

T.C
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SEYYİD SİBĞATULLAH ARVÂSÎ ve TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yakut HAŞEMİ HAŞİMİ

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Büşra ÇAKMAKTAŞ

ŞUBAT 2020

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

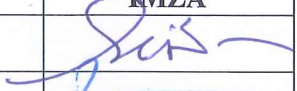


SEYYİD SİBĞATULLAH ARVÂSÎ ve TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yakut HAŞEMİ HAŞİMİ

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

“Bu tez 05 / 02 / 2020 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

| JÜRİ ÜYESİ | KANAATI | İMZA |
|---------------------------------|----------|---|
| Doç.Dr. Sezai Küçük | Basarılı |  |
| Dr. Öğr. Üyesi Buse Cankurtaran | Basarılı |  |
| Dr. Öğr. Üyesi Bedriye Reis | Basarılı |  |



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

| | | |
|-----------------------|---|--|
| Adı Soyadı | : | YAKUT HAŞEMİ HAŞİMİ |
| Öğrenci Numarası | : | y126008010 |
| Enstitü Anabilim Dalı | : | TEMEL İSLAM BİLİMLERİ |
| Enstitü Bilim Dalı | : | |
| Programı | : | <input checked="" type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input type="checkbox"/> DOKTORA |
| Tezin Başlığı | : | SEYYİD SİBĞATULLAH ARVASI ve TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ |
| Benzerlik Oranı | : | %17 |

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

03.02.2020
İmza
Yakut

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../...../20.....
İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Dr.Öğretim Üyesi BÜŞRA ÇAKMAKTAŞ

Tarih: 03.02.2020

İmza:

KABUL EDİLMİŞTİR

REDEDELMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

Kaynağını hadis ve sünnetten alan tasavvuf ilmi Peygamberimiz (sallallahu aleyhi vesellem)'in döneminden itibaren varolagelmıştır. İslam coğrafyasının kısa sürede genişlemesiyle ilk mutasavvıfların ortaya çıktığını ve tasavvuf alanında sistemli bir kurumsallaşmanın başladığını söyleyebiliriz. Mutasavvıflar, irşad faaliyetleriyle Allah'a ulaştıran en kısa yollardan biri kabul edilen tasavvufu yaymaya çalışarak toplumda manevi nüfuz kazanmaya çalışmışlardır. Bu mutasavvıflar aracılığıyla dünyanın farklı kesimlerinde çeşitli isimlerle anılan, silsileleri Hz.Peygamber (sallallahu aleyhi vesellem)'den sonra Hz. Ebubekir ve Hz. Ali'yle başlatılan tarikatlar kısa sürede İslam dünyasına yayılmıştır. Şüphesiz bu durum, toplumun tasavvufa olan ihtiyacını ve ilgisini yansıtmaktadır.

Nitekim Hülagû'nun Bağdat'ı istilâsından sonra, birçok mutasavvıf da Anadolu'ya yerleşerek bu coğrafyada tekkeler inşa edip etraftan gelen veya orada yetişen dervişlerle kuvvetli bir tasavvuf ağı oluşturmuştur. Böylece Osmanlı döneminde Anadolu bir tasavvuf merkezi haline gelmiştir. Bu coğrafyada yetişen önemli şahsiyetlerinden birisi de asırlarca ilim ve irfan ehli insanlar yetiştiren Arvasî ailesine mensup XIX. y.y Anadolu şeyhi Seyyid Sıbğatullah Arvasî'dir. Arvasî, Nakşbendiyye tarikatının Hâlidîyye kolunun kurucusu olan Mevlana Halid-i Bağdadî'nin (ö. 1826) halifesi Seyyid Tâhâ Hâkkari'nin en gözde halifesidir. Zira Hâlidîlik, bölgeye Tâhâ Hâkkari'yle gelmiş, Seyyid Sıbğatullah Arvasî'yle yaygınlık kazanmıştır. Arvasî şeyhinin emriyle Bitlis civarında irşad faaliyetine başlamış ve birçok insan kendisine intisap etmiş, önemli halifeler yetiştirerek günümüz Türkiyesinde var olan birçok nakşî silsilesinin devamını sağlamıştır. Ayrıca müntesipleri nazarında gavslık makamında görülen Arvasî, bölgede 'Gavs, Gavs'ül-Âzam ve Gavs-ı Hizanî" lakaplarıyla meşhur olmuştur.

Manevi mirası günümüze taşıyan tasavvufu anlayabilmek için sûfilerin hayatlarının tespit edilmesi, eserlerinin ve görüşlerinin incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle bu çalışma önemli mutasavvıflardan olan Seyyid Sıbğatullah Arvasî'nin hayatı, tasavvufi şahsiyeti ve Nakşî-Halidî geleneği etrafında şekillenen tasavvufi görüşlerini konu almaktadır. Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Seyyid Sıbğatullah Arvasî'nin yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve tasavvufi dönemi, ikinci bölümde Arvasî'nin hayatı,

tasavvufi şahsiyeti ve *Minah* eseri incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise Seyyid Sıbğatullah Arvasî'nin tasavvufi görüşleri ele alınmıştır.

Çalışmam süresince fikir veren tez danışmanım Büşra ÇAKMAKTAŞ'a, değerli fikirleriyle tezime yön veren Bedriye REİS'e ve lisanstan beri kendisinden çokça istifade ettiğim kıymetli hocam Sezai KÜÇÜK'e müteşekkirim. Ayrıca hayatım boyunca ilim yolunda desteklerini ve dualarını esirgemeyip yaşamımın her döneminde bana duydukları güven için değerli anneme ve babama en derin duygularıyla teşekkür ederim. Son olarak varlığıyla bana güç veren oğluma ve bu süreçte bana anlayış gösteren babasına şükranlarımı sunuyorum.

Yakut HAŞİMİ

İSTANBUL, 2020

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|-----|
| İÇİNDEKİLER..... | i |
| KISALTMALAR..... | iii |
| ÖZET..... | iv |
| SUMMARY..... | vi |
| | |
| GİRİŞ..... | 1 |
| BİRİNCİ BÖLÜM: SEYYİD SİBĞATULLAH ARVÂSÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMİN SİYASÎ, SOSYAL ve TASAVVUFÎ DURUMU..... | 3 |
| 1.1. Dönemin Siyasî Durumu | 3 |
| 1.2. Dönemin Sosyal Durumu | 9 |
| 1.3. Dönemin Tasavvufî Durumu | 15 |
| | |
| İKİNCİ BÖLÜM: SEYYİD SİBĞATULLAH ARVÂSÎ'NİN HAYATI, TASAVVUFÎ ŞAHSİYETİ VE <i>MİNAH</i> ADLI ESERİ..... | 27 |
| 2.1. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin Hayatı | 27 |
| 2.1.1. Doğumu | 27 |
| 2.1.2. Soyu ve Ailesi | 27 |
| 2.1.3. Eğitim Hayatı | 36 |
| 2.1.4. Vefatı..... | 36 |
| 2.2. Arvâsî'nin Tasavvufî Şahsiyeti | 39 |
| 2.2.1. Mürşidleri | 42 |
| 2.2.1.1. Şeyh Muhyiddin Suhri/Sahranî..... | 46 |
| 2.2.1.2. Şeyh Hâlid-i Cezerî (ö. 1255/1839)..... | 46 |
| 2.2.1.3. Şeyh Salih Sıpkî (ö. 1268/1852)..... | 47 |
| 2.2.1.4. Şeyh Musa Bitlisî..... | 47 |
| 2.2.1.5. Şeyh Abdulkadir Bitlisî..... | 47 |
| 2.2.1.6. Seyyid Tâhâ Hakkâri (ö. 1269/1853)..... | 47 |
| 2.2.2. Tarîkatı | 49 |
| 2.2.3. Halîfeleri..... | 52 |
| 2.2.3.1. Seyyid Bahâeddîn Hizanî (ö. 1286/1870)..... | 53 |
| 2.2.3.2. Mevlânâ Hâlid-i Örekî (ö. 1877-78)..... | 54 |

| | |
|---|----|
| 2.2.3.3. Molla Abdurrahman-ı Meczûb..... | 55 |
| 2.2.3.4. Şeyh Abdurrahman-ı Tâhî (ö. 1303/1886)..... | 56 |
| 2.2.4. Tarîkat Silsilesi..... | 58 |
| 2.3. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin <i>Minah</i> Adlı Eseri..... | 59 |
| 2.3.1. Eserin İçeriği..... | 60 |
| 2.3.2. Eserin Neşir ve Tercümesi..... | 63 |
| 2.3.3. Eserde Geçen Âyet ve Hadisler..... | 65 |

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: SEYYİD SIBĞATULLAH ARVÂSÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ.....69

| | |
|---|-----|
| 3.1. Tarîkat Meseleleri İle İlgili Görüşleri..... | 69 |
| 3.1.1. Seyr u Sülûk Kavramları..... | 69 |
| 3.1.1.1. Seyr u Sülûk..... | 69 |
| 3.1.1.2. Mürşid ve Mürîd..... | 73 |
| 3.1.1.3. Hilâfet..... | 78 |
| 3.1.1.4. Rabîta..... | 82 |
| 3.1.1.5. Zikir..... | 86 |
| 3.1.1.6. Teveccüh..... | 89 |
| 3.1.1.7. Hizmet..... | 92 |
| 3.1.1.8. Sohbet..... | 96 |
| 3.1.1.9. Letâif..... | 103 |
| 3.1.1.10. Nefs / Nefis..... | 106 |
| 3.1.2. Diğer Bazı Kavramlar..... | 108 |
| 3.1.2.1. Bid'at..... | 108 |
| 3.1.2.2. Münkir..... | 111 |
| 3.2. Tasavvufî Ahlakla İlgili Görüşleri..... | 114 |
| 3.2.1. Teslimiyet..... | 114 |
| 3.2.2. Aşk ve Muhabbet..... | 116 |
| 3.2.3. İstikamet..... | 119 |
| 3.2.4. İhlas..... | 121 |
| 3.3. Tasavvufî Hâller ve Makâmlarla İlgili Görüşleri..... | 123 |
| 3.3.1. Kabz-Bast..... | 126 |

| | |
|--|------------|
| 3.3.2. Sekr-Sahv | 128 |
| 3.3.3. Cezbe | 130 |
| 3.3.4. Feyz-Nisbet | 132 |
| 3.3.5. Fenâ- Bekâ..... | 134 |
| 3.4. İrfanî Tasavvufla İlgili Görüşleri..... | 138 |
| 3.4.1. Keramet - Keşf | 139 |
| 3.4.2. Tecelli | 142 |
| 3.4.3. Velî- Velâyet | 144 |
| 3.4.4. Himmet..... | 149 |
| 3.4.5. Vahdet-i Şuhûd - Vahdet-i Vucûd..... | 151 |
| SONUÇ | 155 |
| KAYNAKÇA..... | 158 |
| ÖZGEÇMİŞ | 171 |

KISALTMALAR

| | |
|------------------|---|
| a.g.e. | : Adı geçen eser |
| a.g.m. | : Adı geçen makale |
| a.s.m. | : Aleyhissalâtü ve's-selâm |
| b. | : Bin, ibn |
| Bkz./bkz. | : Bakınız |
| C. | : Cilt |
| c.c. | : Celle celâluhû |
| çev. | : Çeviren |
| der. | : Derleyen |
| DİA | : Diyanet İslam Ansiklopedisi |
| DİB | : Diyanet İşleri Başkanlığı |
| İA | : İslam Ansiklopedisi |
| İFAV | : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı |
| h. | : Hicrî |
| haz. | : Hazırlayan |
| hz. | : Hazreti |
| MÜİF | : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| nşr | : Neşreden |
| ö. | : Ölümü, ölüm tarihi |
| r.a. | : Radıyallahu anh |
| s. | : Sayfa |
| S | : Sayı |
| Sad. | : Sadeleştiren |
| Ter. | : Tercüme eden |
| TDK | : Türk Dil Kurumu |
| t.s. | : Tarihsiz |
| vb. | : ve benzeri |
| vs. | : vesaire |
| yay. | : Yayınları |
| ünv. | : Üniversitesi |

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

| | | | |
|--|---|----------------------|---------------------------|
| Yüksek Lisans | <input checked="" type="checkbox"/> | Doktora | <input type="checkbox"/> |
| Tezin Başlığı: | Seyyid Sıbgatullah Arvâsî ve Tasavvufî Görüşleri | | |
| Tezin Yazarı: | Yakut HAŞEMİ HAŞİMİ Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Büşra ÇAKMAKTAŞ | | |
| Kabul Tarihi: | 05.02.2020 | Sayfa Sayısı: | vi (ön kısım) + 171 (tez) |
| Anabilim Dalı: | Temel İslam Bilimleri | | |
| <p>Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, XIX. y.y’da Anadolu’da yaşamış önemli bir mutasavvıftır. Nakşibendî Hâlidî silsilesinin bir halkasını oluşturan “Gavs, Gavs-ı Hizânî ve Gavsü’l-Âzam” diye şöhret bulan Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, Anadolu’da Hâlidî yayılmasında en önemli şahsiyetlerden sayılmaktadır. Bu araştırmada mevcut birçok Nakşî silsilesinde yer alan Arvâsî’nin, yaşadığı dönemin siyasî, sosyal ve tasavvufî durumları, hayatı, tasavvufî şahsiyeti ve tasavvufî görüşleri değerlendirilerek Arvâsî’nin şahsiyeti ve tasavvufî düşüncesini netleştirecek düşünsel bir çerçeve sunmamıza olanak sağlayacaktır.</p> | | | |
| Anahtar Kelimeler: | Nakşibendî, Hâlidî, Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, Minah. | | |

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

| | | | |
|---|-------------------------------------|---|--------------------------|
| Master Degree | <input checked="" type="checkbox"/> | Ph.D. | <input type="checkbox"/> |
| Title of Thesis: Sayyid Sıbgatullah Arvâsî and Mystical Thought | | | |
| Author of Thesis: Yakut HAŞEMÎ HAŞİMÎ Supervisor: Assist. Prof. Büşra ÇAKMAKTAŞ | | | |
| Accepted Date: 05.02.2020 | | Number of Pages: vi (pre text) + 171 (main body) | |
| Department: Basic Islamic Sciences | | | |
| <p>Sayyid Sıbgatullah Arvâsî is one of the most important Sûfis who lived in Anatolia in the 19th century. Sayyid Sıbgatullah, also known as 'Gavs, Gavsu'l-Azam, Gavs-ı Hizani', which constitutes an important ring of the Nakşibendî Hâlidî range, is considered to be one of the most important figures in the establishment and spread of Sûfism in Anatolia. In this study, the political, religious and mystical situations of the period in which Arvâsî lived in many of the current Naqshi ranges, his life, his sûfî personality and his mystical views, his only known work, <i>Minah</i>, will be evaluated mainly. Thus, this study allows us to present an intellectual framework that will clarify Arvâsî's personality and mystical thought.</p> | | | |
| Keywords: Nakşibendî, Hâlidî, Sayyid Sıbgatullah Arvâsî, Minah. | | | |

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Anadolu coğrafyasına hâkim olan tarikatlar sebebiyle bu bölgede pek çok mutasavvıf yetişmiştir. XIX. y.y'da Anadolu'da hızla yayılan Nakşîbendî-Hâlidî tarikatının önemli bir halkasını oluşturan mutasavvıflardan biri de Seyyid Sıbğatullah Arvâsî'dir. Peygamberimiz (s.a.v.)'in neslinden olan Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, Kadîrî şeyhleri olarak bilinen Arvâsî ailesinden Nakşîbendîliğe geçen ilk şahsiyettir. Böylece Arvâsî ile birlikte Nakşîbendîlik sadece aile içerisinde değil bölgede de yaygınlık kazanmıştır.

“*Seyyid Sıbğatullah Arvâsî ve Tasavvufî Görüşleri*” adlı bu çalışmamız adından da anlaşılacağı üzere temelde iki ana hususu içermektedir. Bunlardan birincisi; Sıbğatullah Arvâsî'nin hayatı ve şahsiyeti, ikincisi ise; onun tasavvufî görüşleridir Giriş kısmında; araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve önemi anlatılacaktır. I. Bölümde; Seyyid Sıbğatullah Arvâsî'nin yaşadığı asrın siyasî, sosyal ve tasavvufî durumu ele alınacaktır. II. Bölümde; Seyyid Sıbğatullah Arvâsî'nin hayatı, şahsiyeti ve ona ait bilinen *Minah* adlı eseri hakkında bilgiler verilecektir. III. Bölümde ise; Seyyid Sıbğatullah Arvâsî'nin tasavvufî görüşleri açıklanacaktır.

Araştırmanın Önemi

Osmanlı Devleti'nin son asrında yaşayan Seyyid Sıbğatullah Arvâsî'nin mensubu olduğu Nakşî Hâlidî tarikatının etkisi günümüzde de devam etmektedir. Bu münasebetle ülkemizde hâlâ aktif bir şekilde faaliyetlerine devam eden bu tarikatın Doğu ve Güneydoğu Anadolu temsilcilerinden biri olan Arvâsî'yi incelemenin tarikat yapısını anlamak açısından oldukça mühimdir. Zira Arvâsî, tasavvufî tecrübelerini *Minah* adlı eserinde farklı bir üslûpla takdim etmiştir. Dolayısıyla tasavvufî görüşlerinin ele alınması, hem manevî tecrübenin mahiyetinin tahlili, hem de tasavvuf konularının değerlendirilmesi açısından oldukça önem taşımaktadır.

Araştırmanın Amacı

XIX. y.y Osmanlı mutasavvıflarından olan Sıbğatullah Arvâsî hakkında kapsamlı akademik düzeyde yapılmış çalışma bulunmamaktadır. Ancak Mehmet Saki Çakır tarafından “*Seyyid Sıbğatullah Arvâsî'nin Minah İsimli Eseri (Tahkik ve İnceleme)*” adlı

bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada Saki, *Minah*'ın tahkikinin yanı sıra ihlasla ilgili iki minhanın değerlendirmesini yaptıktan sonra Arvâsî'nin kullandığı meteforlar üzerinde durmuştur. Ayrıca Bülent Akot'un "Seyyid Sıbğatullah Arvâsî (ö. 1287/1870) ve Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı" adlı bir makalesi vardır. Bu çalışmada Akot, Arvasî'nin seyr u sülûk ve sâlik, mürşid, mürid, rabıta ve fena kavramlarına yaklaşımını ele almıştır. Bu çalışmaların yanı sıra Arvâsî'nin hayatını ele alan birkaç makale ve sempozyum bildirisi yayımlanmıştır.

Bu araştırmada Sıbğatullah Arvâsî'nin yaşadığı dönemim siyasi, sosyal ve tasavvufi durumu, hayatı, tasavvufî şahsiyeti ve görüşleri ele alınarak Arvâsî'nin tasavvufi görüşlerinin gün yüzüne çıkarılması amaçlanmıştır. Böylece bu çalışmada Arvâsî'nin tasavvufi meselelere getirdiği yorumların yanı sıra bu meselelere getirmiş olduğu farklı açıklamalar üzerinde durulacaktır.

Araştırmanın Yöntemi

"Seyyid Sıbğatullah Arvâsî ve Tasavvufî Görüşleri" adlı bu çalışmada Nakşibendiliğin Hâlidî kolundan devam eden mevcut birçok silsilede yer alan Seyyid Sıbğatullah Arvâsî ve onun tasavvufî düşünceye etkileri bağlamında Arvâsî'nin hayatı, tasavvufî şahsiyeti ve tasavvuf anlayışı değerlendirilecektir. Çalışmamızda yer alan bilgiler, literatür taraması ve bazı şahıslarla yapılan mülakatlar sonucunda elde edilmiştir. Arvâsî'nin hayatına ve tasavvufî görüşlerine ilişkin elde edeceğimiz bilgiler, öncelikle tasavvufî hayatın ilmihâli niteliğinde olan, seyr u sülûk adabı ve tasavvufun temel ilkeleri açısından önemli bir kaynak kabul edilen *Minah* adlı eserle Abdurrahman-ı Tâhî'nin (ö. 1831/1886) *Mektubat-ı Tâhî* ve *İşaretler* adlı eserlerinden alınacaktır. Ayrıca Abdurrahman-ı Tâhî'nin oğlu Şeyh Muhammed Diyaüddin Norşînî (ö. 1342/1924) tarafından yazılan *Risaletü Hazreti eş-Şeyh Muhammed Diyâuddin fi Tercemeti Âbâihî* adlı eserle Şeyh Asım Ohinî tarafından kâleme alınan *Birketü'l Kelimat* başvuracağımız önemli kaynaklar olacaktır. Bununla beraber Abdurrahman-ı Tâhî'nin halîfesi Şeyh Fethullah Verkânîsî'nin (ö. 1316/1899), Şeyh Muhammed Sami Erzincani'ye (ö. 1330/1912) yolladığı mektuplardan oluşan *Âdâb-u Tarîkati'n-Nakşibendîyye* adlı risale de Arvâsî'nin tasavvuf anlayışını ve tarîkat adabını anlamada başvuracağımız önemli diğer bir kaynak olacaktır. Bu eserlerin yanı sıra Arvâsî'nin torunlarından Seyyid Hasan Arvâsî ve Nurullah Subaşı ile yaptığımız mülakat sonucunda bazı bilgilere ulaştık.

BİRİNCİ BÖLÜM: SEYYİD SIBĞATULLAH ARVÂSÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMİN SİYASÎ, SOSYAL ve TASAVVUFÎ DURUMU

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî XIX. y.y Osmanlı Devleti'nde yaşayan Nakşî-Hâlidî şeyhidir. Bu asırda Anadolu'daki tasavvufî ve dini hayatla beraber Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin tasavvufî düşünce yapısının daha iyi anlaşılabilmesi için, dönemin siyasî, sosyal ve tasavvufî durumunun bilinmesi önemlidir. Zira bu dönemdeki gelişmeler kişileri ve o toplumun yapısını daha iyi anlamamızı sağlar. Bundan dolayı XIX. y.y'ın siyasi, dini ve tasavvufî durumlarına kısaca değinmeyi gerekli görüyoruz.

1.1. Dönemin Siyasî Durumu

Bir beylikten imparatorluğa dönüşen Osmanlı, dünyanın geniş bir coğrafyasında altı asır hüküm sürmüş bir cihan devletidir. Hiç kuşkusuz hâkimiyeti bu kadar uzun süren bir devletin kuruluşundan çöküşüne kadar her asırda farklı gelişme göstermesi kaçınılmaz olur. Nitekim XIII. y.y'da kurulan Osmanlı, XVI. asırda devletin yükselişinin zirveye ulaştığı bir çağı yaşarken XVII. y.y'da ise yükselişin sona erdiği, duraklama döneminin başladığı bir dönemi yaşamıştır. Bu asırdan itibaren imparatorluk giderek Batı'nın gerisinde kalmış, bu durumda Batı'nın önce askeri daha sonra diğer alanlardaki üstünlüğü kabul edilmiştir. XIX. Y.y'da ise Osmanlı Devleti'nin gücü giderek zayıflamış ve devlet yıkılma sürecine girmiştir. Kısaca bu asır devletin parçalanma dönemini yaşadığı ve pek çok alanda batı usûlü ıslahatların meydana geldiği bir dönemdir.

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin yaşadığı bu asırda imparatorluğun başında IV. Mustafa (1807-1808), II. Mahmud (1808-1839), Abdülmecid (1839-1861), Abdülaziz (1861-1876), II. Abdülhamid (1876-1909) padişah olarak bulunmuştur.

Bu asrın başlarında Osmanlı imparatorluğu, ardı ardına kesilmeyen gaileler, çoğunlukla parçalanmalarla sonuçlanan büyük buhranlar nedeniyle her taraftan dağılmaya doğru gitmiştir. İmparatorluğu on yıl kan ve ateş içinde bırakan ve ilk bağımsız Balkan devletinin kurulması ile sonuçlanan "Rum Fetretî'ni" (1821-1839) takip etmiş ve Osmanlı

Devleti ağır tehlikelere göğüs gerdikten sonra Avrupa'nın vesâyetini kabul etmek sûretiyle bir derece istikrar kazanmıştır.¹

XIX. Y.y'da devlet, kuruluşundan itibaren iktisadî, içtimaî, idarî, askerî, tedrisî, imarî, sınaî gibi pek çok alanda en uzun asrını yaşamıştır.² Yeniçeri isyanları sonucunda Yeniçeri Ocağının kaldırılması, merkezî idareyi zaafa uğratan zorba idareciler ve âyanların te'dibi, Balkanlar'da Sırp ve Yunan milliyetçi ayaklanmaları neticesinde Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanması, İran ve Rus savaşları, Fransızların Cezayir'i işgali, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın isyanı, bu asrın döneme yön veren başlıca olaylardır. Bütün bunların yanı sıra devletin ve toplumun yeniden yapılanmasıyla ilgili oldukça önemli bir zorunluluk sayılan köklü değişimlerin yaşanması bu dönemin en önemli gelişmeleri sayılmıştır.³ Ayrıca II. Mahmud'un tahta çıkmasıyla XIX. y.y'ın en büyük sadrazamlarından biri kabul edilen Âlemdar Mustafa Paşa'nın Sadrazamlığa getirilmesi bu yüzyılda oldukça önemli bir yer işgal ederek Osmanlı tarihinde görülmemiş bazı önemli olayların yaşanmasına sebep olmuştur.⁴

Osmanlı Devleti'nin çöküşünün ve dağılışının esas nedeni olarak görülen Yeniçerilerin ortadan kaldırılması ve yerine yeni bir ordunun kurulması gerektiği öngörüsü bu asrın başında ortaya çıkmış ancak Yeniçeriler'in baskını sebebiyle gerçekleşmemesi devlette bir takım ayaklanmaların çıkmasına sebep olmuştur. Bu durumu fırsat bilen Fransız İmparatoru ve Rus Çarı bir anlaşma sonucu Osmanlı topraklarına saldırmalarına rağmen devlet bu yenilgiden kısa bir süre içinde kurtulmuştur.⁵ Disiplini bozulan Yeniçeri Ocağı'na Sultan II. Mahmud tarafından düzenlemeler getirilmek istenmiş ancak Yeniçerilerin başkaldırması nedeniyle Yeniçeri Ocağı tamamen ortadan kaldırılmıştır. Bu olay tarihte *Vak'a-yı Hayriyye* 1241/1826 olarak anılmıştır.⁶ Nitekim Yeniçerilerin kapatılması Osmanlı İmparatorluğunda bir devri kapatıp yeni ve çağdaş bir dönem başlatmıştır.⁷ II. Mahmud bu ordunun yerine "*Asâkîr-i Mansûre-i Muhammediyye*"

¹ Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar: Ayanlar, Tanzimat, Meşrutiyet*, C.4, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s.13.

