



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

SEYYİD AHMED MUHTÂR BELHÎ
HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Mustafa OKURKAN

Sivas
Ocak 2020

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

**SEYYİD AHMED MUHTÂR BELHÎ
HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

Mustafa OKURKAN

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Yüksel GÖZTEPE

Sivas
Ocak 2020

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Tezin Başlığı : Seyyid Ahmed Muhtâr Belhî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri
Savunma Tarihi : 04.12.2019
Danışmanı : Doç. Dr. Yüksel GÖZTEPE

Unvanı - Adı Soyadı

İmza

Jüri Başkanı : Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE



Üye : Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ



Üye : Doç. Dr. Yüksel GÖZTEPE

Oy Birliği

Oy Çokluğu

Mustafa OKURKAN tarafından hazırlanan Seyyid Ahmed Muhtâr Belhî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri başlıklı tez, kabul edilmiştir.

.../.../.....

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi, beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

03.10/2020

Mustafa OKURKAN



ÖNSÖZ

XI. yy.'da yaşadığı Türkistan bölgesinin önemli sūfîlerinden kabul edilen, baba tarafından Seyyid, anne tarafından Türk olan, bir süre de Özkend melikliği yapan Seyyid Burhâneddin Kılıç'ın soyundan gelen, Afganistan'ın Belh şehrinden dört yüz kişilik bir kabile ile yola çıkıp İstanbul'a ulaştıklarında, ehl-i beyt sevgisiyle tanınan 32. Osmanlı padişâhı Sultan Abdülazîz'in daveti ve teklifi üzerine İstanbul'da bir konağa yerleşen ve ehl-i beyt'in faziletlerine dair *Kütüb-ü Sitte* ve diğer kaynaklardan hazırladığı ve Sultan Abdülazîz'in teşvikiyle basılan "*Yenâbiü'l-Mevedde*" isimli eseriyle tanınan, Feyzullâh Efendi'nin vefatıyla birlikte onun yerine önemli bir fonksiyona sahip Murâd Buhârî Dergâhı'na postnişin olarak atanan Seyyid Süleyman Belhî'nin torunu ve Hâcegân ile Mevlevî irfânını Melâmîlik çatısı altında "hikmet" ekseninde bütünleştiren Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin oğlu Seyyid Muhtâr Efendi etraflıca incelendiğinde, o'nun kendine intikal eden Nakşbendî, Mevlevî ve Melâmî irfânını temsil eden önemli bir ârif, âlim ve edîb olduğunu görmekteyiz.

Hazırlamış olduğumuz tez çalışmamızın birinci bölümünün birinci kısmında belgeler ve bilgiler ışığında Seyyid Muhtâr Efendi'nin hayatını, yetiştiği ve yaşadığı çevresini, eğitimi ve resmi görevlerini araştırdık.

Birinci bölümün ikinci kısmında ise Seyyid Muhtâr Efendi'nin eserlerini inceledik. Bu incelemede Seyyid Muhtâr'ın matbu olarak basılmış olan tek eseri "*Hânedân-ı Seyyidü'l-Beşer Eimme-i İsnâ Aşer*" eserini, kendi el yazısı ile bir deftere yazmış olduğu "*Risâle-i Gavsiyye Tercüme ve Şerhi*" nin orijinal nüshasını, kendi el yazısı olan orijinal nüsha halindeki "*Kasîde-i Hamriyye-i Kâdirîyye Tercümesi*" ni ve yine kendi yazısıyla kayıt altına aldığı akıl ile ilgili bir makâlesini referans aldık.

İkinci bölümün birinci kısmında, Murad Buhârî Dergâhı ve son postnişin Seyyid Muhtâr'a kadar olan postnişinleri inceledik. İkinci kısmında, Seyyid Muhtâr Belhî ve Nakşbendîlik, üçüncü kısımda ise Seyyid Muhtâr Belhî ve Melâmîlik başlığı altında, Melâmîliğin kısa tarihini, Bayrâmî-Hamzavî-İdrisî silsilelerini, Bayrâmî-Hamzavî-İdrisî rükünlerini ve Seyyid Ahmed Muhtâr'ın Melâmîliğe dair yaklaşımlarını değerlendirdik.

Dördüncü kısımda, Seyyid Muhtâr Efendi'nin varlığa ve mertebelerine dâir kabullerini ontolojik olarak inceleyip, beşinci kısımda seyr ü sülûk'a ait kavramlar çerçevesindeki anlayışını ele aldık, altıncı kısımda ise hâl, makâm ve mertebelerle ilgili olarak eserlerinde

dağınık bir şekilde bulunan görüşlerini diğer mutasavvıfların yaklaşımları ile birlikte, tasnif edip yorumladık.

Tez çalışmamız esnasında, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı belgeleri ve Hamzavî-Melâmî kültürüne âşina olan ve Belhî âilesi ile de münasebetleri olan kişilerden, Abdülkâdir Belhî'nin önde gelen bağlılarından Osman Kemâlî Efendi'nin uzun yıllar sohbetlerinde bulunmuş olan Bahâ Doğramacı, Abdulkâdir Belhî ile husûsî bir yakınlığı olduğu bilinen Üsküdarlı Eşref Efendi ile çok yakın temasları olan Üstâd Niyâzi Sayın ve babası Ali Erkılıç ve âileden gelen bilgilerin aktarılmasında, Seyyid Ahmed Muhtâr'ın torunu Cenân Erkılıç ile farklı zamanlarda gerçekleştirmiş olduğumuz görüşmelerden alınan notlardan azamî derecede faydalandık.

Bu vesile ile tez çalışmam esnasında teşvik mahiyetinde memnuniyetlerini bildiren Kutbü'n-nâyî Niyâzi SAYIN'a ve Seyyid Muhtâr Belhî ve âilesi hakkında bilgi ve belgelerini esirgmeden paylaşan Cenân ERKILIÇ'a özellikle teşekkürü borç biliyorum.

Ayrıca, teşvik ve yardımlarından dolayı değerli hocam ve tez danışmanım Doç.Dr.Yüksel GÖZTEPE'ye, kıymetli hocam Prof.Dr.Kadir ÖZKÖSE' ye, değerli hocam Prof.Dr.Vahit GÖKTAŞ'a ve tezin yazımı ve düzenlenmesi sırasında emeğini esirmeyen Öğretim Görevlisi Hüseyin HASTE'ye çok teşekkür ediyorum.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	v
ÖZET	vii
ABSTRACT	ix
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	5
SEYYİD AHMED MUHTÂR BELHÎ’NİN HAYÂTI VE ESERLERİ	5
1. HAYÂTI	5
1.1. Nesebi ve Siyâdet Şeceresi	5
1.1.1. Seyyid Burhâneddin Kılıç.....	6
1.1.2. Seyyid Süleyman Kundûzî	9
1.1.3. Seyyid Abdülkâdir Belhî	11
1.2. Doğumu ve Künyesi	16
1.3. Eğitimi	16
1.4. Memûriyeti	17
1.5. Sürgün Yılları	18
1.6. Sosyal Meselelere Bakışı.....	19
1.7. Kültür ve Sanat Yönü	20
1.8. Ahlâk ve Seciyesi	21
1.9. Yakın Çevresi	22
1.9.1. Âile Çevresi	22
1.9.2. Sûfî Çevresi	25
1.10. Tesir Halkası.....	32
1.11. Vefâtı	42
2. ESERLERİ	45
2.1. Hânedân-ı Seyyidü’l-Beşer	45
2.2. İlhamât-ı Kâdirîyye Tercümesi	45

2.3. Kasîde-i Hamriyye-i Kâdirîyye Tercümesi	48
İKİNCİ BÖLÜM	51
SEYYİD AHMED MUHTÂR BELHÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ.....	51
1. MURÂD BUHÂRÎ DERGÂHI.....	51
1.1. Muhammed Murâd Buhârî	52
1.2. Belhî Âilesi ve Murâd Buhârî Dergâhı.....	52
1.3. Belhî Âilesi'nin Mevlevîlerle Münâsebetleri	55
2. SEYYİD AHMED MUHTÂR BELHÎ VE NAKŞBENDÎLİK	59
2.1. Nakşbendîyye-i Dihlevîyye Nisbeti.....	63
3. SEYYİD AHMED MUHTÂR BELHÎ VE MELÂMÎLİK	67
3.1. Melâmîliğin Tanımı	67
3.1.1. Teorik ve Pratik Açından Melâmet.....	68
3.1.2. Kurbet Makâmı ve Melâmîler.....	72
3.1.3. Selmânî Kutuplar	73
3.1.4. Rakîb İsmi ve Melâmîler	74
3.1.5. Melâmî Kabir Taşlarının Anlamı.....	76
3.1.6. Melâmîliğe Menfî Yaklaşımlar.....	77
3.2. Melâmîliğin Târihî Seyri	80
3.2.1. VII. Yüzyıl ile XX. Yüzyıl Arası Dönem.....	80
3.3. Bayrâmîyye-i Hamzavîyye-i İdrîsîyye Nisbeti.....	87
3.3.1. Silsile	87
3.3.2. Kutup	91
3.3.3. Kalbe Bakıcı	92
3.3.4. Tâlib.....	93
3.4. Bayrâmîyye-i Hamzavîyye-i İdrîsîyye Erkânı.....	93
3.4.1. Âl-i Beyt Meveddeti	93
3.4.2. Tevellâ ve Teberrâ	95
3.4.3. Müsemmâ Zikri.....	97

3.4.4. Râbıta-i Metn	99
3.4.5. Nazar-ı Hakkânî	102
3.4.6. Gönül Bekleme	102
3.4.7. Mahfiyyet Libâsı	103
4. VARLIK ANLAYIŞI	105
4.1. Mutlâkiyet Mertebesi	105
4.2. Mâhiyât Mertebesi	105
4.3. Mâkûlât Mertebesi	106
4.4. Mahsûsât Mertebesi	107
4.5. İnsâniyet Mertebesi	107
4.5.1. Nübüvvet Makâmı	108
4.5.2. Velâyet Makâmı	109
4.5.3. Hikmet Makâmı	111
5. SEYR Ü SÜLÛK ANLAYIŞI	117
5.1. Cezbe	119
5.2. Zikir	120
5.3. Riyâzet	123
6. HÂL, MAKÂM ve MERTEBE ANLAYIŞI	127
6.1. Akıl Mertebesi	128
6.1.1. Ontolojik, Epistemolojik ve Teolojik Açıdan Akıl	129
6.1.2. Seyr-i Aklî	133
6.1.3. Akl-ı Meâş	135
6.1.4. Vehmî Benlik	135
6.1.5. Akl-ı Meâd	135
6.1.6. Kabz ve Bast	136
6.1.7. Akl-ı Küll	137
6.1.8. Tahayyür	137
6.2. Aşk Mertebesi	138

6.2.1. Fenomenolojik Açıdan Aşk	138
6.2.2. Vakt.....	144
6.2.3. Telvîn	145
6.2.4. Hayret.....	145
6.3. Fenâ-i Zât Mertebesi.....	146
6.3.1. İnfisâl ve İttisâl	146
6.3.2. Tecrîd	147
6.4. Fenâ-i Vâlideyn Mertebesi	147
6.4.1. Kutbiyyet ve Gavsıyyet	149
6.4.2. Fakr	149
6.5. Cem Mertebesi.....	151
6.5.1. Sekîne.....	152
6.6. Kâbe Kavseyn-Ev Ednâ Mertebesi.....	153
6.6.1. Temkîn	154
6.6.2. Tefrîd	155
6.6.3. İtlâk	156
SONUÇ.....	157
KAYNAKÇA	161
EKLER.....	173
ÖZGEÇMİŞ.....	189

KISALTMALAR

- a.g.e** : Adı geçen eser.
a.g.b. : Adı geçen belge.
a.g.g.n. : Adı geçen görüşme notları.
a.g.ö.a. : Adı geçen özel arşiv.
a.s. : Aleyhi's-selâm.
der. : Derleyen.
c. : Cilt.
çev. : Çeviren.
h. : Hicrî.
haz. : Hazırlayan.
Hz. : Hazret.
k.s. : Kuddise sırrahû.
m. : Mîlâdî.
ö. : Ölümü.
Örn. : Örneğin.
s. : Sayfa.
s.a.s. : Sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem.
TDV. : Türkiye Diyânet Vakfı.
ter. : Tercüme.
v. : Vefatı.
yay. : Yayınevi.



ÖZET

Osmanlı'nın son ve Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşamış olan, hem Hamzavî-Melâmîliğinin son temsilcisi hem de Murâd Buhârî Dergâhı'nın son Nakşibendî postnişini olan Seyyid Ahmed Muhtâr Belhî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşlerini incelediğimiz tezimiz, Horasan'dan Anadolu topraklarına intikal eden tasavvufta melâmet ekolünün tarihten süzülerek aldığı son şeklini ortaya koymaktadır.

Seyyid Ahmed Muhtâr, yaşadığı dönemin önemli sûfîlerinden kabul edilen ve bir süre de Özkend melikliği yapan Seyyid Burhâneddin Kılıç'ın soyundan gelen, Belh'den Anadolu'ya göç edip ve İstanbul'da Sultan Abdülaziz Han tarafından himâye edilen, Murâd Buhârî Dergâhı'nda yeni bir çevre ve çehre ile ilmî ve tasavvufî faaliyetlerde bulunan Nakşibendî-Mevlevî Seyyid Süleyman Kundûzî'nin torunu ve Nakşibendî-Mevlevî irfânını Melâmîlik çatısı altında hikmet merkezli bir sûfî anlayışı ile bütünleştirmiş olan Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin oğludur.

Seyyid Ahmed Muhtâr, rüştiyede okuyan bir talebe, geçimini memurluktan sağlayan bir âile reisi, iyi derecede yabancı dil bilen batı ve doğu kültürüne âşina bir entellektüel, yaptığı tercümelemlerle ilim dünyasına katkı sağlayan bir mütercim, âyin-i şerifleri icrâ ve içerik olarak takip eden bir Mevlevî, İstanbul'un en önemli mânevî müesseselerinden Murâd Buhârî Dergâhı'nın son Nakşibendî şeyhi olan çok yönlü bir şahsiyettir.

Bu araştırmamızda materyal olarak müellife ait el yazması nüshalar, yazma eser kütüphanelerinde bulunan eserleri ve diğer müelliflerin eserlerinde geçen ilgili konuları topladık. Elde edilen eserlerinin ve hayatı ile ilgili bilgilerin incelenmesi sonucunda, aynı konularla ilgili diğer eserlerle de karşılaştırarak yorumlar yaptık.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Ahmed Muhtâr Belhî, Seyyid Abdülkâdir Belhî, Seyyid Süleyman el-Kundûzî, Seyyid Burhâneddin Kılıç, Melâmî, Hamzavî, Murâd Buhârî Dergâhı, Hânedân-ı Seyyidü'l-Beşer, Risâle-i Gavsıyye, Kasîde-i Hamriyye.



ABSTRACT

This thesis in which the life, works and sufi views of Sayyid Ahmad Mukhtar Balkhi, who was the last representative of hamzavi-melamism and the last Naqshbandi postnishin of Murâd Bukhârî Dargah and lived in the last years of Ottoman and in the early years of the Republic were studied, reveals the final form of the melâmet school which has been filtered from history in Sufism and transferred from Khorasan to Anatolian lands.

Sayyid Ahmad Mukhtar was grandson of Naqshbandî-Mawlavî Sayyid Sulaiman al-Qunduzi who was a descendant of Sayyid Burhan al-Din Qılıc, who was accepted as one of the most important Sufis of his time and who had been the melik of Özkend for a while and emigrated from Balkh to Anatolia and was patronized by Soltan Abdolaziz Khan in Istanbul and was engaged in scientific and mystical activities with a new environment and face in Murad Bukhari Dervish Lodge and son of Sayyid Abd al-Qadir Balkhi who integrated the Naqshbandi-Mawlavi wisdom into a wisdom-centered Sufi understanding under the roof of Melâmism.

Sayyid Ahmad Mukhtar was a miscellaneous person who was a student at the Ottoman Junior high school, a head of family living off being a civil servant, an intellectual who is familiar with Western and Eastern culture with fluent foreign languages, a translator who contributes to the scientific world with his translations, a Mevlevi person who follows the ayin-i sheriffs in execution and content, the last Naqshbandi sheikh of Murad Bukhari Dargah which was one of the most important spiritual institutions of Istanbul.

In this research, as a material, manuscript copies of the author, his works in manuscript libraries and related subjects mentioned in the works of other authors were obtained. As a result of the analysis of the obtained works and information about his life, comments were made by comparing them with other works on the same subjects.

Keywords: Sayyid Ahmad Mukhtar Balkhi, Sayyid Abd al-Qadir Balkhi, Sayyid Sulaiman al-Qunduzi, Sayyid Burhan al-Din Qılıc, Melami, Hamzavi, Murâd Bukhârî Dargah, Hanadan Sayyid al-Bashar, Risala al-Ghausia, Qasida-yi Hamriyya.

GİRİŞ

Seyyid Ahmed Muhtâr Belhî, 1873 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Babası, evlâd-ı resûl'den son Hamzavî-Melâmî kutbu olarak bilinen Seyyid Abdülkâdir Belhî'dir (ö.1923). Abdülkâdir Belhî ise, Afganistan'ın Kunduz şehrinin şöhretli ve nüfuzlu âlim ve âriflerinden Seyyid Süleymân Belhî'nin (ö.1877) oğludur.

Seyyid Abdülkâdir Belhî, babası ve büyük bir kabile ile birlikte gördüğü bir rüya üzerine Anadolu'ya göç etmiş, Konya, Bursa ikametlerinden sonra İstanbul'a ulaşmışlardır. Devrin padişahı Sultan Abdülaziz Han, geldiklerini haber aldığı bu Seyyidler âilesi'ni İstanbul'da bir konağa yerleştirmiştir. Meclis-i meşâyih reisi ve Murad Buhârî Dergâhı postnişini Feyzullah Efendi'nin (ö.1867) vefâtı ile birlikte o sıralarda Hac ziyâretine niyetlenmiş olan Süleyman Belhî, istemeyerek de olsa Murad Buhârî Dergâhı meşihatına tayin teklifini kabul etmiş ve âile, dergâh'ın konak dairesine yerleşmiştir. Bu süre içerisinde Abdülkâdir Belhî, daha önce Belh'de, sonra Konya'da ve sonra da Bursa'da gördüğü aynı rüya üzerine tanımadığı ve yerini bilmediği, zamanın Hamzavî-Melâmî kutbu olarak kabul edilen Seyyid Bekrû'r-Reşâd-ı Velî'yi arayıp bulmuş ve tam bir teslimiyetle ona bağlanmıştır. Babası Süleyman Belhî'nin vefâtı ile birlikte onun yerine Murâd Buhârî Dergâhı postnişinliğine tayin edilmiştir. Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin de vefâtı üzerine postnişinliğe, tezimizde hayâtı, eserleri ve görüşlerini incelediğimiz büyük oğlu Seyyid Ahmed Muhtâr Efendi geçmiştir.

Seyyid Muhtâr Efendi, hem Murâd Buhârî Dergâhı'nın kendinden önceki son postnişini hem de Hamzavî-Melâmîliğinin son yüzyılda etkili mümessili, kutbiyetiyle de Melâmî ricâlinin istinatgâhı olan Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin tam bir hayrû'l-halefi olmuştur.

Bayrâmî veya Hamzavî-Melâmîliği, tarikattan ziyâde, bir tavır ve meşreb olan Melâmîliğin, Emîr Sikkînî ile Hamza Bâli'den sonra kullanılmış olan isimdir. İlk dönemlerde Melâmetî, orta dönemlerde Melâmî ve daha sonra da Bayrâmî-Hamzavî ismini almış olanların mensup olduğu yola en son kullanımıyla Hamzavîlik denmiştir.

İslâm tarihinin erken döneminde Selmân-ı Fârisî (ö.656) gibi bazı sahâbîler Melâmî neşvenin ilk sâhibleri olarak anılmıştır. Daha sonraki dönemlerde Bâyezîd-i Bistâmî (ö.848), Hamdûn-ı Kassâr (ö.884), Ahmed-i Gazâlî (ö.1126), Şems-i Tebrîzî (ö.1247), Muhyiddîn ibn Arabî (ö.1240), Mevlanâ Celâleddîn-i Rûmî (ö.1273) gibi büyük şahsiyetler de Melâmî ricâlinden sayılmışlardır. Özellikle Muhyiddîn ibn Arabî, “*Fütuhât-ı Mekkîyye*” isimli eserinde Melâmîleri uzun bahislerle anlatmış ve genel vasıflarından söz etmiştir. Sonraki zamanlarda, kendileri de bu meşrebe dâhil olan Mesnevî şârihi Sarı Abdullah Efendi (ö.1660), Lâlizâde Abdülbâkî (ö.1746), Müstakîmzâde Süleyman Sâdeddin (ö.1788), Üsküdarlı Hâşim Baba (ö.1783) gibi müellifler Melâmîlikle ilgili müstakil eserler telif etmişlerdir.

Horasan’da yayılan ve Melâmîlerin, “*Meslek-i Celîl-i Muhammedî*” dediği bu meşreb ve tavrın Anadolu’da tam manasıyla neşv ü nemâ bulması Somuncu Baba namıyla bilinen Ebû Hamîd-i Velî (ö.1412) yoluyla olmuştur. Daha sonra onun halefi olan Hacı Bayrâm-ı Velî (ö.1430) ve onun halîfelerinden Emîr Sikkînî (ö.1475) ile sırren intişâr etmiştir. Hamzavî-Melâmî kutupluğunun intikali üzere bu ekolde İsmail Maşûkî (ö.1529), Ahmed-i Sarbân (ö.1545), Hamza Bâlî (ö.1572), İdris-i Muhtefî (ö.1615), Seyyid Bekrû’r-Reşâd (ö.1875) ve Seyyid Abdülkâdir Belhî (ö.1923) gibi önemli şahsiyetler temâyüz etmiştir.

Hamzavî-Melâmîleri, tekkeleri, belirli günlerde okunacak husûsî evrâd ve ezkârı, âyinleri ve kendilerine mahsûs kıyâfetleri olmadığından tanınmaları da zor olan bir zümredir. Ezelî bir istidat olduğu söylenen bu tavr-ı melâmet her ârifte halka karşı farklı bir perdeyle perdelenme şeklinde tezâhür etmiştir. Bu perdelenme durumu ise Allah’ın “rakîb” ismiyle bazı kullarını gözeterek halktan saklamasıdır.

Hamzavî-Melâmîlerin kutup dedikleri ve bir tane olan mürşidin istidat sahiplerine nazarı neticesinde tâlibler bu yola dâhil edilip “*Beytullâh olan kalbinde Allah’tan gayrısının bulunmaması ve mâsivânın gönle sokulmaması için gönül beklemesi*” tenbih edilir. Gönül bekleme esnasında mürşide teslimiyet esastır. Çünkü Hamzavîlikte sâliki kemâle doğru seyrettiren kuvvet, mürşidin nazarı ve sohbetidir.

Hamzavî-Melâmî yolunda, Ehl-i Beyt-i Mustafâ’ya meveddet ve bu kararlı sevgi neticesinde, Selmân-ı Fârisî’nin mânevî makamının sırrına eren kutbiyyet sâhibi mürşidin sohbet ve nazarından vahdet zevki tahsîl edilmektedir. Yollarının en

önemli esâslarından biri mahfiyyet ve ihlas olduğu için Hamzavî-Melâmîlerde zâhiren farzlardan başka bir amel de görülmez.

Hamzavî-Melâmîliği'nde, yolun başında kurb-ı nevâfil üzere olan sâlik, bekâyaya mazhariyetle kurb-ı ferâiz mertebesine yükselmektedir. Hamzavî-Melâmîlik yolu esmâ yolu değil müsemmâ yoludur. Seyr ü sülûkları tarîkat berzâhına (Yedi esmâ talimi) girmeden nazar ve sohbet yoluyla Hakk'ın zâtına cezbolmaktır. Seyyid Abdülkâdir Belhî, sâliki nazarla yetiştiren son melâmî kutbu olarak bilinmesiyle birlikte, bu işrâkî ve hakkânî nazar'ın yerini, kendi zamanı ve sonrasında oğlu Seyyid Muhtâr tarafından da belirgin bir şekilde ifade edilen "hikmet ve temkîn" usûlü üzere "işrâkî ve hikemî akıl" almıştır.

Tez konumuzun merkezinde yer alan Seyyid Ahmed Muhtâr Belhî, resmî tahsili dışında tasavvufî eğitimini babasından almış, Melâmîliğe babası Abdülkâdir Belhî yoluyla bağlanmış, yine Nakşbendîliğe, babasından hilafet alarak intisab etmiştir. Seyyid Muhtâr'ın ilme olan kâbiliyetinin yanında, ayrıca âileden gelen bir şiir kâbiliyeti de göze çarpmaktadır.

Seyyid Muhtâr Efendi, vefâtına kadar Murâd Buhârî Dergâhı'nda yaşamış, temsil ettiği ekol çerçevesinde sohbetlerini ve ilmi çalışmalarını da yine bu dergâhta sürdürmüştür.

Araştırmanın Konusu ve Kaynakların Değerlendirilmesi

Araştırmanın konusu; Hazırladığımız tez çalışmasında Seyyid Ahmed Muhtâr Belhî'nin hayâtını, eserlerini ve tasavvufî görüşlerini iki bölüm halinde inceledik. Hayâtı ve eserlerinin incelenmesini kapsayan birinci bölümde, Seyyid Ahmed Muhtâr'ın nesebi, doğumu, eğitimi, mesleği, sosyal meselelere bakışı, kültürel ve sanat yönü, âile ve sufî çevresi, tesir halkası, vefâtı ve görüşlerini içeren eserlerini inceledik.

Tasavvufî görüşlerini kapsayan ikinci bölümde ise, Seyyid Ahmed Muhtâr'ın son postnişini olduğu Murâd Buhârî Dergâhı'nın Belhî âilesi zamanındaki fonksiyonu, Seyyid Ahmed Muhtâr'ın Nakşbendî, Mevlevî ve Melâmîlikle bağlantısı ve nisbet silsileleri, Melâmîliğin kısa tarihçesi ve ilkeleri, Ahmed Muhtâr Efendi'nin varlık ve seyr ü sülûk anlayışı, tasavvufî hâl, makam ve mertebelere yaklaşımlarını inceledik.

Kaynakların değerlendirilmesi; çalışmamızın bölümlerini oluşturan konuları incelememizde öncelikle, Seyyid Ahmed Muhtâr'ın 1327'de Ahmed Sâki Bey Matbaasında matbû harflerle basılan “*Hânedân-ı Seyyidü'l-Beşer*” kitabı, 1933'de tercümelerini yaptığı “*Risâle-i Gavsiyye şerhi*” ve “*Kasîde-i Hamriyye*” eserlerinin kendi el yazısı ile kayıtlı olan yazma defterini, Selçuk Üniversitesi Abdlbk Gölpınarlı Yazma Eserler Kütüphanesinde 142 numarasıyla kayıtlı “*lhmt-ı Kâdirîyye*” adıyla Gölpınarlı tarafından müellif nüshasından ta'lik yazıyla istinsah edilen “*Risâle-i Gavsiyye şerhi*”, bu eserden 2010 yılında latinize edilip notlandırarak tarafımızdan neşredilen “*lhmt-ı Kâdirîyye*” kitabı, aynı eserin Prof. Dr. Hasan Reşâd Sığındım tarafından bir mukaddime yazısı ile birlikte Farsça ve İngilizce'ye çevirilip 1938'de Bombay Hicâziyye Matbaası'nda basılan kitabı ve T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı'nda bulunan Seyyid Ahmed Muhtâr ile ilgili belgeler esas alınmıştır. Müellife ait eserlerin dışında ise, Seyyid Ahmed Muhtâr'ın ailesinden rivayet edilen ve notlandırılan bilgileri, Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin eserlerini ve tezimizin kapsadığı konularla ilgili tasavvfi ve biyografik eserleri referans olarak kullandık.

Tez alışmamızda kullandığımız başlıca yöntemler ise; müellifin haytıyla ilgili bölümde yazılı ve sözlü bilgileri birbirleriyle ilişkilendirip kronolojik bir biyografi oluşturduk. Sözlü bilgilerin kaynağı olan kişileri dipnotda belirttik. Seyyid Ahmed Muhtâr'ın tasavvufi görüşlerini incelediğimiz bölümde, konu başlıkları ile ilgili kavramların sözlük anlamlarını verdikten sonra müellifin eserleri içerisinde bağlantılı olan cümleleri konunun merkezine alıp faydalandığımız diğer eserlerdeki ilgili görüşlerle birlikte yorumladık. Yorumlarımızın kaynaklarını dipnotlarla belirttik, gerekli yerlerde dipnotlar içerisinde açıklamalar yaptık.

BİRİNCİ BÖLÜM

SEYYİD AHMED MUHTÂR BELHÎ'NİN HAYÂTI VE ESERLERİ

1. HAYÂTI

1.1. Nesebi ve Siyâdet Şeceresi

Baba tarafından neseben Hüseyinî olan Seyyid Ahmed Muhtâr'ın siyâdet şeceresi, İmâm Muhammed Tâkî el-Cevad'ın (ö.815) neslinin devam ettiği iki oğlundan biri olan Seyyid Mûsâ el-Mubarka'ya (ö.908) bağlanmaktadır. İmâm Tâkî'nin neslinin devam ettiği diğer oğlu ise, Seyyid Mûsâ el-Mubarka'nın ağabeyi İmâm Alî en-Nâkî'dir (ö.868). Seyyid Mûsâ, Medine'de yaşamış ve orada vefât etmiştir. Seyyid Ahmed ve Seyyid Muhammed isimlerinde iki oğlundan¹ Seyyid Ahmed'in nesli de, torunu Seyyid Kemâleddin'in Özkend'e gidişine kadar² Medine'de ikâmet etmiştir.

Hz. Peygamber'den itibaren kayıt altına alınmış olan ve Seyyid Abdülkâdir Belhî tarafından *Yenâbiü'l-Hikem* adlı eserinde³ tamamı bulunan şecerenin Seyyid Kemâleddin'den sonraki kısmı şöyledir;

Seyyid Burhâneddin Kılıç (k.s) (ö.1096)

Seyyid Cemâleddin (k.s) (ö.?)

Seyyid Nasîreddin (k.s) (ö.?)

Seyyid Gulâmeddin (k.s) (ö.?)

Seyyid Tursun Bâki (k.s) (ö.?)

Seyyid Muhammed-i Ma'ruf (k.s) (ö.?)

Seyyid İbrâhim (k.s) (ö.?)

¹ Şeyh Abbas el-Kummî, *Muntehe'l-Âmâl*, Mektebetü'l-İslâmiyye, Tahran, 1379, c. 2, s. 162.

² Seyyid Abdülkâdir Belhî, *Yenâbi'ü'l-Hikem*, Müellif hattı yazma nüshâ, s. 242.

³ Belhî, *Yenâbiü'l-Hikem*, s. 819-830.

Seyyid Baba (k.s) (ö.?)

Seyyid İbrâhim Hâce Kelân (k.s) (ö.?)

Seyyid Süleyman'ı-Belhî el-Kundûzî (k.s) (ö.1877)

Seyyid Abdülkâdir Belhî (k.s) (ö.1923)

1.1.1. Seyyid Burhâneddin Kılıç

Miladi XI. Yüzyılın başlarında doğan, baba tarafından Hz. Peygamber'in, annesinin babası yoluyla Satuk Buğrâ Hân soyundan gelen Seyyid Burhâneddin Kılıç, Medine'den Özkend'e göçen Seyyid Kemâleddin'in oğludur.

Abdülkâdir Belhî'nin *Yenâbiü'l-Hikem*'de anlattığına göre; Seyyid Kemâleddin, mânevi bir cezbe ve işâretle memleketi Medîne'den Özkend şehrine gelmiş, geliş haberini alan Özkend meliki İylek/İlig Mazî (ö.1012)⁴, bir aracı vasıtasıyla Seyyid'i huzuruna çağırtmıştır. Seyyid ise, "*Bizim melik ile bir işimiz yoktur, biz dervişiz, kendileri ise meliktir*" cevabını vermiş. Bunun üzerine İylek⁵, aracı olarak gönderdiği adamına, "*eğer müsaade ederlerse biz onun ziyaretine gidelim şeklinde söyle*" diye talimat vermiştir. Bu teklif karşısında Seyyid Kemâleddin "*şimdi bizim gitmemiz gerekti*" diyerek Melik'i ziyarete gitmiştir. Mânevî şahsiyeti ve faziletinden etkilendiği Seyyid Kemâleddin'e kızını vermeyi teklif etmesi üzerine, "*biz buraya dünya işi için gelmedik*" diye cevap alan Melik'in; "*sizin buraya gelmeniz de ve bu işte ilâhî bir taraf var, zuhûrata tâbi olunuz*" sözüyle karşılık vermesinin ardından Seyyid razı olmuş ve Melik'in kızıyla nikahlanmıştır. Bu evlilikten Seyyid Burhâneddin Kılıç dünyaya gelmiş, Seyyid Kemâleddin bir süre

⁴ Sultan İylek/İlig Mazî, XI. yüzyılın başlarında Karahanlılar tarihinde çok önemli yeri olan bir şahsiyettir. Satuk Buğrâ Hân'ın soyundan olan İlig Mazî, Ali Arslan Han'ın oğlu İlig Han Nasr'dır. Karahanlılar Devleti'nin batıdaki eyaletlerini yönetmekle görevlendirilmiş olan İylek, yönetim merkezi olarak Güney Kırgızistan'ın Özkend şehrini seçmiş ve 1012'de Özgen'de vefat etmiştir. Kendinden sonra oğlu olmadığı için kısa bir süre meliklik yapan kızıdan torunu Seyyid Burhâneddin Kılıç'tan sonra, İlig Mazî'nin kardeşi Arslan İlig tahta geçmiştir. Bkz. Reşat Genç, *Karahanlılar Döneminde Kırgızistan*", Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 14, Bişkek, 2005, s. 2; Belhî, *Yenâbi'ü'l-Hikem*, s. 242.

⁵ Doğu bilimcileri tarafından "İlek" şeklinde okunan "İlig" sözcüğü, millete, ülkeye ve devlete sahip çıkan, onları koruyan" anlamına gelmektedir. Bkz. "*Karahanlılar Tarihi*", Yeni Türkiye Yayınları, Cilt 4, Ankara 2003, s. 445- 446.

sonra eşi ve küçük yaştaki oğlu ile Medine'ye geri dönmüş ve XI. Yüzyılın başında Medine'de vefat etmiştir.⁶

Özkend'de doğan Seyyid Burhâneddin'in hayatı ile ilgili olarak, Abdülkâdir Belhî'nin *Yenâbiü'l-Hikem*'deki anlatımlarına göre, Seyyid Burhâneddin Kılıç, küçük yaşta iken babası Seyyid Kemâleddin ve annesi ile birlikte Medine-i Münevvere'ye gitmişlerdir. Seyyid Kemâleddin'in vefatından sonra ise Melik İylek, kızı ve torunu Burhâneddin Kılıç'ı Özkend'e getirtmiştir. İylek'in vefatıyla birlikte oğlu olmadığı için ergenlik çağına gelmiş olan torunu Burhâneddin Kılıç tahta geçirilmiş ve bir süre meliklik yapmıştır. Fakat nakledildiğine göre, kendine gelen kuvvetli bir cezbe sonucunda Seyyid Burhâneddin, saltanatı kendi isteğiyle bırakmıştır.⁷

Hâcegî Ahmed Kâsânî (ö.1542)⁸, *Risâle-i Bâbüriyyesi*'nin arkasında bulunan derleme bir *Risâle*'de, Seyyid Burhâneddin'i "*Şeyhü'l-meşâyih*" ünvanı ile andıktan sonra, kendi babasının, "*Bizim evlâdımızın Şeyh Burhâneddin Kılıç Hazretleri'ne intisâbı vardır ve onun evlâdına "Kılıçlıg Ata" derler. Bu şeyh, bir kuru ağaca baksa yeşertirdi, çok celalli idi*" sözlerini nakletmektedir.⁹ Abdülkâdir Belhî de, Seyyid Burhâneddin'in, saltanatı terk ettikten sonra yüksek bir mânevî cezbe haline büründüğünü yazmaktadır.¹⁰

Seyyid Burhâneddin Kılıç, tasavvuf tarihinin önemli sufilerinden Ebu'l-Kâsım Gürkânî (ö.1080) ile görüşmüş ve Hâce Yûsuf-i Hemedânî'nin (ö.535/1140)¹¹ sohbetlerinde bulunmuştur.¹²

⁶ Belhî, *Yenâbi'ü'l-Hikem*, s. 242.

⁷ Belhî, *a.g.e.*, s. 242.

⁸ Ahmed Kâsânî, 1461'de Fergâna/Ahsîkes'e bağlı Kâsân kasabasında doğmuştur. Soyu, Seyyid Burhâneddin Kılıç'ın oğlu Seyyid Mir Divâne'ye dayanmaktadır. Ubeydullah el-Ahrâr ve Abdullah eş-Şettâr'ın halifesi Şeyh Muhammed el-Kâdî'ye intisab etmiş, Nakşîbendîyye ve Aşkiyye tarikleri üzere irşâd'da bulunmuştur. Kâsân'dan Semerkant'ın Dehbîd köyüne yerleşen Kâsânî, seyyidliğinden kaynaklı "Mahdûm-i A'zam" olarak bilinmektedir. 1542'de Dehbîd'de vefat etmiştir. Bkz. Necdet Tosun, "Ahmed Kâsânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001, c. 24, s. 531-532.

⁹ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s. 68.

¹⁰ Belhî, *a.g.e.*, s. 242.

¹¹ Kaynaklarda tam adı, "*İmâm Ebû Ya'kûb Yûsuf ibn Eyyûb ibn Hüseyin ibn Vehre Büzenecirdî Hemedânî*" olarak geçen Yûsuf-i Hemedânî, h.441/m.1048 yılında Hemedan'ın Büzenecird köyünde dünyaya gelmiştir. Bağdad'da fıkıh ve hadis ilmi tahsil etmiş, tasavvuf'da Ebû Ali

Cemâleddin Karşî'nin (ö.1303) bahsettiği,¹³ Seyyid Burhâneddîn ile, İsmail Ata'ya verdiği hilâfetten¹⁴ Yesevîye şeyhi olduğunu anladığımız Şeyh Muslihiddîn Hucendî arasındaki intisab ve irtibat meselesi ise, Seyyid Burhâneddîn Kılıç ile değil, oğlu Seyyid Mir Divâne'den olan ve aynı zamanda Seyyid Ahmed Kâsânî'nin babası Celâleddin Kâsânî'nin soyundan geldiği, Seyyid Burhâneddin Kılıç'la aynı adı taşıyan torunu Seyyid Burhâneddin Hâce'dir (ö.1230).

Hîve, Buhârâ ve Taşkent Özbek han ve sultanları ile Nogay mirzaları ve âyanının Ahmed Yesevî ve Seyyid Burhâneddîn Kılıç nesline göstermiş oldukları bağlılık ise, Seyyid Burhâneddîn'in kendisinden sonra bölgede bıraktığı mânevî tesirini bilmemiz açısından önemlidir.¹⁵

Şiirlerinde, Ahmed Yesevî'ye karşı olan büyük saygısını yeri geldikçe belirten Özbek Sultanı ve şair Şiban Han (ö.1510), bir gazelinde Türk şeyhlerinden Hüsâmeddîn Sıgnakî ve Seyyid Burhâneddîn Kılıç ve Ahmed Yesevî'yi; "*Kaysı genc bolgay anıng tig evliyâlar andadur / Biri Sıgnak biri Kılıç biri Türkistan sarı*" beytinde övgüyle anmaktadır.¹⁶

Abdülkâdir Belhî, Seyyid Burhâneddin'e "Kılıç" künyesinin neden verildiğini ise rivâyet üzere;

Fârmedî'ye (ö. 1084) intisab etmiştir. Kendisinden sonra Hâcegân ekolünü devam ettiren halifelerinden en meşhurları, Hâce Abdullah Barkî (ö.1160), Hâce Hasan Endâkî (ö.1157), Hâce Ahmed Yesevî (ö.1166) ve Hâce Abdülhâlik Gücdüvânî (ö.1179) dir. Eserleri; *Rütbetü'l Hayat*, *Risale fi enne'l Kevne Musahharun li'l İnsan*, *Risale der Adab'ı Tarikat*, *Risale der Ahlak ve Münacat* ve *Menazilü's Sairin*, *Menazilü's Salikin*, *Safvetü-t Tevhid li Tasfiyeti-l Murid* ve *Varidat*'dır. Bkz. Fatkhiddin Mansurov, Faudzinaim Hj. Badaruddin, *Hace Yusuf Hemedani: İki Büyük Sufi Tarikatının İlham Kaynağı*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 26, Temmuz–Aralık 2011, s. 161-164-169.

¹² Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s. 68.

¹³ Bkz. Cemâl el-Karşî, *el-Mülhakât bi's-surâh*, İstoriya Kazahstana v Persidskih İstoçnikah-I, (nşr. Ş.H. Vahidov- B.B. Aminov), Almatı, Dayk Press, 2005, s. 202-204.

¹⁴ Necdet Tosun, "XIV. Yüzyılda Yazılmış Çağatayca bir Yesevi Eseri: Hoca İshak B. İsmail Ata'nın *Hadikatü'l-ârifîn'i*", *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu*, 20-21 Şubat 2010, İstanbul.

¹⁵ Zeki Velidî Togan, *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi*, 2. baskı, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1981, s. 137.

¹⁶ Yakup Karasoy, *Şiban Han Divânı (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkı basım)*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, s. 23.

“Bir gün, kibar bir şeyh kendilerini ziyarete gelerek karşılarında oturmuştu. Şeyhin gönlüne, “*Bu Seyyid kimden incinirse onu yokluğa gönderiyor, kendilerinin yüceliğine bu layık olmadı. Onların yüceliğine suç bağışlamak yaraşır*” şeklinde bir düşünce geldi. Böyle düşünürken ansızın uykusu geldi ve o esnada gözünün önünde, tavanda muallakta sabit duran iki tarafı keskin yalın bir kılıç belirdi. Gördü ki, kılıcın etrafında sinekler uçuşmakta. Bazısı bir o yana bir bu yana uçmakla beraber sağlam kalmakta, bazısı ise uçarak kılıca çarpıp ikiye ayrılarak yere düşmekte. Şeyh aniden uykusundan uyandığında Seyyid’in gözü onu seyretmekte idi. Seyyid, “*Bu kabahat sineğin, kılıcın keskin yanına vurmaktır. Kılıç yerinde duruştadır. Sinek ise kendisi onunüstüne gitmiştir. Yoksa götürülüp kesilmiş değil. Sinek eceli yakın olduğundan kılıcın keskin tarafına çarptı ve iki parça oldu. Bil ki, biz Hüdâvend’in kılıcıyız*”¹⁷ şeklinde anlatmaktadır.

Bu anlatımlardan ve diğer bilgilerden, “Kılıç” künyesinin Seyyid Burhâneddîn’in kısa saltanatı sonrasındaki mânevî siyâdet döneminde kullanıldığı da anlaşılmaktadır.

Burhâneddin Kılıç’ın, Seyyid Cemâleddin ve Seyyid Mîr Dîvâne olmak üzere iki oğlundan devam eden nesli, Seyyid Mîr Dîvâne yoluyla Buhârâ’da, Seyyid Cemâleddin yoluyla’da Kundûz’da hayat sürmüştür.¹⁸

Seyyid Burhâneddin Kılıç, h.490/m.1096’da Özgen’de vefat etmiş, kabrinin farklı yerlerde olduğuyula ilgili fikirler olmasına karşın genel olarak kabul edilen görüşe göre naâşı, Kırgızistan sınırları içindeki Özgen’e defnedilmiştir.¹⁹

1.1.2. Seyyid Süleyman Kundûzî

Seyyid Süleyman Kundûzî, 1805 yılında Afganistan’ın Kundûz şehrine bağlı Hankâh kasabası Çal köyünde doğmuştur. Seyyid İbrahim Hâce Kelân’ın (ö.?) en küçük oğlu olan Seyyid Süleyman’ın, Seyyid Pâdşâ Hâce (ö.?) ve Seyyid Muhammed Mirzâ (ö.?) isminde iki ağabeyi vardır.²⁰ İlk eğitimini Buhara’da tamamlayan ders hocalarından icâzet alan Seyyid Süleyman, 1843 senesinde Hindistan’a gitmiş, üç yıl Delhî’de kalmış ve Nakşibendî-Müceddidî tariki üzere seyr

¹⁷ Belhî, *Yenâbiü’l-Hikem*, s. 244.

¹⁸ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 2, s. 413.

¹⁹ S.N.Abaşın, “Burhaniddin Kılıç”, *İslam na Territorii Bivşey Rossiyskoy İmperii*, Moskova: Vostoçnaya Literatura, 2001, Fasikül: 3, s. 30; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 68.

²⁰ Belhî, *Yenâbi’ü’l-Hikem*, s. 238.

ü sülûk'unu tamamlayıp ağabeyi Seyyid Muhammed Mirzâ'dan icâzet almıştır. Kunduz'a döndükten sonra, bir câmi, bir hankâh ve bir medrese yaptırmıştır.²¹

Süleyman Belhî, Mekke'ye yerleşmek niyetiyle, 1853 yılında ailesi ile birlikte büyük bir kabile eşliğinde Afganistan'dan ayrılmıştır.²² Bu süreçte, irşâd görevini devam ettirmesi için halifesi Muhammed Salâh'ı (ö.?) ve tedrisatı devam ettirmesi için de Molla İvaz'ı (ö.?) kendi yerine bırakmıştır.²³ Fakat yolculuğun yönü, bazı şartlardan dolayı Anadolu'ya çevrilmek zorunda kalmıştır. Süleyman Belhî'nin oğlu Seyyid Burhâneddîn Efendi, bu göçün nedenini manzûm olarak şöyle dile getirmiştir:

Hicret-i vekâyi'in hep tasviri gayr-ı kâbil / Ateşli mâcerânın nakli değil mi müşkîl
Peder demişdi terk-i vatan etmedim sebebsiz / Merdâne ihtiyâr-ı mihen etmedim sebebsiz
Ceddîm Hüseyini gördüm habımda bir gece ben / Mâh-ı çehârdehum veş vech-i şerîf-i rûşen
Ol şeh suvâr olmuş bir esb-i rahvâne / Maşrıktan oldu semt-i mağribe hoşrevâne
Bakdım o şâh-ı dinin dü hadim rikâbı / Felek esirin olmuş mâh ile âfitâbı
Şâhane bir nazar da bana eyledi ihâle / Feyziyle anın erdim ser-menzil-i kemâle
Eserimce gel meallî etdi bana işaret / Var idi işâretinde binler kadr beşâret
Emrine imtisâlen oldum o şâha pertev / Ayrılmadım o günden bir lahzâ misl-i pürtû
Vakt-i seher uyandım ferhât ile menamdan / Terk- i diyâr etdim geçtim nişân u nâmdan
Azâde-ser o gün ben şeh-râh-ı aşk'a düşdüm / Deşt-i mehûf-i gamda bin şevk ile koşdum
Oldu o yolda bana rehber Hüseyin-i Ma'lum / Hemreh revân sirîşkim nâsır çehârde mâsum
Çok ay yıl cihânı tahkik de dolaşdım / Leyl u nehâr mülk-i tetkik de dolaşdım
Azâde-ser tarîk-i cânâne sâlik oldum / Medfûn olan künûz-ı esrâra mâlik oldum
Feryâdına dema-dem lutf-i Hudâ yetişdi / İmdadına hemîşe Âl-i abâ yetişdi²⁴

İran'a ve daha sonra da Irak yolunu takip ederek Anadolu'ya geçip dört senelik bir seyahatten sonra 1857'de Konya'ya gelmiştir. Konya'da iken,

²¹ Süleyman Belhî, *Delilleriyle Ehl-i Beyt'e Meveddet*, Sufi Kitap, İstanbul, 2018, s. 23.

²² Yusuf Öz, "Afgan Türkistan Muhacirlerinden Süleyman Belhî Ailesi ve "Defter-i Kuyûdat" Fihristi", Bilig (Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi), Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı Yayını, sy. 23, 2002, s. 157-188.

²³ Belhî, *Delilleriyle Ehl-i Beyt'e Meveddet*, s. 23.

²⁴ Seyyid Burhâneddîn Belhî, *Defter-i Kuyûdat*, Süleymaniye Küt.Yazma Bağışlar,1380, 65a-66a

Muhyiddîn ibn Arabî 'nin bazı eserlerini ve özellikle Sadreddîn Konevî Türbesi Kütüphanesi'nde bulunan *Fütühât-ı Mekkiyyesi*'ni istinsah etmiştir. Konya'da üç sene altı ay kalıp, 1861'de Bursa'ya, daha sonra da Sultan Abdülaziz'in daveti üzerine İstanbul'a gelmişlerdir. Aylık kirası padişah tarafından verilmek üzere bir konakta misafir olarak kalıp, bir yıl kadar da Üsküdar'da oturmuşlardır.²⁵

1867'de Eyüp Nişanca'sındaki Şeyh Murâd Dergâhı postnişîni Feyzullah Efendi'nin vefâtıyla postnişînliğe Süleyman Belhî tayin edilmiştir. On yıl bu vazifede bulunduktan sonra 1877'de vefât etmiş ve yerine oğlu Seyyid Abdülkâdir Belhî geçmiştir.²⁶

Seyyid Süleyman Belhî'nin, "*Ecma'u'l-fevâ'id*", "*Maşrîku'l-ekvân*" ve "*Yenâbi'u'l-mevedde*" isimlerinde üç eseri bulunmaktadır. Arapça olan bu kitaplardan sadece son eseri "*Yenâbiü'l-mevedde*" 1883 senesinde Ahter Matbaasında basılmış, yazma olan diğer eserlerinin nüshaları kütüphanelere intikal etmiştir.²⁷

1.1.3. Seyyid Abdülkâdir Belhî

Abdülkâdir Belhî, h.1255/m.1839'da Afganistan'ın Belh'e bağlı Kunduz şehri Hankâh'ında doğmuştur. Babası Seyyid Süleyman Belhî'dir. Eserlerinde kendisini "es-Seyyid Abdülkâdir ibn es-Seyyid Süleyman el-Hüseynî el-Belhî el-Kundûzî el-Hankâhî ibn es-Seyyid İbrahim ibn es-Seyyid Baba ibn es-Seyyid İbrâhîm ibn es-Seyyid Ma'ruf ibn es-Seyyid Tursun el-Bâkî ibn es-Seyyid Gulâmeddîn ibn es-Seyyid Nâsireddin ibn es-Seyyid Cemâleddin ve hüve ibn Kudvetü'l-ârifîn es-Seyyid Burhâneddin Kılıç ve hüve ibn es-Seyyid Kemâleddin kaddesa'llâhu esrârehum" diye takdim etmektedir.²⁸ Ebû Hamîd-i Velî neslinden Mustafa Müslim Penâhî (ö.1941)²⁹, onun doğumuyla bağlantılı olarak, Belhî'nin Sırr-ı Alî'ye mazhar

²⁵ Belhî, *Delilleriyle Ehl-i Beyt'e Meveddet*, s. 24.

²⁶ Bahâ Doğramacı, *Kemâlî Dîvânı'ndan Aşk Sızıntıları*, Dîvân Matbacılık, İstanbul, 1977, s. 27

²⁷ Yusuf Öz, *a.g.e.*, s. 163-164

²⁸ Abdülbâki Gölpınarlı, (y.133), *Seyyid Abdülkâdir-i Belhî'nin Hal Tercümesi*, yazma, Mevlâna Müzesi A. Gölpınarlı Kitaplığı nr. 133, Konya.1934.

²⁹ Mustafa Müslim Penâhî, 1947'de, o tarihlerde Sivas'a bağlı olan Dârende kazasında doğmuştur. Babası Hacılar mahallesinde yaşayan divan sahibi bir şair olan Sâlih Nihânî'dir. Şeyh Hamîd-i Velî'nin evlâdına meşrut mukattaa işlerini takip amacıyla 1302/1885 yılında İstanbul'a gelmiştir. Babası gibi şair olan Penâhî, hece ve aruz veniyle yazdığı şiirlerinde halk şiirinde pek rastlanmayan kelime ve tamlamalara yer vermekle beraber, sade söyleyiş tarzını benimsemiştir. Hamidüddin

olduğuna işâretle, doğum tarihinin ebced değeri karşılığının “Mazhar-ı Ali” olduğunu yazmıştır.³⁰ Hüseyin Vassâf Efendi (ö.1929), Seyyid Abdülkâdir Belhî’yi, orta boylu, buğday renkli, beyaz ve sıkça sakallı, siyah gözlü, hafif ve güzel sözlü olarak tavsif etmekte ve tahsilinin babası Seyyid Süleyman Belhî’den olduğunu söylemektedir.³¹

Babası Seyyid Süleyman’dan Nakşibendî hilâfeti almış ve mânevi bir davet üzerine³², o zamanın büyük ricâlerinden kabul edilen Seyyid Bekrû’r-Reşad Efendiye intisab etmiş ve Reşad Efendi’nin vefatından sonra Hamzavî-Melâmî kutbu olarak tanınmıştır. Hüseyin Vassâf, O’nun Melâmî kutbu İdris-i Muhtefî’den de üveysî yolla feyiz aldığını söylemektedir.³³

Seyyid Abdülkâdir Belhî, geniş ve derin irfânıyla özellikle Mevlevîler üzerinde etkili olmuş ve Mevlevîlerin bir kısmı tarafından kutub bilinen Ferrûh Çelebi, Bahâriye Mevlevîhanesi Şeyhi Hüseyin Fahreddîn Dede ve diğer bazı Mevlevîler müntesibi olmuşlardır. Bektâşîlerden de İbrâhim Mihrabî Baba, Münir Baba, Nâfi Baba da Seyyid Abdülkâdir Belhî’ye intisab edenlerdendir.³⁴ Ayrıca, Nakşibendiye’den Mustafa Câmî Efendi, Hamidüddîn Aksarâyî’nin neslinden ve Halvetiyye’den Seyyid Müslim Penâhî, Kâdiriyye’den Yeşilzâde Sâlih Efendi, Bedeviyye’den Eyüp Selâmî Efendi Tekkesi şeyhi Çiçekçi Muhsin Efendi ve

Aksarâyî’den gelen Halvetî kolundan da icazeti olan Penâhî, bir dönem de Şeyh Hamîd-i Velî Dergâhı seccadenişinliği ve Emine Hatun Câmii hatipliği yapmıştır. Bkz. Bilge Kaya Yiğit, *Süleymân Penâhî’nin Nasihatnâmesi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Vol/Cilt:2, No/Sayı:3, 2015. s. 106. Seyyid Abdülkâdir Belhî’nin muhiblerinden olan Müslim Penâhî, Sivas vilâyeti Darende kazası nakibü’l-eşraflığı yapmıştır. Bir dönem İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti Dersaadet Merkezi Meclisi İdare Azası olan Müslim Penâhî, Kurtuluş Savaşı yıllarında bir şekilde Fransızların eline düşmüş ve yapılan işkence sonucu felç geçirmiştir. Rahatsızlığından dolayı aksayarak yürümesi ve son zamanlarda gözlerini kaybetmesi gibi sağlık sorunları yaşıyan Müslim Penâhî, 1941’de doksan dört yaşında vefat etmiştir. (Bahâ Doğramacı, *Yapılan Görüşme Notları*, 2010.). Kabir taşında; “*Hüve’l-bâki, Sivas vilâyetinin Dârende kazasında, gavs-ı azâm es-Seyyid Şeyh Hamîd-i Velî kuddise sırrü’l-celil efendi hazretlerinin sülâle-i tâhirelerinden es-Seyyid Şeyh Müslim Penâhî hazretlerinin ruhuna Fâtiha, 15 Teşrin-i evvel 1941*” yazılıdır.

³⁰ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yayın-Pan Yayıncılık, 1992, İstanbul, s. 181.

³¹ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, (Haz.) M.Akkuş, A.Yılmaz. Kitabevi Yayınları, İstanbul, c. 2, s. 401.

³² Doğramacı, *Kemâlî Dîvânı’ndan Aşk Sızıntıları*, s. 27.

³³ Hüseyin Vassâf, a.g.e., s. 402.

³⁴ Gölpınarlı, *Seyyid Abdülkâdir-i Belhî’nin Hal Tercümesi*, s. 2.

Uşşakîyye'den Mehmed Hazmî Efendi'de muhibleri arasında sayabileceğimiz önemli şahsiyetlerdir.³⁵

Son zamanların Mevlevî büyüklerinden, Midhat Bahârî, müridleri Hüseyin Fahreddîn Dede'nin emriyle Seyyid Abdülkâdir Belhî'yi ziyarete gitmiş, huzurunda bir saat kadar kalmıştır. Bahârî, bu müddet zarfında Abdülkâdir Belhî'nin pek az konuştuğunu, fakat buna mukabil kalbine bakarak vahdet neş'esiyle sermest ettiğini bir sohbetlerinde şöyle anlatmaktadır;

*“Sâliki nazarla terbiye etmek ve ona vahdet neş'esini ilka etmek kudretine sahip İstanbul'da yalnız Seyyid Abdülkâdir Belhî hazretleri vardı. Ben bu zâtı, müridimin vasıtasıyla tanıdım. Ve onun emriyle ziyaretine gittim. Huzurunda bir saat kadar kaldım. Bu kısa müddet içinde meratib-i sülûk'de uzun seneler sonunda varılan vahdet neş'esini gönlüme ilka ederek, tevhid-i ef'al, tevhid-i sıfat ve tevhid-i zât'ın hakikatini enfüs ve âfak'da ilmen ve zevken bana tattırdı. Huzurlarından tevhid-i hakiki neş'esiyle mest olarak ayrıldım”.*³⁶

Seyyid Abdülkâdir ile görüşenler, onun gayet mütevâzi, çok halîm, son derecede şefkatli, çok tatlı sohbetli ve etkileyici, hikmet sahibi hakîm bir insan olduğunu belirtmişlerdir.

1341 hicri senesi Receb ayının yirmi yedinci gecesini 15 Mart 1923'te vefât etmiş ve Murâd Buhârî Dergâhı avlusuna babasının yanına defnedilmiştir.³⁷ Müslim Penâhî, tıpkı doğum tarihi için yazdığı ebced karşılığını vefat tarihi için de, bağışlanmış anlamında “ğufrânî” ye denk geldiğini söylemiştir.³⁸ Bahâ Doğramacı (ö.2015)³⁹, Seyyid Abdülkâdir'in vefât gününü şöyle anlatmaktadır;

³⁵ Doğramacı, Yapılan Görüşme Notları, 2007.

³⁶ Doğramacı, *Kemâlî Dîvânı'ndan Aşk Sızıntıları* s. 28.

³⁷ Gölpınarlı, *Seyyid Abdülkâdir-i Belhî'nin Hal Tercümesi*, s. 3.

³⁸ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 182.

³⁹ Nüfustaki adı Mehmed Bahâeddîn olan Doğramacı, 19 Ocak 1920'de İstanbul'da doğmuştur. Babası, Erbil'in Doğramacızâde ailesine mensup Mustafa Bey'dir. İlk tahsiline Ankara'da başlamış, babasının tayini dolayısıyla Amasya'da devam etmiş ve İstanbul'da bitirmiştir. Lise öğrenimini Samsun, Balıkesir ve Kayseri'de tamamlamış, yüksek öğrenimini kaydolduğu İstanbul Fen Fakültesinden Edebiyat Fakültesine geçtikten sonra bu üniversiteden mezun olmuştur. Üniversite yıllarında, Ali Nihat Tarlan, Ali Canip Yöntem, İsmail Hikmet Ertaylan, Ahmet Caferoğlu, Reşit Rahmetî Arat, Saadeddin Buluç, Ahmet Hamdi Tanpınar, Mehmet Kaplan, Ragıp Hulusi Özden, Ahmet Tarzi ve Sadeddin Nüzhet Ergun gibi önemli kişilerden dersler almıştır. Ayrıca, Hattat Halim Özyağcı'dan, sülüs, nesih, ta'lik ve rik'a dersleri almıştır. 1949'da evlenen

“Abdülkâdirü’l Belhî, 1341/1922 senesi Recep ayının 27'nci gününe tesadüf eden Regâib Gecesi Kemâlî Efendi’yi yanına çağırarak elini tutmuş, evvelâ kendi tab’-ı şairaneleri olan; «*im rûz Bahâr âmed eyyam-ı visâl âmed*» / «*Îm şeb ki şeb-i kadrest eyyam-ı visâl âmed*» matla’ı ile başlayan gazelini okuduktan sonra, Kemâlî Efendi’ye hitâben, Sûre-yi Tâhâ’yı okumasını emretmiş, o da okumaya başlayıp “*lehü’l-esmaü’l-hüsnâ*” âyetine geldiği esnada, Hazret-i Belhî’nin rûh-i münevvirleri Âlem-i Cemâl’e intikal etmiş ve ertesi günü na’ş-ı mübarekleri tekkenin haziresi’ne sırlanmıştır.”⁴⁰

Seyyid Muhtâr Efendi, babası Seyyid Abdülkâdir Belhî’nin cenaze namazını kılınması esnasında imâmete Cerrâhî şeyhi Fahreddin Efendi’yi (ö.1966) geçirmesi, Fahreddin Efendi’nin gördüğü bir rüyanın pratikteki tabiri gibi olmuştur. Abdülkâdir Belhî’nin cenaze namazını kıldırın Fahreddin Efendi’nin daha önce gördüğü rüyanın cenaze namazı ile bağlantısı şöyledir;

“Fahreddin Efendi, genç bir şeyh iken rüyasında Abdülkâdir Belhî’nin vefât ettiğini görmüş ve bunun üzerine rüyasında ona şöyle bir beyt tekrar ettirilmiştir;

“*Sahîhü’n-neseb, Hüseyinîyyü’l meşreb / Saff-ı ehlullâha dâhil bir mürşid-i kâmil bilirim*”

Sabah olduğunda Abdülkâdir Belhî’nin vefât haberi ulaşmış kendisine. Cenâzeye gidince Osmân Kemâlî Efendi, namazı kıldırmak için öne geçmek istemiş fakat Abdülkâdir Belhî’nin oğlu Seyyid Muhtâr Efendi onu geri çekmiş, orada en genç şeyh olmasına rağmen Fahreddin Efendi’yi aynen rüyasındaki gibi öne geçirmiştir. Namaz bittiğinde musalla başında, Fahreddin Efendi bu beyti okumuş ve “*Bir mürşid-i kâmil bilirim*” kısmından sonra “*siz nasıl bilirsiniz merhumu*” diye sormuştur.”⁴¹

Bahâ Doğramacı’nın iki oğlu olmuştur. 1949-1955arası S.G.K İstanbul Bölge Müdürlüğünde çalışan Doğramacı, 1955-1981 arasında müfettişlik yapmış ve 1981’de emekli olmuştur. 1982-1995 yılları arasında, Mimar Sinan Üniversitesi Geleneksel Türk El Sanatları Bölümünde Osmanlı Türkçesi dersleri, sonrasında aynı üniversitede 2001 yılına kadar paleografya dersleri vermiştir. Mir Hamza Nigari’nin yeğeni Mustafa Fahreddin Akabâlî, Bandırmalı Tekkesi’nden Fahir Baba ile yakın dostlukları olan Doğramacı’nın, Eşref Efendi, Yeşilzâde Mehmed Sâlih, Midhat Bahârî gibi önemli şahsiyetlerle de temasları olmuştur. Tahsili sırasında derslerine gelen Abdülkâdir Belhî’nin oğlu Seyyid Seyfullâh’dan da etkilenmiş olan Doğramacı’nın Seyyid Seyfullah’ın oğlu Zahîreddin Bey ile de yakın dostlukları olmuştur. Onun hayatında asıl tesiri olan kişi ise, on iki sene sohbetlerine devam ettiği Seyyid Abdülkâdir Belhî’nin önemli ihvanından Osman Kemâlî Efendi olmuştur. Bahâ Doğramacı’nın, “*Niyâzî-yi Mısri, Hayatı ve Eserleri*”, “*Kemâlî Divânı’ndan Aşk Sızıntıları*” ve “*İrfân Sızıntıları*” adlı basılı üç eseri bulunmaktadır. Bunların dışında, Murâd Buhârî, Şevket Buhârî, Abdullah İlâhî, Aynu’l-kuzât Hemedânî, Kethudâzâde Arif Efendi ve İbn Arabî’den yaptığı basılmamış tercümeleleri bulunmaktadır. Bahâ Doğramacı, 2015 yılında İstanbul’da vefat etmiştir.

⁴⁰ Doğramacı, a.g.e, s. 29.

⁴¹ Memduh Cumhur, *Ahmed Yüksel Özemre’nin Ardından*, Kubbealtı Mecmuası, Temmuz, 2009, s. 24.

Abdülbâkî Gölpınarlı, Seyyid Abdülkâdir'e dair hazırladığı biyografide o'nun edebî yönünü anlatırken; “*Şiirlerinin umumiyetle tasavvufî hekîmâne ve didaktik mahiyette olduğunu, O'nun da diğer sûfî şairleri gibi şiiri ancak bir vasıta olarak kullandığını, bedî istiarelere ehemmiyet vermediğini, hatta bazen kafiyeye bile aldırış etmediğini, böyle olmakla beraber ilminin kuvveti ve benimsediği meslekteki rûsuhu dolayısıyla sözlerinin müfetteh, mantığının kavî ama ifadesinin sade ve selis olduğunu, hicri 1292'den vefâtına kadar tam kırk dokuz yıl mensupları ve hatta mensup olmayanlar tarafından bile kutup tanınan bu zata son zamanın en âlim ve kudretli sûfisi demekte zerre kadar tereddüd edilemez*”demektedir.⁴²

Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin, Hanife, Fatıma adlarında iki hanımı vardır. Fatıma Hanım'dan Seyyide Sâliha isminde bir kızı olmuştur. Hanife Hanım'dan ise üç oğlu ve iki kızı dünyaya gelmiştir. Çocukları, Seyyid Muhtâr (1873-1933), Seyyid Mehmed Habibullah (1890-1970), Seyyid Alî Seyfullah (1892-1936), Seyyide Mümine Zehra (ö.1996), Seyyide Hatice Feyziyye (ö.1977) dir.

Soyu, Seyyid Ahmed Muhtâr, Seyyid Mehmed Habîbullah, Seyyid Alî Seyfullâh, Seyyide Mümine Zehra, ve Seyyide Hatice Feyziyye ile devam etmiştir.⁴³

Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin Eserleri;

Şems-i Rahşân: Farsça ve mesnevî tarzındadır. 7777 beyittir.

Yenâbîu'l-Hikem: Farsça ve mesnevî tarzındadır. 12071 beyittir.

Künûzu'l-Ârifîn: Farsça ve mesnevî tarzındadır. 5453 beyittir.

Gülşen-i Esrâr: Farsça ve mesnevî tarzındadır. 6876 beyittir.

Sunûhât-ı İlâhiyye: Farsça ve mesnevî tarzındadır. 2260 beyittir.

Esrâr-ı Tevhîd: Farsça ve mesnevî tarzındadır. 232 beyittir.

Dîvân-ı Belhî: Farsça, Türkçe, Çağatayca ve mülemmâ tarzı gazellerden oluşan bir Dîvân'dır. Gazellerinde "Kâdir-i hikmet, Kâdir-i Belhî, " mahlaslarını kullanmıştır.⁴⁴

⁴² Gölpınarlı, *Seyyid Abdülkâdir-i Belhî'nin Hal Tercümesi* s. 3.

⁴³ Seyyid Burhâneddîn Belhî, *Defter-i Kuyûdât*, Revak Kitabevi, İstanbul, 2017, s.34.

⁴⁴ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 3.

