyirüsûluk çabasıyla ve Allah'ın tevkifiyle elde edilir. Onlar ayette geçen temsili göğüste olan kalp, kalbin içindeki yağ ruhu olarak betimler.¹²⁰⁶ Öyleki ruh safiyetini elde ettikçe yağ artar, ışık kuvvetlenir. Örneğin İbnü'l-Arabî'ye göre ruh safiyetini elde ettikçe nuru kalbe yansır, bu tesirle kalp kandil olur ve karanlıkta kalmış beden aydınlatır. Aydınlığın kaynağı yağ ise kutsi nefistir.¹²⁰⁷ Dolayısıyla ışığın kuvveti zayıflığı ruhun safiyet derecesi ile başka bir ifadeyle nefis-i natıkanın mertebesiyle ilgilidir. Fakat kalp nura yöneldikçe mâsivâ onu çevirmeye çalışır. Nitekim kalp iki hâlden birine teveccüh eder: Onun teveccühü ya hakiki varlığa dönerek bilinçli ya da mâsivâyâ yönelerek gaflet hâlinde olur. Bilinçli olmak kulun kalbindeki perdeleri kaldırarak kulu, Rabb'ine yaklaştırır, gaflet hâli ise perdeleri kalınlaştırarak Rabbinden uzaklaştırır. Dolayısıyla kul bir an bile gaflette olmamalıdır. Gafleti hissetteği an Rabb'ine dönmelidir. Hakikat her anının bilinçli olmasına bağlıdır. Nitekim bâzgeşt, iki nefes arası boşlukta¹²⁰⁸ uygulanan bir esas olup, o küçük zaman dilimini içeren anda dahi sâlikin farkındalığı üzerine kurulmuş bir esastır.

Nihayetinde bâzgeştle elde edilen farkındalıkla salık bir yandan nefsinin hiçliğini ve acziyetini anlar¹²⁰⁹ bir yandan da Allah'ın yardımıyla, vuslata ulaşır. Ayrıca mürşite olan teveccüh veya râbîta gibi durumlarda da bâzgeşt yapılır, çünkü onlar araçtır, asıl maksat Allah'tır. Kısaca esasla kulun yaptığı her şeyin Allah için olduğu hatırlatması yapılır. Bu telkinle şirk nevi şeylerin önüne geçilir. Kaldı ki sâlik şeyhine teveccüh ederken onun asıl maksadı Allah değilse şeyhinin teveccühü zaten ona ulaşmaz. Ne var ki şeytana giden yollar binlerce Allah'a giden yol gizli ve tektir.¹²¹⁰ Neticede çıkılan seferde maksudu ancak Allah'ın rızası olanlar O'na ulaşır.

Hulasa sözü edilen esas mâsivâdan Allah'a dönüşü simgeler ve iki aşamada gerçekleşir. Birinci aşamada sâlik zikir esnasında nefes geçişleri anında “Allahım

dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.” Nûr 24/35.

¹²⁰⁶ Bkz. Kuşeyrî, 1971, C. II, s. 367-369; İmâm-ı Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, (Çev. SüleymanAteş), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1994.

¹²⁰⁷ İbnü'l-Arabî, t.y., C. 2, s. 847.

¹²⁰⁸ Gündüz, 1984, s. 234.

¹²⁰⁹ Haşimî, 2003, s.120.

¹²¹⁰ Pârsâ, 2011, s. 56.

tek maksudum ve matlubum sensin” ifadesini söyler. İlk aşamada şekil olarak yapılır. Esasta ustalaştıkça ifade içten ve gerçek söylenir. Rabbe tam teveccüh yapılır. Birinci aşamanın sonunda söz konusu esas içseleştirilir. Bâzgeşt esası meleke hâline gelmesi ikinci aşamadır, artık sâlik günlük hayatta mâsivâyâ yöneldiğini hissettiği an hemen bu kelimeyi söyler ve asıl sevgiliye yönelir.

2.9.Vukûf-İ Zamânî (وکوف زمانى)

Vukûf-i zamânî terkiibini oluşturan kelimeler Arapça’dır.¹²¹¹ “zaman” kelimesi ömür, asır, mevsim,¹²¹² devir, vakit¹²¹³ bir işin oluşun geçtiği süre¹²¹⁴ gibi anlamlara gelir. Tasavvuf terimi olarak vukûf-i zamânî, sâlikin her an hâinden haberi olması,¹²¹⁵ dikkatini belirli bir şeye yoğunlaştırması,¹²¹⁶ bir hâlden bir hâle geçiş veya iki makam arası geçişte durmayı, haps olmayı ifade eder.¹²¹⁷ İki hâl veya makam arasında duran sâlike vâkîf, durulan yere mevkıf (çoğulu mevâkîf) denir. Sâlikin mevâkıflarda duruş sebebi genel olarak geçtiği, olduğu ve istediği makâmı gözden geçirmesidir. Nitekim önceki makâmdan kalan eksiklikleri varsa tamamlar veya varmak istediği makâm için hazırlık yapar ya da içinde bulunduğu vaktin hangi hâl üzere olduğunu fark eder.¹²¹⁸

Nakşî kaynaklarda¹²¹⁹ bu esas açıklanırken işaret edilen ayetlerden biri “hangi işte bulunursanız bulunun biz sizi mutlaka görürüz. Yerde ve gökte zerre ağırlığınca, hatta zerreden küçük hiçbir şey Rabbinden uzak (gizli) kalmaz”¹²²⁰ ayetidir. Ayette insanlar meşguliyetleri konusunda ikaz edilmiştir. Önce Hz. Peygamber sonra umuma hitap edilmiştir. Zahirî ve bâtınî hangi işle meşgul olursanız olun her hâlinize vâkîfız uyarısı “içinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi sorguya çeker”¹²²¹ ayetiyle birlikte idrak edildiğinde Müslümanın zahir ve bâtın her hâline dikkat etmesi gerektiği anlaşılır. Bu dikkatin ilk aşaması muhasebeyle (vukûf-i zamanî) olur. Muhasebenin ileri aşamasında arzulan hâl

¹²¹¹ Kanar, 2008, s. 610-643.

¹²¹² Kanar, 2009, s. 1016.

¹²¹³ Devellioğlu, 2008, s.1177.

¹²¹⁴ Türk Dil Kurumu, 2005, s. 2221.

¹²¹⁵ Devellioğlu, 2008, s. 1152.

¹²¹⁶ Cebecioğlu, 2014, s. 527.

¹²¹⁷ Cürcânî, 2014, s. 112.

¹²¹⁸ Nasrullah Efendi, 2012, s. 95; Uludağ, 2013, (C. XLIII, s. 131).

¹²¹⁹ Hânî, 2015, s. 220; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 449.

¹²²⁰ Yunus 10/61.

¹²²¹ Bakara 2/284.

mukârebeye dönüşür. Nitekim Kuşeyrî sözü edilen ilk ayeti mukârebe¹²²² diğer ayeti kulun kesintisiz her hâlini muhassebe etmesi¹²²³ olarak yorumlamıştır.

Nakşî şeyhleri her vakti idrak etmeye vasıta olarak bu esasî tarikatlarının temel ilkelerinden biri hâline getirmişlerdir. Onlar vukûf-i zamânî esasıyla zamana hâkim olmayı, başka bir deyişle sayılı olan nefesleri, anları boşa geçirmemeyi gaye edinmişlerdir.

Sûfilere göre zamanın boşa harcanmasının nedeni, Rab Bilgisinin unutulmasıdır. Bu bilgidен yoksun geçen vakit gafletle geçirilmiş ve ziyan edilmiştir. Önceki bölümde açıklandığı gibi insanın imtihan dünyasında yaşadığı birtakım hâller Rabbiyle olan ünsiyeti unutturdu ve arasına hicap oldu. Sözü edilen hicaplar unutkanlığının neticesidir.¹²²⁴ Dolayısıyla unutkanlık giderildikçe hicaplar kalkar. İnsan kalbindeki hicapları kaldırıp sözü edilen ünsiyeti yakalama gücüne sahiptir. Nitekim zamana hâkim olan kişide bu güç ortaya çıkar. Sûfilere göre zamana hâkimiyet başka bir ifadeyle bu gücün ortaya çıkmasındaki ilk amil elinde olan ve şimdi diye tabir edilen ana odaklanmaktır.

Vakte hâkim olma sûfiler için her dönem önemini korumuş bir unsurdur. Konuyla ilgili Beyazıd-ı Bistami bir anlık dahi vakti Allah'tan gafil olarak geçirmeyi ateşte yanmaktan daha kötü görürken¹²²⁵ Cüneyd-i Bağdadî vakit bir daha gelmemek üzere akar, elde olan vakit değerlendirilmelidir, zira insan gafletle geçen her anı için mutlaka pişman olacaktır demiştir.¹²²⁶ Abdullah Tüsteri ise “derviş ancak içinde bulunduğu zamandan başka bir zaman görmeme hâlini yakalarsa rahata kavuşur”¹²²⁷ demiştir.

Sülemi eserinde vakti zayi etmemeyi sûfilerin adabı olarak belirtir. Sûfiler, geçmiş ve gelecek vakti değil, içinde oldukları anı gözetler, onlar vakte uygun hâli yaşamaya çalışırlar ve her an amele devam ederler. Vakti gafletle geçirmek kayıptır, zira vaktini zayi eden bir daha o vakti bulamaz. Sülemi konuyla ilgili Cüneyd-i Bağdadî'nin kendinden nasihat isteyen kişiye söylediği şu rivayeti aktarır. Geçmiş düşünmekten vazgeç, zira geçmişe takılmak insanı şimdiki hâle uygun davranıştan

¹²²² Kuşeyrî, 1971, C. II, s. 22.

¹²²³ Kuşeyrî, 1971, C. I, s. 129.

¹²²⁴ Pârsâ, 2011, s. 59.

¹²²⁵ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 413.

¹²²⁶ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 253.

¹²²⁷ Attâr, 2012, s. 302.

alıkoyar. Gelecek vakti iyi değerlendirmenin yolu şimdiki anın kıymetini bilmekle olur. Ebû Saîd el- Harrazın ise şöyle dediğini rivayet eder; “geçmiş bir vakitle uğraşmak gelecek vakti de kaybettirir.”¹²²⁸ Verilen rivayetlerden anlaşıldığına göre vakte hâkimiyet ne geçmiş ne gelecekle, elinde olan ana dikkatle elde edilir.

Nakşîler’de ana hâkim olmaya vesile ilke vukûf-i zamânî esasıdır.

Vukûf-i zamânî esasını Bahâeddin Nakşîbend şöyle açıklamıştır: Sâlikin hâline vâkîf olması, her nefeste hâlini bilmesi, şükrü mü yoksa özrü mü gerektirdiğine vâkîf olmasıdır. Hakk yolcusu anı korumaya çalışmalı, her nefese dikkat kesilmelidir.¹²²⁹ Bu yönüyle vukûf-i zamânî esası değerlendirildiğinde hûş der-dem, vukûf-i kalbî ve bâzgeşt esaslarıyla içiçe olduğu görülür. Zikredilen üç esasın, bu ilkedan bir adım da olsa önce öğrenilmesi gerekir. Zira terbiyenin zaman üzerine bina edilmesiyle inkişaf eden esasın nefes kontrolü, kalbe hâkimiyet ve her durumda asıl gayenin Allah olduğu bilgisi elde edilmedikçe zuhur etmesi beklenemez. Nihayetinde hûş der-dem esasıyla nefesini kontrol eden salik, kalbinde olana vâkîf olur, bu esasla nefesin (anın) gafletle mi huzurla mı geçtiğini fark eder. Ayrıca kalbinde olanı fark etmeyen kişinin uyanık olması zordur. Nitekim Kotku’ya göre gafletten uyanmaya çalışan sâlik, nefes alıp verirken kalbinin durumuna da bakar. Nefeslerin zikir ve huzur içinde mi yoksa gaflet içinde mi çıktığına dikkat eder. Her nefeste Allah’ın azametini ve lütuflarını düşünür. Her daim Allah’ın huzurunda olduğunu fark eder.¹²³⁰

Sâlik vakti fark ettiği an rıza veya şükür ile Rabbine dönecektir, bu dönüşün adı bâzgeştir. Nitekim kaynaklarda hâline vâkîf olan sâlik kabz hâlinde istiğfar, bast hâlinde şükür etmelidir, bu iki hâle muttali olmak ise vukûf-i zamanî¹²³¹ olarak tarif edilmiştir. Bu tarif son iki esasın iç içe olduğunu destekler. Ayrıca Bahâeddin Nakşîbend vukûf-i zamânî ilkesine göre zamanın her anını gafletle geçirene, işin başına dönmesini ve bu yola yeni girenin amelini yapmasını tavsiye etmiştir.¹²³² Onun “yeni girenin ameli” diye işaret ettiği özellikle hûş der-dem ve bâzgeşt esasları olduğu düşünülmektedir. Ayrıca onun “her anını gafletle geçiren işin başına dönsün” tavsiyesinden her zaman bu hâlin zuhur etmediği anlaşılır. Hakikatte bu

¹²²⁸ Süleymî, 1981, s. 53-72.