² Hür Mahmut Yücer, *19. y.y Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 53-54.

³ Kemal Beydilli, "II.Mahmud", *DİA*, TDV, C.XXVII, Ankara 2003, s. 352.

⁴ Detaylı bilgi için bkz. Mehmed Alaaddin Yalçınkaya- İbrahim Yılmazçelik, *Yeniden Yapılanma*, Tarih El Kitabı: Selçuklular'dan Bugüne, (edt. Ahmet Nezih Turan), Grafiker Yay., Ankara 2004, s. 451.

⁵ Mehmet Maksudoğlu, *Osmanlı Tarihi*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1999, s. 261-262.

⁶ Maksudoğlu, a.g.e., s. 264-265.

⁷ Yalçınkaya- Özçelik, a.g.m., s. 465.

adında yeni bir ocak kurmuştur.⁸ Ancak Yeniçeri ocağının kaldırılması gibi bir olaydan sonra yok edilen kurumların yerine hemen yenilerinin getirilememesi, zâten uzun süreden beri düşüşte olan devletin hızla sükût etmesine sebep olmuştur. Padişah, devleti yeni baştan tanzim edip ıslah çalışmalarına girişmesine rağmen etrafında bu icraatı yürütecek bir ekibe sahip olamadığı için icraatlarında başarılı olamamıştır.⁹

Abdülmeccid dönemi ise iki problemle baş etmek zorunda kalan bir dönem olmuştur. Bunlardan biri Muhammed Ali ile devam eden savaş, diğeri de Osmanlı'ya yenilik getirmek adına kararlaştırılmış tanzimattır.¹⁰ Ancak idarî yapıdaki bozukluk, Tanzimata karşı duyulan tepki, milliyet fikrinin yayılması ve yabancı devletlerin tahriki sebebiyle Arnavutluk, Girit, Bulgaristan, Suriye ve Lübnan'da isyan çıkmıştır.¹¹ Ardından gündeme gelen “*mukaddes makâmlar meselesi*” de Rusya ve Osmanlı'yı savaşa sürüklemiştir. Fransa Kudüs'te bulunan Katolikler'i, Rusya da Ortodokslar'ı himaye etmek iddiasıyla harekete geçmiştir. Ancak Rusya'nın Osmanlı'ya verdiği ultimatomla Ortodoksların Osmanlı himayesinde geniş haklara sahip olması ve bu hakların kendisine verilmesi teklifini devletin reddetmesi üzerine Rusya, Eflak-Boğdan'ı işgal etmiştir. Osmanlı ise, Rusya'ya karşı harekete geçerek savaş açmıştır. Kaynaklara “*Kırım Harbi*” adıyla geçen bu savaş 30 Mart 1856 tarihinde imzalanan Paris Muahedesi'yle son bulmuştur.¹² Bu savaşla Osmanlı Devleti ilk defa dışarıdan borç alarak devletin daha sonra altı defa daha borç almasına sebep olmuştur. Bu durum ise hem devletin hem de padişahın felaketi olmuştur.¹³ Ayrıca yeni padişahın tecrübe ve kabiliyeti imparatorluğun sorunlarını çözmek için yeterli olmamıştır.¹⁴

Abdülmeccid'den sonra yerine geçerek Tanzimat döneminin ikinci padişahı kabul edilen Abdülaziz, tanzimat dönemi reformlarını uygulamaya çalışan yenilikçi bir padişah olmuştur.¹⁵ Ancak Abdülaziz'in tahta çıktığı günlerde devletin, maddi sıkıntılar sebebiyle zor bir süreç içerisinde olması, Karadağ isyanının savaşa dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Bunun için sultan, hükümetten önce bu konuyu ele almalarını isteyerek bir

⁸ Yalçınkaya- Özçelik, a.g.m., s. 466.

⁹ Nuri Ünlü, *İslam Tarihi*, İFAV, İstanbul 1994, s. 55.

¹⁰ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, C.5, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1961, s. 169.

¹¹ Ünlü, a.g.e., s. 65.

¹² Küçük, a.g.m., s. 260.

¹³ Ünlü, a.g.e., s. 84.

¹⁴ Karal, a.g.e., s. 169.

¹⁵ Yalçınkaya - Yılmazçelik, a.g.m., s. 487.

takım düzenlemeler yaptırmıştır. Bu dönemde karşılaşılan ikinci önemli problem ise, dış güçlerin müdahalelerine sebebiyet veren Eflak, Moldovya, Sırbistan, Girit, Bulgar gibi olaylar ve iç ayaklanmalar olmuştur. Devleti yıpratın bu ayaklanmalar alınan bir takım önlemlerle bastırılmıştır.¹⁶ Maddi buhranlara rağmen bu dönemde Abdülaziz, bir ilki gerçekleştirerek Avrupa seyahatine çıkan ilk halife olmuştur. Sultan Abdülaziz'in bu seyahati ilişkilerin gelişmesinde önemli faydalar sağlamasına rağmen¹⁷ Eflak ve Boğdan'ın Romanya Prenslğine geçmesi (1861), devletin Sırbistan ve Karadağ'dan geri adım atması (1862), İslahat Fermanı (1875), Yemen, Girit ve Bulgar İsyanı (1873/1876) gibi problemler devlet erkânı arasındaki anlaşmazlığı daha fazla arttırmıştır. Bu sebeple idareye gelen Sadreddin Mütercim Rüşdü Paşa, meclis-i Vükela azası Mithat ve serasker Hüseyin Avni Paşa tarafından Sultan Abdülaziz intihar süsü verilerek ortadan kaldırılmıştır.¹⁸ On beş yıl süren Sultan Abdülaziz dönemi devletlerle barışın devam ettiği ancak bazı eyaletlerde ayaklanmalar ve isyanların olduğu aynı zamanda hürriyet, meşrutiyet ve ıslahat hareketlerinin birçok kurumda hâkim olmasına rağmen bu hareketlere büyük devletlerin müdahale ettiği bir dönem olmuştur.¹⁹

V. Murad'ın doksan günü kapsayan saltanat dönemi ise yaşadığı ruhsal problemlerden dolayı tahtta bulunmasının uygun olmadığı fetvası verilerek 31 Ağustos 1876'da tahttan indirilmiştir. Bunun üzerine aynı gün II. Abdülhamid²⁰ meşrutî bir idare kurma sözü vererek tahta çıkmıştır.²¹ Nitekim II. Abdülhamid tahta geçtikten sonra verdiği sözü tutarak Osmanlının ilk anayasası kabul edilen Kanûn-i Esâsî'yi ilan ederek Mithat Paşa'yı sadrazam tayin etmiştir.²² Kısa süre içerisinde oluşturularak İstanbul Konferansı'nın toplandığı gün duyurulan bu anayasa ile dış devletlerin taleplerinin önüne geçilmek hedeflenmiştir. Ancak dış güçler bu anayasayı ciddiye almayarak, daha evvel Rus elçiliğinde oluşturdukları önerileri Osmanlı'ya sunmuşlardır. Devletin bağımsızlığını sarsacak nitelikte zorlu şartlar içeren bu öneriler II. Abdülhamid'in tâlimâtıyla 18 Ocak

¹⁶ Bkz. Maksudoğlu, a.g.e., s. 273-278.

¹⁷ Cevdet Küçük, "Abdülaziz", *DİA*, TDV, C.I, İstanbul 1988, s. 179-185

¹⁸ Yücer, a.g.e., s. 58.

¹⁹ Karal, a.g.e., C.7, s. 340.

²⁰ II.Abdülhamit dönemi için bkz; Sultan Abdülhamit, *Siyasi Hatıratım*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1984; Kemal Beydilli, "Doksanüç Bozgunu: Dağılan İmparatorluk ve II.Abdülhamit", *Osmanlı Tarihi*, (edt. Ekmeleddin İhsanoğlu), Feza Gazetecilik, İstanbul 1999, C.II.

²¹ Karel, a.g.e., C.7, s. 366.

²² Maksudoğlu, a.g.e., s. 285.

1877 tarihinde Meclis-i Umûmî’de görüşülerek oy birliğiyle red edilmiştir.²³ Aynı zamanda bu dönem devletin en buhranlı günleri olmuştur. Nitekim Bosna Hersek ve Bulgar ayaklanmaları hem Sırbistan ve Karadağ isyanlarının eklenmesi hem de maddi imkânsızlıkların yaşanması sebebiyle etkisiz hale getirilememiştir. Ancak daha sonra Sırp’lar’la olan mücadele Osmanlı’nın önemli zaferler elde etmesini sağlamıştır. Fakat Rusya’nın savaşı durdurma çağrısı nedeniyle Sırbistan’la üç aylık barış imzalanmasına karşın İngiltere, İstanbul’da yapılacak olan bir konferansta “*Şark Meselesini*” gündeme getirmiştir.²⁴ Batılı Devletler konferansta kabul edilmeyen taleplerini daha sonra Londra Konferansı’nda sunmalarına rağmen bu talepler kabul görmemiştir. Bunun üzerine Rusyayla beraber Sırp’lar, Bulgarlar, Romenler ve Karadağlılar Osmanlı’ya saldırmıştır. Aynı yıl Bosna-Hersek’te Osmanlı yönetimine karşı bir ayaklanma olmuş, Rusların müdahalesiyle Balkan Harbi başlamıştır. Devlet malî ve askerî yönden kötü durumda olduğu için Sultan II. Abdülhamid Paris antlaşmasını imzalamış olan devletlerden Osmanlı bütünlüğünü koruma adına vermiş oldukları sözü yerine getirmelerini istemesine rağmen Batılı devletler bu konuda hiçbir faaliyet göstermemişlerdir. Dolayısıyla devlet, Karadeniz’de tam bir hâkimiyet sağlayıp İstanbul’a kadar ilerleyen Rus ordusuyla 3 Mart 1878’de ciddî hükümler içeren Ayestafanos antlaşmasını imzalamak zorunda kalmıştır.²⁵ Tarihe 93 harbi olarak geçen bu savaş Osmanlı Rus münasebetlerinde bir dönüm noktası olmuştur.²⁶ Antlaşma sonucu Osmanlılar Bulgaristan, Sırbistan, Romanya ve Karadağ’ın bağımsızlığına müsaade etmek zorunda kalmıştır. Rusların bu kazancından dolayı Avrupa güçleri rahatsız olmuşlardır.²⁷ Bunun üzerine Berlin’de toplanma kararı alan batılı devletler yeni bir uzlaşmaya varmışlardır. Ancak konferansta İngiltere’nin söz verdiği desteği göstermemesi, Osmanlı Devleti’nin hak etmediği bir davranışa mâruz kalmasına, 13 Temmuz 1878 tarihinde imzalanan Berlin Antlaşması’yla daha fazla toprak kaybetmesine ve Rusya’ya karşı yüklü bir savaş tazminatı ödemesine sebep olmuştur. Ayrıca İngiltere’nin Kıbrıs’ı alması, İngiltere’nin desteğiyle Bosna-Hersek’in hâkimiyeti’nin Avusturya’ya bırakılması öteki devletlerin bu husustaki etkilerini arttırmıştır. Daha sonra 1881’de Tunus Fransa’nın, 1882’de Mısır ve Süveyş Kanalı

²³ Küçük, a.g.m. s. 221.

²⁴ Cevdet Küçük, “II. Abdülhamid”, *DİA*, TDV, C.I, İstanbul 1988, s. 220.

²⁵ Maksudoğlu, a.g.e., s. 286-287.

²⁶ Karel, a.g.e., C.8, s. 66.

²⁷ Ira Marvin Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, (trc. İ. Safa Üstün), MÜİF Yayınları, İstanbul 1996, s. 61.

İngiltere'nin, 1885'te Doğu Rumeli eyâleti de Bulgarlar'ın hâkimiyetine geçmiştir.²⁸ Ayrıca Osmanlı-Yunan savaşı sonrası Girit Yunanlılar'a, Kıbrıs İngilizler'e bırakılmıştır.²⁹ Böylece İngiltere, Osmanlı Deletin toprak bütünlüğünü koruma politikasını terk ederek, Avrupadaki güç dengesini korumak gayesiyle, Osmanlı'yı parçalama politikasını benimsemiş, bundan sonra Şark Meselesi, daha çok Osmanlı Devleti'ni parçalama düşüncesiyle ele alınmaya başlanmıştır.³⁰ II. Abdülhamid, devletin bu duruma düşmesini yanlış politikaların uygulanmasına bağlamıştır. Dış politikada karşılaşılan zorluklar, özellikle dış güçlerin devletin iç işlerine karışarak bazı problemler yaşatması, II. Abdülhamid'i ciddi bir düzen oluşturmaya itmiştir. Kuşkusuz iç politikada meydana gelen sorunlar çözülmeden, parçalanmakta olan bir devletin çeşitli siyasî faaliyetleri ve menfaat grupları kontrol altına alınmadan devleti yönetmenin imkânsız olduğu bilinmektedir. Bu nedenle sultan, devlet yönetimini Yıldız Sarayı'nda kısa zaman içerisinde toplayarak güçlü bir hafiyeye teşkilatı kurmuş, Avrupa'daki bölücü yayın faaliyetlerini kontrol altına almıştır. II. Abdülhamid ekonomik alanda önemli adımlar atarak evvelki padişahlardan kalan dış borçları silmeyi hedeflemesine rağmen Duyûn-u Umûmiyye'nin kurulması önceki borçlara yenilerini eklediği için uygulanan ekonomik programlar borçların silinmesine yetmemiştir.³¹ Aynı zamanda İstanbul, Bağdat, Basra demiryolu ihalesinin Almanlar'a verilmesi sebebiyle³² bu demiryolunda yatırım yapmak isteyen Batılı Devletlere karşı Almanlar'ın ağırlıklarını hissettirmeleri büyük güçler arasındaki rekabeti arttırmıştır.³³ Abdülhamid ise 13 Şubat 1878'de savaş kararını aldırarak anayasanın kendisine vermiş olduğu hakka dayanarak Meclis-i Meb'ûsan'ı süresiz olarak tatil etmesine rağmen anayasa ve meşrutiyetten vazgeçtiğine dair hiçbir açıklamada bulunmayıp resmî devlet salnâmelerinde bunların varlığından sık sık bahsettirmiştir. Böylece on ay yirmi beş gün devam eden ilk meclis deneyiminin ardından meşrutî devlet, şeklî olarak kullanıldığı halde devlet idaresi yavaş yavaş II. Abdülhamid'in elinde toplanmıştır.³⁴ Meclis-i Meb'ûsan'ın ara vermesinin ardından bir yönüyle yürürlüğü etkisiz hale getirilen Kânûn-i Esâsî İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin de

²⁸ Küçük, a.g.m., s. 220.

²⁹ Maksudoğlu, a.g.e., s. 293.

³⁰ Lapidus, a.g.e., s. 61.

³¹ Küçük, a.g.m., s. 221.

³² Maksudoğlu, a.g.e., s. 294.

³³ Lapidus, a.g.e., s. 61.

³⁴ Küçük, a.g.m., s. 216-224.

baskısıyla otuz yıldan sonra II. Meşrutiyet'in 24 Temmuz 1908'de ilân edilmesinden sonra tekrar yürürlüğe girmiştir. İlânı takip eden yıllarda ise Kânûn-i Esâsî yedi defa değişikliğe uğramıştır.³⁵ Ancak 13 Nisan 1909'da (Rumi 31 Mart) İttihat ve Terakki'ye karşı çıkan ve Meşrutiyet yönetimine bir tepki olan, tarihte '31 Mart Vakası' olarak bilinen ayaklanmanın ardından II. Abdülhamid Han, bu ayaklanmadan sorumlu tutularak tahttan indirilmiştir.³⁶ Böylece önemli olayların yaşandığı II. Abdülhamid dönemi sona ermiştir. Ancak Avrupa devletlerinin ve Rusya'nın Osmanlı tebaası üzerindeki yıkıcı propagandalarına rağmen Sultan II. Abdülhamid, uzun yıllar devleti bir arada tutmayı başarmış, 30 yıl boyunca bir denge siyaseti izlemiştir. Bu dönem kimi çevrelerce istibdat dönemi olarak da adlandırılmıştır.³⁷

Sonuç olarak XIX. y.y'da Osmanlılar merkez devletin gücünü yenileyerek, eyaletler üzerindeki denetimlerini pekiştirmişler, modern dünyada kendilerini etkili kılacakları beklentisiyle ekonomik, sosyal ve kültürel reformlar yapmışlardır. Ancak hayatta kalabilmek için devlet Avrupalı güç dengesine bağımlı hale gelen Osmanlılar, devlet ve toplumu yenilemek için mücadele etmelerine rağmen imparatorluk yavaş yavaş parçalanmıştır.³⁸ Ayrıca XIX. y.y'ı diğer asırlardan ayıran en temel unsurlardan biri, bu değişimin ve reformun gerekliliğinin ya da bu şekilde algılanması ve değişime ayak uyduracak bir devlet ve toplum dizaynetmek için çaba harcanmasıdır.³⁹

1.2. Dönemin Sosyal Durumu

XVII. y.y'a kadar ilim ve teknolojiye ileri seviyede olan Osmanlı Devleti, bu yüzyılın sonlarına doğru bazı problemler yaşamıştır. Osmanlı Devleti'nin XVIII. y.y'da başlayan ıslahat çalışmaları, III. Selim devrinde meydana gelen ayaklanmalarla büyük ölçüde sekteye uğrasa da, XIX. y.y'dan önceki devirlerden farklı ve daha etkili olarak devam etmiştir. Bu yüzden ıslahat hareketlerinin genel karakteri, devletin bozukluğunun sadece askerî kurumlarda olmadığı ve bütün devlet teşkilatında düzenlemeler yapmak gerektiğinin anlaşılması; hatta bu düzenlemelerin Avrupa devletlerinden alınan örneklerle

³⁵ Mehmet Akif Aydın, "Kanun-i Esasi", DİA, C.XXIV, TDV, İstanbul 2001, s. 328-330.

³⁶ Maksudoğlu, a.g.e., s. 298-299.

³⁷ Ortaylı, a.g.e., s. 264.

³⁸ Ira Marvin Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, (ter. Yasin Aktay Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay), İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 65.

³⁹ Zekeriya Işık, *Şeyhler ve Şahlar*, Çizgi Kitabevi, Konya 2015, s. 127.

yapılması gerektiğine inanılması şeklindedir.⁴⁰ Böylece Osmanlının bu olumsuz sürece girmesinden sonra ülkede değişimlerin görülmesi kaçınılmaz olmuştur. Zira Osmanlıda Batı kültür ve medeniyetinin etkileri XIX. y.y'dan sonra hayatın hemen her safhasında kendisini göstermiştir. Ancak Osmanlı toplumu yenilikleri kabul edecek bir yapıya sahip olmasına rağmen, ıslahatların temel ilkeler içermemesinin yanı sıra ordunun başarısız bir performans sergilemesi iç huzursuzluğa sebep olmuştur. Aslında III. Selim'den itibaren reformist olan padişahlar, sistemi değiştirmek gibi bir amaç taşımayıp mevcut geleneği güçlendirmeyi hedeflemişlerdir.⁴¹ Ancak III. Selim'den itibaren yenilik taraftarı olan yöneticilerin faaliyetleri genel anlamda yetersiz kalmıştır.⁴²

Zira XIX. y.y dünyada teknik, coğrafi ve fikrî açıdan hızlı değişimlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Batılı devletler için ilerleme ve yükselme anlamına gelen bu yenilikler Osmanlı'nın parçalanma habercisi olmuştur.⁴³ Böylece XIX. y.y'da oldukça zor durumda kalan Osmanlı İmparatorluğu, yüzünü Batı'ya çevirerek bu durumdan kurtulmayı hedeflemiştir. Bu anlamda II. Mahmud, yabancı dil öğrenecek genç diplomatların, sivil memurların yetiştirilmesine büyük önem vermiştir.⁴⁴ Böylece devletin yurt dışında olan resmi yazışmalarını yürütecek yabancı dil bilen memurları yetiştirmek amacıyla 1833 yılında Babıâli'de Tercüme odasını açmıştır.⁴⁵ Dolayısıyla bu asırdaki reformistlerin çoğunun Batı'yı oldukça iyi bilen kimseler olması dikkat çekicidir. Bu şahsiyetlerin büyükelçiliklerde ve Tercüme Odası'nda vazifelendirilmiş olmaları, zihin dünyalarına etki etmiştir. Nitekim bu dönemde uygulanan yenilikler, yukarıdan aşağıya doğru gerçekleştirilerek eğitim, sağlık, vergi, askerlik, bürokrasi ve gündelik yaşamın düzenlenmesine varıncaya dek toplumun bütün kesimini etkileyen bir özelliğe sahip olmuştur.⁴⁶

Aslında Osmanlı İmparatorluğunun değişime uğradığı bu asırda, Osmanlı toplumu en sancılı, en hareketli, en yorucu ve en uzun asrını yaşamıştır. Zira gelecek dönemde

⁴⁰ Veli Şirin, *Siyasi ve Kültürel Osmanlı Tarihi*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996, s. 213.

⁴¹ Abdullah Saydam, "*Yenileşme Döneminde Osmanlı Toplumunu*", Genel Türk Tarihi, C.7, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 531.

⁴² Mustafa Karabulut, "*Osmanlı İmparatorluğunda 19. Yüzyılda Değişim Süreci, Sosyal ve Kültürel Durum*", *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, S:2, 2016, s. 51.

⁴³ Yücer, a.g.e., s. 59.

⁴⁴ Lewis, a.g.e., s. 125.

⁴⁵ Ortaylı, a.g.e., s. 26.

⁴⁶ Saydam, a.g.m., s. 553. Ayrıca bkz. Lewis, a.g.e., s. 124.

yaşanacak en önemli hadiseler ve kurulacak müesseseler bu yüzyılın tarihini oluşturmuştur. Böylece XIX. y.y’da Osmanlı Devleti her alanda değişen hayat tarzını bilinçlice “Islahat Devri, Tanzimat Devri, Usûl-i Cedîd” olarak isimlendirmiştir. Zira kurumlardaki değişimler, toplumun dokusunu etki altına alarak hukuk ve eğitim başta olmak üzere her alanda eski ve yeninin birlikte yaşandığı kültürel dualizm asrını oluşturmuştur.⁴⁷ Dolayısıyla XIX. y.y, Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, I. Meşrutiyet’in ilanı ve ilk anayasanın yürürlüğe girmesiyle birlikte büyük reformların hayata geçirilmesi sonucu yeniliklerin çok yoğun yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu reformların halk tarafından benimsenmesi ve geleneğin kırılması amacıyla eğitim alanında pek çok adım atılmıştır. Bu adımların yanı sıra geleneği temsil eden klasik kurumlar da varlıklarını devam ettirmiştir.⁴⁸ Öte yandan III. Selim’den itibaren, Tanzimat ve yenileşme dönemi süresince tarikat şeyhlerinin, yanı sıra ulemâ da genel anlamda devleti destekleyerek reformlardan yana bir tavır sergileyip Yeniçerilerle mücadele etmiştir. Bilhassa idârî ve askerî alanlardaki modernleşme konularında Şeyhülislam Abdulvehhab (1821-1822), Mehmed Tâhîr (1825-1828), Mustafa Asım Efendi (1818-1819, 1823-1825, 1833-1846), Kazasker Velizade Mehmed Emin, Tatarcık Abdullah Efendi (1211/1797), Mehmed Es’ad ve Mustafa Behçet gibi medrese erbabı destek olarak Avrupa ile Osmanlı arasında bürokratik vazifesi görmüşlerdir. Bu anlamda reformların en etkin planlayıcısı olmuşlardır.⁴⁹

Devletler için yerine getirilmesi zarûrî bir durum olan merkezî yönetimin üstün otoritesinin sağlanması hususu, iç politikada düzeni bozacak yöneticilerin ortadan kaldırılmasını gerekli Mahmud, önceki dönemlerin aksine Osmanlı toprakları üzerinde merkezî otoritenin ağırlığını hissettirmeyi başarmıştır. Batılı tarzda modern bir devlet yapısını meydana getirmek amacıyla girişilen ıslahatların dönüm noktasını, yeniliğin karşısındaki en büyük engel olan Yeniçeri Ocağı’nın ortadan kaldırılması oluşturmuştur.⁵⁰ Yeniçeriler’in ortadan kaldırılmasından ölümüne kadar geçen süre zarfında II. Mahmud önemli reformlar uygulamıştır. Bu programla, sonraları XIX. y.y’ın hatta kısmen XXI. y.y’ın Türk reformcularının takip edeceği yolun hattını çizmiştir. Zira

⁴⁷ Ortaylı, a.g.e., s. 17-27.