1.2. Doğumu ve Künyesi

Seyyid Ahmed Muhtâr, h.1290/m.1873 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir.⁴⁵ Babası, Seyyid Abdülkâdir Belhî, annesi Hanife Hanımdır. Adı Ahmed Muhtâr'dır. İsmi'nin önündeki "Seyyid" ifadesi evlâd-ı resûl olmasından dolayı babası, dedesi ve diğer aile efradı gibi kendisi içinde kullanılmıştır. Bazı kaynaklarda, "Seyyid Muhtâr el-Hüseynî" ve babası Abdülkâdir Efendi'ye nisbeten "Belhîzâde" künyesi de kullanılmıştır. Seyyid Muhtâr, dedesi, babası ve amcaları için memleket nisbeti açısından kullanılan "Belhî" künyesini, İstanbul doğumlu olduğu için kullanmamıştır. Fakat kendisinden sonra bazı sevenleri tarafından, bu künyenin, Seyyid Süleyman ve Seyyid Abdülkâdir'le özdeşleşmiş olması ve ondan sonra halefi olarak Seyyid Muhtâr içinde kullanılmıştır. Seyyid Muhtâr, "*Hânedân-ı Seyyidü'l-Beşer*" kitabı'nda ise ismini "İbnü'l-Hüseynî Ahmed Muhtâr" olarak kullanmıştır.⁴⁶

Seyyid Muhtâr Efendi, kendisi ve ailesi için, soyadı kanunu öncesinde, "*Ali'den başka er, zülfikardan başka kılıç yoktur*"⁴⁷ hadisinden ve neslinden geldiği Seyyid Burhâneddîn'in künyesinin "Kılıç" olmasından ilhâmen "Erkılıç(oğlu)" nisbesini benimsemiş ve aile çevresine de bunu telkin etmiştir. Soyadı kanunu çıktığında ise aile bu "Erkılıçoğlu" nisbesini soyadı olarak kullanmak istemişler, fakat ibârenin uzunluğu nedeniyle "Erkılıç" soyadını almışlar ve aileye mensup diğer kişilere de mektup yoluyla konuyu bildirmişlerdir. Belhî ailesine mensup olanların tamamı bugüne kadar Erkılıç soyadını kullanmışlardır.⁴⁸

1.3. Eğitimi

Arapça, Farsça, Çağatayca, Osmânlıca bilen ve Şark Edebiyat'ına da çok iyi vakıf olan Seyyid Muhtâr Efendi, bu ilimleri babası Abdülkâdir Belhî'den tahsil etmiştir.⁴⁹ Ayrıca Sıbyan mektebinde Kur'an talimi, tecvid, ilmihal, hat gibi

⁴⁵ *Sicill-i Umumi*, Osmânlı Arşivi, s. 389

⁴⁶ Ahmed Muhtâr ibnü'l Hüseynî, *Hânedân-ı Seyyidü'l Beşer Eimme-i İsnâ Aşer*, Ahmed Sâki Bey Matbaası, 1327, s. 1

⁴⁷ Seyyid Süleymân Belhî, *Yenâbiü'l-Mevedde*, İslambol, 1301, s. 137. Ayrıca Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, Darü'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1997, c. 2, s. 44.

⁴⁸ Cenân Erkılıç, *Yapılan Görüşme Notları*, 2019.

⁴⁹ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 2, s. 408.

mukaddimân-ı ulûm eğitimi almış, Dârü'l Feyz-i Hamîdi Mekteb-i Rüşdiyyesi'nde de sarf, nahiv ve Gülistân okumuştur.⁵⁰ Cemâleddin Server Revnakoğlu “*Garb kültürü ile de ünsiyet etmiş olduğundan Fransızca'ya vakıftı*”⁵¹ demektedir. Bir hocadan özel olarak Fransızca dersler alıp, ileri derecede bu dile de hâkim olmuştur. Hatta Fransızcası'nın çok iyi derecede olduğuna bir gösterge de, Hâriciyye Nezâreti Tercüme Kalemi'nde tercüme heyeti içinde görev alması ve bir müddet bu büroda çalışmış olmasıdır.⁵²

Akla ve bilime çok önem veren Seyyid Muhtâr Efendi, Dârü'l Feyz-i Hamîdi Mekteb-i Rüşdiyyesi'nde fenn-i hesâb, coğrafyâ ve hendese okumuştur.⁵³

Seyyid Muhtâr Efendi'nin, hem dinî hem de tasavvufî eğitim açısından oldukça şanslı bir çevresi vardır. Dedesi Seyyid Süleyman, Belh'in sayılı âlim ve sûfilerindendir. Babası Seyyid Abdülkâdir Belhî, ilmî, dinî, tasavvufî, edebî tahsilini babası Seyyid Süleyman'dan almıştır. Diğer aile efradının hemen hemen hepsi tahsillidir. Hayatını geçirdiği Şeyh Murâd Buhârî Dergâhı ise o dönem alîmleri, edibleri ve mutasavvıfları tarafından ilgi gören bir tekkedir. Böyle bir ortamda büyüyen Seyyid Muhtâr Efendi, tasavvufî eğitimini de babası Seyyid Abdülkâdir Belhî'den almıştır. Babasından Arapça, Farsça, edebiyat ve dini ilimler tahsil eden Seyyid Muhtâr, bunların yanında Nakşibendî icazeti almış ve Hamzavî-Melâmîliğine intisâb etmiştir.

1.4. Memûriyeti

Seyyid Muhtâr Efendi, 1893 yılında 21 yaşında iken Telgraf ve Posta Nezâreti Âliyesi Mektubu Kalemine stajyer memur olarak girip iki sene çalışmış, 12 Şubat 1896'da 60 kuruş maaşla vazifeye başlamış, bir sene sonra maaşı 250 kuruşa çıkarılıp vazifesine devamı tasdik olmuştur. 1913 senesine kadar bu memuriyetine

⁵⁰ Sicill-i Umumi, a.g.e., s. 389.

⁵¹ Cemâleddin Server Revnakoğlu, İ.B.B Atatürk Kitaplığı, Arşiv no; 233, s. 457.

⁵² Erkılıç, *Yapılan Görüşme Notları*, 2019.

⁵³ Sicill-i Umumi, a.g.e., s. 389.

devam etmiştir.⁵⁴ Ayrıca, Hâriciyye Nezâreti Tercüme Kalemi'nde Fransızca tercüme hey'eti bürosunda da bir süre görev yapmıştır.⁵⁵

1.5. Sürgün Yılları

Seyyid Muhtâr'ın kendi ifadelerine göre; “1913 senesi Mayıs ayının 28. günü Eyüp Sultan Polis merkezine celb edilir. Oradan da bir memur refakatinde gece vakti İstanbul Polis Müdüriyetine sevk edilir. Ertesi gece İstanbul muhafızlığına tıklır. Bir iki parça tarla almak niyetiyle kesesinde taşıdığı parası genç bir zabıt tarafından alınır ve hakaret ederek bayılcaya kadar dövülür. Darp sebebiyle iki dişi kırılır. Bu hâdiseden altı gün sonra 5 Haziran 1913'de Bahr- i Cedîd vapuruyla Sinop'a sürülür. Üç sene Sinop'da sürgün hayatı yaşadktan sonra yetmiş beş lira masrafla 12 Temmuz 1332 de İstanbul'a döner. Seyyid Muhtâr Efendi, kanunî hiçbir sebep olmadığı halde İstanbul'dan alınıp tekrar döndüğü zaman arasında geçen 1142 gün zarfında hiçbir cevap verilmediği hatta isminin bile sorulmadığından niçin tevkîf ve teb'îd edildiğini bilemediğini” söylemiştir.⁵⁶

Bu süreçte Abdülkâdir Belhî'de oğlunu ziyaret etmek için Sinop'a gitmiştir. Sinop cezaevinde Seyyid Muhtâr Efendi ile beraber kalan Bekir adlı bir kişinin naklettiğine göre; “Seyyid Muhtâr'ın babası Seyyid Abdülkâdir Belhî, oğlunu ziyarete gitmiş. O kişi de Abdülkâdir Belhî ile bu ziyareti esnasında görüşmüştür”.⁵⁷

Bu celb zamanında Bekir Ağa bölüğünde Seyyid Muhtâr'ın koğuştta geçen bir diyalogu, onun şatahata meyilli sözler karşısında sergilemiş olduğu tavrı göstermesi açısından önemlidir. Bu diyalogu Gölpınarlı şöyle nakletmektedir:

“Bizi, birbirimizden fâsılalı ve arka arkaya olarak sıralara oturtmuşlardı. Konuşmamız yasak olduğu gibi dışarıya çıkmak icabederse de Jandarmayla gidebiliyorduk. Sıralar arasında jandarmalar gezip dururken o zat, arada bir cezbeye gelmiş gibi “*En'Allah-Ben Allah'ım*” diyordu. Birkaç kere bu sözü tekrarlayınca dayanamadım, jandarma biraz uzaklaşınca yavaş bir sesle, “*efendim dedim, emretseniz de dışarı giderken yalnız gitsek, jandarma bizi götürmese, gözlemese*”. Bu sözüme karşı erenler, “*beni dinlerler mi ki*” dedi, Fakîr de, “*deminden beri “En(e)Allah” diyorsunuz ya*” dedim”

⁵⁴ Sicill-i Umumi, a.g.e., s. 389.

⁵⁵ Erkılıç, a.g.g.n.

⁵⁶ Seyyid Ahmed Muhtâr'ın Sinop'a Nefy Hadisesi, Osmânlı Arşivi Daire Başkanlığı, Dosya No:86.

⁵⁷ Doğramacı, *Yapılan Görüşme Notları*, 2010.

Seyyid Muhtâr'a sormuştum; “*O ne cevap verdi efendim?*” “*Kâfir olan sustu kaldı*” (Bakara, 2/258) meâlindeki âyet-i kerimeyi okuyup “*cevap vermediğini*” bildirdiler.⁵⁸

1.6. Sosyal Meselelere Bakışı

Seyyid Ahmed Muhtâr, Hz. Ali ile ilgili; maliye, iktisad, ticaret ilimlerinin esasını koyduğu gibi siyaset ve sosyoloji ilimlerinin de ilkelerini ortaya koyduğunu belirtir. Nitekim “*Hânedân-ı Seyyidü'l-Beşer Eimme-i İsnâ Aşer*” eserinde naklettiği *Nehcü'l-Belaga*'da bulunan, Hazret-i Ali'nin Malîk bin Eşter'e (ö.658) gönderdiği “*Emirname*” için; “insafı araştırılıp incelenirse görülecektir ki, o zamandan bu ana kadar bunca sultanlar, hükümdarlar, halîfeler, zeki ve meşhur Avrupalı, Türk, Arap dahileri benzerini dahi düşünüp hazırlayamamışlardır” demektedir.

Seyyid Muhtâr, *Ahidnâme* ile ilgili olarak naklettiği şerh metninden; Hazret-i Ali'nin “*halk iki sınıftır, ya dinde kardeşin ya da yaratılıştaki benzerindir*”⁵⁹ sözündeki ayırımın hukuk ve görev açısından olmadığı yalnızca müslim ve gayr-i müslim şeklinde tasnif için olduğu, her iki sınıfa da adaletle muamele edilmesi gerektiği, halkın idaresini üstlenenlerin ödüllendirme ve cezalandırmada hissiyatlarını karıştırmadan adil olmaları gerektiği, amirlerin icraatlarının kanun namına olacağından dolayı memnuniyet, aşırı sevinç veya şiddet gibi nefsanî hâller göstermemeleri ve bu hususlarda azami hassas olmaları gerekliliği,⁶⁰ milletin ilerlemesinin devletin yükselmesi ve ilerlemesi olduğu, Avrupa'da ki demokrasinin aslında İslami hikmetlerden olduğu,⁶¹ Danışma Meclisindeki kişilerin, isabetli fikir sahibi, iffet, doğruluk ve haysiyet gibi vasıflara sahip olması gerektiği, memurluk görevi atamaları ve liyâkat ölçülerini dikkate alarak, emeğin karşılığının verilmesi,⁶² gibi prensipleri benimsemiştir.

Sosyal hadiselerin manevî sezgi dünyasında da farklı yankılarının olduğuna örnek olarak, Gölpınarlı'nın kimden naklettiğini tesbit edemediğimiz ilginç bir hatıra şöyle nakledilmektedir;

⁵⁸ Bkz. Gölpınarlı, *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi I-II*, İnkılap Yay. 1990, İstanbul, s. 587.

⁵⁹ Hazret-i Ali İbn-i Ebî Tâlib, *Nehcü'l-Belâga*, (Terc.) Abdülbâkî Gölpınarlı, Ansariyan Publications, Qum, 1989, s. 369.

⁶⁰ Ahmed Muhtâr İbnü'l Hüseyinî, *Hânedân-ı Seyyidü'l Beşer Eimme-i İsnâ Aşer*, Ahmed Sâki Bey Matbaası, 1327, s.105.

⁶¹ Ahmed Muhtâr İbnü'l Hüseyinî, *a.g.e.*, s. 112.

⁶² Ahmed Muhtâr İbnü'l Hüseyinî, *a.g.e.*, s.107-113-120-138.

“Seyyid Ahmed Muhtâr Efendi’nin hastalığını haber alınca ziyaretine gitmiştim. Hasta odasına girince, Efendi’yi yere yüzükoyun yatar vaziyette buldum. Önünde kalın bir tahta parçası, onun ortasında bir cep saati büyüklüğünde balmumu, onun üzerine dikilmiş bir tavuk tüyü, onun da üzerinde yünden yapılmış bir şapka vardı. Ziyaretim boyunca hiç konuşmadılar. Yalnız, birkaç defa, tavuk tüyüne fiske attılar. Her vuruşta, üzerindeki şapka, tüyle birlikte sağa sola gidip geldi. Bir müddet sonra izinlerini isteyip ayrıldım. Bu hadiseden üç gün sonra şapka inkılâbı oldu”.⁶³

1.7. Kültür ve Sanat Yönü

Seyyid Muhtâr’ın kültürel yönüne baktığımızda; babası ve ailesinden kendine intikal eden siyâdet ve melâmet kültürü ve İstanbul’da doğup büyümesi, eğitimini alması ve bu şehirde memurluk görevi yapmasıyla benimsediği Türk kültürünün yanında, yaşadığı dergâh çevresinden kaynaklı başta Mevlevî olmak üzere, Nakşibendî, Bektâşî kültürlerine, dil ve edebiyâta fazlaca olan ilgisinden dolayı Arap ve Fars kültürüne, yabancı dille ileri seviyede meşgul olması yönüyle Fransız Edebiyatı yoluyla Avrupa kültürüne de âşinâ olduğu bilinmektedir.

Bütün bunların yanında musikiye olan ilgisini ise, Dergâh’ta düzenlenen âyinlere katılmasının yanında, âyin-i şerifler⁶⁴ üzerinde metin ve icra açısından özel

⁶³ Bkz. Ahmed Güner Sayar, *Abdülbâkî Gölpinarlı*, s. 45.

⁶⁴ Mevlevî Âyinleri, dâima bir kişi tarafından İtrî’nin meşhur Naâtıyla başlar. Bundan sonra neyzenbaşı tarafından yapılan, okunacak âyinin makamını bütün genişliğiyle gösteren ve 15-20 dakika devam eden ilk taksime, ondan sonra da devr-i kebîr usulünde bestelenmiş olan ve “devr” ismi verilen peşreve geçilir. Neylerle çalınan bu peşrevle birlikte “devr-i Veledî” bitmiş olacağından şeyh postuna doğru yürür, altı adım kadar olan bu mesafe yürüninceye kadar neyzenbaşı kısa bir taksimle makamın esas seyrini tekrar gösterdikten sonra âyinin selâmları terennümüyle birlikte sırasıyla okunur. Üçüncü selâm başladıktan biraz sonra, âyin tam bir vecd halini almaya başladığı sırada sür’atî dâima artan bir yürük semâî usulü başlar. Bbu selâm arasındaki mütad ney kısımları (terennümler), âyine daha hareketli bir hal verir. Dördüncü selâmlar, sükûn ve huzurun yeniden iâdesini temin ve bunu bütün vuzûhuyla iâde edebilmek endişesiyle dâima evfer usulünde bestelenmiştir. Bu selâmlarda, nağmeyle usûl, büyük bir maharetle birbirine mezcedilmiştir. Âyinin okuma kısmı dördüncü selâmda kıraâtıyla bittikten sonra, son peşrev ismi verilen ve sür’atî bir düyek usûsüyle çalınan peşrevi müteakip, son yürük denilen kısa bir parça neylerle çalınıp son kısım ismiyle anılan, beş dakika kadar süren ve muhakkak neyle yapılan bir taksimle âyin tamamen sona erer. Bkz. Halil Dikmen, *Mevlevî Müziği*, (Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik* içerisinde), İnkilap Yay., İstanbul, 1983, s. 464-465.

bir hassasiyeti olduğunu ve ayrıca belli makamlarda okunan mersiyelere⁶⁵ çok ehemmiyet verdiğini, nakledilen hatıralardan anlamaktayız.⁶⁶

1.8. Ahlâk ve Seciyesi

Seyyid Muhtâr, ahlakî seciye olarak özellikle, tevazusu, nezâketi ve yardımseverliği ile tanınan bir kişidir.⁶⁷ Aynı zamanda siyâdetinden kaynaklı hilm ve cesaret de kendinde birarada görülmektedir. Eserlerinde, ne zaman kendisiyle ilgili bir söz sarfedecek olsa olabildiğince samimi ve mütevâzî ifâdeler kullanmaktadır.

Kendisini ziyaret edenlerin, aile ferdlerinin anlatımlarına göre, bir kimsenin bir talebi varsa onu halletmeye çalışan, elinden geldiğince yardım eden bir kişiliği, fakirlere yardımda hassasiyeti olan, insani ilişkilerde gayet nazik, yumuşak ve ılımlı konuşan, hâl olarak kendinde hilmin müşahede edildiği bir örnek insan modeli karşımıza çıkmaktadır.⁶⁸ Seyyid Muhtâr Efendi fizikî olarak, orta boylu, buğday renkli, köse sakallı, nurânî yüzlü olarak tarif edilmiştir.⁶⁹

Güzel ahlak'ın başı olarak kimseyi incitmemeyi esas alan Seyyid Muhtâr, bir dörtlükte konuyu şöyle özetlemektedir:

Fenâlık etme bir ferde sakın bir vech ile,

Seyyid'ül ahlâktır bir kimseyi incitmemek.

İyilik etmek etmemekten gerçi âlâdır fakat,

⁶⁵ Tekkelerde, dergahlarda, belli bir musiki formatında da icra edilen, Arapça “resâ” kökünden gelen mersiye, ölenin ardından onu iyilikleriyle yad etmek anlamında kullanılmaktadır. Mersiye kısaca, “Ölmüş bir kimse üzerine yazılmış manzume” olarak ifade edilir. Ölen kişinin iyiliklerinin anıldığı, çeşitli konulardaki meziyetlerinin dile getirildiği bölümlerinden dolayı mersiyeler, “methiyenin, ölenin ardından yazılan şekli” olarak da nitelendirilebilir. Mersiyeler, kaside, gazel, müseddes, muhammes, kıt'a, terki-i bend, terci-i bend gibi nazım şekilleriyle yazılabilirse de en çok kullanılan terki-i bend şeklindedir. Bazı mersiyelerde ölenin vefat tarihi ebcelele hesapla belirtildiği gibi, hayatının önemli safhalarına da işaret edildiği olmaktadır. Dinî-tasavvufî edebiyatta ehl-i beyt sevgisini dile getiren ve Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesini anlatan mersiyeler hayli çoktur. Bkz. M. Zeliha Stebler Çavuş, *Türk Edebiyatında Mersiyeler*, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Sayı 38, Erzurum 2008.

⁶⁶ Erkilç, *Yapılan Görüşme Notları*, 2019.

⁶⁷ Niyazi Sayın, *Yapılan Görüşme Notları*, 2016.

⁶⁸ Erkilç, *Yapılan Görüşme Notları*, 2007; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, s. 409; Sayın, *Yapılan Görüşme Notları*, 2016.

⁶⁹ Vassâf, *a.g.e.*, s.406.

*İyilik etmekten de evlâdır fenalık etmemek.*⁷⁰

1.9. Yakın Çevresi

Seyyid Muhtâr'ın yakın çevresini oluşturan şahsiyetlerin ilk halkası, kardeşleri ve çocukları olmak üzere âile çevresi, ikinci halkası ise mânevî münâsebetlerinin olduğu şahsiyetlerden oluşan sûfî çevresidir.

1.9.1. Âile Çevresi

1.9.1.1. Kardeşleri

1.9.1.1.1. Seyyid Mehmed Habîbullâh (1890-1970)

Seyyid Ahmed Muhtâr Efendi'nin ortanca kardeşidir. Farsça ve Arapçaya vukûfiyeti olan, çok iyi Osmânîca bilen Mehmed Habibullah, Darü'l-Fünûn'da hukuk okuyarak hakimlik mesleğine yönelmiştir. Tabiattaki canlı ve cansız varlıkların sahip oldukları özellikleri keşfetmek ilgisiyle havas ilmiyle uzun zaman meşgul olmuş, Erzincan ve Artvin'de Ağırceza hakimliği yapmıştır. Rakîbe hanımla evlenmiş, bu evlilikten Mehmed Zeyneddîn (ö.1992) ve Hasan Nureddin (ö.1983) adında iki oğlu olmuştur.

Mehmed Zeyneddîn, Denizcilik Bankasında çalışmıştır. Hasan Nûreddîn ise, fotoğraf alanında ülkemizin önde gelen isimlerinden olup, ülkemizde fotoğraf sanatının tanıtılması ve yayılmasında önemli katkıları olmuştur. Meydan Larousse Ansiklopedisi'nin maddelerinin önemli bir bölümünün fotoğrafları kendilerine aittir.⁷¹

1.9.1.1.2. Seyyid Ali Seyfullâh (1891-1936)

Seyyid Ahmed Muhtâr Efendi'nin küçük kardeşidir. Fotoğraf sanatına çok önem verilen aile içerisinde Ali Seyfullâh, fotoğrafçılıkla uğraşmış ve fotoğrafhane ve aynı zamanda birde bahçe sineması işletmiştir. Daha sonra Beyazıt'ta büyük bir bakkâliye dükkanı açmıştır. Bir süre sonra Konya'ya yerleşmesi gerekmiştir. Çok iyi resim yaptığı bilinen Ali Seyfullâh Konya Lisesi'nde resim hocalığı da yapmıştır.

⁷⁰ Erkılıç, a.g.g.n.

⁷¹ Erkılıç, *Yapılan Görüşme notları*, 2019.

Anadolu'nun birçok yerinde Musakkafat memurluğu yapmıştır.⁷² Bu çok zor ve tehlikeli görevi bilhassa doğu il ve ilçelerinde yapmıştır. 28 Aralık 1936 tarihinde 45 yaşında vefat etmiştir. Fatma Hikmet Nebile Hanımla evlenmişler, bu evliliklerinden; Mehmed Sadreddîn ve Ahmed Zahireddin dünyaya gelmişlerdir.

Mehmed Sadreddîn (ö.2000) Ziraat mühendisidir. İngiltere'de ihtisas yapmıştır. Bir dönem Ziraat vekâleti umum müdürlüğünde bulunmuştur. İhtisâsı entomoloji üzerinedir. Ülkemizi birçok ülke nezdinde temsil etmiştir. Çekirge ile mücadelede çok önemli hizmetleri olmuştur. Farsça, İngilizce, Almanca, Fransızca dillerini çok iyi bilmekte ve Arapçaya da oldukça âşinâdır.

Ahmed Zahireddin Efendi (d.1916-ö.1991). Devlet İstatistik Enstitüsünde Maden Şube Müdürlüğünde bulunmuş daha sonra istatistik istişâre kurulunda görev yapmıştır. İFSAK'ın (İstanbul Fotoğraf ve Sinema Amatörleri Derneği) oluşmasına öncü bir yapı olan TAFK'ın (Türkiye Amatör Fotoğraf Kulübü) kurucuları arasında da olan Zahireddin Erkalıç'ın fotoğraf sanatına büyük katkıları olmuştur.

Dîvân Edebiyatını çok iyi bilen, Osmânlıca'ya her yönüyle hakim, küçük yaşından itibaren şiir yazan Ahmed Zahireddîn'in şiirleri mahfî mizacından dolayı pek bilinmemiş, ancak sevdikleri ile şifâen paylaştıkları bazı şiirleri hafızalarda kalmıştır. O'nun hem şiir yönünü hem Mevlânâ Celâleddin Rûmî'ye olan hürmet ve sevgisini göstermesi bakımından bir kıtasını vermek istiyoruz;

Bir ney gibi kalbini dağlayan ukbâda yaşar

Hükmü kalmaz güzeli perdeleyen mânânın

Bir semâ âlemi şevkiyle çıkar arşa kadar

*Âsitânından öpen Hazret-i Mevlânâ'nın*⁷³

Seyyid Ahmed Muhtâr, erkek kardeşlerinin dışında Seyyide Mümine Zehrâ (ö.1996), Seyyide Hatice Feyziyye (ö.1977) ile birlikte beş kardeşlerdir.

⁷² Musakkafat; ev, arazi gibi taşınmazların kıymetlerini takdir edip ona göre vergi tahakkuku oluşturmak.

⁷³ Erkalıç, *Yapılan Görüşme notları*, 2019.

1.9.1.2. Çocukları

Seyyid Muhtâr'ın, Muhyiddîn Alî, İhsân Mehemed Adnân, Fâtîma Hayrûn'nisâ, Ali Zeynelâbidîn olarak üç erkek bir kız çocuğu olmuştur.

1.9.1.2.1. Muhyiddîn Ali

1901 tarihinde doğmuş, altı yaşında vefât etmiştir. Bu kayıp aile için son derece üzüntülü bir vak'a olmuş ve dergâh haziresine defnedilmiştir.

1.9.1.2.2. İhsân Mehemed Adnân Erkılıç

1906 tarihinde doğmuştur. İleri derecede Fransızca, Almanca, Farsça ve Osmânlıca bilmektedir. Türkiye'ye fotorafçılığı getiren ilk kişilerden birisidir. Öğretmenlik yapmış daha sonra öğretici flimler kurumunda çalışmış, Verem Savaş Derneğinde etkili çalışmaları olmuştur. Türkiye'de veremin kontrol edilmesinde çok önemli katkıları olmuştur. 17 Mayıs 1983 tarihinde vefât etmiştir.

1.9.1.2.3. Ali Zeynelâbidîn Erkılıç

1914 tarihinde Şeyh Murad Buhârî Dergahı'nda doğmuştur. Seyyid Muhtâr Efendi'nin en küçük oğlu olan Ali Erkılıç, tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar olan 1914 ile 1925 yılları arasında Murad Buhârî Dergahı'nın düzen ve işleyişinin son şahididir. Babası Seyyid Muhtâr'ın vefatından sonra da ailesi ile birlikte Dergah'ın konağında oturmuşlardır.

Çocukluk çağında dedesi Seyyid Abdulkadir Belhî'nin de şefkatine muhatab olan Ali Erkılıç, dedesi ve babasından kendisine yansıyan, tam anlamıyla bir insan olmak vasıf ve idealini hep üzerinde taşımış, ailesi ve çocuklarına herşeyden önce, tevazu, yardımseverlik ve dürüstlük ilkeleri doğrultusunda yüksek ahlak sahibi olmalarını telkin etmiştir.

Ali Erkılıç, dedesi ve babasına bağlılıkları ile bilinen önemli şahsiyetlerle de mânevî bir vefa gereği, irtibatlarının hep devam ettirmiştir. Bu minvalde, Abdülkâdir Belhî'nin önde gelen ihvanlarından ve hilafet verdiği Kemâlî Efendi ve Ekrem Efendi ile vefatlarına kadar uzun yıllar muhabbet ve hürmet çerçevesinde bereberliğini sürdürmüştür. Önemli bir edebiyat ve tasavvuf tarihçisi olan Abdülbâkî Gölpınarlı ise, Seyyid Muhtâr Efendi'den sonra oğluyla olan irtibatını kesmemiş, çeşitli zamanlarda ziyaret ederek Ali Erkılıç ile sohbet ve dostluklarını devam

ettirmiştir.⁷⁴ Bunun yanında sanat literatürüne kutbü'n-nâyî olarak geçmiş olan ney üstâdı Neyzen Niyazi Sayın ile de uzun yıllar dostlukları olmuştur.⁷⁵

Denizcilik Bankası'nda baş puantör ve muhasebeci olarak çalışan Ali Erkılıç, 11 Ağustos 2003 tarihinde İstanbul'da vefât etmiştir.⁷⁶

1.9.2. Sûfi Çevresi

1.9.2.1. Melâmî Hüseyin Dede

Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Melâmî Hüseyin Dede, İbrâhim Babâyı Velî'nin kırk kalbe bakıcı'nın başlarına tayin ettiği Melâmî rehberidir. Nazarı kuvvetli olan Hüseyin Dede'nin Seyyid Muhtâr Efendi üzerinde belirgin bir etkisi olmuştur.⁷⁷

Hüseyin Dede, Mevlevîyeye mensubiyetinden dolayı Mevlevî Hüseyin Dede olarak da bilinmektedir. Kırklı yaşlarında iken bir vesile ile Kasımpaşa'da sohbetine katıldığı ve o gün başına bir yemeni bağlayan fakat ucunu farklı bir şekilde düğümleyen Kethüdâzâde Mehmed Ârif Efendi (ö.1846) hakkında sohbet çıkışında Emin Efendi'ye; O'nun Hamzavî ricalinden olduğunu, bunu ise yemeni bağlayış şeklinden anladığını söylemesinden⁷⁸, Hüseyin Dede'nin o yıllarda da Hamzavî-Melâmîliğine dahil olduğu anlaşılmaktadır.

Hüseyin Dede, Eğri Kapı çevresinde İvâz Efendi câmiine yakın bir yerde bulunan Peştemalcı hanındaki Hamzavî-Melâmî mensuplarına mürebbilik yapmıştır. İdris-i Muhtefî zamanından beri, Hamzavî-Melâmîlerinin teşkilat merkezi halinde olan Fatih'te Atpazarı civarında Kırk Çeşmedeki Peştemalcılar hanında Hamzavî ricâlini temsil eden kırk rehber (kalbe bakıcı) bulunduğu ve kırk kişiden biri vefât edince yerine adı geçen, Hüseyin Dede'nin başlarında bulunduğu İvâz Efendi hanından birinin Kırk Çeşmedeki Peştemalcılar hanına gönderilerek kırk kişinin böylece tamamlandığı bilinmektedir.⁷⁹

⁷⁴ Erkılıç, *Yapılan Görüşme Notları*, 2010.

⁷⁵ Sayın, *Yapılan Görüşme Notları*, 2016.

⁷⁶ Erkılıç, *Yapılan Görüşme Notları*, 2019.

⁷⁷ Abdülbâkî Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yayın-Pan Yayıncılık, 1992, İstanbul, s.179.

⁷⁸ Emin Efendi, *Menâkıb-ı Kethüdâzâde el-Hâc Mehmed Ârif Efendi*, (Haz.) Hasan Gürkan, Hür Mahmut Yücer, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 327.

⁷⁹ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s.179.

Seyyid Muhtâr Efendi, bir mektubunda; Hüseyin Dede'ye mülâki olduğunu, iltifat ve nevazişine mazhar olduğunu anlatıp Dede'nin az söyleyen, hafif hafif gülen uzun boylu, zayıf bir zat olduğunu, sur üstünde kain ve Haliç'e nazır bir hânedeki ikamet ettiğini, 90 yaşını geçkin olduğu halde 1305 tarihinde vefât edip Seyyid Abdülkâdir Efendi tarafından Şeyh Murâd Tekkesi'ne getirilerek hazireye defnedildiğini söylemekte ve “*Kitabe-i senği mezarını bizzat babam yazarak hakk ettirmişti*” demektedir.⁸⁰

1.9.2.2. Seyyid Bahâüddîn Belhî

Asıl adı, Muhammed Bahâüddin Bâbü'l-Hak olan Bahâüddin Efendi 1847'de Belh'te doğmuştur. Seyyid Süleyman Belhî'nin Seyyide Saîde Hanım'dan olan ortanca oğludur. Babası kardeşleri ve diğer aile efrâdı ile birlikte Anadolu'ya göçetmiştir. Dört yıl Konya'da kalmış ve Bursa üzerinden İstanbul'a gelmiştir. Sultan Abdülaziz'in maddi desteğiyle İstanbul'un çeşitli yerlerinde ikâmet eden Seyyid Bahâüddin Bâbü'l-Hak, ailesi ile birlikte, babasının postişinliğine tayin edildiği Eyüp Nişancası'ndaki Murâd Buhârî Dergâhı'na yerleşmiştir.⁸¹

Çok mütevazı ve babasına karşı çok edepli olduğu söylenen Bahâüddin Efendi'nin Süleyman Belhî'den Nakşîbendî icâzeti bulunmaktadır ve kendisine has bir muhip halkası olduğu söylenmektedir.

Seyyid Bahâüddîn Belhî, ilm-i Simyâ ve Kimyâ ile ciddi bir düzeyde ilgilenmiş, hatta o dönemlerden kalan, tüpler, sıvı ölçüm cihazları, beherler ve diğer cam malzemelerin Dergah'ta uzun yıllar muhafaza edildiği nakledilmiştir.⁸²

Vefâtına kadar Dergâh'ta kalan Bahâüddin Babü'l-Hak'ın, aynı Dergâh'ta birlikte yaşadığı ve çok sevdiği anlaşıl原因 Seyyid Muhtâr Efendi üzerinde de tesiri olmuştur. Seyyid Muhtâr Belhî, babası Abdülkâdir Belhî'nin yanı sıra amcasının da ilminden ve mâneviyâtından istifâde etmiştir. Vefâtına kadar Murad Buhârî Dergâhı'nda yaşayan Bahâüddin Efendi, ağabeyi Abdülkâdir Efendi'den önce vefat etmiş ve dergâh'ın haziresine defnedilmiştir. Vefatıyla birlikte, “*belimin direği kırıldı*” şeklinde ifâdesi olan ağabeyi Abdülkâdir Belhî'nin gözünde de yüksek

⁸⁰ Gölpınarlı, a.g.e., s. 179.

⁸¹ Burhâneddîn Belhî, *Defter-i Kuyûdât*, s. 37.

⁸² Erkiş, *Yapılan Görüşme Notları*, 2019.

bir değeri olduğu anlaşılmaktadır. Kendine ait herhangi bir eser tesbit edilemeyen Bâbü'l-Hak'ın, içinde Seyyid Muhtâr Efendi'nin halinden bahsettiği ve selâmını iletlediği kardeşi Burhâneddin Belhî'ye yazdığı iki mektubu bulunmaktadır.⁸³ Bahâüddin Bâbü'l-Hak, Hatice Hanım'la evlenmiş, bu evlilikten altı oğlu ve bir kızı dünyaya gelmiştir.

Yeşilzâde Sâlih Efendi'in⁸⁴ kendi el yazısıyla kaydettiği fakat ona ait olup olmadığını tam tesbit edemediğimiz bir kasîde, o'nun Nakşibendî'liğine ve şahsî faziletine dair ipuçları vermektedir. Kasîde şöyledir:

“Ârif-i billâh ve vâsıl-ı ilallâh es-Seyyid eş-Şeyh Abdülkâdir el-Belhî el-Hüseynî kuddise sırrahu'l-celî efendimiz hazretlerinin birâder-i âli-kadrleri merhum Şeyh Muhammed Bahâüddin Efendi hakkında vârid-i hâtır-ı âcizî olan kasîde-i lâhıkadır;

Cenâb-ı Nakşibendî-i Bahâüddîn isrinde

Bahâ takdir olunmaz cevher-i dîn-i ûlâsın sen

Öz oğlumsun dişe pîrin becÂdır zatına çünkü,

Olan bir sırr-ı kutbiyyetle üssî evliyâsın sen

⁸³ Burhâneddin Belhî, *Defter-i Kuyûdât*, s. 119-203.

⁸⁴ Yeşilzâde Mehmed Sâlih Efendi, 1872'de Erzurum'da doğmuştur. Babası, soyu Hz. Hüseyin'e ulaşan Şeyhü'l-kurra Mustafa Niyâzi Efendi'dir. İlk eğitimini babasından alan ve hızını tamamlayan Yeşilzâde, Mülkiye rüşdiyesini bitirmiştir. Abdülgafur Efendi'den sülüs, nesih ve ta'lik hatlarından icâzet almış, Şeyhülulemâ Hacı Süleyman Efendi'den dinî ilimler eğitimi görmüştür. Yazıcızâde Hacı Derviş Efendi'nin Meşnevî derslerine ve Hâşiizâde Şeyh Ali Rızâ'nın sohbetlerine katılan Sâlih Efendi, Dârümuallimînden mezun olmuş ve 1898-1901 yılları arasında dava vekilliği yapmıştır. Bir süre öğretmenlik yapmıştır. Kendi isteğiyle I. Dünya Savaşı'na katılmış, iki yıl Kafkas cephesinde bulunmuştur. Erzurum'un Ruslar'ın eline geçmesinden (16 Şubat 1916) birkaç gün önce ailesiyle birlikte İstanbul'a geçmiştir. Bu yıllarda küçük yaşta yetim kalan Şemseddin Yeşil'i mânevî evlât edinip eğitimini üstlenmiş, daha sonra geçim sıkıntısından dolayı Bursa'ya yerleşip fırıncılık yapmıştır. 1920'de Erzurum Milletvekili olarak Büyük Millet Meclisi'ne girmiştir. 1925 yılında İstanbul'da Tarih Öğretmenliğine başlamış, 1931'de emekliye ayrılmıştır. Şemseddin Yeşil ile birlikte çıkardıkları *Hakikat Yolu* mecmuası ve *İslâmiyet Gazetesi*'nde 200 kadar yazısı yayınlanmış, 25 tanesi basılmış olarak 50 civarında eseri bulunmaktadır. Bkz. Ömer Hakan Özalp, “Yeşilzâde Mehmed Sâlih Efendi” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2013, c. 43, s. 498- 499.

Kâdirîyye'ye mensub oluşunun yanında Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin muhibleri arasında olan Yeşilzâde Sâlih Efendi, Seyyid Abdülkâdir'e ait müellif nüshası olan “*Divân-ı Belhî*” eserini 1941 yılında, baş tarafına bir de Belhî'nin kısa biyografisini ekleyerek Millet Kütüphanesi'ne vakfetmiştir. 1954'te Fatih Sofular'daki evinde vefat eden Yeşilzâde Sâlih Efendi, Merkez Efendi Mezarlığı'na defnedilmiştir.

Sıfât-ı evliyâ'da kadr-i pâkin çünki âlidir
O âli-kadrle bî-şekk veliyy-i hukûfâsın sen

Sen ol bir şeyh-i akdessin kemâlindir Bahâüddîn
Muhallik-i hulk-i Peygamber'le aslu'l-asdikâsın sen

Makâmen Hazret-i Pîr'den sülûkun intihâ bulmuş
Bu ulviyette ferden lâyıık-ı vasl-ı Hudâ'sın sen

Şimâli ruvâyla sensin bulan meydân-ı vahdetten
Bu ekmel hâli kim aktâr-ı aktâba revâsın sen

Senin o hâl-i ferdiyyette gâli kıymetin vardır
Ki ol rütbe nihâyet taht-ı sahn-ı arşa hem becâsın sen

Hemîn rahmetle yâd oldukça olsun kabr-i pâkin nûr
Bu rütbe evc-i ulyâ-yı behiştte sezâsın sen

Tahattur eyleyüp hâl-i zamânın bu meziyetde

“Dede Haydar” lâyıık-ı kurb-i Resûl-i Müctebâ'sın sen⁸⁵

1.9.2.3. Osman Kemâlî Efendi

Seyyid Muhtâr Efendi ile 1904-1906 yılları arasında Dergah'ta kalan ve onunla pîrdeş olan Kemâlî Efendi, 1862'de Erzurum'a bağlı Pasinler ilçesi Güllüköy'de dünyaya gelmiştir. Erzurum'un meşhur âlimlerinden Cafer Ağa Camii imam ve hatibi Yeşilzade Seyyid Mustafâ Efendi'nin yanında bir yıl içinde Kuran-ı Kerim'i ezberlemiş ve kıraat ilminden icazet almıştır. Taşkesenli Şeyh Ahmed Efendi'den tahsil görmüş ve bu sırada Hâfız-ı Şirâzî ve Fuzûlî'nin dîvânları ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî'sini ezberlemiştir.

Kemâlî Efendi, Kolağası Alî Rızâ Efendi ile tanışarak sohbetlerine devam etmiş, bu sohbetlerde kendisinde manevî bir cezbe oluşmuştur. On bir yıl seyahat

⁸⁵ Cemâleddin Server Revnakoğlu Arşivi, Süleymâniye Kütüphanesi, 233, s. 2.

ederek, Diyarbakır, Musul, Bağdat, Necef ve Kerbela'yı ziyaret etmiştir. Sonra Trablusşam, İskenderun, Antakya ve Halep'e geçmiştir. Halep Mevlâhânesi'nde bir süre kaldıktan sonra Konya'ya gelmiş ve Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini / Makam Çelebisi Abdülvâhid Çelebi tarafından dergâhta uzun bir süre misafir edilmiş, Abdülvâhid Çelebi'nin oğlu Abdülhalîm Çelebi tarafından mesnevîhanlık icâzeti verilip Mevlevî sikkesi giydirilmiştir.

1901'de İstanbul'a giden Kemâlî Efendi, Hacı Nazmi Efendi'nin ısrarı üzerine Fâtih Camii'nde Meşnevî okutmaya başlamıştır.⁸⁶ Kemâlî Efendi, 1904 yıllarında Mesnevi-i Şerif'ten müntehab tercüme olan “*Gülzâr-ı Hakikat*” eserinin müellifi Fazlullâh Rahîmî ile birlikte Eyüp'e gittiklerinde Rahîmî Efendi, Seyyid Abdülkâdir Belhî'yi dergâhı'nda ziyâret eder. Kemâlî Efendi de dergâhın bahçesinde Rahîmî Efendi'yi beklerken kendi anlattığına göre on dokuz yıl önce gördüğü bir rüyayı aynı heyecan ve tazeliğiyle yeniden yaşamaya başlar. Bu sırada yanına gelen zat, rüyasında gördüğü kişi, yani Seyyid Abdülkâdir Belhî'dir. Kemâlî Efendi bu esnada cezbeye kapılarak orada Abdülkâdir Belhî'ye intisap etmiştir. Belhî'nin izniyle o günden itibaren iki yıl kadar dergâh'ta kalmış ve Abdülkâdir Belhî'nin vefâtına kadar O'na hizmet edip feyiz almıştır.⁸⁷

Abdülkâdir Belhî'nin vefâtından sonra hayatını Şeyh Murâd Dergâhı yakınındaki evinde geçiren Kemâlî Efendi 8 Ocak 1954'te vefât etmiştir. 10 Ocak günü Eyüp Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Edirnekapı Mezarlığı'na defnedilmiş ve kabri başında Şemseddîn Yeşil Hoca, duayla birlikte bir de konuşma yapmıştır.⁸⁸ Kemâlî Efendi'nin kabir taşına ise kendisine ait olan;

“Cismim rûha döndü elhamdülillâh

Her şey fenâ bulur bâkîdir Allah

Haktır Muhammed'dir hem Resûlullah

Ben Âl-i Abâ'nın kıtmîri idim” mısraları yazılmıştır.⁸⁹ Vefâtı'ndan sonra şiirleri ve sohbetleri “*Aşk Sızıntıları*” ve “*İrfan Sızıntıları*” adları altında derlenip basılmıştır.

⁸⁶ Nihat Azamat, “Kemâlî Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2002. c. 25, s. 234-236.

⁸⁷ Doğramacı, *Kemâlî Divânı'ndan Aşk Sızıntıları*, s. 21.

⁸⁸ Doğramacı, *Yapılan görüşme Notları*. 2012.

⁸⁹ Azamat, “Kemâlî Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, s. 236.

1.9.2.4. Sucu Ekrem Baba

Seyyid Muhtâr Efendi ile irtibatı olan önemli şahsiyetlerden biri de Ekrem Baba'dır. Tam adı, “Mehmed Selahaddîn Ekrem” olan Ekrem Efendi, Sultan Abdülmecid zamanında 1848'de Buhârâ'dan İstanbul'a gelen ve 1875'de Beykoz Akbaba Tekkesi şeyhliğine getirilen Abdülhakîm Buhârî Efendi'nin (ö.1890) büyük oğludur. İstanbul'da Eyüp Nişancı'sında doğmuştur. Annesi Sâdiye Hanım'dır. Babası Abdülhakim Efendi, İstanbul'a geldiğinde yanına uğradığı Buharalı Abdülkâdir Paşa'nın delaletiyle Eyüp Nişancı'sına yerleşmiştir. Ekrem Baba, 1890 yılında Abdülhakim Efendi'nin vefatı üzerine Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin yönlendirmesi ile Beşiktaş Sinanpaşa Camii Medresesine hafızlığını tamamlaması için verilen on yaşındaki kardeşi Mükerrerem Hoca ile birlikte Akbaba Sultan Camii'nde hafızlık cemiyeti de yapmışlardır.

Babasının vefatıyla Abdülkâdir Belhî Efendi'nin mânevî himâyesinde olan Ekrem Baba, Melâmî olmasının yanında, Akbaba Tekkesi'ne şeyh tayini görevi Meclis-i Meşâyih tarafından Şeyh Murad Buhârî Dergâhı'na bırakıldığı için Seyyid Abdülkâdir Belhî ona Nakşibendî hilâfeti verip Beykoz Akbaba Dergahı şeyhliğine atamıştır.⁹⁰

Tekkelerin kapatılmasına kadar Beykoz'da Akbaba Tekkesi'nde annesi Sâdiye Hanım, kardeşi Mükerrerem Hoca ve kız kardeşleri ile birlikte kalan Ekrem Baba bir süre sonra iş hayatı sebebiyle İstanbul'a yerleşmiştir.

Yaz kış kolları sıvalı, çizmeyle gezen, iri yarı bir zat olduğu nakledilen Ekrem Hoca, bir dönem geçimini temin etmek için su satmış ve çevresinde Sucu Ekrem Baba olarak anılmıştır.⁹¹

Beykoz'dan getirdiği Karakulak suyunu, İstanbul Üniversitesi Eski Fen Fakültesi karşısındaki sucu dükkanında satan Ekrem Baba'nın, su dolu meşe ağacından yapılmış ikiyüz elli kilo çeken küpleri kolaylıkla su arabasına taşıyıp, arabanın üstüne koyması, etrafındaki insanlarda hep bir hayret uyandırmıştır.⁹²

⁹⁰ Erkılıç, (Ali Erkılıç'tan naklen) *Yapılan Görüşme Notları*, 2010; Ayrıca, Bkz. Murat Bardakçı, *Melâmîlik ve Melâmîler ve Abdülbâkî Gölpinarlı*, s. VII.

⁹¹ Doğramacı, *Yapılan Görüşme Notları*, 2007.

⁹² Erkılıç, (Ali Erkılıç'tan naklen), *Yapılan Görüşme Notları*, 2019.

Gür ve Dâvûdî sesi ile bilinen, çok temiz saf ve duru bir kalbe sahip, doğruluk ve dürüstlük timsali ve aynı zamanda insanlarda şaşkınlık uyandıracak derecede çalışkanlığı ile dikkat çeken Ekrem Hoca'nın, çok kıymet verdiği Murad Buhârî Dergâhı mensupları ile münasebetleri sürekli olmuştur. Bu doğrultuda özellikle Ali Zeynelâbidîn Erkılıç ve Seyyid Cafer Erkılıç'ın onunla irtibatları hep devam etmiştir.⁹³ Ayrıca Maraşlı Ahmed Tahir Efendi ile de dostlukları olduğu ve sohbetlerde buldukları bilinmektedir.⁹⁴ Hiç evlenmemiş olan Ekrem Baba, 1954'te seksenli yaşlarda Afyon'da vefât etmiştir.

1.9.2.5. Eşref Efendi

Seyyid Muhtâr Efendi'nin yakın çevresindeki hal ehli şahsiyetlerden biri olan Eşref Efendi, 1876 yılında İstanbul'un Üsküdar semtinde doğmuştur. Hafız olan Eşref Efendi, Üsküdar Emetullâh Gülnûş Vâlide Sultan Câmii müezzinliği, Gizlice Evliyâ türbesi ve Aziz Mahmûd Hüdâyî türbesi türbedârlığı yapmıştır.

Doğuştan mâneviyâta yatkın bir yapısı olan Eşref Efendi'nin Hamzavî-Melâmî kutbu Seyyid Abdülkâdir Belhî ile özel bir yakınlıkları olduğu bilinmektedir. Bunun dışında Fatih Türbedarı Ahmed Âmiş Efendi ve Mehmed Sâbit Efendi ile de yakın irtibatı olmuştur. Galata Mevlevîhânesi Şeyhi Ahmed Celâleddîn Dede, Necmeddin Okyay gibi önemli şahsiyetlerde ona kıymet verenler arasındadır.⁹⁵

“*Melâmiyyenin kutbu*”⁹⁶ dediği Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin özellikle nazarına muhatab olan ve “*Evliyâullâh herşeyini saklar, fakat nazarını saklayamaz*”⁹⁷ diyen Eşref Efendi'nin en önemli gördüğü feyz yolu “nazar” olmuştur. Kendisine hizmet eden ve feyz alanlardan Niyâzi Sayın'ın⁹⁸ naklettiği

⁹³ Erkılıç, *a.g.g.n.*

⁹⁴ Dr. Hamdi Hızalan, *Yapılan Görüşme notları*, 2016.

⁹⁵ Süheyl Ünver, *Eşrefnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, 002444, Dr. Süheyl Ünver Bahışı/1059, 1947, s. 4.

⁹⁶ Süheyl Ünver, *Eşrefnâme*, s. 5.

⁹⁷ Süheyl Ünver, *Eşrefnâme*, s. 4.

⁹⁸ Niyâzi Sayın, 1927'de Üsküdar/İstanbul'da doğmuştur. Babası Ömer Hulusi Bey, annesi Necmiye Hanım'dır. İlk orta ve lise eğitimini İstanbul'da alan Sayın, bazı nedenlerden dolayı lise'den ayrılmak zorunda kalmıştır. Babasının Tamburi Cemil Bey hayranlığı ve evde gramofondan yükselen nağmeler, küçük yaşlarında, ondaki musiki kabiliyetini ortaya çıkarmaya başlamış ve lise yıllarında armonika çalmıştır. Müziğin yanında, koşma, yüzme, barfiks, masa tenisi ve futbol gibi spor dallarıyla da uğraşmıştır. Fakat onu asıl zirveye taşıyacak olan sanat olmuştur. 1947 yılında tanıştığı Mustafa Düzgünman'ın meşklerine katılmış, onun attar dükkanında çalışmıştır. Ebru ustası

hatıralar ve “Eşrefnâme” adıyla derlenen eser içerisinde çok değerli sözleri bulunan Eşref Efendi, 1954’te İstanbul’da vefat etmiş, Karaca Ahmed’de meskenlerin arkasında şair Nâbî’nin kabri civarına defnedilmiştir.

1.10. Tesir Halkası

1.10.1. Abdülbâki Baykara

Abdülbaki Baykara Dede, 1883’te İstanbul Yenikapı Mevlevîhânesi’nde doğmuştur. Babası Mehmed Celâleddin Dede, annesi Nazife Zelîha hanım’dır. Hasirizâde Dergâhı şeyhi Elif Efendi’den (ö.1927) Mesnevî, İsmail Saib Sencer’den (ö.1940) ilmiye icâzetnâmeleri almıştır. Abdülvâhid Çelebi tarafından 1903’ten itibaren dergâhta vekâleten ism-i celâl zikri ve mukabele yapmasına izin verilmiş, 1908’de babasının vefâtı üzerine boşalan şeyhlik makamına asâleten tayin edilmiştir. Daha sonra da Abdülvâhid Çelebi tarafından dergâhın mesnevîhanlığını yürütmekle görevlendirilmiştir. Tekkelerin kapatılmasından sonra, İstanbul Türk Ocağı müdürlüğü, Kütüphaneler Tasnif Komisyonu üyeliği ve Dârü’l-fünun İlâhiyat ve Edebiyat fakültelerinde Farsça okutan Abdülbaki Baykara, 28 Şubat 1935 Perşembe günü vefât etmiş ve vasiyeti gereği Yenikapı Mevlevîhânesi’nin ilk şeyhi Kemal Ahmed Dede’nin yanına defnedilmiştir.

olan Düzgünman’ın yanında ebru, tesbih ve fotoğrafçılıkla ilgilenmiştir. O yıllarda Necmeddin Okyay’dan ebru dersleri almaya başlar. Aynı zamanda Abdülbaki Baykara Dede’nin oğlu Gavsî Baykara’dan ney derleri alır ve Necmettin Okyay’ın onu Devlet Resim ve Heykel Müzesi Müdürü Halil Dikmen’e götürmesiyle Niyâzî Sayın’ın asıl zemini oluşmuştur. Halil Dikmen’den on beş yıl ders almıştır. 1950’den sonra da Üsküdar Musiki Cemiyeti icra heyetinde bulunmuştur. İstanbul Radyosu’nda müzik yayınları şef yardımcılığı, İTÜ Türk Musiki Konservatuarı’nda öğretim üyeliği ve Nefesli Sazlar Ana Bilim Dalı başkanlığı yapmış, ayrıca Washington Seattle Üniversitesi’nin Etnomüzikoloji Bölümü’nde Tanburî Necdet Yaşar’la beraber ders ve konserler vermiştir. Çok iyi bir ustası olduğu Ebru sanatını gölgede bırakacak derecede ney üzerinde ustalaşan Niyâzî Sayın, ney üflemede “Niyâzî Sayın Ekolü” olarak bilinen bir çığır açmış ve kendisine Kutbü’n-nâyî/neyzenlerin kutbu denilmiştir. Sanatla mâneviyâtı iç içe gören Niyâzî Sayın’ın mânevî dünyasını etkileyen ve hayatına yön veren en önemli kişi Abdülkâdir Belhî’nin dostlarından Üsküdarlı Eşref Efendi olmuştur. Kendisine tam bir bağlılıkla yedi yıl kadar hizmet eden Niyâzî Sayın, üstadı Eşref Efendi tavsiyesiyle Bahâriye mevlevihanesi’nden Ali Fânî Dede’nin de sohbetlerine devam etmiştir. Ayrıca Nafiz Efendi’nin de sohbetlerinde bulunmuştur. Kendisiyle ilgili “*Kutbu’n-nâyî Niyâzî Sayın*”, “*Sadâ*”, “*Niyâzî Sayın-Necdet Yaşar / Türk Müziği Ustaları*” gibi albümler yapılmıştır. İki defa Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülü alan Sayın, halen Üsküdar’da hayatına devam etmektedir.

Abdülbaki Baykara Dede de Seyyid Muhtâr Efendi ile irtibat olan önemli Şahsiyetlerden biridir. Bu irtibatn ne düzeyde olduğu ile ilgili bilgiler Abdülbaki Gölpınarlı'dan nakledilmektedir. Abdülbaki Gölpınarlı, birçok Mevlevî'nin Seyyid Abdülkâdir Belhî'yi kutup bilerek bağlandığını, onun vefâtından sonra ise bir grubun da Seyyid Muhtâr Efendi'yi kutup olarak tanıdığını söylemektedir.⁹⁹

Gölpınarlı, Yenikapı Mevlevîhanesi son postnişini Abdülbaki Baykara Dede'nin de kendi delaletiyle Seyyid Muhtâr Efendi'ye intisap ettiğini anlatmaktadır.¹⁰⁰

Abdülbaki Baykara Dede, Seyyid Muhtâr Efendi'nin vefâtına da Şöyle bir tarih dŐrmŐtr:

“O halkın övündüğü zat, ansızın dünyadan ahirete gitti de onun ayrılığıyla günlerimiz gecelere döndü, karardı.

*O, peygamberlerin övündüğü Muhammed'in Muhtri olduğundan ey Bâkî, “Muhtr's-Siyâde / Seyyidliğin seçilmiş eri” de onun vefâtına tam tarih oldu”*¹⁰¹

1.10.2. Abdülbâki Gölpınarlı

Abdülbaki Gölpınarlı, 12 Ocak 1900'da İstanbul / Kadrga'da doğmuştur. Asıl adı Mustafâ İzzet Baki'dir. Babası Mevlevî, gazeteci Ahmed Agh Efendi'dir. Abdülbaki Gölpınarlı, Bbli Hoca Tahsin Medresesi, Yûsuf Paşa İlk Mektebi'nde okur daha sonra zel Menba'l-irfan İddisi'nin rüŐdiye kısmını bitirir. 1916'da babası öldükten sonra eğitimini yarım bırakarak çalışma hayatına atılır. Menba'l-irfân İddisinde Coğrafya ve Farsça hocalığı yapar. Bir dönem de Vezneciler'de kĞıtılık ve kitapçılık yapar. orum'da baş muavin, daha sonra baŐmuallim olarak çalışır. 1924'te İstanbul'a gelir ve sınavla Erkek Muallim Mektebi'nin son sınıfına kabul edilir. Abdülbaki Gölpınarlı, 1930'da Edebiyat Fakültesi'nde yüksek öğrenimini bitirir, Konya, Kayseri, Balıkesir liselerinde edebiyat Ğretmenliğı yapar. İki sene de Kastamonu Lisesi edebiyat Ğretmenliğı yapar.¹⁰²

⁹⁹ Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlâna'dan sonra Mevlevîlik*, İnkilap Yay. 1983, İstanbul, s. 309.

¹⁰⁰ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan sonra Mevlevîlik*, s. 309.

¹⁰¹ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan sonra Mevlevîlik*, s. 309.

¹⁰² mer Faruk Akn, “Abdülbaki Gölpınarlı”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1996, c. 14, s. 146-149.

Gölpınarlı, 1939’da Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’ne önce okutman, sonra doçent olarak tayin edilmiştir. 1942’de geçtiği İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde İslâm-Türk Tasavvûf Tarihi ve Edebiyatı dersleri okutmuştur. 1949’da kendi isteğiyle emekliye ayrılan Gölpınarlı, 25 Ağustos 1982’de vefât etmiştir. Kabri Üsküdar’da Seyit Ahmet deresindeki mezarlıktadır.¹⁰³

Gölpınarlı, daha küçük yaşlarda iken babası ile birlikte Bahâriye Mevlevîhanesi postnişini Hüseyin Fahreddin Dede’ye intisâb etmiştir. Hüseyin Fahreddin Dede’den Farsça öğrenen Abdülbaki Gölpınarlı, Fuad Köprülü, Ferid Kam, İsmail Saib Sencer gibi dönemin en kuvvetli âlimlerinden istifade etmiştir. Ayrıca Eşref Efendi, Necmeddin Okyay ve Mustafâ Düzgünman gibi çok önemli şahsiyetlerin sohbet meclislerinde bulunmuştur.

1.10.2.1. Gölpınarlı ve Belhî Âilesi

Abdülbaki Gölpınarlı’nın Belhî âilesine ise özel bir muhabbet ve ilgisi vardır. Bu münasebet ilk ve en önemli sayılabilecek eseri “*Melâmîlik ve Melâmîler*”i çalıştığı esnada Ayaklı Kütüphane olarak bilinen İsmail Saib Sencer’in yanına gittiğinde başlamıştır. Kendisi de Seyyid Abdülkâdir Belhî’ye bağlı¹⁰⁴ olan İsmail Saib Sencer, o yıllarda Rumeli Melâmîliği’nden¹⁰⁵ etkilenmiş olan Gölpınarlı’yı, Abdülkâdir Belhî’nin oğlunun hayatta olduğu ve çalışmaları için faydalı olabileceğini söyleyerek Seyyid Muhtâr Efendi’ye göndermiştir.¹⁰⁶ Bu süreci Seyyid Muhtâr’ın oğlu Ali Zeynelâbidîn Erkılıç şöyle anlatmaktadır:

“Babamın vefâtına (1933’e değin) üç sene bize devam etti. Zaten, bu üç senenin bir senesi babamı tanımaya çalışmakla geçti. Malumatı var mı? İstifade edilecek zat mı? Ona gitmeye devam edeyim mi, etmeyeyim mi? Cevap bulmaya çalıştı. Bu sırada kitabı çıktı. Dedem Seyyid Abdülkâdir Belhî ve babam Seyyid Ahmed Muhtâr’a ancak son iki senede (1931-1933) bağlandı”¹⁰⁷

¹⁰³ Akün, *Abdülbaki Gölpınarlı*, s. 146-149.

¹⁰⁴ Bkz. Azmi Bilgin, “İsmail Saib Sencer”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2001, c. 23, s. 122-123.

¹⁰⁵ Murat Bardakçı, *Melâmîlik ve Melâmîler ve Abdülbâkî Gölpınarlı*, (A. Gölpınarlı, “*Melâmîlik ve Melâmîler*” içerisinde), Gri Yayın, İstanbul, 1992, s. II.

¹⁰⁶ Bardakçı, *a.g.e.*, s. II.

¹⁰⁷ Bardakçı, *a.g.e.*, s. III.

1.10.2.2. Gölpınarlı'nın Nazarında Abdülkâdir Belhî

Gölpınarlı, Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin Farsça yazılmış 2260 beyitten müteşekkil, mesnevî tarzında kaleme alınan ve 1913 de tamamlanan “*Sünûhat-ı İlahiyye*” eserini 1936 yılında Cafer Erkılıç nüshasından istinsah etmiş ve aynı sene nazmen tercüme etmiştir. Gölpınarlı, Seyyid Abdülkâdir Belhî'den söz ederken öncelikle onun Hamzavî kutbu olduğunu, sadece Hamzavîlerin değil diğer tarikat erbabının, özellikle birçok Mevlevîlerin onu kutub tanıdığı ve ona teslim olduğu, böylelikle Hamzavî neşesini de benimsediklerini söylemektedir.¹⁰⁸ Gölpınarlı, Abdülkâdir Belhî'yi “son zamanın en mühim ve tek tasavvûf mümessili”, “yedi tasavvûfi manzum eseri ve Dîvânı bulunan son zamanın en ünlü sufisi”¹⁰⁹ gibi çok övücü sözlerle anmaktadır. Gölpınarlı Abdülkâdir Belhî'nin vefatına da tarihler düşürmüştür.¹¹⁰

1.10.2.3. Gölpınarlı'nın Gözüyle Seyyid Ahmed Muhtâr

Abdülbaki Gölpınarlı, Seyyid Muhtâr'a tam bir muhabbetle bağlananlardandır. O'nu, “Hazretim”,¹¹¹ “Maddî, mânevî efendim”,¹¹² “Gördüğümüz insanların, gerçekten de en üstünü ve en insanı”,¹¹³ “Seyyid Abdülkâdir Belhî'den sonra Hamzavî kutbu”,¹¹⁴ “Gözüm nuru efendim Seyyidim Muhtâr-ı zîşânım”,¹¹⁵ olarak tavsif etmektedir. Seyyid Muhtâr Efendi, Gölpınarlı'nın akademik çalışmalarına da çok yardımcı olup, yol göstermiştir.¹¹⁶

¹⁰⁸ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan sonra Mevlevîlik*, İnkilap Yay. 1983, İstanbul, s.309

¹⁰⁹ Gölpınarlı, *Dünü Bilmeyen Yaşayan Bir Ölüdür Ancak*, Milliyet Gazetesi, 1975.

¹¹⁰ Tarih-i İntikal-i Hazret-i Seyyid Abdülkâdir-i Belhî kaddesallahu biesrarihi

Hazret-i pir Abdülkâdir-i Belhî
O şeref bahş-ı Ehl-i Beyt-i siyadet
Gizleyüp nur-ı vech-i pakini bizden
Alem-i gaybe gitti mir-i hüviyyet
Oldu tarih-i tam rihlet-i Baki
Geçdi saki-i cezbe-i ahadiyyet

Sene:1341 H.

Bkz. Sayar, *Abdülbaki Gölpınarlı, Dîvân-ı Baki* (yazma nüsha) s. 65 (M.Ülgen arşivi)

¹¹¹ Sayar, *Abdülbaki Gölpınarlı*, s. 139.

¹¹² Sayar, *a.g.e.*, s. 138.

¹¹³ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan sonra Mevlevîlik*, s. 309.

¹¹⁴ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 309, *Türkiyede Mezhebler ve Tarikatlar*, İnkilap Yay. s. 260.

¹¹⁵ Hacer Totan, *Abdülbaki Gölpınarlı Dîvânı*, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2013. s. 131.

¹¹⁶ Sayar, *a.g.e.*, s.139.

Gölpınarlı, Seyyid Muhtâr Efendi ile Şeyh Murâd Tekkesi'nde birçok görüşmeler yapmış, bayram günleri tekkenin harem dairesi konağında bayram yemeklerinde Seyyid Muhtâr Efendi ile biraraya gelmiş ve çeşitli sohbetlerde bulunmuştur.¹¹⁷ Muhtâr Efendi'nin vefâtından sonra da aynı şekilde oğlu Seyyid Ali Zeynelabidin ile de dostlukları uzun müddet devam etmiştir. Gölpınarlı, çeşitli illerde görevleri esnasında annesi Âliye Şöhret Hanım, Seyyid Muhtâr'ın evine gidip gelmiş ve oğlunun çeşitli istekleri ve ricâlarını Seyyid Ahmed Muhtâr'a iletip, kitap ve bilgi alışverişi gibi konularda onlara yardımcı olmuştur.¹¹⁸ Gölpınarlı, Seyyid Muhtâr'a olan bağlılığını Dîvân'ında da dile getirmiştir. Şiiri şöyledir:

Bugün ki hem-ser-i hicrânım âh Muhtâr'ım

Bu 'iğtirâbıña nâlânım âh Muhtâr'ım

Güzide nuhbe-i âl-i nebî benî Zehrâ

Kemâl-i şâh-ı şehidânım âh Muhtâr'ım

Cemâli ma'la'-ı hürşid feyzi aqdes-i Hâk

Me'âli şafvet-i vicdânım âh Muhtâr'ım

Naşıl ben ağlamayım ki zâlâm içinde gönül

Ne yerde şems-i dırağşânım âh Muhtâr'ım

Bileydim âh 'aceb hangi burcdan doğdun

Ne yüzde tâli'-i hândânım âh Muhtâr'ım

Elimden uçtu o nâ-yâb gevher-i ma'nâ

Bu hâl-i zârıma giryânım âh Muhtâr'ım

¹¹⁷ Mehmet Hilmi Alkan, *Abdülkâdir-i Belhî'nin Sunuhat-ı İlahiyye Mesnevisi ve A.Gölpınarlı'nın Manzum Türkçe Çevirisi*, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2005, s. 112.

¹¹⁸ Totan, *Abdülbaki Gölpınarlı Dîvânı*, s. 10.

Yetîmiñ oldu bu BÂKÎ-yi bî-nevâ rahm et

Cemâliñ ‘arz ile sultânım âh Muhtâr’ım¹¹⁹

Gölpınarlı, Seyyid Muhtâr’ın vefâtına da Farsça bir tarih düşürmüştür:

“*Seyyid Abdülkâdir-i Belhîzâde Seyyid Ahmed Muhtâr’ın Târih-i İntikalleri*

Efsus muntakil şod nur-ı kâinat / Hak-i payesi ki kuhl-i uyun-ı mukarrabin

*Guftu, suruş-i gayb-ı huviyyet ki Bakiya / “Muhtâr-ı kutb” sâl-ı vefâteş şevad
yakiyn.*

Sene 1352 [1933] 23 Cemaziyel evvel [15 Eylül Cuma] Rûz-ı pencşembe
[Perşembegünü] Saat 18

“*Ne yazık ki dostların gözünüñ sürmesi onun yolunun toprağı olan kainâtın
nuru ahirete intikal etti.*

*Gayb aleminin meleği şöyle dedi: Ey Bâkî! “Kutbun Muhtârı” kesinlikle onun
vefât yılı oldu”.*¹²⁰

Ayrıca: “Onun şerefli sedefinin Haşim Efendi’nin yanında gurbete gitmesi
cuma günü, 15.09.1933” meâlînde “*İğtirab-ı sade-i şerifeş der nezd-i Seyyid Haşim
kuddise ruz-i cum’a*” şeklinde de bir Fârisî tarihi vardır.

“Hamzavîlik artık gönülde bir neş’e, hafızada bir yad oldu gitti” diyen
Gölpınarlı, Seyyid Muhtâr’ın vefâtından sonra Maraşlı Ahmed Tâhir Efendi’nin
sohbetlerinde de bulunmuştur.¹²¹ Seyyid Muhtâr’ın hatırasını kardeşi Seyyid
Mehmed Habîbullah’ da görerek söyle söylemektedir:

*O’nun necl-i necîb-i vârisi Muhtâr’dan sonra / Cenâb-ı dâderi bir yâd-ı
mâziydi o rahmetten*

*Habîbullâh Efendi’nin görürdün vech-i pâkinde / Vasiyy-i Mustafâ’nın
nûrunu esrâr-ı kudretten*¹²²

Gölpınarlı’nın, Seyyid Muhtâr’ın vefâtından sonraki ilerleyen yıllarda, bazı
tasavvufî konulara ve sûfîlere yaklaşımında görülen tasavvufla da telifi zor olan

¹¹⁹ Totan, *Abdülbaki Gölpınarlı Dîvânı*, s. 232.

¹²⁰ Totan, *a.g.e.*, s. 281.

¹²¹ Sayar, *Abdülbaki Gölpınarlı*, s. 40.

¹²² Totan, *Abdülbaki Gölpınarlı Dîvânı*, s. 306.

yaklaşımları olmasına rağmen, yine de Mevlânâ ve Mevlevîliğe, Abdülkâdir Belhî, Seyyid Muhtâr ve Melâmîliğe bağlılık ve sevgisi ömrünün sonuna kadar devam etmiştir.

Abdülbâki Gölpınarlı'nın, telif, tercüme ve şerh olmak üzere basılmış ve basılmamış toplam 114 kitabı, 400'ü aşkın ilmî makalesi bulunmaktadır.