¹²²⁹ Safî, 2017, s. 73; Tokâdî, 2005, s. 63; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 463-508.

¹²³⁰ Kotku, t.y., s. 291.

¹²³¹ Gazzîzâde, 2018, s. 210.

¹²³² Abdülmecid Hânî, 2011, s. 450.

esas anlık zamana hâkimiyet kurma çabası ve talimidir. Dolayısıyla bu esasla sâlik zamana istenilen seviyede hâkim olur.

Nakşî meşâyihî bahsedilen esası muhasebe yapmak şeklinde tarif etmişlerdir. Nitekim Ubeydullah Ahrar muhasebeyi her geçen zamanın gafletle mi huzurla mı geçtiğini kontrol olarak açıklamıştır. Ona göre vaktin ziyan edilmesi hâli fark edildiğinde geri dönüp tekrar baştan amel etmek gerekir.¹²³³ Vakti kontrol eden kul, zamanda bazen kabz bazen de bast hâli yaşayabilir. Hâlini fark eden sâlik duruma göre ya şükür ya da tevbe yapmalıdır. Konuyla ilgili Yakub-i Çerhî şeyhi Alâeddin Attâr'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir; “*sana manevi bir açıklık geldiğinde yaradana şükürünü eda et. Bir sıkıntı mana kapalılığı geldiğinde ise zaman kaybetmeden istiğfar et. Bu iki hâle riayet vukûf-i zamânîdir.*”¹²³⁴

Sâlikin manevi hâlinin düzgünlüğü zamanını iyi değerlendirmesiyle yakından ilişkilidir. İmâm-ı Rabbânî de bu yolun mühim işlerinden biri olarak vakti değerlendirmeyi bildirmiştir. Vaktin zahirî değerlendirilmesi kulun kendine faydası olmayan boş işleri terk etmesi, bâtinî değerlendirme ise iç âlemin toparlanmasıdır.¹²³⁵ Nefesinin Hak ile huzur hâlinde mi yoksa gaflet içinde mi geçmekte olduğuna vâkıf olmalıdır. Ne var ki nefese vâkıf ve malik olmayan sâlik huzur ve gaflet hâllerini ayırt edemez. Zamanın değerlendirilmesinin yolu kalbin hareketi olarak bilinen muhasebedir. Vukûf-i zamânî, her davranışın, her hâlin muhasebesini yapmaktır Muhasebe, kulun kalbine gelen düşünce anında durup düşünmesidir. Kul yaptığı bu muhasebeyle düşüncenin menfi mi müsbet mi olduğunu ayırt eder.¹²³⁶ Hak yolcusu bu esasla, yaşadığı her anı muhasebe ederek, anı kontrol eder. O vakit içinde kendisine gereken en hayırlı amelin ne olduğunu bilir ve o ameli yapar. Vaktini bir çeşit zikir ile geçirmeye çalışır. Şöyle ki, nefsinin davranışlarını kontrol eder. Eğer yaptıkları hayırlı ve güzel amelse, buna şükreder. Nitekim şükür bir zikirdir. Kötü, çirkin ve haram işlere bulaşmışsa hemen tövbe ve istiğfara sarılır. İstiğfar da bir zikirdir. Dolayısıyla bu esasla geçmişteki noksanlıklar da giderilmeye çalışılır.¹²³⁷

¹²³³ Safî, 2017, s. 73.

¹²³⁴ Abdülmeccid Hânî, 2011, s.450

¹²³⁵ İmâm-ı Rabbânî, C. I, s. 579.

¹²³⁶ Mekki, 2016, C. I, s. 319.

¹²³⁷ Safî, 2017, s. 74; Hânî, 2015, s. 221.

Tasavvufta vakit sūfinin içinde bulunduğu hâl¹²³⁸ olarak tarif edilir. Söz konusu duruma malik olanlar, vaktin ve hâlin tasarrufu altında bulunan, geçmiş ve gelecek endişesinden kurtulmuş, anı yaşarlar.¹²³⁹ Bahâeddin Nakşibend’in konuyla ilgili rivayeti şöyledir. O sūfiler işlerini gelecek vakte ertelemeyiz, zira onlar vakit ehlidirler.¹²⁴⁰ Dervişler peşin çalışırlar, işlerini yarına bırakmazlar. Dolayısıyla “sūfi günün adamıdır” denmesinin sebebi budur.¹²⁴¹

İmâm-ı Rabbânî’ye göre sâlik için zorunlu olan vakti değerlendirme aslında Hz. Peygamberin izinden gitmektir.¹²⁴² Allah Resûlü “kişinin kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmesi, Müslümanlığının güzelliğindedir”¹²⁴³ buyurmuştur. Hâliyle vakitlerin muhafazası zarurettir. Dolayısıyla kişi kendisini ilgilendiren şeylerle meşgul olmalı, diğer şeylerden yüz çevirmelidir. Kısıtlı zamanını iyi değerlendirmeli, vakitini boşa ziyan etmemelidir. Kendini tefrikaya sokacak her durumdan uzak durmalıdır. Vakti değerlendirmenin en iyi yolu ise sukûtle ve içini korumayla (vukûf-i kalbî) olur.¹²⁴⁴

Öte yandan sefere çıkan kul için her an rızaya uygun durumda olmak çok zor bir iştir. Bununla birlikte istikamet üzere olanlar Rabbe giden yolda seyahat edebilirler. Ne var ki daha önce işaret edildiği gibi Hakk’ın yolu şeytanın yoluyla karışmıştır. Yüce yaratıcı Kur’an’da bu duruma işaret etmiştir;¹²⁴⁵ “Şüphesiz benim yolum dosdoğru yoldur. Bana uyun, başka yollara uymayın. Zira onlar sizi Allah’ın yolundan ayırır.”¹²⁴⁶ Rivayete göre bu ayet nazil olunca Hz. Muhammed, çubukla bir düz çizgi çektik, sonra o çizginin sağına soluna birçok çizgiler daha çektik. Sonra düz çizgiye “bu Allah’ın yoludur, diğerleri bâtılın yoludur ve her birinin başında şeytanlar oturarak sizi buldukları yola çağırırlar”¹²⁴⁷ buyurdu. İbn Acîbe’ye göre kul bütün işlerde vefa sahibi olmalıdır, dolayısıyla zikredilen ayetle kula seyrüsülûk emredilir. Zira seyrüsülûkün getirisi ahde vefadır. Nitekim sūfiler vefa ve sefa sahibidirler. Onlar seyrüsülûk yolundan bir an bile gözünü ayırmamaya çalışırlar. İbn Acîbe ayette yapılması men edilen zahir günahların yanında sözü edilen

¹²³⁸ Kâşânî, 2015, s. 588.

¹²³⁹ Cebecioğlu, 2014, s. 229.

¹²⁴⁰ Buhârî, 1996, s. 160.

¹²⁴¹ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 505.

¹²⁴² İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 578-579.

¹²⁴³ Tirmizî, Zühd, 11.

¹²⁴⁴ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 578-579.

¹²⁴⁵ Pârsâ, 2011, s. 57.

¹²⁴⁶ En’âm 6/153.

¹²⁴⁷ Buhârî, Rikâk, 4.

günahların bâtınlarını açıklar. Meselâ ebeveyne itaatsizlik, mânevi baba olan şeyhe itaatsizlikken, evlatların öldürülmesi, kalbe doğan manevi ihsan ve ilimlerdir. Zikredilen bâtın günahlar kişiyi Rabbinden uzaklaştırır.¹²⁴⁸ Kulun bâtın günahlardan irak olması için gözünü yoldan bir an bile ayırmaması gerekir. Bahsi geçen hâl de zamana hâkimiyetle sağlanır. Nakşîler istikametten ayrılmama hâlini vukûf-i zamânî esasıyla gerçekleştirirler.

Vukûf-i zamânî esasıyla elde edilen hâle arifler, sahv yani manevi uyanıklık derler. Nitekim Nakşî meşâyihî rızaya uygun hâlin ancak muhasebe ve sahv ile elde edileceğini bildirmişlerdir. Esasa bu açıdan bakıldığında vukûf-i zamânî ilkesi tasavvufta yeni bir olgu olmayıp, Muhâsibîyle ve Cüneyd Bağdad-i ile şöhret bulan nefis muhasebesi ve sahv hâlinin Nakşîlerdeki adıdır. Muhâsibî, eserinde Allah'tan sakınmayı, Allah'ın hakkını gözetmek olarak tarif eder. Ona göre Allah'ın peygamberleri dâhil bütün kullar Allah'ın hakkını gözetmek zorundadır. Hâlbuki çoğu insan Allah'a verdiği sözü unutmuştur. Allah'ın hakkını gözetme yolunda ilk yapılacak şey gizli ve açık Allah'tan sakınmandır. Allah'ın haklarını yerine getirmeyenler bunun karşılığında azaba uğrayacaklardır. Muhâsibî, bu menfi hâlden kurtulmanın yolunu ise takva olarak göstermiştir. Kur'an'da; "Kim Allah'ın yasaklarından sakınırsa, Allah ona ummadığı yerden bir çıkış kapısı gösterir"¹²⁴⁹ buyrulmuştur. Bu ayetteki çıkış kapısı takva sahiplerine gösterilir. Takvanın yolu ise Allah'ın hoş görmediği şeylerden sakınmayla olur. Takva ile kul şüpheli şeylerden (vera) dahi sakınır. Akabinde marifet bilgisine odaklanır. Marifet bilgisinin başı kul olduğunu bilmendir diyen Muhâsibî'ye göre bu bilgiyi elde eden insan muhasebeye başlar. Muhasebe iki tür sorgulamayı içerir. İlki amellerin sonucu, ikincisi amellerin arka planına ilişkindir. Kur'an'ın "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve herkes, yarın için önceden ne gönderdiğine baksın"¹²⁵⁰ ayetinde belirtildiği üzere bu emir muhasebeyle elde edilir.¹²⁵¹ Kuşeyrî yukarıda zikredilen ayeti yorumlarken takvayı ikiye ayırır. Birinci takva, iyi ya da kötü ameli düşünmek, azabı hatırlamaktır. İkinci takva ise mukârebe ve muhasebe takvasıdır. Nitekim hâllerini mukârebe, amellerini muhasebe etmeyen rezil olacaktır. Mukârebe ve muhasebe zaman içinde gerçekleştirilen şeyler olması

¹²⁴⁸ İbn Acîbe, 1999, C. II, s. 187.

¹²⁴⁹ Talak 65/2.

¹²⁵⁰ Haşr 59/18.