⁴⁸ Fatih Öztop - Cengiz Poyraz, “19. Yüzyılda Yabancıların Gözüyle Osmanlı Eğitimi”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, C.2, S:1, 2013, s. 315.

⁴⁹ Yücer, a.g.e., s. 62.

⁵⁰ Beydilli, a.g.m., s. 354.

reformların her biri alanında yeni bir düzen meydana getirmek için önce mevcut olanı ortadan kaldırmıştır.⁵¹ Dolayısıyla devletin çabası, önde olan Avrupa'yı sadece sözde, hatta içerideki gayrimüslim unsurlardan iktisaden kalkınması pahasına taklitten ibaret olmuştur. Elbette bu taklit sonucunda meydana gelen geçici çözümler içişlerinde yaşanan problemler konusunda yetersiz kalmıştır.⁵² Bununla birlikte II. Mahmud'un birçok reformu Muhammed Ali Paşa'nın uyguladığı adımları izlemiştir.⁵³

Dolayısıyla bu asır uygulanan reformlar sebebiyle oldukça önemlidir. Zira Abdülmecid, ilan edilen fermanlara bağlı kalıp farklı unsurları eşitlik prensibi etrafında toplayarak Osmanlılık düşüncesi altında bir araya getirmeye çalışmıştır. Ancak toplumun özellikle gayri müslim kesiminde başlayan ulusalcı düşüncelerin Islahat Fermanı'nın getirdiği ayrıcalıklarla desteklenmesi, pek çok hakka kavuşan azınlıkların Batılı devletler tarafından korunma altına alınması, bu birliğin oluşmasını engellemiştir.⁵⁴ "Tanzimat-ı Hayriyye" olarak da anılan bu ferman haklar, mal, askerlik, eğitim ve edebiyat gibi pek çok alanı kapsamıştır.⁵⁵ Zira Tanzimat sırf Avrupa'yı oyalamak için başvurulmuş bir tedbir değildir. İsyan eden geniş kitlelerini tatmin amacıyla ortaya atılmış ve batı tarafından da desteklenmiştir.⁵⁶

II. Mahmud, kendi toprakları içinde yaşayan halkı dil, din ve ırk farkı gözetmeden kucaklayarak devlete ısındırılmasını özellikle Ruslar'ın Edirne'ye, Mısır kuvvetlerinin Kütahya'ya kadar ulaştıkları son savaşların neticesinde ciddi bir zarûret olarak görmüştür.⁵⁷ Ayrıca II. Mahmud Avrupa dışında kalan farklı bir medeniyet ve kültür dünyasına ait olan uluslar gibi reformların ilk izlenimde geniş halk kitleleri üzerinde psikolojik etki sağlayan şekli tedbirlere başvurmuştur. Zira kendisinin kılık kıyafete getirdiği düzenlemeler bu bağlamdadır.⁵⁸ Neticede kıyafet değişikliği bu dönemde yapılarak fes, ceket ve pantolon resmi kıyafet kabul edilmiş ve geleneksel kıyafetlerden vazgeçilmiştir.⁵⁹ Padişah da buna bizzât öncülük etmiştir. Ayrıca devlet dairelerine

⁵¹ Lewis, a.g.e., s. 112.

⁵² Yücer, a.g.e., s. 59-60.

⁵³ Lewis, a.g.e., s. 117.

⁵⁴ Küçük, "Abdülaziz", s.259-263.

⁵⁵ Bkz. Karal, a.g.e., s. 170-185.

⁵⁶ Ünlü, a.g.e., s. 59.

⁵⁷ Beydilli, a.g.m., s. 356.

⁵⁸ Beydilli, a.g.m., s. 354-355; Lewis, a.g.e., s. 140-141.

⁵⁹ Beydilli, a.g.m., s.

padişahın resimleri asılmış, Sultan II. Mahmut vilâyetlere geziye çıkıp halk arasına katılmıştır.⁶⁰

Osmanlı Devleti ilk defa 1 Kasım 1831 yılında “Takvîm’i Vekâyi” isminde resmi bir gazete çıkarmaya başlamıştır. Bu gazete, devletin kanunları ve uygulamaları hakkında halkı bilgilendirmeyi amaçlamıştır. Ancak bu gazetenin devletin gizliliklerini ifşa etmemesi için gerekli önlemler alınmıştır. Bununla beraber gazetenin Fransızca versiyonu “Moniteur Ottoman”, devletin görüşlerini Avrupa’ya duyurmada önemli bir rol oynamıştır.⁶¹ Abdülmecid devrinde ise 1840 yılında ilk özel gazete çıkmaya başlamış, İngiliz asıllı W. Churchill’in çıkardığı Cerîde-i Havâdis’e devlet tarafından destek sağlanmıştır.⁶²

Ancak iktisadî anlamda kayda değer bir düzen konulamamıştır. Bu sıralarda ülke Avrupa mallarıyla dolmuştur. Hatta yeni kurulan ordunun kıyafetleri için gerekli kumaş Avusturya ve Fransa’dan gelmiştir. 1838 yılında yapılan Balta Limanı Ticaret Anlaşması ile İngilizlere çok geniş imtiyazlar tanınmış, bu imtiyazlar ülke iktisadi yapısında önemli yaralar açmıştır.⁶³

Tanzimat döneminde eyaletler sancaklara, sancaklar kazalara, kazalar ise nahiyelere ve onlar da köylere bölünmüştür. Eyalet yönetimi ise valilere bırakılmış, her valinin yanına bölge kuvvetlerine komuta edecek bir komutan ve mali işleri yürütecek bir defterdar tayin edilmiştir. Valinin başkanlığı altında sancaklarda meclisler kurularak bu vergiler valiler veya onların görevlendirdikleri mültezimler tarafından değil, İstanbul’dan görevlendirilen sivil tahsildarlar tarafından toplanmıştır.⁶⁴

Yine bu dönemde 1839 Tanzimat Fermanı ile toprakta özel mülkiyet resmileştirilmiş, tarım geliştirilmek istenmiştir. 1858 yılında çıkarılan “*Arazi Kanunnamesi*” ile bütün ülke toprakları yeniden düzenlenmiştir. Tarımın geliştirilmesi için Sultan Abdülaziz döneminde Mithat Paşa’nın önderliğinde Ziraat Bankası ve Emniyet Sandığı kurularak kendi kurumları köylünün ayağına kadar götürülmeye çalışılmıştır. Pamuk, ipek ve zeytin üreticilerini koruyan bazı kararlar alınmıştır. 1863’de açılan sergide tarım ürünleri ve

⁶⁰ Şirin, a.g.e., s. 214.

⁶¹ Karabulut, a.g.m., s. 52.

⁶² Küçük, “*Abdülmecid*”, s. 262.

⁶³ Şirin, a.g.e., s. 215-216.

⁶⁴ Şirin, a.g.e., s. 283

aletleri sergilenmiştir.⁶⁵ Ayrıca bu dönemde nüfus sayımı ve mülk yazımı gerçekleştirilmiş⁶⁶, tımar sistemi kaldırılmış, başta valiler olmak üzere devlet memurları maaşa bağlanmıştır.⁶⁷

XIX. Y.y'ın ikinci yarısında ve Sultan Abdülhamid döneminde haberleşme ve ulaşımda önemli gelişmeler yaşanmıştır. Telgraf ve demiryolları genişletilmesi tarımın gelişmesine de yardımcı olmuştur. Ancak diğer taraftan devam eden iç karışıklıklar ve dış saldırılar, özellikle Rumeli bölgesinde, genel düzeni ortadan kaldırdığı için toprakların da kullanılması giderek zorlaşmıştır. Bunun sonucunda Rumeli'den Anadolu'ya büyük göçler meydana gelmiştir.⁶⁸

Tanzimat Fermanı ilân edilmeden önce Avrupa -bilhassa Fransız- modası, İstanbul'daki yaşam tarzının her alanına girerek Batı taklidi bir yaşama sebep olmuştur. Böylece bu asrın sonlarında gittikçe artan yanlış Batılılaşma veya Batı'yı yanlış anlama, dejenere kişileri ortaya çıkarmıştır. Daha çok İstanbul hayatında var olan bu kişiler, romanların da konusu haline gelmiştir. Yazarlar bu noktada en çok kahramanların kendi kültürlerine yabancılaşarak kimliklerini kaybetmelerini ve taklitçi olmalarını eleştirmişlerdir.⁶⁹

Bu asır uygulanan reformlar sebebiyle oldukça önemlidir. Zira Abdülmecid, ilan edilen fermanlara bağlı kalıp farklı unsurları eşitlik prensibi etrafında toplayarak Osmanlıcılık düşüncesi altında bir araya getirmeye çalışmıştır. Ancak toplumun özellikle gayri müslim kesiminde başlayan ulusalcı düşüncelerin Islahat Fermanı'nın getirdiği ayrıcalıklarla desteklenmesi, pek çok hakka kavuşan azınlıkların Batılı devletler tarafından korunma altına alınması, bu birliğin oluşmasını engellemiştir.⁷⁰ "Tanzimat-ı Hayriyye" olarak da anılan bu ferman haklar, mal, askerlik, eğitim ve edebiyat gibi pek çok alanı kapsamıştır.⁷¹ Zira Tanzimat sırf Avrupa'yı oyalamak için başvurulmuş bir tedbir değildir. İsyan eden geniş kitlelerini tatmin maksadıyla ortaya atılmış ve batı tarafından da desteklenmiştir.⁷² Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin XIX. y.y'daki reformların içeriği önemlidir. Şekle önem

⁶⁵ Şirin, a.g.e., s. 283.

⁶⁶ Beydilli, a.g.m., s. 354.

⁶⁷ Şirin, a.g.e., s. 283.

⁶⁸ Şirin, a.g.e., s. 283.

⁶⁹ Karabulut, a.g.e., s. 53-54.

⁷⁰ Küçük, "Abdülaziz", s.259-263.

⁷¹ Bkz. Karal, a.g.e., s. 170-185.

⁷² Ünlü, a.g.e., s. 59.

veren Batı sempatizânlarına rağmen devlete fayda sağlayacak gelişmelerin alınması için gayret sarfeden kişiler de olmuştur. Abdülmecid, 1845'te yaptığı konuşmasında eğitimin amaçlarını, halkın cahilliğini yok edecek din ve dünya için ihtiyaç olan ilimleri ve faydalı bilimleri yaygınlaştırmak olduğunu açıklamıştır. Daha önce 1838'de din öğretimi öne çıkmazken sonradan maarif ile din öğretiminin beraber anıldığı görülmüştür. II. Mahmut döneminden beri eğitimde yapılan değişimler, medresenin etkisinden kurtulamadığı için modern eğitimin verilmesini geciktirmiştir.⁷³

XVII. Y.y'ın sonlarında artan değişim ihtiyacı, bilgi ve teknolojide Avrupa'nın örnek alınmasını zorunlu hale getirmiştir. Getirilecek yeniliklerde eğitim ve öğretime öncelik verilmesi kararlaştırılmıştır. Böylece Batı tarzda eğitim veren kurumların açılması, medreselerin daha modern eğitim yapması gerektiği düşüncesini gerekli kılmıştır.⁷⁴ Bu alandaki problemleri bertaraf etmek için bu dönemde yenilik faaliyetleri artmış, klasik eğitim kurumlarının yerine geçecek farklı bir grup oluşturulmuştur.⁷⁵ Ayrıca ilk defa kadın öğretmen de toplum içerisinde yerini almıştır.⁷⁶ Yine bu dönemde askerî reformlar hayatın her alanına yayılarak modern askeri eğitim için doğa bilimleri, tıp ve matematik gibi dallar Türkiye'nin kültür ve eğitim ortamına yerleşmiş, bilim tercümeleri Türkçeleştirilmiştir.⁷⁷

1.3. Dönemin Tasavvufi Durumu

XIX. y.y Osmanlı Devleti, kendisini tarih sahnesine çıkaran maddî ve manevî unsurlarından uzaklaşmış, siyasî, askerî, iktisâdî, ilmî, hukukî ve ictimâî sistemleri intizamlı seyrini kaybederek, iç çalkantılar ve dış müdahaleler sebebiyle devletin temel unsurları arasında dengenin bozulduğu bir konumda olmuştur.⁷⁸ Kuşkusuz XIX. y.y Osmanlı döneminin karışık siyasi ortamında tasavvuf da nasibini almış, bu dönemde üzerinde durulması gereken birçok olay ve gelişme yaşanmıştır. Asrın başından itibaren hızla Tanzimat'a doğru sürüklenen devlet, kendisini gözden geçirmeye ve kaçakları bulmaya çalışmış, devlet çarkının daha sıhhatli çalışması için neler yapılması gerektiği

⁷³ Karabulut, a.g.m., s. 54.

⁷⁴ Karabulut, a.g.m., s. 54-55.

⁷⁵ Karabulut, a.g.m., s. 55.

⁷⁶ Ortaylı, a.g.e., s. 26.

⁷⁷ Ortaylı, a.g.e., s. 26.

⁷⁸ İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet ve Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, Ankara, t.y, s. 118.

noktasında kafa yormaya başlamıştır.⁷⁹ Bunun neticesinde II. Mahmud döneminde tekke ve tarikatların iç yapılanma ve yönetim tarzına ilk defa müdahale edilerek, o güne kadarki iktisadî ve idarî özerklik kontrol altına alınmıştır. 1881 tarihli ferman⁸⁰ tekkelerin yönetimini bir “merkez tekke”ye bağlamış, tekke şeyhliklerine atama yapılırken Şeyhülislam’ın görüşünün alınmasını emretmiştir. Tekke vakıfları da Evkaf-u Humayun Nezareti’nin denetimine alınmıştır.⁸¹ Ancak saray bu fermanla tarikatların bazı geleneklerine müdahale etmişse de tekke mensuplarının yetkilerinin bir kısmına dokunmamıştır. Ancak tekkelerin idarelerini bir yönüyle Şeyhülislamlığa, iktisadi kaynakları demek olan vakıflarını da ilgili bakanlığa bağlamıştır.⁸²

Tanzimattan sonra devletin maddi durumunun bozulması neticesinde tekke vakıflarına müdahaleler gittikçe artmış, neticede tasavvuf ve tarikatlar için 1866’da *Meclis-i Meşâyih* adında Şeyhülislamlığa bağlı bir kurum oluşturulmuştur. Bu kurum, artan tekkelerle beraber herhangi bir merkeze bağlı kalmadan faaliyet gösteren mutasavvıfları kontrol altında tutmak veya kayıt altına almak amacıyla kurulmuştur.⁸³ Nitekim II. Mahmud ile beraber başlayan tanzim ve ıslah çalışmalarının tabî bir neticesi sonunda ortaya çıkan bu meclis, Osmanlı hâkimiyetindeki bütün tarikat ve tekkelerin denetim ve yönetimini üstlenerek tasavvufî düşüncenin gelişmesi ve yayılması için gereken önlemleri almıştır.⁸⁴ Ancak bu müesseselerin kurulmasıyla önemli bir gelenek yıkılmış, vakıfların kontrolü Evkaf Nezareti’ne, tarikat erbabının işleri de Meclis-i Meşâyih’e bağlanarak çift başlı bir idare tarzı geliştirilmiştir.⁸⁵ Aynı zamanda tekkeler ve tekkeliler Şeyhülislamların ve müftülerin emir ve insiyatiflerine bırakılmıştır. Böylece tekkeler, bir devlet dairesi haline gelen *Meclis-i Meşâyih* ile bütün imtiyaz ve haklarını kaybetmiştir.⁸⁶ Ancak bu kurumun çalışma performansından devlet istifade edememiş lakin kurumun yapısı, vizyon ve misyonu göz önüne alındığında siyasî iradenin genel politik çizgisini ortaya koymada önemli bir yere sahip olmuştur.⁸⁷

⁷⁹ Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, Dergah Yayınları, İstanbul 2005, s. 86.

⁸⁰ Ferman kararları için bkz. Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlı’da Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 276.

⁸¹ Kara, a.g.e., s. 86.

⁸² Kara, *Osmanlılar’da Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 276.

⁸³ Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, s. 310.

⁸⁴ Kara, *Osmanlılar’da Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 287.

⁸⁵ Yücer, a.g.e., s. 857.

⁸⁶ Kara, a.g.e., s. 289.

⁸⁷ Zekeriya Işık, *Devlet ve Tarikat*, Çizgi Kitabevi, Konya 2016, s. 208.

Bu asrın en önemli tasavvufî olayı ise şüphesiz 1826 Vak'ay-ı Hayriyye ile birlikte Bektaşî⁸⁸ tekkelerinin kapatılma kararıdır. Bu kararla büyük arazi ve mal varlığına sahip olan başta Hacı Bektaş Hankah'ı olmak üzere Antalya Abdal Musa Zaviyesi ve İstanbul Bektaşî tekkeleri kapatılmıştır. Bu binaların bir kısmı, mektep ve medreselere tahsis edilirken, bir kısmı da diğer tarikat erbâbının hizmetine verilmiştir. Devlet tarafından el konulan malları ise kamulaştırılmış, müntesipleri idam ve sürgün gibi çeşitli cezalara çarptırılmıştır.⁸⁹ Dolayısıyla askeri ve siyasi önemini yitirerek Şiiliğe kayan Bektâşilikten sonra toplumda, ehl-i sünnet tarikat anlayışına sahip olan Nakşîbendîlik etkinken saray ricâli ile elit kesim arasında Mevlevîlik hâkim olmuştur. Dolayısıyla son asrın yöneticileri Nakşîbendî veya Mevlevî tarikatına mensup olmuştur.⁹⁰ Kısaca devlet, Bektaşîliği dönüştürmekte kullandığı en ilginç yollardan biri olarak “*Tarîkata karşı tarikat*” politikasını izlemiştir. Yani devlet Bektâşiliğe karşı Sünnî tarikatları, özellikle de tasavvufî yol ve erkânı ulemanın izlediği medrese çizgisine daha yakın olan Nakşîbendîliği ve Mevlevîliği benimsemiştir. Nitekim Merkez Hacı Bektaşî Veli Hankah'ı da dâhil birçok tekkeye başta Nakşîbendî olmak üzere Sünnî şeyhler atanmıştır.⁹¹ Bektâşîlerin karşılaştıkları bu baskı ve dönüştürme politikalarına karşı tepkime yolları, genel olarak gizlenme, itiraz ve başka yollara tevessül etme şeklinde olmuştur. Ancak kimi Bektâşîler de her zaman ve her yerde gizlenmeyip özellikle taşrada yer yer faaliyetlerini sürdürerek propagandalarda bulunmuşlardır.⁹²

Ayrıca II. Mahmud, Yeniçeri ve Bektaşîliğin lağv edilmesiyle beraber sosyal hayattaki düzenlemeleri 1252/1836 tarihli fermanla sağlanmıştır. Bektâşîliğin kaldırılmasından yaklaşık on sene sonra saray, bütün tasavvuf ve tarikat mensuplarının bu fermana uymasını istemiştir.⁹³ II. Mahmud'un bu tavrı Bektaşîlikle beraber devletin bütün tarikat ehline karşı daha dikkatli ve mesafeli bakmaya başladığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. II. Mahmud'un bu tavrına rağmen tekkelilerle olan bağı tamamen kopmamıştır. Hatta kendisi devrin meşhur şeyhleriyle özellikle de Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhiyle ayrı bir dostluk kurarak zaman zaman sema meclislerini de takip

⁸⁸ Bektaşîlikle ilgili bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “Bektaşîlik”, *DİA*, TDV, C.V, İstanbul 1992, s. 373-379.

⁸⁹ Yücer, a.g.e., s. 69.

⁹⁰ Gündüz, a.g.e., s. 144.

⁹¹ Işık, *Şeyhler ve Şahlar*, s. 208.

⁹² Işık, a.g.e., s. 213-214.

⁹³ Detaylı bilgi için bkz. Kara, a.g.e., s. 278-279.

etmiştir.⁹⁴ Ancak bu durum Abdülmecit'in tahta çıkıp Tanzimat fermanının ilan edilmesine kadar sürmüştür.

Bu asrın ikinci çeyreği başlarken Bektâşîyyenin yerini Nakşbendiyyenin Hâlidîyye kolu almıştır. Ancak ilk zamanlarda İstanbul'daki Hâlidî şeyhleri Bektâşî nefyinden bir yıl sonra II. Mahmud tarafından bir gecede kayık ile Kartal'a oradan Sivas'a sürülmüşlerdir.⁹⁵ Padişahın o zamana göre oldukça ileri ve cesur sayılan adımlarının önünde Hâlidîler gibi şeriata oldukça bağlı bir tarîkatın muhalefetinin önüne geçerek muhtemel Hâlidî-Bektâşî mücadelesini yatıştırmak veya o dönemde Hâlidîler arasında olan iç çekişmeleri durdurmak amaçlanmış olabilir.⁹⁶ Kaynaklarda Hâlidîler'in haksız suçlamalara maruz kalarak özellikle Hâlet Efendi'nin garazına uğramaları üzerine II. Mahmud'un emriyle bu durumu araştırmak üzere iki kişinin Bağdat'a gönderildiği, yapılan araştırma sonucunda iddiaların doğru olmadığı, hatta giden müfettişlerin de Hâlid-i Bağdâdî'ye intisap ettiği belirtilmiştir.⁹⁷ Böylece tarikatın yayılmasının önündeki engel kalkmış olup Hâlidîlik Tanzimat sonrası Osmanlı dünyasının en yaygın tarikatlarından biri olmuştur.

Ayrıca araştırmacılara göre devletin yıktırmadığı Bektâşî tekkelerinin Nakşbendilere verilmesi de bu tarîkatın hızlı yayılmasının bir sebebi olmuştur.⁹⁸ Bununla beraber kimi araştırmacılara göre 1820'de Hâlidîyye'nin İstanbul'da başarılı olmasının nedenlerinden biri de, Yunan İsyanı'nın toprak kaybıyla neticelenmesi sonucunda oluşan umutsuzluk ve yeistir. Zira karamsarlığı, güçlü birer vaiz olan Hâlidî şeyhleri izale ederek bunalan halka umut ve moral sağlamışlardır. Diğer bir neden de devletten ve otoriteden tamamen bağımsız hareket etmeleri, bu anlamda herhangi bir çekincelerinin bulunmaması olarak zikredilmiştir.⁹⁹ Zira Hâlidîlik, doğuş yeri olan Bağdat'tan halka halka yayılarak önce Güneydoğu Anadolu, Doğu Anadolu ve Karadeniz'e oradan da İstanbul'a ulaşmış yerleşmiştir.¹⁰⁰ Mevlânâ Hâlid kendisinin gidemediği İstanbul'a özenle seçmiş halîfelerini uymaları için özel bir şartname hazırlayarak göndermiştir. Bununla beraber

⁹⁴ Kara, a.g.e., s. 279.

⁹⁵ Yücer, a.g.e., s. 69.

⁹⁶ Gündüz, a.g.e., s. 151-152.

⁹⁷ Yücer, a.g.e., s. 324.

⁹⁸ Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi*, s. 87.

⁹⁹ Yücer, a.g.e., s. 323.