1.10.3. Prof. Dr. Hasan Reşâd Sığındım

1884'te İstanbul Fatih'de doğmuştur. Doç Dr Sırrı Akıncı'ya; “*Şehirliyim, doğum tarihim 1300, doğum yerim Fatih'tir*” demiştir.¹²³

Babası miralay Dr. Selim Bey'dir. İlk tahsilini İstanköy adasında, orta öğrenimini Fatih Merkez Rüştüyesi ve Vefa İdâdîsi'nde tamamlamıştır. Hasan Reşâd, 1905'te Kadırga'daki Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye'den mezun olur ve sonra Emraz-ı Cildiye ve Efrensiyye (Frengi) bölümünde ihtisasını tamamlar. 1908'de muallim muavini, 1909'da cildiye uzmanı olur. Sınavı kazanan yedi kişi eski adı “*fenni menafi'ül- azâ*” (organların yararları bilimi) olan fizyoloji ihtisası için Almanya'ya gönderilir.¹²⁴

1.10.3.1. Hasan Reşâd Bey'de Melâmî Neşve

Hasan Reşâd Sığındım'ın, bütün bu mesleki ve sosyal hayat serüveninin yanı sıra, mânevî cephesini incelediğimizde görmekteyiz ki; O, Nakşibendî büyüklerinden Küçük Hüseyin Efendi'nin (ö.1930) muhiblerindedir. 1930 senesinde Küçük Hüseyin Efendi'nin vefâtı ile Seyyid Ahmed Muhtâr'a intisâb etmiş ve mânevî tekâmülünü onun kılavuzluğunda devam ettirmiştir. Seyyid Muhtâr'ın *Gavsıye*

¹²³ S. Akıncı, *Dünyaya ün salan bir hekimimiz*, Hayat Tarih Mecmuası 1967, s. 12- 26-30.

¹²⁴ 1919-1913 yıllarında Almanya'da kalır. Önce Berlin'de son sene ise Hamburg Sankt Georg Hastanesi'nin cildiye kliniğinde çalışır. Türkiye'ye döndükten sonra, Şam Tıbbiyesi (1913-1914) ve Beyrut Tıbbiyesi'nde (1915) müdürlük ve fizyoloji hocalığı yapar. Hasan Reşâd, 1916'da Darülfünun Tıp Fakültesi Dahiliye Müdürlüğü ve Fizyoloji hocalığına atanmış, ayrıca 1923'e kadar cildiye dersleri de vermiştir. Hocası Celal Muhtâr'ın istifasından sonra ise cildiye kliniğinin müdürü olmuş ve 1933'e kadar bu görevini sürdürmüştür. 1933 Üniversite reformunda kadro dışında bırakılan Hasan Reşâd, Afgan Kırâlı Nadir Şah tarafından Haydarpaşa'dakine benzer bir tıp fakültesi kurması için Kabil'e davet edilmiştir (1933-1938). 1938'de ilk mezunların diplomasını verdikten sonra ise Türkiye'ye dönmüştür. Bkz. S. Akıncı, *Dünya Tıbbına genç yaşta adını duyuran hekimimiz*, (Hayat Tarih Mecmuasında yayımlanmış yazının daktilo edilmiş orijinali). İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Etik Ana Bilim Dalı Arşivi, Hasan Reşâd dosyası; Prof. Dr. Hasan Reşâd Sığındım (1884-1971). İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Etik Ana Bilim Dalı Arşivi; O. Bahâdır , *80 yıl önce Cumhuriyet*, Cumhuriyet, Bilim ve Teknik eki 2007; S. Akıncı, *Bir değeri, bir buluş*, Cumhuriyet, 14 Eylül 1975, s. 2

Tercüme ve Şerhi'ni "*İlhâmât-ı Kâdiriyye*" ismiyle Farsça ve İngilizce'ye çevirmiştir. Bu çeviriyi 1938'de Bombay'da Hicaziye matbaasında bastırması, kitabın başına bir "arz-ı meram" bir de "mukaddime" yazmıştır.

Hasan Reşâd Sığındım'ın tasavvuf ilmine vâkîf, hikmet ehli ve dakîk bir usûl erbâbı olduğu, yazmış olduğu mukaddimededen açıkça görülmektedir.

Hasan Reşâd, arz-ı merâm kısmında, hakikat ilmine talip olanların her şeyden önce bu ilmin istinad ettiği;

1) "*Ben gizli bir hazinedim, bilinmekliğimi sevdim, âlemleri halk ettim*"¹²⁵

2) "*Yeryüzünde bir halîfe yaratacağım*"¹²⁶

3) "*Emâneti semâvat ve arza teklif ettim, yüklenmekten çekindiler*"¹²⁷

4) "*İnsanı ahsen-i takvim üzere halk ettik*"¹²⁸ gibi âyet ve hadislerin manâ ve hakikatlerini iyi bilmesi gerektiğini söyledikten sonra, Şeyh-i ekber Muhyiddîn ibn Arabî'nin Fahreddîn-i Râzî'ye (ö.1210) yazmış olduğu mektuptan¹²⁹, "*Akıl, fikirle ilgili tasarruflarında belirli bir çizgi vardır ki onu geçemez. Bununla beraber, ilâhî bağışların kabulü husûsunda da husûsî bir kabiliyete sahiptir. Şu hâlde akıl sahibi bir zat, ilahi cömertlik esintilerine yönelerek kesb ve nazarın kayıtları ile esir ve bağlı kalmamalıdır. Çünkü böyle kaldıkça şüpheden kurtulmuş olamaz. Hakkınızda iyi niyet besleyen kardeşlerinizden bir zât; bir gün sizi ağlarken görmekte, hazır bulunan diğer zatlar ile beraber sebebini sorduklarında; 'otuz seneden beri, bir konuda bir inanca sahiptim. Bugün fikrimde açığa çıkan bir delil ile o inancın gerçek olmadığını anladım. Bunun da önceki gibi gerçek dışı olabilmesi korkusu ile ağlıyorum' diye cevap verdiğiniz bana söyledi. İşte bu sizin kendi sözlerinizdir. Akıl ve fikrin mertebesinde kalanların, sakın ve müsterih olmaları kabil değildir*" sözlerini naklederek hakikat ilmini anlamının akıl ve fikrin yanında aynı zamanda

¹²⁵ İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa*, (thk.) Yusuf b. Mahmud el-Hac Ahmed, Mektebetü İlmî'l-Hadîs, Dımeşk, 2001, c. 2, s. 155

¹²⁶ Bakara, 2/30.

¹²⁷ Ahzab, 33/72.

¹²⁸ Tin, 95/4.

¹²⁹ Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabi, *Risale İle'l İmam er-Razi*, (Resâilu İbn Arabî içinde), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2001, s. 184-187.

bir kılavuzun rehberliğinde kalpte işrak eden nurla ancak anlaşılabilceğini söylemektedir.¹³⁰

Hasan Reşâd, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*'nin mukaddimesinde ise, ilm-i hakikate dair bu gibi kitabları mutâlaaların neticesinde bazı tenkidler hasıl olabileceğini, ama hemen hükme varılmaması gerektiğini, çünkü her ilimde olduğu gibi hakikat ilminin de başlangıcı ve sonu olduğu, her okuyanın irfanı derecesinde idrakinin olacağını beyan etmektedir. Yine aynı minvalde, her bir müellifin, şairin, eserlerini inşa ettikleri vaktin kendi üzerlerinde bir hükmü olduğu ve bu “vakt” hakikatiyle bağlantılı manâların eserlerine yansıdığını söyleyen Hasan Reşâd, bu gibi eserlerin müellifin murâdına denk düşebilecek manâya intikâlinde aynı vakt hâline sahip olmakla mümkün olabileceğini, bunun ise müşkül olduğunu, aynı üstadtan yetişen talebeler arasında bile aynı eseri anlamakta aralarında tefavüt olduğu gerçeğini de göz önüne alarak ehliyetsiz tenkitten ziyade hakikat ilmini anlamaya zemin hazırlamak gerektiğinden bahisle, Seyyid Muhtâr Efendi'nin mezkur tercüme ve şerhi'nin itinayla mütalaa edilmesini tavsiye etmektedir.¹³¹

1.10.4. Dr. Şükrü Kâmil Bey

Dr. Şükrü Kâmil Tâlimcioğlu 1870 yılında İstanbul'da doğmuştur. Askeri Tıbbiye'den 6 Mart 1890 tarih ve 1264 nolu diploma ile Tabip Yüzbaşı olarak mezun olmuştur.¹³²

¹³⁰ Hasan Reşâd (çev.), *Arz-ı Merâm, İlhâmât-ı Kâdiriyye*, Hicaziye Mat. Bombay, 1938. s. 2.

¹³¹ Hasan Reşâd, “Mukaddime”, *İlhâmât-ı Kâdiriyye (Farsça Çevirisi)*, s. 4.

¹³² Bu dönemde cildiye alanında Profesör Düring Paşa'nın yanında 2 yıl kadar çalışmıştır. 1913 Yemen Sıhhiye Müdürlüğü görevinin ardından İstanbul'a dönen Kâmil Bey, Diyarbakır, Elazığ ve İstanbul Sıhhiye Müfettişliklerinde bulunmuştur. Bu arada İttihat ve Terakki'nin kurucuları arasına katılan Dr. Şükrü Kâmil'in tıp dışında ikinci bir yönü ise gazeteci ve yazar olmasıdır. Bu anlamda Meşrutiyet yıllarında her iki alanda birçok çalışmaları olmuştur. Bu sıralarda tıp tarihinde önemli bir yeri olan "*Tabâbet-i Hâzıra*" adlı tıp dergisini yayınlamaya başlamıştır. Çeşitli gazete ve dergilerde pek çok tıbbi ve siyasi yazıları yayınlanan Dr. Şükrü Kâmil'in 1928'e kadar ikisi çeviri olmak üzere eski harflerle altı ve harf devriminden ölümüne kadar da yeni harflerle 16 adet olmak üzere çeşitli sağlık konularında 22 kitabı yayınlanmıştır. 1913 yılında gönüllü olarak Yemen'e giden 1918'e kadar Yemen'de Sıhhiye Müdürlüğü yapan Tâlimcioğlu yurda dönüşünde önce Feshane sonra Darülaceze hekimliklerinde çalışır. Bundan sonra tekrar kendi isteği ile Anadolu'da, Bitlis, Diyarbakır ve Elazığ Sıhhat Müdürlüğü ile Konya Sıhhat Müfettişliği görevlerinde bulunur. 1930'da tekrar İstanbul Belediyesi Sıhhiye Müfettişi olarak geri döner. Bu devrede özellikle 1933 'te birçok telif eseri yayınlanan Şükrü Kâmil Bey, 1938'de yaş haddinden emekli olduktan sonra 1946 yılında vefât etmiştir. Bkz. Çağatay Üstün, *Dr. Şükrü Kâmil*

1.10.4.1. Şükrü Kâmil Bey’de Melâmî Neşve

Dr. Şükrü Kâmil Bey, önemli bir bilim adamı olmasının yanında, Seyyid Muhtâr Efendi’nin muhib ve müntesibleri arasında bulunan melâmî bir neşveye de sahip derviş tabiatlı bir insandır. Seyyid Ahmed Muhtâr’ın vefâtından sonra Kemâlî Efendi’nin de sohbetlerine devam etmiştir. Hatta Kemâlî Efendi, ona atfettiği manzûm bir mektubunda ondan övgüyle bahsetmektedir:

*Tıyne-i pâkinde tertib eylemiş Hallâk-ı küll / Merhamet, re’fet, haya, iffet,
sahâ-yı bi zevâl,*

*Sohbet-i ilm ü marifetle hatib-i bî kıyas / Hikmet-i sîr-ı hazâkatle tabîb-i bî
misâl.*¹³³

Dinî, tasavvufî görüşlerini yansıtan bazı fikirlerini, oğlu Dr. Reşit’e yazdığı mektuplarda görmekteyiz. Bu mektuplarda örnek olarak; “Kendini tanıyanların çok iyi bildiği gibi, İslâmın şartını bir tek bildiğini, onun da haddini bilmek olduğunu, insanın ruh ve vicdanını ancak yalnızlıkta tenmiye ve tasfiye edebileceğini, Hakk’ın faal olanları seveceğini, onları saklayacağını, himaye edeceğini ve mükâfatlandıracağını söyleyen Şükrü Kâmil Bey, itikadının vahdet-i vücûd itikadı olduğunu söyleyerek; “Her fiilin fâili haktır. Bu mebâdî-i ilm-i hakikattir. Mebâdî tahsil edilmedikçe ilerisi tabii anlaşılmaz. Evvelâ: Lâilâhe illâllah ki, bu Lâ fâile illallâh demektir. Her şeyi Haktan bilmek, her şeyi Haktan başka bir fâile isnad etmemek İslâmiyetin şîâr-ı aslîsidir” demektedir.

Şükrü Kâmil Bey, Allah’a giden yolların ise esasen iki olduğunu beyan ederek; “Bütün mevcudatın bir protoplazma ve bir hücreden müteşekkil olduğunu kabul eden fenle, Allah’ın bütün eşya ve mevcudatta tek bir kuvvet olduğunu kabul edenler arasında hiçbir fark yoktur. Yalnız gidiş başkadır, yol başkadır. Bunun içindir ki Allaha giden yol çoktur ve hepsi oraya varır derler. Hakk’a iki yoldan gidilir. Biri ilim, diğeri amel yolu derler, esasî böyle kabul ederler. Hiç şüphe yok ki ilim yolu, sapıtmamak şartıyla en iyisidir. Fakat maalesef kaale ve kavele ile uğraşanlar değil, bu yalnız bilmek yoludur. Dünyada mevcut ve her bir sun’u ilâhi

Tâlimcioğlu’nun oğlu Dr. Reşit’e yazdığı mektuplardan bölümler, Turkish Studies Academic Journal, 2016 c.11, s. 3-4.

¹³³ Doğramacı, *Dîvân-ı Kemâlî’den Aşk Sızıntıları*, İstanbul, 1948, s. 131.

olan ulûmla bezenmek başkadır, bilmek yine başkadır” şeklinde açıklamalarıyla ilmi ön planda tutmaktadır.

Şükrü Kâmil Bey, mutasavvıf ile dervişin farkını da dile getirerek; “Her mutasavvıfın derviş olamayacağını, fakat her dervişin okusa da okumasa da mutasavvıf olduğunu, dervişin kimsenin dinine imanına karışmayacağını, yalnız zevke hürmet ve riayet edeceğini ve zevksiz hiçbir şey yapmak caiz olmadığına kani olduğunu, dervişin daima itlâka, bağlarını çözmeğe gideceğini ve kayıtsız yaşayacağını, kayıtsızlığı nereye kadar götürebilersen götür, çünkü dervişin Allah’ın hiçbir şeyle mukayyed olmadığını bildiğini” söyleyerek, sekr hâline yatkın bir dervişlik (melâmet) tavrını övmektedir.¹³⁴

1.11. Vefâtı

Ömrünün sonuna kadar Şeyh Murâd Dergâhı’nda yaşayan Seyyid Muhtâr Efendi, 1933 senesinin 13 Eylül’ü 14 Eylül’e bağlayan gecede İstanbul’da vefat etmiştir. Vefatının öncesinde ihvânı kendiliğinden bir akşam yemeğinde bir araya gelmişler. O yemekte Seyyid Ahmed Muhtâr Efendi gördüğü bir rüyayı anlatmaya başlamış; “Âlem-i mânâ’da pederi (Seyyid Abdülkâdir Belhî) gördüm, “*Oğlum insanlar ölmez*” dediler. Bu konuşmadan sonra sofrada bulunan ihvanlardan, Abdülbaki Gölpınarlı’nın annesi, “*efendim yoksa bizi bırakıyorsunuz*” demişler. Muhtâr Efendi cevaben, “*yok hemşire biraz daha zaman var*” diyerek irtihâllerini ihvanına işaret etmişler. Seyyid Muhtâr Efendi, vasiyeti gereği Edirnekapı mezarlığında Hamzavî-Melâmî kutbu Seyyid Haşim Efendi’nin yanına defnedilmiş. 1968 senesinde, İstanbul Belediyesi’nin yeni Halîç Köprüsü ve bağlantı yollarının yapılacağı güzergâh üzerindeki mezarlıkların kaldırılacağı yönündeki ikâz ve tebligatı üzerine Muhtâr Efendi’nin de kabrinin kaldırılması durumu ortaya çıkınca, oğlu Seyyid Alî Zeynelabidin’in konuyla yakından ilgilenip, kabrin taşınma işlerinde bizzat bulunmasıyla yine vasiyete riayeten Seyyid Hâşim Efendi’nin yanına defnedilmiştir. Zirâ burada Seyyid Muhtâr Efendi’nin kabrinin bulunduğu sofanın bir

¹³⁴ Çağatay Üstün, *Dr. Şükrü Kâmil Tâlimcioğlu’nun oğlu Dr. Reşit’e yazdığı mektuplardan bölümler*, s. 5-12.

ucunda Seyyid Haşim Efendi, diğer ucunda ise Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin mürşidi Hamzavî kutbu Seyyid Bekrî'r-Reşâd Efendi medfundur.¹³⁵

Yenikapı Mevlevîhânesi son şeyhi Abdalbâki Baykara Dede onun vefâtına:

“O halkın övündüğü zat, ansızın dünyadan ahirete gitti de onun ayrılığıyla günlerimiz gecelere döndü, karardı.

O, peygamberlerin övündüğü Muhammed'in Muhtârı olduğundan ey Bâkî, “Muhtârü's-Siyâde / Seyyidliğin seçilmiş eri” de onun vefâtına tam tarih oldu” anlamına gelen aşağıdaki kıt'ayı yazmıştır:

Reft ez dünyâ be ukbâ nâgeh on fahr-i enâm

Tire şod eyyâm-i mâ ez hecr-i vey mânend-i şam

On ki muhtârest Fahr-i Enbiyâ râ zon sebab

Keşt Muhtâru's Siyâde Bâkîyâ târihi-i tam¹³⁶

¹³⁵ Erkiç, *Yapılan Görüşme Notları*, 2010.

¹³⁶ Abdalbâkî Gölpinarlı, *Mevlâna'dan sonra Mevlevîlik*, İnkilap Yay. 1983, İstanbul, s. 309.



2. ESERLERİ

2.1. Hânedân-ı Seyyidü'l-Beşer

Bu eser, Ehl-i Beyt İmâmları'nın faziletlerine dair ayetleri, hadisleri, hayatlarını, hikmetli sözlerini, nasihatlerini içeren 15 bâb 45 fasıl üzere tertib edilmiş yaklaşık 5000 sahifelik bir külliyyâttır. Seyyid Muhtâr'ın tek telif eseri budur. Eserin sonunda ise ilâve olarak Selmân-ı Fârisî, Ebûzer-i Gıffârî, Mâlik bin Eşter, Ammâr bin Yâsir, Bilâl ve Kamber “*radıyallâhu anhum*” gibi ashâb ve bendegânın menâkıb ve tercüme-i halleri vardır. Geniş bir külliyyât olan bu eser Seyyid Muhtâr Efendi'nin yirmi seneye yakın bir çalışmasının neticesidir. Eserin birinci cildinin birinci kısmınının 1327'de Ahmed Sâki Bey Matbaasında Osmanlıca matbû harflerle basımından sonra diğer cildler basılamamıştır. Bunun nedeni Muhtâr Efendi'nin ifadesine göre; birinci cild basıldıktan sonra diğer cildlerin basım işleri üzerinde çalışırken Sinop'a nefy hadisesinin olması, bu hadiseden kaynaklanan epeyce maddi zarar ve hadisenin manende olumsuz etkisiyle daha sonra neşri için imkan bulunamamasıdır.¹³⁷

Seyyid Muhtâr, bu eserin telif sebebiyle alakalı olarak, Hz. Peygamber ve ehl-i beyti'nin hayatlarının öğrenilmesi, güzel ahlaklarının örnek alınması ancak onlarla ilgili yazılmış eserleri okumakla mümkün olduğunu söyleyip; “*küçük yaşımdan beri ifası arzusunda bulunduğum şu hizmetin vücûda gelmesinde ihtiyârımın olmamasını unutarak birçok Arabî eseri, Farsça telif edilmiş kitapları, Türkçe yazılmış eserleri tetkîk ve tetebbua gayret ve “Hânedân-ı Seyyidü'l Beşer Eimme-i İsnâ Aşer” namıyla mahsul mutâlaamı arza cür'et ediyorum*” demektedir.¹³⁸

2.2. İlhamât-ı Kâdirîyye Tercümesi

İlhamât-ı Kâdirîyye Tercümesi adlı eser, *Risâle-i Gavsiyye*'nin tercüme ve şerhidir. İçerik olarak çok hikmet ve hakikatleri kendinde toplayan bu tercüme, Seyyid Muhtâr'ın, *Risâle-i Gavsiyye*'nin metninden çevirisi ve bazı şerhlerden

¹³⁷ *Seyyid Ahmed Muhtâr'ın Sinop'a Nefy Hadisesi*, Osmânlı Arşivi Daire Başkanlığı, No:86, s. 1.

¹³⁸ Ahmed Muhtâr ibnü'l-Hüseynî, *Hânedân-ı Seyyidü'l-Beşer*, s. 4.

istifade ederek kendi fikirleriyle de harmanladığı müntehab bir tercüme ve şerh mâhiyetindedir. Eserin önemi ise âdetâ Melâmîlerin irfân anlayışını tamamen yansıtmasıdır. Eserle ilgili olarak Cemâleddin Server Revnakoğlu¹³⁹, “*Şeyhü'l-Ekber'in İlhamât-ı Rabbâniyye'sinden tercümeleler yapmış, içinde Seyyid Muhtâr Efendi'nin hâşiyeleri, fikirleri vardır*” demektedir. Fakat eserin ismi, Gölpınarlı'nın istinsâh ettiği nüshada “*İlhamât-ı Kâdiriyye Tercümesi* ” olarak geçmekte olup, Hasan Reşâd Bey'de Farsça ve İngilizce'ye bu isimle çevirip bastırmıştır. Seyyid Muhtâr Efendi'nin kendi el yazısıyla kaydettiği defterinde ise eserin ismi sadece “*Risâle-i Gavsiyye Tercümesi*” olarak kullanılmıştır. Kanaatimizce Gölpınarlı, Muhtâr Efendi'nin tarifi üzere eseri “*İlhamât-ı Kâdirîyye Tercümesi*” ismiyle istinsah etmiştir. Ayrıca eserle ilgili olarak Revnakoğlu'nun anlatımlarında geçen “*İlhamât-ı Rabbânîyye*” ismi de bir şekilde kullanılmış olacak ki, “*İlhamât-ı Rabbânîyye*” adında bir eser, yanlışlıkla babası Seyyid Abdülkâdir Belhî'ye nisbet edilmiştir. Araştırmalarımıza göre Abdülkâdir Belhî'ye ait böyle bir esere rastlanmamıştır.

Seyyid Muhtâr Efendi, eserin tercüme ve şerhiyle ilgili olarak, Abdülbâkî Gölpınarlı'ya yazdığı bir mektupta şöyle söylemektedir: “*Geçen Kurban Bayramı'nın birinci günü ale's-sabah kalkmış, şöylece kendi kendime oturmuştum. Nasıl oldu bilmem, gözüme Cenâb-ı Gavsi'l-Âzam'ın Risâle-i Gavsiyye'si ilişti. Aldım bir miktar okudum. Okudukça zevkim arttı. Bu zevk ve neş'e hakire, tercüme etmek arzusunu uyandırdı. Aczimdeki kemâli unutturdu. Küçük bir deftere yazmaya başladım*”.¹⁴⁰

Seyyid Muhtâr, eserin yazılmasına teşvik olduğunu söylediği parçayı adı geçen mektuba yazmıştır:

¹³⁹ Cemâleddîn Server Revnakoğlu, 1909 yılında İstanbul'da doğmuş, 1968'de vefât etmiştir. Şeyh Murâd Buhârî Dergâh'ına ait araştırmalar yapan Cemâleddîn Server'in Seyyid Abdülkâdir Belhî'ye özel bir ilgisi vardır. Bu sebeple oğlu Seyyid Muhtâr Efendi ile de münasebetleri olmuş. Kendi araştırmalarının bulunduğu arşivde Seyyid Muhtâr'la ilgili şöyle notları vardır: “*Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin oğlu ve tekkenin son şeyhi “Seyyid Ahmed Muhtâr Efendi”, Garb kültürü ile de ünsiyet etmiş olduğundan Fransızcaya vakıftı. Matbu ve malum asarından başka Şeyhü'l-Ekber'in İlhamât-ı Rabbâniyye'sinden tercümeleler yapmış ve bu çevirileri eski Dârü'l-fünûn müderrislerinden Hasan Reşâd tarafından Farsçaya ve İngilizceye yeniden tercüme edilerek bastırılmıştır. İçinde Seyyid Muhtâr Efendi'nin hâşiyeleri, fikirleri vardır. Diğer yazılarında olduğu gibi konuşurken de Cenâb-ı Şâh-ı Velâyet Hazretleri'nin Ebû Turâb künyesini kullanır.*”

Cemâleddîn Server Revnakoğlu, İ.B.B Atatürk Kitaplığı, Arşiv no; 233.

¹⁴⁰ Seyyid Muhtâr Belhî, *Abdülbaki Gölpınarlı'ya yazdığı mektup*, El Yazısı, s. 1.

“Mahabbet; muhib ile mahbûb arasında perdedir. Muhib, mahbûbta fani olduğu zaman, yani bu perde aradan kalktığı zaman mahbûbuna vasıl olur.”¹⁴¹

Seyyid Muhtâr Efendi, vefatından az bir zaman önce *İlhâmât-ı Kâdirîyye Tercümesi*'ni yi tamamlamak için çok uzun saatler ve geceler boyu çalışmış, 5 Nisan 1933 tarihinde eseri tamamlamıştır.¹⁴²

Seyyid Muhtâr, bazı araştırmacıların üzerinde durduğu; eserin Abdülkâdir Geylânî'ye mi, Muhyiddîn İbn Arabî'ye mi ait olduğu konusuna değinmemiştir.

Risâle-i Gavsîyye Tercümesi'nin üç farklı yazma nüshası vardır. Biri müellif Seyyid Muhtâr'ın kendi hattıyla yazdığı orijinal nüsha, diğeri Abdülbâki Gölpinarlı'nın istinsah ettiği nüsha, bir diğeri de Osmân Ergin'in Gölpinarlı nüshasından istinsah ettiği nüshadır. Eser, Muhtâr Efendi'nin muhiblerinden Prof. Dr. Hasan Reşâd Sığındım tarafından Farsça'ya çevrilmiş, kısa bir sunuş yazısıyla birlikte Bombay'da 1356/1938 de Hicâziyye matbaasında basılmıştır. Yine Hasan Reşâd Bey tarafından İngilizceye çevrilerek metinleri Arapça olmak üzere 1357/1938 senesinde Bombay'da basılmıştır.

Abdülbaki Gölpinarlı'ya ait nüsha, müstensihin kaydına sadık kalınarak “*İlhâmât-ı Kâdirîyye*” ismiyle daha önce tarafımızdan neşredilmiştir.¹⁴³ Hazırladığımız tez çalışmamızda ise müellifin kendi el yazısı olan orijinal nüsha esas alınmıştır.

Seyyid Muhtâr, bu tercüme ve şerhi hazırlarken Velî Şâh el-Kâdirî'nin¹⁴⁴ Farsça “*Şerh-i Risâle-i Gavsîyye*”¹⁴⁵ nüshasını esas almış, şerh ederken de bu eserdeki fikirlere mutabık kalmıştır.

¹⁴¹ Seyyid Muhtâr Belhî, *a.g.b.*, s. 2.

¹⁴² Erkiş, *Yapılan Görüşme Notları*, 2015.

¹⁴³ Seyyid Ahmed Muhtâr el-Belhî, *İlhâmât-ı Kâdirîyye*, (haz.) Mustafa Okurkan, Erform matbaası, 2010; Sivas; *İlhâmât-ı Kâdirîyye Tercümesi*, Selçuk Üniversitesi Abdülbaki Gölpinarlı Yazma Eserler Kütüphanesi, Kitap no:142.

¹⁴⁴ Hakkında fazla bilgi bulunmayan 18. Yüzyıl Hind âriflerinden olan müellif kendini, Velî Mülük Şâh es-Sıddıkî el-Kâdirî olarak tanıtmakta ve Kâdirîyye'den olduğunu söylemektedir. Eserinden m. 1725 yılında hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁴⁵ Velî Şâh el-Kâdirî, *Şerh-i Risâletü'l-Gavsîyye*, 1138, Konya Mevlâna Müzesi Yazmaları c. 996, no: 5733.

2.3. Kasîde-i Hamriyye-i Kâdirîyye Tercümesi

Seyyid Abdülkâdir Geylani'nin en önemli ve sırlı kasîdesi denilen “*Hamriyye Kasîdesi*” halk arasında *Gavsiyye Kasîdesi* olarak da bilinmektedir. Buradaki “gavsiyye” ifadesi, Muhyiddin İbn Arabî'ye de nisbet edilen *Gavsiyye Risalesi*'nin de bazı araştırmacılar tarafından Geylânî'ye ait olduğu kanaatini pekiştirmiştir.

Kâdirî mensubları bu kasîdenin okunmasını daha çok havasa uygun görmüşlerdir. Hatta her bir beytinin kendine has bir özelliği olduğu söylenmişlerdir. Bu eserin Osmân Ergin'nin istinsah ettiği nüshası tarafımızdan daha önce “*İlhâmât-ı Kâdiriyye*” içerisinde neşredilmiştir.¹⁴⁶ Tez çalışmamızda ise müellife ait el yazısı orijinal nüsha esas alınmıştır.

Seyyid Muhtâr Efendi'nin ayrıca, aklın tanımı, mertebesi, şerefi, mahiyeti, ilimle irtibatı, dinle bağlantısı, seyr ü süluk'taki yeri ile alakalı kendi el yazısıyla mahfuz defterinde¹⁴⁷ Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin (ö.1182) *Hikemiyyâtı*'ndan Seyyid Muhammed Ebu'l-Hüdâ'nın (ö.1909) toplayıp 1885'de Beyrut'da neşrettiği “*Kalâidü'z-Zeberced*” adlı Arapça şerhinden faydalanarak hazırladığı, konuyla ilgili daha geniş bir çalışmanın ön hazırlığı gibi kendini hissettiren dokuz sayfalık kısa fakat içerik olarak önemli bir makâlesi vardır. Bu çalışmayı önemli kılan taraf ise, Seyyid Muhtâr'ın Hamzavî-Melâmî gelenekte Abdülkâdir Belhî'nin eserlerinde zımnen ifâde ettiği akıl mefhumunun önemini bu derecede ön planda tutan Hamzavî-Melâmî mensubu olmasıdır.

Muhtâr Efendi, bu çalışmasının merkezine felsefî tabirle aklın ontolojik, epistemolojik ve teolojik konumuyla ilgili olan ayet ve hadislerin yanında, Hazret-i Alî, İmâm-ı Şâfiî (ö.820), Sa'deddîn-i Natenzî (ö.?), Sâdi-i Şirâzî (ö.1292), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi âriflerin sözlerini esas almıştır. Bizde çalışmamızda Seyyid Muhtâr'ın akla yaklaşımını, izlediği bu yöntem üzere ele alıp değerlendirdik.

Seyyid Ahmed Muhtâr, eserlerinde tercüme yöntemi olarak metnin aslını önce kullanıp altına tercümesini yapmayı tercih etmiştir. Aynı şekilde eğer metinle ilgili şerh ve izah yapacaksa, tercümesinin altına da şerhini eklemiştir.

¹⁴⁶ Seyyid Ahmed Muhtâr Belhî, *Tercüme-i Kaside-i Hamriyye-i Kadiriyye*, İ.B.B.Atatürk Kitaplığı, Osmân Ergin Yazmalar, Numara;297-7.

¹⁴⁷ Seyyid Muhtâr Belhî, Müellif Hattı El Yazma Defter, s. 129.

Tercümelerinde edebi bir dil kullanarak anlam tercümesi yapmış, şerhlerinde ve başka şerhlerden tercümelerinde ise, ihtiyaç hissettiği yerlerde metne ait kelimelerin lügat ve ıstılah manalarını verdikten sonra mutabık olduğu görüşleri bazı tasavvufi ıstılahlarla uyumlu hale getirip, naklettiği görüşleri kendi uslubunca yeniden ifade etmiştir. Şerh ve izahları içerisinde, ayet, hadis ve ariflerin sözlerinden metin içi referanslar vermiştir. Ayrıca referansların orijinal dilindeki metinlerini de kullanmıştır. Seyyid Muhtâr'ın eserlerinde dikkat çeken özellik, fazla yorumdan ziyade konu üzerinde farklı eserlerden yaptığı tercülemeler arasında bağlantı kurarak gerekli gördüğü yerlerde izahlar yapmasıdır.

Seyyid Muhtâr Efendi'nin eserlerini genel olarak taradığımızda dakik bir ilmî yöntemin hâkim olduğunu görmekteyiz. Matbu olarak basılmış olan “*Hânedân-ı Seyyidü'l-Beşer*” isimli eseri, bu ilmî seviyenin en güzel örneklerindedir.

Eserlerini ilmî bir hâkimiyetle hazırlarken aynı zamanda edebî vukûfiyetini de cümleler arasında kullanmıştır. Özellikle Fars Edebiyatına olan vukûfiyeti, tercümelerinde açıkça görülmektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

SEYYİD AHMED MUHTÂR BELHÎ'NİN TASA VVUFÎ GÖRÜŞLERİ

1. MURÂD BUHÂRÎ DERGÂHI

Murâd Buhârî Dergâhı, 17. asrın ortalarında Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi (ö.1678)'nin damadı Anadolu kazaskeri Kangırlı (Çankırlı) Mustafâ Efendi (ö.1679) tarafından dârü'l-hadîs (hadis öğrenimi için kurulan medrese) olarak inşâ edilmiştir. Aynı müessese daha sonra 1715 yılında bâni Mustafâ Efendi'nin oğlu Şeyhülislâm Dâmâdzâde Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi (ö.1742) tarafından Muhammed Murâd Buhârî (ö.1720) adına tekkeye dönüştürülmüş ve Nakşbendiyye tarîkatı müntesiplerine tahsis edilmiştir.¹⁴⁸ Aynı zamanda bir külliye olan dergâh, mescid, semahâne, türbe, medrese ile yıkılan selamlık ve harem binalarından meydana gelmektedir.¹⁴⁹

Murâd Buhârî Dergâhı'nın Seyyid Muhtâr Efendi'ye kadar olan postnişinleri şöyledir;

Şeyh Muhammed Murâd Buhârî (ö.1720)

Kilisli Alî Efendi (ö.1734)

Sırrî Alî Efendi (ö.1755)

Gelibolulu Şeyh Mustafâ Efendi (ö.1762)

Hacı Hâfız Mehmed Efendi (ö.1784)

El-Hâc Mehmed Efendi (ö.1793)

Hasan Efendi (ö.?)

Mehmed Efendi (ö.?)

Çanakkaleli Hüseyin Efendi (ö.1820)

¹⁴⁸ Nuran Çetin, *Murâd-ı Buhârî Tekkesi ve Fonksiyonları*, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı.4, s. 7.

¹⁴⁹ Muharrem Hilmi Şenalp, *Eyüp Sultan'da Şeyh Murâd Külliyesi*. s. 2.

Mehmed Es'ad Efendi (ö.1844)

Hâfız Feyzullâh Efendi (ö.1867)

Seyyid Süleyman Belhî (ö.1877)

Seyyid Abdülkâdir Belhî (ö.1923)

Seyyid Ahmed Muhtâr (ö.1933)

1.1. Muhammed Murâd Buhârî

1640 yılında Semerkand'da dünyaya gelen Muhammed Murâd Buhârî, Semerkand nakîbü'l-eşrafı Seyyid Ali'nin oğludur. Yirmi üç yaşında Hindistan'da, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fârûkî Sirhindî'nin (ö.1624) oğlu Muhammed Ma'sûm (ö.1668) ile tanışmış ve ona intisap edip, Nakşbendî ve Kâdirî hilafeti almıştır.¹⁵⁰

Birçok yerlere seyahat eden Murad Buhârî, İstanbul'a gelmiş ve Eyüp Nişancı'sında bir konakta ikamet etmiştir. Daha sonra Şam'a geçmiş, Anadolu'ya tekrar dönüşünde Bursa'da bulunmuş, bir süre geçtikten yine İstanbul'a gelmiş ve Şeyh Murad Tekkesi'ne yerleşmiştir.¹⁵¹ Seyyid Muhtâr onun Hamzavîliği ve vefatı tarihi ile ilgili olarak, “1132 tarihinde vefat eden Hazret-i Şeyh Murad-ı Buhârî; Şeyhülislam Seyyid Ali Efendi'den ahz-ı feyz etmiştir. Vefatında kendi nâmına izafetle yadolan dergâhın (evvelce dersane olan)mahall-i mahsusuna defnedilmiştir.”¹⁵²

1.2. Belhî Âilesi ve Murâd Buhârî Dergâhı

Mesnevîhân Feyzullah Efendi'nin vefâtı ile boşalan tekkenin meşihatına Seyyid Muhtâr'ın dedesi Seyyid Süleyman Belhî tayin edilmiştir. Seyyid Süleyman Belhî, İstanbul'da altı yıl ikametinden sonra hacc niyetiyle devletten izin ister. İzin verilir ve Medine-i Münevvere'deki kabile reisleri, ikâmet etmeleri için bir ev, aylık maaş, yol masrafları tahsis ederler. Tam bu hazırlıklar yapıldığı sırada, Meclis-i Meşayih reisi Feyzullah Efendi vefât eder. Meclisin yeni reisi Osmân Selahaddin

¹⁵⁰ Kâdirî Silsilesi için Bkz. Mehmed Rif'at Efendi, *Nefhatü'r-riyâzi'l-âliye fî beyân-i tarîkati'l-Kâdirîyye*, Millet kütüphânesi Ali Emîrî Şer'îyye bölümü Numara;1127, vr. 189b.

¹⁵¹ Halil İbrahim Şimşek, “Murad Buhârî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006, c. 31, s. 185-187.

¹⁵² Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 155.

Mevlevî ve on iki üyesi, Şeyh Murâd Dergâh'ını Süleyman Belhî'ye tevcih eder ve durumu arz için ziyaretine giderler. Yanına geldiklerinde Süleyman Belhî, “*Ben sizden tekke istemedim ve kesinlikle kabul etmiyorum. Ben dost talibiyim, post talibi değilim.*” der. Bunun üzerine, “*Hazret-i siyâdet-penâh'ın söylediği doğrudur, lâkin biz sizin nur saçan kemal güneşinizle aydınlanmak, cevher dolu irfan denizinizden feyizlenmek istiyoruz. Bu meselede bize lütfediniz, niyazımızı kabul buyurunuz. Bu dervişlerin hatırı için bizi şad ediniz*” diyerek ısrar ederler. Gönlü yumuşayan Seyyid, Kur'an getirmelerini ister ve “*tefeül edeyim, eğer Hakk izin verirse O'nun emrine uyacağım. Eğer izin vermezse, yine emrine tabi olurum. Sizler de diyanet ehli olduğunuza göre, Hazret-i Hakk'ın kelamına itaat etmelisiniz*” der ve onlar da kabul ederler. Oğlu Burhâneddin Efendi, Kur'an-ı Kerim'i getirir ve Seyyid Süleyman öperek bir sayfa açar. Yûnus Sûresi'nin “*Onlar için ahsenü'l-hüsna ve ziyadesi vardır.*” (Yûnus, 10/26) ayeti çıkar. Orada bulunanların hepsi gayet memnun olarak, “*Ey Hazret-i Kâmil, gönlümüzün murâdı şimdi hâsıl oldu.*” derler. Bunu üzerine Süleyman Belhî, “*Meveddetle yoğrulmuş bu garibin alınyazısı böyleymiş. Bunda büyük bir hayır olduğunu umuyoruz.*” der.¹⁵³

Süleyman Belhî, bu tekkede yaklaşık on sene şeyhlik yapmış, ulemadan birçok kimseye hadis ve tefsir okutmuş, diğer vakitlerini ise araştırmalarına ve kitap telifine ayırmıştır.

Seyyid Süleyman Belhî'nin vefâtı üzerine otuz dokuz yaşındaki oğlu Abdülkâdir Belhî, meclis-i meşayihin tevcihi ile Şeyh Murâd Tekkesi şeyhliğine geçmiş ve irtihâline kadar kırk altı sene postnişinlik vazifesini yerine getirmiştir.

Nakşibendîliğe bağlı olan tekke, Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin aynı zamanda Hamzavîliğe mensup olmasından dolayı onun zamanında söz konusu meşrebin temsil edildiği bir merkez olmuştur. Ayrıca tekkenin, Abdülkâdir Belhî ile olan yakınlıklarından ötürü son dönem Mevlevîlerinin¹⁵⁴ uğrağı haline geldiği ve hemen her hafta zikir halkasının ortasında semâzenlerin semâ ettiği bilinmektedir. Tekke bunun yanında, Murâd Buhârî ile Abdülkâdir Belhî'nin Orta Asya kökenli

¹⁵³ Seyyid Burhâneddin Belhî, *DeFTER-i Kuyudat*, Revak Kitabevi, İstanbul, 2017, s. 15.

¹⁵⁴ Yusuf Öz, *Belhî Ailesi ve Son Mevlevî Postnişinleri ile Mektuplaşmaları*, Selçuk Üniversitesi X. Millî Mevlâna Kongresi Tebliğler c. 1, Konya, 2002, s. 149-163.

olmalarından dolayı bu bölgeden İstanbul'a gelenlerin ziyaret ettiği, barındığı bir mânevî tesis vazifesi de görmüştür.¹⁵⁵

1923 senesinde Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin vefâtı ile birlikte yerine oğlu Seyyid Ahmed Muhtâr Efendi, Dergâh'ın postnişîni olur ve tekke ve zaviyelerin kaldırılması yılına kadar bu vazifeye resmen devam eder. Daha sonraki yıllarda ise irtihâline kadar Dergâhta yaşamış, ilmî çalışmaları ve sohbetlerine devam etmiştir.

Murâd Buhârî Dergâh'ında Cumâ geceleri zikir meclislerinin oluştuğu, hatm-i haccan yapıldığı, Muharrem ayının onuncu gününde aşure pişirilip dağıtıldığı Dergâh'a Nakşî, Mevlevî, Bektaşîler başta olmak üzere hemen her tarikten, her mezheb ve meşrepten insanların ziyarete geldiği nakledilmektedir.¹⁵⁶

Murâd Buhârî Dergâhı, her gün en az 8-10 kişinin geldiği, dilencinin ve müsteşarın aynı sofraya oturduğu, herkesin eşit muamele gördüğü bir tekkedir. Aç gelenin doyurulduğu, zengin fakir diye ayırım yapmadan insan olarak her geleni ağırlamaya çalışan bir dergâh düzeni vardır. Bu çerçevede bir Kurban Bayramı'nda üçyüzü aşkın ihvanın geldiği aile büyükleri tarafından anlatılmıştır. Bu dergâh'da en önemli değer de kalp kırmamak hususunda çok hassasiyet gösterilmesi olduğu söylenmektedir. Ayrıca Dergâh içerisinde Kimya gibi pozitif ilimlere ait deneysel çalışmalar yapıldığı, tekke ile harem dairesi arasında löklanşe pilleri ile çalışan telefon hattının kurulduğu, ülkemize gelen ilk üç bisikletten birinin dergâh'a alınmış olduğu gibi bilgiler de nakledilmektedir.¹⁵⁷

Dergâh'ın evinin fiziki durumu ise; Cümle kapısından girilen yerde, Malta taşından oluşan taşlık bölümü ve daha sonra tahta zeminli bir sofa vardır. Taşlık ve sofaya açılan sol tarafta bir oda ve merdiven ile merdiven altında odunluk vardır. Sağ tarafta ise, bir oda ve tuvalet vardır. Cümle kapısının tam karşısında büyük bir misafir odası mevcuttur. Daha önceleri bu büyük oda yemek odası olarak kullanılmış, Muhtâr Efendi bu odada misafirlerini kabul etmiştir. Orta kat zemini ahşap olup, uzun bir sofanın etrafında sol tarafta Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin yattığı oda ve bu oda ile bağlantılı küçük bir sandık odası vardır. Sağ tarafta ise merdiven ile yan yana iki oda bulunur. En üst katta sol tarafta tuvalet ile Muhtâr Efendi'nin odası

¹⁵⁵ M.Bahâ Tanman, "Şeyh Murâd Tekkesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2010, c. 39, s. 62-64.

¹⁵⁶ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, s. 408.

¹⁵⁷ Erkılıç, *Yapılan Görüşme Notları*, 2019.

ve bu odanın yanında Muhtâr Efendi'nin odasıyla bağlantılı bir oda mevcuttur. Nişancı Mustafâ Paşa caddesine bakan evin en büyük baş odası vardır. Bu oda çok daha eski zamanlarda kabul odası olarak kullanılmıştır. Sağ tarafta ise yanyana iki oda mevcuttur. Muhtâr Efendi 1899 senesinde evleneceği zaman ev, büyük bir tamirden geçmiştir.¹⁵⁸

Dergâh'ın kuruluşundan Seyyid Muhtâr'ın zamanına kadar oluşmuş olan önemli bir kütüphane ve ayrıca Muhtâr Efendi'ye ait kitapların çoğu Tekke ve Zaviyelerin kapatılmasından sonra nakledilmiş, kitapların bulunduğu Semâhâne de mühürlenmiştir.¹⁵⁹

Seyyid Muhtâr Efendi'nin vefâtı ile birlikte geride kalan âile efradı hayatını dergâh'ın evinde sürdürmüştür.

1.3. Belhî Âilesi'nin Mevlevîlerle Münâsebetleri

1207'de Afganistan'ın Belh şehrinde doğan, Kübrevî tarikatına bağlı olan babası Bahâüddin Veled (ö.1231) ile birlikte 1228'de Anadolu'ya gelen ve Konya'ya yerleşen Celâleddin-i Rûmî'nin, Seyyid Burhâneddin Muhakkik Tirmizi'ye (ö.1241) bağlanarak geçtiği tasavvuf eğitiminden sonra karşılaştığı Şems-i Tebrizî'nin onda meydana getirdiği büyük vecd sonucunda tasavvuf tarihinin zirve şahsiyeti haline gelmiştir. Kendinden sonra ise adım adım teşekkül eden ekole de Mevlevîlik denmiştir.¹⁶⁰ “*Mevlevîlik ne demektir?*” sorusuna Midhat Bahârî Beytur; “*Mevlevî, Mevlâ'ya mensup demektir. İlâhî insan, Tanrı adamı demektir*” dedikten sonra Mevlevî ve Mevlevîliğin özünü ifade eden bir kıt'a ile şöyle tanımlamıştır;

Bî-vâsıta feyz alır şems'den

Gûyâ ki kamer de Mevlevî'dir.

Bir cezbe eder cihânı tedvir

*Eflâk da yer de Mevlevîdir.*¹⁶¹

¹⁵⁸ Erkılıç, *Yapılan Görüşme Notları*, 2019.

¹⁵⁹ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 178.

¹⁶⁰ Ş. Barihüda Tanrıkorur, “Mevlevîyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 29, Ankara, 2004, s. 468-475.

¹⁶¹ Hikmet Atik, *Mevlevîler-Şiir, Mûsikî ve Tarih Bakımından Ahmet Mithat Bahârî Beytur*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2017, s. 45.

Seyyid Muhtâr Efendi'nin, babası ve dedesinden kendine intikal eden Mevlvî irfânını hem eserlerinde hemde hayata, insana ve aşka bakışında açıkça görebilmekteyiz.

Seyyid Muhtâr'ın dedesi ve babasının İstanbul'a gelmeden önce Konya'da kaldıkları dört yıla yakın süre içerisinde, makam çelebisi Said Hemdem Çelebi (ö. 1859) ile yakın dostlukları olmuş, Şemseddin-i Tebrizî Türbedârı Ahmed Dede, Süleyman Belhî'ye Mevlvî hilâfeti vermiştir. Aynı şekilde Abdülkâdir Belhî'nin de İstanbul'da devam edecek olan Mevlvîlerle olan münasebetleri, mektuplaşmaları¹⁶² ve eserlerinde, Mesnevî'yi esas tutması, bir kısmında onu tanzîr etmiş olması, yer yer Mesnevî'den beyitler alıp ve Mevlâna'ya büyük bir hürmet göstermiş olmasının dergâh içerisindeki yansımaları ve oğlu Seyyid Muhtâr'ın Mevlvî irfanının kaynağını teşkil etmiştir.¹⁶³ Abdülkâdir Belhî zamanında makam çelebisi Abdülhalim Çelebi (ölm.1925), Yenikapı Mevlvîhanesi postnişinlerinden Mehmed Celâleddin Dede (ölm.1908), Galata Mevlvîhânesi postnişini Ahmed Celâleddin Dede (ö.1946), Bahâriye Mevlvîhanesi postnişini Hüseyin Fahreddin Dede (ö.1911), melâmetde kutup olarak tanıdıkları Belhî'nin müntesibi olmuşlardır.¹⁶⁴ Hüseyin Vassâf, Abdülkâdir Belhî'nin Mesnevî-i Mânevî'nin te'viline vukûfiyeti hakkında; Mesnevî-i Şerif'in anlaşılması güç beyitlerinden “*Lafz-ı cebrem aşkrâ bî sabr kerd / Her ki âşık nist habs-i cebr kerd*”¹⁶⁵ beytinin te'vilinde şârihlerin âciz kaldıklarını, Hazmi Efendi'nin bu beyit hakkında Galata Mevlvîhânesi şeyhi Ahmed Celâleddin Dede'ye mektupla müracaata karar verdiğini fakat bir şekilde muvaffak olamadığından Maraşlı Ahmed Tâhir Efendi ile birlikte Şeyh Abdülkâdir'in huzurunda iken, onun birden bu beyt'den bahis açıp her şârihin

¹⁶² Konya Dergâh-ı Mevlâna seccâde-nişini İbrahim Fahrüddîn Çelebi'nin Belhî'ye mektubu için Bkz. Burhâneddin Belhî, *Defter-i Kuyûdât*, s. 128.

¹⁶³ Yusuf Öz, *Belhî Ailesi ve Son Mevlvî Postnişinleri İle Mektuplaşmaları*, Selçuk Üniversitesi X. Millî Mevlâna Kongresi Tebliğler c. 1, Konya, 2002, s. 150.

¹⁶⁴ Gölpınarlı, *Seyyid Abdülkâdir-i Belhî'nin Hal Tercümesi*, Mevlâna Müzesi A. Gölpınarlı Kitaplığı nr. 133, Konya, s. 1-6.

¹⁶⁵ “Cebir meselesi, aşkıma ihtiyarsız bir hale getirdi, sabrımı elden aldı. Âşık olmayansa cebri hapsedti, onu inkar yahut takyid eyledi” Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, (Çev.) Veled Çelebi, Doğan Kitap, İstanbul, 2007, c. 1, s. 129.

fevkinde bir manâ verdiğini ve “*Hız. Mevlânâ'nın bu beyitten maksudu bu ma'nâdır dediğini*” nakletmektedir.¹⁶⁶

Seyyid Muhtâr, dedesi ve babası yoluyla çok âşina olduğu Mevlevî irfanını canlı tutarak Murad Buhârî Tekkesi'nde devamını sağlamış, dergâh'ta yapılan Mevlevî ayinlerine öncülük etmiş, çok önemli gördüğü bu ayinlerin mâhiyeti üzerinde de önemle durmuştur.¹⁶⁷ Mevlevî çevresiyle irtibatı noktasında özellikle Yenikapı Mevlevîhânesi son postnişini Abdülbâkî Baykara'nın muhabbet ve bağlılığını celb etmiştir. Bu doğrultuda Baykara, şiirlerinin oluştuğu *Enfâs-ı Bâkî* deki son tarih düşürme manzumesini Seyyid Ahmed Muhtâr için kaleme almıştır.¹⁶⁸

“*Pîr-i Dest-gîr-i Nazîr Hazret-i Mevlânâ*” şeklinde hitâb ettiği Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî-i Mânevî*'sini birçok konu da referans alan Muhtâr Efendi, özellikle önemseddiği fakr konusunda Mevlânâ'nın, “*Çîst dünya ez hûda gafil buden / Nî kumaş u nukre vü ferzend ü zen*” beyitlerinin fakr-ı mânevî'yi anlattığına işaret ederek;

“Madem ki bu geçici dünyada bulunuyoruz. Elbette yemek, içmek hayatımızı devam ettirebilmemiz için elzemdir. Vücûdumuz bu yemeye ve içmeye muhtaçtır. O halde en nefis yiyecekleri yiyelim, güzel içecekleri içelim, elbiselerin en temizlerini, en zariflerini sırtımıza geçirelim. En kibar en nezih meclislerde bulunalım. En terbiyeli, en nazik kimselerle muhabbetler edelim. Bağlarda bahçelerde safa sürelim, köşklere saraylarda oturalım. Arabalar, otomobillerle, yataklı vagon ve tayyarelerle seyahatler edelim. Kasalar dolusu paramız olsun. Eşimiz, dostumuz, çoluğumuz çocuğumuzun neş'eleriyle zevkleriyle mutlu olalım. Bunların hiç birisi dünya değildir. Dünya ancak Hakk'tan gafletidir. Bu kadar hesapsız nimetlerin, ihsanların sahib-i hakikisinin Hazret-i Hakk olduğunun bilinmemesidir.¹⁶⁹ şeklinde şerh etmiştir.

Yine akıl ile ilgili görüşlerini açıklarken aşkın zirvesine çıkmış olarak anlattığı Mevlânâ'dan örnek vererek, onun en önce âkillerin efendisi olduğunu ve bu zemin üzerinde yükselerek tam bir âşıklık makamına çıktığını söylemektedir.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, s. 402.

¹⁶⁷ Erklıç, *Yapılan Görüşme Notları*, 2019.

¹⁶⁸ İbrahim Kunt, *Yenikapı Mevlevîhânesi Son Şeyhi Abdülbâkî Mehmed Baykara Dede'nin Enfâs-ı Bâkî'de Bulunan Farsça Şiirleri*, İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası, Sayı:22, 2013/1, s. 146.

¹⁶⁹ Seyyid Muhtâr Belhî, *Akıl Makâlesi*, s. 142.

¹⁷⁰ Belhî, *Akıl Makâlesi*, s. 142.

Seyyid Muhtâr'ın elimize ulaşan bir Mevlevî hilâfetnâmesi olmadığı halde, Mevlânâ'ya olan derin muhabbet ve bağlığın ve zamanın önemli Mevlevî büyükleri ile olan yakın münasebetlerinden dolayı dedesi ve babası gibi hulefâ-i Mevlevîyye'den sayılmıştır.¹⁷¹



¹⁷¹ Murat Bardakçı (Arşivi), *Abdülbâkî Gölpınarlı'nın 1950'li Yıllarda Murad-ı Buhârî Türbesi'nin Restorasyonu İçin Millî Eğitim Bakanlığı'na Verdiği Dilekçe ve Ekleri*, Ek:8.

2. SEYYİD AHMED MUHTÂR BELHÎ VE NAKŞBENDİLİK

Selmân-ı Fârisî ile zemini oluşan, Bâyezid-i Bistâmî yoluyla Tayfurî ekol olarak belirginleşen, Horasan bölgesi ve Orta Asya’da Türkçe ve Farsça konuşan Türkler arasında yayılmış ve Hâce Yûsuf-i Hemedânî’nin halifelerinden Abdülhâlık Gücdevânî (ö.1179) yoluyla devam etmiş olan Hâcegân tasavvuf ekolü, Muhammed Bahâüddîn’den (ö.1338) sonra Nakşbendî ismiyle anılmış ve ilerleyen asırlarda diğer bölgelere de yayılması sonucunda Kâdirîlikten sonra en fazla mensûbu olan tarikat haline gelmiştir.¹⁷²

Bahâüddin Nakşbend’den sonra Ubeydullâh Ahrâr (ö.1490) zamanında, Orta Asya’nın en yaygın tarikatı haline gelen Nakşbendiyye, Ahrâr’ın halifesi Simavlı Abdullah-ı İlâhî vasıtasıyla “*Nakşbendiyye-i Ahrâriyye*” olarak Anadolu’ya gelmiş ve Anadolu, Orta Asya’dan sonra Nakşbendîliğin ikinci büyük merkezi olmuş, daha sonra Muhammed Murâd Buhârî ile *Nakşbendîyye-i Müceddidîyye*” olarak Anadolu ve İstanbul’da köklü bir yapıya dönüşmüştür.¹⁷³

Nakşbendiyye, üçüncü olarak da İstanbul’a II. Mahmud’un (ö.1836) kızı Âdile Sultân’ın (ö.1899)¹⁷⁴ bağlı olduğu Bâlâ Tekkesi şeyhi Şumnulu Ali Efendi’nin

¹⁷² Hamid Algar, “Nakşbendiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006, c. 32, s. 335-342.

¹⁷³ Algar, *a.g.e.*, s. 335-342.

¹⁷⁴ Âdile Sultân, 1826’da doğmuştur. On üç yaşında babasının vefatı üzerine tahsil ve terbiyesini ağabeyi Sultân Abdülmecîd üstlenmiştir. Dîvân sahibi olan Âdile Sultânın şiirleri, münâcât, na‘t, mersiye, ehl-i beyt ve ashâb, tarikat kurucularının methiyeleri ve babası, kocası, kızı ve kardeşleri için yazdığı manzumeler den oluşmaktadır. 1899’da vefat etmiştir. Bkz. Azamat, “Âdile Sultân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 188, c. 1, s. 382-383.

Seyyid Muhtâr’ın da şahid olduğu II. Mahmud’un kızı Âdile Sultân ile ilgili bir hatıra şöyledir; “Âdile Sultân zamanında çok sevilen ve sayılan, Eyüp Nişancasındaki Şeyh Murâd Dergâhı şeyhi Seyyid Abdülkâdir-i Belhî’yi ziyaret etmek üzere yanına bir cariye, bir ispir alıp saray arabasıyla dergâha gider. Cümle kapısından içeriye girince, şadırvanda abdest alan birisini görür, fakat Seyyid’i tanımadığı için ona, maksadını söyler. O zat, “*bugün göremezsiniz*” der. Sultan, önceden hazırladığı atlas kese içindeki ihsanı o zata uzatıp, “*lûtfen bunu kendilerine veriniz, hurka-bahâdır (hurka parası)*” der. O zat, “*Seyyid’in, sizin ihsanınıza ihtiyacı yoktur, kabul etmez*” der. Sultân, me’yus olup döner. Sonra bir gün, bir halk kadını gibi çarşafı yanına da aynı giyimde bir saraylı olarak kiralık arabayla yola düşen Âdile Sultân, Dergâh’a varmadan arabadan inip ücreti öder ve yaya olarak dergâha varır. Seyyid Abdülkâdir, oğlu Seyyid Ahmed Muhtâr’ı gönderip Âdile Sultân’ı karşılatır. Sultân, huzura girince görür ki Seyyid, ilk gelişte gördüğü kişidir. Şaşırılmış bir halde iken Seyyid’in; “*Âdile Sultân olarak gelirsiniz, bu kapıdan giremezsiniz, ama Âdile hanım olarak geldiniz mi, kapıdan karşılanırsınız*” sözleri karşısında Seyyid’e daha büyük bir hayranlık duyan Âdile Sultân bir süre yanında kalarak kendisiyle sohbetinde bulunmuştur. Konuk Sultan, dergâhtan ayrılışında yine Ahmed Muhtâr tarafından kapıya kadar götürülüp buradan

(ö.1877) şeyhi Muhammed Can Bâkûrî (ö.1850) yoluyla “*Nakşebendîyye-i Dihlevîyye*” olarak gelmiştir.¹⁷⁵

Nakşebendîyye-i Dihlevîyye'nin pîri, 1743 yılında Pencap'ta doğan, rüyasında Hz. Ali'nin doğacak çocuğuna kendi adını koymasını istediğinden babası tarafından Ali ismi verilen ve bundan dolayı “Gulâm-ı Ali” olarak anılan, fakat daha sonra rüyasında Hz. Peygamber'in ona “Abdullah” diye hitap etmesi üzerine ikinci isim olarak “Abdullah” adını kullanan “Gulâm-ı Ali” Şâh Abdullâh-ı Dihlevî'dir.¹⁷⁶

1824'te Delhî'deki zâviyesinde vefat eden Dihlevî'den sonra tarikatın bir kolu, halifesi Hâlid-i Bağdâdî (ö.1827) tarafından “Hâlidîyye” olarak, Dihlevîyye ise diğer halifeleri yoluyla devam etmiştir. Nakşebendîyye-i Dihlevîyye'nin, Muhammed Can Bâkûrî'den sonra ikinci olarak İstanbul'a gelişi, Abdullah Dihlevî'nin halifelerinden Mevlevî Beşâretullah Sâhib'den (ö.1838) hilâfet alan Seyyid Muhammed Mirzâ'nın hilafet verdiği kardeşi Seyyid Süleyman Belhî yoluyla olmuştur.

Nakşebendîlik, tarihi süreci içerisinde kollara ayrılmış, siyasal, sosyal, bölgesel şartlara göre farklı görünümsergilemiş olsa da tarikatın asıl ve orijin yapısını Hâcegân döneminde belirlenen ana ilkeler oluşturmuştur.

Nakşebendîliğin bu ana ilkelerine baktığımızda esaslar olarak, Hâce Yûsuf-i Hemedânî'nin dört ilkesi olan; riyâzet, helal lokma, mücadele ve zikir, Abdülhâlîk Gücdevânî'nin sekiz ilkesi; hûş der-dem (her nefeste huzurda olmak), nazar ber-kadem (dikkatin başka bir yöne sapmaması), sefer der-vatan (kendi içine yolculuk), halvet der-encümen (kalabalık içinde tekbaşına olmak), yâdkerd (zikri kalbe indirmek), bâzgeşt (hakk olan asıl hedefe kilitlenme), nigâhdâşt (zikir ve nefesin farkında olmak), yâddâşt (huzuru hissetmeyi kalbte alışkanlık haline getirmek) ve Şâh-ı Nakşebend'in üç ilkesi; vukûf-i zamânî (vakt tecellisini gözlemek), vukûf-i adedî (sülûkun ilk devresinde zikirde konsantrasyon için sayıya riayet), vukûf-i kalbî (murakabe yoluyla kalbe hakimiyet) olmak üzere yerleşmiştir. Gücdevânî ve

saygıyla uğurlanmıştır.” Bkz. Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvûf*, Gerçek Yayınevi, 1985, İstanbul, s. 152; Refii Cevad Ulunay, *Takvimden Yapraklar*, Milliyet Gazetesi, s. 2.

¹⁷⁵ Algar, *Nakşebendîyye*, s. 335-342

¹⁷⁶ Algar, *a.g.e.*, s. 335-342

Nakşbend'in ilkeleri, Yûsuf-i Hemedânî tarafından belirlenen ana esasların açılımı mahiyetindedir. Bunların dışında Bahâüddîn Nakşbend, kendi yolunu daha toplayıcı bir tanımla; “*Gerçi, namaz, oruç, riyâzet ve mücâhede Hazret-i Ahadiyyet Tekaddes ve Teâla Hazretlerine erişme yoludur, ama benim indimde “nefy-i vücûd” yolların en kısasıdır*” şeklinde ifade etmektedir.¹⁷⁷

Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn (ö.1788), Bahâüddîn Nakşbend'in çok önemli gördüğü halktan ayrılmadan Hakk ile halvet etme anlamında “halvet derencümen” halini temin edebilmek için Nakşbendîlik’de “çille-i havâtır” denilen bir uygulamanın da olduğundan bahsetmektedir. Melâmîlikteki “gönül bekleme” süresindeki tahliyye-i derûn’un bir benzeri olan çille-i havâtır; hiçbir havâtır’ın bâtinî nisbete perde ve manî olmaması hâlini yaklamak için yapılan ve kırk gün süren, havâtır kalbe yerleşmeden nefyetme kaabiliyeti kazanmaya denmektedir. Müstakimzâde, anlattığı bu çilleye örnek olarak ise Hâce Evliyâ-ı Kebîr’in (ö.?) kırk gün çektiği çille-i havâtır’ını örnek göstermektedir.¹⁷⁸

Seyyid Muhtâr’ın kendisi, dedesi ve babasının yıllarca postnişînliğini yaptığı Nakşbendîlik, Belhî ailesi hakkındaki araştırmalarını bu noktada eksik bıraktığını düşündüğümüz Gölpınarlı ve sonraki diğer araştırmacılar tarafından yeteri kadar incelenmemiştir. İncelenmesi gereken konular arasında ilki, Seyyid Muhtâr Efendi’nin Hz. Peygamber’e bağlanan neslinin Medine’den Özkend’e gelişi ve Seyyid Burhâneddin Kılıç’ın Hâcegân tasavvuf ekolünün kurucusu Yûsuf-i Hemedânî ile olan yakın münasebetleri ve devam eden nesli vasıtasıyla Belhî ailesine kadar intikal eden bu Hâcegân kültürü. İkincisi, Muhtâr Efendi’nin dedesi Süleyman Belhî zamanında Murâd Buhârî Dergâhı’nın Nakşbendîlik adına kazanmış olduğu yeni vizyonu. Bir diğeri ise, Abdülkâdir Belhî zamanında Nakşbendîliğin Melâmîlikle nasıl bir uyum içerisinde fonksiyonelliğini sürdürdüğüdür.

Süleyman Belhî, neslinden intikal etmiş olan Hâcegân kültürü içerisinde yetişmiş bir kişi olarak ağabeyi Muhammed Mirzâ’dan aldığı icâzetle birlikte Nakşbendîliği hilâfet düzeyinde de temsil etmiştir. İstanbul’a yerleşmeden önce ise

¹⁷⁷ Hasan Lütfi Şuşud, *İslâm Tasavvûfunda Hâcegân Hânedânı*, Boğaziçi yay. İstanbul, 1992, s. 59.

¹⁷⁸ Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn, *Şerî’at-i Tarikat*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa 625. vr. 58b.

makam çelebisi Said Hemdem Çelebi'nin zamanında Konya'da Şems-i Tebriz-i Türbedâr-ı Ahmed Dede'nin vermiş olduğu Mevlevî hilâfeti ile birlikte İstanbul'a geldiğinde Murad Buhârî Dergâhı, Nakşbendî ve Mevlevî tasavvuf ekollerinin bir arada temsil edildiği bir vizyon kazanmıştır. Seyyid Abdülkâdir Belhî zamanında ise, o, babasından aldığı Nakşbendî hilâfeti üzere postnişinlik vazifesini Melâmîlik merkezinde birleştirerek yürütmüş, hatta diğer tarikatların mensublarını da bu tavır üzere kendisine celb etmiştir.

Ca'fer-i Sâdık'a ait *Hatm-i Kibriyâ-i Ca'feriyye*'ye¹⁷⁹ dayanan, Bâyezîd-i Bistâmî, Ebu'l-Hasan Harkânî, Yûsuf-i Hemedânî tarafından uygulanan ve Abdülhâlık Gücdevânî'nin bu hatm'den yola çıkarak yeniden tertib ettiği *Hatm-i Hâcegân*,¹⁸⁰ Murâd Buhârî Dergâhı'nda Cuma günleri icra edilmiştir.

Muhammed Pârsâ'nın; “*Melâmîyyenin hâlleri, Hâcegânîyye'nin hâllerini anlamaya yardımcıdır*”¹⁸¹ sözünü Seyyid Abdülkâdir Belhî, kır altı yıl postnişinliği süresinde iki ekolü mezcederek bu anlayışı uygulama alanına taşımıştır. Belhî'nin bu imtizac tavrını eserlerinde de açıkça görebilmekteyiz.

Seyyid Muhtâr Efendi de babasından aldığı hilâfet ve irfan üzere Nakşbendîliği Murâd Buhârî Dergâhı'nda Melâmîyye ile imtizac halinde temsil etmiştir.

¹⁷⁹ Bkz. Seyyid Ahmed Tevfik, *Mevâlid-i Ehl-i Beyt*, (Naşir) Seyyid Ali Rıza, Şehzâdebaşı Evkâf-ı İslâmîyye Matbaası, 1339, s. 145-146.

¹⁸⁰ Hatm-i Hâcegân; Nakşbendî tarikatında yedi kişiden fazla olan toplulukta Gücdevânî'nin tertibi olan Hatm-i Hâcegân-ı Kebir, yedi kişiden az olan toplulukta ve tek başına iken ise Bahâüddin Nakşbend'in tertibi Hatm-i Hâcegân-ı Sağır şeklinde uygulanmaktadır. Erken dönemlerde sadece bir ihtiyacın giderilmesi veya bir musibetin defedilmesi için okunan Hatm, daha sonraki dönemlerde hafta da bir olacak şekilde rutin bir hale dönüşmüştür. Hatm-i Hâcegân'ın yapılacağı gün için ise cuma ve pazartesi günü tavsiye edilmiştir. Hatm-i Hâcegân-ı Kebir; 7 Fatıha sûresi, 100 salavat, 79 İnşirâh sûresi, 1001 İhlâs Sûresi, 7 Fatıha Sûresi, 100 salavât ve duâ şeklinde, Hatm-i Hâcegân-ı Sağır de; 15 İstiğfâr, Râbita, 100 Salavât, 500 “*Yâ hafîyye'l-eltâf edriknî bi lutfike'l-hafîyy*”, 100 Salavât ve Aşr-ı Şerîf şeklinde uygulanmaktadır. Bkz. Necdet Tosun, *Orta Asya'da Bazı Dinî-Tasavvufî Gelenekler*, Ekev Akademi Dergisi Yıl:12, Sayı: 35, s. 3; *Tarîka-i Hatm-i Hâcegân (manzûm)*, Kitaphâne Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûra-yı İslâmî, nr. 507403, 128a.