¹²⁵¹ Muhâsibî, 2014, s. 191-205.

dolayısıyla Kuşeyrî, insanları zamanı değerlendirme konusunda üçe ayırır. İlk iki grup geçmiş ya da gelecekle meşgul olur. Üçüncü grup ise vaktini değerlendiren kimseler olup, elinde olan vaktiyle baş başa olanlardır. Bu kişiler öyle kimselerdir ki madde âleminden sıyrılmış, zikrettiği zatta fenâ bulmuşlardır.¹²⁵² Vakitlerini muhasebe ile değerlendirenlere, yaptıkları muhasebe sonucu, Allah'ın rıza gösterdiği ve göstermediği işler belli olur. Artık onlar nefesine hâkim olur, Allah'ın rıza göstermediği amellerden sakınır.¹²⁵³ Dolayısıyla Nakşîlerin, vukûf-i zamânî ve vukûf-i kalbî esasıyla gerçekleştirdiği hâller Muhâsibî'nin tavsiyelerinin içselleştirilmesinden başka bir şey değildir. Nakşîlerdeki nefis muhasebesinin ismi bu esastır. Öte yandan onlar sözü edilen esasla aslında sünnete uyarlar. Zira hakikatte bu tavsiyeyi bizzat Hz. Muhammed vermiştir o; “Akıllı kişi kendini hesaba çeker ve ölüm sonrası için hazırlanır. Aciz kişi ise nefesine uyar ve Allah'tan bağışlanma umar”¹²⁵⁴ buyurmuştur.

Sâlik, zahirîni ve bâtınını Allah'tan gayrısından arındırmanın kapısını ancak sözü edilen esasla açar.¹²⁵⁵ Bu esasla kul zahirinin ve bâtının muhasebesini yapar. Hakikatte muhasebe, Allah'ın kullarına emridir.¹²⁵⁶ Muhâsibî Rabbin bu emrine ilişkin ayetlere örnek olarak şunları bildirir. “Rabbimiz içinizde olanı en iyi bilendir”¹²⁵⁷ “Biz insanın nefsinin verdiği vesveseyi de biliriz, şah damarından daha yakınız.”¹²⁵⁸ Nitekim zamanı geldiğinde kullar hesaba çekilecek çoğu kulun, yüzleri kızaracak ve kalbi büyük korku duyacaktır. Hâlbuki bazı kullar o gün Allah'ın yardım ve desteğini alacaktır. Bu kullardan olmak için bu dünyada Allah'tan korku duymalı, Onun yasaklarından sakınılmalı bu dünyada Allah'a muhasebe (vukûf-i zamânî) yoluyla teveccüh edilmelidir.¹²⁵⁹

Öte yandan kul, Allah'ın muhabbeti ile ya sarhoşluk ya da ayıklık hâli yaşar.¹²⁶⁰ Tasavvuf ilminde bu hâllerin birincisi sekr, diğeri sahv hâlidir. Sözü edilen iki kavram birbirinin zıttıdır.¹²⁶¹ Bazı sûfiler, sekri sahvden bazıları da sahvı sekrdan üstün kabul etmişlerdir. Tasavvufta sekr kavramının öncü ismi Beyazıt-ı

¹²⁵² Kuşeyrî, 1971, s. C. III, s. 307.

¹²⁵³ Muhâsibî, 2014, s. 191-205.

¹²⁵⁴ Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 25.

¹²⁵⁵ Gündüz, 1984, s. 236.

¹²⁵⁶ Haşr 59/18.

¹²⁵⁷ İsrâ 17/25.

¹²⁵⁸ Kaf 50/16.

¹²⁵⁹ Muhâsibî, 2014, s. 190-205.

¹²⁶⁰ Hücviri, 2016, s. 248.

¹²⁶¹ Kâşanî, 2015, s. 327; Cebecioğlu, 2014, s. 414.

Bistami, sahv kavramınınınki ise Cüneyd-i Bağdâdî'dir. Zikri geçen isimlerin takipçileri kendi yollarını diğerine üstün görmüştür.¹²⁶² Nakşîler genel olarak Cüneyd-i Bağdâdî ile öne çıkan sahv hâlini daha üstün kabul etmişlerdir. Zira vukûf-i zamânî esasında muhasebe öne çıkar, muhasebe ise ancak sahv hâlinde olur. Ayrıca onlar seyrüsülük sonunda sürekli sahv hâli olan yâddâşt hâline ulaşmaya çabalar.¹²⁶³

Daha önce de belirtildiği gibi İmâm-ı Rabbânî mektuplarında Nakşibendî tarikatının diğer tarikatlardan üstünlüğün gerekçesini silsilenin Hz. Ebû Bekir halkasıyla Hz. Muhammed'e ulaşmasına dayandırmıştır. Sahv hâli Cüneyd-i Bağdâdî ile şöhret bulsa da ona göre hakikatte bu hâlin öncü ismi Ebû Bekir'dir. Zira Hz. Ebû Bekir'in dolayısıyla Nakşî tarikatının, üstün olması sahv hâlinden kaynaklanır. Kulun hâlinin gaflet mi şükür mü olduğunun muhasebesi olan vukûf-i zamânî esası, görüldüğü üzere sahv üzerine kurulmuştur. Nakşî şeyhlerinden olan Haşimî de eserinde ariflerin bu hâle mânevi uyanıklık, sahv hâli dediğini rivayet etmiştir.¹²⁶⁴ Kaldı ki kelimât-ı kudsiyye olarak bilinen esasların çoğu manevi uyanıklığı gerçekleştirmek ve korumak için olan uygulamalardır.

Mü'min nefsinin iplerini ancak muhasebeyle elinde tutar. Allah onu sorgulamadan, o kendini sorgulamalı, sayılı zamanına vâkıf olmalıdır. Vukûf-i zamânî esası bu sorgulamanın Nakşibendîlerdeki karşılığıdır. Bu esasın gerçekleştirilmesi için olmazsa olmaz iki durum muhasebe ve sahv hâlidir. Dolayısıyla bu esas muhasebe ve sahv terimlerinin öncüleri olarak kabul edilen Muhâsibî ve Cüneyd-i Bağdadi'nin kurduğu ekollerin Nakşîlerdeki görünen yüzüdür denilebilir.

Verilen bilgilerden oluşan kanaat şöyledir. Bu esas yukarıda açıklandığı gibi hûş der-dem, bâzgeşt ve vukûf-i kalbî esaslarından bir adım sonra onlarla birlikte yapılır. Nitekim esasla elde edilen farkındalık bir yönüyle bâzgeşt esasının ikinci aşamasına benzer. Zira kişi zamanı fark eder ve rıza veya şükür ile Rabbine döner. Son olarak sözü edilen esasla sûfî önce "ibnü'l vakt" olur. Nakşîlerin arzuladıkları bu hâl değil, "ebu'l vakt" olarak isimlendirilen hâldir. Ancak bu esasla sâlik, önce vaktin oğlu olur. Bu hâl sahibinin durumu, telvîn olarak ifade edilir ve sürekli

¹²⁶² Hücviri, 2016, s. 248.

¹²⁶³ İmâm-ı Rabbânî, 201, C. I, s. 370.

¹²⁶⁴ Haşimî, 2003, s. 115.

değişir. Nakşiler değişmeyen hâl olan “ebü'l vakt” vaktin babası olma hâlini talep ederler. Söz konusu hâl esasın son demleridir. Neticede sözü edilen hâl bu esasa elde edilir. Dolayısıyla vukûf-i zamânî esasında gaye kesintisiz muhasebe hâline ulaşmak, yani asıl hedef yâddâşt hâlidir.¹²⁶⁵ Şimdi sıra yâddâştan bir önceki hâl olan nigâhdâştta.

2.10. Nigâhdâşt (نگاه داشت)

İki kelimededen oluşan “nigâhdâşt” terkinin birinci kelimesi olan “nigâh” bakış, bakma,¹²⁶⁶ ilgi, teveccüh gibi manalara gelir. Dâşt ise, tutmak, malik olma, zaptetme, görüp gözetme¹²⁶⁷ anlamındadır. Terkip olarak nigâhdâşt, gözün, nefsin korunması, muhafaza edilmesi ve sakınmak manasındadır. Nakşî ıstılahında ise havâtırların kontrol altına alınması, kalpten Hakkın dışında olan şeylerin muhabbetinin çıkarılmasıdır.¹²⁶⁸

Tasavvufta, Allah (cc) dışında olan her şey mâsivâdır.¹²⁶⁹ İnsanın bir şeye aşırı ilgi göstermesine Kur'an'da put olarak işaret edilir; “Nefsinin arzusunu kendisine ilah edineni gördün mü?”¹²⁷⁰ Kuşeyrî ayette zikri geçen kimseleri, dizginleri nefsin elinde olan, kendi arzusuna göre davranan insanlar olarak belirtir. Mü'min ise Allah'ın emrine göre hareket eder. Ona göre mü'min olan ile olmayan arası fark böyle ortaya çıkar; mü'min Allah'a, diğer kişi nefsin buyruklarına itaat eder.¹²⁷¹ Hâliyle kalpte neyin muhabbeti varsa kişinin mabudu o kabul edilir.¹²⁷² Zira o kişi Hakkın rızasına göre değil, nefsin arzusuna göre hareket eder. Tasavvufi terbiye kalpteki mâsivâ putlarını kırmaya çalışır.

İnsanın Rabbini değil de nefsinin ilah edinmesinin ardında kalbe nefsin hâkimiyet kurması yatar. Birinci bölümde anlatıldığı gibi ruh ve nefis orduları, kalbe hâkimiyet kurmak için birbirleriyle savaşır. Nefsin buyruklarına kul olmamak için kalpte cereyan eden bu savaşa vâkıf olmak gerekir. Bu savaşın bilincine varan kul nefsin hâkimiyetini kalbinden izale edebilir. Ne varki bu izale de yetmez, daha zor olanı o hâli sürdürmektir. Bahsi geçen hâli sürdürmek, tasavvufî eğitimin olmazsa

¹²⁶⁵ İmâm-ı Rabbânî, 201, C. I, s. 576; C. II, s. 217-219.

¹²⁶⁶ Devellioğlu, 2008, s.833

¹²⁶⁷ Şükün, 1984, C. II, s. 849.

¹²⁶⁸ Cebecioğlu, 2014, s. 371.

¹²⁶⁹ Cebecioğlu, 2014, s. 320.

¹²⁷⁰ Fûrkan 25/43; Casiye 45/23.

¹²⁷¹ Kuşeyrî, 1971, C. III, s. 192; C. II, s. 385.

¹²⁷² Buhârî, 1996, s. 121; İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 438.

olmaz unsuru, kalbin korunması durumudur. Söz konusu hâl vuslata götürür. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdi “kalp korunmadan vuslat meydana gelmez”¹²⁷³ demiştir. Verilen bilgiler birlikte değerlendirildiğinde nigâhdâşt esası gerçekleştirilmeden vuslat olmaz denilebilir. Nitekim Nakşibendî tarikatında kalbin korunması nigâhdâşt olarak ifade edilir.

Kelimât-ı kudsiyye esaslarının uygulanışı genel olarak tedricidir. Nigâhdâşt esası da onlardan biridir. Nitekim Hak yolcusu bu hâli önce zikir esnasında elde etmeye çalışır. Başlarda bu ilkeyi gerçekleştirmek neredeyse olanaksızdır. Zira yolun başında olanlar havâtırların kaynağını ayırt edemez, kalbini mâsivâdan boşaltamaz, kaldı ki kalbin hakikatini hiç bilemez. Nihayetinde bu ilke kalbin asıl sahibine teslim edilmesi sürecidir. Kalbin bu mertebeye gelmesi zor bir iştir, zaman ister. Bununla birlikte bahsi geçen hâl kısa süreliğine de başarılsa esas gerçekleştirilmiş olur. Şöyle ki, kelime-i tevhid zikri yapılırken zikrin manası düşünülür, Allah’tan başka düşünce ve arzuların kalbe girmesine zâkir mani olmaya çalışır. Zikir sürecinde kalp bir yandan nefsanî düşünce ve endişelerden korunmaya bir yandan da mâsivâdan muhafaza edilmeye çalışılır.¹²⁷⁴ Böylece nigâhdâşt esasıyla kalp asıl mabuduna yoğunlaşarak¹²⁷⁵ gerçek sahibini idrak eder. Zikrin asıl gayesine, zikri yapılan zatla kalp huzuruna erme hâline, ulaşılır.¹²⁷⁶ Bu hâlin sonunda kişi artık Rabbinden izin alır ve onun zikrini kalp evinde yükseltir. Kul büyük cihadı kazanma yolundadır. Nitekim Kur’an’da “Allah’ın yüksek tutulmasına ve içlerinde adının anılmasına izin verdiği evlerde, insanlar sabah akşam O’nu tesbih ederler”¹²⁷⁷ buyrulur. Ayette geçen kullar Hakk’ın rızasını nefesine tercih etmişlerdir.¹²⁷⁸

Öte yandan kalp zikrine kalp zikri denilebilmesi için vukûf-i kalbî ve nigâhdâşt esasının birlikte icra edilmesi gerekir. Aksi durumda kalp zikrinden söz edilemez. Zira vukûf-i kalbîyle kalbe vâkıf olunur ve Rahman’ın dışındaki çer çöp oradan temizlenir. Temizlenen mekânın bu hâli vukûf-i zamânî ve nigâhdâşt esasıyla muhafaza edilmeye çalışılır. Son iki esasla mâsivâ kirlerinin kalbe tekrar

¹²⁷³ Attâr, 2002, s. 404.