¹⁰⁰ Yücer, a.g.e., s. 70.

halîfelerine devlete karşı mesafeli durmalarını emretmiş, devletten maaş almaktan, devlet kapısından bir takım taleplerde bulunmaktan da sakındırmıştır.¹⁰¹ Nitekim Mevlânâ Hâlid, halîfeleri Hâlidîliği iyi anlatamaz ve temsil edemezlerse devlet ricalinin tepkisini çekeceklerini, Osmanlı coğrafyasında birçok kapının kendilerine kapanacağına farkındaydı. Buna rağmen gönderilen ilk halîfe Şeyh Salih'in zikir ve hatme-i haccan sırasında kapıları kapatma uygulaması ve tarîkattan olmayanların içeri alınmaması¹⁰² tarîkate karşı tepkilere sebep olmuştur. Ancak bu olumsuzluğu bertaraf etmek için İstanbul'a gönderilen Abdulvehhab es-Susî'nin de bir zaman sonra kendi başına buyruk etmeye başlaması, Mevlânâ Hâlid'in İstanbul ile alakalı beklentilerini olumsuz etkilemiş ve tarîkatın bölünmesine sebep olacak bu davranışından ötürü kendisini tarîkattan tard ederek cezalandırmıştır.¹⁰³ Nihayet Abdulvehhab es-Susî'den sonra İstanbul'a gönderilen Muhammed el-Firâkî'nin çabaları sonucunda Hâlidîlik bölgede karşılık bulmuştur. Öyle ki Abdülmecit Han, kendi hesabından Hâlid-i Bağdâdî'ye bir türbe de inşa ettirmiştir.¹⁰⁴ Ancak Hâlidîlik, bazı devlet adamlarının temkinli davranmasına karşın ilmiye sınıfı arasında ciddi bir alt yapı oluşmuş ve tarîkatın yayılması için uygun fırsatlar doğmuştur.¹⁰⁵ Gürcü Necib Paşa, Musa Safveti Paşa ve Şeyhülislam Mekkizade Mustafa Asım Efendi gibi üst düzey zevatın Hâlidîliğe verdikleri destek tarîkatın İstanbul'da tanınmasında ve iyi bir çevre edinmesinde etkili olmuştur. Hâlidîlik 1820'lerden itibaren bir daha çıkmamak üzere İstanbul'u mekân tutmuş, Hâlidî halîfeleri önemli şahsiyetler yetiştirerek ilmî, siyasî ve tasavvufî alanlarda hizmetlerini yürütmüşlerdir.¹⁰⁶ Bununla beraber İstanbul Bâb-ı Âli dergâhında yapmış olduğu faaliyetleriyle dikkat çeken bir isim de Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî olmuştur. Nitekim Gümüşhanevî, Bağdâdî'nin geleneğini takip ederek çeşitli bölgelere yüzün üzerinde gönderdiği halîfeleriyle tarîkatın yayılmasına çok büyük katkı sağlamıştır.¹⁰⁷

¹⁰¹ Işık, *Şahlar ve Şeyhler*, s. 238.

¹⁰² Bu uygulamanın tarikat adab ve erkânın zahiri perspektiften değerlendirerek anlaşılabilmesi noktasında yaşanabilecek bir takım tepkileri önlemek amacıyla yapıldığı tahmin edilmektedir. Bkz. Zekeriya Işık, a.g.e., s. 240.

¹⁰³ Abdülcebbar Kavak, *Mevlana Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, Nizamiye Akademi, İstanbul 2016, s. 219.

¹⁰⁴ Memiş, a.g.e., s. 212.

¹⁰⁵ Kavak, a.g.e., s. 219.

¹⁰⁶ Kavak, a.g.e., s. 219-220.

¹⁰⁷ Işık, a.g.e., s. 223.

Hâlidîliğin Anadolu ve tarîkatın ulaştığı diğer bölgelerdeki etkisi ise manevî nüfuzu değişik bir görünüm arz edip uzun vadeli olmuştur. Nitekim Mevlânâ Hâlidî'nin Anadolu'ya gönderdiği halifeler vasıtasıyla Nakşbendiyye tarîkatına mensup bazı şeyhler, inabelerini Hâlidîyye tarîkatıyla yenileyerek irşâd meşreplerine farklılık getirmişlerdir. Bu yüzden bazı Nakşî tekkelerinde Hâlidî şeyhlerinin irşat hizmetlerini yerine getirmişlerdir.¹⁰⁸ Nitekim Muhammed el-Mehdî Dağistanî ve Şeyh İsmail Şirvanî ile tarîkat Kafkasya ve Kazan bölgelerinde yaygınlık kazanmıştır. Konya ve iç Anadolu'da ise Şeyh Muhammed el-Kudsî aracılığıyla yayılmıştır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da ise Abdullah el-Hakkâri, Taha Hakkâri, Hâlid el-Cezerî gibi şeyhler vasıtasıyla etkili olmuştur.¹⁰⁹ Taha Hakkâri'nin etkinlik alanı sadece Doğu Anadolu ile sınırlı kalmayarak Mısır, İran ve Kafkasya'ya kadar uzanmıştır. Nitekim onun İran Şah'ı ile olan ilişkileri de Osmanlı adına kayda değer faydalar getirmiştir.¹¹⁰ Ayrıca daha çok Bitlis çevresi ve Norşin'de faaliyet gösteren Hâlidîlik, bölgede Sıbğatullah Arvâsî'nin etkisiyle Kâdirîlik'ten Hâlidîliğe dönen Abdurrahman-ı Tâhî ile hızla gelişmiştir. Daha sonra Norşin'e yerleşen Tâhî, burasını tarîkat merkezi haline getirerek kendisinden sonra sırasıyla halîfesi Şeyh Fethullah Verkânîsî ve "Hazret" lakabıyla tanınan oğlu Molla Muhammed Diyâuddin Norşinî bu faaliyetleri sürdürmüştür. Bu dönemde Norşin'in önemi daha da artmıştır. Bedüzzaman Said Nursî (ö. 1960), Ahmed Haznevî (ö. 1949), Şefik Arvâsî (ö. 1970) Seyyid Nur Muhammed Hafid Arvâsî ve Şeyh Alâeddin Ohinî gibi önemli şahsiyetlerin Norşin'de öğrenim görmeleri buranın önemini daha fazla arttırmıştır.¹¹¹ Nitekim Hâlidîyye müntesiplerinin bu kadar çoğalmasının bir nedeni de tarîkatların girmediği Güneydoğu şehirleri ve Karadeniz sahili boyunca din adamı sıfatıyla görev üstlenmeleridir.¹¹² Ayrıca Hâlidî şeyhleri bu bölgelerde bulunan dağınık kürt aşiretlerinin ıslahı, zapt u rapt altına alınması gibi hususlarda stratejik roller oynamışlardır. Nitekim devlet, bölgede Kürt aşiretleri ile gayri Müslim teba arasında yaşanan gerginlikleri sonlandırmak, yer yer taşkınlıkları görülen söz konusu aşiretleri

¹⁰⁸ Gündüz, a.g.e., s. 246.

¹⁰⁹ Gündüz, a.g.e., s. 246-247.

¹¹⁰ Yücer, a.g.e., s. 328.

¹¹¹ Süleyman Uludağ, "Hâlidîyye", *DİA*, TDV, C.XV, İstanbul 1997, s. 298.

¹¹² Yücer, a.g.e., s. 74.

otorite altına almak için bölgede derin saygı ve nüfuz sahibi olan bu şeyhlerden yararlanmışır.¹¹³

Osmanlı Devleti'nde Hâlidîyye'nin zuhûru, ıslahat ve tanzimat hareketlerinin yapıldığı bir devre rastlamaktadır. Hâlidîler, İstanbul'da etkinlik göstermeleri nedeniyle bu hareketlere karşı ilgisiz kalmamışlardır. Zira Hâlidîler, devlet ve siyaset adamlarıyla sıkı ilişkiler kurarak yönetim üzerinde etkili olmaya çalışmışlardır. Genel olarak Jön Türkler'e karşı II. Abdülhamid'i desteklemişlerdir. Erbilli Esad Efendi bu hususta farklı bir yol takip ettiği için Erbil'e sürülmüştür. Ancak 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine İstanbul'a dönerek Kânûn-ı Esâsî hareketini destekleyen "Tasavvuf" dergisinde yazılar yazmış, Cem'iyet-i Sûfiyye'nin ikinci başkanı olmuştur.¹¹⁴

Nakşbendiler, XIX. y.y sömürgeci saldırıları altında giderek işgale uğrayan ezilip, aşağılanan Müslümanlara İslam'ın son kalesi olarak gördükleri Osmanlı halîfesi etrafında ümmet bilinci ile toplanmalarını tavsiye etmeleri hem Müslüman toplum hem de Osmanlı Devleti açısından içinde buldukları büyük sorunlara önemli çözümler getirmiştir. Dolayısıyla Mevlânâ Hâlid'in ilmen yeterliliği olan bir âlim, tasavvufu ise kendisini çevresine karşı duyarlı olmak için ateşleyici bir unsur olarak algılayan bir anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu durum hem kendisine hem de müridlerine aktivist bir hüviyet kazandırmıştır.¹¹⁵

Nakşbendiler, sadece imanın temel ilkelerine dönülmesini değil aynı zamanda Müslümanların tekâmül edebilmesi için Hz. peygamber'in dünyevi meselelere yaklaşım tarzının ve çalışma yöntemlerinin iyi anlaşılması ve zamana uyarlanması gerektiğini savunmuşlardır. Zira Mevlânâ Hâlid'in kütüphanesinin Şafî ve Hanefî fıkhına ait kitaplarla dolu olması bunun açık bir tezahürüdür. Dolayısıyla Hâlidî öğreti medrese ve ilim öğrenme ile seyr u sülûk anlayışını özdeşleştirmeyi hedeflemiştir.¹¹⁶ Nakşbendi meşayihinin bu ilmî (medrese-tekke özdeşliği) aktivist tutumu, devlet ve toplumun her türlü problemine karşı duyarlı ve politik bir içselleşme ve katılım yaratmıştır.¹¹⁷ Bu nedenle XIX. y.y, medrese ve tekke ilişkileri açısından oldukça uyumlu ve sâkin bir devre

¹¹³ Işık, a.g.e., s. 234.

¹¹⁴ Uludağ, a.g.m., s. 299.

¹¹⁵ Işık, a.g.e., s. 224.

¹¹⁶ Işık, a.g.e., s. 223-224.

¹¹⁷ Işık, a.g.e., s. 228.

olmuştur. Genel olarak bütün tarikat müntesipleri, medre eğitimine rağbet ederek şer’i ilimleri tahsil etmişlerdir.¹¹⁸ Bu dönemde Hâlidîlik ile ulemanın bir yerde buluştukları devletin gözünde Nakşbendî meşayih ile ulema arasında bir fark görülmediği söylenebilir.¹¹⁹ Dolayısıyla bu asır İslam Kültür tarihi boyunca itikadi tartışmaların, ameli kargaşanın en aza indiği bir devir olmuştur. Araştırmacılara göre kayda değer büyük bir tartışma ve olay yaşanmamıştır. Bektaşî tekkelerinin kapatılması, idam ve sürgünler meselesi ise ulemanın baskısı ile değil, tamamen siyasi olayların bir sonucudur.¹²⁰

Bu asırda faaliyet gösteren tarikatlar ise şunlardır: Halvetî tarikatı ve alt kolu olan Cemâlîlik, Ahmedîlik, Rûşenîlik, Şemsîlik; Kâdirî tarikatı ve alt kolu Rûmîlik, Müştâkîlik, Resmîlik, Eşrefîlik, Hâlisîlik, Enverîlik; Nakşbendî tarikatı ve alt kolu Hâceganî-Müceddidî, Hâlidîlik; Rifâî tarikatı ve Sayyâdîlik, Mârifîlik; Mevlevî tarikatı, Bektaşî tarikatı, Celvetî tarikatı, Sadî tarikatı, Bayrâmî tarikatı ve alt kolu Himmetîlik, Melâmîlik, Bedevî tarikatı, Şâzilî tarikatı.¹²¹ Evvelki asırlarda Anadolu topraklarında bulunan Semerkândiyye, Kübreviyye, Zeyniyye tarikatlarının bu asırda herhangi bir faaliyetine rastlanmamıştır. Bayramiyye müntesipleri ise iyice azalmıştır.¹²² Rumeli’de yaygınlaşan bu yüzyıla özgü bir tarikat da Nakşbendiyye ve Halvetiyyeden feyz alan Muhammed Nuru’l-Arabî’nin kurduğu üçüncü devre Melâmîliğidir. Bu dönemde Melamilik hem bürokrasi katmanları hem de ulema arasında kendisine geniş bir yer bulmuştur.¹²³

Diğer asırlarda olduğu gibi bu asırda da Mevlevîlik, tesis ettiği tarikat anlayışı çerçevesinde “devlet tarikatı” olma özelliğini korumuştur. Nitekim Konya Mevlevîhânesi ve merkez dergâh şeyhi Hacı Mehmed Çelebi, III. Selim’in tesis etmeye çalıştığı Nizam-ı Cedid’e bazı menfaatlerinin elinden alınması sonucunu getirdiği için karşı çıkmasına rağmen, padişahın Mevlevî olması ve Galata Mevlevîhânesi postnişini Şeyh Galib’in padişahla sağladığı yakınlık, Mevlevîliğin bu asırda etkin bir tarikat halini almasını sağlamış ve padişahın maddî ve manevî desteğiyle oluşan bu etkinliğin tesiri, XIX. y.y

¹¹⁸ Yücer, a.g.e., s. 89.

¹¹⁹ Işık, a.g.e., s. 230.

¹²⁰ Yücer, a.g.e., s. 89.

¹²¹ Bkz. Yücer, a.g.e., s. 125- 601.

¹²² Kara, *Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 311.

¹²³ Kara, a.g.e., s. 307.

boyunca devam etmiştir.¹²⁴ Nitekim Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılmasıyla beraber Mevlevîler devlet yanında yer almış, orduda Bektaşîliğin yüklendiği görevi Mevlevîlerin yerine getirilmesinin düşünülmesi, bu tarîkata ve mensuplarına karşı ilginin devamını temin etmiştir. Zira bu dönemde Mevlevîliğe karşı ilginin artmasında mûsîkî ve şiirin etkisi de olmuştur.¹²⁵ Ancak II. Abdülhamid döneminde padişahın kuşkucu tavrıyla beraber Mevlevîlerin siyâsî anlamda padişaha karşı bir takım faaliyetlerin içinde bulunmaları bazı tâkîbatlara uğramalarına sebep olmuştur. Öyleki bu dönemde özellikle Konya ve İstanbul dergâharı ve mensupları sürekli takibat altında tutulmuş, dergâhlarda yapılan bütün faaliyetler denetim altına alınmaya çalışılmıştır. Bunun sonucunda siyasetten uzak duran Mevlevîler gözetilmiş ve dergâhlarının onarılması gibi bazı isteklerine de cevap verilmiştir.¹²⁶ Ancak bu dönemde İstanbul'da yaşayan büyük Nakşî şeyhleri aynı zamanda Mesnevîhandır. Murad Buharî (1192/1778), Hoca Hüsameddin (1770/1864), Feyzullah Efendi, Mustafa Said, Mustafa Vahyi, Hoca Selim bunların en meşhurlarıdır.¹²⁷ Ayrıca bu dönemin en önemli hususiyetlerinden biri, Mevlevîler arasında önceden beri örneklerine rastlanan meşîhatin babadan oğula geçmesi geleneğinin bu asırda gelenek haline dönüşmesidir. Bu durum bir süre sonra çocuk yaşta şeyh olma sonucunu doğurmuştur. Bunun neticesinde ise vekil şeyhlik uygulaması gündeme gelmiş ve pek çok dergâh vekil şeyhler tarafından yönetilmiştir. Bu durum ise bazı problemlere yol açmıştır.¹²⁸ Ayrıca devletin içinde bulunduğu maddi ve iktisadî sorunlar, Mevlevîhâneleri de etkileyerek dergâh gelirlerinin azalmasına ve bu gelirlerle geçinen şeyh ailelerini zor duruma düşmesine sebep olmuştur. Bununla beraber dergâhlar, tamir edilemediği için 1925'de tekkelerin kapatılmasının ardından harâbe hâlini almıştır.¹²⁹ Ayrıca bugünkü anlamıyla bir Mesnevi Enstitüsü olan Daru'l-Mesnevi ilk defa 1844 yılında açılmıştır. Zira Daru'l-Mesneviler, Mevlevîhânelerin haricinde etkinlik göstererek herhangi bir tarîkata intisap etsin veya etmesin herkesi kabul etmiştir.¹³⁰ Aslında Mevlevîhâneler'de bir Mevlânâ durumundadır. Ancak Darü'l Mesneviler daha

¹²⁴ Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, Simurg, İstanbul 20003, s. 437.

¹²⁵ Küçük, a.g.e., s. 438.

¹²⁶ Küçük, a.g.e., s. 439.

¹²⁷ Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, s. 225.

¹²⁸ Küçük, a.g.e., s. 440.

¹²⁹ Küçük, a.g.e., s. 441.

¹³⁰ Yücer, a.g.e., s. 92.

geniş bir kitleye hitap ederek değişik meslekteki insanlara Mevlevî ve tasavvufî kültürü verirken aynı zamanda Farsçanın öğretimini de temin etmiştir.¹³¹

Asrın son çeyreğinde tahta çıkan II. Abdülhamid kendi politikasının İslam dünyasında tutunması için dervişlerle sıcak ilişkiler kurmuştur.¹³² Ancak tarikatları bu ortak hedefe yöneltmenin tasavvuf ehli arasındaki birliğe hizmet ettiği düşünülebilir.¹³³

Bu asrın sonlarına doğru şeyhlerin birden fazla tarıktan icazetli olmaları yaygınlaşmıştır.¹³⁴ Bazen manevî kemâlden, bazen tekkenin ikinci bânisinden önceki vakfiyeye uyma zorunluluğundan, bazen de teberrüken olduğu anlaşılan bu durum beraberliğin tescillenmesi anlamını taşımaktadır.¹³⁵

Yine bu dönemde bütün padişahlar ve nâzırlar asitanelere ve sevdiği dergâhara yardım etmiş, önem verdikleri meşayihin zikir halkalarına katılıp sohbetlerini dinlemişlerdir. Ancak padişahlar birçok tarıkata bağlandıkları halde ihtiyatı elden bırakmamış, şikâyetlere göre gerekli/gereksiz sürgün mekânizmasını işletmişlerdir. Bununla beraber Bektaşî-Yeniçeri ilişkisi istisna edilecek olursa devlet, mücerred herhangi bir tarikat veya tekkenin aleyhinde bulunmamış, bir kurumu hedef almamış, idarecileri hayra ve doğruya teşvik ederek topluma menevi destek ve motive sağlamıştır.¹³⁶

Her asırda olduğu gibi dönemin ulaşım şartlarına bakmadan seyahati sünnet ve hayat bilen mutasavvıflar, gerek kendisine mürşid bulmak gerekse tarikat neşri ve halife yetiştirmek gayesiyle bu asırda çok çeşitli ve uzak beldelere seyahat etmişlerdir.¹³⁷ Ayrıca bu asır tasavvuf tarihinde Mehmed Nuri Şemseddin (ö. 1280/1863), Mehmed Murad Efendi (1192/1778), Haririzade Kemalettin Efendi (ö. 1850/1882), Gazzizade Abdüllatif Efendi (ö. 1776/1832), Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî (ö. 1813/1893) gibi önemli sûfîler yetişmiştir.¹³⁸ Ayrıca Anadolu coğrafyasında önemli merkezler olan Nehri, Norşin, Ohin, Arvas gibi ilim ve irfan merkezlerinde de toplumu yönlendiren şahsiyetler

¹³¹ Kara, a.g.e., s. 87.

¹³² Bkz. Kara, a.g.e., s. 87.

¹³³ Kara, *Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 295.

¹³⁴ Yücer, a.g.e., s. 857.

¹³⁵ Kara, a.g.e., s. 311.

¹³⁶ Yücer, a.g.e., s. 857.

¹³⁷ Yücer, a.g.e., s. 95.

¹³⁸ Kara, *Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 310.

yetiştir. Bu önde gelen insanlar, halkı aydınlatma ve onları eğitmek için sadece kendi yaşadıkları bölgelerle sınırlı kalmamışlardır.¹³⁹

Araştırmacılara göre bu asır Konyalı Ali Behçet (ö. 1727/1822), Hoca Hüsameddin (ö. 1770/1864), Osman Selahaddin Dede (ö. 1820/1887) gibi eser te'lif etmek yerine öğrenci yetiştirmeyi önceleyen mutasavvıfların çoğunlukta olduğu, hemen hemen bütün tasavvuf erbâbının şiir yazdığı bir dönem olmuştur. Ayrıca önceki asırlarda olduğu gibi bu asırda da Muhyiddin Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin (ö. 672/1273) düşünceleri rağbet görerek ömrünü Fûsus, Futuhât ve Mesnevî okutmaya adanmış üstadlar çıkmıştır. Nitekim bu eserleri okutmak için özel mekânlar inşa edilmekle beraber kimi câmîlerde Mesnevî okutmak üzere Mesnevîhanlık kadrosu ihdas edilmiş, sadece Mevlevîlerle sınırlı kalmayarak Nakşî, Sa'dî, Kâdiriler'den de Mesnevîhanlar yetiştir. Zira eğitimin her şeklinden istifade eden sûfiler, Mesnevî'nin yanı sıra Kâdı Beydâvî, Bursevî gibi müfessirlerin eserlerini de okutmuş, Delâil-i Hayrât, Şifa-i Şerif, İhyâu Ulûmi'd-din gibi dua, ahlak ve mev'iza eserlerinden icazetnameler vermişlerdir.¹⁴⁰

Tekkeler tarihi açısından bu dönemin en büyük özelliği ve ayırıcı karakteri meşihat içerikli mescit ve câmî oranında ciddi bir fazlalaşmanın görülmesidir. İlk etapta Nakşî-Hâlidî şeyhlerin rağbet ettiği câmîler, tekke ve tevhidhane vazifesi görerek, günlük evrad-u ezkar, haftalık hatm-ı hâceganlar ve tevhid hatmelerinin icra edildiği mekânlar olmuştur. Ancak daha sonra bu uygulama resmîleştiğinden ötürü derununa meşihat ihdas edilmiştir. Bu yapı araştırmacılar için tekke tarihi araştırmalarını ve postnişin tespitini zorlaştırırsa da halkla iç içe olması, ek inşa ve tamir masrafı gerektirmemesi olumlu etkenlerdir.¹⁴¹

Yine bu asırda bulunan şeyhlerin tamamına yakın kısmı dönemin gereği olan eğitim sisteminden geçmeleriyle beraber içlerinde az da olsa ümmî şeyhlere rastlanmıştır. Hatta birçoğunun ilmiye payesinin zirvesi olan Rumeli Kazaskerliğine çıktığı bilinmektedir. Özellikle Uşşâkiyye ve hızla yayılan Hâlidîyye şeyhlerinin birçoğu müderris, kadı, müftü

¹³⁹ Ali Tenik, *Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, Nubihar, İstanbul 2015, s. 111.

¹⁴⁰ Kara, a.g.e., s. 310; Yücer, a.g.e., s. 856.

¹⁴¹ Yücer, a.g.e., s. 78.

gibi resmi vazifelerde bulunarak Anadolu'nun pek çok bölgesinde ilmî faaliyetleri yürütmüşlerdir.¹⁴²

Bu asırda, Şaziliyye, Bedeviyye, Senûsiyye ve Desûkiye gibi Kuzey Afrika merkezli tarîkatların İstanbul'da yeni tekkeleri açılarak tezhib, hat, dînî mûsikî gibi alanlarda sosyal yaşama renklilik getirmesine sebep olmuşlardır. Genel anlamda her tarikata intisap eden sûfî, edebiyat ve şiirle meşgul olup dîvan oluşturmuştur. Hatta bazı araştırmacılara göre Mevlevîler, Mevlevî Edebiyatı'nı Divan Edebiyatı içinde mustakil olarak oluşturmuştur. Ayrıca bu devirde Osmanlı Musikisi, bestekâr, neyzen ve icrâcılarının etkisi ve sayısı sebebiyle Mevlevî Musikisi anlamında kullanılmıştır. Ayrıca hattat, ebrucu, aharcı ve el sanatkârlarının tamamına yakın kısmı da tekke kültüründe yetişmiştir.¹⁴³ Böylece diğer asırlarda olduğu gibi bu dönemde de şiir ve mûsikî başta olmak üzere güzel sanatların hâmisî ve teşvikçisi yine tekkeler ve dergâhlar olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴⁴

Yine bu dönemde sûfilerin dergi çıkarmaları, cemiyet kurmaları bir yeniliktir. Bu tip faaliyetlerle tekke mensupları seslerini daha geniş kitlelere duyurmak için imkânlar elde etmiştir.¹⁴⁵ Ayrıca tasavvuf tarih açısından önemli sayılabilecek bir durum da konuyla ilgili eserlerin yazılması ve basılmasıdır.¹⁴⁶

Yaşanan tüm bu gelişmelere rağmen İslam dünyasından çıkarak başta Hicaz olmak üzere Arapça konuşulan bölgelerde yayılan Selefi hareketler, bu dönemde tarikat ve tekkeleri sorgulamaya başlamıştır.¹⁴⁷

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, Osmanlı İmparatorluğu'nun "hasta adam" diye nitelendirildiği bu asırda yaşamıştır.

¹⁴² Kara, a.g.e., s. 311; Yücer, a.g.e., s. 857.

¹⁴³ Kara, a.g.e., s. 309; Yücer, a.g.e., s. 67.

¹⁴⁴ Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi*, s. 232.

¹⁴⁵ Kara, a.g.e., s. 234.

¹⁴⁶ Eserler için bkz. Kara, a.g.e., s. 234-235.

¹⁴⁷ Yücer, a.g.e., s. 90.