¹⁸¹ Hâce Muhammed Pârsâ, *Tevhîde Giriş*, (ter.) Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay. İstanbul, 1988, s. 600.

2.1. Nakşbendîyye-i Dihlevîyye Nisbeti

Nakşbendîyye nisbeti, Yûsuf-i Hemedânî'den Bahâüddin Nakşbend'de kadar olan dönemde, Orta Asya Türk coğrafyası'nda yetişen Hâcegân sûfileri vasıtasıyla gelişen tasavvuf ekolünün devamı olan, Nakşibendî târikâtına bağlılığı temin eden zikir telkini usulü üzerine kurulmuş silsile yapısına denmektedir.

Bu silsile en erken kayıtları da esas aldığımız zaman, hafî meşreb üzere zikir telkinine sahip şahsiyetlerin prototip olarak kabul edildiğini ve onlara bağlılığın bir ifadesi olarak da silsilede isimlerinin önemle belirtildiğini görmekteyiz. Buna en güzel örnek ise Hâce Yûsuf-i Hemedânî'nin gizli zikir telkînine en önce Hz. Ebû Bekir'in sonra Selmân-ı Fârisi'nin, sonra Ca'fer-i Sâdık'ın, sonra Bâyezîd-i Bistâmî'nin, sonra Ebu'l-Hasan Harakânî'nin, sonra Ebû Ali Fârmedî'nin ve en son kendisinin mazhar olduğunu söylemesidir.¹⁸² Hz. Ebû Bekir'in gizli zikir telkinini Hz. Peygamber'den aldığı, Selmân-ı Fârisi'nin Hz. Ali'den aldığı tasavvuf tarihi açısından kesinlik gösteren bir kabuldür.¹⁸³ Ca'fer-i Sâdık'ın ise bu telkini, XIV. yüzyıldaki Nakşbendî silsilelerine baktığımızda annesinin babası ve Hz. Ebû Bekir'in torunu olan Kâsım İbn Muhammed ibn Ebû Bekir'den aldığı ifade edilmektedir.¹⁸⁴

Nakşbendîyye geleneğinde genel olarak silsile Ca'fer-i Sâdık'ın babası İmâm Muhammed Bâkır ve ehl-i beyt yoluyla Hz. Ali'ye ve anne tarafından dedesi Kâsım ibn Muhammed ibn Ebû Bekir yoluyla da Hz. Ebû Bekir'e bağlanmaktadır. Her iki bağlantının da kavşağında olan İmâm Ca'fer Sâdık'ın ehl-i beyt imâmlarından olması bu silsileye “*Silsiletü'z-zehab*” ismi verilmesinin de kaynağı olmuştur.

Bazı Nakşbendî silsileleri sadece ehl-i beyt kanalı yoluyla Ca'fer-i Sâdık'dan başlatılmakta iken Seyyid Muhtâr Belhî'nin Abdullah-ı Dihlevî'nin (ö.1824) halifesi Mevlevî Beşâretullah Sâhib'den (ö.1838), Seyyid Süleymân Belhî'nin ağabeyi Seyyid Muhammed Mirzâ'ya (ö.?) verdiği ve onun Süleymân Belhî'ye, onun

¹⁸² Hâce Yûsuf-i Hemedânî, *Hayat Nedir (Rûbetü'l-Hayât)*, (Çev.) Necdet Tosun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 39.

¹⁸³ Bkz. Cavit Sunar, *Melâmîlik ve Bektâşîlik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975, S. 34; Cemâleddîn Mahmûd Hulvî, *Lemezât*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1980, s. 79.

¹⁸⁴ Salâh b. Mubârek Buhârî, *Enisü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn*, (thk. Halil İbrahim Sarıoğlu), Tahran, 1371 hş /1992, s. 113-115.

Abdülkâdir Belhî'ye, onun da Seyyid Ahmed Muhtâr'a verdiği icâzetnâmeye göre ise silsile Ca'fer-i Sadık'dan başlamaktadır.

Seyyid Muhtâr Efendi, Nakşbendî hilâfetini 1902 senesinde, babası Seyyid Abdülkâdir Belhî'den almıştır. Meclis-i meşayih'de kayıtlı olan bu hilâfetnâme, aynı zamanda Seyyid Muhtâr'ın babasından sonra Şeyh Murâd Dergâhı postnişînliğinin de bir belgesi hükmündedir.

Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin verdiği ve Seyyid Muhtâr'ın da takrîren yazdığı bu icâzetnâmenin silsileyi gösteren kısmı şöyledir;

Be in şecere-i aliyye-i silsiletü'z-zeheb minâmend

*Ve o hazret-i ca'ferü's-sâdik râ ve o bâyezid-i bestâmî râ ve o şeyh ebu'l-
hasen el-harkânî râ ve o şeyh ebû Alî farmedî râ ve o şeyh hâce yûsuf hemedânî râ ve
o şeyh hâce abdülhâlık gücdüvânî râ ve o şeyh ârif rivegerî râ ve o şeyh hâce
mahmûd incîr-i fagnevî râ ve o hâce Alî er-ramîtenî râ ve o pîr-i nessâc hâce
muhammed baba semmâsî râ ve o Seyyid emîr külâl râ ve o şâh-ı nakşibend
muhammed bahâü'd-dîn el-üveysî el-buhârî râ ve o muhammed buhârî alaiü'd-dîn
attâr râ ve o ya'kûb el-çerhî el-hisârî râ ve o şeyh hâce ubeydullah el-ahrâr es-
semerkandî râ ve o şeyh muhammed zâhid râ ve o dervîş muhammed râ ve o hâcegî
semerkandî râ ve o şeyh muhammed el-bâkî râ ve o müceddid-i elf-i sâni imâm-ı
rabbânî şeyh ahmed-i fârûkî râ ve o muhammed el-ma'sûm râ ve o şeyh seyfü'd-dîn
râ ve o muhammed bedevânî râ ve o şemsü'd-dîn habîbullâh cân-ı cânân râ ve o
îşân-ı mevlevî sâhib ve abdullâh-ı dihlevî râ bâz abdullâh dihlevî işân-ı mevlevî
sâhib râ ve o Seyyid muhammed mirzâ râ ve o Seyyid süleymân bin Seyyid ibrâhîm
hâce kelân-ı hüseyinî el-belhî el-kundûzî râ ve o Seyyid abdülkâdir el-belhî râ ve nîz
men hem be püser-i hodem Seyyid ahmed muhtâr râ telkin kerdem vü icâzet dâdem.
Vallâhu yehdî men yeşâ'ü ilâ sırâtin müstakîm. İlâhî be gurbet be kurbet âkibet
Seyyid ahmed muhtâr râ be hayr gerdân.*

Fî gurre-i şehr-i rebü'l-evvel sene 1320 (1 rebü'l-evvel 1320)

Mühür (Seyyid Abdülkâdir)¹⁸⁵

¹⁸⁵ Seyyid Muhtâr Belhî, *İcâzetnâme ve Silsiletü'z-Zeheb*, Müellif Hattı El Yazma Belge, s. 1.

Yukarıdaki icâzetnâmeye göre Seyyid Muhtâr Efendi'nin Nakşibendîyye silsilesi şöyledir;

İmâm Ca'fer es-Sâdık (r.a) (ö.765)

Bâyezid-i Bestâmî (k.s) (ö.875)

Ebu'l-Hasen el-Harkânî (k.s) (ö.1028)

Ebû Alî Farmedî (k.s) (ö.1084)

Hâce Yûsuf Hemedânî (k.s) (ö.1140)

Hâce Abdülhâlık Gücdüvânî (k.s) (ö.1020)

Hâce Ârif Rîvegerî (k.s) (ö.1251)

Hâce Mahmûd İncîr-i Fagnevî (k.s) (ö.1271)

Hâce Alî er-Ramîtenî (k.s) (ö.1315)

Hâce Muhammed Baba Semmâsî (k.s) (ö.1339)

Seyyid Emîr Külâl (k.s) (ö.1375)

Şâh-ı Nakşibend Muhammed Bahâüddîn (k.s) (ö.1389)

Alâaddîn-i Attâr (k.s) (ö.1399)

Yakûb-ı Çerhî (k.s) (ö.1443)

Hâce Ubeydullâh (k.s) (ö.1490)

Muhammed Zâhid (k.s) (ö.1529)

Şeyh Derviş Muhammed (k.s) (ö.1562)

Hâcegi Semerkandî (k.s) (ö.1599)

Şeyh Muhammed el- Bâkî (k.s) (ö.1605)

İmâm-ı Rabbâni Ahmed-i Fârûki (k.s) (ö.1625)

Muhammed el-Mâsum (k.s) (ö.1687)

Şeyh Seyfû'd-dîn (k.s) (ö.1689)

Muhammed Bedevânî (k.s) (ö.1723)

Habibullah C n-ı C n n (k.s) ( .1781)
Şah Abdullâh-ı Dihlevî (k.s) ( .1824)
Mevlevî BeŐ retull h Sâhib (k.s) ( .1838)
Seyyid Muhammed Mirzâ (k.s) ( .?)
Seyyid Süleyman Belhî (k.s) ( .1877)
Seyyid Abdülkâdir Belhî (k.s) ( .1923)
Seyyid Ahmed Muhtâr (k.s) ( .1933)¹⁸⁶



¹⁸⁶ Belhî, * c zetn me ve Silsiletü'z-Zeheb*, s. 1.

3. SEYYİD AHMED MUHTÂR BELHÎ VE MELÂMÎLİK

3.1. Melâmîliğin Tanımı

Melâmîlik, hem tanım hem de tarihî süreci olarak tasavvuf uzmanları tarafından birbirine yakın bir şekilde tasnif edilmiştir. Yaptığımız araştırmalar sonucunda Melâmîliği, tanım ve tarihî açıdan yeniden tasnif etme gereği duyduk.

Seyyid Abdülkâdir Belhî, mürşidi Seyyid Bekrû'r-Reşâd'ın yolu olarak anlattığı Melâmîliği tarikatlar üstü görerek; melâmetin her ârifin mesleği olduğunu, Melâmînin ise temkin ehli (telvinde temkin) olduğunu söylemekte ve yine melâmeti; “makâm-ı ev ednâ” olarak tarif ettiği, saf ledün ilmi, sâlikten izâfî benliğin ıskat olduğu, “*ıtlak*” yolu denen, her türlü kayıttan kurtulmuş “*gönül serbestliği*” olarak tanımlamaktadır.¹⁸⁷ Belhî konuyla ilgili olarak ayrıca, Hamdûn-ı Kassâr'ın “*Melâmet, selâmeti elde etmektir*”¹⁸⁸ sözünü de;

“Sen, onunla olmaktan dolayı melâmete uğruyorsun, Böyle bir melâmet ancak selâmet olur,

Rintler meclisinde sarhoş olup fırla. O, kime nazar ederse o felaha erer.

Kalbini dünyanın debdebesinden, gösterişinden arındırmak yoluyla selamete eriş. Benliği bile yakan onun ateşinden senin varlığından ne kalır ki?

*Belhî, ezel gününden beri senin aşkınla hayrandır. O, kıyâmete kadar senin aşkınla sarhoştur.*¹⁸⁹

Kâmil insanlardan olan kişi, toprağın kapısına düştüğünden yukarı yükselir.

Onun makamı, her iki bahrin arasındır. Halis olan kişilerden de, umundan da saklıdır.

*Dış görünüşü iç yüzünün peçesidir. Ârifin mesleği böylelikle selâmettir. Onlar bu yüzden ârif olmuşlardır.*¹⁹⁰

¹⁸⁷ Seyyid Abdülkâdir Belhî, *Yenâbiü'l Hikem*, Müellif hattı yazma nüshâ, s. 171 ; Seyyid Abdülkâdir Belhî, *Şems-i Rahşân*, Müellif hattı yazma nüshâ, s. 113-325 ; Seyyid Abdülkâdir Belhî, *Gülşen-i Esrâr*, Müellif hattı yazma nüshâ, s. 455.

¹⁸⁸ Al-Hujwiri, *The Kashf al-mahjub: the oldest Persian treatise on sufism*, trans. And ed. R.A. Nicholson, London, 1967, s. 66.

¹⁸⁹ Seyyid Abdülkâdir Belhî, *Dîvân-ı Belhî*, (Çev.) KARAKÖSE, Doç.Dr. Saadet, İstanbul Tasavvuf ve Mûsikî Araştırmaları Derneği Yayınları, İstanbul, 2016, s. 65-66.

¹⁹⁰ Belhî, *Künûzü'l-Ârifin*, s. 83.

ifâdeleriyle açıklamakta ve selâmete ulaştırarak melâmet yolunun hakîkî fakr olan hiçliğe ulaşma yolu olduğuna vurgu yapmakta ve başına Bâyezîd-i Bistâmî'yi koyduğu bu Tayfûrî-Melâmî ekolün; Hallâc-ı Mansûr, Şems-i Tebrîzî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile devam ettiğine işaret etmektedir.¹⁹¹

3.1.1. Teorik ve Pratik Açıdan Melâmet

Melâmîliğe dair mutasavvıflar tarafından yapılan tanımları, teorik ve pratik çerçeve içerisinde tavrı, hâl ve makâm olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür.

3.1.1.1. Tavrı Olarak Melâmet

Melâmîliğin tavrı ve ahlakî yönüyle ilgili ilk ve geniş tanımlarını Abdurrahmân es-Sülemî'nin (ö.692) yazdığı “*el-Melâmetiyye*” risâlesinde görmekteyiz. Ondan sonraki müellifler de başta bu risâleyi esas almak üzere melâmîliğe dair farklı tanımlar yapmışlardır. Melâmîliğin ahlakî yönü ve tavrına yönelik tanımları şöyle özetleyebiliriz; Melâmî, iç yüzünde davası, dış yüzünde yapmacığı ve riyâsı olmayan, iyiliği belli etmeyen, kötülüğü gizleyen, Hak nezdinde kazandığı başarıları değil, taksiratını göz önünde tutan, kendilerine hizmet olunmasını, şahsiyetlerinin tâzim edilmesini, kapılarına koşulmasını istemeyen, herkesin ayıplarıyla meşgul olmaktan vazgeçmiş, nefislerinin ayıplarıyla meşgul olan, kimselerdir.¹⁹²

Melâmetîler, Allah'ın farz kıldığı şeyleri ifâ eden, diğer müminlerden hiçbir hâl ile ayrılmayan, her şehre o şehir halkının elbiselerini giyerek giren, evini barkını bırakarak cami içinde yaşamayan, Cuma namazlarında herkesin arasına karışan, Cami içinde belirli yerleri olmayan, küçüklerin işleri peşinde koşan, çocuklarla oynayan, âileleri hakkında, Allah'ı hoşnut edecek tarzda hareket eden kimselerdir.¹⁹³

3.1.1.2. Hâl Olarak Melâmet

Melâmîlerin mânevî hallerini ele alıp, aşk ile irtibatını geniş bir şekilde “*Sevânih*” adlı eserinde anlatan Ebû Hamîd Gazâlî'nin (ö.1111) kardeşi Ahmed Gazâlî olmuştur. İyi incelendiğinde, Ahmed Gazâlî'nin bu eserinde, âşıkların

¹⁹¹ Belhî, *Künûzü'l-Ârifîn*, s. 44-51-52..

¹⁹² Ömer Rıza Doğrul, *Melâmet*, İnkilap Kitabevi, İstanbul, 1950, s. 22,35.

¹⁹³ İbn Arabî, *el-Fütuhât el-Mekkiyye*, Bulak, İstanbul, 1309, c.3, s. 45-46.

hallerine dair anlattığı konuların aslında tamamının melâmetle ilgili olduğu görülmektedir. Ahmed Gazâlî'ye göre;

“Melâmet, aşkın kemâlidir.

Melâmetin üç yüzü vardır. Biri, mahlûkata dönük yüzü, biri âşığa dönük yüzü, diğeri de mâşuğa dönük yüzüdür. Mahlûkata dönük yüzü; maşuğun kıskançlık kılıcıdır. Âşığın maşukundan başkasına yüzünü çevirmemesi için. Âşığa dönük yüzü; “vaktin” kıskançlık kılıcıdır. Yani, âşığın kendini maşukta kaybetme sürecinde âşığın, kendini kendi gözünden bile kıskanması halinde âşığın kendine bakmaması için. Maşuğa dönük yüzü ise; aşkın kıskançlık kılıcıdır ki, (maşuk) hep aşktan beslensin, gönlünü başka bir şeye bağlamasın, başka bir şey aramasın. Bu üç kıskançlık kılıçları, ağıyardan ilgiyi bütünüyle kesmekle ilgilidir.

Melâmet, ayrılığı da kavuşmayı da yutar.

Melâmette, azık; azıksızlık, olmak; olmamak, bulmak; yitirmek, nasip; nasipsizlik olur.

Melâmet kılıcı mahlûkata dönünce, âşığın yüzünü mahlûktan çeker, maşuğa döndürür, sonra aşkın melâmet kılıcı da âşığın yüzünü maşuktan çevirir, maşuğa olan özlem biter ama öyle bir kavurucu özlem başlar ki, artık ne dünya ne kendi, ne de sevgili arzusu kalır. Aşkın biricikliği üzerinde tam bir “tecrîd” hali parlalar.

Melâmet neticesinde, arazlar ortadan kalkıp yok olunca iş, tekrar kendi hakikatinin biricikliğine dönmektedir.

Melâmet halinde, bazen olur ki, aşk terk eder, âşık kendinden, yaratıklardan, maşuktan utanır. Zira aşk, iki yüzlüdür. Her an başka bir renkle görünür.

Melâmet kılıcı, âşığı kendi benliğinden kestiği vakit, şaşılacak durumlar ortaya çıkar. Öyle bir noktaya gelir ki, âşık mâşuğun bizzat kendisi olduğuna inanır.

Melâmet, kemalini bulunca, başlangıçtaki inleyiş, feryad, temâyüle dönüşür, kusurlu olmanın yerini pâklık alır.

Melâmet, âşığa râm olduğunda âşık, kendinde olduğu zamanki riyâkarlığından kurtulur, korkusu kalmaz.

Melâmet, aşkın olgunlaştığı ölçüde artar.¹⁹⁴

Melâmet, bir anlamda âleme intibak edememek demektir. İnkisâr/Kırıklık demektir.

¹⁹⁴ Ahmed Gazâlî, *Âşıkların Halleri, (Sevânihü'l-Uşşâk)*, (çev) Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, Hece Yay. İstanbul, 2008, s. 14-18-20-29-31-40-48-79.

Melâmet inkisâr (yakıcı kalp kırıklığı) hâlidir. İnkisâr, zamanı geldikte ve tahammül hâsıl oldukta, Hak Teâlâ'dan salike gelen mânevî mükellefiyettir. Muhakkik yaratılışlı insanı vehim ve kayd âlemlerinden kurtarır. İnkisâr istidattan, istidat ezelfi nasipten, nasip ise gaybtan gelir. Cenâb-ı Hak kimde ayniyet görmeye başlarsa inkisâr başlar”¹⁹⁵

3.1.1.3. Makâm Olarak Melâmet

Tasavvuf literatüründe makâmlarla ilgili kavramlar sûfî ve mutasavvıflar tarafından farklı farklı tanımlanmış olmasının yanında önemli bir yer ve yekûn tutmaktadır. Bu kavramların başında gelen “velî” tâbirinin dışında kullanılan “ricâlullâh” veya “ricâlü'l-gayb” tâbirlerine yapılan târifler de sûfilere göre farklılık göstermektedir. Velî kavramı dışındaki tâlib, sâlik, mürid, ârif, âşık gibi tâbirler bu sebepten dolayı kullanılmıştır. Gelenekte kapsayıcı bir ifâde olarak kullanılan evliyâ ve velî tâbirlerine daha ince bir nazarla baktığımızda velî ve diğer tâbirlerin neden ayrı ayrı kullanıldığını daha açık görmekteyiz. Bu konuyu en ayrıntısıyla eserlerinde dile getiren Muhyiddîn İbn Arabî, ricâl kavramını velî kavramından bağımsız olarak ele alıp makâmlar ve o makâmlara mazhar olanlar şekliyle tasnîf etmiştir.

Bahrâbâdlı Sa'deddîn Hamevî (ö.1273) ise, bu konuyu daha kesin ifâdelerle açıklayarak; “Hz. Peygamber'den önceki zamanlarda velî tâbiri yoktu, Allah'a yakınlığı olan kimselere genel olarak peygamber denilirdi. Her dinde şeriat sahibi bir peygamber olmasına rağmen halkı onun dinine davet edenlere de nebi deniliyordu. Velî ismi ancak Hz. Peygamber'den sonra kullanılmıştır. Cenâb-ı Allâh, Muhammed ümmetinden on iki (İmâm) kişiyi kendi velâyetine tahsîs etti, “Ümmetimin âlimleri benî İsrâil'in Peygamberleri gibidir” hadisine mazhar olanlar bu on iki velidir. Sonuncusu Sâhibü'z-zamân Mehdî'dir”¹⁹⁶ diyerek, onların dışındakileri ricâl olarak târif etmektedir. Hamevî'nin bu tarifleri ile Muhyiddîn İbn Arabî'nin nazariyesini daha iyi anlamaktayız. O'da velâyet makâmını çok husûsî bir makâm oluşuyla ele alıp diğer büyük insanları ricâl ve ricâlin sınıfları olarak ele almaktadır.

¹⁹⁵ Hasan Lütî Şuşud, *İslâm Tasavvûfunda Hâcegân Hânedânı*, s. 163 ; Hasan Lütî Şuşud, *Tasavvûfun Derinliklerinde Bir Gezinti*, (der.) Melih Yonsel, Yaşar mat. İstanbul, 1996, s. 36.

¹⁹⁶ Azîzü'd-dîn Nesefî, *Kitâbu'l-İnsân-ı Kâmil*, Kısmet-i İrânşinâsî-i Enstituv-i İrân ve Feranse, Tahran, 1341, s. 320-322.

Abdülvehhâb Şarânî'nin, “*El-Yevâkit ve'l-Cevâhir*” kitâbında *Fütuhât-ı Mekkiyye*'den naklettiği fakat bütün nüshalarda bulunmayan, “Mehdî'nin Hz. Fâtıma soyundan olduğunu söyleyip, On İki İmâm'ı sırasıyla saydıktan sonra sonuncusunun İmâm Muhammed Mehdî olduğu” ifâdeleri ile İbn Arabî'nin Velâyet-i Hassa-i Muhammediye (Muhammedî özel velâyet) makâmının asâleten sâhiplerinin Ehl-i Beyt İmâmları olduğunu tasrîh etmesi,¹⁹⁷ Sa'deddîn-i Hamevî ile aynı görüşte olduğunu göstermektedir. Tek farkla ki, Hamevî'nin On İki İmâm'dan başka velî olmadığını, diğerlerinin “abdâl” gibi ricalü'l-gayb olduğunu söylemesine karşın Muhyiddîn İbn Arabî, kendilerini husûsî velâyet sâhipleri olarak andığı On İki Velî'nin dışındaki ricâli, umumî velâyet dâiresinde evliyâ'dan kabul etmekte ve fakat tabakalara ayırıp farklı isimlerle tarif edip bilgiler vermektedir. Hamevî ile İbn Arabî'nin görüşlerinin yakın olduğu fakat aralarındaki nüansa örnek olarak, Hamevî'nin “*Hz. Peygamberden önce velî tabiri yoktu, velîlerin hepsine nebi denilmekteydi*” görüşüne yakın bir ifâdeyle İbn Arabî ise, “*Hz. Peygamber'in gönderilmesinden önceki kutuplar resûllerdir ve 313 resûldür*” demektedir.¹⁹⁸

Bu doğrultuda, Melâmîlerin makâmları ile ilgili en ayrıntılı bilgileri de yine Muhyiddîn İbn Arabî'nin eserlerinde bulmaktayız. İbn Arabî, ricâli; âbidler, sûfiler ve melâmîler olarak üçe ayırdıktan sonra en yüksek mertebede melâmîlerin olduğunu söylemektedir. Eserlerinde, özellikle *Fütuhât-ı Mekkiyye*'de hem başlık olarak hem de dağınık bir şekilde Melâmîlerden yeri geldikçe bahisler açmıştır. Ancak kendisi, Melâmîleri öncelikle tâlibler ve vâsıllar olarak ikiye ayırıp “Nasıl ki, bu ricâl en yüksek mertebededir, onların tâlipleri de diğer tâliplerin en yükseğindedir”¹⁹⁹ demektedir. Ahlâk ve tavıra dâir ifâde edilen vasıflar, tâlipleri de içermekte olup, makâmları ile ilgili anlatılanlar tamâmen vâsıl olmuş Melâmîleri tanımlamaktadır. Melâmîlerin makâmlarına dâir bu eserlerdeki îzahları şöyle kategorize edebilmekteyiz;

¹⁹⁷ Ebu'l-Mevâhib eş-Şarânî, *El-Yevâkit ve'l-Cevâhir*, (yay.) Muhammed Ali Beydûn, Beyrut/Lübnan, 1971, s. 477.

¹⁹⁸ Nihat Keklik, *İbn 'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütuhât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 441.

¹⁹⁹ Muhyiddîn İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, (çev) Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2009, c. 7. s. 117.

3.1.2. Kurbet Makâmı ve Melâmîler

İbn Arabî, kurbet makâmının sıddikiyet ve risâlet arasında bir makâm olduğunu söyleyip, melâmîleri de en geniş dâirede kurbet makâmı sâhipleri olarak anlatmaktadır. Bu makâm sâhiplerinin ricâl-i gaybtan efrâd zümresi (müferridûn) olduğunu söyledikten sonra özelliklerini şöyle sıralamaktadır;

“Onlar, ebdâl’in tanımadığı ve evtâd’ın görmediği, gavs, kutup ve kutbun sağ ve solundaki İmâmeyn’in kendilerine hükmetmediği Efrad zümresidir. Onlar, düzensiz, bozulmuş işi düzeltip sağlamlaştırırlar (yokluktan varlığa çıkarırlar). İç içe geçmiş, örülmüş, sapasağlam olanları da yıkarlar (varlıktan yokluğa döndürürler). Onları Yüce Sübhân, bütün hallerinde bilgiye dayalı kahır ve izzet delilleriyle güçlendirmiştir. Onlar, hakikat pınarlarını açıklayan vehim ve akıl kaynaklarında, irfâniyetin ince sanatlarında, nüktelerin amaçlarını meydana dökenlerdir. Onlar, ilâhî sınırları aşma ve günah işleme husûsunda suçsuz ve temizlerdir. Onlar, sırları gizlerler, seyr ve ketm sâhibidirler.(seyr ü sülûkları vardır fakat sırları ehil olmayanlara açmazlar). Onlar, kendini beğenmiş kibirli lere hücum etmekle taçlanmışlardır. Onlar avam içinde anılır değildir. Halk gözünden gizlenme güçleri vardır.²⁰⁰ Onlar, hikmet sahipleridir. İşleri yerli yerine koyar, sağlamlaştırırlar. Onlar, dünya hayatının gerektirdiği şeyi dünya hayatına, ahiret hayatının gerektirdiğini de ahiret hayatına bırakırlar. Onlar, Allah’ın kendilerine baktığı gözle eşyaya bakarlar, hakikatları karıştırmazlar. Onlar, sadece kendilerini gizleyen ve bu makamı kendilerine tahsis eden Efendileri tarafından bilinebilir”²⁰¹

3.1.2.1. Müdebbirler

İbn Arâbî, müdebbirlerin de en büyüklerinin Melâmîlerden olduğunu söyleyerek bazı özelliklerine değinmektedir;

“Onlara, yönetme ve ayırıştırma ilmi verilmiş, dolayısıyla el-Müdebbir ve el-Mufassıl isimleri onlara aittir. Onlara ait alışılmış ve alışılmamış pek çok keramet vardır. Bütün âlem, onlara göre apaçık ayetlerdir. Onların düstûru, “*işi yönetir, ayetleri tafsil eder*” ayetidir. Onlar, oturaklara oturmuş gelinlerdir”²⁰²

3.1.2.2. Emînler

İbn Arabî, emînlik makâmının çıkılabilecek en yüksek makâm olduğunu, ümenâ denilen velîlerin ancak melâmîler olduğunu söyledikten sonra, “bu makâmın

²⁰⁰ İbn Arabî, *El-Kurbet*, Hasan Fehmi Kumanlıoğlu (çev), *Dikensiz Güller*, İzmir, 2002, s. 22-23-24-25-25-29.

²⁰¹ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, c. 6. s. 142.

²⁰² İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, c. 2. s.142.

yeri istiva'dır" (en yüce dostun bulunduğu yer) demekte ve ümenânın çeşitli vasıflarını şöyle sıralamaktadır;

"Onlar, Melâmîlerin büyükleri ve seçkinleridir, dolayısıyla halleri bilinemez. Onlar, dünya hayatında insanlar arasında tanınmadan bulunur. Onlar, hallerinde fâni olmuş, ağızları kapanmıştır. Onlar, Allâh katında bekleyen ve onun katında gizlenmiş Hakk'ın gelinleridir. Onlar, halk ile iç içe yaşasa ve onlarla haşır neşir olsalar bile, bu esnada gerçekte onlarla beraber değillerdir. İnsanlar kendilerini görseydi, onları görmüş olmazlardı"²⁰³

Seyyid Abdülkâdir Belhî'de, emînlerin makâmını anlatırken; ârafın ileri gelenlerinden olduklarını, makamlarının istiva olduğunu, dışlarından halka dönük fakat içlerinde Hakk'la beraber olduklarını, Rahman'ın nefesinin iki yayın arasına çekilen bu insan-ı kâmil yüzünden olduğunu söylemektedir.²⁰⁴

3.1.3. Selmânî Kutuplar

Muhyiddîn İbn Arabî, Melâmîlerin pîri saydığı Selmân-ı Fârisî ile ilgili Sırr-ı Selmân ve Selmânî kutuplar hakkında *Fütûhât-ı Mekkiyyesi*'nde uzun bir bölüm ayırmıştır. Bu bölümde Selmân'ın makâmına mazhar kutuplara ait anlattığı özellikler, melâmîlerle ilgili diğer yerlerde anlattıklarıyla tamamen örtüşmektedir. Dolayısıyla bu kutuplar efrad içerisinde en yüksek mertebe olan ferdâniyet makâmı sâhibi melâmî kutupları olmaktadır. İbn Arabî, "*Hızır'da bu makâma ortak*" dediği bu makâm ve kutupların sırlarına dair şu bilgileri vermektedir;

Selmân-ı Fârisî, bu kutuplardan Ehl-i Beyt'in üstünlüğüne vâris olmuştur. Selman'ın hepsinin arasındaki mertebesi en yüksek mertebedir. Bir insanın onları kötülemesi, Ehl-i Beyt'e değil, sadece kendisine döner. Onların sırlarını sıradan insanlar bilemez. Hatta, bu makama sahip olmayan seçkinlerin çoğu onların sırlarını bilemez. Onların sırlarından biri de, Ehl-i Beyt'in mertebesini ve Allah'ın, onların rütbelerinin yükseldiği hakkında dikkat çektiği şeyleri bilmektir. Hızır, söz konusu makamın kutuplarından biri ve en büyüklerindedir. Onların sırlarından biri, peygamberi sevmeyi iddia etmekle birlikte, Ehl-i Beyt'e buğz edişte Allah'ın kullarını saptırmasını bilmektir. Halbuki, Hz. Peygamber, yakınların sevilmesini istemiştir. Hz. Peygamber de Ehl-i Beyt'ten biridir. Söz konusu kutupların sırlarından biri de, fakihlerin farkında olmadığı yönden bu Muhammedî şeriatı Allah'ın farz kıldığı şeylerin doğruluğunu bilmektir. Onların sırlarından biri de, ilahî mertebe hakkında inandıkları şeylerde inanç ehlinin haklarını teslim etmektir. Onlar, insanlara neyin tecelli edip böyle inanmalarını sağladığını, kendisine dayandıkları zorlayıcı sebepte görüş birliği olsa bile görüş ayrılığının

²⁰³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1. s. 291.

²⁰⁴ Belhî, *Künûzü'l-Ârifîn*, s. 99.

nereden kaynaklandığını bilir. Onlar, Kutb'un (Kutbu'l-aktâb) hükmünün dışındaki yegâne gruptur. Kutub'un onlarda tasarrufu yoktur. Sayıları üç ve daha yukarısı olan tek sayılardır. Onların mertebesi, ilâhî mertebelerden, ferdâniyet (teklik) mertebesidir. Onlara ait ilâhî isim, el-Ferd ismidir. Onlar, her işte öncelik sahibidir. Dolayısıyla kendileri inkâr edilir, fakat onlar inkâr etmez. Onların inkâr edilişi, Allah'tan sadece kendilerinin bildiği şeyleri öğrenmiş olmalarından kaynaklanır. Onlar, Ali b. Ebû Talib'in eliyle göğsüne vurup dile getirdiği bilginin sahipleridir.²⁰⁵

Bu anlatılan Melâmî ricâlinin dışında, Hz. Ali, Ehl-i Beyt İmâmları, Abdülkâdir Geylânî ve Muhyiddîn İbn Arabî gibi seçkin insân-ı kâmiller'de ise kutbiyyet, gavsiiyyet ve ferdiyyet makâmı cem olmuştur.

3.1.4. Rakîb İsmi ve Melâmîler

Gözeten/gözleyen anlamına gelen “rakîb”, Melâmîlerin “gönül bekleme” dedikleri murâkebede esas tuttıkları, Allâh'ın bir ismidir.

Seyyid Muhtâr Efendi, *Gavsîye Tercüme ve Şerhi*'nde, Melâmî vasfına sahip ricâl ile ilgili; “*Hakk'ın Esmâ-ül-Hüsna'dan olan bir ismi de Rakîb'dir. Bu gibi velilere yalnız Rakîb ismiyle tecelli eder. Kendisinden başka hiçbir kimsenin o veliyi bilmesini, tanımasını, sevmesini istemez. “Evliyâi tahte kubâbi lâ ya'rifuhum ğayrî” hadîs-i kudsîsi mantûkunca o velîyi kimse bilmez, kimse tanımaz ve kimse sevmez. Ancak Hakk bilir, Hakk tanır, Hakk sever*”²⁰⁶ cümleleriyle önemli bir yaklaşımı dile getirmiştir.

3.1.4.1. Üveys-i Karenî ve Melâmî Prototipi

Hamzavî-Melâmîler fütüvvet anlayışlarının da tesiriyle kendilerine Selmân-ı Fârisî'den sonra Üveys-i Karenî'yi de prototip olarak kabul etmişlerdir.²⁰⁷

Seyyid Abdülkâdir Belhî, Üveys-i Karenî'nin, rahmâniyet sırrına mazhar, nefes-i rahmanî sâhibi, kâb-ı kavseyn mertebesine yükselmiş, istivâ makâmında

²⁰⁵ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, c. 2. s. 115-116-117-118-119-122-123.

²⁰⁶ Seyyid Ahmed Muhtâr, *Gavsîye Tercüme Ve Şerhi*, Müellif hattı nüshâ, s. 66.

²⁰⁷ Abdurrahman el-Askerî, Pîr Ali'den şöyle nakletmektedir: “*Tarikimiz tarîk-i Hak'tır, ışkî tariktir, serçeşme-i ışk-ı Hazret-i Ali'dir. Sârbânımız Aziz Vey's'tir*”. İsmail E. Erünsal, XV-XVI. *Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı*, Ankara 2003, s.193.

örtülmüş ve sırlanmış bir ferd/tek olduğunu, bu sırda da nâdir kişilerin agâh olabileceğini söylemektedir.²⁰⁸

Seyyid Ahmed Muhtâr'da, rakîb isminin Melâmî velî kullar üzerindeki husûsî tecellîsini ifadeden sonra bu isme mazhar velilere örnek, aynı zamanda bir melâmî prototipi olarak Üveys-i Karenî ile ilgili şu rivâyeti nakletmektedir;

“Rivâyet olunur ki; Hazret-i Fahr-i Âlem sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem, Makâm-ı Kâb-ı Kavseyn'e vardıkları zaman orada bir kimseyi görürler. Yere yatmış ve başdan aşağıya kadar üstüne bir kilim örtmüş. Derler ki, İlâhî burası bir mahall-i edebtir. Bir makâm-ı niyâzdır. Böyle olduğu halde laubâlî yatan şu zat kimdir? Ve naz etmesinin, bî-niyaz olmasının sebebi nedir? Fermân-ı İlâhî sâdır olur. Yetmiş seneden sonra azıcık istirahat eder gördüğün bu kulum Üveysü'l-Karenî'dir. Benden niyaz etdi; “Yâ Rabbi beni her iki cihanda saklayacaksın, gizleyeceksin. Hiçbir kimse beni bilmeyecek, hiçbir kimse beni tanımayacak” dedi. Bende Üveys'in arzusu vecihle taahhüd etdim. “Seni ve senin emsâlini her iki cihanda kimseye tanıtmayacağım, kimseye bildirmeyeceğim” dedim.”²⁰⁹

Bu anlatımlardan, Melâmîlerin üveysîliğinin bilinen üveysîlik tanımlarından bazı farklılıklarının da olduğunu görmekteyiz. Bilinen üveysîlik tanımları, kendisini görmediği halde ya Hz. Peygamberin, ya Hz. Hızır'ın ya Üveys-i Karenî'nin veya diğer evliyânın rûhâniyetlerinden feyze ulaşmak çerçevesindedir. Bu ise kişideki üveysî kaabiliyetin vehbî olarak açılması sonucunda gerçekleşmektedir.

Meşreben üveysî oldukları bazı mutasavvıflar tarafından bildirilen²¹⁰ Hamzavîlerin, Üveysî yönleri ise, her şeyden önce Üveys-i Karenî'yi kendilerine bir prototip olarak seçmiş olmalarıdır. Seyyid Muhtâr Efendi tarafından nakledilen, Üveys-i Karenî'nin, Allah'tan kendisinin hiç kimse tarafından tanınmamasını, bilinmemesini talep etmesini Melâmîler kendilerine düstûr edinmişler ve bu talebin doğrultusunda kesbî olarak da, kendilerini halktan ayrıştırıcı tavırlardan uzak durmuş, tıpkı Allah'ın Üveys-i Karenî'yi “rakîb” ismiyle gözetip halktan sakladığı gibi onlarda kalplerinin kapısında bir bekçi gibi durup maneviyata ait hal ve sırlarını gözetip, korumuş ve hiçbir şekilde ifşa etmemişlerdir. Bir şekilde ifşa olmuşlarsa, bunu da halk nazarında kırmak için çeşitli yollara başvurmuşlardır. Bu tavırları onlarda üveysî, yani nur ve feyzi dikey olarak alabilme kabiliyetlerini geliştirmiştir.

²⁰⁸ Belhî, *Künûzü'l-Ârifîn*, s. 99.

²⁰⁹ Ahmed Muhtâr, *a.g.e.*, s.66.

²¹⁰ Yeşilzâde Mehmed Sâlih, *Rehber-i Tekâya*, s. 237.

İşrâkî tavra da benzeyen bu üveysî tavır, yatay olarak başka bir velînin ruhâniyetinden feyz almak değil, kendi kabiliyetinin açılması sonucunda başka bir üveysînin feyz aldığı makamdan aynı şekilde kendinde dikey olarak feyz almasıdır.

Bu çıkarımlar doğrultusunda Melâmîlerin tam anlamıyla üveysî meşreb olduklarını söyleyebilmekteyiz.

3.1.5. Melâmî Kabir Taşlarının Anlamı

Mezar taşlarının Türk-İslam kültüründe hem tarihî hem edebî bir önemi olduğu gibi tasavvuf kültüründe de meşrep sembolleri açısından ayrı bir öneme sahiptir.

Osmanlı döneminde düz olanlar istisna edilirse, genellikle insan heykeline benzeyen mezar taşları yapılmıştır. Serpuşuyla bir baş ve başla gövdeyi birleştiren yüz ve boyun kısmından sonra âdetâ omuzları bulunan bir gövde gelmekte ve bu gövde ayağa benzeyen bir kısımla pehleye yerleştirilmektedir. Hamzavî-Melâmî taşlarında ise serpuş ve boyun kısmı bulunmamaktadır. Omuzlar ve ayaklarda kırık bir tarzda yapılmıştır. Bu tür mezar taşlarına “elsiz ayaksız” anlamına gelen “*Bî ser u pâ*” denilmektedir. Hamzavîler yabancılar tarafından, ancak ölümlerinden sonra bu tür taşlarla bilinmektedir.²¹¹

Seyyid Ahmed Muhtâr’da konuyla ilgili olarak; “Evvelce Hamzavî taşları, kolsuz, ayaksız, başsız bir şekl-i mahsusta olduğu gibi “*fâtihâ*” dan sonra “*fenâ*” ya alâmet ve “*lâ mevcûde illâ hû*” yahut “*hüvellezî lâ ilâhe illâ hû*” ya işâret olunmak üzere “*lâmelif*”in ortasında bir “*he*” ve yahut “*lâmelif*”in ortasında üç “*he*” işâretleri konurmuş.Üstüvanî taş, yalnız aktâb’a mahsus addedilirmiş. Bilâhare bazen yine Hamzavî taşlarının şekli muhafaza edilmekle beraber bu işâretler konmamağa başlanmış ve Hamzavîliğe delil olarak kitâbelerin “*Allâhu Subhânehû ve Teâlâ*” yahut “*Hakk Subhânehû ve Teâlâ*” kelimeleri ile başlayıp hulâsaten “*Cemi’imü’minîn ve mü’minata ve... kuluna rahmet eyleye*” meâlinde bir yazıyı ihtivâ etmesi takarrür etmiş ve el’ân devam etmektedir.” şeklinde açıklamalarda bulunmuştur.²¹²

²¹¹ Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, s. 309.

²¹² Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s.180.

3.1.6. Melâmîliğe Menfî Yaklaşımlar

Melâmîliğin Anadolu'daki kolu olan Hamzavî-Melâmîliği, bilinen sistematik bir tarikat olmamasının yanında diğer tarikat mensubları arasında da itibar görmüştür. Hamzavîlik; tarikattan ziyade, melâmî tavır gereği özgür ve özgün yapıya sâhip bir topluluk görünümündedir. Bu özelliğinden dolayı diğer tarikatlardan geçişkenliğin en kolay olduğu ekol Hamzavî-Melâmîliği olduğunu söyleyebiliriz.

Meşreb itibariyle üveysî (zâtî istidat), tavır itibariyle Selmânî diyebileceğimiz Hamzavî-Melâmîliğinin diğer tarikatlara benzerliğini ifâde eden müellifler de olmuştur. Örneğin Sarı Abdullah Efendi, "*Semerâtü'l-Fuâd*"ında: "*Kalplerini nefsânî duygulardan tasfiye ve tahliye edip Allah'la baş başa kaldıklarındandır ki, Halvetiyye denilmiştir. Gönüllerinde Muhabbetullah yazıldığı ve nakş edildiği için Nakşibendiyye olarak adlandırılmışlardır.*" demektedir.²¹³

Melâmîliğe tasavvuf tarihi boyunca yapılmış olan menfî eleştiriler, yine melâmete bağlı meşreb ve tavırlarından, vahdet-i vücûd'a meyyâl şatahat-vârî söz ve hallerinden kaynaklı tenkide uğramış sûfilere karşı olan menfî yaklaşımlara benzemektedir. Bayrâmî-Hamzâvî Melâmîleri'nden İsmâil-i Ma'sûkî, Hamza Bâlf ve Sütçü Beşir Ağa'ya yapılan tenkidler ve idamlarıyla sonuçlanan fetvalara baktığımızda da, tıpkı Horasan Melâmîliği ile ilintili olan sûfilere karşı gelişmiş olan olumsuz yaklaşımlarla benzerliği dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımların merkezinde ise ulemâ sınıfının olduğu görülmektedir. Hamzâvîlere karşı olumsuz tavırların bir başka yüzü daha vardır ki, bunun nedeni Osmanlı yönetimi ile aralarında görülen siyâsî bir uyuşmazlıktır. Bu uyuşmazlığın temelinde bazı araştırmacılara göre, doktoriner bir sebep vardır. Hamzavîlerdeki çok kuvvetli kutub algısı ve bu algının beraberinde getirdiği mehdilik anlayışı, kendi içlerinde hiyerarşik yapılanmalar gibi siyâsî bir telakkiyi de hissettirmeleri yatmaktadır.²¹⁴

Hamzavîlerle ulemâ ve yöneticiler arasındaki zaman zaman artan, zaman zaman durulan menfî tavırlara, bazı sufilerin de dahil oldukları görülmüştür. Bu

²¹³ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd (Gönül meyveleri)*, (ter.) Yakub Kenan Necefzâde, Neşriyat Yurdu, 1967, s. 152.

²¹⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s. 167.

doğrultu da Niyâzî-i Mısırî de yanlış bir algı ve yorumla menfi tavır sergileyenler arasında gösterilebilmiştir.

3.1.6.1. Niyâzî-i Mısırî ve Melâmîler

Niyâzî-i Mısırî'nin;

Erimiz erdir, pirimiz pirdir / Karamız nurdur, yerimiz Tûr'dur.

İsteyen yâri, izlesin pîri / Pîrden ayrılan Hak'tan ayırdur

*Mısırî'nin dinde izzeti zinde / Cümle millette Hamzavî hordur*²¹⁵ beyitlerinin son mısrasında geçen, bazı nüshalarda ise “hûr” olarak yazılmış olan “*Cümle millette Hamzavî hordur*” ifadesi üzerine, Niyâzî-i Mısırî'nin, kendisine kötü muamelelerde bulunan kızdığı kişi ve topluluklara, Hâricilerin bir kolu olan Hamziyye mezhebi²¹⁶ mensuplarına benzeterek “hamziye” şeklinde hitap edip bazı yerlerde olumsuz sözler söylemesini bu beyitteki “Hamzavî” ifâdesi ile karıştırıp, menfî mana verenler olmuşsa da, tarihî belgeler, Niyâzî-i Mısırî'nin melâmete uygun meşrebi ve Melâmîlerin son temsilcilerinin ve özellikle Şeyh Murâd Buhârî Tekyesi son postnişini ünvanı ile Seyyid Muhtâr Efendi'nin onun hakkındaki müsbet görüş ve yorumları, gerekse Mısırî Dergâhı son postnişini Mehmed Şemseddîn Efendi'nin (ö.1936), Abdülkâdir Belhî'ye olan hürmet ve sevgisi²¹⁷ iki ekol arasında böyle bir konunun olmadığı ve yukarıda geçen beyitteki “*Hamzavî*” ifâdesinin, Niyâzî-i Mısırî'nin hatıratında geçen olumsuz “Hamziyye” ifadesi ile bir ilgisinin olmaması bu ibarenin menfî bir anlama işaret etmediğini göstermektedir.²¹⁸

Beyitte geçen ifâdeyle ilgili olarak Mustafa Kara (d.1951), Abdülbâkî Gölpınarlı'nın 1931'de yazdığı “*Melâmîlik ve Melâmîler*” kitabında bu ifadelerden menfî bir anlam çıkarılamacağını savunduğunu, ancak 1972'de neşrettiği bir

²¹⁵ Niyâzî-i Mısırî, *Niyâzî-i Mısırî'nin Hatıraları*, (Haz.) Halil Çeçen, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, s. 131.

²¹⁶ Hârici mezhebi'nin bir kolu olan bu mezheb, 795 yılında Abbasi Halifelerinden Harun Reşid zamanında ortaya çıkıp, Horasan, Sicistan, Kûhistan, Kirmân ve havâlisinde büyük tahribatlara sebebiyet veren Hamza bin Ekrek tarafından kurulmuştur. Bkz. Doğramacı, *Niyâzî-yi Mısırî Hayatı ve Eserleri*, s. 91-92.

²¹⁷ Bkz. Şeyh Mehmed Şemseddin Mısırî, *Dildâr-ı Şemsî (Niyâzî-i Mısırî'nin İzinde Bir Ömür Seyahat)*, (Haz.) Mustafa Kara, Yusuf Kabakçı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 128-132.

²¹⁸ “Hamziyye” ifadesinin geçtiği yerler için Bkz. Niyâzî-i Mısırî, *Niyâzî-i Mısırî'nin Hatıraları*, s. 99-126-154.

makâlede bu fikrinden döndüğünü, Bahâ Doğramacı'nın ise Gölpınarlı'ya ait ikinci görüşün yanlış olduğunu savunduğunu söylemektedir.²¹⁹ Bizim de araştırmalarımıza göre, Gölpınarlı'nın, *Şarkiyat Mecmuası*'nda neşrettiği makâlede konuyla ilgili olarak, Niyâzî-i Mısırî hakkında savunduğu menfî görüşler, hem ilmî izah, hem de Melâmîlerin Niyâzî-i Mısırî ile ilgili yaklaşımları açısından telif edilemeyecek kadar tenkidler içermektedir.²²⁰

Seyyid Muhtâr Efendi ise, bu beyti yorumlarken, buradaki ifâdenin “hûr” olduğunu; *“Bütün milleti / âlemi bir irfan cennetine benzetmiş ve bu cennet içindeki hûr da Hamzavîler'dir demiştir. Yoksa Niyâzî dahî o zevk ile zevkyâb olurken, bütün şiirlerinde o neş'e görülüyor iken nasıl olur da Hamzavîler aleyhinde bulunur?”*²²¹ diyerek, bu ifâdeye yanlış mânâ verildiğine değinmesinin yanında, Niyâzî-i Mısırî'nin de aslında Melâmîleri benimseyen sufilerden olduğunu özellikle vurgulamaktadır.

Bu beyitteki ifâdeyi “hor” olarak aldığımızda da Niyâzî-i Mısırî'nin bir gerçeği dile getirdiğini, Hamzavîlerin târihî süreç içerisinde hor görüldüğü, çeşitli sıkıntılara maruz kaldıklarını görmekteyiz.

Kemâlî Efendi de, kendisine konuyla ilgili sorulan bir soruya; *“Bu mısra, her ne kadar (Hamzavî hordur) veya (Hamzavî hûrdur) şeklinde yazılmış ise de, bizce, “Hamzavî hürdür” şeklinde olması lazımdır. Çünkü Hamzavîler, dinde de, mezhepte de, millette de hürdürler”* şeklinde Niyâzî-i Mısırî lehinde cevap vermiştir.²²²

Niyâzî-i Mısırî, İstanbul'a geldiğinde tekke şeyhlerini gezmiş ve İdrîs-i Muhtefî'den feyz alanlardan Halvetî İbrâhim Efendi'nin (ö.1655) uzun süre sohbetlerine devam etmiştir. Niyâzî-i Mısırî'nin Hamzavîlerin aleyhinde değil, aksine lehinde olduğu, IV. Sultan Mehmed zamanında Hamzavîler aleyhinde kendisinden fetvâ isteyenlere verdiği cevapta açıkça görülmektedir. Mısırî'nin verdiği fetvâ şöyledir:

²¹⁹ Mustafa Kara, *Niyâzî-i Mısırî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, s. 56.

²²⁰ Konuyla ilgili olarak Bkz. Gölpınarlı, *Niyâzî-i Mısırî*, Şarkiyat Mecmuası VII, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1972, s. 213-224.

²²¹ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 246.

²²² Doğramacı, *Niyâzî-yi Mısırî Hayatı ve Eserleri*, Kadioğlu Matbaası, İstanbul, 1988, s. 37.

Fetvâ Sûreti

“Bu fetvâyı müftiye götürsünler, sahîh ise imza edüp Sultan Mehmed’e versinler. Ziyâde ihsana mazhar olmak mukarrerdir. Ketebehû Muhammed Mısri el-ma’rûf.

Sual: Mısri’yi Sultan Mehmed Hamzavîlere cebren tasarruf ettirirse cemi’i davası batil olur mu, olmaz mı?

Zîra, Allâhu Tealâ’nın Rûh-i Kudsi’si ile koydum derken tasarruf olunursa Lâhût-i İsa’ya Nâsût olabilir mi?

El-cevâb: Tasarrufa kâdir olurlarsa bâtıldır. Hamzavîler mezheb-i hak’dır.

İmza (Ketebehu’l-Mısri fir-râbiî aşere min şa’bân)”²²³

3.2. Melâmîliğin Târihî Seyri

3.2.1. VII. Yüzyıl ile XX. Yüzyıl Arası Dönem

3.2.1.1. Selmân-ı Fârisî ile Bâyezid-i Bistâmî Arası Dönem

Başta Muhyiddîn İbn Arabî, Hâce Muhammed Pârisâ olmak üzere bazı mutasavvıfların tesbitlerini²²⁴ ve fütüvvet ehlinin Fütüvvetnâmelerde onu kendilerinin Pîri saymalarını, gerek tavrı ve gerekse meşrebini göz önüne aldığımızda Selmân-ı Fârisî, melâmîlik tarihinin ilk temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Selmân-ı Fârisî’nin dışında diğer bazı sahâbîlerde de neşvesi görülen tavr-ı melâmet, en erken dönemde meşreb olarak Üveys-i Karenî’de, fütüvvet yönüyle de Hasan-ı Basrî’de ön plana çıkmıştır.

Melâmîliğin daha sonraki dönemlerde Horasan’da yayılma göstermesinin yine Selmân-ı Fârisî’nin o bölgede İslâm’ın yayılışının ilk zamanlarındaki tesiriyle de bağlantısı vardır. Hatta “yuhibbuhum ve yuhibbûnehû”²²⁵ âyetinin nâzil olması üzerine, Selmân-ı Fârisî’nin de bulunduğu bir ortamda, Hz.Peygamber’in; “burada

²²³ Doğramacı, a.g.e., s. 36.

²²⁴ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, c. 11. s. 40.; Hâce Muhammed Pârsâ, *Tevhîde Giriş*, s. 469-595.

²²⁵ “O, onları sever, onlarda O’nu sever” Mâide, 5/54.

işaret edilen kavim hangisidir” sorusuna, elini Selmân’ın omuzuna koyarak “*O ve onun kavmi*” demesi²²⁶ (buradaki kavim tabirini ırk değil manevi topluluk olarak anlamaktayız), Medâyin’e vâli tayin edildiğinde kendisinden nasihat isteyenlere, ümenâ sınıfının Peygamberler içerisindeki temsilcisi olan Hz.Yûsuf’un kıssasını içeren Yûsuf Sûresi’ni okuyup “*Kıssaların en güzeli aşk kıssasıdır*” manâsını telkîn etmesi, daha sonra bu bölgeden çıkan ricâlin hemen ekserisinin melâmî meşreb olmasının arkasında Selmân-ı Fârisî’nin mânevî tesîrinin olduğu açıkça görülmektedir.

Horasan çevresinde, bu meşrebi benimseyen ve önemli bir tesir halkası oluşturan ve birçok mutasavvıf tarafından bu yolu ilk defa belirgin bir şekilde ortaya koyduğu kabul edilen Hamdûn-ı Kassâr ise melâmeti çok geniş manada işleyerek manevî meslek olarak yaymaya başlamıştır. Bu dönemde “Fütüvvet ve Fakr” ön plandadır. Selmân-ı Fârisî’den başlayıp devam ede gelen melâmet mesleği, Hamdûn-ı Kassâr’la belirginleşmiş ve Bâyezid-i Bistâmî ile birlikte ilk zirvesine ulaşmıştır. Seyyid Abdulkâdir Belhî’nin Bistâmî’yi bu yolun başı ve kutbu olmasını söylemesinin yanında bazı müelliflerin eserlerine de baktığımızda Melâmîliğin Selmân-ı Fârisî’den sonra en önemli pîrinin Bâyezid-i Bistâmî olduğunu görmekteyiz.²²⁷ Melâmîliğin tarihî seyrini Bayrâmî-Hamzavî nisbeti bağlamında da değerlendirdiğimizden dolayı bu şekilde bir tasnif yapmanın daha isabetli olacağı görülmektedir.

3.2.1.2. Bâyezid-i Bistâmî ile Ebû Hamîd-i Velî Arası Dönem

Bâyezid-i Bistâmî’ye kadar daha çok fütüvvet yolu üzerinde varlığını sürdüren melâmet mesleği yeni bir şekle bürünmeye başlamıştır. Bistâmî’nin “tecrîd”i esas alan anlayışı kendi zamanı ve sonrasındaki Horasan Melâmîlerini etkisi altına almış, artık Horasan çevresinde aşk ve vecdin merkezde olduğu, hikmet-i zevkî de denilen ve Ahmed Gazâlî ile kendini daha da belirginleştiren aşk ve melâmet ekolü, Hakîm Senâî (ö.1131), Ferîdüddin Attâr (ö.1221) gibi şâirlerde ve nihâyet

²²⁶ Ebu’l-Fazl Meybedî, *Keşfu’l-Esrâr ve İddetü’l-Ebrâr*, (haz.) Ali Asgar Hikmet, Tahran 1357, c. III, s. 147.

²²⁷ Seyyid Abdulkâdir Belhî, *Künûzü’l-Ârifîn*, Müellif hattı yazma nüshâ, s. 14-15.; Muhammed b. Ali es-Senûsî, *Selsebilü’l-Muîn Fî Tarâiki’l-Erbâin*, (çev) Hasan Fehmi Kumanlıoğlu, Tibyan Yay. İzmir, 2002, s. 13.

Şems-i Tebrîzî’de tam manasıyla görülür hale gelmiştir. Bu dönemin öne çıkan hâkim anlayışı “tecrîd ve aşk” tır.

3.2.1.3. Ebû Hamîd-i Velî ile İdrîs-i Muhtefî Arası Dönem

Ebû Hamîd-i Velî, iki mânevî koldan feyz almıştır. Biri Bâyezîd-i Bistâmî kolu, diğeri Cüneyd-i Bağdâdî koludur. Sekr ve telvîn’in hâkim olduğu Tayfûriyye, sahv ve temkîn’in hâkim olduğu Cüneydiyye şeklinde iki ekol olarakta kabul edilen bu iki anlayışı kendinde cemedden Somuncu Baba’da Tayfûriyye meşrebinin ağır bastığı görülmektedir. Halîfesi Hacı Bayrâm-ı Velî’de ise Cüneydiyye meşrebinin daha baskın olduğunu görmekteyiz. Hacı Bayrâm-ı Velî’nin halîfelerinden Akşemseddîn, mürşidi Hacı Bayrâm gibi Cüneydiyye ekolüne yakın bir tavrı benimserken diğerk halifesi ve Bayrâmî-Melâmîliğinin başı kabul edilen Emîr Sikkînî, Tayfûriyye ekolüne denk düşen tavrı benimsemiş, aynı zamanda Ebû Hamîd-i Velî’den de terbiye gördüğünden²²⁸ dolayı olsa gerek meşreben onun halefi gibi bir tavrı sergilemiştir. Bu iki ekol veya meşreb, Melâmîlik tarihî sürecinde “vakt”in gereği ve “kutb”un mazhariyetine göre şekil almıştır. Zaman zaman sekr ve telvîn’in, kimi zaman sahv ve temkîn’in hâkim olduğu görülmüştür.

3.2.1.3.1. Bâyezîdiyye Hankâhî

XII. yüzyılda, tüm tasavvuf çevrelerini etkisi altına alıp, âdetta o güne kadar ki dînî-ilmî-tasavvûfî müktesebâtı yerinden oynatan, birçok ezberi bozan, Muhyiddîn İbn Arabî’nin tesiri, özellikle Bâyezîdiyye Hankâhî’inde devam etmiş olan Tayfûrî irfân geleneğiyle birlikte Melâmîler üzerinde de kendini hissettirmiş, ve daha önce Anadolu’ya Şems-i Tebrîzî, Evhadüddîn Kirmânî (ö.1238), Sühreverdi Maktul gibi melâmet ehli yoluyla girmiş olan melâmet anlayışı, Ebû Hamîd-i Velî ile birlikte, Şâzî Çelebi yoluyla Bâyezîdiyye Hankâhî’ndan intikal eden irfân anlayışıyla bütünleşerek yeni bir çehreye bürünmüştür.

Ebû Hamîd-i Velî, tarîkaten Erdebil Tekkesi’nden Alaaddîn Erdebilî’nin Halvetî silsilesine bağlı olmasına rağmen onun Melâmî tavrını, üveysî olarak feyz aldığı Bâyezîd-i Bistâmî’ye olan nisbeti belirlemiştir. Bu çerçevede onun Bâyezîdiyye Hankâhî’ndan aldığı Tayfûrî-Melâmî irfanı daha sonraki dönemlerde Melâmet tavrını da belirleyici olmuştur.

²²⁸ Ahmed İsmâüddîn Taşköprüzâde, *Terceme-i Şakâyıku’n-Nu’mâniyye*, İstanbul, 1269, s. 47.

Evliya Çelebi'nin (ö.1682) anlatımına göre Bâyezîdîyye Hankâhı; Mısır, Şam ve Halep yolu üzerindeki Âsan Köprüsü'nün Humus sınırı tarafında bir bayır üzerine kurulmuş yüz hâneli bir Arap köyü içerisindeydi. Bu köy içindeki bir cami ve tekke'den oluşan Bâyezîdîyye Hankâhı'nda Bâyezîd-i Bistâmî'ye ait bir kabir bulunmaktadır.²²⁹ Evliya Çelebi, bu hangâh'ı ziyareti zamanında, tekke'de yüz kişiden fazla derviş bulunduğunu söylemektedir.²³⁰ Bu Hankâh'ın bir özelliği de burada kalan dervişlerin, Ebû Hamid-i Velî'nin hankâh'da geçirdiği süre içerisinde yapmış olduğu gibi riyâzetle birlikte halvet uygulamalarıdır. Ebû Hamid-i Velî'nin bu hankâh'da bulunduğu süre içerisinde üveysî olarak Bâyezîd-i Bistâmî'den feyz almış olması Bistâmî'yi Melâmîler indinde kendi pîrleri konumuna getirmiştir.

Hamzavî-Melâmîlerinin genel tavrına baktığımızda ve esmâ yolunu değil müsemmâ yolunu tercih etmelerini de düşündüğümüzde, erken dönem Melâmîlerinden en uygun prototip şahsiyetin Bâyezîd-i Bistâmî olduğu bâriz bir şekilde görülmektedir. Nitekim Melâmeti, ârifler mesleği olarak gören Seyyid Abdülkâdir Belhî, “*Künûzü'l-Ârifîn*” adlı eserinde, Bâyezîd-i Bistâmî'ye özel bir başlık açmış, O'nu hâl ve tavrıyla örnek alınacak bir kutup olarak şöyle tanıtmıştır;

Hakk'ın âbidi Bistâmî gibi ol / Cân içinde bir sultân ol.

Kutb-ı Bistâmî ki Şeyh Bâyezîd'dir / Kadehi ondan iç “hel min mezîd”i söyle.

Âriflerin kutbu, kutb-ı Bistâmî'dir / Hak bahrinin en sağlam dalgıcı odur.

Bistâmî gibi Hakk bahrine gir / Hüdâ esrârının ipucu Hakk bahrindedir.

*Pîr-i Bistâmî ki, Hakk'ı gören göz o'dur / Âriflere cân ve göz gibi olan o'dur.*²³¹

Ebû Hâmîd-i Velî'nin üveysî nisbeti bulunduğu Bâyezîd-i Bistâmî'ye ulaşan bir de silsilesi olduğu söylenmiş ve bazı müellifler tarafından kayıt altına alınmıştır. Emîr Hüseyin Enîsî (ö.?), Lâlîzâde Abdülbâkî ve Hüseyin Vassâf bu silsileyi eserlerinde nakletmişlerdir. Enîsî ve Lâlîzâde'nin kaydettikleri iki silsile arasında bariz isim farklılıkları bulunmakta iken Hüseyin Vassâf ise, Lâlîzâde'nin eserindeki silsileyi olduğu gibi nakletmiştir.

²²⁹ Atsız, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nden Seçmeler II*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972, s. 82.

²³⁰ Atsız, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nden Seçmeler II*, s. 82.

²³¹ Belhî, *Künûzü'l-Ârifîn*, s. 42-43.

Araştırma sürecinde dikkatimizi çeken bu isim farklılıkları üzerine, Ebû Hamîd-i Velî'nin torunlarından Mustafa Müslim Penâhî'nin manzûm olarak yazdığı şecereye baktığımızda, bu nakledilen silsilelerin bir tarikât silsilesi değil, aslında bir neseb silsilesi olduğunu gördük. Ancak bu neseb şeceresinin içerisine Ebû Hamîd-i Velî'nin Bâyezîdiyye Hankâhı'nda kendisinden feyz aldığı Şâzî Çelebi'nin bağlı olduğu irfânî ekole mensub olan isimlere ait olduğu anlaşılan nazar ve sohbet silsilesinin, neseb silsilesine dahil edilmiş olduğunu tesbit ettik. Birbiri içerisine dahil olmuş bu silsilenin asıl yapısında Ebû Hamîd-i Velî'nin şeceresi, Câfer-i Sâdık'ın oğlu Seyyid Abbâs'ın oğlu Seyyid İbrâhim'in oğlu Seyyid Musâ-i Sâni ile birlikte, Seyyid Mûsâ'nın Bistâm'a yerleştikten sonra Bâyezîd-i Bistâmî'ye olan nisbetinden dolayı Tayfûriyye silsilesiyle birleşmiştir. Bâyezîdiyye Hankâhı'na nisbet edilen silsile ile ilgili olarak; Ebû Hamîd-i Velî'nin Şeyh Şâdî isimli birinden feyz aldığı bilgisi, fakat Enîsî'nin eserinde bu ismin “Şâzîli Çelebi” diye kayıtlı olması ve bir yazma eser içerisinde şiirine rastladığımız Şâzî Çelebi²³² ismi de “Şâdî” ile “Şâzî” isiminin karışmış olması kanaatini kuvvetlendirmektedir. İsmi, Şâdî-i Rûmî olarak da geçen Şâzî Çelebi'nin silsilesi, Enîsî'nin naklettiği silsileyi takip ettiğimizde Tayfûrî şeyhi olan Osmân er-Rûmî (ö.?)²³³ ile birleşmekte, onun nisbeti de Ebu'l-Hasan-ı Harkânî yoluyla Bâyezîd-i Bistâmî'ye ulaşmaktadır.²³⁴ Mevcud silsilede, Şâzî Çelebi ile Osman er-Rûmî arasındaki halka ile, Osman er-Rûmî ile Ebu'l-Hasan Harkânî arasındaki halkanın belirsiz olması bu isimlerin Bistâmî'ye olan nisbetlerinin de üveysî olabileceğini düşündürmektedir.

²³² Şâzî Çelebi'nin Bâyezîdiyye Hankâhı'na ne zaman gittiği ile ilgili elimizde herhangi bir delil bulunmamaktadır. İhtimalleri gözönünde tutarak, Hamîdüddîn-i Aksarâyî ile birlikte veya daha önce gitmiş olabilir, ya da birlikte Anadolu'ya dönmüş olabileceğini söyleyebiliriz. Hayatı ile ilgili herhangi bir kayda rastlanmayan Şâzî Çelebi'nin

“Hubb-i zâtın bu dil-i nâlâne girdi çıkmadı,
Benzer ol bir gence kim vîrâne girdi çıkmadı.
Dervîşin emsâlini batn-ı sadeften zan edüb,
Nice ğavvâs cân alub ummâna girdi çıkmadı.” beytlerinin geçtiği bir şiiri vardır.

Bkz. *Şiir Mecmuası*, İ.B.B Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, No: T811 Şİİ1, s. 155.

²³³ Şeyh Osmân-ı Rûmî, Mevlânâ zamanında Konya'da yaşamıştır. Şâm'da Sa'deddîn Hamevî, Evhadüddin Kirmânî, Muhyiddin İbn Arabî ile görüşmüş ve onlardan istifade etmiştir. Şâm'dan Konya'ya gelmiş ve burada vefât etmiştir. Türbesi Konya'dadır. Bkz. Feridûn b. Ahmed, *Risâle-i Sipehsâlar*, (ter.) Tahsin Yazıcı Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1977 s. 35; *Konya Vilâyet Salnâmesi*, 1275/1868, s. 97; Azamat, “Evhadüddîn-i Kirmânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, c.11, s. 518-520.

²³⁴ Emîr Hüseyin Enîsî, *Menâkıb-ı Akşemseddîn*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Koleksiyonu, No: 297.792-1, s. 146.

Bu tesbitlerden çıkan sonuç ise, Ebû Hamîd-i Velî'de baskın bir neşve olarak tezâhür eden melâmet tavrı, halîfesi Hacı Bayrâm-ı Velî'de tarîkat teşkilâtı hasebiyle fütüvvet kurumu olarak kendini göstermiş, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halîfelerinden, aynı zamanda Ebû Hamîd-i Velî'den de feyz almış olan Emîr Sikkînî²³⁵ ile birlikte Bayrâmî-Melâmîliği adıyla bilinir olmuştur. 1561 yılında Şeyhü'l-islâm Ebusuud'un fetvâsıyla²³⁶ idam edilen Hamza Bâlî'den sonra Bayrâmî-Melâmîliği, Hamzavîlik ismiyle de anılmıştır.

Ebû Hamîd-i Velî ve İdrîs-i Muhtefî arası olan bu dönemde “cezbe ve telvîn” in baskın olduğu görülmektedir.