¹²⁷⁴ Hânî, 2015, s. 229; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 463; Haşimî, 2003, s. 122.

¹²⁷⁵ Cebecioğlu, 2014, s. 320.

¹²⁷⁶ Tokâdî, 2005a, s. 63; Hânî, 2015, s. 229.

¹²⁷⁷ Nûr 24/36.

¹²⁷⁸ Kuşeyrî, 1971, C. II, s. 380.

girmesi engellenir. Kalbin muhafaza hâli gerek zikir esnasında gerek nefes dönüşlerinde (bâzgeşt) nigâhdâştla devam eder.

Nakşibendilikte nigâhdâşt ilkesinin üç tezahürü söz konusudur. Bu tezahürlerin ikisi zikir sürecinde olur. Bunlardan biri kelime-i tevhid zikrinin manası düşünülerek, kalbin mâsivâdan muhafaza edilmesi,¹²⁷⁹ diğeri bâzgeşt yaparken de bu muhafaza hâlinin korunmasıdır.¹²⁸⁰ İlkenin son tezahürü ise, zikrin dışında da kalbin mâsivâdan boşaltılması ve bu hâlin olabildiğince muhafaza edilmesidir. Öyle ki esasın üçüncü tezahürü zikrin dışında da kalbin yersiz ve faydasız düşüncelerden muhafaza edilmesidir.¹²⁸¹ Önceleri on beş dakika sonrasında artırarak bir veya iki saat kalbine mâsivâdan bir şey girmesine engel olan, kalbini korur bu tezahürü gerçekleştirir.

Nigâhdâşt esasının gerçekleştirilmesi hayal gücünün uzaklaştırılmasıyla yapılır.¹²⁸² Sâlik kalbin kapısında bekçi olup yabancıları içeri almaz,¹²⁸³ onun kendisinden uzaklaştırması gereken hayal gücü veya yersiz düşünceler olarak zikredilen şeyler ise havâtırlardır.¹²⁸⁴ Havâtırlar kul için Rab ile araya giren hicaplardır. Zira havâtırlar kalp aynasında belirince Hakk ile araya hicap olur aynada bir şey görünmez, dolayısıyla Hakkın cemali, sıfatları müşahede edilemez. Bu yönüyle bahsi geçen esas, kalbin her tür havâtırdan muhafaza edilmesi olup, bu yolda çok mücâhede etmek gerekir. Nakşibendî tarikatında kalbi havâtırdan muhafaza etmek en yüksek makamdır.¹²⁸⁵ Araştırmanın sonunda daha iyi anlaşılacağı üzere bu makamın daha ilerisi yâddâşt olacaktır.

Nigâhdâşt kalbi havâtırlardan korumaktır. Şu rivayetler incelendiğinde bu esas daha anlaşılır. Meselâ Ubeydullah Ahrar'ın müridlerinden olan Mevlânâ Kasım, nigâhdâşt hâlini, fecrin doğuşundan kuşluk vaktine kadar sürdürebildiğini bildirmiştir.¹²⁸⁶ Bazı sûfilerin, kalbini on gece muhafaza etmelerine karşılık, kalplerinin onları yirmi yıl koruduğu rivayet edilmiştir.¹²⁸⁷ Bu muhafaza hâlini elde

¹²⁷⁹ Safî, 2017, s. 72; Hânî, 2015, s. 229; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 463; Haşimi, 2003, s. 122.

¹²⁸⁰ Tosun, 2015, s. 337.

¹²⁸¹ Hânî, 2015, s. 229; Haşimî, 2003, s. 122.

¹²⁸² Safî, 2017, s. 72.

¹²⁸³ Ali Behcet, 2012, s. 38.

¹²⁸⁴ Nasrullah Efendi, 2012, s. 88.

¹²⁸⁵ Nasrullah Efendi, 2012, s. 89.

¹²⁸⁶ Safî, 2017, s.72; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 464.

¹²⁸⁷ Hânî, 2015, s. 230; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 464.

etmek için sûfiler birçok geceyi uyanık geçirmişlerdir.¹²⁸⁸ Havâtırlardan kalbi korumak güç bir iştir, dolayısıyla bu esasın içselleştirilmesi zordur. Öte yandan kalbe havâtırın gelmemesi mümkün olur mu? Sorusuna cevap olarak Alâeddin Gucdüvânî'nin; “Hayır, bazen gelir, bazen gider; üzerinde durma” dediği rivayet edilirken, Alâeddin Attar ise havâtırın yok edilmesinin zor olduğunu kendisi bizzat kalbini havâtırdan yirmi yıl gözetlediği hâlde havâtırların geldiğini bildirmiştir.¹²⁸⁹ Bu bilgilerden anlaşılan havâtırlar gelir fakat kişiye müspet ya da menfi olarak bir tesiri olmaz. Nitekim Ubeydullah Ahrar'a göre nigâhdâşt esasıyla, kalbi havâtırlardan muhafaza etmek, onların kalbe hiç gelmemesi demek değildir. Bilakis akan su üzerindeki yapraklar misali onlar gelir ve akar, gelen havâtıra meyil etmedikçe havâtırlar zikre engel olmaz.¹²⁹⁰

Kalbin muhafaza hâli müşahede makamına varıncaya kadar devam eder. Zikredilen makamda havâtır artık kalbe hicap olmaktan çıkar.¹²⁹¹ Bahsi geçen seviyeye örnek olarak Şeyh Ebû Bekir el-Kettânî'nin rivayeti gösterilebilir, o kırk yıl kalbine bekçilik yapmış, bu süreçte mâsivâyâ kalbini açmamış, nihayetinde kalbi öyle bir hâle gelmiş ki Allah'ın zatından başkasını tanımaz olmuştur.¹²⁹² Ebû'l-Hasan el-Harakani (ö. 425/1033) “Benim kalbim kırk yıldan beri Allah'a bakar ve orada O'ndan başkası bulunmaz, zira kalbimde Allah'tan gayrisına yer yoktur” demiştir.¹²⁹³

Nakşî kaynaklarında bu esası çeyrek saatliğine bile gerçekleştiren tasavvuf ehli sayılır denilmiştir. Tasavvuf ehli sayılan kişi kalbin hakikatini bilmiş kabul edilir, kalbin hakikatini kavrayan da Rabb'ini bilir.¹²⁹⁴

Hülâsa havâtıra engel olunmaz, fakat gelen havâtıra meyil edip etmeme kişinin tasarrufundadır. Salık bu tasarruf tercihini nigâhdâşt esasıyla yapar. Seferde olduğunu unutmaz, yoluna devam eder. Bu esas kalbin kapısında bekleyen bekçi konumundadır. Bu bekçi önce havâtırların kaynağını çözümler kaynağı şer olan havâtırları def eder. Sâlik bu bekçiyle zamanla havâtırların kaynak bilgisine vâkîf olur, söz konusu esas meleke hâline geldikçe Hakk'tan başka şeyi kalbe almaz.

¹²⁸⁸ Kotku, t.y., s. 302.

¹²⁸⁹ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 464-465.

¹²⁹⁰ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 464; Kotku, t.y., s. 302.

¹²⁹¹ Nasrullah Efendi, 2012, s.89

¹²⁹² Safî, 2017, s.72; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 464; Kotku, t.y., s. 303.

¹²⁹³ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 429-464.

¹²⁹⁴ Hânî, 2015, s. 229; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 464.

Sonrasında ise kalp havâtırlara karşı duyarsız hâle gelir. Şöyle ki; üç aşamada gerçekleşen nigâhdâst esası önce talim olarak zikir esnasında yapılır. Sonra kısmi zamanlı bu hâl elde edildiğinde esas gerçekleşir. Sonrasında ise zikir dışında da bu hâle ulaşılır. Bu esas havâtırların gelmemesi değil, bilakis etkisiz hâle getirilmesidir. Bu hâli başaran kişi öyle bir dikkat muhafazası elde eder ki Rabb’inden başkasına dikkati kaymaz. Dolayısıyla son aşamaya gelindiğinde havâtır kişiye gelir fakat artık tesiri olmaz, kul kalbinin asıl sahibi ile başbaşadır.

Öte yandan nigâhdâst esasının kalbe yakışıksız düşüncelere karşı korunması anlamı vukûf-i kalbî¹²⁹⁵ bu hâlin sürdürülmesi ise yâddâst esasıyla yakından ilişkilidir. Üç esasta da öne çıkan kalbe hâkimiyettir.

2.11. Yâddâst (یاد داشت)

Farsça kelimelerden oluşan “yâddâst” terkibi hatırda, zihinde tutulan şey anlamına gelir.¹²⁹⁶ Nakşî ıstılahında ise, kulun, Allah’ın her an, her hâline vâkîf olduğunun bilincine ulaşması, başka bir deyişle kulun ihsan hâline geçmesidir.¹²⁹⁷ Bu esas Nakşîlerin Allah (cc) ile olan ilişkilerine işaret eder. Cezbenin ve sülûkun tamamlanmasından sonra vuku bulan hâl hiçbir zaman kaybolmayan huzurdur¹²⁹⁸

Yâddâst Cenab-ı Hakk ile beraber olma huzurunu yakalama¹²⁹⁹ olup, mukârebe,¹³⁰⁰ sohbet, râbita ile aynı manalara da gelir. Bu terkip özellikle kelime-i tevhid zikri esnasında, zikredilen zatın huzurunda olduğu bilinciyle huzura erme¹³⁰¹ ve bu huzurun sürekli hâle gelmesidir.¹³⁰² Bu mertebe her an ve her mekân da zevk yoluyla ilâhî huzur ve neşeyi yaşama hâlidir. Salik böylece bütün eşyada ilahî tecellileri müşahede ile kalbini uyanık tutar. Seyrûsülûğün son aşaması olan bu makama ender insanlar ulaşır.¹³⁰³

Ubeydullah Taşkendi’ye göre bu esas diğer birkaç esasın neticesidir. O’na göre sâlik, yâdkerd esasıyla zikirde olan güçlüğe katlanır, bâzgeştle kelime-i

¹²⁹⁵ Safî, 2017, s.72; Hânî, 2015, s. 229; Abdülmecid Hânî, 2011, s. 463.

¹²⁹⁶ Devellioğlu, 2008, s. 1154

¹²⁹⁷ Cebecioğlu, 2014, s.531

¹²⁹⁸ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 183-184.

¹²⁹⁹ Ali Behcet, 2012, s. 29; Haşimî, 2003, s. 122.

¹³⁰⁰ Hânî, 2015, s. 230.

¹³⁰¹ Abdülmecid Hânî, 2011, s. 465.

¹³⁰² Tokâdî, 2005b, s. 134.