İKİNCİ BÖLÜM: SEYYİD SİBĞATULLAH ARVÂSÎ'NİN HAYATI, TASAVVUFÎ ŞAHSİYETİ VE *MİNAH* ADLI ESERİ

2.1. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin Hayatı

2.1.1. Doğumu

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, 1194/1780? yılında¹⁴⁸ Van'ın Müküs (Bahçesaray) ilçesi Arvas (Doğanyayla) köyünde doğmuştur.¹⁴⁹ 'Gavs, Gavsı'l-Azam ve Gavs-ı Hizanî' lakaplarıyla meşhurdur.¹⁵⁰

2.1.2. Soyu ve Ailesi

Seyyid ve ulema bir aileden gelen Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, *Minah* adlı eserinde nesebini şöyle açıklamıştır:

*“Ben Mevlânâ Lutfullah'ın oğluyum. O Mevlânâ Abdurrahman'ın oğlu, o Mevlânâ Abdullah'ın oğlu, o Mevlânâ Muhammed'in oğlu, o Mevlânâ Muhammed'in oğlu, o Şeyh İbrahim'in oğlu, o Mevlânâ Cemaleddin'in oğlu, o Mevlânâ Şeyh İbrahim'in oğlu, o Mevlânâ Cemaleddin'in oğludur. Mevlânâ Cemaleddin ise Molla Muhammed Arvâsî unvanı ile meşhur olan Molla Muhammed Kebir'in oğludur.”*¹⁵¹

Hâlid-i Örekî, son zâttan hareketle şeyhinin soyu ile ilgili şunları söylemiştir: *“Mevlânâ Cemaleddin de Molla Muhammed Kutub olarak meşhur olan Büyük Mevlânâ Muhammed Arvâsî'nin, o da Mevlânâ Şeyh Kasım Bağdâdî el-Hüseynî'nin oğludur.”*¹⁵²

Arvâsî'nin, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ulaşan aile şeceresi aşağıdaki şekildedir:

1. Hz. Ali
2. Hz. İmam Hüseyin
3. İmam Ali Zeynel Abidin

¹⁴⁸ Genel olarak kaynaklarda Arvâsî'nin doğum tarihinin bilinmediği belirtilmiştir. Ancak Arvâsî'nin 90 yaşının üstünde vefat ettiği, bu sebeple yaşlı şeyh anlamına gelen “gavs-ı kâl” lakabıyla anıldığı bilgisine Arvâsî'nin torunlarından Seyyid Aşık Cemal'in oğlu Nurullah Subaşı'yla yaptığımız görüşme sonucunda ulaştık.

¹⁴⁹ M. Şefik Korkusuz, *“Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşibendî*, Kilim Matbaacılık, İstanbul 2010, s. 41.

¹⁵⁰ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, *Minah*, (der. Hâlid-i Örekî, çev. Siraceddin Önlüer), Semerkând Yayınları, İstanbul, 2014, s. 19.

¹⁵¹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 36.

¹⁵² Şeyh Âsım Ohinî, *Birketu'l-Kelimat*, (çev. Kadri Yıldırım), Avesta Yayınları, İstanbul, 2017, s. 32.

4. İmam Muhammed el-Bakır
5. İmam Cafer es-Sadık
6. İmam Musa Kazım
7. İmam Ali er-Rıza
8. İmam Musa
9. İmam Ali el-Cevvad
10. İmam Muhammed
11. İmam Ali
12. İmam Hasan
13. İmam Muhammed
14. Hasan
15. Abdullah
16. Mehdi
17. Murad
18. İsmail
19. Ahmed
20. Muiz
21. Nizar
22. Abdulaziz
23. Mansur
24. Abdullah
25. Ebu Ali Hasan et-Tâhîr
26. Hacı Kasım
27. Abdullah
28. Haydar
29. Cemaleddin
30. Abdülcebbar
31. Kasım
32. Abdülvehhab
33. Abdülaziz
34. İzzeddin Abdullah

35. Kasım el-Bağdâdî¹⁵³
36. Muhammed
37. İbrahim
38. Cemaleddin
39. İbrahim
40. Muhammed¹⁵⁴
41. Muhammed
42. Muhammed
43. Abdullah
44. Abdurrahman
45. Lütfullah
46. Seyyid Sıbgatullah

Asırlarca âlim ve arif kimseler yetiştiren, peygamber neslinden olan Arvâsî ailesinin¹⁵⁵ Bağdat'tan göç etmesiyle ilgili bilgiler, üzerinde Abdulkadir Geylânî'nin (ö. 561/1165-66) mührü bulunan Seyahatnâme, İcazetnâme, Şecere ve bazı vasiyetleri içeren el yazması kaynakta Hacı Kasım Bağdâdî'nin dilinden anlatılmaktadır. Nitekim kaynağa göre Hacı Kasım el-Bağdâdî Tatarların Bağdat'ı istilasını sonucu Abdulkadir Geylanî'nin torunu olan şeyhi Abdürrezzak Efendi'den¹⁵⁶ (ö. 633/1236) şehri terk etmek için izin almıştır. Şeyhinin emriyle h. 14 Rebûlâhîr 696 (10 Ocak 1297) yılında on beş aile olarak Bağdat'tan ayrılan Bağdâdî önce Musûl'a gelerek üç yıl burada ikamet etmiştir. Daha sonra sırasıyla Mardin, Diyarbakır, Hazro'da birkaç yıl ikamet ettikten sonra Şirvan'ın Pay köyüne gitmiştir. Eserde Bağdâdî, ailesinin bir kısmını Şirvan'a bıraktığından ve bu seyahati sırasında birçok yönetici, âlim, salih ve veli kişilerle tanışıp dostluk kurduğundan bahsetmiştir. Aynı zamanda irşâd faaliyetinde bulunan Bağdâdî, bu süre zarfında birçok

¹⁵³ Buraya kadar olan silsile kişisel kütüphanemizde bulunan Hacı Kâsım Bağdâdî'nin seyahatnamesi olarak bilinen 1371 tarihli Arapça yazma nüshadan alınmıştır. bkz. Hacı Kâsım Bâğdâdîs, *Seyahâtname*, s. 3-4.

¹⁵⁴ Şecerenin geçtiği kaynaklarda 35-40. isimler arasında bazı farklılıklar vardır. Farklılıklar için bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, *Minah*, (der. Hâlid Örekî), (el-Kelimatü'l-Kudsiyye li's-Sadat'in-Nakşibendiyye İçinde), y.y., 1979, s. 1-2; Muhammed Diyâuddin Norşinî, *Risaletü Hazreti eş-Şeyh Muhammed Diyâuddin Fi Tercemeti Abaihi*, (el-Kelimatü'l-Kudsiyye li's-Sadat'in-Nakşibendiyye içerisinde), hazırlayan: Ahmed Hilmi Kuğî, y.y., 1979, s. 301; Ohinî, a.g.e., s. 32.

¹⁵⁵ Ailenin geniş tarihçesi için bkz. Maliki Ejder Arvas, *Seyyid Hacı Kâsım el-Bağdâdî Nesep ve Nesli*, Alka Matbaacılık, y.y. t.y.

¹⁵⁶ Hayatı hk. Bkz., Abdürrezzak el-Geylanî, *eş-Şeyh Abdülkadir el-Cilani el-İmam ez-Zahid el-Kudve*, Daru'l-Kâlem, Dimaşk, 1994, s. 277-279.

kişiyi hilâfet verdiğini kaldığı yerlerde ününün hızla yayıldığını, civar yerlerden kendisini ziyarete gelenlerin olduğunu ifade etmiştir. Ziyarete gelenler arasında Şerafettin Şeref b. İsa adında bir beyin olduğunu ve bu beyin bir tekke, mescit ve medrese inşa ederek buraları kendisine vakfettiğini ancak ölümünden sonra bu vakıfların, tamir edilerek vakfın şartlarının yerine getirilmesini, elde edilen gelirlerin ailelerine, fakirlere, dervişlere ve geçen yolculara sarfedilmesi şartını koştüğünü anlatmıştır. Hacı Kasım Bağdâdî, burada 27 sene boyunca riyazet ve irşatla meşgul olduğunu, daha sonra oğullarıyla beraber hac farızasını yerine getirmek için Mekke'ya ardından irşat vazifesini devam ettirmek için Şam'a gittiğinden bahsetmiştir. Bir müddet burada kaldıktan sonra Mısır'a yerleştiğini, büyük oğlu Muhammed'in (Kutub) Ezher'de ilim tahsili yaptığını, hatta Mısırlılar'ın kendisine "*Huccetu'l-İslam ve Kutubu'z-zaman*", oğlu Muhammed'e de "*asrının yeganesi, zamanın bir tanesi*" dediklerini belirtmiştir. Bağdâdî, daha sonra oğlunun eğitimini tamamlayarak Bursa'ya gittiklerini, burada Orhan Gazi'yle görüşüp sultanın iltifatlarına mazhar olduklarını belirtmiştir. Saltanatın bekası için dua ederek Orhan Gazi'ye Bağdat'tan intikal ettiğini bunun için de ailesi, müridleri ve talebeleri için hayırlar istediğini söylemesi üzerine sultanın, bulunduğu bölgenin kendilerine vakf edildiğini içeren bir ferman yazdığını ifade etmiştir. Altı ay Bursa'da kalan Bağdâdî ve oğullarının daha sonra Urfa'ya geçtikleri, Muhammed'in burada üç sene kalıp ilimle meşgul olduktan sonra ailesinin yanına geri döndüğü anlatılmıştır. Ayrıca, onun yedi sene riyazetle meşgul olduğu, bu sürede Hızırla görüşerek irşâda başladığı da belirtilmiştir. Daha sonra Muhammed Kutub'un Hakkâri dolaylarına giderek Abbasi ailesine mensup İbrahim Han'ın kızı ile evlendiği, ardından ailesini yanına alarak Van'ın güneyinde bulunan Müküs (Bahçesaray) Kazası'na yerleşip, mensup oldukları Kadirî yoluna ait bir tekke, bir medrese ve bir câmî yaptırdığı aktarılmıştır.¹⁵⁷ Muhammed Kutub, bu yeni kurulan köye Arvas¹⁵⁸ adını vermiştir. O zamandan sonra Arvas köyü ilim ve irfan merkezi haline gelmiş ve birçok insan Arvas köyündeki medreseden ilmî ve tasavvufî eğitimi bir arada almıştır. Ayrıca Muhammed Kutub, buraya üç bin kadar el yazması eser bulunan bir kütüphane de yaptırmıştır. Bu kütüphanede bulunan eserlerin bir kısmı, müelliflerin orjinal yazmalarından oluşmaktadır. Birçok ilim ve bilimden eser bulunan bu

¹⁵⁷ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 5-22.

¹⁵⁸ "Cibal-i rasiyattan" alındığına delalet eden bu isim, Arapça'dır. Cibâl, cebel (dağ) kelimesinin cem'i'dir. Rasiy, yalçın demektir. Arvas, ism-i tafdil olup, daha yalçın manasına gelmektedir. Buraya ilk yerleşen Seyyid Muhammed Kutub'dan itibaren XX. yüzyıla kadar bu köyden yetişen din ve tasavvuf adamlarına "Arvas yada Arvâsî Seyyidleri" ismi verilmiştir. İbrahim Arvas, *Tarihi Hakikatler*, yy.y, t.y, y.y, s. 149.

kütüphane, birinci dünya savaşı esnasında Ruslar tarafından yakılmıştır.¹⁵⁹ Seyyid Molla Muhammed'in yerleştiği bu bölge İran'a yakın bir yer olması ve birçok inancı barındırması açısından oldukça önemlidir. Nitekim bu aile, Osmanlı Devleti ile İran arasında sınır teşkil eden bölgenin istikrarını sağlayarak şia düşüncesinin Anadolu'ya geçmesini engellemiştir.¹⁶⁰

Bu aktarılanlardan anlaşılacağı üzere Bağdâdî ve ailesi gitmiş oldukları her yerde ilmî ve tasavvufî etkinliklerini koruyarak toplum içinde önemli bir yer almışlardır.

Kaynaklarda Arvâsî'nin büyüklerinin bulunduğu mekânda oyun aleti ve çalgının olmadığı, bununla beraber çalgı aletleri bulunan bir kimsenin de oradan geçmediği, çoğunun ata binmediği, sakallarını tıraş etmediği, güzel elbise giymediği, sigara içmediği, hatta meclislerinde sigara içene izin vermediği, yerlerinin câmî, medrese ya da tekkeler olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Arvâsî seyyidlerinin türbelerinin beyaz taş anlamına gelen "Kil'i-Sipi" adıyla meşhur olup, herkes tarafından ziyaret edilerek himmet istendiği anlatılmıştır.¹⁶¹

Yine kaynaklar Seyyid Tâhâ'nın, Arvâsî'nin dedesi Seyyid Abdurrahman'ı, "*Arvas Kutbu Niknâm*"¹⁶² diyerek methettiğini¹⁶³ ve onu zamanın kutbu olarak gördüğünü belirtmiştir.¹⁶⁴ Ayrıca Seyyid Taha'nın, Seyyid Sıbğatullah Arvâsî'nin aile içerisindeki mertebesine işaret ederek şöyle dediği kaydedilmiştir: "*Arvâsiler'in büyükleri kıyamete kadar evliyaullahın içinden eksik olmayacaktır. Nitekim şimdiye kadar hep evliyaullahtan olmuşlardır. Ancak Molla Sıbğatullah gibisi şimdiye kadar gelmemiştir, şimdiden sonra da gelmeyecektir.*"¹⁶⁵ Zira Seyyid Tâhâ, bu sözyle bu seçkin aile içerisinde Arvâsî'nin en yüksek makâma ulaştığını açık bir şekilde ifade etmiştir.

¹⁵⁹ Arvas, a.g.e., s. 148.

¹⁶⁰ Alikılıç, Dündar, *Arvas ve Arvâsilerin Van Gölü Havzasındaki Etkinlikleri*, Van Gölü Havzası Sempozyumu, (04-07 Eylül 2006-Bitlis Kültür Merkezi), 2007, s. 258.

¹⁶¹ Norşinî, a.g.e., s. 301.

¹⁶² Nikunâm kelimesi Farsça olup, güzel isimli anlamına gelmektedir. Bkz. Mehmet Kanar, *Kanar Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul 2016, s.1515.

¹⁶³ Ohinî, a.g.e., s. 33,

¹⁶⁴ Abdurrahman-ı Tâhî, *Mektubat-ı Seyda-i Tâhî*, (ter. Ahmet Şahin), Semerkând Yayınları, İstanbul 2013, s. 179.

¹⁶⁵ Tâhî, a.g.e., s. 51.

Kaynaklarda Arvâsî'nin aile hayatıyla ilgili çok geniş bilgi bulunmamakla beraber elde ettiğimiz bazı bilgileri aktaracağız. Âlim ve zahid oldukları belirtilen Arvâsî'nin 10 kardeşinin isimleri kaynaklarda şu şekilde geçmektedir:

Molla Resûl, Molla Abdulgâni, Molla Cemaleddîn, Molla Abdulmelik, Molla Abdulkahhâr, Molla Abdulğaffâr¹⁶⁶, Molla Muhammed, Molla Âbid, Molla Nurullah, Molla Mevlânâ. Bu kardeşlerden Abdulğaffâr, Muhammed ve Abid'in Kâdirî şeyhlerinden olduğu belirtilmiştir.¹⁶⁷ Ayrıca kaynaklarda Arvâsî'nin sekiz oğlu ve üç kızının geçtiğini tespit ettik. Detaylı şekilde bilgi paylaşılmayan evlatları hakkında şu bilgilere yer verilmiştir.

Şeyh Bahâuddin, Arvâsî'den sonra yerine geçerek irşâd vazifesini devam ettirmiştir.¹⁶⁸ Arvâsî, onu vefat etmeden evvel halîfesi Abdurrahman-ı Tâhî'ye emanet etmiştir.¹⁶⁹ Arvâsî'nin halîfeleri kısmında gerekli bilgileri sunacağız.

Şeyh Celâleddin, Arvâsî'nin en büyük oğludur. Şeyh Bahâuddin'in vefatının ardından postnişin olmuştur. Şeyh Celâleddin, Hâlid-i Örekî'nin yanında manevî eğitimini tamamlayarak hilâfet almıştır.¹⁷⁰ Abdurrahman-ı Tâhî, Şeyh Celâleddin'in hilâfetinin sadatlara sorulduğunu, onların da bunu uygun görerek Şeyh Celâleddin'in bu işe ehil olduğuna hükmettiklerini ifade etmiştir. Yine Tâhî'nin belirttiğine göre Şeyh Celâleddin'in halîfeliği istihare ve istişare edildikten sonra kendisinde var olan muhabbet, hüsnüzan ve ihlas sebebiyle verilmiştir.¹⁷¹ Ayrıca kaynaklarda Şeyh Celâleddin'in şeriatı tatbik etmede çok gayretli ve tekkenin işlerini evirip çevirmede çok cesur olduğu, halkın gözündeki bunca azamet ve saygınlığına rağmen geçimini temin etmek için katırların arkasından yayan yürüdüğü ve kendi işini kendi gördüğü anlatılmaktadır.¹⁷²

Şeyh Celâleddin'in, Arvâsîyle beraber sık sık Nehri ziyaretinde bulunduğu ve Seyyid Tâhâ'nın iltifatlarına mazhar olduğu nakledilmiştir.¹⁷³ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî,

¹⁶⁶ 1923 Rus harbinde savaşa katılarak şehid olduğu rivâyet edilmiştir. Bkz. Ohini, a.g.e., s. 86.

¹⁶⁷ Norşini, a.g.e., s. 301.

¹⁶⁸ Abdurrahman-ı Tâhî, *İşaretler*, (ter. Selahaddin Kinacı), Seytac, İstanbul 2006, s. 29.

¹⁶⁹ Ohini, a.g.e., s. 53.

¹⁷⁰ Ohini, a.g.e., s. 53.

¹⁷¹ Tâhî, a.g.e., s. 61.

¹⁷² Norşini, a.g.e., s. 302; Ohini, a.g.e., s. 53.

¹⁷³ Rivâyete göre Seyyid Tâhâ bir ziyaretinde onun hakkında şunları söylemiştir: “*Her topluluğun bir ağası vardır, Celâleddin de bizim ağamızdır.*” Ayrıca değirmen inşa edildiği bir ziyareti esnasında Şeyh Celâleddin kimsenin kaldıramadığı su mahzenini tek başına kaldırmıştır. Bunun üzerine Seyyid Tâhâ ona;

oğlunun sert yapısını mürşidine anlattığında Seyyid Taha kedisine; “*Bütün oğulların senin olsun, Celâleddin benim olsun*” diyerek onu kendine evlat kabul ettiğini bildirmiştir.¹⁷⁴ Hatta kaynaklarda bu özelliğinden dolayı Seyyid Tâhâ’nın Şeyh Celâleddin’e “*Her topluluğun bir ağası vardır; sen de bizim ağamızsın.*” dediği, Arvâsî’nin de bunu örnek alarak kendisine “*ağa*” diye hitap ettiği bilgisi mevcuttur.¹⁷⁵ Nitekim Abdurrahman-ı Tâhî’nin halîfesi Şeyh Fetullah Verkânîsî (ö. 1317/1899) onun için; “*Bu dünyada reis ve rütbesi herkesten üstün olduğu gibi ahirette de öyledir.*” demiştir.¹⁷⁶

Çok cesur ve cömert¹⁷⁷ olan Şeyh Celâleddin, 1293 harbinde Ruslara karşı müridlerine komutanlık yaparak savaşa katılmıştır.¹⁷⁸ Ruslara karşı örneği daha önce görülmemiş bir kahramanlık sergilediği¹⁷⁹ ve düşmanı bozguna uğrattığı rivâyet edilmektedir.¹⁸⁰ Bu savaşta düşmana karşı cesurca mücadele ettiğinden bu toplum tarafından pek sevilmemektedir.¹⁸¹ Rivâyete göre Şeyh Celâleddin Doğu Beyazıt Savaşında zafer elde ettikten sonra Van’a dönmüş, ancak o dönemin din ve vatan hainleri, kendisinde var olan hasletlerini çekemediklerinden dolayı kahve içine zehir koyup kendisine içirmişlerdir. Bu

“*Sen de benim yükümsün kıyamet gününde seni de ben taşıyacağım.*” demiştir. Bir başka seferinde de Seyyid Tâhâ’nın dergahının kilerinde büyük bir yılan çıkmış, odaya kimse girmeye cesaret edemezken Şeyh Celâleddin’in yılanı öldürmesi üzerine Seyyid Tâhâ da aynı ifadeleri söylemiştir. Bkz. Norşini, a.g.e., s. 302; Ohinî, a.g.e., s. 34-36.

¹⁷⁴ Norşini, a.g.e., s. 302; Ohinî, a.g.e., s. 35.

¹⁷⁵ Norşini, a.g.e., s. 302; Ohinî, a.g.e., s. 54.

¹⁷⁶ Ohinî, a.g.e., s. 54.

¹⁷⁷ Rivâyete göre h.1290 yılının başlarında içinde Şeyh Celâleddin, Abdurrahman-ı Tâhî ve müridlerinin de olduğu kalabalık bir cemaat hacca gitmek istemiş. Yola çıkıp Karadeniz Limanına vardıktan sonra oradan İstanbul’a gitmişler. İstanbul’da iki ay kadar kaldıkları süre zarfında 60 dinara hepsine yetecek büyük bir ev kiralamışlar. Şeyh Celâleddin bu evin kirasını kendisi ödemek istemiş ancak Fetullah Verkânîsî buna itiraz ederek orada bulunan herkesin kendi aralarında paylaştırıldığında kişi başına az bir miktar düşeceğini aksi halde Şeyh Celâleddin’in bu büyük meblağı tek başına ödemesine gönlünün razı olamayacağını belirtmiştir. Ancak Şeyh Celâleddin bu hayrı kendisinin yapmak istediğini söyleyerek o meblağı ödemiştir. Ohini, a.g.e., s. 77-78.

¹⁷⁸ Ohini, a.g.e., s. 54, 86.

¹⁷⁹ Gayda tekkesinin parasıyla savaşta kullanılması için İran’dan 3 top satın aldığı rivâyet edilmiştir.

¹⁸⁰ Bkz. Ohini, a.g.e., s. 86.

¹⁸¹ Ermeni yazarı Raffî, 1878 yılında yayınladığı Jalaleddin adlı romanında (İngilizce çeviri için bkz. Hagob Melik Hagobian Raffi, *Jalaleddin*, Taderaon Press, London 2006) Şeyh Celaleddin’i konu edinerek çeşitli ithamlarla onu kötülemektedir. Bkz. Mehmet Saki Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkâri ve Nehri Dergâhı*, Nizamiye Akademi, İstanbul 2017, s.122.

zehir yolda etkisini göstermeye başlamış, henüz Gayda'ya ulaşmadan 1878 yılında vefat etmiştir.¹⁸² Şeyh Celâleddin'in soyu hâlen devam etmektedir.¹⁸³

Seyyid Nur Muhammed, küçük yaşta zâhirî ve manevî terbiyesini öğrenmesi için Arvâsî tarafından halîfesi Molla Abdurrahman-ı Meczûb'a teslim edilmiştir.¹⁸⁴ Daha sonra şeyhinden aldığı hilâfetle Şeyh Celâleddin'den sonra Gayda'da irşat faaliyetlerini yürütmüştür.¹⁸⁵ Ayrıca ilim ve irşat vazifesiyle meşgul olan Seyyid Nur Muhammed birçok talebe yetiştirmiştir. Talebeleri arasına katılan Said-i Nursî, Seyyid Nur Muhammed'in yanında bir müddet medrese tahsili aldığını, o sıralarda talebeler arasında çıkan bir tartışmada şeyh efendinin kendisine “*Sen benim talebemsin, kimse sana ilişemez*” deyip koruması altına aldığını belirtmiştir.¹⁸⁶ Ayrıca Bediuzzaman, “*Nakşî üstâdım*” diyerek Risale-i Nur Külliyyatındaki bazı eserlerinde Seyyid Nur Muhammed'e atıflarda bulunmuştur.¹⁸⁷

Kaynakların aktardığına göre Seyyid Nur Muhammed, hiç kimseyi kendine özel bir yakınlıkta görmez, bütün insanları eşit görürdü. Vefat edene kadar insanları irşat etmek için çalıştığı belirtilmiştir.¹⁸⁸

Seyyid Hamza, Abdurrahman-ı Meczûb'dan hilâfet almıştır. Babasına uymada tam bir ihlas sahibi olduğu aktarılmıştır.¹⁸⁹ Arvâsî'nin evlatlarına ait olan tekkenin bulunduğu Çemihani¹⁹⁰ köyünde irşat faaliyetlerini sürdürmüştür. Soyu hâlen devam etmektedir.¹⁹¹

Şeyh Hasan, Abdurrahman-ı Tâhî'nin halîfesi Fethullah Verkânîsî'nden hilâfet alarak irşâd vazifesini Seyyid Nur Muhammed'den sonra Gayda'da devam ettirmiştir. Kaynaklar melâmîlerden olan Şeyh Hasan'ın, yakası açık, elbisesi yerde sürünerek gezdiğini ancak onu görenlerin kendisini akıllı delilerden biri olduğunu anladıklarını

¹⁸² Şeyh Celâleddin'in sürekli olarak yanında panzehir taşıdığı ancak o sırada kendisinde bulunmadığı rivayet edilmiştir. Zehir kısa sürede etkisini gösterdiği sırada kendisine Bitlis'ten panzehir getirilmiş ama fayda vermemiştir. Bu bilgiye Arvasî'nin torunlarından Seyyid Hasan Arvasî ile yapılan mülakat sonucunda ulaştık.