3.2.1.4. İdrîs-i Muhtefî ile Abdülkâdir Belhî Arası Dönem

Hamzavîlik, İdris-i Muhtefî zamanından sonra dışa vurumlu sekr ve cezbenin tersine zâhirde sahv ve temkînin batında cezbe ve telvînin hâkim olduğu, mâneviyatta tamamen içine kapanık bir yapıya bürünmüş, kutup, kalbe bakıcı, talip hiyerarşisi çok sağlam bir şekilde merkezi önem kazanmış ve İdris-i Muhtefî'nin orijin melâmet anlayışına dönüş tavrı, yeni bir vizyon haline gelmiştir.

Hamzavîlerin, Muhtefî ve sonrası dönem içindeki ihtifâ ile ilgili tarafını anlamamıza yardımcı olması noktasında, tekkelerle ilgili bir eser hazırlayan Yeşilzâde Mehmed Sâlih'in şu ifâdeleri önemlidir; “*Üveysiyyü'l-Meşreb olup, ulemayı rüsûm tarafından her biri birer bühtan ile şehid edilen "Hamzevi" rical-i aliyyesiyle "İdris-i Muhtefî" hazretlerinin dergahlarında mestûr ve gayr-i malûm olmakla, bunlar "Rehberimize" idhal edilemedi.*”²³⁷

Kutbun merkeziliğine bağlı hiyerarşik yapının bu dönemde birinci sırada önemli bir rükün olduğunu Muhtefî'nin dervîşi Hakîki Bey'in eserinde çok açık bir şekilde görmekteyiz. Bu dönemden sonra Hamzavî-Melâmîliği, yerinde bir kullanım

²³⁵ Bazı kaynaklarda ismi, “Umeyr Sukeynî” olarak geçmektedir. (Mehmed Raşid Rüstem, *Tarikat Silsileleri*, El Yazma (Tomar) Belge. Ahmed Erdayı Kitaplığı.1273.)

²³⁶ Lalizâde Abdülbâkî, *Sergüzeşt*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001, s.46.

²³⁷ Mustafa Aşkar, *Son Dönem Tekke Mecmûalarından Yeşilzâde Mehmed Sâlih Efendi'nin Rehber-i Tekâya'sı*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sayı. 3, Ankara, 2000, s. 159.

olarak Hamzavîyye-i İdrîsîyye olarak anılmıştır.²³⁸ İdrîs-i Muhtefî ve Abdülkâdir Belhî arası olan bu dönemde “nazar ve ihtifâ” ön plana çıkmıştır.

3.2.1.5. Abdülkâdir Belhî ve Sonrası Dönem

Hamzavî-Melâmî mürşidi Seyyid Bekrû'r-Reşâd'dan sonra Seyyid Abdülkâdir Belhî, kendisinin Murad Buhârî Dergâhı postnişînliği dolayısıyla, şöhretken şöhret olmayan, bilinirken bilinmeyen bir melâmet tavrıyla tekrar kutup seviyesinde ehline bilindir hâle gelmiş, fakat üveysî olarak kendisiyle aynı makamdan feyiz aldığı İdrîs-i Muhtefî'nin tavrını da aynen devam ettirmiştir. Seyyid Abdülkâdir, aynı zamanda devraldığı Hamzavî kültürünü hem yazdığı eserlerle hem de hayatıyla yeniden ihya etmiş ve Hamzavî-Melâmîlik içerisinde bir nevi tecdîd vazifesi görmüştür. Seyyid Abdülkâdir Belhî, Melâmîler içerisinde zamanla yerleşmiş olan Muhyiddîn İbn Arabî'nin “vücûd”, Sühreverdî'nin “nûr” telakkîlerini cemedir mâhiyetteki “işrâkî vahdet” anlayışıyla Horasan'da gelişen “sırrî hikmet” anlayışını ve ilmî müktesebâtını Melâmîlik potasında birleştirip “hikmet ve temkîn” usûl ve esası üzere, yaklaşık beş yıl “kalbe bakıcı”, kırk sekiz yıl Hamzavî-Melâmî kutbu olarak tâlib, sâlik ve dostlarını feyizdâr etmiştir. Kendi yolunun gâyesi olarak en toplayıcı bir ifâde ile, her türlü kayıttan kurtulma olan, “gönül serbestliği” olarak da tarif ettiği iskat-ı izâfet, yâni; “ıtlâk” yolu olduğunu söylemiştir.²³⁹

Seyyid Abdülkâdir Belhî'den sonra Melâmîlik, oğlu Seyyid Ahmed Muhtâr Efendi, Kemâlî Efendi ve Ekrem Efendi ile temsilen devam etmiştir.²⁴⁰ Bu üç mümessilin dışında da Abdülkâdir Belhî ile özel yakınlıkları olduğu bilinen Eşref Efendi'nin de dergâh mensubları nezdinde saygın bir yeri olmuştur.

Ayrıca, Hamzavî-Melâmîlerinin dışında melâmet tavrıyla bilinen, aynı zamanda Seyyid Abdülkâdir Belhî ile de temasları olmuş olan, Şa'bânîyye'nin büyük meşâyihinden Fatih Türbedârı Ahmed Âmiş Efendi (ö.1920) ve Rumeli merkezli irşâd faaliyetlerinde bulunmuş olan Muhammed Nûru'l-Arabî'yi (ö.1888) de Hamzavîlik tarihi olmasa bile genel anlamda Melâmîlik tarihi içerisinde anmak gerekmektedir.

²³⁸ Mehmed Raşid Rüstem, *Tarikat Silsileleri, Yazma Eser (Tomar)*, Ahmed Erdayı Özel Kütüphanesi.

²³⁹ Belhî, *Yenâbiü'l-Hikem*, s. 171.

²⁴⁰ Bardakçı, *Melâmîlik ve Melâmîler ve Abdülbâkî Gölpınarlı*, s. VII.

3.3. Bayrâmîyye-i Hamzavîyye-i İdrîsîyye Nisbeti

Nisbet tabiri, tasavvuf literatüründe talibin, Hz. Peygamber'e kadar manevi terbiyeyle birbirini görmüş bir silsileye bağlı mürşide teslim olup, sâliki olduğu yola bağlılığını ifade etmek için kullanılmaktadır. Hamzavîlikte, sistematik görünüm arz eden ve diğer zümrelerde olmadığı kadar birinci sırada önemli olan tek yapı, nisbetin kutup, kalbe bakıcı ve tâlib olarak üç umde halindeki hiyerarşik yapısıdır. Bu yapı dışında Hamzavîlikte tamamen özgür ve spontane bir hayat tarzı hâkimdir.

3.3.1. Silsile

3.3.1.1. Bayrâmîyye Silsilesi

Seyyid Muhtâr Efendi'nin el yazısıyla kaydettiği Bayrâmîyye Silsilesi olarak bilinen, Ebû Hamîd Hamidüddîn-i Aksarâyî'ye ait Cüneyd-i Bağdâdî'ye ulaşan telkîn ve irâdet nisbeti silsilesi şöyledir;²⁴¹

Hazret-i Muhammed Mustafâ (s.a.s) (ö.632)

Hazret-i İmâm Alîyye'l Murtezâ (k.v) (ö.661)

Hasanü'l-Basrî (k.s) (ö.728)

Habîb-i Acemî (k.s) (ö.774)

Dâvud-ı Tâî (k.s) (ö.783)

Ma'rûf-ı Kerhî (k.s) (ö.816)

Seriyy-î Sekatî (k.s) (ö.867)

Cüneyd-i Bağdâdî (k.s) (ö.909)

Mümşâd-ı Dîneverî (k.s) (ö.912)

Şeyh Ahmed-i Dîneverî (k.s) (ö.981)

Şeyh Muhammed Bekriyy-i Amûyye (k.s) (ö.1065)

Vecîhü'd-dîn el-Kâdî (k.s) (ö.1109)

Ebu'n-Necîb Abdülkâhir Sühreverdî (k.s) (ö.1168)

Kutbeddînü'l-Ebherî (k.s) (ö.1225)

²⁴¹ Seyyid Muhtâr Belhî, *Bayrâmî Silsilesi*, s. 38.

Rükneddîn Alî Sincânî (k.s) (ö.1230)

Şihâbü'd-dîn Muhammed Tebrîzî (k.s) (ö.?)

Cemâleddîn Muhammed Tebrîzî (k.s) (ö.1255)

İmâmü'l-halvetiyye İbrâhim Zâhid Geylânî (k.s) (ö.1301)

İshâk Sâfi Erdebîlî (k.s) (ö.1334)

Sadreddîn Mûsâ (k.s) (ö.1392)

Alî Erdebîlî (k.s) (ö.1429)

Ebû Hamîd-i Velî (k.s) (ö.1412)

3.3.1.2. Hamzavîyye-i İdrisîyye Silsilesi

Seyyid Muhtâr Efendi'nin her ne kadar babasından aldığı Nakşibendî hilafeti olsa da, onun asıl mânevî nisbetinin Hamzavîliğe olduğu açıktır. Kendi el yazısıyla belirttiği Hamzavî-Melâmî nisbet silsilesi şöyledir,²⁴²

Ebû Hamîd-i Velî (k.s) (ö.1412)²⁴³

Hacı Bayrâm-ı Velî (k.s) (ö.1430)²⁴⁴

Emîr Sikkînî (k.s) (ö.1476)²⁴⁵

Bünyamîn-i Ayâşî (k.s) (ö.1523)²⁴⁶

²⁴² Seyyid Muhtâr Belhî, *Hamzavî Silsilesi*, El Yazma Belge, s. 1.

²⁴³ 1331'de Kayseri'de doğmuştur. Menevi arayışının sevkiyle Şam'a giden Hamideddîn Aksarâyî, Bâyezidiyye Hankâhı'nda riyâzete çekilmiş ve Şazî-i Çelebi ile manevi münasebetleri olmuştur. Oradan Hoy'a geçtiğinde Şems-i Tebrîzî denilen yerde Hâce Alâeddîn Erdebîli ile tanışmış ve icâzet almıştır. Sonra Alâeddîn-i Erdebîli'nin emriyle tekrar Anadolu'ya gelmiş ve Bursa'ya yerleşmiştir. Halkın Fazla teveccühünü kırmak için ordan ayrılıp, Aksarâya yerleşmiştir. 1412 yılında vefat etmiştir. (Lâlizâde Abdûlbâkî, *Sergüzeşt*, Kardelen Yayınları, İstanbul, 2010, s. 30-31.)

²⁴⁴ 1352'de Solfasol'da doğmuştur. Hamîdüddîn-i Aksarâyî'den hilâfet almıştır. 1430'da Ankara'da vefat etmiştir. Kendisinden sonra Bayrâmî Târikatı iki ana kola ayrılmış, biri Akşemseddîn'e bağlı Şemsiyye kolu, diğeri ise Emîr Sikkînî'ye bağlı Melâmîyye kolu olarak devam etmiştir. (Lâlizâde Abdûlbâkî, *Sergüzeşt*, s. 34-35.)

²⁴⁵ Adı bazı kaynaklarda Ömer, bazılarında Umeyr olarak geçen Emîr Sikkînî, Bursa'da doğmuştur. Hamîdüddîn Aksarâyî'den terbiye gördükten sonra sülûkunu Hacı Bayram Velî'nin yanında tamamlamış, önemli iki halifesinden biri olmuştur. Bayrâmî-Melâmîliği'nin ilk kutbu olarak tanınmıştır. 1486'da Göynük'te vefat etmiştir. (Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Felsefesi*, Altındağ Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara, 2002, s. 80.)

Pîr Alî Aksarâyî (k.s) (ö.1527) ²⁴⁷

İsmâil Ma'şûkî (k.s) (ö.1529) ²⁴⁸

Ahmed-i Sarbân (k.s) (ö.1546) ²⁴⁹

Hüsâmeddîn-i Ankarâvî (k.s) (ö.1557) ²⁵⁰

Hamza Bâlî (k.s) (ö.1561) ²⁵¹

İdrîs-i Muhtefî (k.s) (ö.1615) ²⁵²

Keyvân Hacı Kabâî (k.s) (ö.1626) ²⁵³

Sütcü Beşîr Ağa (k.s) (ö.1663) ²⁵⁴

Seyyid Hâşim (k.s) (ö.1678) ²⁵⁵

²⁴⁶ Ankara'ya bağlı Ayaş'ta doğmuştur. Seyyid olduğu rivâyet edilmektedir. Emîr Sikkînî'den sonra kutup olarak gösterilen Bünyamin Ayaşî, hakkında söylenen şüphe üzerine bir ara Kütahya Kalesi'nde hapsedilmiştir. 1523'te Ayaş'ta vefat etmiştir. (Abdurrezzak Tek, *Melâmet Risâleleri*, Emin Yayınları, Bursa, 2007, s. 20-21; Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Felsefesi*, s. 80.)

²⁴⁷ Doğum tarihi bilinmeyen Pir Ali Aksarâyî, Bünyamin Ayaşî'den sonra kutup olarak tanınmıştır. 1539'da Kayseri'de vefat etmiştir. Kendisinden sonra oğlu İsmail Maşukî, kutupluğa geçmiştir. (Abdurrezzak Tek, *Melâmet Risâleleri*, s. 23.)

²⁴⁸ Babası Pir Ali'den sonra kutupluğa geçen İsmail Ma'şûkî, Ayasofya'da yaptığı ateşli Hallacvârî şatahat içeren konuşmalarına, Kanuni Sultan Süleyman'nın uyarılarına rağmen devam etmiş, Şeyhülislam Kemalpaşazâde'nin verdiği fetva ile 1529'da on iki müridi ile birlikte Sultan Ahmet'te idam edilmiştir. (Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Felsefesi*, s. 105; Lâlizâde Abdülbâkî, *Sergüzeşt*, s. 40.)

²⁴⁹ İsmail Maşuki'den sonra kutubiyet makamına geçen Hayrabolu'lu Ahmed Sarban, Pir Ali Aksarayı'nın terbiyesinden geçmiştir. Ahmedî ve Kaygusuz mahlasları ile şiirler yazmıştır. 1545'te Hayrabolu'da vefat etmiştir. (Abdurrezzak Tek, *Melâmet Risâleleri*, s. 28.)

²⁵⁰ Ankara/Kutluhan'da doğmuştur. Duyulan bir şüphe üzerine Ankara'da hapsedilmiş ve 1557'de orada vefat etmiştir. (Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Felsefesi*, s. 106; Lâlizâde Abdülbâkî, *Sergüzeşt*, s. 44.)

²⁵¹ Aslen Bosnalı'dır. Kendisinde görülen şathiler gibi sebeplerle, Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin verdiği fetva ile 1561'de Tahtakale/Deveoğlu Çeşmesi önünde idam edilmiştir. Kendisinden sonra adına izafeten Bayrâmî-Melâmîlerine Hamzavî denmiştir. (Abdurrezzak Tek, *Melâmet Risâleleri*, s. 32.)

²⁵² Asıl adı Ali er-Rûmî, Tırhalalı'dır. Terzilik yaptığından dolayı Hüsâmeddîn Ankaravî tarafından İdrîs ismi verilmiştir. Kırk altı yıl kutubiyette kalmıştır. 1615'te vefat etmiştir. (Lâlizâde Abdülbâkî, *Sergüzeşt*, s.50.)

²⁵³ İdris-i Muhtefî'den sonra kutup tanınmıştır. 1626'da vefat etmiştir. (Lâlizâde Abdülbâkî, *Sergüzeşt*, s.55.)

²⁵⁴ Arnavutluk/Koniça'da doğmuştur. Şeyhülislam'ın fetvasıyla 1663'te Fenerbahçe koyunda idam edilmiştir. (Abdurrezzak Tek, *Melâmet Risâleleri*, s. 41.)

²⁵⁵ Seyyid Haşim, Bursalı'dır. 1678'de vefat etmiştir. (Abdurrezzak Tek, *Melâmet Risâleleri*, s. 42.)

Seyyid Alî Sultân (k.s) (ö.1712) ²⁵⁶

Alîyyü'n-necîb (k.s) (ö.1716) ²⁵⁷

Abbas Efendi (k.s) (ö.1806) ²⁵⁸

Hâfız Alî (k.s) (ö.1831) ²⁵⁹

İbrâhim Babây-ı Velî (k.s) (ö.1848) ²⁶⁰

Seyyid Bekrû'r Reşâd (k.s) (ö.1875) ²⁶¹

Seyyid Abdülkâdir Belhî (k.s) (ö.1923)

Bu silsile Ebû Hamîd-i Velî'den iki yolla Hazret-i Alî'ye ondan da Hazret-i Muhammed'e (s.a.s) ulaşır. Bu nisbetlerin birisi Bayezîd-i Bistâmi'ye, onun vasıtasıyla İmâm-ı Câfer-i Sâdık'a, onun vasıtasıyla diğer Ehl-i Beyt İmâmları ve Hazret-i Alî'ye ulaşır. Diğer bir nisbet ise Hasan-ı Basrî'ye, ondan Hazret-i Alî'ye ulaşır²⁶². Bazı kaynaklarda Hasan-ı Basrî ile Hazret-i Alî arasında Kumeyl bin Ziyâd'ın da ismi kaydedilmiştir²⁶³. Hamzavî silsilesi, kaynaklarda²⁶⁴ Şehid Alî Paşa'ya kadar tesbit edilmiş ve kayıt altına alınmış, ancak sonrasında Zâim Alî Ağa gibi isimlerde ihtilafli görüşler sergilenmiştir. Seyyid Ahmed Muhtâr Efendi ise, kendisine Abdülbâkî Gölpinarlı'nın konuyla ilgili sorularına cevap mâhiyetinde,

²⁵⁶ Paşmakçızâde Ali Efendi, 1639 'da doğmuştur. 1712'de İstanbul'da vefat etmiştir. Kabri Edirnekâpi mezarlığındadır.

²⁵⁷ 1682'de İznik/Sölöz'de doğan Şehid Ali Paşa, 1716'da Varadin'de şehid edilmiştir. Ali Paşa'nın naaşı Defterdar Efendi tarafından Belgrad'a götürülerek kale içindeki Kanûnî Sultan Süleyman Camii hazîresine defnedilmiştir. Fakat Avusturyalı'ların yetmiş sene sonra Belgrad'ı ele geçirmesinden sonra naşı yerinden alınmış. Kabri Hersek'tedir. Bkz. Abdulkadir Özcan, "Şehid Ali Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 38, İstanbul, 2010, s. 433-434.

²⁵⁸ 1806'da vefat etmiştir. Hakkında fazla bilgi yoktur.

²⁵⁹ 1831'de İstanbul'da vefat etmiştir.

²⁶⁰ 1848'de İstanbul'da vefat etmiştir.

²⁶¹ Seyyid Bekrû'r-Reşâd, Aslen Mora'lıdır. Oradan İstrumça'ya gelmiş ve Hüseyin Paşa'nın hususî kâtipliğinde bulunmuştur. Bekrû'r-Reşad Efendi, Üsküp, Manastır, Işkodra, Selânik'de memuriyetlerde bulunduktan sonra İstanbul'a gelmiş ve İhtisap ağası Hüseyin Bey' in kâhyası olmuştur. Hüseyin Bey'in 1387 de vefatından sonra Fatih'te Boyacı kapısındaki konağında inzivaya çekilmiş ve 1292 Rabiülevvel'inde vefat etmiştir. Edirnekâpısı'nda Şeyhülislâm Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'ye yakın bir yerde (Şâir Baki'nin mezarının karşısı) defnedilmiştir. Bkz. Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 180.

²⁶² Mehmed Raşid Rüstem, *a.g.b.*

²⁶³ Mehmed Raşid Rüstem, *a.g.b.*; İsmail Hakkı Bursevi, *Silsilenâme-i Celvetiyye*, Pamuk yay. İstanbul, s.67.

²⁶⁴ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 176.

silsilenin geri kalan kısmını yukarıda belirtildiği gibi beyan etmiştir²⁶⁵. Silsilede bazı isimler üzerinde ihtilaflı görüşler olmasının yanında²⁶⁶, Seyyid Muhtâr Efendi'nin el yazısıyla kaydettiği isimler, Aliyyü'n-necîb'e kadar, silsilelerle ilgili 1857 de en kapsamlı çalışmayı yapan Sivaslı Mehmed Râşid Rüstem'in yazmış olduğu isimlerle aynıdır. Ancak Hamzavî silsilesinin Aliyy'ün-necîb'ten sonrasına Seyyid Muhtâr Efendi'nin silsile kaydının dışında hiçbir kaynakta rastlanmamaktadır.

3.3.2. Kutup

Hamzavîlik'de diğer tarîklerde olduğu gibi icâzet üzere yazılı bir hilâfet müessesesi yoktur.²⁶⁷ Bundan dolayı Hamzavî-Melâmî silsilesi âdetâ kutbiyyetin intikal silsilesi niteliğindedir.

Kutup kavramı, sûfiler tarafından ricâlü'l-gayb anlayışında manevî bir teşkilatın en tepesinde bulunan kişi için kullanılmaktadır. Bu kavram, tasavvuf tarihi sürecinde kullanım alanı olarak daha geniş bir yapıya bürünmüş ve bir çok irşâd kutbunun olduğu ama en tepedeki kutbun hepsinin de kutbu olduğu anlamında “kutbu'l-aktâb” tabiri genel olarak kabul görmüştür. Kendisinden istiğase edilen kutbu'l-aktâb, kevnî tasarrufta bulunduğu makamında “gavs” olarak adlandırılmaktadır. Bazı mutasavvıflar ise; tasarruf kudreti olan velîye “kutbu'l-aktâb”, kudret tasarrufu olan velîye ise “gavs” demektedirler.²⁶⁸

Her iki tabir de zamanla dejenere olmuş ve bir tane olduğuna inanılan kutbu'l-aktâb; tarîkatlar, onların kolları, şubeleri ve hatta halîfeleri adedince kutbu'l-aktâb ve gavs kabulleri görülmüştür.

Bu bilgiler doğrultusunda bakıldığında Hamzavîlik'de sadece bir tane irşâd merkezi vardır ve bu merkezdeki kişiye “mürşîd” değil “kutup” denmektedir. Hamzavî-Melâmî kutbu ise, rical-i gayb dairesindeki kutbu'l-irşâdlara benzemekle beraber onlardan farklılıkları vardır. Üsküdarlı Eşref Efendi de, Belhî hakkında

²⁶⁵ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 178.

²⁶⁶ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 173-174-175.

²⁶⁷ Doğramacı, “Mukaddime”, *Künûzü'l-Ârifîn*, s. A-6.

²⁶⁸ Ahmed Süreyyâ Emin, *Süreyyâ Divânı*, İstanbul, 1960, s. 98.

“*Seyyid Abdülkâdir Belhî, Melâmîlerin Kutbudur*”²⁶⁹ ifâdesi ile Melâmî kutbiyyetinin ayrı bir makâm olduğuna dikkat çekmiştir.

Ricalü'l-gayb ve kutbu'l-aktab'la ilgili geniş bilgiler veren Muhyiddîn İbn Arabî, kutbu'l-aktab'ın dışında her makamın da bir kutbu olduğunu söylemektedir fakat kutbu'l-aktab'ın tasarrufu dışında olduğunu söylediği Melâmî zümresinin kutuplarını efrâd içerisinde Selmânî kutuplar olarak anlatmaktadır.²⁷⁰

Hamzavîlik tarihine baktığımızda, Emîr Sikkînî'den itibaren silsilede yer alan isimlerin hepsinin de kutup olarak kabul edildiğini görmekteyiz. Kutbu'l-aktâb ve onun tasarrufu altındaki irşad kutuplarının Melâmîler üzerinde tasarrufu olmadığı gibi, Melâmî kutuplarının da onlara bağlı zümreleri bağlayıcı bir tarafı yoktur. Ancak istisna olarak kendisinde hem kutbiyyet, hem gavsîyyet, hem de ferdiyyet makâmalarını toplamış kişiler, zamanındaki bütün ricâl'in başı kabul edilmektedirler.

Hamzavîlik'de kutbun önemi, onun nazarı ve Hakikat-i Muhammediyye'nin sırrına mazhariyeti yönüyle, Rakîka-i Muhammedî'nin²⁷¹ sâlike ulaşması için rûhuna râbîta kurulmasıdır.

3.3.3. Kalbe Bakıcı

Hamzavî hiyerarşisinde ikinci önemli kişi “kalbe bakıcı”dır. Kalbe bakıcı, Hamzavî-Melâmî kutbu tarafından tâliplere sohbet ve rehberlik etme amacıyla tayin edilen kişilere denmektedir.

İdrîs-i Muhtefî zamanında ve sonrasında Fatih/Atpazarı civarı Kırk Çeşme'deki Peştemalcılar Hanı'nda kırk kalbe bakıcı'nın bulunduğu, aralarından biri vefat veya başka bir nedenle ayrılırsa, Eğri Kapı civârındaki İvaz Efendi Camiine yakın olan Peştemalcı hanından bir kişiyi onun yerine aralarına alıp kırk kişiye tamamladıklarına²⁷² dair bilgiden, Hamzavîlerin çok sağlam bir teşkilat yapılarının olduğunu anlamaktayız.

²⁶⁹ Süheyl Ünver, *Eşrefnâme*, s. 5.

²⁷⁰ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, c. 2. s. 115-123.

²⁷¹ Himmet tecellisindeki Muhammedî yardım. Bkz. Abdülkerîm Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, (ter.) Abdülazîz Mecdî Tolun, İz yayınları, İstanbul, s. 284.

²⁷² Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 179.

3.3.4. Tâlib

Hamzavî-Melâmî hiyerarşisinde üçüncü önemli kişi ise tâlibdir. Bir câzibe sonucunda içinde melâmîliğe karşı bir istek oluşan kişiler ya kendileri kalbe bakıcı'yı bulmakta ya da kalbe bakıcı, firâsetiyle bu istidatı taşıyan kişilerle irtibata geçmektedir.

Kalbe bakıcı ile muhatap olmuş tâlib, öncelikle bir müddet spontane olarak soru-cevap şeklinde istidat testinden geçirildikten sonra eğer kaabiliyeti müsaitse, tahliye-i derûn yapması telkin edilmektedir. Bir süre kalbini temizleme çalışmaları yapan tâlibi, kalbe bakıcı takip etmekte ve sohbetleri ile pişmesine yardımcı olmaktadır. Pişme devresini geçen talip, kalbe bakıcı tarafından Hamzavî-Melâmî kutbuna ulaştırılıp, onun nazarına muhatap olması temin edilmekte, kutbun nazarı sonucunda kalbinde işrâk eden nura sahip çıkıp ifşa etmeden murakabe/gözcülük yaparak onu sırrında muhafaza etmesi istenmektedir.

Tâlib, kalbe bakıcı ve kutub arasındaki hiyerarşik yapı gereği uygulanan sistem, Hz. İdrîs'e bağlanan Hermetik yapıdaki, tâlibin incelendiği, zihnî imtihanlardan geçirildiği ve liyâkat sonucuna göre hermetik bilgi ve bilgeye ulaşmaya hazırlandığı aşamalara ²⁷³ birebir benzemektedir.

3.4. Bayrâmîyye-i Hamzavîyye-i İdrisîyye Erkânı

Sistemik bir sülûku, tekkesi, belirli vakitlerde evradı, halktan ayıran belirli bir kıyafeti olmayan ve aslında işrâkî ve üveysî bir yapı arzeden Hamzavî-Melâmî târihî süreci içerisinde, sistemik teslik usulü (mânevî yol alma metodu) yerine bazı rükünler ön plana çıkmıştır.

3.4.1. Âl-i Beyt Meveddeti

Muhyiddîn İbn Arabî, “Fütuhât-ı Mekkiyye” kitabında, “*De ki; sizden ehl-i beyte/yakınlara meveddetten başka bir karşılık istemiyorum.*”²⁷⁴ ayetini açıkladığı yerde “meveddet” tabirine de dikkat çekerek “*Meveddet, sevgide kararlılık ve ısrar demektir. Bir işte sevgisi sabit olan kimseye sevgi her durumda eşlik eder. Ehl-i*

²⁷³ Mahmud Erol Kılıç, *Hermesler Hermes*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010, İstanbul, s. 131.

²⁷⁴ Şûrâ, 42/23.

*beyt'in değerini ve kadrini ancak Allah'ın onların işlerine/hallerine muttali kıldığı insanlar bilebilir. Onu öğrenen/bilen ise hemen kendisine dayanır ve istinat eder. Ehl-i beyt en büyük dayanak ve kendisine yönelmede en güvenilir şeydir, mercidir. Öyleyse sen de akabet için onların sevgisine sarılmalısın. Hz. Peygamber bizden sadece akrabaları/ehl-i beyti haklarında "meveddet", yani sürekli-sabit sevgiyi talep etmiştir."*²⁷⁵

Hamzavîlikde önemli bir rûkn olan Âl-i Beyt'e meveddet²⁷⁶, Seyyid Abdülkâdir Belhî zamanında birinci sıraya yerleşmiştir. Neseben de 32. göbekten evlâd-ı resûl olan Abdülkâdir Belhî hemen hemen bütün eserlerinde en önemli esasın ehl-i beyt sevgisi olduğunu dile getirmiştir.²⁷⁷ Oğlu Seyyid Ahmed Muhtâr'da aynı esas üzere hareket etmiş ve birinci sırada önem arz eden bu yakınlar / yakîn ehline, yâni Âl-i Beyt-i Mustafâ'ya meveddet ilkesini, yazmış olduğu "*Hânedân-ı Seyyidü'l-Beşer Eimme-i İsnâ Aşer*" adlı eserinde On İki İmâm'ın hayâtlarını çok güzel bir uslûpla anlatmıştır.

Seyyid Muhtâr Efendi, ehl-i beyt sevgisinin en önemli bir rûkûn olduğunu manzûm olarak da şöyle dile getirmiştir;

Biz teşne-i sahbâ-yı musaffâ-yı Hüseyiniz

Biz hâk-i reh-i âşık-ı şeydâ-yı Hüseyiniz

Gam-dideleriz vak'a-i dil-sûz-ı fenâdan

Andan beri düşmen-i a'dâ-yı Hüseyiniz

"Lâ es'elüküm" emri bizim rehberimizdir

²⁷⁵ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 116; c. 17, s. 242.

²⁷⁶ Sayın, *Görüşme Notları*, 2009; Doğramacı, *Görüşme Notları*, 2010; Erkilic, *Görüşme Notları*, 2007.

²⁷⁷ Abdülkâdir Belhî'nin eserlerinde Ehl-i Beyt muhabbetine örnek teşkil eden yerlerin çokluğu bu çalışmamızı aşan mahiyettedir. Örneğin, sadece dîvânı'nda Hz. Alî ve ehl-i beyt'e dair dokuz uzun manzûme yazmıştır.

Ecr istemeyiz bende-i kurbâ-yı Hüseyinz ²⁷⁸

3.4.2. Tevellâ ve Teberrâ

Tevellâ (dost olma/sevme) ve Teberrâ (uzak durma/sevmeme), kâinatta câri olan câzibe ve dâfia' kuvvetlerini insanın kendi bünyesinde aktif hale getirmesidir. Şeriat lisanıyla; emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker, târikat lisanıyla; ehl-i beyti ve sevenlerini sevmek ve sevmeyenlerden uzak durmak, hakikat lisanıyla ise; Hakk'da fâni olmak ve mâsîvadan tecerrüd etmek olarak da tarif edilmiştir.²⁷⁹

Hamzavî-Melâmîğinde, teberrâdan kaynaklanan bir tevellâ değil, tevellâ neticesinde ehl-i beyt'in muhabbetinden kaynaklanan bir teberrâ anlayışı görülmektedir. Bu ise; tevellâ'da derinleşme neticesinde, istenilen takarrüb/meveddet hakikatine²⁸⁰ odaklanma şeklinde olmaktadır. Hatta eserlerinde ilk üç halîfeden teberrâ ifâdelerine rastlanmadığı için bazı araştırmacılar, Hamzavîleri teşeyyu etmiş ehl-i tasavvuf içerisinde sayarken Abdülbâkî Gölpınarlı ise, bütün araştırmaları sonucunda konuyla ilgili olarak; “*Melâmî-Hamzavîler, ehl-i tevellâ olmakla beraber hiç bir vakit teberrâda ifrata varmamışlardır. Esâsen teberrâ, vahdet telakkîsiyle telif edilemez. Melâmîler keşif ve ilhâm erbâbı olduklarından içtihadı tenezzül ve müçtehidî taklitden vârestedirler. Hakikî ma'nasiyle Ali ve ehl-i beyti, peygamberlerin sırrına vâris ve sâhip bilip sâir eshâba tafdil eden şia-i mufaddile fırkasının hayrî'l-halefi olmuşlardır*” dedikten sonra, Hamzavîlerin, şia-i ûlâ'ya²⁸¹ benzediklerini ve onların varisleri olduklarını söylemektedir.²⁸²

²⁷⁸ *Biz Hz. Hüseyin'in tertemiz şarabına susamışlarız / Biz Hz. Hüseyin'in tutkun âşıklarının yolunun toprağıyız.*

Gönül yakıcı Kerbelâ vakasından beri kederliyiz / O günden beri de Hz. Hüseyin'in düşmanlarının düşmanıyız.

Karşılık yok (sadece yakınlarla sevgi) buyruğu bizim yol göstericimizdir / Hz. Hüseyin'in yakınlarının kölesi olarak bizde karşılık beklemiyoruz. Bkz. Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliya, s. 405.

²⁷⁹ Müncî Baba Mehmed Süreyya, *Tarîkat-ı Aliyye-i Bektâşîyye*, Kütüphâne-i Sûdî, İstanbul, 1340, s. 17-19.

²⁸⁰ Şûrâ, 42/23.

²⁸¹ Şia-i Ülâ; Hz. Peygamber döneminde ve sonrasında Hz. Ali'nin en yakınında bulunan ilk üç halife'ye teberrâsi olmayan Selmân-ı Fârisî, Ebû Zer Gıffârî, Mikdâd bin Esved, Ammar bin Yâsir, Huzeife-i Yemânî, Bilâl-i Habeşî, Kâmbir-i Ali, Üveys-i Karenî ve Kumeyl bin Ziyâd gibi sahâbe ve tâbi'ine İslam tarihçileri tarafından kullanılan bir isimdir.

²⁸² Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yayın-Pan Yayıncılık, 1992, İstanbul, s. 99/199.

Hamzavî-Melâmî kutbu Ahmed-i Sarbân gibi diğer Melâmî ricâlinde de rastlanan bu tavır, Seyyid Abdülkâdir Belhî ve Seyyid Muhtâr Efendi'de bariz bir şekilde görülmektedir. Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin eserlerinin birçok yerinde açıkça âl-i beyt'e ve sevenlerine tevellâ birinci sırada önemli ilke olarak yerini alırken, ilk üç halifeden teberrî ifadelerine rastlanmamaktadır.

Seyyid Muhtâr'ın, “*Hânedân-ı Seyyidü'l Beşer Eimme-i İsnâ Aşer*” eseri'nin Hazret-i Alî'yi anlattığı bölümlerinde, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osmân'ı hayır ve hürmetle yâd etmesinin²⁸³ yanında Hazret-i Alî'yi onlara tafdil etmesi²⁸⁴, aynı eserin başka bir yerinde *Hazret-i Alî Dîvânı*'ndan bahsederken o dönemin savaş ortamından kaynaklanan târihî menfî ifadeleri ile değil, evrensel ve zaman üstü hakikatlere dâir beyanlarıyla alakadar olunması gerektiğini söylemesi,²⁸⁵ Hamzavî-Melâmîlerinin tevellâ ve teberrâ'da ölçülerini açıklar niteliktedir.

Buradan çıkan sonuç ise; Hamzavî-Melâmîliğinde mezheb taassubundan uzak, ehl-i beyt'in velâyetine tevellâ ile, asıl ve orijin yolun âl-i beyt'in yolu olduğu ve onlara olan bu meveddet ile “Sırr-ı Selmân”²⁸⁶, “Sırr-ı Âl-i abâ”²⁸⁷, “Sırr-ı Tâha”²⁸⁸ gibi sırlara erişmek olarak özetleyebileceğimiz bir anlayış hâkimdir.

²⁸³ Ahmed Muhtâr ibnü'l Hüseyînî, *Hânedân-ı Seyyidü'l Beşer Eimme-i İsnâ Aşer*, Ahmed Sâki Bey Matbaası, 1327, s. 20-21-33.

²⁸⁴ İbnü'l Hüseyînî, *a.g.e.*, s. 28-29-30-31-32-33-34.

²⁸⁵ İbnü'l-Hüseyînî, *a.g.e.*, s. 68.

²⁸⁶ Sırr-ı Selmân ile ilgili özel bir bahis açan Muhyiddin İbn Arabî'nin anlattıklarına göre; Selmân sırrı, efrad denilen, kutbun tasarruf dairesi dışında olan, en yüksek mertebedeki melâmî kutublarının vâkıf olduğu bir sırdır. İbn Arabî bu bölümde, Selmân-ı Fârisî'yi ehl-i beyte dâhil eden sırlardan uzun bahisler açmıştır. (Muhyiddîn İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, (çev) Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2009, c.2, s. 111-120.)

²⁸⁷ Keyfiyetini tam bilemediğimiz, ama Hz. Muhammed, Hz. Fâtıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in makâm-ı sırda tek bir hakikat olduğu gibi manaları ihtiva eden sır.

²⁸⁸ Sâlikin kâlbini ve düşüncesinin Allah'tan başkasından boş olması anlamına gelen tecrîd makamına işârettir. Mevlâna Abdurrahmân Câmî, bu tecrîd sırrını “*Nalınlerini çıkar* (Tahâ, 20/12) hükmünce Hakk'tan uzaklık vesilesi olan her şeyi kendinden uzaklaştırmaktır” şeklinde açıklar.

(Dr. Seyyid Cafer Seccâdî, *Tasavvûf ve İrfan Sözlüğü*, Ensar yay, İstanbul, s. 466.)

Kemâlî Efendi de, dîvân'ında “*Anâsır kisvesinden seyr kıldım sırr-ı Tâhâ' ye / Ridâ-yı Murtezâ'yı giydim azmetdim ev ednâ'ye*” beytiyle bu sırda değinmiştir. (Bahâ Doğramacı, *Kemâlî Divânı'ndan Aşk Sızıntıları*, s. 80.)

Mevlevî Fasîh Ahmed Dede'nin (ö.1699),²⁸⁹ Hamzavî-Melâmîleri tarafından da benimsenip okunan;

Bu mâtemde olan, derd ile hicrâna devâ olmaz.

Bu feryâd-ı Hüseyinî'dir, buna uşşâk, nevâ olmaz.

Hasan ile Hüseyin'dir ol Resûl'ün kurretü'l-aynı

Sevenler âl-i evlâdın eşiğinden cüdâ olmaz.

Tevellâsım, teberrâsım bilen uşşâka aşk olsun!

Tarîkatda budur erkân, buna illâ ve lâ olmaz.

Vukûat-i Hüseyin-i Kerbelâ'nın mâtemengîzi

Semâ vü hâme vü savt ü hurûf ile edâ olmaz.

Fasîhâ, nüh felek yâkut u rümmân ile pür olsa

O mihr-i âlemin bir katre kânına bahâ olmaz.²⁹⁰ gazeli, bu rüknün Tekke Edebiyatı'ndaki güzel bir örneğidir.

3.4.3. Müsemmâ Zikri

Bilindiği üzere tarikatların ekserisi seyr ü sülûklarında tadrîcen mürşidin kontrol ve direktifleri doğrultusunda sâlikin durumuna göre Allah'ın farklı isimlerinin zikrini esas tutmuşlardır. Bu sülûk tarzında tahallük, yani Allah'ın bir sıfatıyla sıfatlanma vardır. Bunun yanında, Muhyiddîn İbn Arabî'nin beyânı²⁹¹ üzere

²⁸⁹ Adı Ahmed, mahlası Fasîh'tir. İstanbul'da doğan Fasîh Dede, hurde ta'lik hattını ilk yazan hattat olarak anılmaktadır. Galata Mevlevîhânesi şeyhi Gavsî Dede'ye intisap eden melâmî meşreb Dede, hücrenişin olarak bu mevlevîhâne'de bulunmuştur. Fasîh Ahmed Dede 1699'da İstanbul'da vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine naşı, Şabaniyye'nin Nasûhiyye kolunun pîri Mehmed Nasûhî Üsküdârî tarafından yıkanmış ve Galata Mevlevîhânesi'nin hâmuşânına defnedilmiştir. *Divan, Divançe, Münşeat, Münâzara-i Gül ü Mül, Münâzara-i Rûz u Şeb, Tenbâkûnâme, Kalem Makalesi* olmak üzere yedi eseri bulunmaktadır. Bkz. Mustafa Çıpan, "Fasîh Ahmed Dede", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, c. 12, s. 213-214.

²⁹⁰ Mehmed Rif 'at Hademî, *Sefînetü'l-Esrâr*, Kütahya Mustafa Yeşil Kütüphanesi, (İstinsah Tarihi 1845), s. 34b-35a.

²⁹¹ "Lafza-i celâl taalluk içindir, tehalluk için değildir. Yani, kul, lafza-i celâli baz alarak belirli bir ahlak elde edemez. Fakat esma-i hüsnâ'nın her birisinde işaret edilen ahlakla ahlaklanabilir." (Muhyiddîn İbn Arabî, Abdullah Taha Feraizoğlu (çev), *Mevâki'un-Nucûm*, Kıtasan yay. s.34.)

ism-i zât'a, yani "Allah" ismine müteveccih olup sıfatlanma değil, fakat zât'a alaka peydâ etme anlamında taallükü esas tutan, cezbe yolu da denen tarz-ı sülûk'a da tasavvuf literatüründe müsemâmâ yolu denilmiştir. Müsemâmâ yolunu esas tutanlar "Allah" ismine yapışmışlardır. Bu yolu Melâmî ve Ekberîlerin dışında, farklı ritüellerle birlikte Mevlevîler ve özellikle Hâcegân dönemi Nakşibendîleri de benimsemişlerdir. Müsemâmâ zikri başka bir tariflerle; Hakk'ın esmâ ve sıfatları (subûtî sıfâtlar) üzerinde tefekkür etmeden, (eğer bunlarla alakalı düşünceler gelirse kalbi bunlardan uzaklaştırarak) ademe (yokluğa) teveccüh etmektir.²⁹² Hamzavîler de, "kalbe bakıcı"nın nazarı neticesinde kalbinde işrâk eden "ism-i zât (Allâh)"ın nûrunu kalbte tutmak olarak ta tarif edilen, sayı kaydı olmayan tamamen hafî (gizli) olan, müsemâmâ zikri yolunu tercih etmişlerdir.

İsm-i zât'ı kalbte tutmanın belli bir zamanı ve belli bir sayısı yoktur. Zorunlu olmasa da gönül bekleme süresince murâkabe zamanlarında, Seyyid Abdülkâdir Belhî' nin bahsettiği hafî/gizli olarak haps-i nefes üzere²⁹³ uygulamalar da yapılabilmektedir.²⁹⁴

İsm-i Zât'ın hüviyetine, "Hû" ismine tam bir odaklanma gayesi olan müsemâmâ zikrini Seyyid Abdülkâdir Belhî şöyle anlatmaktadır:

Yolun şartı müsemâmâ'da oluşur. Müsemâmâ ile olan zikir Hudâ'dan başka halktan gizlidir. Müsemâmâ zikri zâtın zikridir. Sen Hudâ tarafından müsemâmâ'ya mazhar kılınırsan, sana bütün esmâ da öğretilir.

Allâh lafzı, Hû ismi üzerine mazhardır. Hû sırrı ise, Allah isminden cereyan etmektedir. Bütün esmâ Hû ismine dâhildir. Allah, Hû içinde saklı oldu, taayyün edince, Hû'nun nâmının Allâh olduğunu bil. Hû, "hüve'l-evvel hüve'l-âhir" dir.²⁹⁵

²⁹² Molla Câmî, *Şerh-i Rrubâiyat*, (ter) Tâhirü'l-Mevlevî, Litera Yay. İstanbul, 2014, s. 149.

²⁹³ Ahmed Yüksel Özemre, *Üsküdar'da Bir Attar Dükkanı*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 106.

²⁹⁴ Pâs-ı Enfâs'ta denilen bu uygulama; Nefesini göbük altından göğüs bölgesine, içeriye çekerken "Hû" ismine odaklanıp, bir müddet nefesini "Hû" ismi üzere tutup, sonra "Allah" ismine odaklanarak nefesini dışarıya vermek şeklinde anlatılmıştır. (İmdâdullâh Tehânevî, *Kalplerin Işığ*, (ter) Mehmed Es'ad Dede, (haz) Adnan Kaya, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 104)

²⁹⁵ Belhî, *Künûzü'l-Ârifîn*, s. 278-283.

3.4.4. Râbîta-i Metn

Râbîta meselesi tasavvuf söz konusu olduğunda belki de üzerinde en çok konuşulan, tartışılan konuların başında gelmektedir. Kelime anlamı “bağ” olan râbîta, tasavvuf târihi içerisinde çeşitli ekollerce kullanılan, manevî irtibat metodu olarak yerleşen bir uygulamadır. İştîyâk ve ezeli istidat olan pasif râbîtanın terakkî ettirici aktif râbîtaya dönüşmesi için sûfiler arasında çeşitli uygulamaları gelişmiştir.

Tanım ve uygulamaları noktasında farklı görüşler ve kabulleri olan râbîta, genel olarak “râbîta-i mevt”²⁹⁶, “râbîta-i mürşid”, “râbîta-i huzûr”²⁹⁷ şeklindeki üç uygulamasıyla öne çıkmıştır. Bu uygulamalar içinde özellikle mürşid râbîtası’nın üzerinde, başta Hâlidîler olmak üzere çok durulmuştur. Râbîta-i mürşid, hayal kuvvesi aracılığıyla mürşidinin vechinde kab-ı kavseyn’i sembolize eden, aynı zamanda nefis-i nâtıkanın vücûd üzerindeki mahalli olan iki kaş arasını hayal etmek olarak tarif edilmektedir. Bu râbîta türüne hayâlî râbîta denilmektedir. Bu râbîta şeklinin dayanağı olarak bazı sûfiler tarafından Hz. Fâtıma’dan nakledilen şöyle bir rivâyet vardır: “*Babamın yüzüne baktığımda, alnında bir nur parladığını ve bu nurun insanların kalplerine doğru yayıldığını gördüm. Kendisinden, bunun ne olduğunu sordum. Bana, bu İslâm’ın nurudur, diye karşılık verdi*”²⁹⁸

Bazı mutasavvıflar tarafından hayâlî ve hakîki²⁹⁹ olarak iki ana grupta tarif edilen râbîta uygulaması hakkında son dönem sûfilerinden Abdülazîz Mecdî Tolun (ö.1941) uzun açıklamalarda bulunmuştur. Mecdî Tolun Bey; râbîtanın, büyük ilâhî bir sır olduğunu, her müşkülü halledeceğini, fakat râbîta ile râbîtanın sırrının ayrı şeyler olduğunu, râbîtasız seferin ancak bir çalkantıdan ibâret olacağını söylemektedir.³⁰⁰ Mecdî Efendi, râbîtayı, cism-i kesife, cism-i latife ve cisimden mücerred rûha yapılan olmak üzere üçe ayırmakta ve sevenlerinden birine yazdığı mektupta; “*Benim hayâlimle değil hakikatimle meşgul ol, hayâl dediğin benim unsuriyatımın, bedenimin timsâli olacak. Hakikatim, ruhum ve sırrımdır. Rûhumla*

²⁹⁶ Gözünü kapayıp ölüm hallerini düşünmek.

²⁹⁷ Her an Allah’ın huzurunda olma bilincini taşımak.

²⁹⁸ Seyyid Ahmed Hüsâmeddîn, *Zübdetü’l-merâtib*, İstanbul, 1341, s. 9.

²⁹⁹ Osman Ergin, *Balikesirli Abdülaziz Mecdi Tolun, Hayatı ve Şahsiyeti*, Kenan Basımevi, İstanbul, 1942, s.254.

³⁰⁰ Ergin, *a.g.e.*, s. 252-257.

meşgul olabilirsiniz; kurb, bu'd, ittisâl, infisâl kalmaz. Ortada bir şems-i nevvâr kalır ki bütün zerrât ânın bilâ-ihyâr ve bilâ-haber müncezîbidir"³⁰¹ demektedir.

Râbîta ile ilgili farklı yaklaşımları olan Seyyid Ahmed Hüsâmeddîn Rûkkânî'nin (ö.1925)³⁰² Ebu'l-Avn el-Ahrâr'dan³⁰³ naklettiği; "*Râbitanın sıhhati Ehl-i Beyt-i Mustafâ silsilesine câizdir*"³⁰⁴ şeklindeki anlatımları da Hamzavîlerin râbîta anlayışlarını daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Hamzavîlerdeki kutup (hakikatine teveccüh edilen) anlayışına baktığımızda, ya bizzat ehl-i beyt'ten olması, ya da Selmân-ı Fârisî gibi ehl-i beyt'e dâhil olmuş efrâd'dan birinin olduğunu ve bu kutubun da Hakikat-i Muhammediyye'nin sırrına mazhar olduğu ve kendisinden sonra bu sırrı kime intikal ederse onun kutub olduğu anlayışı hâkimdir.³⁰⁵

Hamzavîlikte râbîta, metn-i hakîki denilen³⁰⁶ Hakikat-i Muhammediyye'ye teveccüh olarak kabul edilir. Bu, kim olduğu bilinsin veya bilinmesin, müferridûndan olan Hamzavî-Melâmî kutubunun hakikatine, yani rûhuna teveccühle izâh edilmiştir. Bu teveccühün sonucunda tecelli eden himmet sırrına Abdulkerim Cîlî (ö.1428), "*Rakîka-i Muhammedî*"³⁰⁷ demektedir.

Seyyid Abdulkâdir Belhî, mâsivâyâ bağlı gönlün dağılımlığını toplamanın istivâyâ yönelmek olduğunu, mâsivâyâ dönüklükle kuvvetin (kuvvelerin) sivâyâ(gayra) yayıldığını, fakat o kuvvetin tekrar toplanmasının yolunun ise istiva üzerinde karar kılmakla mümkün olabileceğini yani; râbîta'dan maksadın insanın üç ana yetisi olan kuvve-i akliye (akıl yetisi), kuvve-i şehevîye (her türlü arzu yetisi) ve kuvve-i gadabiye'nin (öfke yetisi) dengesini bozan diğer kuvvelerin dağılımlığının,

³⁰¹ Ergin, a.g.e., s. 254.

³⁰² Seyyid Ahmed Hüsâmeddîn er-Rûkkânî, 1848 de Dâğıstan sınırları içinde bulunan Tabasaran/Rûkkân'da doğmuştur. Abdullah-ı Dihlevî'nin halifesi olan babası Sadullah Muhammed Saidü'r-Rûkkânî'den Nakşibendî hilafeti almıştır. Arapça, Türkçe Tasavvuf ve tefsire dair eserleri basılmıştır. 25 Nisan 1925'te İstanbul'da vefat etmiştir. (Turan Alptekin, *Seyyid Ahmed Hüsâmeddîn Eserleri ve Nakşibendî Öğretinin Kökleri*, Demos yay. İstanbul, 2007, s. 15-17.)

³⁰³ Ebu'l Avn El Ahrâr'ın asıl adı İshâ'dır. H.684 senesinde Dâğıstan / Rûkkân kasabasında doğmuş, 749 senesinde vefat etmiştir. (Seyyid Ahmed Hüsâmeddîn, *Mevâlid-i Ehl-i Beyt*, (yay) Seyyid Ali Rıza, İstanbul, 1339-1341, s. 96.)

³⁰⁴ Seyyid Ahmed Hüsâmeddîn, a.g.e., s.9.

³⁰⁵ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, s. 151.

³⁰⁶ Râbitanın gerçekleştiği mânevî makâm. Âdeta manevî kelimelerden oluşmuş, yek vücud bir metin anlamında, Hakikat-i Muhammediyye'ye işâreten kullanılan bir tâbir.

³⁰⁷ Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 284.

İnsân-ı Kâmil'in hakîkati olan rûh-i kudsîsine tam bir teveccühle yüzlerinin kesretten vahdete dönüp dengeye geldiğini söyledikten sonra, râbîta yapılan bu kutbun vasıflarının anlatımına şöyle devam etmektedir: “İnsanın tefsiri Kelâmullah olduğundan bütün âlem için metn (yazının aslı) insan oldu. Çünkü bu metn Hüdâvend'in metnidir ki, bu metnin içinde Hüdâvend'in sırrı gizlendi. Karârı iki bahrin (sıfat ve zat bahrı) arasındadır. Bundan sevgilinin sırrı gizlenmez. Her iki âlemin arasında berzah odur. Makâmı, kâb-ı kavseyn'dir. Oturduğu yer hatt-ı istivâ üzerindedir. O, Allah tarafından insan-ı kâmil kılınmıştır.”³⁰⁸

Bu râbîta şekline Melâmîler tarafından “râbîta-i metn” adı verilmiştir. Hamzavî-Melâmîlerince kullanılan fakat tasavvufa dâir eserlerde literal olarak yerleşmemiş “râbîta-i metn” tâbirine, Seyyid Mîr Hamza Nigârî (ö.1886), Dîvân'ında; “Uşşaka gerek **râbîta-i metn** ki yohsa / Esmâya devâm ile müsemmâ ele gelmez.” olarak beyt içerisinde müsemmâ ile de ilişkilendirerek yer vermiştir.³⁰⁹ Lâlîzâde Abdülbâki ise tam teveccühe bağlı bu râbîta usûlünü “Sergüzeşt” adlı risalesinde şöyle anlatmıştır:

“Muhterem babamdan işittiğim şartlara ve alâmetlere uydum. Hakikat-i Muhammediye'ye tam teveccüh ettim, küfürden ve dalâletten kurtuldum, ama vallâhi hâlâ vaktin sâhibini bilmem. Teveccühüm hakikatlerinedir, şahsı ma'lûmum değil.”³¹⁰

Sonuç olarak, Hamzavîlik'de râbîta anlayışının müsemmâya teveccüh, gönül bekleme ve tahliye-i derûn gibi uygulamalarla iç içe olduğunu, Hamzavî-Melâmî kutbunun Hakikat-i Muhammediye sırrına mazhar ferdiyet makâmı sahibi olduğunu ve râbîtanın o kutbun cisimden mücerred rûhuna (hakikatine) yapıldığını anlamaktayız. Fakat konunun başında da belirttiğimiz gibi Hamzavî-Melâmîlerince uygulanan, “râbîta-i metn” olarak tabir edilen bu râbîta şeklinin literatüre girmemiş olduğunu görmekteyiz.

³⁰⁸ Belhî, *Künûzü'l-Ârifîn*, s. 306-307-308.

³⁰⁹ Seyyid Mîr Hamza Nigârî, *Dîvân*, Süleymân Efendi Matbaası, İstanbul, 1302, s.105. ; Dîvân-ı Seyyid Nigârî, *El Yazma Defter*, Ahmed Erdayı Özel Kitaplığı, s.15.

³¹⁰ Lâlîzâde, *Sergüzeşt*, s. 61.

3.4.5. Nazar-ı Hakkânî

Hamzavîlik’de, kutbun tâlipleri bulma, gözetme ve rehberlik etme amacıyla tayin ettiği kalbe bakıcıları bulunmaktadır. Bu kalbe bakıcının³¹¹ zamanı geldiğinde kutba ulaştırdığı tâlibin kalbine Hamzavî kutbunun nazar etmesine ve bu nazar neticesinde meydana gelen işrâke / nurlanmaya nazar-ı hakkânî denilmektedir³¹². Tâlib, bu nur vâsıtasıyla eşyâya hakkânî bir nazarla bakma kâbiliyeti kazanmakta ve artık tâlib iken sâlik mertebesine yükselmektedir. Mukayyed/sınırlı idrakten mutlak idrake geçen sâlikin hakîki cezbeye ulaşmasıyla birlikte nüfûz-ı nazarı artmakta ve fenâ mertebelerini (fenâ-i ef’al, fenâ-i sıfât, fenâ-i zât) kat etmektedir. Buna örnek olarak, Mevlevî Midhât Bahârî, Seyyid Abdulkâdir Belhî’yi ziyaretinden sonra; “Sâliki nazarla terbiye etmek ve ona vahdet neş’esini ilka etme kudretine sahip İstanbul’da yalnız Seyyid Abdülkâdir Belhî’nin olduğunu ve kendisinin onun huzurunda bir saat kadar kaldığını, bu kısa müddet zarfında nazar-ı hakkânîsiyle vahdet neş’esini gönlüne ilka ettiğini” söylemektedir.³¹³

3.4.6. Gönül Bekleme

“Gönül bekleme”, sâlikin gönlünün mâsivâdan boşalması³¹⁴ olan tahliye-i derûn faaliyeti sırasında tekrar mâsivâyâ bulanmaması için sâlikin kalbini sürekli murâkabe altında tutmasına denmektedir.

Râbita-i metn ve müsemâmâ zikrinin bir parçası olan “gönül bekleme”, rakîb ismi üzere yapılan murakabeye denmektedir. Hamzavîliğe girmek isteyen kişinin ya bizzat Hamzavî kutbu ya da tayin ettiği kalbe bakıcı tarafından istidat sahibi olup olmadığına bakıldıktan sonra eğer talib istidat sahibi ise Hamzavîliğe kabul edilip “*beytullâh olan kalbinden O’ndan gayrisının bulunmaması gerektiği*” ve “*kalbine Allah’tan başkasının girmemesi için gönül bekçiliği*” yapması telkin ve tenbih edilmektedir. Sâlik gayriyet perdesi ortadan kalkıncaya ve gönül serbestliğine erişene kadar beklemeye devam etmektedir. Bu devreye gönül bekleme denmektedir. Gönül bekleme devresinde sâlik “rakîb” ismine bağlı olarak sırrını ifşa etmemek için sürekli gönlünü gözetmekle yükümlüdür.

³¹¹ Lalîzâde, *Sergüzeşt*, s.69

³¹² Lalîzâde, *a.g.e.*, s.69

³¹³ Doğramacı, *Kemâlî Divanı’ndan Aşk Sızıntıları*, s. 28.

³¹⁴ Doğramacı, “Takdim”, *Künuzü’l-Arifin*, s. A-5-8.

Hamzavîler, bu gönül bekleme devresini çok güzel izah eden, kendisi de aynı zamanda bir kalbe bakıcı olan Hüseyin Lâmekânî'nin;

Pâk eyle gönül çeşmesin tâ durulunca / Dik tut gözün gönlüne, gönlün göz olunca.
Efkârı ko, dil destisin ol çeşmeye tutdur / Ol âb-ı safâ bahş ile bu desti dolunca.
Çün Hakk seni derbân-ı der-i hânesi etdi / Dur kapuda, gayrı koma ta ânı bulunca.
Şimdi koma kim sonra çıkarması güç olur / Şeytan çerisi hâne-i kalbe koyulunca.
Ver âşık, evin sâhibine, çık aradan sen / Bî-şek gelir Allâh evine sen savulunca.
Çektim bu cihân içre hezâr mihnet ü zahmet / Ol Pîr-i Hudâ, mürşîd-i kâmilî bulunca.
Ey "Lâ-yi mekânım", seni ben çok aradım, çok / Cânımda mukîm olucağın tâ duyulunca.

beyitlerini kendilerine düstûr edinmişlerdir.³¹⁵

3.4.7. Mahfîyyet Libâsı

Gizlilik, saklılık, korumak anlamlarına gelen “mahfîyyet”, Hamzavî-Melâmî tavrının temelini teşkil eden bir rükündür. Bu gizlilik ve saklılık, mânevîyâtın mahrem bir sır olduğu kabulü ile Hamzavî-Melâmî dervîşlerince uyulması gerekli olan, olmazsa olmaz bir esastır. Mahfîyyetin, Allah'ın bizzat bir kulunu halktan saklamasının yanında dervîşin de farklı metodlarla mahfîyyet sahibi olması gibi bir yönü vardır.

Hamzavî-Melâmîliği'nde mahfîyyet unsurlarını; Kendilerine has sembolik giysilerin olmaması, yaşadığı sosyal çevrenin kültürüne uygun giyinilmesi, farzlar dışındaki ibâdetlerin gizli yapılması, günün genel geçer konuşulan dili ile insanlarla konuşulması, geçimini temin etmek için bir işle meşgul olunması, belirlenmiş gün, saat ve sayılarca yapılacak evradlarının olmaması, tekke ve zaviyelerinin bulunmaması şeklinde sıralayabilmekteyiz. Kur'ân'da geçen “takvâ libâsı”³¹⁶, bir anlamda, amelleri ve hâlleri mahrem görüp halktan saklamak/örtmek anlamında tam bir “mahfîyyet libâsı” olsa gerektir.

Mahfîyyet üzere kalmak için gerekli olan yukarıda geçen bu unsurların Hamzavî-Melâmî tarihinde kutup seviyesinde istisnaları da vardır fakat bu istisna durumlarda da daha farklı melâmet hâlleri o kişileri bir şekilde halktan örterek

³¹⁵ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 83.

³¹⁶ A'râf, 7/26.

mahfîyyete büründürmüştür. Bu istisnâlara; İsmâil Ma'şûkî ve Hamza Bâlî'de olduğu gibi vahdet neşvesinin tesiriyle görülen şatahatları veya Hamzavîlerin dergâhları olmamasına karşın, Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin Murad Buhârî Dergâhı postnişînlüğünde bulunmasını örnek verebiliriz.

Mahfîyyet rûknünün İdrîs-i Muhtefî zamanı ve sonrasında en üst seviyede önemle uygulandığını görmekteyiz. Atâî'nin onun hakkında Sahn müderrisi Mustafa Efendi'den naklettiği; “*Bu mertebe zuhûrla bu gûne ihtifâ muazzam bir kerâmettir, ahvâlini tecessüs ettim, salâh ü sedâddan gayri nesne zâhir olmadı*”³¹⁷ cümleleri, İdrîs-i Muhtefî'nin ne derece ihtifâ ve temkin sâhibi olduğunu göstermektedir.³¹⁸

Hamza Balî ve Sütçü Beşîr Ağâ'nın idam edilmeleri gizlilik ilkesini tetiklemiş ve dozajını artırmış olsa da bu rûkn, Hamzavî-Melâmîliğinde reaktif/tepkisel değil, aslî bir tavidir.

Mahfîyyeti sağlayan en önemli hâlin, mahviyet, tevâzu ve yokluk bilinci olduğu bilinmektedir. Mahviyeti, fakra bağlı olarak değerlendiren Seyyid Muhtâr, mahviyetin, benlikten geçmenin en önemli esası olduğunu söylemektedir.³¹⁹

Seyyid Abdülkâdir Belhî'de eserlerinin birçok yerinde mahfîyyete, mahviyete ve temkîn'e önemle değinmektedir. Buna bir örnek olarak; yolun pîri, başı olarak anlattığı Bâyezîd-i Bistâmî'yi fakr-ı hakîkî ile özdeşleştirmiş “*Fakrı O'ndan öğren, O Bistâmlı Kutup ki, o'nun fakr ülkesinden oluşu Bistâm şehrini aydınlattı*” diyerek eserinin devam eden bölümlerinde mahfîyyet ve mahviyeti içeren fakrın önemini anlatmıştır.³²⁰

³¹⁷ “Bu kadar açıkça insanların arasında bulunduğu hâlde bu derece mahfî/gizli kalabilmesi çok büyük bir keramettir. Hakkında yaptığım araştırma sonucunda, salih bir insan olmasının dışında bir bilgi görmedim.”

³¹⁸ Azamat, “İdrîs-i Muhtefî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, c. 21, s. 489-491.

³¹⁹ Seyyid Ahmed Muhtâr Belhî, *a.g.e.*, s. 39; Okurkan, *a.g.e.*, s. 28.

³²⁰ Belhî, *Künûzü'l-Ârifîn*, s. 19.

4. VARLIK ANLAYIŞI

Varlık ve varoluşla ilgili ontolojik anlayışlar, Felsefî, Kelâmî ve Tasavvufî olarak üç ana disiplinde incelenmiş, farklı sonuçlara ulaşılmış, bazı konularda da görüş birliğine varılmıştır. Tasavvuf tarihi içerisinde ontoloji üzerinde en derinlemesine fikirler geliştiren ve bütün tasavvuf anlayışını bu fikirleri üzerine bina eden sûfî Muhyiddîn İbn Arabî'dir.

Seyyid Muhtâr Efendi'nin varlıkla ilgili fikirleri de, Muhyiddîn İbn Arabî'nin varlık anlayışı etrafında toplanmaktadır. Hazarat-ı hamse, nübüvvet, velâyet gibi mefhumlara yaklaşımı bu anlayış doğrultusundadır.

4.1. Mutlâkiyet Mertebesi

Mutlâkiyet mertebesine, taayyünün olmadığı, "lâ-taayyün âlemi" de denmektedir. Bu mertebe, tasavvuf literatüründe, Allah'ın gayb-ı mutlakda oluşu, isim, sıfat, tecelli ve taayyünün söz konusu olmadığı, hazarat-ı hamse'nin ilki dir. Bu mertebe, gerçek mutlaklık mertebesi, ahadiyet olarak adlandırılmıştır.³²¹

Seyyid Muhtâr Efendi, lâ-taayyün kavramını, kendisinde, ismin, resmin, hiçbir bağın bulunmadığı, zâtî tecellîye, ıtlak'a ermiş bir kul için, "*bütün taayyünatdan kesilmiş, bütün bağlardan azâde kalmış, lâ-taayyün'e ermiştir*"³²² şeklinde kullanarak, son noktaya gelen insanın da bu âlemden bir payı olduğunu ve gaybûbete girdiğini söylemektedir.

4.2. Mâhiyât Mertebesi

Mâhiyât/hakikatler, kalple temas halinde olan, "ceberût âlemi"ni oluşturan "nitelikler" mertebesidir. Tenezzülâtda birinci taayyün derecesidir.

Mâhiyetler mevcûd olanların hakikatleridir. Nesnelere isimleri o hakikatlerin isimleridir. Mâhiyât mertebesi olan bu ceberût âleminde dağınıklık ve tefrika yoktur.³²³

³²¹ Abdülganî en-Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 33.

³²² Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 95; Okurkan, *a.g.e.*, s. 84.

³²³ Azîzüddîn Nesefî, *İnsan-ı Kâmil*, s. 228.

Seyyid Muhtâr Efendi, ceberût âleminin mâhiyât mertebesi olduğunu söylemektedir.³²⁴ Bu mertebe Hakikat-i Muhammediye mertebesidir.

Muhammedî Hakikat, bütün varlığın ilkesi³²⁵, mevcut olan şeylerin ilmî planda öz halinde bulunduğu, birbirinden ayrışmadığı bir mertebeyi ifade etmektedir.³²⁶

Seyyid Muhtâr, *Gavsîye Risâlesi*'nde geçen; “*Tekrar âlemlerin yaratıcısından sordum; Yâ Rabbi, sen melekleri hangi şeyden yaratdın? dedim. Buyurdu ki; melekleri insanın nurundan, insanı da bizzat kendi nurundan yaratdım*” sözlerini naklettikten sonra buradaki insandan maksadın ancak Hazret-i Muhammed olabileceğini söyleyip, Nur-u Muhammedî kavramını ele alıp; “*evvele mâ halakallâhu rûhi*”, “*evvele mâ halakallâhu nûri*”, “*evvele mâ halakallâhu akli*”, gibi hadîsleri nakletmektedir. Bu üç hadisi yorumlayan mutasavvıflar, burada ilk yaratılan olarak anlatılan rûh, nûr ve akıl'ın, tek bir cevher olan Hakikat-i Muhammediyye'nin işlevsel olarak hayat sahipliği yönünden rûh, varlığı yönünden nûr, bilirliliği yönünden de akıl ismini aldığını söylemektedirler.³²⁷

Seyyid Muhtâr, nûr yönüyle; “*Bu mukaddes vücûd olmasaydı, hiçbir şey mevcut olmazdı, demek ki; nûr-u ahad tenezzül etmiş, Ahmed'in pâk vücûd'u olmuş*”³²⁸ sözleriyle de tüm varlığın kaynağının rûh, nûr ve akıl yönünden Muhammedî Hakikat olduğunu anlamaktadır.

4.3. Mâkûlât Mertebesi

Mâkûlât, akılla temas halinde olan, “Melekût âlemi”ni oluşturan, harici vücudu olmayan, subjektif bir yapıya sahip, “akledilenler” mertebesidir. Tenezzülatda ikinci taayyün derecesidir.

Seyyid Muhtâr Efendi, melekût âleminin mâkûlât mertebesi olduğunu söylemektedir.³²⁹

³²⁴ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 28; Okurkan *a.g.e.*, s. 17.

³²⁵ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, s. 233.

³²⁶ Abdülganî en-Nablusî, *Ariflerin Tevhidi*, s. 34.

³²⁷ Azîzüddîn Nesefî, *İnsan-ı Kâmil*, s. 146.

³²⁸ Belhî, *a.g.e.*, s. 33; Okurkan, *a.g.e.*, s. 22.

³²⁹ Belhî, *a.g.e.*, s. 28; Okurkan, *a.g.e.*, s. 17.

Kalp dâiresi olan bu mertebede insan aklı, kalbe bağlı iç duyular yoluyla melekût âleminde veriler almaktadır. Böylece nefse bağlı dış duyular yoluyla alınan verilerle kalbe bağlı iç duyulardan alınan verilerin toplandığı, temyiz ve tedbir fonksiyonlarının da faal olduğu rasyonel/meaş ve sezgisel/mead aklın birleşiminden oluşan “müstefâd akıl”, kalp dairesinde fonksiyonel olduğu için bu mertebede “akleden kalb” olarak ta tanımlanmaktadır.