¹³⁰³ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 294-297.

tayyibenin her söylenişinde Hakk'a tekrar döner. Nigâhdâşt da dil ile söylemeksizin bu hâli muhafaza eder. Yâddâşt ile nigâhdâşt esası pekiştirilir.¹³⁰⁴

Gazzîde Abdüllatîf yâddâşt terkiibini, Allah'tan gayrisinden yüz çevirmek ve O'nun zikrinde istiğrâk üzere olup, her şeyde Allah'ı müşahede etmek olarak açıklar. Nakşibendî tarikatında bu makama “makam-ı rûh” da derler.¹³⁰⁵ Bu esas bir nevi Allah'ı her an hatırda tutmaktır. Tasavvuf ehline göre belli bir yol aşmış sâlikler için Allah'ı bir anlığına dahi unutmak büyük günahdır. Nitekim Abdullah Tüsteri “en beter günah hakkı unutmaktır”¹³⁰⁶ demiştir.

Hakk'ı unutmamak başka bir ifadeyle onu daim hatırda tutmak ihsan mertebesidir. Bu mertebeye erişmek zor bir iş olmasına rağmen, Allah (cc) kulundan bu hâli talep etmiştir. Yukarıda zikredildiği gibi O'nun kulunu her an gözetlediği,¹³⁰⁷ her hâline vâkıf olduğu, kuluna her şeyden daha yakın olduğu,¹³⁰⁸ kul Allah'ın zikrini unuttuğunda hemen onu anması¹³⁰⁹ emri gibi ayetler onlardan bazılarıdır. Nitekim tasavvufî eğitimin amacı da ihsandır. Herevî ihsanı niyette, hâlde ve vakitte olmak üzere üçe ayırır. Niyetlerde olan ihsan, Rabb'in rızasını gözetme; hâllerde olan ihsan, elde edilen hâle uygun davranmadır. Tasavvufta nihai hedef, aynı zaman da yâddâşt esasının zuhuru, olan vakitte olan ihsandır. Sözü edilen ihsanda kul Hakk'ı müşahedededen bir an bile ayrılmaz, kulun seferi sadece O'nadır.¹³¹⁰ Yâddâşt esası Herevî'nin ihsan tasnifinde üçüncü gruba girer. Sâlik tüm vakitlerinde artık dünyevî her türlü beklenti, gösteriştten uzak ve arınmış bir şekilde dinî emirleri yerine getirir. Gevşeklik göstermez istikamet üzere olur, nefse ve masivâyaya iltifat etmez, Rabb'ini müşâhede eder ve O'ndan başka şeye yönelmez.¹³¹¹

Yâddâşt esası bir yönüyle kalbe gelen havâtırların en üst seviyede tesirsiz hâle getirilmesidir. Bu hâle kaybolmayan huzur anlamında “huzur-ı bîgaybet” de denir.¹³¹² Gaybı olmayan huzur mertebesi bir yönüyle nigâhdâşt esasını

¹³⁰⁴ Safî, 2017, s.72, Tosun, 2015, s.338.

¹³⁰⁵ Gazzîzâde, 2018, s. 256-257.

¹³⁰⁶ Attâr, 2012, s. 298.

¹³⁰⁷ Nisâ 4/1.

¹³⁰⁸ Kaf 50/16.

¹³⁰⁹ Kehf 18/24.

¹³¹⁰ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, (Çev. Abdürrezzak Tek), Emin Yayınları, Bursa, 2017, bs. 2, s. 49.

¹³¹¹ Abdürrezzak el-Kâşânî, *Elf Makâm*, (Çev. Abdürrezzak Tek), Emin Yayınları, Bursa, 2017, bs. 2, s. 323

¹³¹² Safî, 2017, s. 72.

derinlemesine yaşamaktır.¹³¹³ Kalpte sadece Hakk'a ait havâtırlar tutulur ve sadece O düşünülür.¹³¹⁴ Bu hâli elde eden sâlik zikri tam manasıyla kalbine yerleştirir. Nitekim bu öyle bir hâldir ki, zâkir zikretse de zikretmese de kalp artık Yüce Allah'ı zikreder. Bu durum şuna benzer, nasıl ki kalp kişinin ihtiyarı olmadan kendi işlevini yerine getiriyorsa, kişinin ihtiyarı olmadan da kalp Rabbini zikreder.¹³¹⁵ Bu makam müşahede makamı olup, bu yolu ancak havas zatlar bilir ve anlar.¹³¹⁶ Nitekim İmâm-ı Rabbânî yâddâşt esasını vahdet-i müşahede mertebesi olarak tanımlar.¹³¹⁷

Havvasa ait olan bu murâkabe de salik, muhabbet cezbesi ile Allah'ın ehâdiyet sırrını her yerde, bütün eşya da görür. Bu hâli Bahâeddin Nakşibend şu sözle özetler “El mürâkabetü nisyânün (mukârebe unutmadır).” Bu unutmama, Hakk'a olan nazarla eşyanın silinmesi durumudur. Kişiyi Hakk'la beraber olmaktan hiçbir şey alıkoymaz. Artık sâlik her hâlde ve her şeyde Cemâl-i Ehâdiyet'i murâkabeye kadir olur.¹³¹⁸ Kesret aynasına bakılır, ayna görünmez sadece bakî olan müşahede edilir.¹³¹⁹ Nitekim bu hâle erişmiş kullara Kur'an'da “Hiçbir ticaretin ve alışverişin kendilerini, Allah'ı anmaktan alıkoymadığı mü'minler”¹³²⁰ ayetiyle işaret edilir.¹³²¹ Bu ayette zikredilen kişiler nefsin arzularını, Hakk'ın haklarına tercih etmiş¹³²² daimî huzuru yakalamış ihsan mertebesine erişmişlerdir.¹³²³

İmâm-ı Rabbânî yaddâşt esasının tezahürünü hicapların tamamen kalkması ve kesintisiz şühûd olarak tarif eder. Bu tezahür Allah'ın lütfudur. Fakat bir rehber eşliğinde sistemli çaba gerektirir. Nitekim onun rehberi Muhammed Bâkî eşliğinde bu mertebeye çıkış sırası eserinde şöyle geçer; önce gaybet sonra fenâ hâli yaşar. Şeyhinin telkiniyle kendiyi meşgul olmaya devam eder ve fenânın fenâsı gerçekleşir. Bu hâlde o şeyhine bütün âlemi bir yerde gördüğünü söyler. Sonrasında şuursuzluk hâli gelir. Ondan sonra tüm eşyayı kuşatan siyah nur zuhûr eder. Şeyhi bu durumu nur penceresinin içinde müşahade olarak açıklar. Sonra siyah nur daralarak bir nokta hâlini alır. Şeyhi bu noktada yok olmasını söyler, şeyhini dinler

¹³¹³ Gündüz, 1984, s. 235.

¹³¹⁴ Nasrullah Efendi, 2012, s. 91; Abdülmecîd Hânî, 2011, s. 465.

¹³¹⁵ Haşimî, 2003, s. 122.

¹³¹⁶ Hânî, 2015, s. 230.

¹³¹⁷ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 294.

¹³¹⁸ Nasrullah Efendi, 2012, s. 58-59.

¹³¹⁹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 294.

¹³²⁰ Nur 24/36-37.

¹³²¹ Nasrullah Efendi, 2012, s. 59.

¹³²² Kuşeyrî, 1971, C. II, s. 380.

¹³²³ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 294.

akabinde hayret, makamına ulaşır. Şeyhine durumu arz ettiğinde şeyhi bu makamın Nakşîlerde muteber olan huzur makamı olduğunu söyler. Bu huzur gaybetsiz huzurdur. O bu esasın tezahüründen söz edebilmek için hâlin sürekli olması gerektiğini belirtmiştir.¹³²⁴ Ayrıca İmâm-ı Rabbânî kendinde oluşan son hâli sahv olarak belirtmiştir.¹³²⁵

Gaybet ve huzur kavramlarını hatırlamak bu esası anlamayı kolaylaştırır. Şöyle ki, sâlikin vârid ve ilhamın tesiriyle şuur hâlini kaybetmesine “gaybet,” bu hâlin sonunda oluşan uyanıklık hâline “huzur” denir. Kişi gaybet hâlinde dış dünya ile ilişkisini kaybeder. Huzur hâline sahv da denir.¹³²⁶

Öte yandan İmâm-ı Rabbânî Nakşîbendî tarikatının diğer tarikatlara olan üstünlüğünü bu esasa bağlar. Nitekim “bizim nisbetimiz bütün nisbetlerin üstündedir” sözüyle ifade edilen nisbet yâddâşt esasıyla elde edilen huzur ve şuurdur. Bu hâl diğer tarikatlarda da vardır. Fakat onların ki geçici şimşek çakması gibi tecelliler iken Nakşîlerin ki sürekli.¹³²⁷ Şöyle ki bu hâl çoğu şeyhler için, zatî huzur, şimşek çakması gibi anlık yansımalar olarak belirir, sonra tekrar bu huzur onlardan perdelenir. Öyle ki bu tecelliler esma ve sıfat tecellileri vasıtasıyla, şimşek çakması gibi bir anlığına olur. Sonrasında hâllerin hicapları örtülmesiyle zat hazretleri gizlenir. Tecelli anında huzur sonrasında gaybet hâli yaşanır. Nakşî büyükleri ardında gaybet olan huzuru muteber saymazlar.¹³²⁸ Buradaki üstünlüğün kaynağı zatî tecellilerin aralıksız olmasıdır.¹³²⁹ Sözü edilen esasla elde edilen sürekli huzur hâli çoğu insana göre zor, hatta bazıları tarafından imkânsızdır. Hâlbü ki bu huzur çoğu insan için imkânsız olsa da Nakşîler için değildir. Bilakis onların yâddâşt esasıyla belirttikleri hâl budur. Zira gaybete neden olan perdeler geri dönerse onlar buna yâddâşt demezler.¹³³⁰ Bilakis bu hâlin muteber olması için sürekli, gaybetsiz¹³³¹ ve sabit olması gerekir.¹³³² Nitekim Nakşîler gaybetsiz, bitmeyen ve sürekli olan huzuru yâddâşt esasıyla isimlendirirler.¹³³³

¹³²⁴ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 285-297.

¹³²⁵ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 289.

¹³²⁶ Mehmet Akkuş, “Gaybet”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, (C. XIII, s. 409-410).

¹³²⁷ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 183-184.

¹³²⁸ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 165-183-723.

¹³²⁹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 165.

¹³³⁰ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 509.

¹³³¹ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 287.

¹³³² İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. II, s. 219.

¹³³³ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 183.

Anlaşıldığı üzere yâddâşt mertebesine ulaşan kişi sahv ehli olup artık gaybet hâli yaşamaz. Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşılan odur ki Nakşî eğitim nazariyesi esasları incelendiğinde yâddâştan önceki esasların her biri bu esasın inkişafı içindir. Zira bu hâl ihsan hâlini her an yaşamadır. Nitekim Ubeydullah Taşkendi'ye göre yâdkerd, nigâhdâşt, bâzgeşt esasları yâddâştan önceki aşamalardır. Diğer esaslar olan sefer der-vatan Rab'le unutulmuş bu huzuru yakalamaya çıkılan yolculuğun adıdır. Hûş der-dem çıkılan bu yolculukta farkındalığı başlatan bir esas olup, nefesi fark etmeyle zamanın en küçük bölünmez parçası olan anı kontrol etmeyi öğretir. Nazar ber-kadem esasları zahir veya bâtın adımlarda gereksiz dikkat dağınmışlığının önüne geçer. Hâlvat der- encümen elde edilecek bu huzurun her ortamda muhafaza edilmesini öğreten bir esastır. Vukûf-i kalbî, hâvatırları fark ettirir, bir yandan kalbi mâsivâ kirlerinden temizler, bir yandan da kalbi asıl sahibine bağlar. Ayrıca vukûf-i kalbînin bu anlamı nigâhdâştta benzer hatta onun öncesidir denilebilir. Zira kalp mâsivâ kirlerinden temizlenmeden nigâhdâştta bahsetmek zordur. Diğer esaslar olan vukûf-i zamânî ve vukûf-i adedî kalbi Rabb'e bağlamak, kalbi Rabb'in dışındakilerden muhafaza etmek için uygulanan esaslardır.