¹⁸³ Ohinî, a.g.e., s. 54.

¹⁸⁴ Tâhî, a.g.e., s. 29.

¹⁸⁵ Norşini, a.g.e., s. 302; Ohinî, a.g.e., s. 55.

¹⁸⁶ Bediuzzaman Said Nursî, *Târihçe-i Hayat*, Envar Neşriyat, İstanbul 2018, s. 32.

¹⁸⁷ Bediuzzaman Said Nursî, *Barla Lâhikası*, Envar Neşriyat, İstanbul 2018, s. 276.

¹⁸⁸ Norşini, a.g.e., s. 302; Ohinî, a.g.e., s. 56.

¹⁸⁹ Norşini, a.g.e., s. 302; Ohinî, a.g.e., s. 55.

¹⁹⁰ Bitlis'in Tatvan ilçesine bağlı Yorgalar mezarası.

¹⁹¹ Ohinî, a.g.e., s. 55.

belirtmiştir.¹⁹² Birçok kez cinlere teveccühte bulunduğu, kabirleri keşf ehlinde olduğu da rivâyet edilmiştir. Seyyid Hasan'ın soyu hâlen devam etmektedir.¹⁹³

Ayrıca kaynaklarda Arvasî'nin Seyyid Burhâneddîn¹⁹⁴, Seyyid Bahri, Sultan Veled, Seyyid Umri¹⁹⁵ adında çocukları olduğu ve bunların küçük yaşlarda vefat ettiği belirtilmektedir.¹⁹⁶ Arvasî'nin kızlarıyla ilgili yeterli bilgi mevcut olmamasına rağmen ulaşabildiğimiz bazı bilgileri burada vermek istiyoruz:

Seyyide Kudretullah, Arvâsî'nin kardeşinin torunu, Seyyid Abdulgaffar ile evlenmiştir. Âbide ve zâhide bir hanım olan Seyyide Kudretullah'ın, soyundan âlim ve salih evlatlar yetiştiği aktarılmıştır. Soyundan gelen Seyyid Mikâil İran bölgesinde, Seyyid Nur Muhammed Hafid Arvâsî (ö. 1957) ve Seyyid Hâlis Arvâsî (ö. 1995) Van bölgesinde irşat faaliyetlerinde bulunmuştur.¹⁹⁷

Seyyide Saide, Arvâsî'nin halîfesi Şeyh Abdurrahman-ı Meczûb ile evlenmiştir.¹⁹⁸ Sâliha ve zâhide bir hanım olan Seyyide Saide'nin iki çocuğu olduğu ancak ikisinin de küçük yaşlarda vefat ettiğinden dolayı bu aileden nesil gelmediği, kendisinin de Şirvan'a bağlı Salanzuh köyünde vefat ettiği rivâyet edilmiştir.¹⁹⁹

Seyyide Akife ile ilgili bilgi kaynaklarda mevcut değildir. Ancak kendisiyle ilgili bir kıssa mevcuttur.²⁰⁰

¹⁹² Norşini, a.g.e. s. 302; Ohinî, a.g.e., s. 56

¹⁹³ Ohinî, a.g.e., s. 58-59.

¹⁹⁴ Seyyid Burhâneddîn ile ilgili sadece Arvâsî'nin küçük yaşta eğitimini tamamlaması ve manevî terbiyesini alması için Seyyid Nur Muhammed ile birlikte onu halîfesi Molla Abdurrahman-ı Meczûb'a teslim ettiği bilgisi vardır. Bkz. Tâhî, a.g.e., s. 29; Akyüz, a.g.e., s. 139.

¹⁹⁵ Arvâsî'nin hayatını anlatan kaynaklarda Arvâsî'nin bu çocuğunun ismi zikredilmemiştir. Ancak M. Şefik Korkusuz bu bilgiyi nereden aldığını açıklamadan onu küçük yaşta vefat eden çocukları arasında zikretmiştir. Bkz. Korkusuz, a.g.e., s. 56.

¹⁹⁶ Norşini, a.g.e., s. 302.

¹⁹⁷ Ohinî, a.g.e., s. 144.

¹⁹⁸ Korkusuz, a.g.e., s. 57.

¹⁹⁹ Korkusuz, a.g.e., s. 60-61.

²⁰⁰ Kıssa *Minah*'ın giriş bölümünde şöyle aktarılmıştır: "Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, şeriatın hududuna çok dikkat ederdi. Bir seferinde Akife adlı kızını Aziz adında tekke hizmetçisi ile konuşarak gülümsemiş, Aziz de şefkatle elini başına vurmuş. Ertesi gece Gavs (k.s) olayı öğrenince zahiren çok sinirlenerek yedi sefer kızını çağırarak tövbe ettirdi. O da yemin edip bir daha yabancı kimselerle konuşmayacağına söz verdi. Yine haber gönderip yanına getirerek tövbe ettirdi. Bu durum tekrar tekrar devam etti. Ta ki artık ayaklarına basacak takati kalmadı. Yerde sürünerek yanına getirildi. Kızı özür dileyerek; bilirsiniz ki kalbimde hiçbir şüphe yoktur. Gavs (k.s) yemin ederek; "*Vallahi kalbinin sağlam olduğunu bilirim. Ama şeriatın hududunu muhafaza etmek çok mühimdir.*" Nitekim Abdurrahman-ı Tâhî bu hadiseye şahit olduğunu, kızın ve hizmetçinin de kötü niyetten beri olduklarına şahitlik ettiğini açıklamıştır." Bkz: Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, *Minah*, (terc. Yahya Pakiç), Menzil Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 22.

2.1.3. Eğitim Hayatı

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, aile yapısından da anlaşılacağı üzere zâhirî ilimlerle tasavvufun iç içe bulunduğu bir aile ortamında büyümüştür. Çok zeki olan Seyyid Sıbgatullah, babası Molla Lutfullah'ın da teşvikiyle²⁰¹ ilk eğitimini Arvas'ın geniş ilmi ortamı içinde²⁰² almıştır. Molla Abdurrahman Mellekendi²⁰³ (ö. 1289/1872-73) ve aile içerisindeki hocalardan²⁰⁴ kelâm, tefsir, hadis, fıkıh gibi zâhirî ilimleri (1245/1829) yılına kadar ilim tahsil ederek²⁰⁵ zamanın fen bilimlerinde de mütehassıs olmuştur.²⁰⁶ Rivâyete göre Arvâsî Cizre'de bulunan Basret (İnceler) köyünde de bir dönem eğitim almıştır.²⁰⁷

2.1.4. Vefatı

Abdurrahman-ı Tâhî'nin aktardığına göre Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, vefatını işaret yoluyla etrafındakilere şöyle bildirmiştir: “*Ölümüm sonbaharın nihâyetine doğru olacak.*”²⁰⁸ “*Cuma günü ölüm için güzel bir gündür. Fakat Peygamberimiz sallallahu aleyhi ve sellem pazartesi günü, şeyhim Seyyid Tâhâ da cumartesi günü vefat ettiler.*” ‘Cumartesi günü’ sözünü birkaç kere tekrar etmiştir. Buna binaen etrafındakiler Arvâsî'nin de cumartesi günü vefat edeceğini tahmin etmiştir.²⁰⁹ Nitekim Arvâsî'nin vefatı, belirttiği şekilde olmuştur. Ramazan ayının ilk cumartesi günü zeval vaktinden sonra 1287/1870²¹⁰ yılında 90 yaşında Bitlis'in Hizan ilçesinin Gayda köyünde vefat etmiştir.²¹¹ Türbesi Gayda köyündedir.

Abdurrahman-ı Tâhî'nin aktardığına göre Arvâsî vefatından kısa bir süre önce rüyasında bir parça sabunun kendisine verildiğini görmüştür. Bunun üzerine Abdurrahman-ı

²⁰¹ Akyüz, a.g.e., s. 132.

²⁰² Korkusuz, a.g.e., s. 43.

²⁰³ Bu zatın daha sonra Arvâsî'nin müridleri arasına girdiği belirtilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Çakır, a.g.e., s. 116.

²⁰⁴ Korkusuz, a.g.e., s. 43.

²⁰⁵ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 11; Necmeddin b. Muhammed Nâkşibendî, *Altın Silsile*, haz. İbrahim Tozlu, Semerkând Yayınları, İstanbul 2014, s. 353.

²⁰⁶ Korkusuz, a.g.e., s. 43.

²⁰⁷ Çakır, a.g.e., s. 117.

²⁰⁸ Tâhî, *İşaretler*, s. 23.

²⁰⁹ Tâhî, a.g.e., s. 27.

²¹⁰ Vefat tarihi bazı kaynaklarda 1287-1876 olarak geçmektedir. Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 29, Tâhî, *İşaretler*, s. 32.

²¹¹ Ohinî, a.g.e., s. 59.

Meczûb bu rüyayı ölümünün yaklaştığının işareti olarak yorumlamıştır. Nitekim Meczûb'un bu tabiri doğru çıkmış, rüyadan kısa bir süre sonra Arvâsî vefat etmiştir.²¹²

İşaret adlı eserde Arvâsî'nin vefatına yakın dönemlerde sohbet zamanı dışındaki bütün vakitlerini murakabe hâliyle geçirdiği, kendisini ziyarete gelenlere hastalığının şiddetinden hiç bahsetmediği, iyi olduğuna dair sözler söylediği, hastalığı boyunca hiç uyumadığı, sadece kibleye doğru oturduğu, ölüm hastalığı esnasında birkaç inilti dışında hiç inlemediği belirtilmiştir. Aşırı hasasiyete sahip olan Arvâsî'nin, bu iniltilerin şer'î olarak insana zarar verip vermediğine dair fetva aldığı belirtilmiştir.²¹³ Yine aynı eserde vefatından önce kendisinin yaşam ve ölüm arasında tercih yapması istendiği, ancak ruhunun ölümü tercih ettiğini, halîfesi Abdurrahman-ı Tâhî'nin ise kendisine birçok insanın kendisi sayesinde hidâyete erdiğini, bundan dolayı ölümü tercih etmesinin şanına yakışmadığını dile getirmesi üzerine Arvâsî'nin de ölmeyi dilemediğini söylediği belirtilmiştir.²¹⁴

Arvâsî, vefatından birkaç gün önce oğlu Bahaaddin'in teveccüh yapmasını emretmiş, oğluna kendisinden sonra yerine geçerek posta oturmasını söylemiştir. Ayrıca oğlunun, şeriate muhâlefet etmekten, bid'atler işlemekten, tarîkatta ruhsatlarla amel etmeyeceğine dair tövbe ve biat etmesi için Abdurrahman-ı Tâhî'yi kendisine göndermiştir. Şöhrete istekli olmama, şeriate ve tarîkatta şeyhine muhâlefet etmeme şartlarını da yerine getirmesini emretmiştir. Daha sonra silsile-i sadattan ve Peygamberimiz (s.a.v.)'den istimdat isteyerek bu emrin Şeyh Bahaddin'e verilmesine işaret etmiştir.²¹⁵

Vefatına yakın meydana gelen birkaç menkıbeyi burada zikretmek istiyoruz.

Abdurrahman-ı Tâhî'nin anlattığına göre Seyyid Sıbğatullah'ın ölümüne yakın bir gün Molla Abdullah İspahart, Molla Abdussamed Kerkâri ve Molla Abdulhamid kendisini ziyarete geldiklerinde onlara dört defa meyve ikram ettikten sonra şunları söylemiştir: “*Şah-ı Nakşbend vefatından önce son hastalığı sırasında kendisini ziyarete gelenlere*²¹⁶

²¹² Tâhî, a.g.e., s. 23.

²¹³ Tâhî, a.g.e., s. 28

²¹⁴ Tâhî, a.g.e., s. 24.

²¹⁵ Tâhî, a.g.e., s. 29.

²¹⁶ Bu kıssa *Minah*'da şu şekilde yer almaktadır. Arvâsî, velilerin, sözlerini okuyan veya bizzat onlardan duyan kimse, duyduğu sözün manasını mutlâk zahiri ve genel olarak anlamaması gerektiğini belirtmiş ancak büyüklerin zahirinde şeriat ve tarikata muhalif gibi görülen faillerini, şeyhi emretmedikçe müridin taklid etmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Ancak inkâr etmeyip şeyhinin kendisine emretmesi taktirde taklir

*dört defa meyve ikram etmiştir. Daha sonra onlara çok yiyip çok amel etmelerini tavsiye etmiştir.”*²¹⁷

Abdurrahman-ı Tâhî'nin anlattığına göre Arvâsî'nin hastalığı sırasında Molla Muhammed Melakendî, Süleyman Efendi, Şeyh Abdurrahim ve Molla Abdurrahman Melekendî kendisini ziyarete geldiklerinde Arvâsî'yi yatağı üzerinde sol tarafa yaslanmış vaziyette bulmuşlar. O sırada Arvâsî misafirlere oturmalarını emretmiş, fakat kendisi gözlerini hiç açmamış ve onlarla konuşmamıştır. Ziyaretçiler Arvâsî'nin durumunun çok ağır olduğunu düşünüp kısa bir süre sonra yanından ayrılmışlar. Bir süre sonra akşam namazı esnasında kendine gelen Arvâsî, etrafındaki müridlerine şunları söylemiştir: “Ziyaretçiler, belkide ağır hasta olduğumu zannettikleri için onlarla konuşmadığımı sandılar. Oysa onlar ile konuşamayışımın sebebi murakabe halinde oluşumdu, hastalığım değildi.”²¹⁸

İşaretler adlı eserde belirtildiğine göre Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, dünyadan hoşlanmadığını, Allah'ı Teâlâ'nın kendisine cennet ve dünya nimetlerini sevimli gösterse dahi hiçbirinin hoşuna gitmeyeceğini ve maksudunun Allah olduğunu ifade etmiştir.²¹⁹

Rivâyete göre Arvâsî, ölümünden üç gün önce; “*Amel ediniz.*” diye emretmiş, müridleri kendisine amel etmekle kastının ne olduğunu sorunca Arvâsî, amelden maksadın rabita olduğunu ifade etmiştir.²²⁰

Abdurrahman Tâhî'nin anlattığına göre Arvâsî vefatından sonra arkasından kimsenin ağlamamasını emretmiştir. Nitekim ruhunu teslim etmeden önce neredeyse kendilerini

edebileceğini sükûtu tercih ederek şeyhinin hududunu çizdiği cadde üzerinde yürümesi gerektiğini belirterek şunları söylemiştir. “Doyuncaya kadar yemek asr-ı saadet döneminde olmadığından bid'attır. Ancak bu durum kamil evliyaya zarar vermez.” Daha sonra şu menkıbeyi örnek vermiştir: “Alaaddin Attar Şah-ı Nakşibend'i vefatından önce hasta iken ziyareti esnasında Şah-ı Nakşibend evin köşesinde bulunan sofradan yemek yemesini emretmiş, Alaaddin-i Attar biraz yedikten sonra kalkmak isteyince Şah-ı Nakşibend (k.s.) onun aç olduğunu fark ederek tekrar tekrar yemesini emretmiş. Bu durum üç kez tekrarlanmış, üçüncü seferden sonra kendisine şunları söylemiştir: “Ya Alaaddin çok ye, çok çalış” devamla “Alaaddin kamillerdendi.” demiştir. Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 138.

²¹⁷ Tâhî, a.g.e., s. 24.

²¹⁸ Salih Uçan, *Nakşibendî Şeyhlerinin Mukaddes Sözlere*, Akpınar Yayınevi, İstanbul 1983, s. 127-128.

²¹⁹ Tâhî, a.g.e., s. 27

²²⁰ Süleyman Kuku, *Son Halkalar ve Seyyid Abdülhakim Arvâsî'nin Külliyyatı*, Damra Yayınları, İstanbul t.y., s. 185.

parçalayacak durumda olan mürîdler, o öldükten sonra mürîdlerin kalbinde şaşkırtıcı bir rahatlık meydana gelerek hiç kimse ağlamamış, herkes büyük bir sabır göstermiştir.²²¹

Halid-i Örekî'nin Arvâsî'nin vefatından sonra kâleme aldığı ayrıca şu an mezar taşında bulunan kasidesini burada aktarmak istiyoruz:

در ثنائش جز نبوت از کمالات بشر

قل ولا تخش فقد أفتيت عن علم الفلك

کر شدي کشف خطا از زائران مشهدي

ديدي تا روز قيامت ازدحامات ملك

“Onu övmeye peygamberlik dışında insanî meziyetleri

Hakkında söyle, korkma, fetva aldım ben ilm-i melekten

Eğer türbeyi ziyaret edenlerin önündeki perde kalksaydı

Kıyamete kadar meleklerin izdihamını görmüş olacaktı.”²²²

2.2. Arvâsî'nin Tasavvufî Şahsiyeti

Bir sūfinin hayatı ele alınırken onun farklı yönlerini incelemek, o zâtın daha iyi anlaşılmasını sağlaması açısından önemlidir. Bu bölümde Seyyid Sıbğatullah Arvâsî'nin tasavvufî ve ilmî şahsiyeti ele alınarak onun daha yakından tanınması hedeflenmiştir. XIX. y.y'da yaşamış önemli mutasavvıflardan olan Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, tasavvuf ve ilimle iç içe yaşamış bir aile ortamında yetişmiştir. Bu durum kişiliğinde ve hayatının her safhasında tasavvufî şahsiyete sahip olmasına sebep olmuştur.

Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, tarîkate intisap eden kişinin adâblar hususunda, tarîkatın kurucusuna ve onun izini takip eden halîfelere tabi olması gerektiğini belirtmiş, bu

²²¹ Uçan, a.g.e., s. 133.

²²² Ohini, a.g.e., s. 302.

konuda fikhî bir mezhebi taklit eden mukallidin, tabi olduğu mezhebin imamına uyarak amel etmesiyle aynı durum olduğunu ifade etmiştir.²²³ Çünkü mukallid, mezhebini bırakarak naslardan hüküm çıkarma yoluna gidemeyeceği gibi mürîd de tarîkat adabları konusunda şeyhine uyması gerekmektedir.

Kaynaklarda belirtildiğine göre Seyyid Sıbgatullah, mürîdlerinin kalbinden geçen, onları utandıracak, mahcup edecek kötü düşüncelere işaret ederken, onlar meclisten ayrılıncaya dek kalplerine perde çeker, şâyet kişinin utanç duymayacağı bir düşünce ise bunu hemen bildirirdi.²²⁴ Yine Arvâsî'nin, mürîdin maslahatını, mürîdin kendisine veya başkasına zarar vermedikçe tercih ettiğine işaret edilmiştir.²²⁵

Arvâsî, şeyhi Seyyid Tâhâ'nın mürîdlerine “*Reşahat*” adlı kitapta, Hacı Ubeydullah Ahrar'dan nakledilen yüz yirmi hikmeti çok okumalarını tavsiye ederek Nakşîbendî tarîkatının bu hikmetlerde anlatılandan ibaret olduğunu belirtmiştir. Zira Arvâsî de şeyhinin bu tavsiyesini mürîdlerine emretmiştir.²²⁶

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, *Minah* 'da kendi tasavvufî hayatı için şunları söylemiştir: “*Ben gerçekten beş letâîfîn hepsinde de fena mertebesine ulaştım. Beş letâifte fena makâmına ulaşan velîler pek azdır.*”²²⁷ Arvâsî bu sözyle tasavvufta ulaştığı makâmları açık bir şekilde belirtmiştir. Yine ifadesine göre kendisi, tarîkat-ı Nakşîbendîyye’de mutlak fena ve hakke’l-yakîn makâmına ulaşmıştır. Zira Nakşîbendî tarîkatında sadece Şah-ı Nakşîbend (ö. 791/1389), Abdülhâlik Gucdüvânî (ö. 575/1179), Alâeddin Attar (ö. 802/1400) ve İmâm Rabbani’nin (ö. 1034/1624) bu derecelere ulaştığını ifade etmiştir.²²⁸ Ayrıca şeyhi Seyyid Tâhâ ise; “*Fena makâmından beka makâmına döndün*” diyerek Arvâsî’nin bulunduğu ulvî makâma işaret etmiştir.²²⁹ Halîfesi Abdurrahman-ı Tâhî ve Hâlid-i Örekî ise onun zamanın gavsı ve Kutubu olduğuna inanmış, bunu ispat etmek için çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir.²³⁰ Abdurrahman-ı Tâhî’nin rivâyetine göre Cenab-ı Hak Seyyid Sıbgatullah’a mânevi bir ilhamla “*sen bütün misal âlemindeki evliyaların aslanı,*

²²³ Arvâsî, *el-Minah*, s. 56. Ayrıca bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 211.

²²⁴ Arvâsî, a.g.e., s. 240.

²²⁵ Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 215-216.

²²⁶ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 191.

²²⁷ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 301.

²²⁸ Tâhî, a.g.e., s. 42.

²²⁹ Tâhî, Mektubat, s. 157.

²³⁰ Deliller için bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 233-234; Ohinî, a.g.e., s. 36-37.

halk âlemindeki evliyaların ise hocasıdır” demiştir. Zira Tâhî’ye göre o, tasarrufu sayesinde müşahede tecellileriyle kalpleri nurlandıran, taklitçilerin şüphelerini gidererek onları ilme’l - yakînden ayne’l - yakîne ulaştıran ve gözle olmasa da gönülle Allah’ı müşâhade ettiren gavstır.²³¹ Bundan dolayı Tâhî, Arvâsî’nin münkirlerini terk etmenin gerekli olduğunu ifade etmiştir.²³² Yine Tâhî’nin belirttiğine göre Arvâsî, keramet eseri hacca gider, abdalları²³³ ile her cuma iki sefer toplanırdı. Onlar hizmet ile meşgulken, o da onların yüklerini ve hastalıklarını üstlenirdi. Hatta Tâhî, kendisi ve diğer abdalların onun emriyle uzak yerlere gittiklerinde ayaklarının taşlara çarptığını, döndüklerinde ise onun ayağından da kan aktığını gördüklerini aktarmıştır.²³⁴ Hâlid-i Örekî’ye göre ise Arvâsî, kalpleri hâlden hâle döndüren “mukallib” ismine mazhar bir mürşiddir. Ayrıca Örekî onu kişi ile kalbi arasına girebilme sıfatına sahip olmasından ötürü, kâmil ve parlak bir aynaya, kişiyi yüksek mertebelere ulaştırmasından dolayı ise bir merdivene benzetmiştir.²³⁵

Arvâsî’nin, yüce bir ahlakî şahsiyete sahiptir. Kaynakların belirttiğine göre haksızlığa karşı tepki gösterirdi. Şeyhlik iddiasında bulunan bir kimsenin, bir başkasının malına el koyduğunu duyduğunda öfkelenerek şunları söylediği aktarılmıştır: “*Bakınız, şu birbiriyle asla bağdaşmayan hatta birbiriyle çelişen şu iki iddiaya bakınız! Hem şeyhlik iddiasında bulunuyor hem de dine muhalefet ederek insanların koyduğu kuralların ardına sığınıyor.*”²³⁶ Yine Arvâsî’nin, dünya meselelerini konuşmaktan hoşlanmadığı belirtilmiştir. Bir gün bir miktar sığır etinin “*Ispahart’a*²³⁷ *mı gönderelim burada mı kalsın*” diye sorulması üzerine şu cevabı verdiği nakledilmiştir: “*Siz bana böyle şeyler sormayın, zira ben dünyayı ve içindekileri sevmiyorum. İnsana sevmediği bir şey hakkında soru sorulmaz.*”²³⁸ Ayrıca kaynaklarda, Arvâsî’nin yanlış gördüğü bir şeyin daha sonra doğruluğunu keşfettiğinde susup, sakinleştiği ifade edilmiştir.²³⁹ Yine kaynaklarda, Arvâsî’nin şahsına karşı çıkanlara çok merhametli ve kibar davrandığı,

²³¹ Tâhî, *Mektubat*, s. 136.

²³² Tâhî, a.g.e., s. 63.

²³³ Dünya ilgilerinden kurtularak kendisini Allah yoluna adayan ve ricâlü’l-gayb diye adlandırılan evliya zümresi içinde yer alan sûfi veya erenler. Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Abdal”, *DİA*, TDV, C.I, İstanbul 1988, s. 59-61.

²³⁴ Tâhî, *İşaretler*, s. 40.

²³⁵ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 240.

²³⁶ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 110.

²³⁷ Gayda yakınlarında bir köy.

²³⁸ Tâhî, a.g.e., s. 27.