4.4. Mahsûsât Mertebesi

Mahsûsât, dışa dönük duyularla temas halinde olan, “nâsût âlemi” ni oluşturan harici vücudu olan “maddeler dünyası” mertebesidir. Tenezzülâtta üçüncü taayyün derecesidir.

Seyyid Muhtâr Efendi, nâsût âleminin mahsûsât, hissedilenler mertebesi olduğunu söylemektedir.³³⁰

Aklî dâiresi olan bu mertebede cisme bağlı dış duyular yoluyla nâsût âleminde insan aklına veriler gelmektedir.

4.5. İnsâniyet Mertebesi

İnsaniyet; mahsûsât, mâkûlat ve mâhiyât mertebelerinin âlemleri olan nâsût, melekût ve ceberut âlemlerini kendinde toplayan beşinci küllî varlık mertebesidir. Mutlakiyet mertebesinin âlemi olan lâhût âlem'nin insandaki tezahürü ise insana sürekli varlık veren nefes-i rahmânî ve rûh-u azam tecellisidir. Cevherden ibâret olan insan hakikatinde mevcûd olan herşey, tedricen kendi vaktinde ortaya çıkmaktadır.³³¹ İnsan kendine verilmiş şâkilesi/fitratı üzerinde yolculuk yaparak kendi insanlık mertebesine ulaşmaktadır. Bu yolculukta asıl ulaşılması gereken nokta kâmil insan mertebesidir. İnsâniyet mertebesinden kasıttaki insân-ı kâmil'dir.

İnsân-ı Kâmil'i, “*Nebiye varis, ledünni ilme arif ve ilahi ilhamlara mazhar olan insan-ı kâmil, tüm ilahi mazharların kendisinde toplanması nedeniyle Resul-i Ekrem sallallâhu aleyhi ve âlîhi ve sellem efendimiz ve onun varisidir*”³³² şeklinde

³³⁰ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s.28; Okurkan a.g.e., s.17.

³³¹ Azîzüddîn Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 26.

³³² İbnü'l-Hüseyinî, *Hânedân-ı Seyyidü'l-Beşer*, s. 52.

tanımlayan Seyyid Muhtâr, İnsan-ı Kâmil'in özelliklerini "Bu mukaddes zatlar, Hakk'ın zikir ve fikrinden, mahabbet'inden, şevk ve zevkenden başka bir şey bilmezler. Mabudun müşahedesi ile müstağrak, kendi sıfatlarından fâni, Hakkın sıfatıyla bâkidirler. Bu zevkde olanlar daima şu hitâb-ı celîle muhataptırlar; "sende zât ve sıfâtımla zâhirim, sen bensin bende benim. Eğer beni ararsan kendini bulursun. Kendini ararsan beni bulursun. Zira; sen ben oldun, ben sen oldum. Sen can oldun, ben ten oldum."³³³ "Ey benim mahbûbüm olan İnsan-ı Ekmel! Senin zuhurundan mukaddem benim sırrım idin. Benim zuhurumdan sonra senin sırrın oldum. Diğer bir tabirle; ezelde sen benim bâtınım idin, ebedte ben senin bâtınım oldum."³³⁴ İnsan-ı Kâmil'in yemesi, içmesi, söylemesi, işitmesi, durması, oturması benimledir. Çünkü muhabbet âleminde muhîb ve mahbûb tek bir nefsdür"³³⁵ cümleleri ile ele almaktadır.

Seyyid Muhtâr, insan-ı kâmil'in mahall-i esrar olduğunu, daha fazla izahın da mümkün olmadığından bahisle; "Mahall-i esrâr; İnsan-ı Ekmel'dir. Çünkü Âdem'in batınında Hakk'ın esrarı mevcuttur. İnsan-ı Kâmil; "el insanu sırrı ve ene sırrehû" tebşîri ile müşerref olmuştur. Âlem-i kübrâdır, deryâ-yı azîmdir. Bundan ileri varmak, daha ziyâde tafsîle ve izaha kalkışmak doğru olmadığı gibi bu hususta aciz olan kalemde kırıktır"³³⁶ demektedir. Ârif kişiler, insân-ı kâmil tabirinden asıl maksadın Hz. Peygamber olduğunu söylemişlerdir.³³⁷

Seyyid Muhtâr'ın kullanımında olduğu gibi diğer enbiyâ ve evliyadan ayırmak için Hz.Peygamber'e insân-ı kâmiller'in en kâmilî anlamında "İnsân-ı Ekmel" denmiştir. İnsân-ı kâmil mertebesi'nin de kendi içinde makâmları bulunmaktadır. Cüz'î makâmların dışında nübüvvet, velâyet ve hikmet olmak üzere üç küllî makâm vardır.

4.5.1. Nübüvvet Makâmı

Nübüvvet, Allah tarafından seçtiği insanlara, hidâyete davet ve irşâd için verdiği ontolojik yetkiye denilmektedir.

³³³ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 30; Okurkan, *a.g.e.*, s. 19.

³³⁴ Belhî, *a.g.e.*, s. 36; Okurkan, *a.g.e.*, s. 25.

³³⁵ Belhî, *a.g.e.*, s. 37; Okurkan, *a.g.e.*, s. 26.

³³⁶ Belhî, *a.g.e.*, s. 59; Okurkan, *a.g.e.*, s. 48.

³³⁷ Cilî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 339.

Seyyid Muhtâr Efendi, nübüvvetle ilgili görüşlerini peygamberlerin vazifeleri, “Hadi” ismiyle alakası ve bu tecellîden kaynaklı nübüvvetin devamının ne olduğu şeklinde şöyle açıklamaktadır:

“Peygamberler, peygamber oldukça doğru yolu ümmetlerine lisânen, efâlen ve ahvâlen gösterirler. Ve gösterişleriyle de davet vazifesi ve nübüvveti yerine getirmiş olurlar. Bundan ileri geçemezler. Ümmetlerin bu vesâyaya imtisalen hidayeti kabul etmeleri ancak meşîyyet-i ehadiye ye menuttur.”³³⁸

“Hidayet Nebilere mahsustur. Vazife onlara aittir. Hazret-i Peygamber Hâtemü'l-Enbiyâ oldukları için nübüvvet sona ermiştir. Böyle olduğu halde ümmetin ferdlerinden olan bir velinin diğer bir kimseye hidayet eylemesi doğru olur mu? Evet doğru olur. Zira hitama eren nübüvvet-i teşrî'ye dir. Hazret-i Peygamber'den sonra bir şeriat sahibi gelmez ve gelemez. Çünkü Şeriat-i Mutahharâ-i Ahmediye beşerin muhtaç olduğu bütün ahkâmı (dinî, medenî, ictimai) ihtiva etmektedir. Velilerin hidayeti nübüvvet-i târifîye'dendir. Her veli Şeriat-i Muhammediye'nin haricine çıkamaz. O büyük ahkama tabidir. İrşâd ve hidayetleri şeriaten değil tarîkatendir. Nübüvvet-i târifîyye hitama ermez, devam eder ve ila yevmü'l kıyâm devam edecektir. Madâm ki Allah Dâim'dir, Bâki'dir. Hâdi ismininde ahkâmının devamı lazımdır.”³³⁹

Bu açıklamalardan, Allah'a mahsus olan kevnî hidâyetin dışında “Hâdî” ismi gereği Hz. Pergamber'inde teşrî'î hidâyet yekisi olduğunu, nübüvvetin teşrî tarafının sona ermiş olması, fakat “Hâdî” isminin mazharı olan insân-ı kâmiller'in ise Hz. Peygamber'e varis olarak tarifi nübüvvet görevi yaptıklarını anlamaktayız.

4.5.2. Velâyet Makâmı

Seyyid Ahmed Muhtâr, velayetle ilgili görüşlerini Muhyiddîn İbn Arabî'nin görüşleri³⁴⁰ etrafında ifade etmektedir. Tasavvûf tarihinde tartışmalara konu olan bu kabul, etraflıca incelendiğinde görülmektedir ki, bahsedilen velayetin, her nebının batınındaki velayet hakikati olduğu, müşahhas evliyânın peygamberlere üstünlüğünü ifade etmemektedir. Seyyid Muhtâr'ın konuyla ilgili kabulleri; “*Hazret-i Risâlet-*

³³⁸ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdirîyye*, s. 62; Okurkan *a.g.e.*, s. 51.

³³⁹ Belhî, *a.g.e.*, s. 91; Okurkan *a.g.e.*, s.80.

³⁴⁰ “Bir peygamberin veli ve arif yönü, peygamberlik yönünden daha üstün ve daha şereflidir. Peygamber tek, fakat mertebeleri farklıdır; yoksa böyle bir ifadenin anlamı, içimizden bir velinin peygamberden üstün olduğu anlamına gelmez.” Bkz. Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, Kabalcı yay.İstanbul, 2005 s. 501. “Bizce bir veli, peygamberden daha üstün değildir. Zillete düşmekten Allah'a sığınırız. Keşif ve varlık sahipleri bu tarife göre o sözleri söylerler. Zira, bizde itibar, sadece makamlardır.” Bkz. İbn Arabî, *El-Kurbet*, (çev) Hasan Fehmi Kumanlıoğlu, s. 34.

penâhi'den bu zamana kadar gelmiş ve gelecek bütün Evliyâullah'ın da velâyetleri yine o nûr-u akdes sayesinde olmuş ve ila yevmi'l kıyâm olacaktır"³⁴¹ şeklindedir.

Seyyid Muhtâr, "*el velâyeti efdalü minen nübüvveh*" anlayışına dayanarak "Peygamberlerin vazifeleri teşrî'î dir. Muameleleri halk iledir. Velâyet ise tahkîkîdir. Muameleleri Hakk iledir" diyerek, bu velâyetin Nebi'nin velâyeti olduğunu söyledikten sonra ise, bu yönden velâyetin nübüvvetden üstünlüğünü izah noktasında şöyle açıklamalar yapmıştır;

Velâyet, beş suretle Nübüvvet'den efdaldır.

Birincisi; velâyet Halık'ın sıfatıdır, nübüvvet mahluk'un sıfatıdır.

İkincisi; velâyet Hakk ile, nübüvvet halk ile meşguldür.

Üçüncüsü; velâyet emr-i batınîdir, nübüvvet emr-i zâhirîdir.

Dördüncüsü; velayet hususîdir, nübüvvet umumîdir. Hususî umumîye müreccahtır.

Beşincisi; velâyetin nihayeti yoktur, nübüvvetin nihayeti vardır. Cenâb-ı Peygamber (lâ nebiyye ba'di) buyurmuşlardır."³⁴²

Seyyid Muhtâr bu açıklamalardan sonra, velâyet sahiplerinin özellikleri ile ilgili olarak ta şöyle söylemektedir;

"Evliyâullah Hakk'ın yakınlarıdır, mâbeyncileridir. Bir hükümdarın mâbeyncileri nasıl bir hususiyete, bir imtiyaza sahip ise "*ez zâhirü unvanü'l bâtin*" fehvasınca mukarribîn'den olan velilerin de öyle hususiyetleri, imtiyazları vardır. Her birinin Latîf, Kerîm, Rahîm gibi esmâ-i cemâlfye 'den birine mazhariyetleri olduğundan kendilerine mensup olsun olmasın herkese mazhariyetleri dairesinde muamele ederler. İstediklerini beşeriyet mertebelerinin en yüksek bir mevkiine geçirirler. Dilediklerini maddî, mânevi nimet ve ihsân'a müstağrâk ederler."³⁴³

"Allah madem "Dâim"dir, "Bâki"dir. Esmâ-i Hüsnâ'dan olan "Hâdi" isminin e ahkamının devâmı lazımdır. İşte Cenâb-ı Hakk bu sıfatın idâmesine ârifleri vesile kılmıştır.

³⁴¹ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 63; Okurkan, *a.g.e.*, s. 52.

³⁴² Belhî, *a.g.e.*, s. 67; Okurkan, *a.g.e.*, s. 56.

³⁴³ Belhî, *a.g.e.*, s. 61; Okurkan *a.g.e.*, s. 50.

Eğer bunun aksini iddiada ısrar edilirse Hâdi ismi celîlinin hükümden düşüp manasız bir lafz olduğunu kabul etmek gerekmez mi?”³⁴⁴

4.5.3. Hikmet Makâmı

Seyyid Muhtâr, kendi insanlık mertebesini bulma yolcuğu olan seyr ü sülûkun başında talibin herşeyden önce hikmeti merkeze alıp akıl dairesindeki seyrini tamamlaması gerektiğini söylemektedir. Bu anlayış, hikmeti, “aranması gereken bir yitik”³⁴⁵ olarak anlatan Hz. Peygamber’in çizdiği arayış metoduna da uymaktadır. Seyyid Muhtâr’ın akıl ve hikmet ile ilgili görüşlerini “akıl mertebesi” başlığı adı altında daha ayrıntılı inceleyeceğimizden dolayı bu kısımda hikmet’in genel ve özelde nasıl anlaşıldığı, nasıl tarif edildiği ve ontolojik olarak “nübüvvet” ve “velâyet” ile ilintisine değineceğiz.

Yapılan tanımlarına baktığımızda hikmetin; ayrıştırma, birleştirme, kavrama, herşeye hakkını verme, herşeyi yerli yerine koyma,³⁴⁶ düzen, tertib ve herşeyde illeti arayan hakîme verilmiş sebeplerin ilmi³⁴⁷ ve düşünüşte, duyuştta, görüşte isâbet etme kaabiliyeti/yetisi olduğunu anlamaktayız.³⁴⁸

Aranması gereken olarak dileylene verilen hikmet’le, insana Allah tarafından dilediğine verilen³⁴⁹ hikmet’in aynı kabiliyet ve ilim olduğunu düşündüğümüzde, nasıl aranması gerektiği sorusu gündeme gelmektedir.

Hikmetin, kuvve-i akliyenin denge noktası olarak tanımından, hikmeti aramanın yolu ve aracının ise akıl olduğu sonucu çıkmaktadır. Aklın seyri ile aranılan/dilenilen hikmet insana verildiği zaman, artık kendisine hikmetin hükmettiği, her durumda ve her vatanda, o durumun ve o vatanın gerektirdiği şeylere uygun olarak hareket eden bir “hakîm” denmektedir.³⁵⁰ İbn Arabî, bu durumun özellikle Melâmîlik için söz konusu olduğunu söyleyip, devamında ise; “*Onlar bu dünyada meçhuldürler, kim oldukları bilinmez, çünkü onlar, dünya vatanının*

³⁴⁴ Belhî, *a.g.e.*, s. 92; Okurkan *a.g.e.*, s. 81.

³⁴⁵ Tirmizi, *el-Câmiü’s-Sahîh*, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire, 1975, s. 19.

³⁴⁶ İbn Arabî, *Hikmet ve Marifet*, (çev) Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 199.

³⁴⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Bülga fi’l-hikme*, nşr. Nihat Keklik, İstanbul Üniversitesi Edebiyât Fakültesi, İstanbul, 1960, s. 90a.

³⁴⁸ Erkan Türkmen, *Şems-i Tebrizî’nin Öğretileri*, Konya, 2005, s. 26.

³⁴⁹ Bakara, 2/269.

³⁵⁰ İbn Arabî, *Hikmet ve Marifet*, s. 199.

*meydana getirdiği herhangi bir hükümden kendilerini açığa çıkararak herhangi birşeyle temâyüz etmezler” demektedir.*³⁵¹

Aklın denge noktası olarak kabul edilen hikmete ulaşabilmek için seyr-i aklî süresince nefse bağlı dış duyuların dengesi için “riyâzet” ve kalbe bağlı iç duyuların dengesi için “zikir” uygulamalarına bağlıdır. Bir anlamıyla “riyâzet yollarını araştırma ilmi”de denilen,³⁵² hikmet ile riyâzet ilişkisini ise Kur’an da Hz. Peygamber’in özellikleri ile ilgili ayette geçen “hikmet” ve “arınma”³⁵³ bağlantısından çıkarmakta ve riyâzetin hikmeti elde etmenin önemli bir vasıtası olduğunu anlamaktayız.

Hamzavî-Melâmîlik planında düşündüğümüzde, ilgili bölümlerde değinildiği gibi zikir, müsemma yolu üzere ya ism-i zat’ı, murakabe/gönül bekleme, ya da ism-i hüviyeti, nefesî olarak zevk etme şeklinde olmaktadır. Riyâzet ise, mânevî riyâzet esas alınmak şartıyla, bedeni işlemek anlamında sûrî olarak ta “az yeme” uygulaması şeklinde olmaktadır. Böylelikle, insanın öfke ve şehvet kuvvelerinin de dengeye gelmesiyle aklının hikmete inkilab etmesinin önündeki engeller de aşılmış olacaktır. Seyyid Abdülkâdir Belhî ile birlikte İdris-i Muhtefî zamanında merkezi konuma yerleşen “nazar” ın yerini “hikmet” almış, oğlu Seyyid Muhtâr da hikmetin bu merkezîliğini dile getirmiş ve bu doğrultuda hareket etmiştir.

Eşyanın tabiatı gereği hakikatlere karşı kesâfetle perdelenmiş olan insanın bu perdeleri aşmasının ve eşyanın hakikatine agâh olmasının yolu olarak hikmete ulaştırarak ve zemin hazırlayacak, tahlil/çözümleme, terki ve taklib yeteneği kazanmış selim bir müstefâd akla ihtiyacı vardır.

Hikmeti, “Varlık âleminde hiçbir zaman kesilmemiş olan ezeli bir hamur, ebedî bir akıl”³⁵⁴ olarak gören Sühreverdî; bu doğrultuda hikmete ulaşmada sûrî riyâzetle birlikte ilk başvurulması gereken metod olarak, “ona arınmış olanlardan başkası el süremez/dokunamaz/manasına ulaşamaz”³⁵⁵ gerçeğini “ Kur’an’ı okuyup

³⁵¹ İbn Arabî, *Hikmet ve Marifet*, s. 191.

³⁵² Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtî'l-Fünûn*, İstanbul, 1404/1984, c.I, s. 370.

³⁵³ Bakara, 2/151.

³⁵⁴ Vâkı’a, 56/79.

³⁵⁵ Çulâmüseyin İbrâhîm Dinânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 223.

tefekkür ederken, sanki sadece kendine nazil oluyormuş gibi (nefsini başkalarından temizleyerek) okumak, yani takliden itikad ettiği başkalarından kendine ulaşmış fikirlerden zihnî riyâzet/tecrid yoluyla arınarak tefekkür etmek olduğunu söylemektedir.³⁵⁶

Rûzbihân Baklî ise, aklî aşk dediği, insandan hiçbir zaman ayrılmayan, fakat dönüşen aklın, bir anlamda hakîmde görülen aşk tecellisini; “*akl-ı küll’ün melekût âleminde, nefs-i nâtika çevresindeki seyri esnasında ceberutu müşahededen etkilenmesinden ortaya çıkar.*” şeklinde anlatmaktadır.³⁵⁷

Bu anlatılanlardan sonra, Seyyid Abdülkâdir Belhî’nin yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle merkeze aldığı hikmet anlayışı’nın koordinatlarını, kendinden sonra sevenlerine yol gösterici bir yâdigâr olarak bıraktığını söylediği eserlerinde yeri geldikçe tekrar ettiği önemli konular çerçevesinde tesbit edebilmekteyiz. Seyyid Abdülkâdir Belhî’nin Teşrîn-i Evvel 1331/1915’te kendi hattıyla yazdığı kısa biyografisindeki açık ifâdelerinden ve eserlerinden “İslâm Felsefesi ve Tasavvuf”un birleşiminden oluşan bir “hikmet” anlayışının olduğunu anlamaktayız. Kendisi, bu Hikmet anlayışının merkezinin ise “hakikat-i insâniyye” olduğunu söylemektedir.³⁵⁸ Belhî’nin, daha önce de naklettiğimiz, yolun başı olduğunu söylediği ve Hamzavîler için ideal bir kâmil insan olarak gösterdiği Bâyezîd-i Bistâmî’nin, “hikmet-zevkî” sini hedefleyen bir yöntemi önerdiğini görmekteyiz. Bu yöntem, Bâyezîd-i Bistâmî’nin tecrid yoluyla ulaştığı hikmet’e, vaktin ve idraklerin zayıflığı gereği işrâkî/hikemî bir akıl’la ulaşmak olarak özetleyebiliriz.

Seyyid Abdülkâdir Belhî’nin merkezine “insaniyet hakikatı”ni aldığı hikmet anlayışı çerçevesinde, mahlas olarak “Kâdir-i Hikmet” ve bütün eserlerinde aynı tarz görülse de 12071 beyitten oluşan bir eserine, “*Yenâbiu’l-Hikem*” ismini vermesi dikkate değerdir. Buradan, hakikat-i insâniyenin keşfi yolunda aklın geliştirilmesi ve olgunlaşması için peygamberler’den, velîlerden ve hakîmlerden intikal etmiş olan

³⁵⁶ Ğulamhüseyn İbrâhîm Dinânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, s. 223.

³⁵⁷ Rûzbihân Baklî, *Kitâb-i Abheru’l-Âşıkîyn*, Tashih ve mukaddime, H.Corbin, Muhammed Mo’în, Tahran, 1958, s. 15-17. Abdülhuseyn Zerrînkûb, *Sûfî Mirasının Değeri*, (çev.) Ahmet Çelik, Visal Yayınları, İstanbul, 2017, s. 261.

³⁵⁸ Seyyid Abdülkâdir Belhî, *Memûrin ve Ketebe ve Müstahdemin Devlet-i Aliyyenin Tercüme-i Hallerinin Tahririne Mahsus Varaka*, Ali Zeynelâbidîn Erkılıç Arşivi, 1331/1915.

hikemîyâta (küllî kâideler, nazârî prensipler, aforizmalar) zihnen muhatap olunup ve hazmadilmesi/içselleştirilmesi gerektiğini anlamaktayız. Bu doğrultuda murakabe ve riyazet eşliğinde aklın olgunlaşması ve kendi insâniyet mertebesini bulması hedeflenmektedir ki; bu yöntemi Seyyid Muhtâr'da aynen benimsemiş ve devam ettirmiştir.

Hikmet arayışının en güzel örneğini hayatıyla göstermiş olan Selmân-ı Fârisî hakkında, aradığına ulaştığının bir nişânesi olarak Hz. Muhammed'in "*Selmân, hikmet sâhibi Lokmân gibidir*" ve Hz. Ali'nin, "*Selmân sizin aranızdaki konumu Lokmân Hakîm gibidir. O, öncekilerin ve sonrakilerin ilmine vakıf, sonu olmayan bir denizdir*"³⁵⁹ sözleri, hikmetin hem aranan hem bulunan ve hem de verilen bir makâm olduğunu göstermektedir.

Hikmet makâmı, varlık mertebeleri itibariyle beşinci hazret olan insâniyet mertebesine bağlı nübüvvet ve velâyet makâmlarından sonra gelen üçüncü makamdır. Bu durumda enbiyâ, evliyâ, hükemâ makâmı olmak üzere değerlendirdiğimizde nübüvvetin, velâyet ve hikmet makâmlarını kendinde birleştirdiğini, velâyetin, hikmet makamını kapsadığını ve sadece hikmet makamında olan hakîm bir zümrenin olduğunu anlamaktayız. Başka bir yaklaşımla, nübüvveti ruh, velâyeti kalp, hikmeti akıl merkezli makamlar olarak ve nebinin; asaleten nübüvvet, velâyet, hikmet makâmına asaleten, velinin; velâyet ve hikmet makamına asaleten, nübüvvet makâmına vekâleten, hakîmin ise; hikmet makâmına asâleten, nübüvvet ve velâyet makâmına vekaleten sahip olduklarını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, hakîm olmayan velî, hakîm ve velî olmayan nebî bulunmamaktadır. Hem nübüvvet hem velâyet, hem de hikmete sahip "nebîler" zincirinin sonu, bu üç külli makamı da kendinde en kamil bir şekilde toplayan insân-ı ekmel, Hz. Peygamber'dir. O'ndan sonra ise "insân-ı kâmil" olarak, O'nun velâyet

³⁵⁹ İbnü'l-Esîr, *Usûdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Beyrut, 1409/1989, c. 2, s. 268; Muhammed Bâkır Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, Tahran, 1401/1981, c. 22, s. 317. (Ayrıca bkz. Sekafî, Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed İbn Hilâl es-Sekafî, *el-İstinfar ve'l-Garat*, (thk) Seyyid Abdüzzehra Hüseyini, Beyrut, 1407/1987, s. 102; İsfahânî, *Hilye*, I/185; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, I/546; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, s. 516; el-Huzâî, *Tahricü'd-Delâleti's-Semiyye*, s. 89; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV/86; Fidâî, *Companions of the Holy Prophet*, I/81.)

ve hikmetine vâris “velîler” ve daha geniş dairede hikmetine vâris olan “hakîmler”,
“insâniyet mertebesini” temsil etmişlerdir.





5. SEYR Ü SÜLÛK ANLAYIŞI

Seyr ü Sülûk tâbiri tasavvufun mihver kavramıdır. Sülûk gitmek/yolculuk anlamına gelirken, seyr ise bu yolculukta biri, dikey diyebileceğimiz enfüsî yolculuktaki keşifler ve görüşler olurken, ikincisi yatay diyebileceğimiz âfakî yolculuktaki keşf ve görüşler olarak iki kısımdır. Bazen her ikisi içinde yol alma anlamı verilip “seyr u sülûk” terkibiyle kullanılmakta olsa da, mutasavvıflar tarafından yine de içerikleri bakımından ayrı ayrı tanımlanmıştır. Bazı sûfiler cezbe, enfüsî seyrin yerinde kullanıp “mezcûb-i sâlik” yani; sülûkundan önce cezbe hâlini yaşayanlar ve “sâlik-i mezcûb” yani; sülûktan sonra cezbe sâhibi olanlar, şeklinde bir ayırma gitmişlerdir.³⁶⁰

İnsanın kendi hakikatini arama yolculuğunun dile gelmesiyle birlikte metaforik, sembolik seyr ü sülûk edebiyâtı da oluşmuştur. Farklı kültürlerde ve dillerde oluşan bu edebiyat içerisinde, insanlık tarihi boyunca ulaşılmaz bilinen hedefe ulaşmanın önündeki engellere aldirmaksızın ilerlemenin, insanın kendi gerçekliğine ulaşmasının ve kendi varoluşunu kendisinin gerçekleştirmesinin sembolleri olarak Simurg, Phoenix, Anka ve Garuda gibi kuşlar üzerinden efsanevi hikayeler, gelişmiştir.³⁶¹ Tasavvuf edebiyatı içerisinde Gazneli Hakîm Senâî'nin yazmış olduğu “*Seyrî'l-ibâd ile'l-meâd*”³⁶² adlı risâlesi, seyr ü sülûk'u konu alan şiir formatında en önemli ve daha sonra yazılacak olanlara da öncülük etmiş bir eserdir. Daha sonra yazılan, Feridüddîn Attâr'ın aşılması zor olan eseri “*Mantuku't-Tayr*” ile de sembolik mânevî yolculuk anlatımı zirvesine ulaşmıştır. Seyr ü sülûk gerçeğinin edebî olarak örneğini de verdiğimiz eserlerdeki anlatımlarının dışında, pratik tasavvuf içerisinde bizzat yaşanan ve bir disiplini de olan yapısıyla ilgili Seyyid Muhtâr Efendi'nin de belli kabulleri görülmektedir.

Seyyid Muhtâr, Azîzüddîn Nesefî (ö.1300) gibi seyr ü sülûkla ilgili “seyr-i illallah” ve “seyr-i fillah” olarak fenâ ve bekâ düzleminde iki aşamalı bir görüşe sahiptir.

³⁶⁰ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'i-Fuâd*, s. 51.

³⁶¹ Mustafa Said Kurşunoğlu, *Felsefe ve Teoloji'de Kutsal Yolculuk Tasavvuru: Gerçeklik Seyyahlığı Ve Tanrı'nın Yolcuları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, 2013, Sayı. 34, s. 177.

³⁶² Bkz. Senâî Gaznevî, *Seyrî'l-ibâd ile'l-meâd, Mesnevîhâ-yı Hakîm-i Senâî*, (nşr. M.Takî Müderris-i Razavî), Tahran, 1348 hş. içinde, s. 179-233.

Azîzüddîn Nesefî, sâlikin niyetinin “*Taharet ve iyi ahlak talep ediyorum*”, “*İlim ve marifet talep ediyorum*”, “*Sırların keşfi ve nurların zuhurunu talep ediyorum*” şeklinde olmaması gerektiğini söylemekte, bunun nedenini ise, “*Bunların her biri, insanlık mertebelerinden birine mahsustur. Sâlik o mertebeye ulaşmadıkça, o mertebeye mahsus olan şeylerin zahir olmasına imkan yoktur. Eğer o mertebeye ulaşırsa, istesin veya istemesin, biri söylesin ya da söylemesin, o mertebeye ait olan birşeyin zahir olmamasına imkan yoktur*” şeklinde açıkladıktan sonra, sâlikin asıl niyetinin, “insan olmak” yani; “mahiyetinde istidat olarak bulunan kendi insanlık mertebesini bulmak” olması gerektiğini ve sülûkun ise, insanın mertebesini bulmakla kendi küçük âlem dairesinin tamamlanmasından ibâret olduğunu söylemektedir.³⁶³

Nesefî ayrıca; her sâlikin sülûkunun kendine has olduğunu, kimin nerde duracağı, ne kadar sürede yol alacağı, hangi halleri yaşayacağını tamamen yolculuk esnasında görülüp bilinebilecek şeyler olduğunu, sülûkun başının da akıl olduğunu, fakat cezbe açısından bakıldığında ise seyr-i illallah'ta menzillerin, hatta yolun bile olmadığını, bir anlık bir cezbeyle bu mertebenin geçilebileceğini özellikle vurgulamaktadır. Böylece sülûkun aslı, fenâ ve bekâ olmak üzere sadece iki mertebedir diyerek, diğer teferruatın ise sâlike göre değişiklik göstereceğinden dolayı izâfî bir tarafı olduğuna da dikkat çekmektedir.³⁶⁴

Seyyid Muhtâr Efendi de seferi; zahirî ve bâtinî olarak ikiye ayırır ve zâhirî olan seferin, alemde sanatı görmek, bir diğer deyişle fiil ve isimlerde sefer etme olarak tarif eder. Burada yolda kalan insanın ise kalb, ruh ve sırrın zevkinden mahrum olacağını söyler. Bâtinî seferin de ilâhî tecelliyâtlara mazhar olmak ve hakiki sevgiliye kavuşmak olduğunu ifade eder. Başka bir tarifile de sûrî olan sefere “sülûk”, mânevî olan sefere “cezbe”, yani “seyr-i enfüs” demektir.³⁶⁵

Seyyid Muhtâr Efendi, tasavvufun genelini de göz önüne alarak, bir sâlik için dört türlü yol bulunduğunu söyleyerek, tezkiye, tasfiye, tecliyeye ve tahliye diye tasnif edip ve her birini dört latifeye bağlayarak; “Sâlik için dört türlü hal vardır; tezkiye-i cism ve nefis, tasfiye-i kalb, tecliyeye-i ruh, tahliye-i sırr isimleri verilmiştir. Birincisi;

³⁶³ Azîzüddîn Nesefî, *İnsan-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)*, (çev) Mehmet Kanar, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015. s. 64-65-66.

³⁶⁴ Azîzüddîn Nesefî, *İnsan-ı Kâmil*, s. 272.

³⁶⁵ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 40; Okurkan, *a.g.e.*, s. 29.

cismi, hadesten, nefsi şüphelerden temizlemek. İkincisi; kalbi, kötü ahlaktan temizlemek. Üçüncüsü; ruhu, Hakk'ın zikri ile cilalandırmak. Dördüncüsü; sırrı, Hakk'ın gayrı olandan hâli bulundurmadır. “*Bunların birinden geçilip diğerine varmadıkça terakki mümkün olmaz*”³⁶⁶ dedikten sonra, nefsin tezkiyesinin; cismi, kirlerden, nefsi de şüphelerden temizlemek³⁶⁷, tasfiye-i kalbin, gönlü kötü ahlakın izlerinden temizlemek³⁶⁸, rûh'un cilâlanması anlamına gelen tecliye-i rûh'un âşıkların meşgul oldukları ve bununla zevkiyâb oldukları; yani kendi ruhlarını Allah'tan gayrısına muhabbetten uzak tutmaları ve “*yuhibbuhum ve yuhibbûnehû*”³⁶⁹ hitabıyla kendilerinden geçerek³⁷⁰ ruhu, Hakk'ın zikri ile cilalandırmak³⁷¹, tahliye-i sırr'ın ise, sırr latifesinin Hakk'tan gayrı sanılan ne varsa, hepsinden boşaltmak anlamına geldiğini söylemektedir.³⁷²

Son anlatılan tahliye-i sırr, Hamzavî-Melâmîliğin önemli bir rüknü olan gönül bekleme ve tahliye-i derûnla irtibatlıdır. Muhtâr Efendi, seyr u sülûk'a ait dört yolu açıklarken dördüncüsü olan ve Melâmîlerin de benimsediği tahliye yolunu cezbe ile irtibatlandırmaktadır.

5.1. Cezbe

Çekim/çekmek anlamlarına gelen “cezbe” tasavvufta Hakk'ın kulunu kendine çekip huzuruna alması olarak tanımlanmıştır. Hamzavîlikte cezbe, bir hal değil, (Mevlevîlikte olduğu gibi) sülûk'un esas kabul edilmiştir.³⁷³

Cezbe, berzâhiyet usulü üzere sülûku benimsemiş olan tarikatlarda haller grubuna girmekte fakat müsemmâ yolunu benimsemiş olan Hamzavîlikte dikey olan “seyr”in karşılığında kullanılmaktadır. Seyyid Muhtâr Belhi'nin yaklaşımından dolayı ve seyr ile irtibatına da dayanarak bu kısımda incelenmiştir.

³⁶⁶ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 77; Okurkan, *a.g.e.*, s. 66.

³⁶⁷ Belhî, *a.g.e.*, s. 77; Okurkan, *a.g.e.*, s. 66.

³⁶⁸ Belhî, *a.g.e.*, s. 77; Okurkan, *a.g.e.*, s. 66.

³⁶⁹ “O, onları sever, onlarda O'nu sever” Mâide, 5/54.

³⁷⁰ Belhî, *a.g.e.*, s. 59; Okurkan, *a.g.e.*, s. 48.

³⁷¹ Belhî, *a.g.e.*, s. 77; Okurkan, *a.g.e.*, s. 66.

³⁷² Belhî, *a.g.e.*, s. 77; Okurkan, *a.g.e.*, s. 66.

³⁷³ Hasan Kâmil Yılmaz, “Cezbe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, c. 7, s. 504.

Seyyid Muhtâr Efendi, süluku, sûrî bir sefer olarak, bir anlamda berzâhî yolculukta diyebileceğimiz nefis tezkiyesi ve esma zikri yoluyla mesâfe katetmeyle tanımlamaktadır. Cezbe-i ilâhî'yi ise mânevî yolculuk olarak adlandırarak müsemmâ yoluna (ism-i zât olan “Allah”, ism-i hüviyyet-i zat olan “Hû”) tanımlamaktadır. Bunun da kâmil bir mürşid'in nazarının feyziyle ve irşâdıyla gerçekleşeceğini söylemektedir.³⁷⁴ Bu tanımlardan Seyyid Muhtâr'ın cezbe anlayışının sülûk esnâsında gelip geçici sekr halleri olarak değil, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin anlayışında olduğu gibi bütün sülûk uygulamalarından maksadın bu cezbe-i İlâhî'ye/Aşk'a ulaşmak olduğu şeklindedir.

Talipler yol ayrımı da diyebileceğimiz bir noktada ya meczûb, ya sâlik, ya sâlik-i meczûb ya da meczûb-ı sâlik olmaktadır. Seyyid Muhtâr'ın, *Akıl Makâlesi*'nde akıl ve aşk'ı mukayese ettiği kısımda anlattığı ve önermeler yaptığı konu, tâlibin bu kırılma noktasında nerede karar kılacağı meselesidir. Risâlesi'nde, tâlibin akıl faaliyetinde idraki yükselmeden fenâ-i sıfat mertebesi olan aşkın hallerine bürünmek gibi hevesleri ve bu yönde çalışmalarını olduğu zaman bu süreçte sadece meczûb olup öylece kaldığını, tam tersine bazılarının da eksik uygulamalardan dolayı sadece sâlik olarak kaldıklarını, aklın muhatab olduğu argümanların az olduğu ve idraklerin perdelerinin çok kalınlaşmadığı eski devirlerde tabir yerindeyse daha az bir hasarla, cezbe yoluyla aşk mertebesine yükselinebildiği halde bu zamanda tam tersine aşk tecellisi cezbesine erişmenin zor olduğunu, bunun için de tadrîcen, adım adım ilerleyerek sadece meczûb olmak vartasına da düşmeden akıl mertebesinde belli bir idrak seviyesine geldikten sonra ancak kâmil bir mürşid'in nazar ve irşâdıyla gelen cezbenin insanı meczûb değil âşk mertebesine yükselteceğini söylemektedir.³⁷⁵

5.2. Zikir

Tasavvûfta zikir, meslek, meşrep ve yetkinlik durumuna göre farklılık gösterse de seyr ü sülûkta olmazsa olmaz bir esastır. Genel olarak hafî ve celî olarak iki ana usulde yapılan zikir, tarikatların yöntemlerine göre değişiklik göstermekte olup, örneğin; esmâ yolu denen nefsin tezkiyesi üzere yedi mertebeyi kat eden tarikatlarda, yedi farklı isim sırasıyla ve zamanı geldiğinde mürşidin müride talimi

³⁷⁴ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 40; Okurkan, *a.g.e.*, s. 29.

³⁷⁵ Seyyid Muhtâr Belhî, *Akıl Makâlesi*, s. 142.

ile uygulanmakta, diğeri ise müsemâm yolu denen tarikatlarda ve Melâmîlikte ism-i zât, ya “kalbî” olarak “Allâh” veyâ habs-i nefes üzere “hafî” olarak “Hû” şeklinde uygulanmaktadır.

Tasavvuf tarihi içerisinde zikir usulü ve telkîni noktasında nefesî ve kalbî zikri kapsayan “hafî”, çârdarbiyye ve cehriyye’yi kapsayan “celî” olmak üzere iki ana zikir usulü benimsenmiştir. Hafî zikrin Hz. Ebû Bekir’e, celî zikrin ise Hz. Alî’ye Hz. Peygamber tarafından telkîn edildiği olarak mutasavvıfların ittifak ettiği ortak bir anlayış vardır. Hz. Peygamber’in hafî ve celî olmak üzere her ikisine de zikir telkîn ettiği gerçeğine ek olarak, Hz. Peygamber’in, Hz. Alî’ye sadece celî zikir telkininde bulunduğu görüşü tekrar tetkik edilmesi gereken bir konu olarak görünmektedir.

Cemâleddîn Mahmûd Hulvî,³⁷⁶ “*Lemezât*” adlı eserinde, Hüseyin Vâiz Kâşifî³⁷⁷ ve Sofyalı Bâlî’den³⁷⁸ naklederek zikir yollarının Hafîyye (nefesî), Pertevîyye (kalbî murâkabe), Çârdarbîyye (dört vuruşlu, sesli) ve Cehrîyye (yüksek sesli) şeklinde dört usûl üzere olduğunu ve bu dördününde Hz. Alî yoluyla Hz. Peygamber’e bağlandığını ve böylelikle hafîyye’nin Selmân-ı Fârisî, pertevîyye’nin Câbir Ensârî, çârdarbîyye’nin Kumeyl bin Ziyâd ve cehrîyye’nin de Hasan-ı Basrî’den devam ettiğini ve onlarında bu telkînlerini Hz. Alî’den aldıklarını söylemekte ve bu dört kişinin aynı zamanda “On yedi kemerbest-i Alî” nin ilk dördü olduğunu ifâde etmektedir.³⁷⁹

Bu bilgilere dayanarak, Hz. Alî’nin, Hz. Peygamber’den sadece rivâyetlerde öne çıkan cehrî zikri değil, dört zikir telkînini de aldığını anlamaktayız, çünkü

³⁷⁶ 1574’te İstanbul’da doğmuştur. Dîvân-ı Hümâyûn çavuşluğundan ayrıldıktan sonra rüyasında Merkez Efendi’nin işaretleriyle Halvetî-Sünbülî şeyhi Necmeddin Hasan Efendi’ye intisap etmiştir. Daha sonra Kahire’de bulunan Gülşenî Âsitânesi şeyhi Hasan Efendizâde İbrâhim Efendi’yi intisap etmiş ve hilâfet almıştır. 1064’te vefat etmiştir. *Lemezât* adlı eseri en mşhur kitabıdır. Bkz. Mustafa Uzun, “Cemâleddin Hulvî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1998, c. 18, s. 347.

³⁷⁷ 1427’de İran’ın Horasan bölgesinde Sebzevâr’da doğmuştur. Mevlânâ Abdurrahman Câmî vasıtasıyla Nakşibendîyye’ye bağlanmıştır. Kâşifî, Abdurrahmân Câmî’nin vefatından sonra Herat’tan ayrılmış ve 910 /1505 senesinde Sebzevâr’da vefat etmiştir. Bkz. Adnan Karaismailoğlu, “Hüseyin Vâiz-i Kâşifî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. 19, s. 16-17.

³⁷⁸ Sofyalı Bâlî, Ustrumca’da doğmuş, eğitimini Sofya ve İstanbul’da tamamlamıştır. Halvetî şeyhlerinden Kasım Çelebi’ye intisap etmiştir. Kazâ ve kader ile ilgili İbn Kemal’e reddiye yazmış, Fusûsü’l-hikem’i şerh etmiştir. 1553’te vefat etmiştir. Bkz. Mustafa Kara, “Sofyalı Bâlî Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, c. 5, s. 20-21.

³⁷⁹ Cemâleddîn Mahmûd Hulvî, *Lemezât*, s. 79.

tasavvuf geleneği içerisindeki zikir telkini yetkisinin ancak kendisinin de telkin almış olması şartını gözönüne aldığımızda, Hz. Ali'nin dördünü de telkîn edebilmesi için dördünün de kendisine telkîn edilmiş olması gerekmektedir.

Seyyid Muhtâr, zikir mertebelerini ele alırken, zikri, dört latîfe ve âlemle ilişkilendirmiştir. Bu “zikir-âlem-latîfe” eşleştirmesi daha çok Hind menşeli tasavvuf anlayışına uymaktadır. Nitekim az bir farkla bu tasnîf Hindistanlı ârif, Velî Şâh ve İmdâdullâh Tehânevî'nin tasnîflerine uymaktadır.³⁸⁰

Seyyid Muhtâr, insanın bedeninin nâsût âlemine, kalbinin melekût âlemine, ruhunun ceberut âlemine, sırrının lâhût âlemine mukabil olduğunu söylemiştir. Bu dört mertebenin zikirlerini de; nâsûtî olan lisânın zikri; “Lâ ilâhe İllallah”, melekûtî olan kalbin zikri; “Allah”, ceberûtî olan rûhun zikri; “Hû” ve lâhûtî olan sırrın zikrini de “Ene” olarak ifade etmiştir.³⁸¹ Ancak sırr latîfesinin zikri olarak “Ene” yi göstermesi önceki kaynaklarda pek görülmeyen bir bilgidir. “Ene” Bâyezid-i Bistâmî'nin zikri olarak bilinmektedir.³⁸² Bu tertîb üzere seyr ü sülûk mertebeleri açısından değerlendirdiğimizde; “Lâ ilâhe illallah” zikri akıl mertebesi, “Allâh” zikri aşk mertebesi, “Hû” zikri fenâ-i zât” mertebesi ve “Ene” zikri de fenâ-i vâlideyn mertebesi ile bağlantılı olmaktadır.

Seyyid Muhtâr'ın tasnîfi doğrultusunda bu zikirlerin birincisi hariç diğerleri hafî zikir usulüne girmektedir. Ancak nâsût âlemine bağlı akıl mertebesindeki zikrin, lisânın zikri olarak tarif edilmesi bilinen cehrî zikir usulü anlamında değil, bu mertebede kelime-i tevhîd'in zihnen manasının tefekkür edilmesi ve sonucunda elde edilen marifetin de ehli ile lisânen hem tashih hem te'yîd üzere sohbetinin yapılması yönünde olmaktadır. Bu zikre aynı zamanda, zikr-i fikrî de denilmiştir.³⁸³

Hamzavîlik'te benimsenen ve ulaşılması gereken müsemmâ zikri ise, Abdülkâdir Belhî'nin de üzerinde önemle durduğu, fenâ-i zât mertebesinde, rûh dâiresi ve ceberut âlemine bağlı olan “Hû” zikridir.³⁸⁴ Bu zikir, sayı, zaman ve mekân kaydı olmadan “hafî-nefesî” olmak üzere uygulanmaktadır. Müsemmâ zikri

³⁸⁰ İmdâdullâh Tehânevî, *Ziyâu'l-Kulûb (Kalplerin Işığ)*, s. 99.

³⁸¹ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdirîyye.*, s. 29; Okurkan, *a.g.e.*, s. 18.

³⁸² İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 103.

³⁸³ İmdâdullâh Tehânevî, *Ziyâu'l-Kulûb*, s. 120.

³⁸⁴ Belhî, *Künûzü'l-Ârifîn*, s. 278-283.

bölümünde değinildiği gibi bu zikir, “gönül bekleme” süresinde sâlikin kalbindeki ism-i zat nurunun murakabesi olarakta bilinmektedir.

Hamzavî-Melâmîlerinden Hâce Halîl Ağâ'nın zikir ile ilgili manzumesi ise, Hamzavîlerin zikrini ve zikre verdikleri önemi göstermesi bakımından önemlidir;

“**Her nefeste**” zikr-i Hak tevîk-i Rahmân'dır bize
Âyet-i “zikran kesîrâ” emr-i Kur'ân'dır bize!

Her ibâdet kim bulunur zikr-i tesbîh-i Hudâ
Zikr-i Hak'tır cümlesi hep hükm-i Kur'ân'dır bize!

Zikr-i Mevlây-ı celîl-i kadri hasretmek neden?
Her nefeste “zikr-i kalbî” râh-ı erkândır bize!

“**İsm-i zât**”ın devresinden sâkî-i bakî hemân
Sunduğunda hamr-i aşkı hâl-i sekrândır bize!

Cem'i cem'de cem ile cemü'l-cem'e ettik urûc
“Külle yevmin şe'n” i rü'yet keşf ü iz'ândır bize!

Tahdîs-i ni'met, birr ü in'âm-ı Hak bitmez Halîl
Çün Melâmetle nihân ol isr-i pîrândır bize!³⁸⁵

5.3. Riyâzet

Nasîruddîn Tûsî, riyâzetin sözlük anlamını, “hayvanı istenilmeyen hareketten menetmekle ram etmek ve ondan istenilen şeyler hususunda sahibine itaat etmeyi onda meleke haline getirmektir” olarak tanımlamakta ve riyâzetle kastedilen şeyi, nefsi şehvet ve öfke kuvvesine/yetisine bağlı olan şeylerden alıkoymak şeklinde açıklamaktadır.³⁸⁶

Seyr ü Sülûkta, derecesine ve süresine göre değişiklik gösterse de sûrî riyâzet uygulamaları mutlaka yer almaktadır. Azîzüddîn Nesefî, Hind Sülûku olarak tanımladığı nûr ve zulmet paradoksundan nura, işrâke ulaşmak için insanın içinde

³⁸⁵ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 176.

³⁸⁶ Nasîruddîn Tûsî, *Seçkinlerin Ahlakı*, (çev) Anar Gafarov, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 66.

lamba vazifesi gören bir yetinin parlatılması gerektiğinden söz etmekte ve bu parlatma işleminin de riyâzet olduğunu söylemektedir. Bunun özü de, “az yemek, az konuşmak, az uyumak ve uzlet etmek” demektir.³⁸⁷

Tasavvuf tarihinde riyâzet uygulamaları, uzun süre aç kalmak, sadece nebâtî besinler yemek ve az yemek olmak üzere üç şekliyle görülmektedir. En erken dönemde örneğin; Aynu'l-kuzât Hemedânî'nin (ö.1131) sûfî adıyla ilk meşhur olan kişi dediği, kendilerini İmâm Ca'fer es-Sâdık'a nisbet eden Abdek es-Sûfî (ö.825) ve onu izleyenlerin, riyâzeti bir hayat tarzı halinde sadece nebâtî besinlerle yaşamak (vejeteryan) şeklinde kendilerine prensip edindikleri bilinmektedir.³⁸⁸ Riyâzete birinci sırada önem veren Sühreverdi el-Maktûl (ö.1191) ise, hakikati isteyen sâlikin ruhuna mukaddes âlemden ilk mesaj olarak bir “nûr” gönderildiğini, bu nurun salike huzur ve zevk verdiğini, sâlikin riyâzeti arttıkça bu nurun da arttığını ifade ettikten sonra; “Burada, asrımızda çok az kişinin hakikatine vakıf olduğu birçok sır vardır. Bu nurlar ortaya çıktığında salikin aklını etkisi altına alır, omuz ve bel damarlarında muhteşem lezzeti olan şiddetli bir kanın akmasına neden olabilir” demektir.³⁸⁹ Hâce Yûsuf-i Hemedânî de, önemli esaslardan saydığı riyâzeti, özetleyici bir tarzda; yemek, uyumak ve giyinmek gibi arzuların dünyevi arzu ölçüsünde değil, ihtiyaç nisbetinde olması şeklinde ifade etmektedir.³⁹⁰

Hamzavîlik'de mânevî tarafı daha önemli görülmele beraber, aktif bir râbîta olarakda tarif edilen riyâzetin sûrî tarafının da destekleyici bir fonksiyonu olduğunu görmekteyiz. Hamza Bâlî, eski ağır riyâzet uygulamalarından ziyade nazar yoluyla işrâkı, nurun parlatılmasını yeterli görürken, Seyyid Abdulkâdir Belhî ise, kendine has riyâzetleri olmasına rağmen muhiblerine sûri riyâzeti “az yeme” uygulamasıyla

³⁸⁷ Neseî, *İnsan-ı Kâmil*, s. 32-33.

³⁸⁸ Aynulkudât el-Hemedânî, *Şekva'l-Garîb*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2016, s. 256; Louis Massignon, *İslâm Tasavvufu*, (çev) Mehmed Ali Aynî, Ataç Yayınları, İstanbul, 2006, s. 54.

³⁸⁹ Şehâbeddîn Sühreverdi (el-Maktûl), *Anka Kuşunun Sesi, (Cebrâil'in Kanat Sesi İçerisinde)*, (çev) Sedat Baran, Sûfî Kitap, İstanbul, 2006, s. 50-51.

³⁹⁰ Hâce Yûsuf-i Hemedânî, *Hayat Nedir (Rütbetü'l-Hayât)*, s. 91.

sınırlandırmıştır.³⁹¹ Belhî, bunun dışında özel riyâzetin de firâseti açtığını söylemektedir.³⁹²

Seyyid Muhtâr Efendi de, riyâzet konusunu işlediği yerlerde riyâzeti, sûrî ve mânevî olarak ele alırken mânevî riyâzeti; beşer kesâfetinin Allah aşkı ile yakılması, dinî ve dünyevî taleplerden ictinâb, benlik ve ikiliği içeren tozlardan kalbin yüzünün temizlenmesi diye tanımlamakta ve cemâl-i ilâhî'nin, vuslat-ı hakikinin ise bu riyâzet olmadan hâsıl olamayacağını söylemektedir.³⁹³



³⁹¹ Belhî, *Yenâbiü'l-Hikem*, s. 147.

³⁹² Seyyid Ahmed Muhtâr'ın babası Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin firâseti ile ilgili şahid olduğu varâlardan birini Refii Cevad Ulunay şöyle anlatıyor: “Abdülkâdir Belhî'nin keşf ve kerametlerine bizzat şahid oldum. Huzurunda bulunduğumuz sıralarda birdenbire oğluna: “Muhtâr !, biraz sonra filan zat gelecek, bekletmeyin doğru yanına getirin.” Hakikaten beş on dakika sonra dediği adamın odaya girdiğini görürdük, o zaman pek genç olduğum için bana teveccühünden şımarır; “Efendimiz! Bunu nasıl biliyorsunuz?” diye sorardım, gülerdi: “Bu bir şey değil, riyâzet meselesidir. Bunu mahalle bakkalı da yapar. Bundan çok daha mühim şeyler vardır, onlara heves et”, derdi. Fakat o zamanlar biz; Havâ-yı aşk eser serde / Efendim nerede, ben nerede? şarkısını söylüyorduk. Bkz. Refii Cevad Ulunay, *a.g.e.*, s. 2.

³⁹³ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 94; Okurkan, *a.g.e.*, s. 83.



6. HÂL, MAKÂM ve MERTEBE ANLAYIŞI

Hâl, makâm ve mertebeler konusu tasavvuf tarihi sürecinde birçok sûfi tarafından incelenmiş ve çeşitli tasnifler yapılmıştır. Konuyla ilgili yapılan yeni çalışmalarda ise önceden yapılmış tasnif ve tarifler yeniden ele alınmıştır. Hâl ve makamlara dâir yeni bir analizde, konuyla ilgili olarak, hâl ve makâm meselesinin izâfî bir konu olduğu, bundan dolayı problemlî bir alana girdiği, mutasavvıfların hal ve makam tanımını kendi meşreplerine ve içinde yaşamış oldukları vaktin gereğine göre yaptıkları ve buna bağlı olarak aynı kavramın, bir mutasavvıftan diğerine göre farklılıklar göstermesinin doğal olduğu söylenmektedir.³⁹⁴

Seyyid Muhtâr, hâl, makam ve mertebelerle ilgili görüşlerini cümleler arasında yeri geldikçe bağlantılar kurarak ifâde etmekte, hâl, makam ve mertebelerin görüldüğü manevî mesafe katetmeyi de mîrac tabiri ile anlatmaktadır.

Mîrac, uruc etme, yani; yükselme anlamına gelmektedir. Dînî literatürde ise peygamberlerin Allah'a doğru manevî yükselişi olarak kabul edilmiştir. Birçok mutasavvıf tarafından da, evliyanın manevî yükselişi diye tanımlanmıştır. Seyyid Muhtâr mîracı, sâlikin bulunduğu bir halden diğer bir hale yükselmesi olarak izah etmiştir. Bu yükselişi ise, sâlikin kendisinde mevcut olan şeyin daha kıymetlisini bulması şeklinde anlatmıştır. Yine mîrac sırasında Hz. Peygamber'in hiçbir şeye iltifat ve tenezzül etmediğini, bu halet neticesinde "*mâ zâğal basaru vemâ tağâ*"³⁹⁵ ayetinin o'nun yüce şanı için nâzil olduğu söylemektedir.³⁹⁶

Konuyla ilgili olarak ayrıca şöyle bir anlatımı vardır:

"Havasın uykuları rahmânîdir. Çünkü, lezzât-ı muşâhede, arsâ-yi visâl ve üns-i cemâl ile uyurlar ve bu uykuya da inde'l ârifin mîrac tabir olunur. Avam, yatar uyur. Hakk'tan gafletde olduğu için sûreti de sûreti de uykudadır. Havas ise bizim gibi yatar uyur görünür. Yahud bir muktezâ-yı beşerîyet suretde uyusa bile manada uyanıktır. Çeşm-i hakikat-bîn'i daima açıktır. Bütün evliyâullah'ın mîrac'ı bu haletde, yani kendi batınlarında vaki' olmuştur. Her ne zaman onlara urûc-ı bâtın zevki hasıl olsa kendi şuûr-ı zâhirîlerinden tecerrüd ederler. Bî-şuûr olurlardı. Mesrûdat-ı marûzededen anlaşıldığına göre vuslat-ı ilâhiyye akıl ve şuur

³⁹⁴ Yüksel Göztepe, *Hal ve Makâmın Analizine Yönelik Girişimler*, C.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi XII/2 ~, 2008, s. 407- 417.

³⁹⁵ Necm, 53/17.

³⁹⁶ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s.100; Okurkan, *a.g.e.*, s. 89.

dahilinde mümkün değildir. Ancak aşk-ı hakîki ile kendiliğinden geçerek bî-şuûr olmakla kabildir.”³⁹⁷

Mîrac denilen manevî yolculukta görülen haller, karar kılınan makamlar ve mertebeler sistematik olarak sırasıyla geçildiği gibi salikin istidatı ve kendisine rehberlik eden kişinin manevi kuvvetine göre, değişiklikler gösterebilmektedir. Bazı sâlikler bazı hâlleri görmeden, makamları çok hızlı kat edebilmektedir. Bu mertebeler sufiler tarafından fena ve beka mertebeleri olarak iki ana mertebede toplanarak tasnif edilmiştir. Hamzavîlik’de sistematik bir sülûk tarzından ziyâde işrâkî/üveysî diyebileceğimiz bir seyr süreci olmasına rağmen Seyyid Muhtâr Efendi, seyrin tedricî olmasının hikmetin bir gereği olduğu kanaatını taşıyarak bu tedricilikte en önemli kısmın ise akıl mertebesi olduğunu kabul etmektedir. Çünkü diğer mertebeler, birinci mertebede kazanılmış müstefad selim bir akılla daha selametli geçilebilmektedir.³⁹⁸

6.1. Akıl Mertebesi

Akıl Mertebesi, seyr ü sülûk’un ilk mertebesidir. Seyyid Muhtâr Efendi, hikmet-i tedriciyye kanununa dayanarak seyr ü sülûkun ilk merhalesinin akıl dâiresi olduğu düşüncesini taşımaktadır.³⁹⁹ Bu mertebenin zikri ve tefekkürü “Lâ ilâhe illallah”dır. Seyr aynası ise nâsut âlemi, nur kaynağı melekût âlemidir. Sâlik bu mertebede, öncelikle Allah’ın selbî sıfatlarını tefekkür edip, Ondan tenzih ettiği sıfatları kendi üzerinde görüp, sonrasında “ilm” ve “kudret” sâhibinin sadece Allah olduğunu idrâk etmektedir.

Seyyid Muhtâr Efendi’nin Hamzavî-Melâmî gelenekte ki yerini önemli kılan husus ise babası Seyyid Abdülkâdir Belhî hariç, önceki Hamzavî ricâlinde görülmemiş bir tarzda akli ön plana çıkarması, zamanın ve idraklerin gereği olarak Hamzavî-Melâmî usûlünde tecdîd diyebileceğimiz, babası Seyyid Abdülkâdir Belhî’nin merkeze aldığı “hikmet” yolunu “akıl” merkezli olarak devam ettirmesi ve bu doğrultuda görüşlere sahip olmasıdır.

³⁹⁷ Belhî, *a.g.e.*, s. 56; Okurkan, *a.g.e.*, s. 45.

³⁹⁸ Belhî, *Akıl Makâlesi*, s.144.

³⁹⁹ Seyyid Muhtâr Belhî, *a.g.e.*, s. 144.

Seyyid Muhtâr Efendi, âyet, hadîs, Hz. Alî'nin sözleri ve sûfilerin görüşlerini referans alarak vardığı sonuçlar itibariyle hikemî/işrâkî akıl diyebileceğimiz bir anlayışı benimsemiştir.

6.1.1. Ontolojik, Epistemolojik ve Teolojik Açıdan Akıl

6.1.1.1. Akl-ı Evvel

Lügat yazarları, filozoflar, kelimciler, sûfiler, her biri aklın hem tanımını hem de mâhiyet ve fonksiyonu hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Fakat filozoflar, kelimciler ve sûfilerin ekserisi ilk yaratılanın veya zuhûr edenin akl-ı evvel olduğunu ifade etmektedirler.⁴⁰⁰

Seyyid Ahmed Muhtâr'da; “*Kale's şerîf Seyyidinâ Ahmed er-Rifâî*” şeklinde başladığı makalesinde; Ahmed er-Rifâî'den “*el-aklî kenzü'l-fevâid-i ve kimyâü's-saâ'de*” (akıl güncine-i fevâid ve kimyâ-yı saâdetdir)⁴⁰¹ sözünü ve bu sözün şerhi mahiyetinde olan, öncelikle ontolojik bir yaklaşımla, “*Aklın evvel mahlûkât olduğunu mübeyyen bulunan hadîs-i meşhurda lisân-ı izzetden akla hitâben “Senden azîz bir şey halk etmedim”*”⁴⁰² ifâdeleriyle ilk yaratılanın akl-ı evvel olduğunu, sonra “*kıyâmet gününde sâlih amellere karşılık verilecek olan ecir ve mükâfâtın hasenât sahiplerinin akılları derecesinde verileceği*” hadisini de nakladerek aklın çok yüce bir şerefe sahip olduğuna dikkat çekmektedir.⁴⁰³

Akl-ı evvel/İlk akıl, aklın diğer derecelerinin de mücmel olarak kendinde toplandığı ilk tecellîdir. Tecellî nazariyesindeki zaman mefhumuna bağlı anlatımların ötesinde, aklın bütün mertebelerinin tecellisi de süreklilik göstermektedir. Akl-ı evvel'in, ilk zuhur eden/yaratılan olarak kabul edilişi, aslında tek bir hakikat olan “Hakikat-i Muhammediyye”nin i'tibârî, yani önemine bağlı olarak, işlev yönünden aldığı üç isimden (rûh, nûr, akıl) biri olmasından kaynaklanmaktadır.

Hakîm Senâî, ilk akl'ı anlattığı “*Hadîkatü'l-Hakîka*” kitabında, “*Akl, halkedilenlerin sultânı/akl-ı sultân ve Hakk'ın hüccetidir*” dedikten sonra onun Hz.

⁴⁰⁰ Bkz. Neseî, *İnsan-ı Kâmil*, s. 142-145; Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 272; Hâkîm Senâî, *Hadîkatü'l-Hakîka*, Dr. Ali Mahmud Sâbirî, Rukiye Teymûriyân, Behzad Saidî, Tarihsiz, s. 155-156;

⁴⁰¹ “Akıl bütün faydalı şeylerin hazinesi ve mutluluğun kimyasıdır”.

⁴⁰² “Allah Azze ve Celle akli yarattı. Akıl, arşın sağ yanından, Onun nurundan yaratılan ilk rûhânî varlıktır” Bkz. El-Kuleynî, *Usul-i Kafî*, Akıl ve Cehalet Kitabı, Hadis no;1-14.

⁴⁰³ Belhî, *Akl Makâlesi*, El Yazma, s.129.

Mustafâ'nın hakîkati olduğunu söylemektedir. Ve yine aklın hem kâdir hem muktedir hem âmir hem de memûr olduğundan bahsetmektedir.⁴⁰⁴ Senâî, Cebrâîl'in makâmının ise, "rûh'un sekînesi, Nûh'un sefînesi" olarak tarif ettiği "akl-ı fa'al" olduğunu söylemekte⁴⁰⁵ ve Cebrâîl için "pîr-i akl" tabirini kullanmaktadır.

Hakîm Senâî'nin yaklaşımıyla bu anlatılanlardan, tasavvuf literatüründe Cebrail'in makamı olarak bilinen akıl mertebesinin, Hz. Muhammed'in akl-ı evvel makamından sonraki ikinci akıl tecellisi olduğu da anlaşılmaktadır.

6.1.1.2. Akıl ve İlim

Seyyid Muhtâr Efendi, üzerinde farklı görüşler olan epistemolojik bakışla akıl ve ilmin mukayesesinde akli ilme önceleyip; "*İlim akıl ile tahsil edilmekte olmasıyla ilmin şerefi dahî ancak akıl ile kâim ve dâimdir. Bir takım ukelâ/âkil kişiler ilmin akla tercihine kâil olmuşlarsa da "ilim esâsen sıfat-ı hâlık, akıl ise sıfat-ı mahlûk olduğundan" bunların maksadları "sıfat-ı hâlık olan ilim, sıfat-ı mahlûk olan akıldan âlîdir" demek olduğu anlaşılmaktadır*"⁴⁰⁶ fikrini dile getirerek ilmin efdal olduğu görüşünün hangi anlamda olduğu ve beşer akli ve ilmi düzeyinde düşünüldüğünde ise akıl olmadığı takdirde ilmin de tasavvur edilemeyeceği, dolayısıyla aklın ilimden mertebeye üstün olduğu anlayışına sahiptir.⁴⁰⁷

Bu yaklaşımla Seyyid Muhtâr, mütekellimler, hakimler ve sufiler arasında çok tartışılmış olan bu konuda, Hakk'a nisbetle, aklın ilme, mâkulun ma'luma tâbi olduğu, kula nisbetle ise, ilmin akla, ma'lumun mâkula tâbi olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüş çerçevesinde baktığımızda İbn Arabî ve Cîlî'nin görüşlerini, Hakk'a nisbetle; "malum ilme", kula nisbetle; "ilim maluma" tabidir şeklinde anlayabilmekteyiz.

Seyyid Muhtâr, seyr ü sülûk esnasında akla bağlı olarak ilmin mertebelerini de ilm-i meaş (ef'al mertebesinde), ilm-i mead (sıfat mertebesinde) ve ilm-i küll (zat mertebesinde) olarak tasnîf etmiştir.

⁴⁰⁴ Senâî, *Hadîkatü'l-Hakîkâ*, s. 155-156.

⁴⁰⁵ Senâî, *Hadîkatü'l-Hakîkâ*, s. 154.

⁴⁰⁶ Belhî, *Akl Makâlesi*, s. 130.

⁴⁰⁷ Belhî, *a.g.e.*, s. 130.

6.1.1.3. Akıl ve Dîn

Teolojik bir tartışma konusu olan akıl ve din ilişkisi konusunun İslam tarihi ve dinler tarihi'nde çok uzun geçmişi olduğu bilinmektedir. Görülmeyen bir alemde bahseden ve gayba imanı gerektiren din ve onun davet ettiği dünya ötesi hakikatlerinin akıl ile nasıl kavranacağı ve tasdik edileceği ve bu çerçevedeki kader, irade gibi konular, başta kelâm âlimleri olmak üzere akıl taşıyan herkesi bir şekilde meşgul etmiştir. “mebde” ve “meâd” gerçeklerinin ortasında duran dinin, dünyevî tarafına ve kainattaki kevnî işaretlere ancak akıl gözüyle bakılabileceği ve bilinenden bilinmeyene doğru tekâmül eden akılla beraber tasdik edilen hakikatlerin mahiyetlerine idrakin de yükseleceği fikri ile akıl ve din ilişkisi üzerinde bir sonuca ulaşılabilmektedir.

Seyyid Ahmed Muhtâr, bu konu ile ilgili Hazret-i Alî'nin “*Dîni ihâta etmeyen/kuşatmayan akıl, akıl değildir, ve aklın ihâta edemediği din de din değildir*”⁴⁰⁸ sözünü naklederek, bu sözün dahi aklın şeref ve yüceliğine yeterli bir delil olacağını ve bu akıl cevherinden mahrum olan kişinin cisimden ibaret kalıp, yüce mertebelere yükselme istidadından uzak olacağını, ama olgun bir akla sahip kişide ise insanın en güzel kıvamı olan ve ilâhî kelime olarak tarif edilen insâniyet gerçekliğinin görülebileceği düşüncesiyle akıl ve din ilişkisinde aklın merkezde olduğu fikrini savunan âlimlerle aynı görüşü paylaşmaktadır.⁴⁰⁹

6.1.1.4. Akıl ve Mutluluk

Akıl ve mutluluk paradoksu, Peygamberler, sûfiler, alimler, filozoflar ve sıradan insanların üzerinde kafa yorduğu en çetin konulardan biridir. Bu arayışların sonunda ulaşılan çeşitli tanımlar, fikirler, uygulamalar hep gündemde kalmıştır.

Tasavvuf tarihi içerisinde ise kategorik akıl nazariyelerinden yola çıkarak aklın en alt mertebesini kastederek yerilen bir akıl anlayışı halk nezdinde yer etmiştir. Tıpkı nefis denildiğinde sadece olumsuz mertebesi anlaşılır olduğu gibi.

Fakat akla, kategorik olmayan salt bir bakışla özünün ilk cevher oluşu yönünden tanımlar ve yönlendirmeler yapan mutasavvıflar da olmuştur. Örneğin;

⁴⁰⁸ Belhî, *a.g.e.*, s. 132.

⁴⁰⁹ Belhî, *a.g.e.*, s. 132.