Kalbin mâsivâ bağlarından tam manasıyla kurtulması Hz. Muhammed'in vasfındandır.¹³³⁴ Kalbin bu bağlardan arınmasının belirtisi Allah'tan gayrısını unutmaktır.¹³³⁵ Allah'ın daim hatırdatutulma hâli kalbin mâsivâdan tamamen yüz çevirmesi ve unutmalarıdır. Bu unutmalarıyla olur. Bu unutmaları hâli salikte öyle dereceye varır ki ona baskı yapılsa dahi sâlik mâsivâyı hatırlayamaz.¹³³⁶ Hulasa arzulanan bu hâl son hâl olup yaddâşt esasının zuhurudur. Nihayetinde kelîmât-ı kudsiyye esaslarıyla elde edilmek istenen hâl yâddâşt esasının zuhurudur. Zira Gücdüvânî de yâddâşt esasından öte bir şey yoktur demiştir.¹³³⁷

¹³³⁴ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 473.

¹³³⁵ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 536.

¹³³⁶ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 437.

¹³³⁷ İmâm-ı Rabbânî, 2014, C. I, s. 294.

SONUÇ

Tasavvuf ilmini tanıtan en önemli kavram ihsan kavramıdır. Hicrî ilk asırlarda ihsan haline ulaşma çabasının adı zühd olmuştur. Zühd hayatı kaynağını asr-1 saadet döneminden alır. Nitekim bu dönem sonrası toplumda meydana gelen değişimler neticesinde farklı kesimlerden zahidlik iddiasında bulunanlar olmuş, kitap ve sünnete bağlı zahidler de sûfî ve tasavvuf kavramlarını kullanarak kendilerini onlardan ayırmıştır. Sûfîlerin bu hususta verdikleri mücadele tasavvuf ilmini doğurmuştur. Tarikatlar ise tasavvuf ilminin kurumsallaşmış yüzüdür. Söz konusu kurumlardan bazıları zamanla tarih sahnesinden silinmiş bazıları ise günümüze kadar güçlenerek gelmiştir ki onlardan biri de Nakşibendî tarikatıdır. Araştırmacının kanaatine göre, bahsi geçen tarikatın güçlenerek varlığını sürdürmesinde etkili olan kelimât-1 kudsiyye şeklinde adlandırılan tarikat prensipleridir. Zira on bir esasın uygulanması sâlik ile şeyhi arasındadır ve söz konusu uygulama dışarıdan müdahaleye açık değildir. Dolayısıyla tarikatın eğitim usûlü tahribe uğramadan uzun süre uygulanmaya gelmiştir. Neticesinde bu tarikat mensupları kuruluşundan günümüze varlığını devam ettirmişlerdir.

Tarikatlarda uygulanan eğitim usûlleri çeşitlilik arz eder. Her ne kadar yaratılmışların nefesi adedince yolun/usûlün varlığından söz edilse de bunları üç ana başlıkta toplamak mümkündür. İlk ana yol cezbedir. Söz konusu yolda sâlikin çabası yoktur, Allah'ın lütfudur. Kulun çabasıyla gerçekleşen sülûk ise sadece iki yoldan ibarettir. Daha açık bir ifadeyle emir ve halk âleminden yaratılan insan, Rabbine olan seyrini ya halk âlemi latifelerinden ya da emir âlemi latifelerinden başlayarak yapar. Bu usûlden biri nefsanî diğeri ise ruhanî tarik olarak adlandırılır. Dolayısıyla kesb yolu ikidir denilebilir. Bununla birlikte ruhanî yolun neredeyse tek temsilcisi Nakşibendî tarikatıdır. Bu usûlde nefsanî usûlde olduğu gibi yedi mertebede gerçekleşir. Sâlik için daha hızlıdır ancak nefisle olan gizli mücadele aralıksız devam ettiğinden daha zordur. Zira bu usûlde ruh güçlendiren her esas hakikatte nefisle olan amansız mücadeledir, sadece gizlidir, sâlik bile onunla mücadele ettiğini fark etmeyebilir. Ayrıca nefsanî veya ruhanî yolun temsilcilerinin gittiği yedi mertebe “Etva’r-1 Seb’a” olarak adlandırılır.

Nakşilerin ruhanî eğitimde kullandıkları en önemli araçları kelimât-1 kudsiyye olarak adlandırılan on bir esastır. Söz konusu esaslar: Sefer der-vatan, hûş der-dem, nazar ber-kadem, halvet der-encümen, vukûf-i kalbî, yâdkerd, vukûf-i

adedî, bâzgeşt, vukûf-i zamânî, nigâhdâşt ve yâddâştır. Bu esasların, nefsanî tariklerce de kullanıldığı anlaşılmıştır. Bununla birlikte bahsi geçen esasları sistemleştiren bir tarikat bünyesinde ortaya koyan Nakşîler olmuştur. Ayrıca vukûf-i adedî ve yâddâşt esasını sadece Nakşîlerin kullandığı düşünülmektedir.

Kelimât-i Kudsiyye esasları çoğunluğa göre Abdulhâlık Gücdüvanî ve Bahâeddin Nakşibend'e nispet edilir. Esaslar her ne kadar onlara nispet edilse de araştırma sürecinde oluşan kanaate göre bunlar tasavvuf ilminin ortak hazinesidir. Zira esasların dayanak noktaları hem nas hem de kendilerinden önce yaşanan tasavvufî hayattır. Nakşî pirleri kendilerine kadar olan tasavvuf ilmını özümsemiş ve bu özümsemeden yansıyan kavramları kelimât-ı kudsiyyenin içinde yaşatmışlardır. Bununla birlikte araştırmada tarikatlar öncesi dönemde Hücvîrî'nin tespit ettiği tasavvuf yollarının ve kavramlarının kelimât-ı kudsiyye üzerindeki etkisi gözlemlenmiştir. Başka bir deyişle on bir esas, Hücvîrî'nin belirlediği on fırkanın usûllerinin bir tarikat bünyesinde billurlaştırılmasıdır denilebilir.

Kelimât-ı kudsiyye esasları kendi içinde değerlendirildiğinde iç içe geçmiş halkalar gibidir. Bu halkaların kesin çizgilerle birbirinden ayrılması olanaksızdır. Bununla birlikte her biri ayrı bir halka ve esastır. Her bir esas, yolun başında, ortasında ve sonunda olan sâlik için farklı anlam düzeyleri ifade eder, dolayısıyla esaslar tedrici olarak gerçekleşir. Örneğin sefer der-vatan esası yolun başında alışkanlıklarından vazgeçmeyi temsil ederken yolun sonunda kendinden vazgeçmeyi temsil eder. Bununla birlikte çoğu esas arzulanan son halle müsemma olmuştur. Nitekim yolun başında olan kişinin halvet der-encümen esasını tam manasıyla gerçekleştirmesi beklenemez. Fakat bu esasları uygulamaya başlamayan da arzulanan hali elde edemez. Dolayısıyla ilkelerin kendi içinde farklı tezahürlerinden söz etmek mümkündür.

Kelimât-ı kudsiyye esasları genel manada sâlikin günlük yaşantısı ile ilgilidir. Hâliyle esasları zikirle ilgili günlük hayatla ilgili gibi ayırmak uygun bulunmamıştır. Zira Nakşîlerin özel zikir zamanı ve özel zikirleri olsa da zikrin tüm vakte yayılması ana hedeftir. Kaldı ki çoğu esas önce özel zikir zamanında uygulanır sonrasında uygulanabilirlikleri artıkça hayatın diğer zaman dilimlerine giderek yayılır.

Söz konusu esaslar kişiyi enfüsî hayata yöneltir, hâliyle her bir esas farkındalığı yükseltici faaliyetlerdir denilebilir. Kişi, önce içinde olan mücadeleyi fark eder. Farkındalığı artıkça kendini tanır ve nefsini bilme bilinci artar. Bu bilinç Rabbini bilmeye götürür. Böylece kişi marifete yaklaşır, bilinç artıkça muhabbete ulaşır.

Hülasa Nakşî tarikatının eğitim metodu “kelimât-ı kudsiyye” prensipleridir. Bu prensiplerin beslendiği kaynak nas ve ilk sûfilerin tasavvuf düşüncesi olduğu kanaatine varılmıştır. Ayrıca söz konusu prensipler belli bir tarikatla sınırlandırılmayacak kadar genel ilkelerdir, her kesimden insanın kendini tanıma ve farkındalık oluşturmaya yardımcı yöntemlerdir. Ne var ki bu on bir esasın yaşantıya aktarımı şeyhlerin eğitim gücüne bırakılmıştır. Mevcut haliyle bahsi geçen esaslar sadece tarikat müntesiplerinin faydalandığı bir ilim olma halini korumaktadır. Nitekim sözü edilen esasların yaşama nasıl aktarılacağı konusunda veriler bulunamamıştır. Öte yandan, meditasyon, yoga ve bunlar gibi mistik uygulamaları açıklayan birçok eser vardır. Hâliyle farkındalık arayışına giren Müslümanlar bu eserlere yönelmek zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla ilkeler din psikolojisi, İslâm ahlakı, İslâm eğitimi gibi alanlarda yapılacak çalışmalarla genele şamil edilebilir kapsamdadır ve bu hususta çalışmak isteyen araştırmacılara söz konusu ilkeleri "asrın idrakine söyletmeleri" tavsiye edilmektedir. Örneğin Muhâsibî'yle belirginleşen "muhasabe", Nakşîlerdeki adıyla "vukuf-i zamânî", psikolojideki "iç gözlem" yönteminin hayata nasıl aktarılacağı hakkında herkesin anlayacağı sadelikte eserlere ihtiyaç vardır.

Ele alınan her bir esas ayrı bir çalışma konusu olabilecek boyutta geniş içeriğe sahiptir. Buradan da anlaşılacağı üzere Tasavvuf eğitim nazariyeleri konusunda tarikatların uyguladıkları eğitim metotları zengin malzeme sunmaktadır. Araştırmacıların bu hususa daha fazla ilgi göstermesi temenni edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahrâr, Ubeydullah, *Risâle-i Havrâiyye, Risâleler* içinde (Çev. Fakirullah Yıldız), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018a.
- _____, *Risâle-i Vâliyye, Risâleler* içinde (Çev. Fakirullah Yıldız), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018b.
- Akkuş Mehmet, “Gaybet”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, (C.XIII, s. 409-410).
- Aktaş, Kubilay, *Nefesini Bilen Rabbi’ni Bilir*, Selis Kitaplar, İstanbul, 2017.
- Algar, Hamid, “İmâm-ı Rabbânî”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, (C. XXII, s. 195).
- _____, “Hâcegân”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, (C. XIV, s. 431).
- _____, “Abdülhâlik-ı Gucdüvânî”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, (C. XIV, s. 169-171).
- _____, “Hâlid-i Bağdâdî”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, (C. XV, s. 283-285).
- _____, “Nakşibendîyye”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, (C. XXXII, s. 342-343).
- _____, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, (C. XXXII, s.500-506).
- _____, *Nakşibendilik*, (Çev. Cüneyd Köksal– Ethem Cebecioğlu–İsmail Taşpınar–Kemal Kahraman–Nebi Mehdiyev–. Nurullah Koltaş Zeynep Özbek), İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.
- Ali Behcet Efendi, *Risâle-i Ubeydiyye-i Nakşibendîyye*, (haz. Yusuf Turan Günaydın), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2012.
- Ankaravî, İsmail, *Minhâcu’l-Fukahâ*, (Çev. Saadettin Ekici), İnsan yayınları, İstanbul, 2011.
- Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, bs. 2, İstanbul, 2015.
- Attâr, Feridüddîn, *Evliya Tezkireleri*, (Çev. Süleyman Uludağ) Kabcacı Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Ayni, Muhammed Ali *Tasavvuf Tarihi*, (haz. M. Şemseddin Bilgin- Ebubekir Aytekin) Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2018.
- Azamat, Nihat, “Kâdirîyye”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, (C. XXIV, s. 131-136).
- _____, “Kalenderîye”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, (C. XXIV, s. 253-256).
- Bağdadâdî, Mevlâna Hâlid-i, *Risâles-i Hâlidîyye Tercümesi*, (Çev. Ali Kara), Kitap Kalbi Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Bardakçı, Necmettin, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015.
- Bayzan, Ali Rıza, *Sûfî ile Terapist*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2015.
- Bereke, Abdülfettah Abdullah, “Hakîm et-Tirmizî”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, (C. XV, s. 196-199).
- Bingöl, Abdulkuddüs, “İstikrâ”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2012, (C. XXI, s. 358-359).
- Buhârî, Muhammed bin İsmâil, *Şahîh-i Buhârî*, Çağrı Yayınları, C.I-VIII, İstanbul, 1981.
- Buhârî, Selahaddin bin Mübarek, *Enîsü’-t-Tâlibîn ve Uddetü’s-Sâlikîn*, (Çev. H. Mustafa Varlı) Esmâ Yayınları, İstanbul, 1996.