²³⁹ Tâhî, a.g.e., s. 27.

kötülük yapanlara iyilikle karşılık verdiği belirtilmiştir. Bununla beraber Allah’u Teâlâ’nın mahlukâtına karşı çok merhametli olduğuna, sılay-ı rahim yaptığına, dostları vefat ettiğinde çocuklarını kollayıp gözettiğine dikkat çekilmiştir.²⁴⁰

Abdurrahman-ı Tâhî’nin bildirdiğine göre Arvâsî, şer’i konularda çok hassas olup kendisine iddia edilen ve şeriatle bağdaşmayan bir meselede çok hiddetlenerek Allah’ın gazabının kendi adına yalan söyleyenin üzerine olmasını söylemiştir.²⁴¹ Şer’i hüküm noktasında ise açık ve net ifadelerin kullanılması gerektiğini vurgulamıştır.²⁴² Şeriatın hem zâhirî ve hem de bâtinî kısmının olduğunu belirten Arvâsî, şeriatle amel eden, kişinin fena mertebesine ulaşan bir mürşidin sohbetinde bulunmayıp, terbiyesinden geçmeden şeriatın esasını yakalayamayacağını vurgulamıştır.²⁴³

Arvâsîyle ilgili bilgiler ışığında Arvâsî’nin, fıkhi hükümler konusunda zamanın önde gelen âlimlerinden fetvalara müracaat ettiğini, şer’i hükümlere muhâlefet etmekten titizlikle sakındığını görmekteyiz. Nitekim zâhir ulemanın içtihatlarının fena mertebesine ulaşmış şeyhlerin içtihatlarından daha öncelikli olmasının nedenini “*Âlim kendisi fasık ve günahkar bile olsa sözü ve içtihadı ilme dayanırken, şeyhin sözü ise hâle dayanmasından dolayı âlimin sözü daha hayırlı ve mesnedlidir.*” şeklinde izah etmiştir.²⁴⁴

Kaynaklarda ayrıca Arvâsî’nin sünnete ittiba konusunda oldukça hassasiyet gösterdiği belirtilmiştir. Nitekim câmiye mürîdlerin sol ayakla girdiklerini gördüğünde asıl mürîdin câmiye sağ ayakla giren olduğunu belirterek, sağ ayakla câmiye giren mürîde iltifat edip sadece onunla sohbet ettiği anlatılmıştır.²⁴⁵ Ayrıca bir seferinde çoraplarını önce sol ayağından başlayarak giyen bir mürîdini şiddetle azarladığı, İslamiyet’in emirlerinden haberdar olup olmadığını sorduğu rivâyet edilmiştir.²⁴⁶

2.2.1 Mürşidleri

Küçük yaşlarda ilim tahsiline başlayan Seyyid Sıbğatullah Arvâsî’nin medrese eğitiminin yanı sıra tasavvufî hayatında ders aldığı mürşidlerinin hayatına önemli katkıları olmuştur.

²⁴⁰ Akyüz, a.g.e., s. 135.

²⁴¹ Tâhî, a.g.e., s. 49.

²⁴² Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 219.

²⁴³ Tâhî, *İşaretler*, s. 46.

²⁴⁴ Tâhî, a.g.e., s. 46.

²⁴⁵ Tâhî, a.g.e., s. 44.

²⁴⁶ Akyüz, a.g.e., s. 135.

İlk olarak ailesinin temsil ettiği Kâdiriyye tarikatından hilâfet alan Arvâsî, daha sonra tasavvufî hayatında birçok müşşidin terbiyesi altına girmiştir. Kaynaklarda belirtildiğine göre Arvâsî, Seyyid Taha'ya intisap etmeden önce Seyyid Taha onun hakkında “*Bu emaneti taşıyacak odur*” diyerek en kısa sürede tarîkata girmesini emretmiş ve tasavvufî terbiyesini, halîfesi Muhammed Nakşibendî ile Muhyiddin Sahranî'ye havale etmiştir.²⁴⁷ Seyyid Taha'nın emrine uyan Arvâsî, ilim tahsilinin ardından 1245/1829 yılında Van'da ikamet eden Şeyh Muhyiddin Sahranî'nin manevî terbiyesi altına girmiştir.²⁴⁸ Bunun üzerine onda vukûf-i kalbî²⁴⁹ hâsıl olmuştur.²⁵⁰ Ancak şeyhi ona “*Artık bir müşşidi kâmilin terbiyesi altına girme zamanın geldi*” dediği halde Arvâsî, şeyhinin vefatına kadar onun hizmetinde bulunmuştur.²⁵¹ Bu sırada ilmî, kalbî ve kabir âlemine yönelik keşiflerin hâsıl olduğu nakledilmektedir. Ayrıca şeyhinin ona “*Sen duasıyla belalardan muhafaza olunan affedilmiş kişilerdensin*”,²⁵² “*Artık sen ölmüş velilerden istifade edecek makâma ulaştin.*”²⁵³ dediği belirtilmiştir. Şeyhinin vefatından sonra Şeyh Hâlid Cezerî'ye (ö. 1254/1839) giderek onun irşâd ve terbiyesiyle yüksek makâmlar aştığı ifade edilmiştir.²⁵⁴ Nitekim zühd ve riyazet yolunda sülûk ettiği sıralarda birçok kişi kendisine “*Sen takva ehli ve tasavvufî özelliklere sahip bir ailedensin. Herkes sizin evinize ziyarete gelmek isterken sen başkalarının kapısına neden gidiyorsun?*” diye sorduklarında onlara şu cevabı vermiştir: “*Kişinin kabında bir şey olmayınca, bunu doldurmak için zahmetlere katlanması gerekir.*”²⁵⁵ Ayrıca Şeyh Hâlid'in, Arvâsî'yi irşatla görevlendirmesine rağmen kendisini bu emanete lâıyk görmediği için bu görevi yüklenmediği de rivâyet edilmiştir. Abdurrahman-ı Tâhî, o dönemde Arvâsî'nin ins ve cinnin ameline eşit olan Hâk cezbisine, istiğrak, tecelli-i berk-i zâtî, fenâfillah ve bekâbillah makâmlarına ulaştığını ve kendi nefsinden vazgeçme hâlinin onda hâsıl olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁶

²⁴⁷ Tâhî, a.g.e., s. 156.

²⁴⁸ Norşinî, a.g.e., s. 303.

²⁴⁹ Kalbin Hak'ın huzurunda hazır bulunması, kalbinde Hak'tan başka kimsenin bulunmayacağı şekilde o makâmın gereği ile kıyam etmek. Bkz. Seccâdi Seyyid Cafer, *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 513-514.

²⁵⁰ Tâhî, a.g.e., s. 156.

²⁵¹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 19; Nakşibendî, a.g.e., s. 354.

²⁵² Tâhî, a.g.e., s. 156.

²⁵³ Norşinî, a.g.e., s. 303.

²⁵⁴ Ali Yurtgezen, *Hacegan Sultanları*, Semerkând Yayınları, İstanbul 2013, s. 172.

²⁵⁵ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 232; Nakşibendî, a.g.e., s. 354.

²⁵⁶ Tâhî, *Mektubat*, s. 156-157.

Hâlid-i Cezerî'nin vefat etmesi üzerine halîfesi²⁵⁷ Şeyh Salih Sıpkî'ye²⁵⁸ (ö. 1268/1852) intisap eden Arvâsî'nin, bu zâtın yanında ne kadar süre kaldığı bilinmemektedir. Sonraları ise bir süre Şeyh Musa Bitlisî ve Şeyh Abdulkadir Bitlisî'nin hizmetinde bulunmuştur.²⁵⁹ Ayrıca Seyyid Sıbğatullah'ın, bu zaman zarfında Hızır ile tanışıp²⁶⁰ ondan da istifade ettiği nakledilmiştir.²⁶¹ Bu dönemde Seyyid Tâhâ'nın müritleriyle de arkadaşlık yapan Arvâsî'ye Seyyid Tâhâ, müridi Horoslu Molla Murad aracılığıyla “*Biya be aşiyane hod: Artık kendi evine dönme zamanın gelmedi mi?*”²⁶² diye haber göndermiş, bunun üzerine Arvâsî Nehri'ye giderek 1256/1853 yılında Seyyid Tâhâ'ya intisap etmiştir. Zira Seyyid Sıbğatullah Arvâsî ailesi içinde Kâdirilik'ten Nakşîliğe geçen ilk kişidir. Nitekim onun bu intisabı, Arvâsî ailesinin Kâdirilikten Nakşîliğe geçmesine de vesile olmuştur. Seyyid Sıbğatullah, şeyhinin yanında kırk gün kalarak seyr u sülûkunu tamamlamış ve bir ay daha yanında kalıp sohbetinde bulunmuştur.²⁶³ Daha sonra Seyyid Tâhâ'nın Hz. Peygamber (s.a.v.) ve büyük zâtlardan işaret alarak ona hilâfet verdiği belirtilmiştir. Seyyid Tâhâ Arvâsî'ye hilâfet verdiği zaman, “*O'na niçin halîfelik verdin?*” diye soran Köse halîfe²⁶⁴ diye meşhur olan halîfesi Molla Taha'ya²⁶⁵ (1292/1875) “*Onun benim iznimle halîfe olduğunu zannetme. O daha bize gelmeden önce, evindeyken bile şeyhti.*”²⁶⁶ diyerek Arvâsî'nin çok kısa süre içerisinde hilâfet almaya ehil olduğunu belirtmiştir. Şeyhi vefat etmeden kısa bir vakit evvel Arvâsî'nin artık müstakil olarak irşâda başlayabileceğini bildirmesine rağmen, kendisini bu işe ehil görmeyerek Seyyid Tâhâ'nın vefatından birkaç yıl sonra irşâdda bulunmuştur. Ancak daha evvel hilâfet aldığı

²⁵⁷ Ohini, a.g.e., s. 74.

²⁵⁸ Muhammed Diyauddin Norşini, Arvâsî'nin Şeyh Salih ile beraber Kolat'a gittiğini, orada bulunan ahalinin Şeyh Salih'e intisap ettiğini, ardından Arvâsî'nin emriyle Şeyh Salih'in evinin Kolat'a taşındığını bildirmiştir. Daha sonra Arvâsî'nin Seyyid Taha'ya intisap etmek için Nehri'ye gittiğini söylemiştir. Bkz. Norşini, a.g.e., s. 303.

²⁵⁹ Norşini, a.g.e., s. 303.

²⁶⁰ Nitekim Abdurrahman-ı Tâhî Arvâsî'nin Hızır ile görüşmesi hakkında “*Sözlerinden Hızır'la arkadaşlık ettiği kokusunu alırdım.*” demiştir. Bkz. Norşini, a.g.e., s. 303.

²⁶¹ Tâhî, a.g.e., s. 137; Norşini, a.g.e., s. 303.

²⁶² Abdurrahman-ı Tâhî'nin bildirdiğine göre Seyyid Tâhâ, birini yollayarak “*Çocuğun terbiyesi babanın üzerinedir.*” deyip onu çağırtmıştır. Bkz: Tâhî, *Mektubat*, s. 157.

²⁶³ Tâhî, a.g.e., s. 157.

²⁶⁴ Arvâsî, *Minah*'da ona atıfta bulunarak şöyle söylemiştir. “*Şeyhimizin Köse Halife lakabıyla meşhur halifelerinden Molla Taha yemin ederek şunları söylemiştir: “İki yer hariç şeyhimizin köyü olma Nehri'nin her tarafının, hatta ağaçların ve taşların bile nura bürünmüş olduğunu gördüm.” Sanırım bu yerlerden biri Yahudi mahallesi, diğeri ise emirin kalesi idi.”* Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 227-228.

²⁶⁵ Seyyid Taha'nın, Taha isminde iki halifesi vardır. Bazı kaynaklar Köse Halifeyle Molla Taha'yı kastettiğini söylerken bazı kaynaklar da Taha Hariri'yi (1292/1875) kastettiğini söylemektedir. Ancak Şeyh Âsım Ohinî bununla Molla Taha'yı kastettiğini söylemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Ohinî, a.g.e., s. 31; Korkusuz, a.g.e., s. 39.

²⁶⁶ Tâhî, a.g.e., s. 179.

dönemden itibaren şeyhi adına irşâd faaliyetlerinde bulunmuştur.²⁶⁷ Ayrıca kaynaklarda, Arvâsî'nin şeyhinin vefatından birkaç sene sonra daha irşâd etmekten kaçındığı, daha sonra bunun kendisine vacib-i ayın olduğuna kanaat getirip korku ve ümit içinde irşâda başladığı zikredilmiştir.²⁶⁸ Nitekim Seyyid Tâhâ, Arvâsî'ye irşâd izni verdikten sonra ona dağlar ve kayalıklar arasında kuş uçmaz, kervan geçmez bir köyü mesken edinmesini emretmiş, Arvâsî de bu emre uyarak şeyhinin işaret ettiği özelliklere sahip bir yer bulmak için köyleri dolaştığı ifade edilmiştir. Sonunda bu özellikleri taşıyan Gayda'nın Kulat (Gökay) köyünü bularak orada imamlık görevini yaptığı, kısa bir süre sonra da Arvas'da bulunan evini taşıyarak buraya yerleştiği, kendisine, ilk olarak köy halkı ardından adını duyan büyük âlim ve erdemli zâtların intisap ettiği belirtilmiştir.²⁶⁹ Ayrıca bu süre zarfında ilminde mahir olan âlimlerle keşif, gaybet ve müşahedelerinde ehil olanların onun gavs olduğunu kabul ettikleri,²⁷⁰ sohbetinde 400 âlim erkek ve sâiha kadının bir araya geldiği de aktarılmıştır.²⁷¹

Kaynaklar, Arvâsî'nin Kulat'ta bir müddet kaldıktan Gayda'ya geçerek burada bir mescit ve dergâh yaptırıp irşat faaliyetlerine devam ettiğini aktarmıştır. Ancak Arvâsî, irşâd etmeye kendisini layık görmediğini belirterek *Minah*'da şunları söylemiştir: “*Mürşidimin emri ve zaruret olmasaydı, nefsimin kusurlarını bildiğimden dolayı tarikat üzerine konuşmaya da başkalarını irşâda da cesaret edemezdim.*”²⁷² Ancak Seyyid Tâhâ onun hakkında şunları söylemiştir: “*Eşraf kabilesinin şeyhleri hariç Sıbğatullah gibisi ne şimdiye kadar geldi ne de bundan sonra gelecektir.*”²⁷³

Kaynakların belirttiğine göre Arvâsî, şeyhi vefat edene kadar yılda iki defa müntesipleriyle beraber Nehri'ye ziyarete gitmiştir.²⁷⁴ Şeyhinin vefatından sonra bir süre daha kardeşi Şeyh Salih'in²⁷⁵ (ö. 1864) de ziyaretinde bulunmuştur.²⁷⁶

²⁶⁷ Çakır, a.g.e., s. 119.

²⁶⁸ Tâhî, a.g.e., s. 158.

²⁶⁹ Ohinî, a.g.e., s. 41-42.

²⁷⁰ Tâhî, *Mektubat*, s. 158.

²⁷¹ Ohinî, a.g.e., s. 33.

²⁷² Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e.,

²⁷³ Tâhî, a.g.e., s. 179.

²⁷⁴ Ohinî, a.g.e., s. 33.

²⁷⁵ Arvâsî, *Minah*'da Şeyh Salih'e atıfta bulunarak şunları söylemiştir. “Şeyhim Seyyid Taha'nın vefatından sonra postuna oturan kardeşi Şeyh Salih sohbetlerinde şöyle derdi: “*Diri kedi ölmüş aslandan iyidir.*” Bunun akabinde rüyalarımda şeyhimi gördüm. Bana “*Salih benim ölü olduğumu zannediyor, oysa ben ölü değilim.*” demiştir.” Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 228-229.

²⁷⁶ Norşinî, a.g.e., s. 303; Ohinî, a.g.e., s. 33.

Arvâsî'nin tasavvufî hayatını aktardıktan sonra çalışmanın hacmini göz önünde bulundurarak bu süreçte intisap ettiği müşidlerinin hayatından kısaca şöyle bahsedeceğiz:

2.2.1.1. Şeyh Muhyiddin Suhri/Sahranî²⁷⁷

Abdullah-ı Dehlevî'nin (ö. 1240/1824) halîfelerinden Derviş Muhammed'in (ö. 1260/1844-45) Van'daki halifesidir.²⁷⁸ Bu zâta şeyhi Seyyid Tâhâ'nın yönlendirmesiyle bağlanan Arvâsî, vefatına kadar onun hizmetinde kalmıştır.²⁷⁹

2.2.1.2. Şeyh Hâlid-i Cezerî (ö. 1255/1839)

Mevlânâ Hâlid'in son halîfelerinden bir tanesidir. Hâlid-i Cezerî, Cizre'nin köklü ailelerinden birine mensup olup, medrese tahsilini memleketindeki Kırmızı Medrese'de tamamlamıştır. Daha sonra Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin yanında manevî eğitimine başlayan Şeyh Hâlid-i Cezerî, Cizre'de başlattığı irşat vazifesini tamamladıktan sonra Gabar Dağı'nın batısındaki Basret (İnceler) köyüne yerleşmiştir, Orada bir mescid, medrese ve dergâh kurarak ilmî ve tasavvufî hizmetlerini bir arada yürütmüştür.²⁸⁰

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, Şeyh Hâlid Cezerî'nin yanında dört yıl kalarak manevî terbiyesini tamamlamıştır.²⁸¹ Kendisi, *Minah* adlı eserinde onun elinden tarîkata girdiğini,²⁸² kalplerin keşfi hâline ulaştığını anlatmaktadır. Ancak daha sonra medresede bazı münkir talebelerle münazarada bulunduğundan ötürü kendisinden bu hâlin kalktığını belirtmektedir.²⁸³

²⁷⁷ Arvâsî, *Minah* adlı eserinde “sohbet şeyhim” dediği Şeyh Muhyiddin Suhri'nin bazı sözlerini nakletmiştir: “Ömürler, alınıp verilen nefesler adedindedir. Dolayısıyla nefesleri tutmak, ömrün uzamasına sebeptir.” Arvâsî, bu söz üzerine nefesini tutmaya başladığını ancak şeyhinin daha sonra kendisine nefesleri tutmaktan maksadın kamil müşidlerin sohbeti olduğunu, gerçek anlamda nefesleri tutmanın ise sohbetin kemaline engel olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 177.

²⁷⁸ Norşinî, a.g.e., s. 303.

²⁷⁹ Arvâsî, Cizre'de şeyhinin sohbetine katıldı sıralarda orada medfun bulunan ve halk arasında “Muhammed'ul Gavs” diye meşhur olan bir zatın türbesini sürekli ziyarete gittiğini ancak bir ziyareti sırasında orada kendisine bazı hallerin varit olduğunu daha sonra şeyhinin kendisine nereye gittiğini sorduğunu, kendisinin de o zatı ziyarete gittiğini söylediğinde müşidinin: “Artık sen ben de fayda göremezsin.” dediğini aktarmıştır. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 232.

²⁸⁰ İbrahim Baz, Mevlana Hâlid-i Bağdâdî'nin Hâlifelerinden Şeyh Hâlid-i Cezerî ve Basret Dergâhı, *Tasavvuf*, S. 32, 2013, s. 140.

²⁸¹ İbrahim Baz, Şırnak Bölgesindeki Nakşi Şeyh Aileleri ve İdil'de Yaşayan Mutasavvıflar, *Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu Bildirimi*, (12-13 Mart Şırnak), C.1, 2011, s. 350.

²⁸² Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 232.

²⁸³ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 211.

2.2.1.3. Şeyh Salih Sıpkî (ö. 1268/1852)

Bitlis'in Sıpkî köyünden olan, bölgede “*Üstad-ı Azam*” diye şöhret bulan Molla Resul Sıpkî'nin²⁸⁴ (ö. 1244/1829) yeğenidir. Eğitimi, Botan bölgesinin ünlü medreselerinden biri olan Tanzeh Medresesi'nde²⁸⁵ aldıktan sonra ilmî ve tasavvufî terbiyesini Şeyh Hâlid-i Cezerî'nin yanında tamamlamıştır. Daha sonra şeyhinden icâzet alarak halîfe olan Şeyh Salih²⁸⁶ şeyhinin vefâtından sonra Basret Dergâhı'nın postnişîni olarak irşâdda bulunmuştur. Aynı zamanda şeyhinin damadı olan Şeyh Salih 1852 yılında Basret'te vefât etmiştir. Mezarı hocasının yanında Basret köyündedir.²⁸⁷

2.2.1.4. Şeyh Musa Bitlisî²⁸⁸

Nuriyye tarîkatının büyük halîfelerinden olup şeyhi, halk arasında ‘Ahlatlı Çıplak Şeyh’²⁸⁹ diye bilinen Şeyh Meczûb'dur.²⁹⁰ Arvâsî, *Minah* adlı eserinde şeyhi Seyyid Tâhâ'yı görmeseydi, bu zâta intisap edeceğini belirtmiştir.²⁹¹

2.2.1.5. Şeyh Abdulkadir Bitlisî

Bitlis'e bağlı Lerd (Kayalıbağ) köyündendir. Mevlânâ Hâlid'in halîfesi olan Şeyh Abdulkadir, daha sonra Mevlânâ Hâlid tarafından o bölgenin ileri gelenlerinden hediye almasını yasaklamış olduğu halde buna uymaması sebebiyle tard edilmiştir.²⁹²

2.2.1.6. Seyyid Tâhâ Hakkâri (ö. 1269/1853)

²⁸⁴ Yakın Doğunun büyük âlimlerinden olup, Mevlana Hâlid'den ilmi ve tasavvufî icazet almıştır. Aynı zamanda geometri ve usturlab gibi spesifik ilimlerde de üstün bir dereceye sahiptir. Detaylı bilgi için bkz. Ohinî, a.g.e., s. 267-270.

²⁸⁵ Siirt'in Eruh ilçesine bağlı bir köy.

²⁸⁶ Norşini, a.g.e., s. 304; Tenik, a.g.e., s. 113.

²⁸⁷ Baz, a.g.m., s. 145.

²⁸⁸ Arvâsî, *Minah'ta* şeyhini sık sık ziyarette bulunduğunu, bir seferinde ziyarete gittiğinde şeyhinin bahçesindeki zararlı otları ayıklayıp ağaçların dibini çapaladığını, kendisini gördüğünde ise şöyle dediğini nakletmiştir: “*Kıyamet gününde insani pişman ve mahcup etmeyen gafletin bir kısmı da rahmettir.*” Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 226

²⁸⁹ Arvâsî, Şeyh Musa'nın onun için; “*O, her ne kadar zahiri itibariyle dine karşı kayıtsız görünüyorsa da, iç âlemi mamur ve kâmindir.*” dediğini aktarmıştır. Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 227.

²⁹⁰ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 227.

²⁹¹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 226

²⁹² Rivâyete göre Abdurrahman-ı Tâhî'nin oğlu Muhammed Dyauddin (ö. 1342/1923) Lerd köyündeki türbesini ziyaret etmiş, kabrinde feyiz olduğunu belirterek onun tarikattan süreten tard edildiğini belirtmiştir. Ohinî, a.g.e., s. 106-107.

Peygamberimiz (sallallahu aleyhi ve sellem)’in neslinden olup, Abdulkadir Geylani’nin onbirinci torunudur. Hakkâri’nin Şemdinli ilçesinde doğmuş ancak doğum tarihi bilinmemektedir.²⁹³ Küçük yaşlarda ilim tahsiline başlayan Seyyid Tâhâ, amcası Abdurrahman-ı Şemdinî (ö. 1235/1819-20) vesilesiyle o sırada Bağdat’ta bulunan Mevlânâ Hâlid’e (ö. 1342/1923) intisap etmiştir. Ondan hilâfet alıp Berdesor’da²⁹⁴ irşat vazifesini yapmıştır.²⁹⁵ Ancak amcasının vefatından sonra Şemdinli’nin Nehri kasabasında kurduğu medresede irşâda devam etmiştir.²⁹⁶ Böylece birçok halife yetiştirerek Hâlidîliğin Anadolu’da yayılmasına vesile olmuştur.²⁹⁷ Arvâsî de onun yanında manevî terbiyesini tamamlayarak irşat vazifesini yerine getirmiştir.

Abdurrahman-ı Tâhî’nin bildirdiğine göre Arvâsî’nin Seyyid Tâhâ’ya olan muhabbeti çok fazla idi. Bundan dolayı Arvâsî, Nehri’de “*Seyyid Tâhâ’nın mahbûbu*” olarak çağırılırdı.²⁹⁸ Seyyid Tâhâ da Arvâsî’ye çok önem vererek ona şöyle derdi: “*Herkesi sırtında taşıyorum ama seni başımın üstünde taşıyorum.*”, “*Senle ben bir boyunduruğun iki öküzü gibiyiz.*” Ayrıca işaret ve orta parmaklarını işaret ederek “*Senle ben bu iki parmak gibiyiz.*”²⁹⁹ dediği belirtilmiştir. Bu sözler Arvâsî’nin Tâhâ Nehri nezdindeki değerini ifade etmektedir. Bununla beraber Seyyid Tâhâ, Arvâsî’yi kendi aile fertlerinden ayrı tutmadığını kendisine her fırsatta dile getirmiştir.³⁰⁰

Ayrıca Seyyid Tâhâ, kendisini onun yıkamasını, namazını kıldırmasını ve defnetmesini emretmiştir. Bütün elbiselerinin ve sergilerinin hatta tekkesinin, çorabının, yastığının ve atının eyerinin, altına serilen yün serginin bile ona verilmesini vasiyet etmiştir.³⁰¹

Tâhâ Nehri, 43 yıl süren irşâdın ardından (ö. 1269/1853) Nehri’de vefat etmiştir.³⁰² Kendisinden sonra kardeşi Şeyh Salih irşâdı devam ettirmiştir.³⁰³

²⁹³ Necati Akyüz, *Sadat-ı Kiram Âlemi*, Kahraman Ofset, y.y ,t.y, s. 118.