“Ey oğul, akla tâbi ol, zira o seni en büyük saadet/mutluluk yolundan götürür”⁴¹⁰ diyen Seyyid Abdülkâdir Geylânî (d.1078-ö.1166), yine çok güzel bir ifade ile insanı mutluluğa ulaştıracak olan akılı şöyle tarif etmektedir:

“Akıl şimşeği inâyet ufkundan, fikir gayelerinin hududunun ötelere çıkan bir nurdur. Onun nuru hidâyet aynasının cilalı yüzüne vurunca, sahibi maddiyat karanlıklarında onun nuruyla, onun aydınlatmasıyla yol bulur. Böylece onun talep kuşunun başarı kanatları kuvvetlenir ve teveccüh ettiği yönde kurtuluş sabahı sökmeye başlar. O senin ruhun için “Cebraîl/Kutsal Ruh” mesabesindedir. O, anlayış rehberi ve sırrın tercümanıdır.”⁴¹¹

Seyyid Muhtâr, Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin, “akıl bütün faydalı şeylerin hazinesi, menbaı ve mutluluğun anahtarıdır” cümlesini referans alarak; beşer mutluluğunun akılı seviyesinde olacağını, asıl zenginliğin akıl zenginliği olduğunu, aklın iyiliği çeken kötülüğü iten bir özelliğinden dolayı “kimyây-ı saâdet” olduğu fikrini ifade etmektedir.⁴¹²

Yukarıda örneklerinin verildiği, Abdülkâdir Geylânî ve Ahmed Rifâî’nin insanı saâdete ulaştıracak olduğunu söyledikleri aklın, filozoflarında⁴¹³ kabul ettiği “nazarî akıl” ile “faal akıl” arasındaki “müstefâd/kazanılmış akıl” mertebesi olduğu anlaşılmaktadır.

6.1.1.5. Akıl ve Aşk

Akıl ve Aşk mukayesesi genelde, birbirine zıt, biri olduğunda diğeri olmayacağı iki temel mefhum olarak incelenmiştir. Bu yaklaşımın sonucunda çeşitli düşünce ekolleri, felsefî ve tasavvufî anlayışlar gelişmiştir.

Seyyid Muhtâr, akla dair görüşlerini yansıtan referans cümlelerinden sonra, bu sorulara cevap mâhiyetinde, Sa’deddin Natanzî (ö. ?) ⁴¹⁴ ve Sâdi-i Şirâzî arasında geçen mektuplaşmayı örnek vermektedir. Bu mektuplaşma da Natanzî’nin

⁴¹⁰ Abdülkâdir Geylânî, *Risâleler*, (haz) Dilaver Gürer, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 256.

⁴¹¹ Geylânî, *a.g.e.*, s. 101.

⁴¹² Belhî, *Akıl Makâlesi*, s.134.

⁴¹³ Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (çev) Mehmet Aydın, Abdülkâdir Şener, M.Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları İstanbul, 1980, s. 2, 5, 38, 40-41.

⁴¹⁴ Mevlânâ Sa’deddin Natanzî; Sâdi-i Şirâzî zamanında yaşamış Dîvân sahibi İranlı bir ediptir. Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak Sâdi-i Şirâzî’ye sorduğu soruları içeren manzum mektubu Sâdi-i Şirâzî’nin Gülistan’yla birlikte basılmıştır.

(<https://natanz2006.persianblog.ir/dg41qE4vqyCNYABo1jm8->)

mektubunun mâhiyetinde; “tasavvuf erbabı nazarında asıl meselenin Hakk yoluna hidayetin vesilesinin akıl mı yoksa aşk mı? akıl aşka tercih edilebilir mi?” sorusu bulunmaktadır. Sadî-i Şîrâzî ise cevaben; aklın ilk yaratılan olduğunu bildiren hadis’e dayanarak “*pes kıyâs-ı Mevlânâ Sa’deddîn idâmellâhu âfiyetehu ayn-ı sevâbest ki akl râ mukaddem dâşet ve vesilet kurbet dâşet*” “ya’nî bu hadîs gereğince Mevlânâ Sa’deddîn’in aklı aşka tercih edişi pek doğrudur” şeklindedir.⁴¹⁵

Seyyid Muhtâr, bu yaklaşımlarıyla, mutasavvıflar nazarında “asıl meselenin Hakk yoluna insanı ulaştıracak vesilenin akıl mı yoksa aşk mı olduğu” sorusuna cavabından Sâdî-i Şîrâzî’nin de aklın elzem olduğu yönündeki kanaatini paylaşmaktadır.⁴¹⁶

Seyyid Muhtâr, ayrıca Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin aşk hâminden örnekler verir ve fakat onun âşıklık makamından önce âkillik mertebesinde de ulaştığı yüce makamdan bahsedip, âşık sufilerin hallerini taklid edilerek girilen yolda çok vartalara düşülebileceğini, bundan dolayı kişinin kendi mertebesini bilip tedric kanununa uyarak önce akıl mertebesinin hakkını vermesi gerektiği görüşünü benimsemiştir.

Seyr ü Sülûk açısından baktığımızda akıl mertebesinde, sâlikin mahiyetlere, hakikatlara dâir zihnî müşkülleri çözülmekte, melekût âlemi seyri başlamaktadır.

6.1.2. Seyr-i Aklî

Seyyid Muhtâr Efendi, adı geçen makalesinde aklın önemi, mahiyeti, fonksiyonlarına dair nakiller yaptıktan sonra seyr ü sülûku bir bütün olarak ele alıp hikmet-i tedriciye kanununa⁴¹⁷ uygun olarak insanın Hakka seyrinin bu adım adım ilerleme hikmetine bağlı olarak akıldan başlaması gerektiğine inanmaktadır.⁴¹⁸

Mânevî yolculukta aklın Cebrail makamı olması⁴¹⁹ ve Hazret-i Peygamber’in mi’râcının anlatımında sidretü’l müntehaya kadar olan kısmında rehberlik vazifesinin Hazret-i Muhammed’in aklı olarak tabir edilen Cebrail’e has olması, aklın hayret

⁴¹⁵ Belhî, *Akl Makâlesi*, s. 142.

⁴¹⁶ Farsça olan bu manzûm mektûbun içeriği Seyyid Muhtâr’ın *Akl Makâlesi*’nin içerisinde mevcuttur. Ayrıca Sadi-i Şirazi’nin “*Beş Meclis*” eseriyle birlikte *Büyüyen Ay* yayınlarından “Akıl ve Aşk” ismiyle neşredilmiştir.

⁴¹⁷ Belhî, *Akl Makâlesi*, s. 144.

⁴¹⁸ Belhî, *a.g.e.*, s. 144.

⁴¹⁹ Abdülkâdir Geylânî, *Risâleler*, s. 101.

makamına kadar insana rehberlik edebileceği gibi kabüllerin de aklın seyr ü sülûktaki yeri, vazifesi noktasında önemle üzerinde durulması gereken bir konu olduğunu göstermektedir.

Seyyid Ahmed Muhtâr'ın, bütün bu gerçekleri göz önünde tutarak ve Hamzavîlikte diğer tarikatlarda ki sistematik bir seyr ü süluk'un olmaması, yalnızca vecd ve aşkın gündemde olması nedeniyle akla yaptığı önemli vurgusu, Hamzavîlik anlayışına yeni bir kapı açmıştır. Seyyid Muhtâr Efendi, “aşk bize lazım ise akıl elzemdir”⁴²⁰ dedikten sonra bunun nedenini de Muallim Naci'nin (ö.1893) ; “Bizim gibi acûze-i ehl-i idrâke aşk lâzım ise akıl elzemdir. Zîrâ âşık olayım derken hikmet-i tedrîciyeye riâyet edemediği için âkil olmak mertebesinden dahî mahrum kalmış ve akıl ve aşkdan hiç birisiyle şân veremeyerek sâde bir cünûn ile nâm almış nice bîcâreler görülmüştür”⁴²¹ cümlelerini nakletmektedir.⁴²²

Bu anlatımlardan; eski zamanlarda aklın muhatab olduğu argümanların azlığı, fakat son devirde bu argümanların kat be kat fazlalaştığı ve idraklerin zayıflayıp perdelerinin kalınlaştığı, insanların nazar feyzini kabul kabiliyetlerinin letafetini yitirdiği ve en önemlisi zamanın tecellisi gereği gibi nedenlerden dolayı, Hamzavîlik geleneğinin temelini teşkil eden esaslardan nazar-ı hakkânisine muhatab olunan Hamzavî kutbunun bilinemediği fetret devri denilen zamanlarda, onun hakîkâte teveccühle beraber nazar-ı akliyi benimsemek ön plana çıktığını anlamaktayız. Böylece, Âl-i Beyt'e meveddet, tevellâ-teberrâ, râbîta-i metn, zikr-i müsemmâ, mahfîyyet ve gönül bekleme rûkûnlerinin yanında seyr-i aklî ile ilk planda merkezdeki aşkın yerini hikmetin aldığını söyleyebilmekteyiz. Bu durumda sâlik, akıl mertebesinden fena-i sıfat olan aşk mertebesine geçtiğinde yaşadığı “hayret” halinin sonucunda tecellisine göre ya hikmete mazhar bir “hakîm” veya aşk'a mazhar bir “âşık” ya da her ikisine mazhar bir “ârif” olup seyrine devam eder.

Seyyid Muhtâr Belhî, seyr-i aklî'nin “akl-ı meâd”, “akl-ı meâş” ve “akl-ı küll” olarak üç mertebeden oluştuğunu söylemektedir. Bu anlatımlarını, sâlikin manevî yolculuk süresince aklın katettiği dereceleri olarak ta anlamaktayız.

⁴²⁰ Belhî, a.g.e., s. 144.

⁴²¹ Muallim Nâci, *Hikemü'r-Rifâî*, Matbaâ-i Âmire, İstanbul, 1304, s. 27-28.

⁴²² Belhî, a.g.e., s. 144.

6.1.3. Akl-ı Meâş

Akl-ı Meâş derecesinde kazanılan İlm-i Mead; şehâdet âleminde cereyan eden bütün fiillerin tesbiti, temyizi ile beraber en güzel şekilde faaliyetine devam etmesine ve idare edilmesine vasıta olan akl-ı meâş'tan meydana gelen veya akl-ı meâşın muhatab olduğu zâhirî ilme denmektedir. Bu mertebede akıl, âleme olan bağlantılarından ve bu bağlantılardan kaynaklanan zorlanmalardan kurtulamamaktadır.⁴²³ Akl-ı meâş, nâsût âleminin aynası olduğu için şehâdet âlemi onun nuruyla müşahede edilmektedir.⁴²⁴

Akl-ı meâş'tan yükselmenin önündeki en büyük engel vehim ve safsatadır.⁴²⁵ Akl-ı meâş mertebesinden, akl-ı mead'e, dolayısıyla ilm-i meâd'e geçebilmek için her şeyden önce aklın bu mertebedeki engellerinin aşılması gerekmektedir.

6.1.4. Vehmî Benlik

Seyyid Ahmed Muhtâr; aklın kemale doğru seyrinde ilk olarak kişideki vehmî benlik engelini aşılması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴²⁶ Vehmi benlik, akıl ile mutlak benliğin idraki arasında en büyük bir perdedir. Burada bazı ilim adamları; “vehmî benlik vartasının ancak metn-i hakikiye râbîta⁴²⁷ ve dört ilhâmî⁴²⁸ tanıma ilmiyle aşılabileceğini, çünkü bu mertebede afaktaki İblis'in enfüste vehim üzere zuhûr edip, hakikatte aklî olmayan fikirlerin aklî imiş gibi görünebileceğini” söylemişlerdir.⁴²⁹

6.1.5. Akl-ı Meâd

Akl-ı Mead yoluyla ulaşılan ilm-i mead, dönülecek yere ait ilim anlamında, Akl-ı Meâş'tan yükselinen ikinci akıl derecesinde kazanılan ilme denilmektedir.

⁴²³ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 98; Okurkan, *a.g.e.*, s. 87.

⁴²⁴ Pârsâ, *Tevhîde Giriş*, s. 421.

⁴²⁵ Belhî, *Akl Makâlesi*, s.130.

⁴²⁶ Belhî, *a.g.e.*, s. 130.

⁴²⁷ Râbitâ-i Metn.

⁴²⁸ Murâkabe/Gönül Bekleme esnâsında salike gelen; rûhânî, melekî, şeytânî ve nefsanî ilhamlar.

⁴²⁹ Doğramacı, *Yapılan Görüşme Notları*, 2010.

Seyyid Muhtâr, ilm-i meâd'ın bâtın ilmi, mârifet-i sıfât olduğunu ve insanın mânevî kemâlâtına delâlet ettiğini ifâde edip, seyr-i illallah zevki olduğunu söylemektedir.⁴³⁰

Muhyiddîn İbn Arabî'de aklın bu derecesindeki faaliyetini ve ilm-i meâd'ın marifet-i sıfat oluşuna; “*Akil, kendi nazarıyla ancak selbî (Allah hakkında câiz olmayan) sıfatları kavrayabilir. Buna da marifet adı verilmiştir*”⁴³¹ sözleriyle açıklık getirmektedir.

6.1.6. Kabz ve Bast

Daralma anlamına gelen kabz ve açılma anlamına gelen bast hallerini bazı sûfiler, “sûfî ıstılahlarından kabz ve bast; havf ve reca makamlarını geçen kulun ulaştığı iki haldir. Tasavvûfa yeni giren mürid için havf ne ise arif için de kabz odur. Mübtedi için reca hali ne ise, arif için de bast hali odur.”⁴³² diye tarif etmektedirler.

Abdürrezzâk el-Kâşânî, kabz ve bastı daha farklı yorumlayarak; kabzı, Hakk'ın kulunu halktan alıkoyması, onu avam sûretinde gizleyip insanlardan ve münâcâtından meşgul eden şeylerden koruması diye tarif ederken, bastı da Tevhîd-i ef'al mertebesinde, fiillerin Allah'a ait olduğunu gören kalbin/sadrın açılması ve Hakk'ın sâlikin fiillerini üzerine almakla onu bast haline sokması şeklinde açıklamaktadır.⁴³³

Seyyid Muhtâr ise, kabz ve bast hallerine; mutasavvıflar, “gülmek nazdan, ağlamak niyazdan doğar” demişlerdir, diğer bir tabirle tebessüm cemâle, hüznün celâle delâlet eder ve insan aynı zamanda her iki hâle de maruz kalabilir. Ârifler visâl zevki ile handân olurken şevklerinin kemâlinden yahut kabz ve bast mazharı oldukları için visâlde ağlamakta, firâkte gülmektedirler.⁴³⁴ şeklinde yaklaşımlarla kabz ve bast halinin insan üzerindeki etki ve sonuçlarından söz etmiştir.

⁴³⁰ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 98; Okurkan, *a.g.e.*, s. 87.

⁴³¹ Abdülvehhâb Şârânî, *Kibrît-i Ahmer*, İzmir İlahiyât Vakfı Yayınları, İzmir, 2006, s. 30.

⁴³² Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, (çev) Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1991, s. 184.

⁴³³ Abdürrezzâk Kâşânî, *Elf Makâm*, (ter.) Abdürrezzâk Tek, Emin yay. İstanbul, 2008, s. 303.

⁴³⁴ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 81; Okurkan, *a.g.e.*, s. 70.

6.1.7. Akl-ı Küll

Akl-ı küll'e nisbet edilen ilm-i küll, akl-ı mead yoluyla ilm-i meâd'tan geçen sâlikin ceberut âleminden tecelli eden nurlar ile tahayyüre girdiği idrak seviyesidir.

Seyyid Muhtâr Belhî, akl-ı küll derecesindeki ilm-i küll'ün seyr-i fillâh mertebesinden payı olduğuna değinmektedir ki, bunu aklın aşk tecellilerine muhatab olmaya başladığı bir mertebe olarak da anlamaktayız. İlm-i küll, rûh dâiresi seyrine geçildiğinde sâlikte bâkî kalan akıl derecesidir. Bu mertebede ilm-i meâş ve ilm-i meâd cem olmaktadır. Aklın bu derecesinde istiğrak ve istihlâk hâli görülmekte olup, sâlikin tahayyürüyle birlikte sadrının açılması ile kalb dairesine geçişinde ise hûzûr hâli hâkim olmaya başlamaktadır.⁴³⁵

6.1.8. Tahayyür

Tahayyür, sâlik'in manevî yolculuğu esnasında aklının tasdikte ve idrakte aciz kaldığı bir hâldir. Bu tahayyür hâli, Zünnûn-i Mısırî'nin "ilk ve son olmak üzere iki hayret hâli vardır" dediği hâlin ilkidir.⁴³⁶

Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin, eserlerinde önemle üzerinde durduğu, hayret ehli sâliklerin hâlini en güzel anlatan cümlelerden, darb-ı mesel hâline gelmiş, "*El aczü an derki'l-idrâki idrâkûn ve'l-bahsü an sırru'z-zâtihi işrâkûn*"⁴³⁷ sözünü açıklarken "*Katre kendi yetersizliğinin denizi içinde bellidir. Aciz olmayan nasıl temiz kimse olur! Katrelerden katre oluş varlığı kalktığında, onlarda Hakk'ın denizi gözüdür.*"⁴³⁸ Hayret edişten akıl, O'nun hayranı oldu. Aklın hayreti ise başın içinde tınlar durur"⁴³⁹ demekle bu acizliğin sâliki tahayyürde bıraktığı, fakat Hakk'ın varlığında fenâyaya ulaştırdığını anlatmaktadır.

Hayret hâlinde iptal olan bir akıldan değil, temyizden çıkıp, hayrân olan bir akl-ı küll'den söz edebiliriz ki, zaten aşk halini yaşayan sâlikin hayret içinde kalışındaki faaliyet, aklın bir faaliyeti olmaktadır. Ancak hayret halinde fenâyaya bağlı olarak sâlikin kendi fiil ve sıfatlarına şuurunun iptali görülmektedir.

⁴³⁵ Belhî, *a.g.e.*, s. 98; Okurkan, *a.g.e.*, s. 87.

⁴³⁶ Kelabâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, (ter.) Süleyman Uludağ, İstanbul, 1992, s. 197-198.

⁴³⁷ "Onu idrakteki aczini kavramak idraktır, zâtını anlatmaya çalışmaksa şirktir". Bu söz, Hz. Ebû Bekir'e atfedilmektedir.

⁴³⁸ Belhî, *Sünûhât-ı İlâhiye*, Müellif hattı yazma nüshâ, s. 1.

⁴³⁹ Belhî, *Künûzü'l-Ârifîn*, s. 284.

Seyyid Muhtâr da bu mertebede aklın hâlinin, tahayyürde kalış ile istiğrak ve istihlâk olduğuna değinmektedir.⁴⁴⁰

Aklın bu tahayyür hâlinin İzzeddîn Natanzî, akl-ı küll'e ceberut âleminden yansıyan tecellileri rûhûn idrak ettiğini fakat onun tercümanı olarak aklın, bu idrak edilen manaları kalbe anlatmaktan aciz kaldığını ve manaların ruhta bâkî kaldığını söylemektedir.⁴⁴¹

Natanzî'nin bu yaklaşımından, birinci olarak, akl-ı küll mertebesinde, aşk tecellilerini aklın idrakte aciz kalışı ile hayret haline girdiği ve kalbe kendisini teslim ettiği, ikinci olarak, ceberut âleminden yansıyan idrakleri kalbe açıklayamadığından hayrette kaldığı ve ancak hem aklın hemde kalbin tecellilerini kabul eden rûh mertebinde akıl ve kalbin imtizacının mümkün olduğunu anlamaktayız.

6.2. Aşk Mertebesi

Aşk Mertebesi, seyr ü sülûk'ta ikinci mertebeye olan, fenâ-i sıfât mertebesidir. Bu mertebeye kalp dairesidir. Seyr aynası melekût âlemi, nur kaynağı ise ceberût âlemidir. Bu mertebeye tecelli eden sıfâtların kalben zevk edilmesidir. Bu mertebenin zikri "Allâh"tır. Sâlik bu mertebede "*Sem'i, Basar ve Kelâm*" sıfatlarının kendine değil Allâh'a ait olduğunu zevk etmektedir. Bu zevkle sâlikin kendinde gördüğü sıfatların şuuru kaybolmaktadır.

Seyyid Muhtâr Efendi, bu mertebedeki fenâ tecellisinin "kurb-i nevâfil" yaklaşması olduğunu söylemektedir.⁴⁴²

6.2.1. Fenomenolojik Açıdan Aşk

6.2.1.1. Aşk

"*Işk*" kelimesi, sarmaşık bitkisine verilen bir isimden türemiş olması, bu bitkinin sarıldığı ağaç boyunca yapraklarını ikizlemesi ve hatta üzerinde yükseldiği

⁴⁴⁰ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 98.

⁴⁴¹ İzzeddîn Natanzî, *Misbâhü'l-Hidâye (Tasavvûfun Ana Meseleleri)*, (çev) Hakkı Uyur, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2010, s. 101.

⁴⁴² Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 102; Okurkan, *a.g.e.*, s.92.

bitkiyi sıkarak kurutması ya da üzerinde silinmez bir iz bırakması anlamında, sarılmak ve sıkılmak anlam kökenine dayandırılmaktadır.⁴⁴³

Anlatımı güç olsada aşk mefhumu etrafında edebî olduğu kadar sūfiyâne bir retorikte gelişmiştir. “İnsanın en derinde hissettiği tanımlanamaz idrak durumu”⁴⁴⁴ olarak aşk’ın tarif edilemezliği çerçevesinde “Aşkın kendine özgü doğası bir bakıma dil ile tanımlanabilmesi ve açıklanabilmesi ile yaşanan gerçekliği arasındaki zıtlıkla bilinmektedir”⁴⁴⁵ şeklinde bir paradoksal durumla karşı karşıya kalınmaktadır.

Seyyid Muhtâr, aşkın tarif ve tanıma sığmayacağını söylemekle birlikte, aşk bir ateştir ki mahbûb ve maşûkun dışında ne varsa hepsini yakacağını,⁴⁴⁶ aynı zamanda aşkın bir vâsıta olup âşık ile maşûkun birleşmesine sebep olduğu şeklinde kısaca tarif etmektedir.⁴⁴⁷

6.2.1.2. Âşık ve Mâşûk

Âşık ve Mâşûk’u oluşturan aşk tecellisinin her iki tarafın ortasında karar kılmış çekim ve aynı zamanda itim kuvveti olarakta izleri görülebilmektedir.

Seyyid Ahmed Muhtâr, âşık ve maşuk arasındaki bu keyfiyete alakalı; “*Mahabbet; muhib ile mahbûb arasında bir perdedir. Muhib, mahbubta yok olduğu zaman, yani bu perde aradan kalktığı zaman mahbûbuna ulaşır*” anlamındaki *Gavsîye Risâlesi’nde* bulunan cümlenin izâhında: “Bu mes’ele çok dakîk, çok incedir. İzahıda o nisbetde güçtür. Çünkü ancak zevk ve hal yoluyla anlaşılacak bir keyfiyettir. Hendesî bir şekil ile belki bir fikir verilebilir ümidiyle diyeceğim ki; Meselâ bir daire resmedilse ve bu dairenin herhangi bir noktasından diğer bir noktasına müstakîm bir hat çizilerek tansif edilse dairenin iki kısma ayrılacağı bilinen bir şeydir. Bir kısmı muhib ismini alır diğer kısmı da mahbub olur. Daireyi ikiye bölen müstakîm hat ise mahabbetden ibarettir. Bu müstakîm hat (doğru çizgi) daireyi iki kısma ayırdıkça muhib ile mahbûb, âşık ile mâşûk arasında perdedir. Bu

⁴⁴³ Mustafa Said Kurşunoğlu, *Aşk’ın Neliği ve Kavramsal Doğası*, Etüt Yayınları, Samsun, 2014, s. 199.

⁴⁴⁴ Mustafa Said Kurşunoğlu, *Aşkın Dili: Oğuz Lehçesi*, Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, Sayı. 5, 2014, s. 124.

⁴⁴⁵ Kurşunoğlu, *Aşk’ın Neliği ve Kavramsal Doğası*, s. 202.

⁴⁴⁶ Belhî, *a.g.e.*, s. 87.

⁴⁴⁷ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 88.

perdeyi ortadan kaldırdığımız zaman dairenin her noktası muhib, her noktası mahbub olmuş olur. Cenâb-ı Mansûr'un “*Ene'l Hakk*” zemzemesiyle hakîkatı ilan etmesi bu perdeyi aradan kaldırmasından ileri gelmiştir”⁴⁴⁸ demektedir.

6.2.1.3. Aşk-ı Mecâzî ve Aşk-ı Hakîkî

Özellikle edebiyat alanındaki anlatımlarda aşk, beşerî ve ilâhî olarak yanlış bir şekilde kullanılmaktadır. Aşkın doğası gereği beşerî dediğimiz aşk'ta ilâhî, ilâhî dediğimiz aşk'ta beşerî bir tarafın olmasından dolayı en doğru kullanım mecâzî ve hakîki aşk tabirleri olmaktadır. Aşkın mecazî kısmına bir beşere duyulan aşırı muhabbet girdiği gibi sıfat mertebesinde ki Hakk'a olan şedîd muhabbet'te mecâzî aşk kategorisine girmektedir. Burada mecâzî ya da hakiki olmasının belirleyicisi, mecâzî'de bir âşğın bir de mâşuğun olması ve hakîkî de ise âşık ve maşuk'un her ikisinin de aşk'a dönüşüp tekleşmesidir.

Bu konuda Seyyid Muhtâr, “Mecâzî aşkta bile âşık mâşuk'undan başka bir şey görmezse ve bütün şeyler âşık'ın gözünde ehemmiyetsiz, kıymetsiz kalırsa nasıl olurda hakîki aşkta, zâtî tecellide her şey yok olmuş görünmez?”⁴⁴⁹ ve “mahabbet aleminde muhib ve mahbûb tek bir nefsdır. Meselâ; Mecnûn Leylâ'nın aşkına tutulmuş ve onun mahabbetinde mahv ve fânî olmuştu. O zaman kendisini Leylâ olarak gördü ve gözüne her şey Leylâ göründü. Ene Leylî, ene Leylî dedi. Sûrî, mecâzî olan bu aşk ve mahabbet Mecnûn için böyle başka bir hale sebep olursa, kudretli bir kimyâger gibi tahmîl ederse, mânevî olan hakîkî aşk, ilâhî muhabbet tecellilerine ve tesirlerine had ve nihayet düşünülebilir mi?”⁴⁵⁰ şeklindeki görüşleriyle mecâzî ve hakîkî aşkın hem birbirine benzer taraflarını hemde hakîkî aşkın mecâzîye nisbeten nihayetsiz bir mertebede olduğunu açıklamaktadır.

6.2.1.4. Aşk ve Şeytân

Tasavvûf tarihi içerisinde Hallâc-ı Mansûr, Ebu'l-Kasım Gürkânî, Ahmed Gazâlî ve halefî Aynu'l-kuzât Hemedânî tarafından açıkça dile getirilen aşk ve şeytan meselesine Seyyid Muhtâr'da temas etmiştir. Konuyla ilgili:

⁴⁴⁸ Belhî, *a.g.e.*, s. 47; Okurkan, *a.g.e.*, s.36.

⁴⁴⁹ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye* s. 54; Okurkan, *a.g.e.*, s.43.

⁴⁵⁰ Belhî, *a.g.e.*, s. 37; Okurkan, *a.g.e.*, s. 26.

“Şeytân âlim idi. Zahiri ilimde eşi yoktu. Hatta Hakk’a âşık idi. Aşkî dahî ilmi gibi sûri olduğundan bu konudaki ilahî emre itaât etmedi. Kendinin ateşten halk edildiğinden bahsederek topraktan daha şerefli olduğu iddiasına düştü. “Ben yaratılışım yönüyle şerifim sen eşrefsin. Benim secdem sana karşı olur. Ancak sana secde ederim” demek istedi. İlmin hakikatine, aşkın manasına tam hakkıyla vâkîf olsaydı, ilahî emre bağlanarak derhal Âdem’e secde eder ve secdesinin suretde mahluka, hakikatde Hâlık’a ait olacağını bilirdi. İşte şeytanın ilmi kendisine perde oldu.

Aynu’l-kuzât⁴⁵¹, evliyaullâhın büyüklerindedir, “eğer hakikat âleminde şeytanın mertebesini ve nazımı görseniz hayran olursunuz (*fe bi izzetike le uğniyennehum ecmaîn*) demesinden maksadı ne olduğunu anlarsınız” demiştir. Bu sözden murâd; şeytanın gösterdiği sebat olsa gerektir. Çünkü âlemin lanetini kabul etti, dostdan başkasına yüz çevirmedi ve Allah’tan gayrı kimseye secde etmedi. Ma’ruz kalacağı melâmete katlandı. Hasan Basrî Hazretleri de “şeytan bir miheng-i râhtır (yol terazisi), sâlikin kâzibini (yalancı / sahte) sâdikından (doğru / gerçek) ayırt eder. Sâdik olanların asla yoluna mani olmaz” buyurmuştur.”⁴⁵² nakilleriyle uzun bir bahis açmıştır.

Seyyid Muhtâr Efendi’nin *Temhîdât*’dan naklettiği bu cümle, Aynu’l kuzât Hemedânî’nin cesaretle ifade ettiği şeytana ait görüşlerinden birisidir. Bu konuyu başka yerlerde de farklı cümlelerle anlatmıştır. Örneğin; Hemedânî, nakledilen cümleyi daha açıklayıcı olarak şöyle söylemektedir:

“Bu halk, iblisten bir nâm işitir, fakat bilmez ki onun başında nasıl bir nâz vardır. Hiç pervâsı yoktur. Nâz eder, çünkü had ve hâl’e karîn olmuştur. Eğer had ve hâl ve zülf ve mûy olmasa asla kemâli olmaz. Görmezmsin ki, namazda “*euzu billâhi mineş şeytânirracîm*” demek vâcib oldu. İşte bu manadan dolayı nâz eder. “*halektenî min nârin ve halektehû min tîn /Ben daha hayırlıyım ondan; beni nâr’dan halkettin, onu tyn’den halkettin*” (Arâf, 7/12) bu nâzın ta kendisidir. Eğer itikadın yoksa Hudâ’yı dinle ki; “*elhamdü lillâhillezî halakassemvâtî vel arza ve cealez zulümâtî ven nûr /Hamd, Semâvât ve Arz’ı halkeden, karanlıkları ve Nûr’u var kılan Allah’a âütdir*” (En’âm, 6/1) der. Eyvâh ki! siyah beyazsız, beyazda siyahsız kemâl bulmaz. Bu hikmet-i İlâhiyenin bir iktizâsıdır. Hemedânî, burada “*siyah beyazsız beyaz siyahsız kemâl bulmaz*” ifadesinde siyah’ı İblis’e teşmîl ediyor ve yine bu manâya bakan

⁴⁵¹ Aynu’l-kuzât Hemadani, h.492 /m.1098 senesinde İnan / Hemedânda doğmuş, h.525 / m.1131’de 33 yaşında idam edilip medresenin kapısına asılmıştır. Vahdet-i vücûd itikadını izhar eden Hemedânî’nin en meşhur eseri *Kitâb-ı Temhidât* bütün görüşlerinin özeti niteliğindedir. *Temhidât* ve Aşk’a dair bölümü, *Bast-ı Aşk* ismiyle tarafımızdan hazırlanmış fakat basılmamıştır. *Temhidât*, Çeştiyye âriflerinden Muhammed Hüseyin Gisûdirâz tarafından Urduca şerhedilmiştir. Diğer eserleri ise; Zübdetü’l Hakâik, Mektubât, Şekva’l Garîb’tir. Ayrıca O’na nisbet edilen birçok başka eserde bulunmaktadır.

⁴⁵² Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 85; Okurkan, *a.g.e.*, s. 74.

başka bir ifadesi ise şöyle; “Nûr-i siyâh nedir, bilirmisin? “*ve kâne minel kâfirîn*” (Zaten gerçeği örten (kafir) lerdendi) (Bakara, 2/34) ona hil’at olmuştur. “*fe bi izzetike le uğniyennehüm ecmaîn*” ((İblis) dedi ki: izzetine kasem ederim ki, onların tümünü mutlaka şaşırtıp saptıracağım) (Sad, 38/82) kılıcını çekti. “*eûzü billâhi mineş şeytânir racîm*” (Racîm olmuş şeytandan Allah’a sığınırım) in kapıcısı oldu.”⁴⁵³

6.2.1.5. İhtiyârî Mevt ve Aşk

İsteyerek ölüm anlamında psikoljik bir tarafı da olan ihtiyârî mevt, tamâmen aşk’tan yorgun düşen pervanenin kendini mumun ateşine bırakması gibi âşığın maşuğun çekimine direnmek anlamında olan ihtiyarında vazgeçmesi ve teslim olması haline denmektedir. Yani; ihtiyârî mevt, ihtiyârından ölüm anlamına gelmektedir.

Seyyid Muhtâr, aşkla, ihtiyari mevt arasındaki irtibata da değinerek “ihtiyârî mevt, hiçbir şeyde azm ve kasd ve ihtiyar olmamak şeklinde tarif edildiğinden insan, bütün hallerinde kendi tasarruf ve hareketini Hakk’ın emrine tabi’ kılmak, kendiliğinden hiç birşey yapmamak, iyi, kötü bütün filleri ve hadiseleri Hakk’tan bilmek, gassalin önünde bir meyyit nasıl ihtiyarsız ve iradesiz bulunuyorsa müridin de kendi mürşid’i önünde hareketsiz bir ölü gibi ihtiyarsız teslim olması icab eder. Böyle olduğu takdirde ona mânevî mevt veya mevt-i ihtiyârî denilir. Bu surette olan mevte Enbiyâ-i îzam ve Evliyâ-i kirâmdan başka hiçbir ferd nail olamaz. *Sûri olan mevte arzu etmek şer’an menedilmiştir. Halbuki mevt-i ihtiyâriyi istemek “fetemenneul mevte in küntüm sâdikîn”*⁴⁵⁴ *ayet-i kerimesine dayanılarak methedilmiştir.*” cümleleriyle açıklamaktadır. Yine aynı konuyla ilgili farisi bir beyt ve Türkçesi’ni de nakletmektedir:

Her ki o cânân bed zîn be cân bâşed / Her ki ez aşk be mîred hemi ten cân bâşed”

(Kim ki cânını verir canânıyla yaşar, kim ki aşktan ölür, bütün vücûdu cân olur)⁴⁵⁵

6.2.1.6. İlâhî Vuslat ve Aşk

Akıl ve şuur mertebelerini geride bırakmış, maşuk’la arasında sadece bir ihtiyârî kalmış olan âşik ondan da vazgeçtiği anda gerçekleşen hale vuslat denmektedir.

⁴⁵³ Aynü’l-kuzat Hemedânî, *Bast-ı Aşk*, (haz) Mustafa Okurkan, (Basılmamış eser), Sivas, 2007, s. 13-14.

⁴⁵⁴ Al-i İmran, 3/168.

⁴⁵⁵ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s.45; Okurkan, *a.g.e.*, s. 34.

Seyyid Muhtâr, aşk-ı hakikiyi vuslat-ı İlâhî olarak ifade edip, bunun ise akıl ve şuur dahilinde mümkün olmadığı, ancak aşk-ı hakîki ile kendiliğinden geçerek bî-şuûr olmakla kabil olduğunu söylemektedir.⁴⁵⁶ Ve yine, “*Vuslat deminde bütün eşya ve mevcûdat yar olsa bile ağyar menzilesinde kalır*”⁴⁵⁷ diyerek hakiki vuslat anında Hakk’tan gayrı yârin kalmadığını masivanın ağyâr derecesine düşeceğini tekrarlamaktadır.

6.2.1.7. Velâyet Mertebeleri ve Aşk

Seyyid Muhtâr, Seyyid Abdülkâdir Geylânî’nin *Hamriyye Kasidesi*’nin “*Muhîb bana visâl şarabını içirdi, bende şarâbıma, “benim yanıma gel” dedim*” beytine yaptığı şerhte: “*Lafz-ı hubb; aynı muhîbtir. Sekânînin fâilidir. Kasât; kâsenin cem’i, mef’ûldür ve kadeh piyâle manasınadır. Cem’ suretinde olması, sohbet esnasında bir kadehe kanaat etmeyip yekdiğerini mukayeseden çok piyâlelerin sunulmasına işaretdir. Visâl kadehlerinden maksad; visâlden muttasıl âlem-i kuds şarâbının piyâlesidir*” dedikten sonra;

“Kâsenin burada manâsı; merâtib-i velâyetdir. Merâtib-i velâyet de çoktur. Nasıl ki, kadehin içinde şarâb bulunursa, merâtib-i velâyetin de aşkı vardır. Bundan anlaşılıyor ki; aşk bir mertebe ve bir derecede kalmıyor. İstiyor ki bilcümle merâtib-i velâyeti görüp geçsin, zâta dahil olsun. Sûfiye demişlerdir “*ve hüve’l hubbu ve mine’l hubbu ve ileyhi’l hubbu zimnihi zahir*”. Ehlullâhın ıstılahında mahabbet-i ilâhiye derece-i kemâlde olursa âna “aşk” tabir ederler. Visâl burada Hakk’ın zât ve sıfâtıyla mütecellî olması ve sâlikin zât ve sıfâtının mahv ve izmihlâlidir.”⁴⁵⁸

izahlarıyla hem aşk ve velayet irtibatına hem de velayet mertebelerinin hepsinde aşkın farklı bir tecelli ile velayete mazhar kişide mütecellî olduğunu dile getirmektedir.

Fenâ-i sıfat olan aşk mertebesinde sâlikin kalbe ait hissî müşkülleri çözülmekle beraber kabz, bast, vakt, telvîn ve hayret gibi haller görülmektedir.

⁴⁵⁶ Belhî, *a.g.e.*, s. 56; Okurkan, *a.g.e.*, s. 45.

⁴⁵⁷ Belhî, *a.g.e.*, s. 32; Okurkan, *a.g.e.*, s. 31.

⁴⁵⁸ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 102; Okurkan, *a.g.e.*, s. 92.

6.2.2. Vakt

Sûfilerin sözleri arasında çok kullanılagelen “vakt” kavramını, İzzeddîn Natanzî; “Vakt âniden ve birdenbire gaybden gelerek sâlikin tasarrufuna galebe çalıp onu kendi hâlinde alan, hükmüne boyun eğdiren hâldir. Bu vakt sâliklerin hususiyetidir ve “sûfî vaktinin oğludur” sözü bu manâya işârettir”⁴⁵⁹ şeklinde açıklamıştır.

Mutasavvıflar, daha başka ifadelerle vakti, insanın içinde bulunduğu zaman parçası, geçmiş zamanla gelecek zaman arasındaki şey ve içinde bulunulan hal ⁴⁶⁰ olarak tanımlamanın yanında, iki hal arasındaki gel git hali olarak ta tarif etmişlerdir.⁴⁶¹

Seyyid Muhtâr, vakt tabirini açıklarken Hz. Peygamber’in; “*Cenâb-ı Risâlet-meâb (limeallahi vaktün lâ yesâni fihî meleki mukarreb ve lâ nebîyyi mürsel) buyurmuşlardır. Yani, benim için öyle vakitler haller olur ki, o vakitlerde o zevk ve tecellîye hiçbir melek-i mukarreb, hiçbir meb’ûs peygamber sığamaz*” anlatımına yer vererek “vakt” tâbirinden asıl maksadın İlâhî ve hakîki vuslat ânı olduğunu ve vuslât zamanında bütün eşyâ ve mevcûdâtın yâr olsa bile ağıyâr derecesinde kalacağını söylemektedir. Bu vuslat vakti içinde iken ise, ibadet etmek arzusuna düşmenin şirkin ta kendisi olduğunu, çünkü ibâdet için bir âbid, birde mâbud olması lazım geldiğini ve bu sebeble de ikiliğin meydana çıktığını”⁴⁶² söyleyerek vaktin en yüksek mertebesini anlatmıştır. Bu anlatımlarından Hz. Peygamber’in vuslat gerçeğinden vaktin esiri ibnû’l-vakt değil, ebu’l-vakt, yani vaktin hâkimi olduğunu anlamaktayız. Fakat sâlikler de ise “ibnû’l-vakt” olarak farklı haller de görülmektedir. Vakt hükmündeki hızlı hareketlilik en çok aşk’ın zuhur mertebesi olan fenâ-i sîfât mertebesinde görülmektedir.

Aşk ve vuslat merkezli “vakt” yaklaşımını, sûfiler arasında en açık ve geniş olarak ele alanın Ahmed Gazâlî olduğunu görmekteyiz. Ahmed Gazâlî, “*Sevânîh*” adlı eserinde, ruhun arayan gözünün kendini görmek isteği sırasında “vakt”in hükmüne göre ya sevgilinin suretini, ya sıfatını ya da ismini göreceğini söylemekte

⁴⁵⁹ İzzeddîn Natanzî, *Misbâhü’l-Hidâye*, s.141.

⁴⁶⁰ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, s. 180.

⁴⁶¹ Abdürrezzâk Kâşânî, *Elf Makâm*, s. 294.

⁴⁶² Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 42; Okurkan, *a.g.e.*, s.31.

ve “vakt”in kıskançlık/melâmet kılıcından söz edip aşığın kendine dönüp bakmasına da razı olmadığını söylemektedir.⁴⁶³ Yine vakt ve âşığı anlattığı yerde, aşığın “vakt”in esiri olduğu zaman onun boyasıyla boyanmak zorunda olduğunu ve kabz ve bast, üzüntü ve sevincin onu kuşatacağını anlatmaktadır.⁴⁶⁴ Ahmed Gazzâlî son olarak da “Eğer kendi vaktinin sırrına agâh olsaydın ezeliyet ve ebediyet Kâb- ı Kavseyni’nin senin kalbin ve vaktin olduğunu anlardın”⁴⁶⁵ demekle kalbin özelliği olan halden hale dönüşmesinin vakt’deki tecelli ve hükümle olduğuna dikkat çekmektedir.

6.2.3. Telvîn

Aşk mertebesi olan fenâ-i sıfât’da, sürekli renkten renge girme, boyanma anlamına gelen “telvîn”, sâlikte görülen en belirgin haldir. Seyr-i ilallah’da olan telvîn sahibi sâlikin, sürekli yükselme ve halden hale girmesi, temkîn makâmına yerleşinceye kadar devam etmektedir.⁴⁶⁶

Sıfâtlarından çıkmış, Allah’ın sıfatlarında (yedi sıfat) fâni olmuş “telvin” ehli âşıkta, bekâ mertebesi olan kabe kavseyn, yani cemü’l-cem’in zıllinde bazı hâller görülmektedir. Bunun tam tersi de olmaktadır. Vâsıl, bekânın son sınırından fenâ mertebesindeki hallerle boyanabilmekte, yani; telvin ehlinde temkine, temkin sahibinde telvine mahsus cilvelerle birlikte şatahatlar da görülmektedir.⁴⁶⁷

Seyyid Muhtâr Belhi, telvin ehlinin sürekli kurb ve bu’d gel gitleri yaşadığını ve bu gel gitlerin uzaklaşmadan sonra tekrar yakınlaşma gibi salike zevk verdiğini anlattıktan sonra, telvin sahibinde görülen kurb ve bu’d hallerinin aslında tıpkı sıfâtî yakınlıktan, fiilî yakınlığa dönüş gibi bir perde olduğunu söylemektedir.⁴⁶⁸

6.2.4. Hayret

Seyyid Muhtâr Efendi’nin konuya yaklaşımına baktığımızda akıl mertebesindeki hayretten sonra, fenâ-i zât’ın sınırına gelmiş sâlikin kalbinin hayret

⁴⁶³ Ahmed Gazzâlî, *Âşıkların Halleri*, (*Sevânihü’l-Uşşâk*), (çev) Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 19-23.

⁴⁶⁴ Gazzâlî, *Âşıkların Halleri*, s. 45.

⁴⁶⁵ Gazzâlî, a.g.e., s. 30.

⁴⁶⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, s. 211.

⁴⁶⁷ Gazzâlî, *Âşıkların Halleri*, s. 44.

⁴⁶⁸ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 65; Okurkan, a.g.e., s. 54.

halinde, her şeyin fâni olduğunu ve bu halin gereklerinin, istiğrâk (kendinden geçme), istihlâk (tükenme) olduğunu söylemektedir. Hayreti bir âlem olarak ta tanımlayan Muhtâr Efendi; “Bu âlem, fark âlemi değil, hayret alemidir. Kesret âleminde olan dost, düşman, yarar, zarar, lezzet ve elem bu âlemde yoktur. Burada hepsi bir olmuştur. “*Hüve’l evvelü vel âhiru ve’z zâhiru vel bâtın*”⁴⁶⁹ sırrı zâhir olduğundan sâlik nereye baksa gözüne Hakk görünür. Neye nazar etse Hüdâ manzûr olur. Zâhirde, bâtında görünen Hakk’dır. “*Küllî şey’in hâlikun illâ vechehu*”⁴⁷⁰ nun anlamı budur.” demektedir.⁴⁷¹

6.3. Fenâ-i Zât Mertebesi

Benliğin yok olması anlamına gelen fenâ-i zât mertebesi, seyr ü sülûk’un üçüncü mertebesidir. Bu mertebe rûh dairesidir. Seyr aynası ceberût âlemi, nur kaynağı Lâhût âlemidir. Ceberût âlemindeki lâhûtî varlık tecellisinin rûh’ta müşâhede edilmesidir. Bu mertebenin zikri “Hû” dur. Sâlik bu mertebede varlık vehmettiği benliğinden tamamen kurtulup vücudun/varlığın Allah’a ait olduğunu sırren müşâhede etmekte ve bu müşâhedesinin sonunda kendinde gördüğü “hayat” ve “irâde” şuurunu kaybetmektedir.

Seyyid Muhtâr Efendi, bu mertebedeki fenâ tecellîsinin “kurb-i ferâiz” yaklaşması olduğunu söylemektedir.⁴⁷²

Fenâ-i zât mertebesinde sâlikin rûh’a ait sırrî müşkülleri çözülmekte, infisâl, ittisâl ve tecrîd gibi haller görülmektedir.

6.3.1. İnfisâl ve İttisâl

İnfisal, bakışını her iki alemden de ayırmak, masivaya iltifat etmemek ve isim ve sıfatlardan uzaklaşmak olarak tarif edilmiştir. İnfisal fenâ mertebelerinin sonunda ittisale/birleşmeye zemin olan bir haldir.⁴⁷³

⁴⁶⁹ Hadid, 57/3.

⁴⁷⁰ Kasas, 28/88.

⁴⁷¹ Belhî, *a.g.e.*, s. 98; Okurkan, *a.g.e.*, s. 87.

⁴⁷² Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 102; Okurkan, *a.g.e.*, s. 92.

⁴⁷³ Abdürrezzâk Kâşânî, *Elf Makâm*, (ter.) Abdürrezzâk Tek, Emin yay, İstanbul, 2008, s. 306.

İttisal, mutasavvıflar tarafından, muhibbin/sevenin varlığının fenasından sonra şuhûdî ve vücûdî olarak iki şekilde gerçekleşen bir hal olarak tanımlanmıştır.⁴⁷⁴

Seyyid Muhtâr Belhi, İnfisal ve ittisal kavramlarını birlikte kullanarak infisali, her türlü nefsanî hazlardan uzaklaşmak olarak oruca, ittisali de vuslat, müşahede, sırrî zevk, rûhânî şevklere ulaştırıcı iftara teşbih etmekte⁴⁷⁵ ve cismi, hadesten, nefsi şübehtan tathîr etmedikçe, kalbi ahlâk-ı redie den temizlemedikçe, ruhu Hakk'ın zikri ile cilalandırmadıkça ve sırrı Hakk'ın gayrı olandan hâli bulundurmamak ve bunların hepsinden infisal etmedikçe ittisâl-i maâllah zevki, neş'esi husûle gelmez⁴⁷⁶ diyerek sâlikin sülûk'un dört halinden de infisal etmesi gerektiğini, yoksa Allah'a kavuşmanın verdiği ittisal zevkine de ermesinin mümkün olamayacağını söylemektedir.

6.3.2. Tecrîd

Tecrîd; “*Haydi nalinlerini çıkar*”⁴⁷⁷ hakîkatinin sâlikteki zuhuruna verilen isimdir. Diğer bir tarifle, şevâhidin şuhûdundan soyutlanmak⁴⁷⁸ ve isimlerden, sıfatlardan, kainattaki bütün rüsumlardan uzaklaşmaktır.⁴⁷⁹

Seyyid Muhtâr, tecrîdin ibtidâda, şart olduğunu söylemektedir ki,⁴⁸⁰ bu ibtida, fenânın sonu olan bekânın başı olmaktadır. İki dünyadan alakasını kesmek anlamında tecrîdin bir ifâdesi olarak anlaşılan “*nalinlerini çıkar*” emrine uyarak dünya ve ukba hevesini içinden atan sâlikte kutbiyet ve gavsîyet arzusu hala bâkî olarak kalmaktadır.

6.4. Fenâ-i Vâlideyn Mertebesi

Seyyid Muhtâr Efendi'nin kaynaklarda pek rastlanmayan bir tabirle fenâ-i vâlideyn olarak tanımladığı bu vâlideyn tecellisi, seyr ü sülûk'da “*Terk-i Çehâr-i*

⁴⁷⁴ Natanzî, *Misbâhü'l-Hidâye*, s. 426.

⁴⁷⁵ Belhî, *a.g.e.*, s. 44; Okurkan, *a.g.e.*, s. 33.

⁴⁷⁶ Belhî, *a.g.e.*, s.77; Okurkan, *a.g.e.*, s. 66.

⁴⁷⁷ Tâ-Hâ, 20/12.

⁴⁷⁸ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, Abdürrezzâk Tek (terc), Emin yay, İstanbul, 2008, s. 145.

⁴⁷⁹ Abdürrezzâk Kâşânî, *Elf Makâm*, s. 310.

⁴⁸⁰ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 44; Okurkan, *a.g.e.*, s.33.

Edhem"⁴⁸¹ in "*terk-i terk*" olan dördüncü mertebesine denk gelmektedir. Bu mertebe sırr dairesidir ve tam fenaya erip vâsıl olan sâlik, Lâhût âleminde tecellî eden eneiyyet sırrlarına agâh olmaktadır. Zikri ise Ene dir.

Seyyid Muhtâr Efendi, bu mertebeyi açıklarken kutbiyet ve gavsiyet konusuna da değinip, önceki büyük ricâlin ıstılâhında fenâ-i vâlideyn'in kutbiyet ve gavsiyet makâmı olduğunu, bu iki mertebeden geçmeyen sâlikin makâmının en yükseği olan vahdâniyet ve ferdâniyet'e erişemeyeceğini söylemektedir.⁴⁸² Ayrıca bu makamların ehassü'l-havasın hevesâtı kısmına girdiğinden bahsederek; keşif, kerâmet, yüce mertebeler gibi kutbiyet ve gavsiyetin de arzu edilmemesi gereğini söylemektedir.⁴⁸³ Vâlideyn, ifâdesinde kutbiyyet anneye, gavsiiyyet ise babaya teşbîh edilmiştir.

Bu anlatımlardan aynı zamanda, Fenâ-i Zât Mertebesinde ki "Naleyn"i çıkarma sonucunda sâlikten tamâmen silinen arzu ve isteklerin dışında bâkî kalan gavsiyet ve kutbiyet makamına şiddetli arzunun da çıkarılması ile iki makamdan da tecrîd etmeye fenâ-i vâlideyn tecellisi dendiğini, bu arzudan geçmeyenlerin ise en yüksek mertebe olan ferdîyet'e ulaşamayacağını, gavsiyet ve kutbiyet arzusunun da bir perde olduğunu anlamaktayız.

Abdülkerim Cîlî'nin, tecellî-i zât mertebesinde sâlik'de ikâme edildiğini, eğer "zatiyye" olursa insanı ferdîyyet'le birlikte gavsiiyyet'e ulaştırdığını söylediği "ilâhî lâtife"nin verildiği yer ve zamanın, sâlikin fenâ-i vâlideyn mertebesinde kutbiyyet ve gavsiiyyetten geçtiği yer ve zaman olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸⁴

⁴⁸¹ İbrâhim Edhem'e nisbet edilen ve Nakşibendilikte de önem kazanmış olan bu terk tarifî şöyledir;

1. **Terk-i Dünyâ**; Dünya arzularını terk.

2. **Terk-i Ukbâ**; Cennet nimetleri arzularını terk.

3. **Terk-i Hestî**; Her iki terki birleştirip terk.

4. **Terk-i Terk**; Sâlikte tekrar uyanan kutbiyet ve gavsiyet gibi mânevî makam arzularını ve bununla birlikte, terk etme isteğinin de terk edilmesi. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Şemseddin-i Tebrizî'nin Bazı Kur'an Ayetlerine Getirdiği İş'arî Yorumlar-II*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 41, 2000, s. 59.

⁴⁸² Belhî, *a.g.e.*, s. 96; Okurkan, *a.g.e.*, s. 85.

⁴⁸³ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 99; Okurkan, *a.g.e.*, s. 88.

⁴⁸⁴ Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 132.

6.4.1. Kutbiyyet ve Gavsıyyet

Kutbiyyet ve gavsıyyet makamları ile ilgili sūfilerin ortak görüşleri, her asırda ricalü'l-gaybın en tepesinde bir kutbun bulunduğu ve onun kutbü'l-aktâb olarak tâbir edildiğidir.

Gavsıyyet ise, irşâd ve vücûd kutbiyetini kendinde cemedan kutbü'l-aktâbın bulunduğu makâma verilen isimdir. Kutbü'l-aktâb'tan bu makamda istimdâd ve istiğâse edildiği zaman aldığı isme gavs denilmektedir.⁴⁸⁵ Bazı ricâlde ise nadiren hem kutbiyyet hem gavsıyyet hem de ferdiyyet makamları cem olabilmektedir.

Bu bilgiler doğrultusunda; nâdir kimselerin gavsıyyet ve kutbiyyet arzusundan vazgeçip fenâ-i vâlideyn mertebesinden sonra cem, kâbe kavseyn-ev ednâ'ya erişip ferdâniyete yükselmekle birlikte, isteğinden geçtikleri iki makâmında kendilerine verilebildiği sonucunu çıkarmaktayız.

6.4.2. Fakr

Yoksulluk ve yokluk anlamlarında kullanılan “fakr”, tasavvuf literatürü içerisinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu makâma çok önem veren Ebû Medyen Mağribî (ö.1198) , fakrın tevhdin bir gereği ve tefrîd'in bir işâreti olduğunu söylemekle sâlikin ferdiyete çıkabilmesinin zemini olduğunu vurgulamakta ve fakr sâhiplerinin de kendilerine göre bazı tavırlarının olduğunu söyleyip; “*onlar mecalis gibi yürür, suya dalan kişiler gibi uyurlar, kimseyi kınamazlar, Allah'tan başkasına bel bağlamaz ve kınayanların kınamalarından korkmazlar*” şeklinde fakrı aynı zamanda melâmet ehlinin sıfatlarıyla anlatmıştır.⁴⁸⁶

Seyyid Muhtâr Efendi, vusûl kavramını eserinin birçok yerinde hem lügat anlamı hem de tasavvûfî ve edebî anlamıyla kullanmakta ve fakr ve fâkat ile irtibatı üzerine: “Fâkat ise, hevesât-ı nefsâniyeyi kırmaktır. Maksuduna ulaşma ve mahubuna kavuşma ancak bu fakr ve fâkat ile mümkündür”⁴⁸⁷ demektedir.

Seyyid Muhtâr Efendi'nin en çok üzerinde durduğu ve hemen hemen her konuda değindiği, Hamzavîliğinde önemli esaslarından biri olan fakr makâmının

⁴⁸⁵ Şuşud, a.g.e., s. 135.

⁴⁸⁶ Kadir Özköse, *Tasavvûfî Hikmetler ve Risâleler*, Ensar Yayıncılık, Konya, 2008, s. 90.

⁴⁸⁷ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s.44; Okurkan, a.g.e., s.33.

izâhları yapılırken “fakr” ve “fâkat” tâbirleri bir arada kullanılmaktadır. Fakrı anlatırken sûri ve hakikî olarak ikiye ayırıp, hakikî fakr sahipleri için:

“*Fukarây-ı hakîkiye; “tehallekû bi ahlakillâhi vet tasifû bi sıfâtillâh-Allah’ın ahlâkıyla ahlaklanın ve sıfatlarıyla sıfatlanın” emriyle, ahlâk-ı ilâhiye ile tehalluk ve sıfât-ı rabbâniye ile ittisaf edenler dir. Sıfât-ı beşeriyyeden pâk olanlardır. Onlar “izâ etemmül fakru fe hûvallah”(fakr tamam olunca Allah hû hakikatiyle tecellî eder) sırrına mazhardırlar” açıklamalarını yapmaktadır.*⁴⁸⁸

Seyyid Muhtâr, fakrı, benlikten, varlıktan geçmek olarak târif ettikten sonra, ubûdiyet sıfâtı yokluktur, rubûbiyet sıfâtı varlıktır diyerek fakrı yokluğa, yokluğu da ubûdiyyet sıfâtına bağlamaktadır.⁴⁸⁹

Seyyid Ahmed Muhtâr’ın bu konuyla ilgili düşünceleri şöyledir:

“Fakr dan maksad mukaddemâ söylendiği gibi hâlen yokluktur. “Fâkat ise hevesât-ı nefsâniyeyi kırmaktır. Husûl-i maksûd ve vusûl-i mahbûb ancak bu fakr ve fâkat ile mümkündür. Zira büyüklük zâd ve râhilesi budur. Menzîl-i maksûda erişenler bu fakr ve fâkat azığıyla yola girmişlerdir.”⁴⁹⁰

“Fakr kelimesinin tekrarına nazaran bu lafzın ikisi sûri, diğer ikisinde mânevî olmak icab eder. Sûri olanların birisi dünyevîdir, diğeri uhrevîdir, dinîdir. Fakr-ı dünyevî; huzuzât-ı nefsâniyeden geçmek, dünyanın zîb ve zîynetine kapılmamaktır.

Fakr-ı mânevî; benlikten ve varlıktan geçmektir. İnsan kendi benliğinden, muvakkat ve izâfî olan varlığından geçmedikçe her şeyin masdar ve merci’i olduğu bilinmek lazım gelen vücûd-ı hakîki tecelliyatına vasıl olamaz. İkilikten çıkıp tevhîd-i aslî’ye erişemez.

Nasıl ki ilm-i hesapta a’dâdın aslı vâhidtir. Bütün mevcûdât ve mahlûkâtın aslı ve halıkı da Ferd, Vâhid, Hayy, Kayyûm isimlerini verdiğimiz Cenâb-ı Hakk’tır. Bu mertebeye inde’l mutasavvifin fenâfillâh namı verilir. Bu dereceye erişenlerin ihtiyarı yoktur. Diğeri fenâfillâh makamının icabâtından olan keşf ve keramât gibi havârikten ma’dûd hâlata aldanmamak, kapılmamaktır. Bu makâma da bekâbillâh denir. “*İzâ etemmü’l fakru fehuvallah*” sırrı zâhir olur.”⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Belhî, *a.g.e.*, s. 32; Okurkan, *a.g.e.*, s. 21.

⁴⁸⁹ Belhî, *a.g.e.*, s. 39; Okurkan, *a.g.e.*, s. 28.

⁴⁹⁰ Belhî, *a.g.e.*, s. 44; Okurkan, *a.g.e.*, s. 33.

⁴⁹¹ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 58; Okurkan, *a.g.e.*, s. 47.

6.5. Cem Mertebesi

Kelime olarak “bir olma” anlamına gelen, bekâ mertebelerinden “cem” seyr ü sülûk’un beşinci mertebesidir. Fenâ mertebelerini kat edip vehmî varlığından kurtulan sâlikin Hakk’a vâsıl olduğu bir mertebedir.

Seyyid Muhtâr Efendi, bu mertebede, kesrete müteallik olan dost, düşman, yarar ve zarar, lezzet ve elemün olmadığını söylemektedir.⁴⁹² Yine, Hakk’ın birliğinde, varlığında mahv olmanın kemâl olduğu, cem’in kendi ikiliğinden, kendi akıl ve şuurundan geçmek olduğunu ifâde etmektedir.⁴⁹³ Bu mertebede çeşitli şatahatlar da görülebilmektedir.

Seyyid Muhtâr Belhî, cem mertebesiyle ilintili olarak bazı mutasavvıflar tarafından kullanılan, fakat yanlış telakkilere yol açan ittihad ve hulûl meselesini ele alırken de şeriat lisânında bu hâllerin beyânının bâtil olduğunu, çünkü aklın nazarıyla doğru olmadığını söylemektedir. Akla niçin ters olduğunu ise; “hulûl; bir maddenin diğer bir maddede münhâl olmasıdır. İttihâd ise; bir maddenin diğer bir madde ile birleşmesidir” tarifleriyle anlatmaktadır. Bu makamların ancak akıl ve aşk lisanının birlikteliği yani, hal dili ile anlaşılabilirliğini söyleyip, konuya şöyle açıklık getirmektedir:

“Lisân-ı mâkal ile tarif edilemeyince lisân-ı hâl ile yani; akıl ile beraber aşk ile, hâlen tarif edilebilir. “*innellahe la yü’hazu’l-uşşâke bimâ sadri minhum*” buyurulmuştur. Uşşâk-ı ilâhî; hâlen, zevken bunu anlayabilirler. Lisan şer’in mahkûmudur, gönül ise Hakk’ın mahkûmudur. Binaenaleyh lisan halk ile, kalb Hakk ile meşgul ve zevkiyâb olmak icab eder. Ulema-yı zâhir’in bu ittihâd ve hulûl bahsinde yanıldıkları âşikardır, İttihâd ve hulûl onların zan ve hükmettikleri gibi Hakk’ın insanın vücûduna hulûlü, yani münhâl olması, ittihâd da birleşmesi değildir. Buna muvafık bir misal bulabiliriz. Meselâ bir kimse bir âyineye karşı durupta bakarsa şübhesizdir ki kendi cemâlini görür. Bu görüş ve bu cemâl âyine ile ittihâd olmaz. Güneşi, kameri bir havuzda, bir denizde mün’akis görürüz. Bu şems ve kamerin su üzerine in’ikası hiçbir zaman hulûl mahiyetinde değildir. Binaenaleyh âşık ve ârif olan zevât-ı kirâm, mahabbet ve aşk-ı ilâhi ile gönüllerine safâ ve cilâ verirler. Cemâl-i mâneviyi dahi o musaffâ, o mücellâ âyine-i kalblerinde âşık görürler”.⁴⁹⁴

⁴⁹² Belhî, *a.g.e.*, s. 98; Okurkan, *a.g.e.*, s. 87.

⁴⁹³ Belhî, *a.g.e.*, s. 41; Okurkan, *a.g.e.*, s. 30.

⁴⁹⁴ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 41; Okurkan, *a.g.e.*, s. 30.

6.5.1. Sekîne

“Sekîne”, manevi yolculuk esnasında gelip giden bir hal, fakat sulukun bir noktasına gelindiğinde vehbî olarak sâlikte görülen ve devam gösteren bir makamdır.

Seyyid Ahmed Muhtâr, bu makamda Hakk’tan bir şey istemenin bu makâm ve mertebeden ayrılarak kendiliğine gelmek olduğunu ve kendiliğine gelmenin ise kemâlin eksikliğine delalet eden tefrika, ayrılık olduğunu ve bu sebeplerden dolayı evliyaullah’ın Hakk’tan hiçbir şey istemeyeceğini ve isteyemeyeceğini söylemektedir.⁴⁹⁵

Sekîne makâmının yukarıda yapılan bu tariflerinden itminan halini anlamaktayız. Buradaki doymuşluk, isim ve sıfatların tecellisine dönmeyi istemeyen sâlikin Hakk’ın zatından başka hiçbir şeye iştियakının olmadığı anlamına gelmektedir.

Sühreverdî el-Maktûl, sekîne makâmını; “*Eğer nurların sırrı hedefine ulaştığında hemen yok olmadan uzun bir süre bâkî kalırsa, bu duruma “sekine” denilir*”⁴⁹⁶ ifadeleri ile tanımlamakta ve sâlikin firâsetinin “sekine” makâmında tamamlandığını, halkın düşünce ve sırlarından haberdar olduğunu, cennetten latîf sesler işittiğini, bu makâmdaki sâliki kimsenin engelleyemeyeceği ve istediği kılığa bürünüp Kibriyâ âlemine gideceğinden ve gerektiğinde miraca çıkabileceğinden söz etmektedir.⁴⁹⁷

Sühreverdî el-Maktûl ve Seyyid Muhtâr’ın sekine makâmı ile ilgili söylediklerinden, sâlikin İttihâd Mertebesinde, masîvâ ilgisinden ve benliğinden kopmuş olmasıyla birlikte, istemediği, iştiyakının olmadığı âlemler üzerinde bir etkisine alma kuvveti kazandığını da anlamaktayız. Abdürrezzâk Kaşânî ise sekîne’nin sahoşluktan sonra ayılanların sekînesi olduğunu, fahiş şatıha mani olduğunu ve bu makamda kader sırlarından haberdar olunduğunu söyledikten sonra bu sekînenin, nebi’nin kalbinden ve kalpleri nebî’nin kalbiyle bağlantılı olan

⁴⁹⁵ Belhî, *a.g.e.*, s. 51; Okurkan, *a.g.e.*, s. 40.

⁴⁹⁶ Sühreverdî (el-Maktûl), *Anka Kuşunun Sesi*, s. 52.

⁴⁹⁷ Sühreverdî (el-Maktûl), *Anka Kuşunun Sesi*, s. 53.

mü'minlerin hasları sayılan evliyanın kalplerinden başkasının kalbine inmeyeceğini söylemektedir.⁴⁹⁸

6.6. Kâbe Kavseyn-Ev Ednâ Mertebesi

Kâbe kavseyn-ev ednâ mertebesi, seyr ü sülûk'un altı ve yedinci mertebesidir. İki yay aralığı anlamına gelmekte olan kâbe kavseyn kavramı, Seyyid Muhtâr Efendi tarafından cemü'l-cem makâmının yerinde kullanılmaktadır.

Muhyiddîn İbn Arabî, bu mertebeyi Hakk'a ve halka ait isim ve sıfatların hepsinin Hakk'ta toplanması diye açıklamaktadır.⁴⁹⁹

Cem'in en uç sınırı olan kâbe kavseyn mertebesinde, şeyler ve işler birbirinden seçilmekte ve bunlara bu makamda tafsîl üzere şahit olunmaktadır⁵⁰⁰ ve bu şahitlik sonucunda hepsi Hakk'ta toplanmaktadır.

Seyyid Muhtâr Belhî, kâbe kavseyn mertebesinin aynı zamanda niyâz/mahbûbiyet makâmı ve mahall-i edeb olduğunu söylemekte ve Hz. Peygamber'in mîrac'da bu makamdaki hallerinden bahsetmektedir.⁵⁰¹ Ayrıca bu mertebeyi kurb-u nevâfil ve kurb-u ferâiz makamlarının fenâsından meydana gelen bekâ mertebesi olarak da tarif etmektedir.⁵⁰²

Seyyid Muhtâr Efendi, konuyla ilgili açıklamalarını yaptığı bir yerde, Hz. Peygamber'in kâbe kavseyn'deki namazından söz açıp, bu hakikatin fazla izah edilemeyeceğini “*Bu namaz öyle bir namazdır ki, Hazret-i Peygamber makâm-ı kâbe kavseyn'e eriştikleri zaman hitâb vârid olmuş; (gıf fe innellâhe fis salâti). Bu hâli bundan ziyâde tasrîhe imkân yoktur*”⁵⁰³ sözleri ile “*Dur! Allah salat halinde*” hitabına dikkat çekmektedir. Bu hitâb, “*Allah ve melekleri Nebî'ye salât ediyorlar*”⁵⁰⁴ âyeti bağlamında da yorumlanması mümkündür.

⁴⁹⁸ Abdürrezzâk Kaşânî, *Şerh-i Menâzilü's-Sâirîn*, İntişârâtı Hamid, Tahran, 1345, s. 160-161.

⁴⁹⁹ Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütuhât el-Mekkiyye*, Osman Yahya, El-hey'etü'l-mısriyyeti'l-âmme li'l-kitab, Kahire, c.II, s. 516.

⁵⁰⁰ Saîdüddîn Fergânî, *Müntehâ'l-Medârik*, (çev) Mustafa Yalçınkaya, Litera Yancılık, İstanbul, 2018, s. 452.

⁵⁰¹ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 67; Okurkan, *a.g.e.*, s. 56.

⁵⁰² Belhî, *a.g.e.*, s. 103; Okurkan, *a.g.e.*, s. 92.

⁵⁰³ Seyyid Ahmed Muhtâr Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 42; Okurkan, *a.g.e.*, s. 31.

⁵⁰⁴ Ahzâb, 33/56.

Muhammedî makâmında denilen, “daha yakın” anlamına gelen “ev ednâ” mertebesi ise, seyr ü sülûkun yedinci ve son mertebesidir. Tasavvuf literatüründe “ehadiyyetü'l-cem” diye de adlandırılmıştır. Bu mertebe, aşkın da sınırının aşıldığı, “*Allâh vardı ama onunla birlikte hiçbir şey yoktu*”⁵⁰⁵ gerçeğinde tarif edilen bir mertebedir.

Saîdüddîn Fergânî (ö.1300) ; kâbe kavseyn mertebesinde bir temeyyüz, yani kendini gösterme olduğunu, bununda ayrı bir sarhoşluk verdiğini, ama ev ednâ mertebesinde bu sarhoşlukta ayıldığını, artık hakiki bir temeyyüzün söz konusu olmadığını ve ev edna'nın, hiçbir türden bir başka'nın ve başkalığın yer almadığı mutlak eşitleme/sevâiyye mertebesi olduğunu söylemektedir.⁵⁰⁶

Kâbe kavseyn-ev ednâ mertebesinde bulunan sâlik, sülûkun telvînde temkîn tefrîd, itlâk gibi son makamlarına ulaşmaktadır.