- Canbulat, Mehmet, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara, 2006.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimler Sözlüğü*, Otto Yayıncılık, bs. 6, Ankara, 2014.
- Celep, Halil, “*Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvuf Anlayışı*”, AÜİF, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S.12, 2013, s. 99-126.
- Cîlî, Abdülkerîm, *İnsân-ı Kâmil*, (Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun) İz Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Ta'rîfât Tasavvuf Istılahları*, (Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Çağrıçı, Mustafa, “Vatan”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2012, (C. XLII, s. 563-564).
- Çelebi, İlyas, “Şehâdet Âlemi”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, (C. XXXVIII, s. 422,423).
- Çelikoğlu, Şahver, *Râbita Sorular-Cevaplar*, Marifet Yayınları, bs. 3, İstanbul, 2011.
- Çetin, İsmail, *Terbiye-i Nefs*, Dilara Basımevi, bs. 2, Isparta, 2013.
- Dâye, Necmuddîn-i, *Sûfîlerin Seyri, Mirsâdu'l-ibâd*, (Çev. Hakkı Uygur), İlk Harf Yayınevi, İstanbul, 2013.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmnlıca- Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî, *es-Sünen*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Mektebetü'l-Asriyye, C. IV, Beyrut, t.y.
- Efendioğlu, Mehmet, “Sahâbe”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, (C. XXXV, s. 491-500).
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, MÜİFV Yayınları, bs.12, İstanbul, 2016.
- Erginli, Zafer, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Ergül, Âdem, *Kur'an ve Sünnete Göre Kalbî Hayat*, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 2000.
- Esen, Hüseyin, “Zina”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, (C. XLIV, s. 444-445).
- Fuâdî, Ömer, *Muslihu'n-Nefs*, (Çev. Ahmet Cahid Haksever), Hoşgörü Yayınları, İstanbul, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed, *er-Risâletü'l Ledünniye*, (Tevhid ve Ledün Risâleleri içinde çev. Serkan Özburun-Yusuf Özkan Özburun), Furkan Basım Yayın, İstanbul, 1995.
- _____, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, Darü'l-Minhac, C.IV-V, Cidde, 2011.
- _____, *Mişkâtü'l-envâr*, (Çev. Süleyman Ateş), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1994.
- _____, *Musfasfâ*, (thk. Muhammed Abdüssela Abdüşşafi) Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- _____, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, (Çev. Abdulhalık Duran), Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2004.
- _____, *Ölüm ve Ötesi*, Sağlam Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Gazzîzâde, Abdüllatîf, *Mergübü'Sâlkîn, Nakşbend Yolunun Esasları* (haz. Şaban Köse), İnsan Yayınları, İstanbul, 2018.
- Gucdüvani, Abdulhâlık, *Makâmât-ı Yûsuf Hemadânî, Hayat Nedir'in İçinde* (Çev. Necdet Tosun), İnsan Yayınları, bs. 7, İstanbul, 2018.
- Gümüşhanevi, Ahmet Ziyaüddin, *Cami'ul Usûl ve Eki*, (Çev. Hüsameddin Fadiloğlu), Milsan Basın Sanayi, İstanbul, 2007.
- Gündüz, İrfan, “*Tasavvufî Terim Olarak Râbita*”, *Tasavvuf*, 2007, S. 16, s. 23-53.

- _____, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn (ks) Hayatı – Eserleri – Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984.
- Gürer, Dilaver, “Tasavvufun Müstakil Bir İlim Haline Gelişi”, Özköse Kadir (Ed.) *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, bs. 5, Ankara, 2017, s. 135-140.
- Haksever, Ahmet Cahid, “Tarikatların Teşekkülü”, Özköse Kadir (Ed.), *Tasavvufun El kitabı*, Grafiker, bs. 5, Ankara, 2017, s. 218-220.
- _____, “Tasavvuf; Tasavvuf ilmi ve Tasavvuf Tarihinin Tanımı”, Özköse Kadir (Ed.) *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker, bs. 5, Ankara, 2017, s. 13-19.
- Hânî, Abdülmecîd bin Muhammed, *Hadâiku-Verdiyye*, Nakşi Şeyhleri, (Çev. Mehmet Emin Fidan), Semerkant, İstanbul, 2011.
- Hânî, Muhammed Bin Abdullah, *Behcetü’s Seniyye*, (Çev. Siraceddin Önlüer), Semerkant, bs. 2, İstanbul, 2015.
- Haşimî, S. Muhammed Saki, *Ariflerin Yolunun Edepleri*, (haz. Dilaver Selvi), Semerkant Yayınları, bs. 2, İstanbul, 2003.
- Hemedânî, Yusuf, *Rutbetü’l-Hayat, Hayat Nedir*, (Çev. Necdet Tosun), İnsan Yayınları, bs. 8, İstanbul, 2018.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, (Çev. Abdürrezzak Tek), Emin Yayınları, Bursa, 2017.
- Hilmi Efendi, Eş-Şeyh Hasan, *Miftahu’l arifin*, (Çev. İrfan Gündüz) Şelale yayınları, İstanbul, 1981.
- Hilmi Efendi, Hacı Muharrem, *Kadirî Yolu Sâliklilerinin Zikir Yolu*, (Çev. Süleyman Ateş) Ars Matbacılık, Ankara, 1976.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara, 2005.
- Hücvîrî, Ali bin Osman el-Cüllabî, *Hakikat Bilgisi- Keşfu’l-Mahcûb*, (Çev. Süleyman Uludağ) Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.
- İrâki, Zeynüddin, *el-Muğnî ‘an hamli’l-esfâr fi’l-esfâr fi tahrîci mâ fi’l-İhyâ’i mine’l-ahbâ*, Mektebet-i Darı Tayyare, Riyad, 1995.
- İşitan, İbrahim, *Sûfî Psikolojisi*, Divan Kitap, Ankara, 2014.
- İbn Acîbe, Ebü’l-Abbâs Ahmed bin Muhammed bin, *Bahrü’l Medîd Fi Tefsîri’l-Kur’an’il- Mecîd*, (thk. Ahmed Abdullah Kırşı), basım evi yok, C. I-IV, Kahire, 1999-2001.
- İbn Füreke, *El- İbane an Turuki’l-Kâsidîn, Tasavvuf Istılahları*, (Çev. Abdülgaffar Aslan-Ahmet Yıldırım) Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin, *Sırrın Sırrı*, (Çev. Arzu Meral), Revak Kitabevi, İstanbul, 2013.
- _____, *Fütühât-ı Mekkiyye*, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, bs. 2, C. VIII, İstanbul, 2015.
- _____, *Şeriat Tarikat- Hakikat ve Ma’rifet’in Beyanı Hakkında Bir Risâle*, (Rûhu’l Ârifin’in içinde Çev. Rahmi Serin), Pamuk Yayınları, İstanbul, ty.
- _____, *Tefsir-i Kebir Tevilat*, (Çev. Vahdettin İnce), Kitsan Yayınları, C. I-II, İstanbul, ty.
- İbrahim Hakkı, Erzurumlu, *Mârifetnâme*, (Tetkik ve Tahkim, Ahmet Davutoğlu), Hikmet Neşriyat, C.I-III, İstanbul, 2006,
- İmâm Ahmed Bin Hanbel, *Kitâbu’z-Zühd* (Çev. Mehmet Emin İhsanoğlu) İz Yayıncılık, C.I-II, İstanbul, 1993.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed-i Fârûk-i Sirhindî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, (Çev. Talha Hakan Alp – Ömer Faruk Tokat – Ahmet Hamdi Yıldırım), Semerkant Yayınları, C.I-II, İstanbul, 2014.
- _____, *Mebde’ ve Meâd*, (Çev. Mustafa Özgen) Yasin Yayınevi, İstanbul, 2009.

- İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Ḳur'ân*, (thk. Safvan Adnan Dâvûdî) Darü'l-Kalem, Beyrut, 1991.
- Kanar, Mehmet, *Arapça Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- _____, *Türkçe Farsça Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul, 2008.
- Kapar, Mehmet Ali, “Ebû Cehil”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, (C.X, s.117-118).
- Kara, Mustafa, *Dini Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergâh Yayınları, bs. 6, İstanbul, 2015.
- _____, *Tasavvufî Hayat, Necmeddîn Kübrâ, Hayatı, Eserleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.
- Karagöz, İsmail, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara, 2006.
- Karaman, Fikret, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara, 2006.
- Karaman, Hayreddin – Çağrıcı Mustafa – Dönmez İbrahim Kâfi- Gümüş Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, bs. 3, C. IV. Ankara, 2007.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Elf Makâm*, (Çev. Abdürrezzak Tek), Emin Yayınları, bs. 2, Bursa, 2017.
- _____, *Tasavvuf Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli) İz Yayıncılık, bs. 4, İstanbul, 2015.
- Kavak, Abdulcebbar, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013.
- Kelâbazî, Ebû Bekr Muhammed, *et-Ta'arruf li Mezhebi ehli't-Tasavvuf*, (thk. Ahmed Şemseddîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Kotku, Mehmet Zahid, *Nefsin Terbiyesi*, Seha Neşriyat, İstanbul, t.y.
- Köse, Şaban, *Gazzîzâde Abdüllatif Hayatı ve Şahsiyeti*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2018.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım, *Letâifu'l-İşârât*, (thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman) Dâ'rul Kutubul İlmiyye, C. I-III, Beyrut, 1971.
- _____, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (thk. Zekeriyya bin Muhammed Ensarî), Dar'ü Cevamiu'l Kelim Kahire, t.y.
- Kübrâ, Necmeddîn, *Fevâihu'l-Cemâl*, (Tasavvufî Hayat içinde Çev. Mustafa Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015a.
- _____, *Risâle İlel'l-Hâim*, (Tasavvufî Hayat içinde), (Çev. Mustafa Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015c.
- _____, *Usûlu Aşere Şerh-i Usûl-i Aşere*, (Tasavvufî Hayat içinde), (Çev. Mustafa Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015b.
- Küçük, Hülya, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015.
- Kürdî-i Nakşibendî, Necmeddîn bin Muhammed Emin, *Hulâsatü'l-Mevâhib – Altın Silsile*, (Çev. İbrahim Tozlu), Semerkant Yayınları, İstanbul, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, (Çev. Bekir Topaloğlu) TDV Yayınları, bs. 10, Ankara, 2017.
- Mekkî, Ebû Tâlib, *Kütü'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb*, (thk. Mahmud İbrahim Muhammed er-rıdvânî), Mektebetü'd-Dârü't-Türâs, C. I-III, Kahire, 2001.
- Memiş, Abdurrahman, *Hâlid-i Bağdâdî, Hayatı Eserleri Hâlifeleri ve Anadolu'da Hâlidîlik*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998.
- Mevlâna, *Mesnevi*, (Çev. Şefik Can) Ötüken Neşriyat Anonim Şirketi, C. I, İstanbul, 2012.