6.6.1. Temkîn

Temkîn; yerleşme, mekân tutma anlamıyla tasavvuf'ta, son hal ve makamların hepsinin karar makamı olarak tanımlanmıştır.

Temkîn makamında Hakk'ın ikramları devam eder ve daha farklı halde temkîne ulaşabilir, telvîn gibi görünen bu dönüşümler bu makâmın kendi düzlemindeki gereklerindedir.⁵⁰⁷ Bu doğrultuda baktığımız da Seyyid Muhtâr'ın yaklaşımının, Muhyiddîn İbn Arabî'nin “telvînde temkîn”⁵⁰⁸ yaklaşımıyla örtüştüğünü ve Abdülkerim Cîlî'nin, “*telvinde temkin Melâmetîlerin makâmıdır*”⁵⁰⁹ sözleriyle de bağlantısının olduğu görülmektedir.

Seyyid Muhtâr, zâtî ve hakîki yakınlığa eren mukarrebîn ve vâsılînin istiğâseleri ve feryadlarının zatî zevkten ayrılıp sıfâtî ve efâlî yakınlık zevkine dönmekten korktuklarından olduğunu söylemekte ve zâta ulaşanların tekrar dönüp sıfâta rücû etmeyeceklerini, bunun onlar için bir tenezzül olduğunu, hakîki tevhide ulaşan âriflerin kendi şuûr ve varlığından ayrılmış, bî-şuûr olduklarına değinerek, bu

⁵⁰⁵ Bkz. Buhârî, “*Bed'ü'l-halk*”, 1, “*Tevhîd*”, 22; Tirmizî, “*Menâkıb*”, 74.

⁵⁰⁶ Saîdüddîn Fergânî, *Müntehâ'l-Medârik*, s. 484.

⁵⁰⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 212.

⁵⁰⁸ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, c. 9, s. 249-252.

⁵⁰⁹ Semih Ceyhan, “*Telvîn*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2011, c. 40, s. 409-410.

yakınlıktan tekrar başka bir yakınlığa dönmelerinin onlar için bir uzaklık olacağını ifade etmektedir. Bu ifadelerinin sonunda ise, kurb ve bu'd gel gitlerinin âriflere ıstırab verdiğini, her ikisinin de aslında hicab/perde olduğunu anlatmakta ve asıl zevk ve asâyişin makâm-ı temkîn olan meretebe-i zât'da olduğunu, kurb ve bu'dun telvîn hallerine girdiğini söylemektedir.⁵¹⁰

Bu yaklaşım, temkin makâmında görülen zâtî tecellilere bağlı, temkinden başka bir temkine (telvinde temkin) geçiş olan dönüşümleri de kapsamaktadır. Çünkü bu dönüşümlerde kurb ve bu'd ızırabı bulunmamaktadır. Seyyid Muhtâr'ın bahsettiği kurb ve bu'd ızırabı, bir yakınlıktan başka bir yakınlığa, yani alt mertebeye geri dönüşte ortaya çıkan bir duygudur.

6.6.2. Tefrîd

Tek olma, özgünlükle ayırışma anlamlarına gelen tefrîd, tasavvufta kâinattaki her şeyden sıyrılarak Hakk ile tek kalmak, Hakk'ın seni kendisiyle tek bırakması olarak tanımlanmıştır.⁵¹¹ Ayrıca, tecrîdle farkını belirtmek için, “tecrîd, mâlik olmamak, tefrîd ise, mülk (memlûk) olmamaktır. Tecrid zahirden ve halktan kopmak, tefrîd kişinin kendi benliğinden kopmasıdır” şeklinde de tarif edilmiştir.⁵¹²

Seyyid Muhtâr Efendi'ye göre tecrîd başlangıçta tefrîd ise sondaki makamdır ve tecrid imsaka, tefrid ise iftara benzemekle, tefrid makamına ulaşan sâlikin artık tecrid ettiklerine karşı tecride ihtiyacı kalmamaktadır.⁵¹³

Tefrîd, en genel anlamıyla aynı zamanda salikin geçmiş olduğu makamların mücmel olarak bu makamda toplanması anlamına da gelmektedir. Daha özel bir tecellî ile tefrîd ise, şuhûd ve ittisâlde Hakk'la tefrîd yâni ferdiyete mazhâr olmaktır.⁵¹⁴ Bu mazhariyete ulaşan kişiler bilinmezlikleri ile diğer ricalden ayrılmakta ve efrâd zümresine dahil olmaktadır.

⁵¹⁰ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s.65; Okurkan, *a.g.e.*, s. 54.

⁵¹¹ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1976, s. 86.

⁵¹² Vahit Göktaş, *Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı, Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı, Ankara, 2007, s. 302.

⁵¹³ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s. 44.

⁵¹⁴ Kâşânî, *Elf Makâm*, s. 311.

6.6.3. İtlâk

Saf ledün ilmi, kalbin sırrı şeklinde de tarif edilen, kelime olarak bırakmak, salıvermek anlamına da uygun olarak itlâk makamında sâlikten izâfî benliği ıskat olmaktadır.⁵¹⁵

Seyyid Muhtâr Efendi, ıtlakı açıklarken kurbiyet mertebelerini izah edip ıtlakı ise son makâm olarak açıklamaktadır. Muhtâr Efendi, bu makâmı açıklamadan önce ise diğer makamlarla ilgili bilgileri vermekle ıtlakı anlamaya zemin oluşturarak, ehlullah'ın ıstılahında ilâhî muhabbet zirve bir noktada olursa ona “aşk” denildiği, bunun ise sâlikin zat ve sıfatının mahv ve izmihlâli demek olduğunu söyledikten sonra iki fena mertebesinin iki kurbiyet makamı olduğu ve devamında kâb-ı kavseyn, en sonunda ise ıtlak makamı olan ev-ednâ mertebesi olduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁶

Bu açıklamalarla Seyyid Muhtâr Efendi, fenâ mertebelerinden sıfat ve zat mertebelerinin cem'ine iki makamın fenası demek ve iki kurbiyet makamını da iki yay olarak tarif etmektedir.

Sonuç olarak sâlikin, akıl mertebesinden başlayarak tedricen yaptığı seyr ü sülûk'un son noktası “ıtlâk” makâmı olmaktadır. Bu makâmda, sâlikte artık beşeriyete ait izafiyetler tamamen silinmiş, hakîkî hürriyete kavuşmuş, Seyyid Abdulkâdir Belhî'nin, Reşâd'ın yolu dediği “gönül serbestliği”ne ulaşmıştır.⁵¹⁷

Seyr ü sülûk'taki hâl, makâm ve mertebelerin tadrîcî olarak tasnîf edilmiş olmasından, her sâlikin aynı süre içinde, aynı hâlleri, makâmları ve mertebeleri sırasıyla yaşayıp geçecek anlamı çıkmamaktadır. Seyr ü sülûk sürecinde sâlikin istidatının sınırı ve ne derecede kuvveden fiile çıkacağı veya sülûk esnâsında aşk tecellisinde nasıl bir hal alacağı, yolda kalmaların, tökezlemelerin olabileceği, bunun aksine Hakk'ın şiddetli cezbesiyle çok hızlı bir şekilde mîrac'da yapabileceği gibi konuları da göz ardı etmemek gerekmektedir.

⁵¹⁵ Hasan Lütüfî Şuşud, *İslam Tasavvufunda Hâcegan Hanedanı*, s. 20.

⁵¹⁶ Belhî, *İlhâmât-ı Kâdiriyye*, s.103; Okurkan, *a.g.e.*, s. 92.

⁵¹⁷ Belhî, *Yenâbiü'l Hikem*, s.171; Belhî, *Şems-i Rahşân*, s. 113-325 ; Belhî, *Gülşen-i Esrâr*, s. 455.

SONUÇ

Hayatta iken şöhretten kaçmayı, samimiyet ve mahviyetle yaşamayı kendine şiar edinen, Melâmî tavrını bir hayat felsefesi olarak benimseyen, Seyyid Muhtâr Efendi ile ilgili hazırladığımız tezimizle Hamzavî-Melâmîliği araştırmaları adına bir boşluğun doldurulmasını amaçladık. Zaman ve mekânın gereğini bilen ve ona göre hareket eden hikmet sahibi insanları anlamak ve anlatmanın zorluğu araştırmamız esnasında bizi eksik ve isabetsiz yorumlara sevk etmiş olabilir. Elimizden geldiği kadar objektif bir bakış acısını yakalamaya çalıştık.

Araştırmamız sonunda; Osmanlı'nın son dönemlerinde doğmuş ve Cumhuriyetin ilk on yılını görmüş Seyyid Muhtâr'ın, nüfuzlu bir âlim ve sûfî olan dedesi Seyyid Süleymân Belhî'nin Afganistan'dan Anadolu'ya göçetmesiyle birlikte, babası Abdülkâdir Belhî'nin de Süleyman Belhî'den devraldığı ilmî ve tasavvufî kültürü İstanbul'da kendisine intisâb ettiği Seyyid Bekrû'r-Reşâd'dan intikal eden Hamzavî-Melâmî mirasıyla birleştirmesi, İstanbul Eyüp Nişancası'nda önemli bir dergâh olan Murâd Buhârî Dergâhı'nı yeni bir merkez haline getirmiştir.

Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin kendinde birleştirmiş olduğu ve muhatablarına intikal ettirdiği “nazar”, “cezbe” ve “hikmet” etrafında, farklı meşrebte muhip çevresi oluşmuştur. Kendisinden sonra sevenlerinin izleyecekleri yolda kendilerine hikmeti, temkini ve mahfîyyeti esas almalarının telkinini yapan Abdülkâdir Belhî, Melâmîliğe dahil ettiği oğlu Seyyid Muhtâr'a Nakşbendî hilâfeti de vermiştir. Vefâtı ile birlikte yerine postnişîn olan oğlu Muhtâr Efendi, tekke ve zâviyeler kanununun tatbikine kadar Murâd Buhârî Dergâhı'nın son Nakşbendî postnişînliği görevini de sürdürmüştür.

Tezimizin hayâtına dâir incelediğimiz birinci bölümünde, Seyyid Muhtâr'ın her yönüyle ilmî, edebî, irfânî bir çevrede yetiştiğini, bunun yanında normal tahsilini devam ettirdiği ve resmi olarak memuriyette bulunduğunu tesbit ettik. Sosyal hayattan kendini uzak tutmadan hikmet merkezli objektif bir ilim anlayışı içinde olduğunu, batı dillerine önem verdiğini ve bu doğrultuda hazırlamış olduğu eserlerinden de tercüme fâliyetini ön planda tuttuğuna şâhit olduk. Gerek eserleri içerisindeki ifadelerden gerekse âileden gelen rivâyetlerden, nezâketi, tevâzusu, yardımseverliği ile bilindiğini gördük.

Tezin ikinci bölümünde ise, Melâmîğin genel tanım, tarih ve tasnîfini, Hamzavî-Melâmî silsilelerini ve bu doğrultuda, Bâyezîdiyye silsilesini yeniden tetkik edip tertîb ettik. Hamzavî-Melâmî rükünlerini, Seyyid Muhtâr'ın seyr ü sülûk, hâl, makâm ve mertebelerle ilgili yaklaşım ve kabullerini yorumladık.

Tez çalışması sonunda araştırmamızın tamamını göz önüne aldığımızda, tesbitlerimizden özet olarak;

Ebû Hamîd-i Velî'nin bir süre kaldığı Bâyezîdiyye Hankâhı'nın çok önemli bir irfân merkezi olduğu ve oradan kendisine ulaşan, fakat önceki araştırmacıların üzerinde pek durmadığı, yeniden inceleyip tertîb ettiğimiz ve daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerektiğine inandığımız Bâyezîd-i Bistâmî'ye ulaşan silsilenin orijinal bir irfân silsilesi olduğu,

Selmân-ı Fârisî'den Bâyezîd-i Bistâmî'ye kadar “fütüvvet ve fakr”, Bistâmî'den Ebû Hamîd-i Velî'ye kadar “tecrîd ve aşk”, Ebû Hamîd-i Velî'den İdrîs-i Muhtefî'ye kadar “cezbe ve telvîn”, Muhtefî'den Seyyid Abdülkâdir Belhî'ye kadar “nazar ve ihtifâ”, Belhî ve sonrasında ise “hikmet ve temkîn” in ön planda olduğu,

Hamzavî-Melâmî tarihinde Emîr Sıkkînî ile birlikte dergâhtan çıkan Melâmî zümrenin Seyyid Abdülkâdir Belhî ile birlikte yeni bir melâmet tavrıyla tekrar dergâh merkezine döndüğü ve tekke düzeni içerisinde Hamzavî-Melâmîliğini yeniden yapılandırıp ivme kazandıran ve istikamet çizen Abdülkâdir Belhî'den sonra ise, tekke ve dergâhların tamamının fonksiyonelliğini yitirmesi ile birlikte melâmîler için asıl yaşam alanı olan tekke dışı hayat tarzına tekrar dönüldüğü,

Abdülkâdir Belhî'de toplanan cezbe, nazar ve hikmet mefhumlarından cezbe ve nazar'ın vaktin hükmüne bağlı idrak dönüşümünün gereği olarak sâlikler üzerinde minumum tesiri olduğu, fakat maksimum tesire ulaşmanın önündeki bu engelin ise, hikmet mefhumuna odaklanıp, akıl merkezli bir mârifet kazanımıyla aşılabileceği,

Bu yöntem doğrultusunda son Hamzavî-Melâmî kutbu Seyyid Abdülkâdir Belhî'nin oğlu Seyyid Muhtâr'ın, en önemli tarafı olan, babasından gördüğü ve devraldığı bu anlayışla aklı merkeze alıp seyr ü sülûkun akıl mertebesinden başlaması ve dolayısıyla tedricî olarak ilerlenilmesi gereğinden dolayı aklı aşk'a öncelmesi,

Nazar ve cezbe'nin yetiştirme usulü olarak kısmen devre dışı kaldığı Belhî sonrası dönemde hiç kapanmayacak olan “hikmet” merkezli anlayışın melâmet'te yeni tavırlar geliştirdiği,

Hamzavîlik'de “fetret” dönemi denen kutbun şahsının kim olduğu bilinemediği zamanlarda, (Şehid Ali Paşa ve Abbas Efendi arası dönem ve Belhî sonrası dönem gibi) Muhammedî Hakikat'in sırrı olan kutbun rûh'una gıyâben teveccüh edildiği, sonuçlarını çıkardık.

Bu sonuçların yanında dönem dönem gerekli olarak merkezî mefhûmlar değişse de, Hamzavîlerin değişmezleri olarak da;

Ehl-i Beyt-i Mustafâ'ya meveddetin olmazsa olmaz bir ilke olduğunu,

Vahdet zevkinin gönülde işrâkı için birbirinin içinde saklı olan, metn-i hakîkiye râbîta, müsemmâ zikri ve gönül beklendiğini,

Dünyevi meşguliyetlerden tecrîd olmadan hakîkatin enfüste bir sır olarak tutulduğunu,

Halk içinde halktan farklı bir hayat tarzı benimsenmediği, halkın diline âşinâ, günün genel geçer giyim kuşamı ne ise onun kullanıldığını,

Zamanın bilimsel gerçeklerine açık, enfüste muhabbet ile, âfakta akıl ile temâyüz edildiğini,

Her türlü mezheb ve meşreb taassubundan uzak, mahfîyyet, mahviyet ve tevâzu üzere yaşayıp, gönül serbestliğine ulaşır, âleme vahdet nazârıyla bakıldığını, tesbit ettik.

Tezimizde incelediğimiz Seyyid Ahmed Muhtâr Belhî'nin de, yukarıda tesbit ettiğimiz Melâmîliğin rükün, tavır ve tarzını benimseyip, hayatında tatbik ettiğine şahit olduk.

Bu doğrultuda söyleyebileceğimiz son söz ise; genelde Melâmîliğin, özelde Hamzavî-Melâmî ekolünün incelenmesi gereken daha çok yönlerinin olduğudur. Buna bağlı olarak, konu üzerinde yeni çalışmaların da yapılması gerekmektedir.



KAYNAKÇA

- _____, *Bahâ Doğramacı ile Yapılan Görüşme Notları*, İstanbul, 2007- 2015.
- _____, *Cenan Erkılıç ile Yapılan Görüşme Notları*, İstanbul, 2006 -2019.
- _____, *Niyâzi Sayın ile Yapılan Görüşme Notları*, İstanbul, 2009 -2016.
- ABAŞİN S.N., “Burhaniddin Kılıç”, *İslam na Territorii Bıvşey Rossiyskoy İmperii*, Moskova: Vostoçnaya Literatura, 2001, fasikül: 3.
- ACLÛNÎ İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfü'l-Hafa*, (thk.) Yusuf b. Mahmud el-Hac Ahmed, Mektebetü İlmî'l-Hadîs, Dimeşk, 2001.
- AKÜN Ömer Faruk, “Abdülbâkî Gölpınarlı”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1996, c.14.
- AL-HUJWİRÎ, *The Kashf al-mahjub: the oldest Persian treatise on sufism*, trans. and ed. R.A. Nicholson, London, 1967.
- ALGAR Hamid, “Nakşibendiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006, c. 32.
- ALİ İBN-İ EBÎ TÂLİB, *Nehcü'l-Belâga*, (Terc.) Abdülbâkî Gölpınarlı, Ansariyan Publications, Qum, 1989.
- ALPTEKİN Turan, *Seyyid Ahmed Hüsâmeddîn Eserleri ve Nakşibendî Öğretinin Kökleri*, Demos yay. İstanbul, 2007.
- AŞKAR Mustafa, *Son Dönem Tekke Mecmûalarından Yeşilzâde Mehmed Sâlih Efendi'nin Rehber-i Tekâya'sı*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sayı. 3, Ankara, 2000.
- ATEŞ Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1976.
- ATİK Hikmet, *Mevlevîler-Şiir, Mûsikî ve Tarih Bakımından Ahmet Mithat Bahârî Beytur*, İlâhiyât Yayınları, Ankara, 2017.
- ATSIZ, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nden Seçmeler II*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972.
- AZAMAT Nihat, “Âdile Sultân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, c. 1.
- AZAMAT Nihat, “Evhadüddîn-i Kirmânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, c.11.

AZAMAT Nihat, “İdrîs-i Muhtef”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, c. 21.

AZAMAT Nihat, “Kemâlî Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, c. 25.

BABUR Gazi Zahîreddin Muhammed, *Bâburnâme*, (Çev.) ARAT, Prof. Dr. Reşit Rahmeti, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.

BAKLÎ (Şirâzî) Rûzbihân, *Kitâb-i Abheru'l-Âşıkîyn*, Tashih ve mukaddime, H.Corbin, Muhammed Mo'în, Tahran, 1958.

BARDAKÇI Murat (Arşivi), *Abdûlbâkî Gölpinarlı'nın 1950'li Yıllarda Murad-ı Buhârî Türbesi'nin Restorasyonu İçin Milli Eğitim Bakanlığı'na Verdiği Dilekçe ve Ekleri*, Ek:8.

BARDAKÇI Murat, *Melâmîlik ve Melâmîler ve Abdûlbâkî Gölpinarlı*, (A.Gölpinarlı, “*Melâmîlik ve Melâmîler*” içerisinde), Gri Yayın, İstanbul, 1992.

BELHÎ Seyyid Abdülkâdir, *Gülşen-i Esrâr*, İstinsah. Rahimî Efendi, İBB Atatürk Kitaplığı Osmân Ergin Yazmaları, 636.

BELHÎ Seyyid Abdülkâdir, *Dîvân-ı Belhî*, (istinsâh)YEŞİLZÂDE, Mehmed Sâlih, Milli Kütüphâne, Mikro Film Arşivi, 1994 A 4166.

BELHÎ Seyyid Abdülkâdir, *Dîvân-ı Belhî*, (Çev.) KARAKÖSE, Doç.Dr. Saadet, İstanbul Tasavvuf ve Mûsikî Araştırmaları Derneği Yayınları, İstanbul, 2016.

BELHÎ Seyyid Abdülkâdir, *Esrâr-ı Tevhîd*, Müellif hattı yazma nüshâ.

BELHÎ Seyyid Abdülkâdir, *Künûzu'l Ârifîn*, Müellif hattı yazma nüshâ.

BELHÎ Seyyid Abdülkâdir, *Sünûhât-ı İlâhiye*, Müellif hattı yazma nüshâ.

BELHÎ Seyyid Abdülkâdir, *Şems-i Rahşân*, Müellif hattı yazma nüshâ.

BELHÎ Seyyid Abdülkâdir, *Gülşen-i Esrâr*, Müellif hattı yazma nüshâ.

BELHÎ Seyyid Abdülkâdir, *Yenâbü'l Hikem*, Müellif hattı yazma nüshâ.

BELHÎ Seyyid Abdülkâdir, *Memûrîn ve Ketebe ve Müstahdemin Devlet-i Aliyyenin Tercüme-i Halleri'nin Tahririne Mahsus Varaka*, Ali Zeynelâbidîn Erkılıç Arşivi, 1331/1915.

BELHÎ Seyyid Ahmed Muhtâr, *Akıl Makâlesi*, Müellif hattı yazma nüshâ.

- BELHÎ Seyyid Ahmed Muhtâr, *Gavsîye Tercüme ve Şerhi*, Müellif hattı yazma nüshâ.
- BELHÎ Seyyid Ahmed Muhtâr, *İlhamat-ı Kadiriye*, (haz.) OKURKAN, Mustafa, Esform matbaası. 2010, Sivas.
- BELHÎ Seyyid Ahmed Muhtâr, *Tercüme-i Kaside-i Hamriyye-i Kadiriyye*, Müellif hattı yazma nüshâ.
- BELHÎ Seyyid Ahmed Muhtâr, *İcâzetnâme ve Silsiletü'z-Zeheb*, El Yazma Belge.
- BELHÎ Seyyid Burhâneddîn, *Defter-i Kuyûdât*, Süleymaniye Küt.Yazma Bağışlar,1380.
- BELHÎ Seyyid Burhâneddîn, *Defter-i Kuyûdât*, Revak Kitabevi, İstanbul, 2017.
- BELHÎ Seyyid Süleymân, *Yenâbiü'l Mevedde*, Ahter Matbaası, İslambol, 1301.
- BELHÎ Süleymân, *Delilleriyle Ehl-i Beyt'e Meveddet*, Sufi Kitap, İstanbul, 2018.
- BİLGİN Azmi, "İsmail Saib Sencer", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001, c. 23.
- BUHÂRÎ Salâh b. Mubârek, *Enîsü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn*, (thk. Halil İbrahim Sarioğlu), Tahran 1371, hş /1992.
- CÂMÎ Abdurrahmân, *Nafahâtü'l-Üns min Hadarati'l-Kuds*, Lâmi'î Tercümesi, İstanbul, 1328.
- CÂMÎ Molla, *Şerh-i Rurbâiyat*, (ter) Tâhirü'l-Mevlevî, Litera Yay. İstanbul, 2014.
- CEBECİOĞLU Ethem, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Felsefesi*, Altındağ Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara, 2002.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Şemseddin-i Tebrizî'nin Bazı Kur'an Ayetlerine Getirdiği İş'ari Yorumlar-II*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi/41, 2000.
- CEYHAN Semih, "Telvîn", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2011, c. 40.
- CÎLÎ Abdülkerîm, *İnsân-ı Kâmil*, (ter). Abdülazîz Mecdî Tolun, İz yayınları, İstanbul.
- CUMHUR Memduh, *Ahmed Yüksel Özemre'nin Ardından*, Kubbealtı Mecmuası, Temmuz, 2009.
- ÇAVUŞ M. Zeliha Stebler, *Türk Edebiyatında Mersiyeler*, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Sayı 38, Erzurum 2008.

- ÇETİN Nuran, “Murâd-ı Buhârî Tekkesi ve Fonksiyonları”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4.
- ÇIPAN Mustafa, “Fasîh Ahmed Dede”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, c. 12.
- DEMİRLİ Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017.
- DİKMEN Halil, *Mevlevî Müziği*, (Abdülbâkî Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik* içerisinde, İnkilap Yay., İstanbul, 1983.)
- DİNÂNÎ Ğulamhüseyin İbrâhîm, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- DOĞRAMACI Bahâ, *Dîvân-ı Kemâlî’den Aşk Sızıntıları*, İstanbul, 1948.
- DOĞRAMACI Bahâ, *Kemâlî Dîvânı’ndan Aşk Sızıntıları*, Dîvân Matbacılık, İstanbul, 1977.
- DOĞRAMACI Bahâ, *Niyâzî-yi Mısrî Hayatı ve Eserleri*, Kadioğlu Matbaası, İstanbul, 1988.
- DOĞRUL Ömer Rıza, *Melâmet*, İnkilap Kitabevi, İstanbul, 1950.
- EFENDİ Emin, *Menâkıb-ı Kethüdâzâde el-Hâc Mehmed Ârif Efendi*, (Haz.) GÜRKAN, Hasan, YÜCER, Hür Mahmut, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007.
- EL-HAKÎM Suad, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- EL-KÂDİRÎ Velî Şâh, *Şerh-i Risâletü’l-Gavsıyye*, 1138, Konya Mevlâna Müzesi Yazmaları c. 996, no: 5733.
- EL-KARŞÎ Cemâl, *el-Mülhakât bi’s-surâh*, İstoriya Kazahstana v Persidskih İstoçnikah- I, (nşr. Ş.H. Vahidov- B.B. Aminov), Almatı: Dayk Press, 2005
- EL-KULEYİNİ, *Usul-i Kafî*, Kevser Yayınları, İstanbul.
- EL-HARAKÂNÎ Ahmed b. Hüseyin b. Eş-Şeyh, *Bâyezid-i Bistâmî (Düstürü’l-Cumhûr)*, (ter.) Ozan Yılmaz, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2005.
- EMİN Ahmed Süreyyâ, *Süreyyâ Divânı*, İstanbul, 1960.
- ENÎSÎ Hüseyin, *Menâkıb-ı Akşemseddin* (nşr. Ali İhsan Yurd, *Fatih Sultan Mehmed Hanın Hocası Şeyh Akşemseddin* içinde), İstanbul 1972.

- ENÎSÎ Emîr Hüseyin *Menâkıb-ı Akşemseddîn*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Koleksiyonu, No: 297.792-1.
- ERGİN Osman , *Balıkesirli Abdülazîz Mecdî Tolun, Hayatı ve Şahsiyeti*, Kenan Basımevi, İstanbul, 1942.
- ERÜNSAL İsmail E., *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı*, Ankara 2003.
- FARABÎ, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (çev) Mehmet Aydın, Abdülkâdir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980.
- FERGÂNÎ Saîdüddîn, *Müntehâ'l-Medârik*, (çev) YALÇINKAYA, Mustafa, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- GAZÂLÎ Ahmed, *Âşıkların Halleri, (Sevânihü'l-Uşşâk)*, (çev) KOÇ, Turan, ÇETİNKAYA Mehmet, Hece Yay. İstanbul, 2008.
- GAZZÂLÎ Ahmed, *Aşkın Halleri (Sevânihü'l-Uşşâk)*, (çev) KOÇ, Turan, ÇETİNKAYA Mehmet, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- GENÇ Reşat, “*Karahanlılar Döneminde Kırgızistan*”, Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 14, Bişkek 2005.
- GENÇ Reşat, “*Karahanlılar Tarihi*”, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt 4, Ankara 2003.
- GÖKTAŞ Vahit, *Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı, Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı, Ankara, 2007.
- GÖLPINARLI Abdülbâki (y.133), *Seyyid Abdülkâdir-i Belhî'nin Hal Tercümesi*, yazma, Mevlâna Müzesi A. Gölpınarlı Kitaplığı nr. 133, Konya.
- GÖLPINARLI Abdülbâkî, *100 Soruda Tasavvûf*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1985
- GÖLPINARLI Abdülbâkî, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yayın-Pan Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- GÖLPINARLI Abdülbâkî, *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi I-II*, İnkilap Yay., İstanbul, 1990.
- GÖLPINARLI Abdülbâkî, *Mevlâna'dan sonra Mevlevîlik*, İnkilap Yay., İstanbul, 1983.

- GÖLPINARLI Abdülbâkî, *Niyâzî-i Mısrî*, Şarkiyat Mecmuası VII, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1972.
- GÖZTEPE Yüksel, *Abdülkerim Kuşeyrî'de Hâller ve Makamlar*, Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2012.
- GÖZTEPE Yüksel, *Hal Ve Makamın Analizine Yönelik Girişimler*, C.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi XII/2, 2008.
- HASAN REŞAD, *İlhamat-ı Kadiriyye*, (Farsça), Hicaziye Mat, Bombay, 1938.
- HEMEDÂNÎ Aynü'l-kuzat, *Bast-ı Aşk*, Mustafa OKURKAN (haz.), Sivas. (Basılmamış eser).
- HEMEDÂNÎ Aynulkudât, *Şekva'l-Garîb*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2016.
- HEMEDÂNÎ Hâce Yûsuf, *Hayat Nedir (Rütbetü'l-Hayât)*, (Çev.) TOSUN, Necdet, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.
- HEREVÎ Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensârî, *Menâzilu's-Sâirîn ile'l-Hakkı'l-Mubîn*, Kum, 1989.
- HEREVÎ Hâce Abdullah el-Ensârî, *Menâzilu's-Sâirîn*, (ter.) TEK, Abdürrezzâk, Emin Yayınları, İstanbul, 2008.
- İBN AHMED Feridûn, *Risâle-i Sipehsâlar*, (ter.) YAZICI, Tahsin, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1977.
- İBN ARABÎ Muhyiddîn, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (çev) DEMİRLİ, Ekrem, Litera Yay. İstanbul, 2007-2009.
- İBN ARABÎ, *el-Fütuhât el- Mekkiyye*, Bulak, İstanbul, 1309.
- İBN ARABÎ, *el-Fütuhât el- Mekkiyye*, Osman Yahya, El-heyetü'l-mısriyyeti'l-âmme li'l-kitab, Kahire.
- İBN ARABÎ, *Hikmet ve Marifet*, (çev) Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- İBN ARABÎ, *El-Kurbet*, KUMANLIOĞLU, Hasan Fehmi (çev), *Dikensiz Güller*, İzmir, 2002.

- İBNÜ'L-ARABÎ *el-Bülga fi'l-Hikme*, nşr. Nihat Keklik, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1960, s. 90a.
- İBNÜ'L-ARABÎ Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Risale İle'l İmam er-Razi*, (Resailu İbn Arabi içinde), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2001, s. 184-187.
- İBNÜ'L-ESÎR, *Usûdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, Beyrut, 1409/1989.
- İBNÜ'L-ESÎR, *el-Kâmil fi't-Târih*, Darü'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1997.
- İBNÜ'L-HÜSEYNÎ Ahmed Muhtâr, *Hânedân-ı Seyyidü'l Beşer Eimme-i İsnâ Aşer*, Ahmed Sâki Bey Matbaası, 1327.
- KARA Mustafa, *Niyâzi-î Mısri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.
- KARA Mustafa, “Sofyalı Bâli Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, c. 5.
- KARAİSMAİLOĞLU Adnan, “Hüseyin Vâiz-i Kâşifi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. 19.
- KARASOY Yakup, *Şiban Han Divânı (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkı basım)*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.
- KAŞÂNÎ Abdürrezzâk, *Şerh-i Menâzilü's-Sâirîn*, İntişârâtı Hamid, Tahran, 1345.
- KÂŞÂNÎ Abdürrezzâk, *Letâifü'l-A'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm* (Tasavvûf Sözlüğü), çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2004.
- KÂŞÂNÎ Abdürrezzâk, *Elf Makâm*, TEK, Abdürrezzâk (terc), Emin yay, İstanbul, 2008.
- KEKLİK Nihat, *İbn 'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- KELABÂZÎ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, (ter.) ULUDAĞ, Süleyman, İstanbul, 1992.
- KILIÇ Mahmud Erol, *Hermesler Hermes*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2010.
- KAMOL Hamza, *İstoriya Mazarov Severnogo Tadjikistana*, Naşriyoti Devaştıç, Duşanbe, 2005.
- KONUK Ahmed Avnî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Haz.) Mustafâ Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul, 1987-1992.

_____, *Konya Vilâyet Salnâmesi*, 1275/1868.

KÖPRÜLÜ Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

KUMMÎ Şeyh Abbas, *Muntehe'l-Âmâl*, Mektebetü'l-İslâmiyye, Tahran, 1379.

KUNT İbrahim, *Yenikapı Mevlevîhânesi Son Şeyhi Abdülbâkî Mehmed Baykara Dede'nin Enfâs-ı Bâkî'de Bulunan Farsça Şiirleri*, İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası, Sayı: 22, 2013/1.

KURNAZ Cemal, TATCI Mustafâ, "Osmân Hüseyin Vassâf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c.19.

KURŞUNOĞLU Mustafa Said, *Aşkın Dili: Oğuz Lehçesi*, Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, 5.Sayı, 2014.

KURŞUNOĞLU Mustafa Said, *Aşk'ın Neliği ve Kavramsal Doğası*, Etüt Yayınları, Samsun, 2014.

KURŞUNOĞLU Mustafa Said, *Felsefe ve Teoloji'de Kutsal Yolculuk Tasavvuru: Gerçeklik Seyyahlığı ve Tanrı'nın Yolcuları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, 2013, Sayı. 34.

KUŞEYRÎ Abdülkerim, *Kuşeyri Risâlesi*, (çev) Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1991.

LÂLİZÂDE Abdülbâkî, *Sergüzeşt*, Kardelen Yayınları, İstanbul, 2010.

LÂLİZÂDE Abdülbâkî, *Sergüzeşt*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001.

MANSUROV Fatkhiddin, BADARUDDİN, Faudzinaim Hj., *Hace Yusuf Hemedani: İki Büyük Sufî Tarikatının İlham Kaynağı*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 26, Temmuz–Aralık 2011.

MASSİGNON Louis, *İslâm Tasavvufu*, (çev) AYNÎ, Mehmed Ali, Ataç Yayınları, İstanbul, 2006.

MECLİSÎ Muhammed Bâkır, *Bihârü'l-Envâr*, Tahran, 1401/1981.

MEVLÂNÂ, *Mesnevî*, (Çev.) Veled Çelebi, Doğan Kitap, İstanbul, 2007.

- MEYBEDÎ Ebu'l-Fazl, *Keşfu'l-Esrâr ve İddetü'l-Ebrâr*, (haz.) HİKMET, Ali Asgar, Tahran 1357, c.3.
- MISRÎ Niyâzî, *Niyâzî-i Mısrî'nin Haturaları*, (Haz.) ÇEÇEN, Halil, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006.
- MISRÎ Şeyh Mehmed Şemseddin, *Dildâr-ı Şemsî (Niyâzî-i Mısrî'nin İzinde Bir Ömür Seyahat)*, (Haz.) KARA, Mustafa, KABAKÇI, Yusuf, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010.
- MÜNCÎ BABA Mehmed Süreyya, *Tarîkat-ı Aliyye-i Bektâşîyye*, Kütüphâne-i Sûdî, İstanbul, 1340.
- MÜSTAKİMZÂDE Süleyman Sa'deddîn, *Şerî'at-i Tarîkat*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Pertev Paşa / 625.
- NABLUSÎ Abdülganî, *Ariflerin Tevhidi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- NÂCÎ Muallim, *Hikemü'r-Rifâî*, Matbaâ-i Âmire, İstanbul, 1304.
- NATANZÎ İzzeddîn, *Misbâhü'l-Hidaye, Tasavvûfun Ana Esâsları*, (çev) Hakkı Uyur, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2010.
- NESEFÎ Azîzüddîn, *Kitâbu'l-İnsân-ı Kâmil*, Kısım-i İranşinâsî-i Enstituv-i İran ve Feranse, Tahran, 1341.
- NESEFÎ Azîzüddîn, *İnsân-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)*, (çev) KANAR, Mehmet, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.
- NİGÂRÎ Seyyid Mîr Hamza, *Dîvân*, Süleymân Efendi Matbaası, İstanbul, 1302.
- NİGÂRÎ Seyyid, *El Yazma Defter*, Ahmed Erdayı Özel Kitaplığı (Tarihsiz).
- OCAK Ahmet Yaşar, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.
- ÖNGÖREN Reşat, "Sa'deddîn-i Hammûye", *T.D.V İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2008, c. 35.
- ÖZ Yusuf, "Afgan Türkistan Muhacirlerinden Süleyman Belhî Ailesi ve "Defter-i Kuyüdat" Fihristi", *Bilig (Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi)*, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı Yayını, sy. 23, 2002.

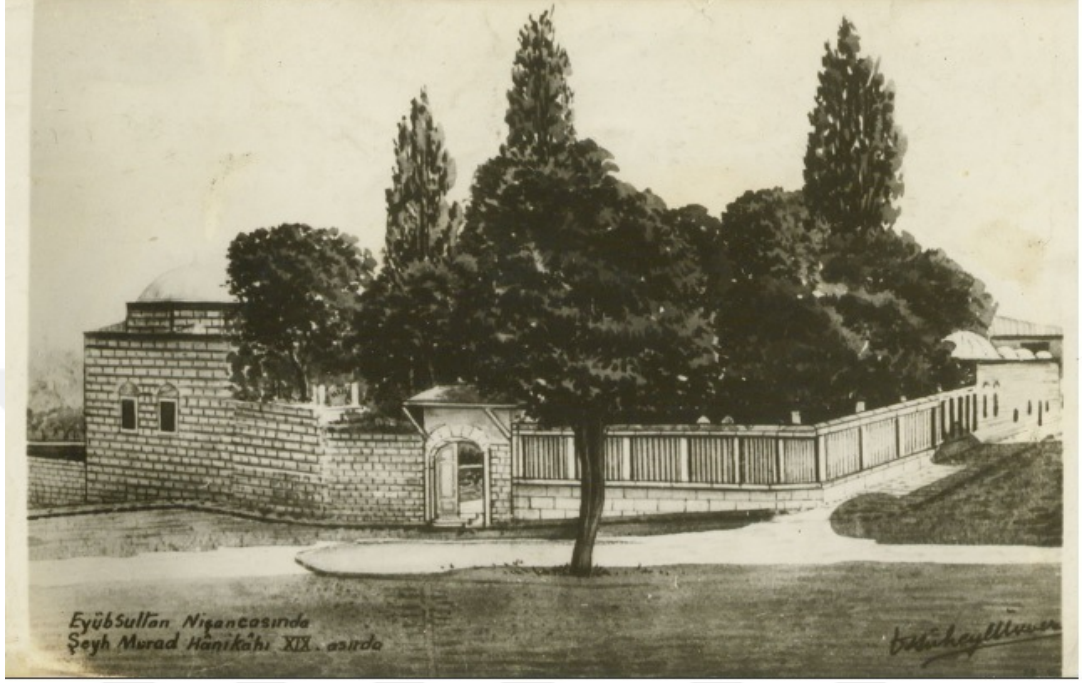
- ÖZ Yusuf, *Belhî Ailesi ve Son Mevlevî Postnişînleri ile Mektuplaşmaları*, Selçuk Üniversitesi X. Millî Mevlâna Kongresi Tebliğler c. 1, Konya, 2002.
- ÖZALP Ömer Hakan, “Yeşilzâde Mehmed Sâlih Efendi” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2013, c. 43.
- ÖZCAN Abdulkadir, “Şehid Ali Paşa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, c. 38.
- ÖZEMRE Ahmed Yüksel, *Üsküdar’da Bir Attar Dükkânı*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2005.
- ÖZKÖSE Kadir, *Tasavvûfî Hikmetler ve Risâleler*, Ensar Yayıncılık, Konya, 2008.
- PÂRSÂ Hâce Muhammed, *Tevhîde Giriş*, (ter.) Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay. İstanbul, 1988.
- RAŞİD RÜSTEM Mehmed, *Tarikat Silsileleri*, El Yazma Belge, Ahmed Erdayı Kitaplığı, 1273.
- REVNAKOĞLU Cemâleddin Server, *İ.B.B Atatürk Kitaplığı*, Arşiv no; 233.
- RİF’AT Efendi, Mehmed, *Nefhatü’r-riyâzi’l-âliye fî beyân-i tarîkati’l-Kâdiriyye*, Millet Kütüphânesi Ali Emîrî Şer’iyye Bölümü Numara;1127.
- RÜKKÂNÎ Seyyid Ahmed Hüsâmeddîn, *Zübdetü’l-merâtib*, İstanbul, 1341.
- RÜKKÂNÎ Seyyid Ahmed Hüsâmeddîn, *Mevâlid-i Ehl-i Beyt*,(yay) Seyyid Ali Rıza, İstanbul, 1339-1341.
- SARI Abdullah Efendi, *Semerâtü’i-Fuâd (Gönül meyveleri)*, (ter.) Yakub Kenan Necefzâde, Neşriyat Yurdu, 1967.
- SAYAR Ahmed Güner, *Abdülbâkî Gölpınarlı*, Ötüken Yayınevi, İstanbul.
- SENÂÎ Hâkîm, *Hadîkatü’l-Hakîkâ*, (Haz.) Dr. Ali Mahmud Sâbirî, Rukiye Teymûriyân, Behzad Saidî, Tarihsiz.
- SENÛSÎ Muhammed b. Ali, *Selsebilü’l-Muîn Fî Tarâiki’l-Erbâin*, (çev) KUMANLIOĞLU, Hasan Fehmi, Tibyan Yay. İzmir, 2002.
- _____, *Seyyid Ahmed Muhtâr’ın Sinop’a Nefy Hadisesi*, Osmânlı Arşivi Daire Başkanlığı, Dosya No:86.

- SUNAR Cavit, *Melâmîlik ve Bektâşîlik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975.
- SÜHREVERDÎ (el-Maktûl), Şehâbeddîn, *Anka Kuşunun Sesi, (Cebrâil'in Kanat Sesi İçerisinde)*, (çev) BARAN, Sedat, Sûfi Kitap, İstanbul, 2006.
- ŞARÂNÎ Ebu'l-Mevâhib, *El-Yevâkit ve'l-Cevâhir*, (yay.) BEYDÛN Muhammed Ali, Beyrut/Lübnan, 1971.
- ŞÂRÂNÎ Abdülvehhâb, *Kibrît-i Ahmer*, (çev.) KUMANLIOĞLU, Hasan Fehmi, İzmir İlahiyât Vakfı Yayınları, İzmir, 2006.
- ŞENALP Muharrem Hilmi, *Eyüp Sultan'da Şeyh Murâd Külliyesi*.
- _____, *Şiir Mecmuası*, İ.B.B Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, No: T811 Şİİ1.
- ŞİMŞEK Halil İbrahim, "Murad Buhârî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006, c. 31.
- ŞUŞUD Hasan Lütfi, *Tasavvûfun Derinliklerinde Bir Gezinti*, (der) YONSEL Melih, Yaşar Mat. İstanbul, 1996.
- ŞUŞUD Hasan Lütfi, *İslâm Tasavvûfunda Hâcegân Hânedânı*, Boğaziçi yay. İstanbul, 1992.
- TANMAN M. Bahâ, "Şeyh Murâd Tekkesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, c.39.
- TANRIKORUR Ş. Barihüda, "Mevlevîyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2004, c. 29.
- _____, *Tarîka-i Hatm-i Hâcegân (manzûm)*, Kitaphâne Müze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûra-yı İslâmî, nr. 507403, 128a.
- TAŞKÖPRÜZÂDE Ahmed İsamüddîn, *Terceme-i Şakâyıku'n-Nu'mâniyye*, İstanbul, 1269.
- TEHÂNEVÎ İmdâdullâh, *Kalplerin Işığı*, (ter) DEDE, Mehmed Es'ad, (haz) KAYA, Adnan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007.
- TEHÂNEVÎ *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, İstanbul, 1404/1984.
- TEK Abdurrezzak, *Melâmet Risâleleri*, Emin Yayınları, Bursa, 2007.
- TEVFİK Seyyid Ahmed, *Mevâlid-i Ehl-i Beyt*, (Naşir) Seyyid Ali Rıza, Şehzâdebaşı Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339.
- TİRMİZÎ, *el-Câmiü's-Sahîh*, Mustafa el-Babi el-Halebî, Kahire, 1975.

- TOGAN A. Zeki Velidî, *Bugünkü Türkîli Türkistan ve Yakın Tarihi*, 2. baskı, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1981.
- TOSUN Necdet, “Ahmed Kâsânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001, c. 24.
- TOSUN Necdet, “XIV. Yüzyılda Yazılmış Çağatayca bir Yesevî Eseri: Hoca İshak B. İsmail Ata'nın Hadikatül-ârifîn'i ", *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu*, 20-21 Şubat 2010, İstanbul.
- TOSUN Necdet, *Orta Asya'da Bazı Dinî-Tasavvufî Gelenekler*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl:12, Sayı: 35.
- TOSUN Necdet, “Kırgızistan Tarih ve Kültüründe Tasavvuf”, “*Tasavvuf”İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı. 36, 2015.
- TÛSÎ Nasîruddîn, *Seçkinlerin Ahlakı*, (çev) GAFAROV, Anar, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- TÛRKMEN Erkan, *Şems-i Tebrizî'nin Öğretileri*, Konya, 2005.
- ULUNAY Refii Cevâd, *Milliyet Gazetesi*, Takvimden Yapraklar.
- UZUN Mustafa, “Cemâleddin Hulvî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1998, c. 18.
- ÜNVER Süheyl, *Eşrefnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, 002444/Dr.Süheyl Ünver Bağışı/1059, 1047.
- VASSÂF Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, (haz) M. Akkuş, A. Yılmaz. Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- YILMAZ Hasan Kâmil, “Cezbe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, c. 7.
- YİĞİT Bilge Kaya, *Süleymân Penâhî'nin Nasihatnâmesi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Vol/Cilt:2, No/Sayı:3, 2015.
- ZERRÎNKÛB Abdülhuseyn, *Sûfî Mirasının Değeri*, (çev.) ÇELİK Ahmet, Visal Yayınları, İstanbul, 2017.

EKLER

EK 1



Resim 1: Murâd Buhârî Dergâhı “Süheyl ÜNVER Çizimi”

(Bahâ DOĞRAMACI Arşivi)

EK 2



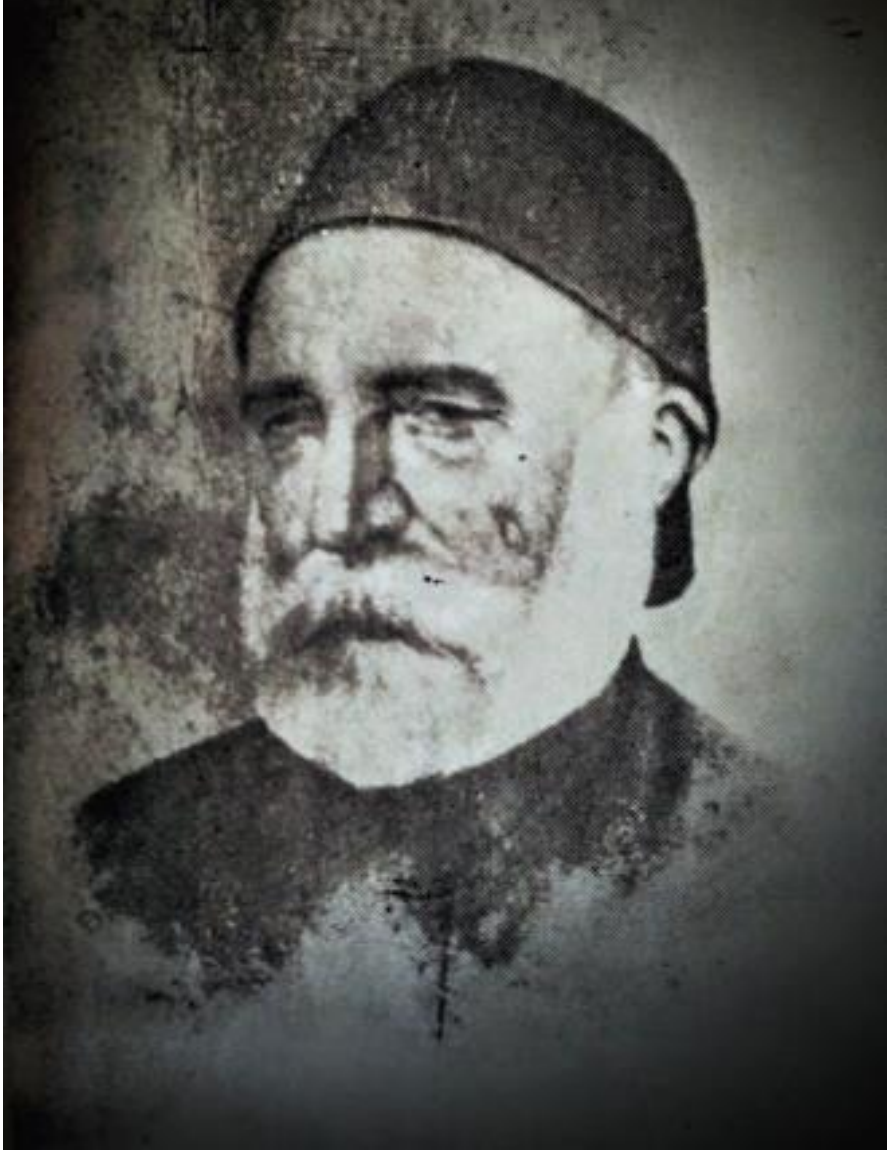
Resim 2: Murâd Buhârî Dergâhı Konağı (Cenan ERKILIÇ Arşivi)

EK 3



Resim 3: Seyyid Bekr 'r-ReŒ d Efendi (Niyâzi SAYIN ArŒivi)

EK 4



Resim 4: Seyyid Bekr 'r-Reŝ d Efendi (Bahâ DOĞRAMACI Arşivi)

EK 5



Resim 5: Seyyid Abdülkâdir Belhî (Cemâleddîn Server REVNAKOĞLU Arşivi)

EK 6



Resim 6: Seyyid Abdülkâdir Belhî (Cenan ERKILIÇ Arşivi)

EK 7



Resim 7: Seyyid Muhtâr Belhî'nin gençliği (Cenan ERKILIÇ Arşivi)

EK 8

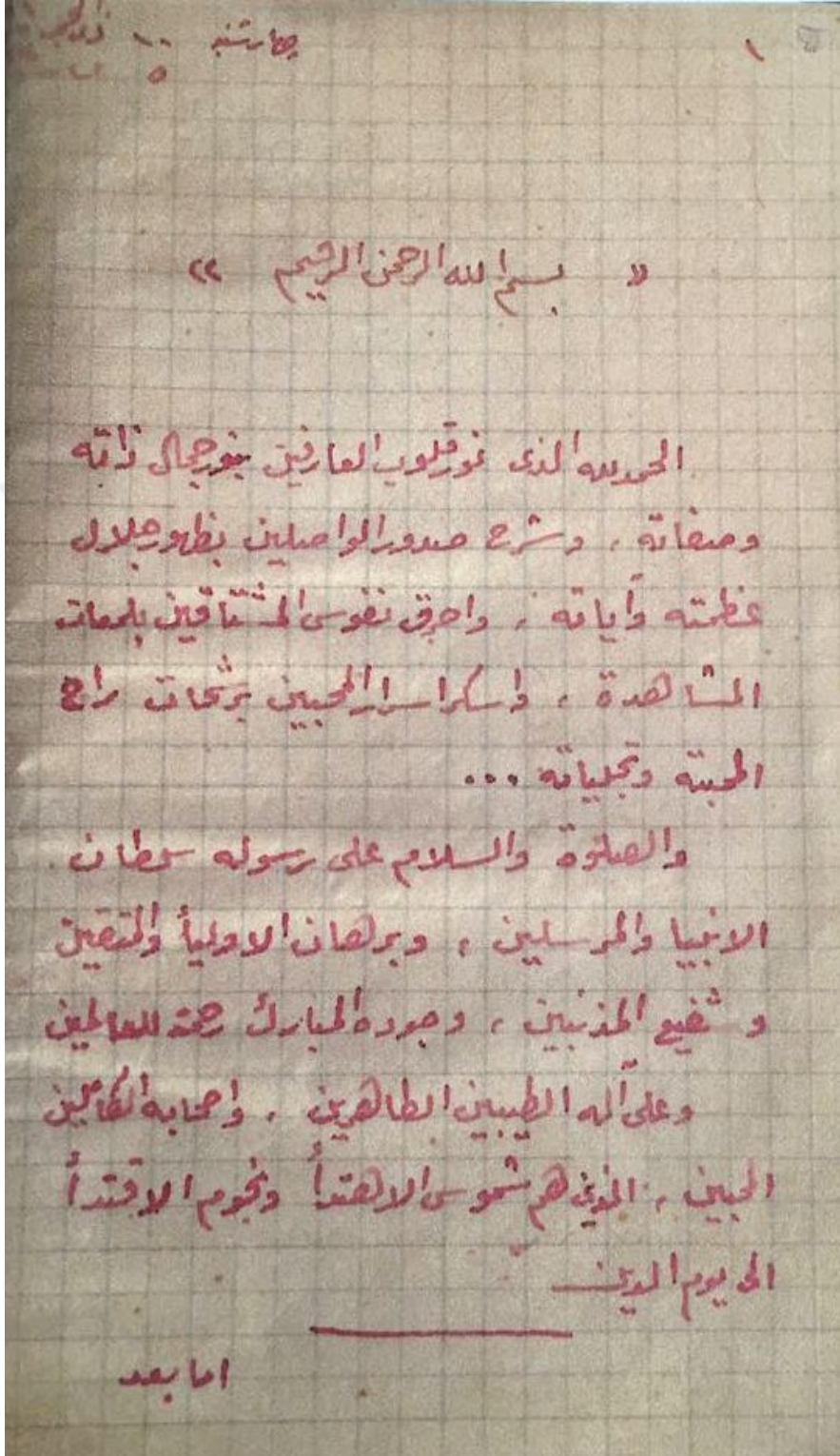


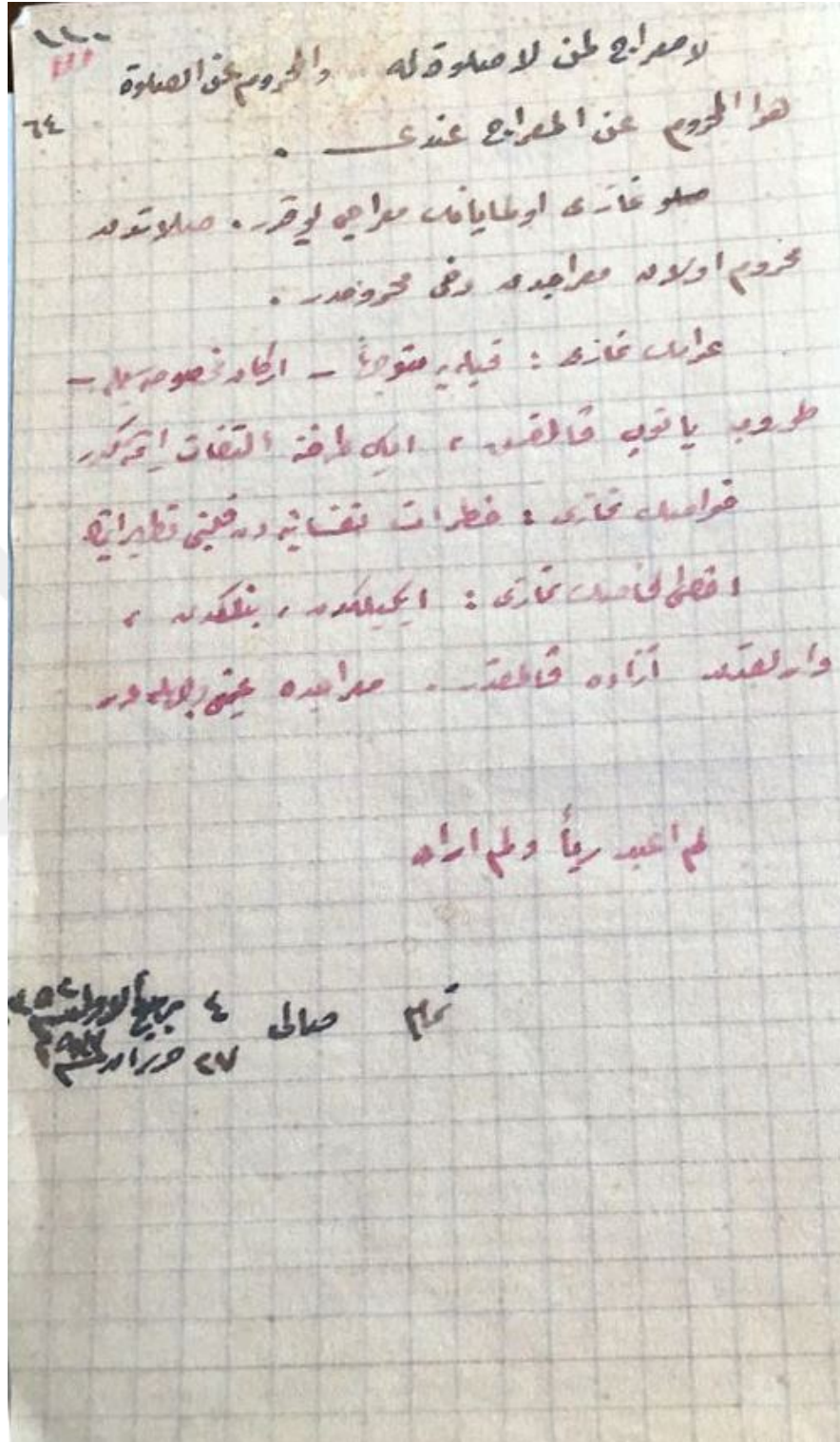
Resim 8: Seyyid Muhtâr Belhî'nin orta yaşlılığı (Cenân ERKİLİÇ Arşivi)

EK 9

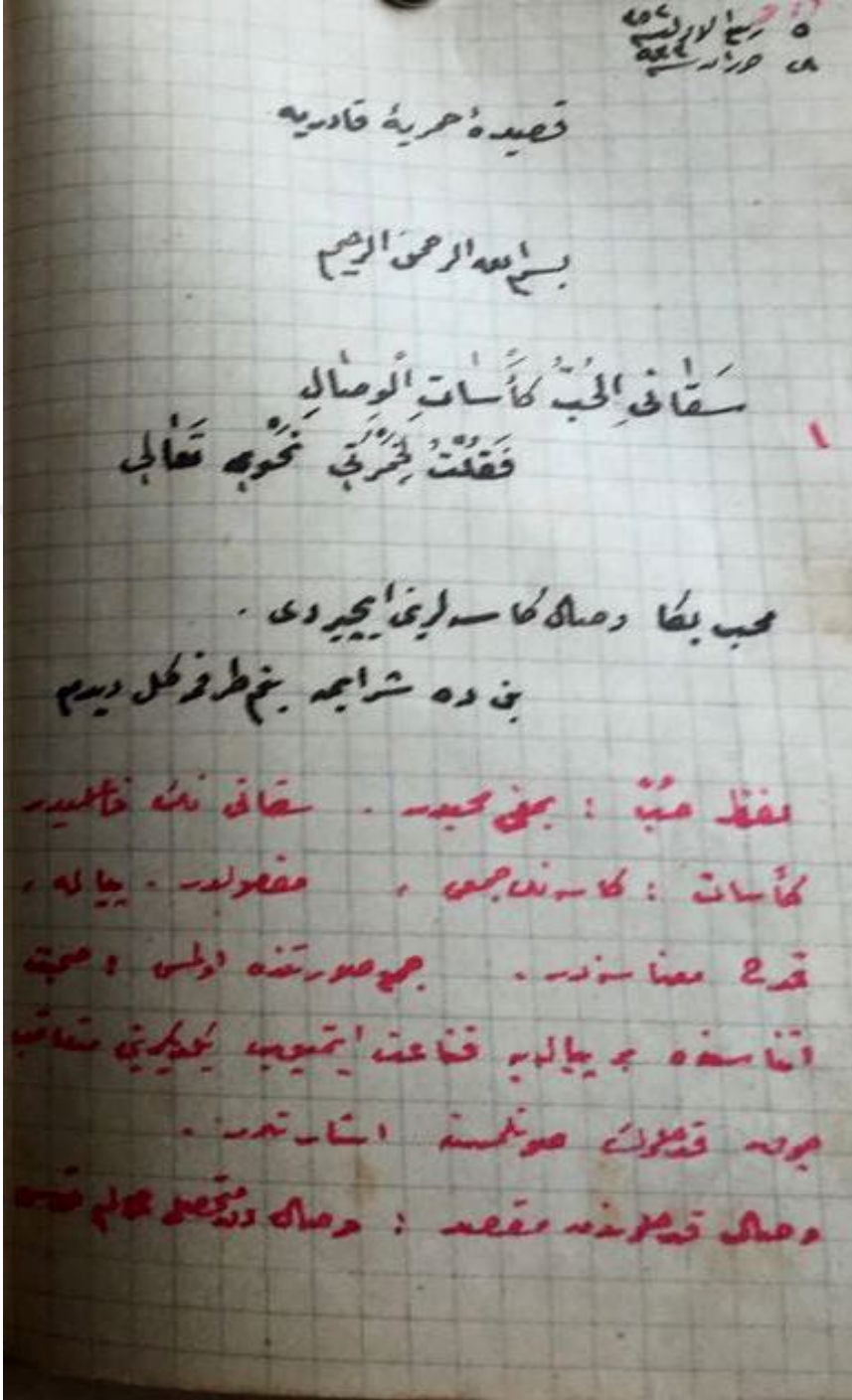


Resim 9: Seyyid Muhtâr Belhî'nin son dönemleri (Cenan ERKILIÇ Arşivi)

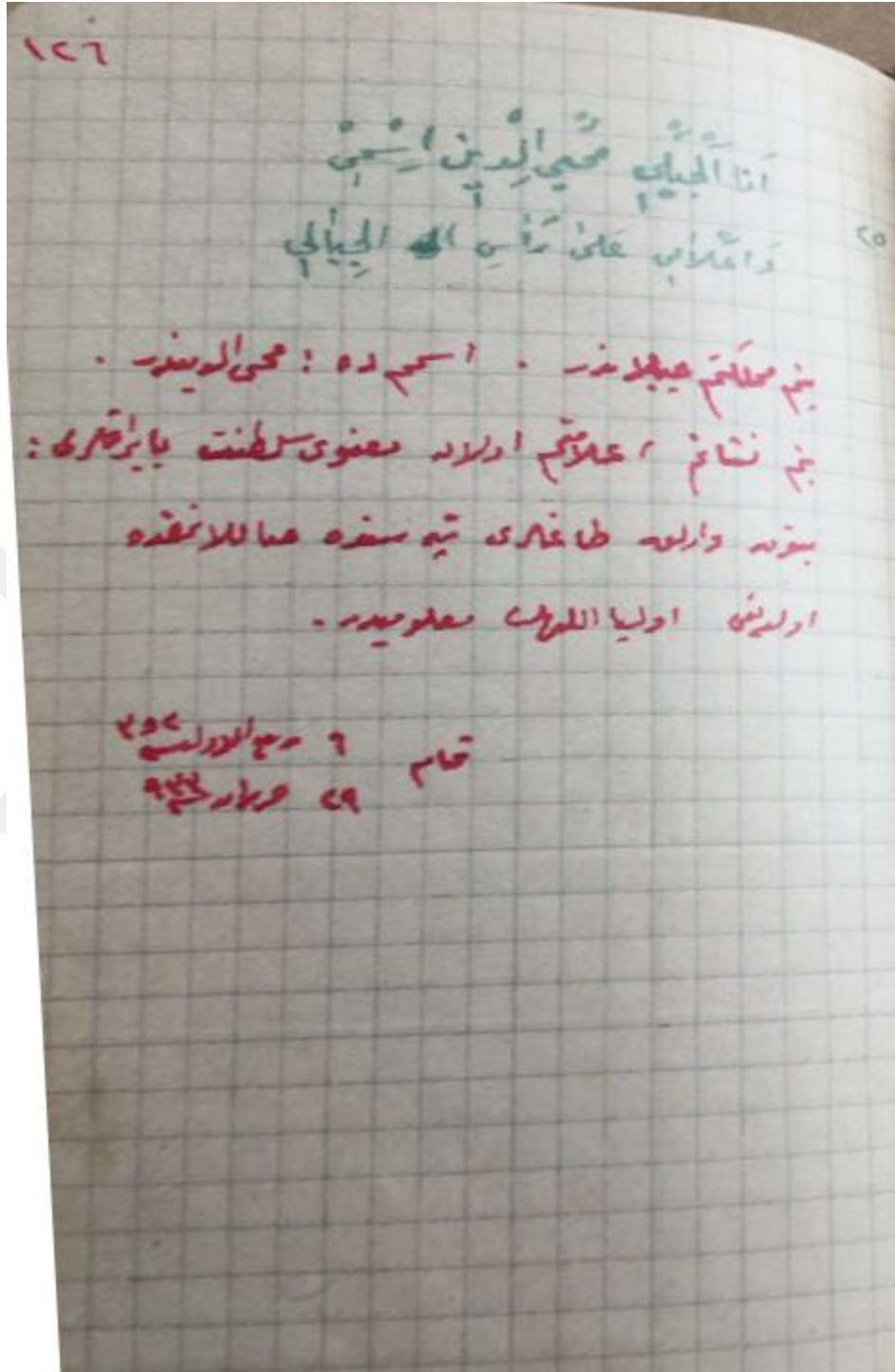
Resim 10: Seyyid Muhtâr Belhî'nin el yazısı defterinden, *Gavsîyye Tercüme ve Şerhi*'nin ilk sayfası



Resim 11: Seyyid Muhtâr Belhî'nin el yazısı defterinden, *Gavsiiyye Tercüme ve Şerhi*'nin son sayfası



Resim 12: Seyyid Muhtâr Belhî'nin el yazısı defterinden, *Kaside-i Hamriyye Tercümesi*'nin ilk sayfası.



Resim 13: Seyyid Muhtâr Belhî'nin el yazısı defterinden, *Kaside-i Hamriyye Tercümesi*'nin son sayfası.

صفحة
٢٨

زيق بحر العصفى (معلم)

ع امام ابو الفرج

عبدلغوي
 معيت فخر
 دار طاب
 معوض كرمي
 سر سقطي
 عتيد مغارة
 مشاد احمد بنوري
 شيخ احمد بنوري
 شيخ محمد بن علي بن عويش
 رقيه الدرة القاهري
 شيخ عمر بن كوكب

ابو النجيب عبد القاهر بن عبيد بن عمير

قطيب الدرة البربري
 كوكب الدرة علي بن سفيان
 شيخ باقر بن محمد بن عبيد بن عمير
 حري الدرة محمد بن عبيد بن عمير
 امام القدر ابو القاسم زاهد كوكبي

اسامة بن عمرو بن عبد الله
 ابي عمرو بن عبد الله بن مكرم
 ابي عمرو بن عبد الله بن مكرم
 ابي عمرو بن عبد الله بن مكرم
 ابي عمرو بن عبد الله بن مكرم

Resim 14: Seyyid Muhtâr Belhî'nin el yazısı, Bayrâmîyye Silisilesi.

باین شجره علیہ سلسلہ الازہب بینامند
 واد حضرت امام جعفر الصادق را واد بایزید بسطامی را
 واد شیخ ابوالحسن الخرقانی را واد شیخ ابوعلی فاریدی را
 واد شیخ خواجہ یوسف ہمدانی را واد شیخ خواجہ عبدالحق
 نجد وانی را واد شیخ عارف ریوگری را واد شیخ خواجہ
 محمود انجیر فغنوی را واد خواجہ علی الرامینی را واد
 سویر نساج خواجہ محمد بابا ساسی را واد سید امیر کلال را
 واد شاه نقشبند محمد بہاء الدین الاویسی البخاری را
 واد محمد بخاری علاء الدین عطار را واد یعقوب البحرچی
 المصاری را واد شیخ خواجہ عبید اللہ الافرار سمرقندی را
 واد شیخ محمد زاہد را واد شیخ درویش محمد را واد
 خواجگی سمرقندی را واد شیخ محمد الباقی را واد محمد
 الفناۃ امام ربانی را واد شیخ احمد فاروقی را
 واد محمد المعصوم را واد شیخ سیف الدین را واد
 محمد بدونی را واد شمس الدین جمیب اللہ جانان را
 واد ایشان مولوی صاحب و عبد اللہ دہلوی را واد
 عبد اللہ دہلوی ایشان مولوی صاحب را واد سید
 محمد میرزا را واد سید سلیمان بن سید ابراہیم خواجہ کلان
 المہینی البلیغی القندوزی را واد سید عبد القادر
 البلیغی را و نیز من ہم پسر خودم سید احمد مختار را تلقین
 کردم و اجازت دادم واللہ یدعی من یشاء الی مراد مستقیم
 الہی بغربت بکربت عاقبت سید احمد مختار را بخیر کردان

واد سید عبد القادر
 واد سید عبد القادر

Resim 16: Seyyid Muhtâr Belhî'nin el yazısı, Nakşendîyye-i Dihlevîyye Silsilesi.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : **Mustafa OKURKAN**
Uyruğu : **T.C.**
Doğum Tarihi ve Yeri : **1977/ Sivas**
e-posta : **okurkan@hotmail.com**

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Samsun 19 Mayıs Üniversitesi	2002
Yüksek Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	2020

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2002	MEB	Öğretmen

Yabancı Dil Bilgisi

YDS () ÜDS () KPDS () YÖKDİL ()