- Muhâsibî, Haris, *El- Akl ve Fehmü'l Kur'ân*, (Çev. Veysel Akdoğan), İşaret Yayınları, İstanbul, 2006.
- _____, *Er-Riâye*, (Çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük), İnsan Yayınları, bs. 5, İstanbul, 2014.
- Muslu, Ramazan, “*Halvetiyye’de “Atvâr-ı Seb’a” Yazma Geleneği ve Sofyali Bâlî Efendi’nin Atvâr-ı Seb’a Risalesi”*”, *Tasavvuf: ilmi ve Akademik Araştırma Dergisi* S.18, 2007 s. 44-63.
- _____, *Seyr u Sülûk Metotları*, Özköse Kadir, (Ed). *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, s. 336-337.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim bin el-Haccâc, *Şahîh-i Müslim*, Çağrı Yayınları, CIV-VI, İstanbul, 1981.
- Nasrullah Efendi, *Veliler Başbuğu Şah-ı Nakşibend: Risale-i Bahaiyye*, (haz. Gülser Keçeci), Buhara Yayınları, bs. 10, İstanbul, 2012.
- Osha, Chandra Mohan Jain, *Sırlar Kitabı*, (Çev. Niran Elçi), Omega Yayınları, C. I, İstanbul, 2004.
- Ögke Ahmet, *Kur'an'da Nefs Kavramı* (Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi) Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1994.
- Öngören, Reşat, “Zikir”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, (C. XLIV, s. 409-412).
- _____, “Hatm-i Hâcegân”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, (C.XVI, s. 476-477).
- Önkâl, Ahmet, “Hicret”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, (C. XVII, s. 458-462).
- Özköse Kadir, “Nakşibendiyye Tarikatı’nın Temel İlkeleri”, *Keşkül*, S. 20, 2011, s.4-10.
- Pârsâ, Muhammd, *Tevhide Giriş*, (Çev. Ali Hüsrevoğlu) Erkam Yayınları, İstanbul, 1988.
- _____, *Risâle-i Kudsiyye*, (Çev. Hasan Almaz), Semerkant Yayınları, İstanbul, 2011.
- Riyâhî, Muhammed Emin, *Hâce Yûsuf Hemedânî ve Rutbetü'l-Hayât, Hayat Nedir’in içinde* Çev. Necdet Tosun), bs. 7, İstanbul, 2018.
- Safî, Mevlânâ Ali bin Hüseyin, *Reşahat*, (Çev. Kâşî. Mehmed el-Ma’ruf bin Mehmed Şerif el-Abbâsî; Sadeleştiren, Mustafa Özсарay), Semerkant Yayınları, bs. 9, İstanbul, 2017.
- Serrâc, Ebû Nasr, *el-Luma*, (thk. Abdulhalim Mahmud-Taha Abdalbâkî Surur), Dâru'l-Kütübî'l-Hadis, Mısır, 1960.
- Sühreverdî, Şihabüddin, *Avârifü'l Meârif*, (Çev. Abdülvehhab Öztürk), Saadet Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Sülemi, Muhammed bin Hüseyin, *Nefsin Ayıpları*, (Çev. Mehmet Ali Kara), İlke Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- _____, *Tasavvufun Ana İlkeleri Süleminin Risaleleri*, (Çev. Süleyman Ateş) Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981.
- Şemseddin Nakşibendî, Muhammed Nuri, *Risâle-i Mükârebe*, (Miftah’ül Kulûb içinde Çev. Abdülkadir Akçipek), Huzur Yayın-Dağıtım, İstanbul, 2018a.
- _____, *Miftah’ül Kulûb*, (Çev. Abdülkadir Akçipek), Huzur Yayın-Dağıtım, İstanbul, 2018b.
- Şimşek, Halil İbrahim, *18.Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşibendî – Müceddidilik*, Litera Yayıncılık, İstanbul,
- Taş, Cengaver, *Tasavvufta Ruh Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi), Atatürk üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1994.

- Tatlı, Bekir, *Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.
- Tek, Abdurrezzak, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa Akademi, Bursa, 2016.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yayınları, C. XII-XIV, İstanbul, 1981.
- Tirmizî, Hâkim, Edep Yâ Hû, (Çev. Mehmet Zahit Tiryaki), Hayy Kitap, İstanbul, 2013c, s. 33.
- _____, *Kalbini Bul*, (Çev. Hacı Bayram Başer), Hayy Kitap, İstanbul, 2013b.
- _____, *Metafizik Mutluluk*, (Çev. Hacı Bayram Başer), Hayy Kitap, İstanbul, 2013a.
- Tokâdî, Mehmet Emin, , *Tuhfetü't-Tullâb*, (Mehmed Emîn-i Tokâdî, Hayatı ve Risaleleri içinde, haz. Halil İbrahim Şimşek), İnsan Yayınları, 2005e.
- _____, *Atvâru'l-İnsan*, (Mehmed Emîn-i Tokâdî, Hayatı ve Risaleleri içinde haz. Halil İbrahim Şimşek), İnsan Yayınları, 2005d.
- _____, *İrşâdü's-Sâlikîn*, (Mehmed Emîn-i Tokâdî, Hayatı ve Risaleleri içinde haz. Halil İbrahim Şimşek), İnsan Yayınları, 2005a.
- _____, *Sülûk Hakkında Risale*, (Mehmed Emîn-i Tokâdî, Hayatı ve Risaleleri içinde haz. Halil İbrahim Şimşek), İnsan Yayınları, 2005c.
- _____, *Şerh-i Kelimât-i Hâcegân*, (Mehmed Emîn-i Tokâdî, Hayatı ve Risaleleri içinde haz. Halil İbrahim Şimşek), İnsan Yayınları, 2005b.
- Topbaş, Osman Nûri, *Hazret-i Muhammed Mustafa (Mekke Devri)*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2018.
- _____, *İmandan İhsana Tasavvuf*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2002.
- Tosun, Necdet, “Veysel Karanî”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, (C. XLIII,43, s. 74-75).
- _____, “Nakşibendîyye”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, (C.XXXII,s.342-343).
- _____, “Râbîta”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, (C. XXXVII, s. 378-379).
- _____, “Üveysîlik”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2012, (C. XLII, s. 400-401).
- _____, *Bahâeddîn Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015a.
- _____, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yayınları, bs. 5, İstanbul, 2016.
- _____, *Şâh-ı Nakşibend Hazretleri*, Nasihat Yayınları, bs. 2, Ankara, 2015b.
- Türer, Osman, “Letâif-i Hamse”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2003, (C.XXVII, s. 143).
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, bs. 4, Ankara, 2005.
- Ulu, Arif, “Tâbiîn”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, (C.XXXIX,3s. 9. 328-330).
- Uludağ, Süleyman, “Gurbet”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, (C.XIV, s. 201).
- _____, “Halvet Der-Encümen,” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, (C.XV, s. 387-388).
- _____, “Halvetiyye”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, (C. XV, s. 393-395).
- _____, “Havâtır”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, (C. XVI, s. 526).
- _____, “Hücvîri”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul,1996, (C. XVIII, s. 458).
- _____, “Sohbet”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, (C.XXXVII, s. 350-351).
- _____, “Vukuf”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, (C. XLIII, s. 131).

- _____, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, bs. 10, İstanbul, 2016.
- _____, *Tasavvufun Dili*, Ensar Neşriyat, bs. 2, İstanbul, 2016.
- Usta, Muhiddin, *Tasavvuf Eğitiminde Etker-ı Seb'a Metodu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.
- Ünal Mehmet-Çalışkan Nürettin, "Türk Şiirinde Vatan Kavramının Anlam Seyri", *Sobider Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Science* S.11, 2017, s. 264-286.
- Üzüm, İlyas, "Hüküm", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, (C. XVIII, s. 466-468).
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, (C.II, s. 242-246).
- _____, "An", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1991, (C. III, s. 100-101).
- _____, "Bezm-i Elest", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, (C. VI, s. 106-108).
- _____, "Halku'l-Kur'an", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, (C. XV, 15. s. 371-375).
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara, 2013.
- Yıldız, Adem, *İmamı Gazzâlî'ye Göre Nefs ve Nefs Eğitimi*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.
- Yılmaz, H. Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, bs. 23, İstanbul, 2017.
- Yürür, Canan Bulak, *Din Biliminde Nefs Anlayışına Katkılar: Sadreddin Konevi Örneği* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013.
- Ziya, Şükün, *Farsça-Türkçe Lûgat Gencinei Güftar Ferhengi Ziya*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1984, C.I-III
- Zümrüt, Kübra, *Tasavvuf Klasik Eserlerinde ve Nakşibendiyye Tarikat Örneğinde Muhâsebe ve Mukârebe*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi) Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.

Çevrimiçi:

- <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/1144/13407.pdf> (04/03/2019).
- <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/770/9803.pdf> (19/08/2018).
- [http://www.beytulhikme.org/Makaleler/973119868_18_Cicekdagi_\(733-749\).pdf](http://www.beytulhikme.org/Makaleler/973119868_18_Cicekdagi_(733-749).pdf) (15/10/2019).
- <http://www.klasikdusunceokulu.org/seminerler/2-sinif/kelam-ikinci-sinif/seminerler/2-sinif/kelam-ikinci-sinif/kitabut-tevhid-ikinci-sinif/osman-demir> (04/03/2019)
- [http://www.klasikdusunceokulu.org/seminerler/arsiv/2016-arsiv/arsiv-2016-birinci-sinif/arsiv-2016-birinci-sinif-tasavvuf/seminerler/arsiv/2016-arsiv/arsiv-2016-birinci-sinif\(04/03/2019\)](http://www.klasikdusunceokulu.org/seminerler/arsiv/2016-arsiv/arsiv-2016-birinci-sinif/arsiv-2016-birinci-sinif-tasavvuf/seminerler/arsiv/2016-arsiv/arsiv-2016-birinci-sinif(04/03/2019))
- https://nazarîyat.org/content/5-sayilar/44/1m0030/ekrem-demirli_tr (18.09.2018)
- <https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=313> (27/09/2018)

EKLER

EK-1: Nefsanî ve Ruhanî Tariklerde Seyrüsülûk Mertebeleri

Nefis / Ruhun Mertebeleri	Emmâre / Sadr	Levvâme / Kalp	Mülhime / Ruh	Mutmainne / Sır	Râziye / Sıru's- sır	Marziye / Hafî	Kâmile / Ahfâ	
Tarik ve Zikirleri	Ruhanî	Allah / Kelime-İ Tevhid						
	Nefsanî	Kelime-i tevhid	Allah	Hû	Hak	Hay	Kayyûm	Kahhâr
Seyr Mertebeleri	Seyr ila'llah	Seyr lillâh	Seyr ala'llah	Seyr maa'llah	Seyr fi'llâh	Seyr ani'llâh	Seyr bi'llâh	
Âlemler	Şehadet	Misal	Ervah	Hakikat	Lahut	Nasut	İnsan-ı kâmil	
Vadiler	Talep	Aşk	Marifet	İstiğna	Tevhid	Hatret	Fakru Fenâ	
Rol model peygamberler	Ademî	Nuhî	Yahyayî	İdrisî	İsevî	Musevî	Muhammedî	
Sâlikin Aldığı İsim	Tâlip	Sâlik / mürid	Mutasavvıf	sûfi	Hilafet makamı	İrşad makamı	Gavs	

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı-Soyadı	Meryem uzun
Doğum Yeri-Tarihi	Giresun 28/02/1977
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Anadolu Üniversitesi AÖF Sosyoloji
Yüksek Lisans	Ordu Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri
Bildiği Yabancı Diller (varsa)	Arapça
Bilimsel Faaliyetleri (varsa)	–
İş Deneyimi	
Stajlar	Giresun Nurettin Canikli AİHL
Projeler	-
Çalıştığı Kurumlar	2010-2013 Diyanet İşleri Başkanlığı (Giresun ve Kastamonu Müftülüklerine bağlı yetişkin ve yatılı hafızlık Kur'an Kursu öğreticiliği) 2010-2011 Halk Eğitim Merkezi Giresun (Yoğunlaştırılmış Temel Düzey Okuma Yazma Eğitim Programı – Cenaze Hizmetleri Eğitimi Kursu) 2013 – halen MEB AİHL okullarında Meslek Dersleri Öğretmenliği (Ordu İHL, Giresun/Keşap Şehit İsmail Kefal AİHL)
İletişim	
E-Posta Adresi	meryem7797@gmail.com
Tarih	20/12/2019