²⁹⁴ Berdesor; Mergever, Tergever ve Şemdinli beldeleri ve Urumiye şehriyle çevrili bir köydür.

²⁹⁵ Abdulcebbar Kavak, *Seyyid Tâhâ Hakkâri*, DİB Yayınları, Ankara, 2017, s. 27.

²⁹⁶ Zeki Tan, “Tâhâ Hakkâri”, *DİA*, TDV, C.EK-II, İstanbul 2016, s. 577.

²⁹⁷ Çakır, a.g.e., s. 35, Tenik, a.g.e., s. 116.

²⁹⁸ Tâhî, *Mektubat*, s. 157.

²⁹⁹ Tâhî, a.g.e., s. 179.

³⁰⁰ Seyyid Tâhâ, kızına “*Sıbgatullah Arvâsî bizdendir.*” diyerek onu aileden biri gibi gördüğünü belirtmiştir. Bkz. Tâhî, a.g.e., s. 51.

³⁰¹ Tâhî, a.g.e., s. 158.

³⁰² Akyüz, a.g.e., s. 118

³⁰³ Çakır, a.g.e., s. 41.

Tâhâ Hakkârî'nin şöhreti Van ve Hakkârî çevresinde olduğu gibi, İran, Mısır ve Kafkasya'ya kadar yayılmıştır. Aynı zamanda İran Şah yönetimiyle olan sıcak ilişkileri Osmanlıya da büyük faydalar sağlamıştır.³⁰⁴

2.2.2. Tarîkatı

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, Nakşîbendî tarîkatının Hâlidîyye koluna mensuptur. Daha evvel Kadirî olarak bilinen bir aileye mensupken daha sonra şeyhi Seyyid Tâhâ'ya intisap etmesiyle Nakşîbendî olmuştur. Hatta Anadolu'da Nakşîliğin yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu sebeple Nakşîbendiyye'nin doğuşu ve gelişmesi hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

Allah'a vuslata ermek isteyen kimselere has âdet, hal ve davranış şeklinde tarif edilen tarîkat, tasavvuf ehline sâliki hakîkate götüren yol olarak tanımlanmıştır.³⁰⁵ Tarih boyunca şeriata gerçek anlamda ittiba eden çoğu sünnî, birçok tarikat ortaya çıkmıştır. Bu tarîkatlardan bir tanesi de İslam coğrafyasında Kadiriyyeden sonra en yaygın olan Nakşîbendilik'tir.³⁰⁶

İslam coğrafyasında en yaygın ve etkili tarîkatlardan³⁰⁷ biri olan Nakşîbendiyye tarîkatının kurucusu, Bahâeddîn Nakşîbend'dir (ö. 791/1389). Kaynaklar Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'den sonra Nakşîbendî silsilesinin ilk halkasının Ebubekir es-Sıddık ile başladığını, tarîkatın Bayezîd-i Bistamî zamanına kadar *tarîkat-ı bekriyye*, sonrasında ise Beyazîd'in bir lakabı olan Tayfur'a nisbetle *Tayfuriyye* olarak, Yusuf el-Hemedanî'den Hâce Bahâeddîn Nakşîbend zamanına kadar olan devreye Hâcegân tarîkatı ve ondan sonraki dönemden itibaren de "Nakşîbendiyye"³⁰⁸ ismiyle anıldığını söylerler.³⁰⁹ Nitekim Hâcegân tarîkatının kurucusu kabul edilen Yusuf el-Hemedanî'nin halîfe olarak tayin ettiği dört kişiden birisi olan ve *Sersilsile-i Hâcegân*³¹⁰ "hocaların ilk

³⁰⁴ Tenik, a.g.e., s. 120.

³⁰⁵ Reşat Öngören, "Başlıca Tarikatlar", *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 253.

³⁰⁶ Hamit Algar, *Nakşîbendilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 231.

³⁰⁷ Öngören, a.g.e., s. 264.

³⁰⁸ Tarikat ismini Bahaeddin Nakşîbend'in "*Kalbe Allah'ın ismini nakşeden*" anlamına gelen Nakşîbend lakabından hareketle almıştır. Algar, a.g.e., s. 22.

³⁰⁹ Algar, a.g.e., s. 14-22.

³¹⁰ Bu ismi almasının sebebi Hızır'dan öğrendiği hafi zikir usûlünü benimsemesinden kaynaklanmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Hamid Algar, "Abdülhâlik Gucdüvânî", *DİA*, TDV, C.XIV, İstanbul 1996, s. 169-171

halkası” lakabıyla anılan Abdülhâlık-ı Gucdüvânî (ö. 615/1218) olduğu kabul edilir. Zira Gucdüvânî, Nakşîbendî usûlüne hafî zikirle beraber Nakşîbend’in daha sonra üç prensip eklediği *el-kelimat-ı kudsiyye* olarak bilinen sekiz prensip de eklemiştir.³¹¹ Bununla beraber tarîkat geleneğinde Gucdüvânî, Bahaeddin Nakşîbend’in Üveysî yoluyla müridi kabul edilmektedir.³¹² Böylece önceleri Hâcegân olarak anılan bu tasavvufî oluşum daha sonra “Nakşîbendiyye” ismiyle güçlü bir tarîkat haline gelmiştir.

Tarîkat, çok sayıda müridi olan Bahâeddîn Nakşîbend’in vefatından sonra öne çıkan halifeleri Alaeddin Attar (ö. 802/1400), Muhammed Parsa (ö. 822/1420) ve Ya‘kûb-i Çerhî³¹³ (ö. 851/1447) aracılığıyla tarîkat önemli ölçüde yayılmış³¹⁴ ve özellikle Yesevîyye tarîkatının olduğu bölgelerde bu tarikata intisab eden müridlerin sayısı oldukça artmıştır.³¹⁵

Nakşîbendiyye tarikatının en önemli safhalarından biri XVII. yüzyılda Ahmediyye diye de adlandırılan, kurucusu İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Sirhindî (ö. 1035/1626) olan Müceddidiyye kolunun ortaya çıkmasıdır. Müceddidiyye, Nakşîbendîliği Hindistan’ın en etkin tarikatlarından biri yaparak, Hint alt kıtası, Orta Asya ve Anadolu’dan sonra tarikatın üçüncü büyük merkezi haline gelmiştir. Nitekim Hindistan ve diğer bölgelerde hızla yayılan Müceddidiyye birkaç nesil sonra tarikatın en faal kolu olmuştur.³¹⁶

İmam-ı Rabbani (ö. 1035/1626) tarafından tesis edilen Müceddidiyye kolunun Hindistan yöresinden Batıya doğru yayılmış olması Bağdâdî’nin faaliyeti için bir zemin hazırlamıştır. Ubeydullah Ahrar vasıtası ile de tarikat geniş bir muhite yayılmıştır. Ahrar, Nakşîbendîliği sadece tüm iç Asya bölgesinde hâkim bir tarikat hâline getirmekle kalmayarak İran, Hicaz ve Anadolu olmak üzere Batı’ya doğru yaymıştır. Bu yayılma Nakşîbendîliği Osmanlı Devleti, Türkistan, Hindistan gibi önemli bölgelerin kültürel yapısının ortak unsuru hâline getirmiştir.³¹⁷

³¹¹ Algar, a.g.e., s. 18.

³¹² Hamid Algar, “Nakşîbendiyye”, *DİA*, TDV, C.XXXII, İstanbul 2006, s. 335-342.

³¹³ Abdurrahman Memiş, *Halid-i Bağdâdî ve Anadolu’da Halidilik* isimli eserinde Ya‘kûb-i Çerhî’nin yerine Zahid Bedahşl ismini verir. Detaylı bilgi için bkz. Memiş Abdurrahman, *Halid-i Bağdâdî ve Anadolu’da Halidilik*, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 206.

³¹⁴ Algar, a.g.e., s. 23.

³¹⁵ Memiş, a.g.e., s. 206

³¹⁶ Algar, a.g.m., s. 338.

³¹⁷ Memiş, a.g.e., s. 210.

Hâlid-i Bağdâdî'ye (1242/1827) nispet edilen ve Nakşibendîliğin bir kolu olan Hâlidîlik ise, Ortadoğu ve Osmanlı topraklarında hızla yayılan bir tarikat olmuştur. Haklarındaki bütün koğuşurma ve ta'kibatlara rağmen Hâlidîler, İstanbul'da ve özellikle de Doğu Anadolu illerindeki Şafîiler arasında sür'atle yayılmış ve tutunmuştur.³¹⁸ Bağdâdî'nin Anadoluya gönderdiği halîfeler vasıtasıyla Nakşibendiyye tarikatına mensub bazı şeyhler, inabelerini Halidiyye tarikatıyla yenilemişlerdir.³¹⁹ Hâlidîliğin Anadolu'da yaygın olması ise Tâhâ Hakkâri, Seyyid Sıbgatullah Arvâsî ve Abdurrahman-ı Tâhî aracılığıyla olmuştur.³²⁰

Nakşibendiyye'de tasavvufî eğitimin önde gelen ve müridin uymasını gerektiren esaslar Nakşibendî literatüründe “*kelimât-ı kudsîyye*” olarak bilinir.³²¹ İlk sekizinin Abdulhâlîk Gucdüvânî tarafından konulduğu kabul edilen on bir esas şunlardır:

“Her nefes alışverişte bilinçli olmak (hûş der-dem), yürürken öne bakmak (nazar ber-kadem), kötü huylardan iyi huylara doğru yolculuk (sefer der-vatan), toplum içinde yalnız, halk içinde Hak ile olmak (hâlvet der-encümen), Allah'ı zikretmek (yâdkerd), nefesi tutarak icra edilen kelime-i tevhid zikrinde nefesi salarken, “İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî” demek (bâzgeşt), kalbi dünyevî düşüncelerden korumak (nigâhdâşt), Allah'ı daima hatırlamak (yâddâşt), içinde bulunulan hâlin bilincinde olmak (vukûf-ı zamânî), zikri belli sayıya riâyet ederek icra etmek (vukûf-ı adedî), zikir esnasında kalbe teveccüh edip zikrin mânasının bilincinde olmak (vukûf-ı kalbî).” Son üç esasın ne zaman kelimât-ı kudsîyyeye eklendiği ise meçhûldür. Ancak XIX. y.y ve sonrasında telif edilen bazı kaynaklar bu üç ilkenin Bahâeddin Nakşibend tarafından konulduğunu belirtmiştir. Ancak daha sonra bu bilgi diğer eserlere de geçmiştir.³²²

Nakşibendî tarikatının büyükleri bu yolu, sahih hadisler ve takva yoluyla hakîkatin “*Allah'ı bilmek ve O'na kulluk etmek*” olduğuna işaret etmesi ve kalbin zâhirî azalarının amellere uymasının zor olmasından dolayı, kendi yollarının sahabilerin yoluna uygun bir

³¹⁸ Hasan Küçük, *Osmanlı Devletini Tarih Sahnesine Çıkaran Kuvvetlerden Biri: Tarikatlar ve Türkler Üzerindeki Müsbet Tesirleri*, TÜRDAV, İstanbul 1976, s.97.

³¹⁹ Memiş, a.g.e., s. 210

³²⁰ Süleyman Uludağ, “Hâlidîyye”, *DİA*, TDV, C.XV, İstanbul 1997, s. 298.

³²¹ Necdet Tosun, “Nâkşibendiyye”, *DİA*, TDV, C.XXXII, İstanbul 2006, S. 342.

³²² Tosun, a.g.m. s. 323.

şekilde kalbi temizlemek ve Peygamber efendimizin emrettiği şeyleri yapmak üzerine kurmuşlardır.³²³

Arvâsî, Nakşibendî tarikatının diğer tarikatlara nazaran kolay olduğuna dikkat çekerek şunları söylemiştir: “*Nakşibendî tarikatı, bazı yüklere ve zorunluluklara (az yemek, az uyumak, çileye çekilmek...) yer vermemektedir. Zira Nakşibendî müridi yer, içer, uyur. Nakşibendî tarikatı, bid’atları ve hilaf-ı meşruiyu (dine aykırı şeyleri) kabul etmemesi yönüyle de diğer tarikatlardan daha zordur.*”³²⁴ Arvâsî, *Minah* adlı eserinde bir dönem kendisinden ders aldığı Şeyh Musa’nın kendisine hangi tarikata bağlı olduğunu sorduğunu, kendisinin de Nakşibendî olduğunu söylemesi üzerine “*Nakşibendî, Nakşibendî, Nakşibendî, Dertli, dertli, dertli.....*” beyitlerini okuyarak bu yolun zorluklarla dolu olduğunu ifade ettiğini anlatmıştır. Ancak Arvâsî, hocasının bu sözlerinin karşısına çıkacağı üç imtihan ve engele işaret ettiğini, büyüklerin sözlerinin hep hikmetli olduğunu dile getirmiştir.³²⁵

Ayrıca Arvâsî, bu zamanda Nakşibendî tarikatının dışında başka bir tarikattan istifade edebilmenin zor olduğunu vurgulamıştır. Nitekim keşif ehli bir velinin “*Tarikatlardan en son kalacak olanı Nakşibendî tarikatı, mezheplerden en son kalacak olanı ise İmam Azam Ebu Hanefi’nin mezhebidir*” sözünü teyit ederek Hacı Ubeydullah Ahrar’ın bu husustaki sözünü aktarmıştır: “*Büyüklerin himmet ve bereketiyle, bu Nakşî silsilesi kıyamete kadar varlığını devam ettirecektir.*”³²⁶

Nakşibendî tarikatının adab ve erkânına çok önem veren Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, bu yolun büyüklerinin koydukları usûl ve edepin dışına çıkılmaması gerektiğini belirterek Abdurrahman-ı Tâhî’ye şunları söylemiştir: “*Büyüklerin yolunu değiştirme. Ben bu yolu üstadımın bana emrettiği gibi hiç değiştirmedim. O da üstadından aldığı gibi hiç değiştirmedim.*”³²⁷

2.2.3. Halîfeleri

³²³ Tâhî, *Mektubat*, s. 73.

³²⁴ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 230.

³²⁵ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 227.

³²⁶ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 62.

³²⁷ Akyüz, a.g.e., s. 138.

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, mürşidi Seyyid Tâhâ'nın emriyle irşâd görevine başlamış, 13 yıl boyunca yürüttüğü hizmette birçok mürîd ve halîfe yetiştirmiştir. Gayda'da mürîd yetiştirdiği sıralarda aynı zamanda irşat maksadıyla çeşitli bölgelere seyahatlerde bulunmuştur. Kısa sürede müntesipleri artan Arvâsî'nin meclisinde 400'e yakın âlim ve salih kadının bulunduğu rivâyet edilmiştir.³²⁸ Yine rivâyete göre yanında birçok kişi yüksek velâyet derecesine ulaşmıştır.³²⁹ Ancak Arvâsî, Muhammedî meşrepli olduğundan dolayı kendisinden sonra sadece dört halîfe bırakmıştır.³³⁰ Nitekim kendisi en meşhur üç halîfesi hakkındaki düşüncesini şöyle dile getirmiştir: “*Molla Abdurrahman-ı Meczûb, sâfi tasdikler sahibi, Molla Hâlid, ikinci Hâlid,*³³¹ *Abdurrahman-ı Tâhî ise sohbet piridir.*”³³² Dört halîfesi şunlardır:

2.2.3.1. Seyyid Bahâeddîn Hizanî (ö. 1286/1870)

Seyyid Bahâeddîn Hizanî Arvâsî'nin oğlu olup kendisinden sonra Gayda'da hilâfet görevini devam ettirmiştir.³³³ Kaynaklarda Arvâsî'nin vefat etmeden evvel hilâfeti Abdurrahman-ı Tâhî'ye bırakmak istediği ancak Tâhî'nin özür dileyerek bu görevin Şeyh Bahâeddîn'e verilmesinin daha uygun olduğunu söylediği aktarılmıştır.³³⁴ Bunun üzerine Arvâsî'nin, şöhrete istekli olmaması, şeriate ve tarîkatta şeyhine muhâlefet etmemesi şartıyla bu tarîkatın postnişinliğini Şeyh Bahâeddîn'e bıraktığı ifade edilmiştir.³³⁵

Yine kaynaklar, bütün insanlarla muhabbet etmeyi çok seven³³⁶ biri olarak bilinen Şeyh Bahâeddîn'in, kalbinde tutuşan muhabbet aşkıdan dolayı oturarak sohbet edemediğini, sohbetlerini dolaşarak yaptığını nakletmiştir.³³⁷ Ayrıca sohbetlerinde sadatların özellikle Arvâsî'nin menkıbelerini aktarmıştır.³³⁸ İrşad hizmetlerini en iyi şekilde yerine getiren

³²⁸ Ohinî, a.g.e., s. 33.

³²⁹ Korkusuz, a.g.e., s. 57.

³³⁰ Arvasî'nin kemale ermiş pek çok müridi bulunmasına rağmen Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in kendisinden sonra dört halîfesi olması sebebiyle mürîdlerinden sadece dört kişiye hilafet vermiştir. Bu bilgiyi Seyyid Hasan Arvâsî'den aldık.

³³¹ İlki Mevlana Hâlid.

³³² Ohinî, a.g.e., s. 52.

³³³ Tâhî, *İşaretler*, 28.

³³⁴ Ohinî, a.g.e., s. 53.

³³⁵ Tâhî, a.g.e., s. 29.

³³⁶ Bir gün Şeyh Celâleddin, hasat için getirdiği işçileri Şeyh Bahaeddin'e teslim edip başka işler için gittikten sonra geri döndüğünde bütün işlerin hâlâ onun etrafında olduğu ve onlarla hararetli bir sohbe daldığını görür. Bunun üzerine O'na “Sen dünya işlerini yürütmeye yaramıyorsun, insanları da bu işlerden alıkoyuyorsun diyerek, işçilerin arasından çıkarır.” Bkz: Ohinî, a.g.e., s. 54.

³³⁷ Norşini, a.g.e., s. 302; Ohinî, a.g.e., s. 54.

³³⁸ Norşini, a.g.e., s. 302.

Şeyh Bahâeddîn, irşâd vazifesini yerine getirdikten iki ay sonra vefat ederek babasının yanına defnedilmiştir.³³⁹

2.2.3.2. Mevlânâ Hâlid-i Örekî³⁴⁰ (ö. 1877-78)

Mevlâna Halid-i Örekî'nin ilimde zamanının şâfisi konumunda olduğu belirtilmiştir.³⁴¹ Arvâsî'nin kendisine “Seyda”³⁴² diye hitap ettiği Örekî'nin Arvâsî'ye intisabı kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: “Diyarbakır'da Meşihat makâmının temsilcisi Şark Vilâyetleri Müfettişi olan Örekî, intisap etmeden evvel Arvâsî'nin adını Bitlis teftişi sırasında duymuş, kendisini merak ederek ziyaret etmek istemiştir. Ancak Örekî bu ziyaretinde daha çok Arvâsî'yi bir sınava tabi tutmayı amaçladığından dolayı herkesin kolaylıkla cevaplayamayacağı fikhî ve tasavvufî 17 soru hazırlayarak gitmiştir. Nihâyet Arvâsî'nin köyüne yaklaştıklarında bazı kişiler onun geldiğini Arvâsî'ye haber vererek korktuklarını belirtirler. Haberi alan Arvâsî, yanındakilere “*Molla Halid büyük bir âlimdir, ilmine hürmeten gidip karşılayın.*” diyerek bazı mürîdlerini göndermiş, kendisi de çadırın kapısına çıkıp beklemiştir. Daha sonra sohbet meclisinde Arvâsî keramet eseri o daha sormaya başlamadan soruların hepsine cevap vermiştir.³⁴³ Bu durumdan çok etkilenen Örekî, görevini bırakarak Arvâsî'nin yetiştirdiği talebeler arasına girmiştir. Daha sonra kendisinden hilâfet alıp irşat vazifesini devam ettirmiştir.”³⁴⁴ Yine kaynaklarda Örekî'nin fıkıh, hadis, tefsir gibi şer'î ilimlerde İbn Hacer ve Seyyid Şerif Cürçânî'nin ilmine sahib olduğu vurgulanmıştır.³⁴⁵ Ayrıca kaynaklar Örekî'nin ilmi

³³⁹ Ohinî, a.g.e., s. 55.

³⁴⁰ Örekî kelimesi, bazı eserlerde Ölekî diye geçse de aslı Örekî'dir. Örek, Şirvan'ın köylerinden bir köydür. Mevlana Hâlid, kendi el yazısı ile bir öğrencisine gönderdiği icazetnamede Örekî kelimesini kullanmıştır. Bkz. Korkusuz, a.g.e., s. 57.

³⁴¹ Ohinî, a.g.e., s. 42.

³⁴² Doğu medreselerinde kullanılan hoca anlamını taşıyan bir tabir.

³⁴³ Kaynaklar Arvâsî'nin sorulara cevap vermesi ve intisabını şöyle aktarır. Arvâsî, Örekî daha konuşmaya başlamadan “Bir zamanlar memleketin birinde âlimin biri bir mürşidi imtihan etmek maksadıyla kendisini ziyarete gider.” der ve biraz durunca araya başka sohbetler girer. Bu arada Şeyh Halid, içinden soracak soruları sormak için fırsat kollar, o anda oturanlardan biri Arvâsî'ye “*Efendim, o âlimin hikayesinin devamı ne oldu?*” diye sorunca Arvâsî; “*O âlim şöyle bir soru sorar ve karşılığında şu cevabı alır.*” diyerek Şeyh Halid'in hazırladığı soruların cevabını verince Şeyh Halid bir nara atıp bayılır. Bir müddet sonra ayılınca da edeple kalkıp “*Efendim, Vallahi o âlim bendim ve mürşid de sizdiniz, ben sizi aynen o sorularla imtihana gelmişim, lütfen beni affedin ve elinizi uzatın tövbe edeyim.*” diyerek Arvâsî'ye intisap eder. Bkz. Korkusuz, a.g.e., s. 63.

³⁴⁴ Nâkşibendî, a.g.e., s. 358-360, Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 31-32.

³⁴⁵ Arvas'î Halid Örekî'ye ilminin ne kadar olduğunu sormuş, Örekî'de “Seyyid Şerif Cürçan'î ve Sa'düddin Taftazânî kadar ilmi seviyeye sahibim.” demiştir. Bu cevabı duyan etrafındaki arkadaşları, böyle bir cevabın biraz iddialı olduğunu varsayarak kendisine bunu söylediklerinde o: “İnsanın şeyhi bir soru sorduğunda talebeye yakışan, yalan atmayıp olduğu gibi söylemesidir. Ben de öyle yaptım. Ancak soruyu

seviyesi için şunları söylediğini kaydetmiştir: “*Dünya üzerinde hiç ilim kalmasa ben yine de temel islami ilimleri bildiğimden aslını ikame edebilirim.*”³⁴⁶ Ancak Örekî'nin Arvâsî'ye bağlanması kendi çevresinde eleştirilmiş, bu kadar ilim sahibi iken ona neden bağlandığı ile ilgili soruya şöyle dediği aktarılmıştır: “*Hristiyan papazın ortak olduğu ilmi ne yapayım.*”³⁴⁷ Aslında bu durum Örekî'nin ilimde ne kadar iddialı ve derin biri olduğunu ancak onun bu ilmine güvenmeyip Arvâsî'nin terbiyesi altına girme ihtiyacı hissettiğini göstermektedir.

Örekî'nin doğum ve vefat tarihi kayda alınmamış, ancak Doksan üç harbinde (1877-1878) Osmanlı Rus savaşında şehit edildiği rivâyet edilmiştir.³⁴⁸

2.2.3.3. Molla Abdurrahman-ı Meczûb

Molla Abdurrahman-ı Meczûb'un asıl adı Abdurrahim olmasına rağmen şeyhi ve yanındakilerce Abdurrahman diye çağrılmıştır.³⁴⁹ Abdurrahman-ı Buhti-Buhtani olarak da zikredilen³⁵⁰ Molla Abdurrahman-ı Meczûb, Pervari ilçesinin Beruk köyünün seyyidlerinden olup aile şeceresinde Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'yle Hacı Kasım Bağdâdî'de birleşmiştir.³⁵¹ Molla Hâlid-i Örekî'nin yanında ilmî icazetini tamamladıktan sonra hocasıyla beraber Seyyid Sıbgatullah'a intisab etmiştir. Kaynaklar onun cezbe hâlini çok fazla yaşadığı için kendisine Abdurrahman-ı Meczûb dendiğini nakletmiştir.³⁵² Ayrıca Arvâsî, Molla Abdurrahman'ı ilim tahsili ve tasavvufî amelini tamamlayıp hilâfet aldıktan sonra kızı Saide ile evlendirmiştir. Şeyhinin vefatından sonra Şirvan³⁵³ bölgesine gidip irşâd faaliyetlerinde bulunduğu aktarılmıştır.³⁵⁴ Ancak Meczûb'un vefat tarihi ve yeri bilinmemektedir.³⁵⁵

siz sorsaydınız; “Ben ancak nahv ilminin sonlarına kadar gelebilmişim, derdim.” cevabını vererek müridin şeyhine karşı her zaman doğruyu söylemesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Korkusuz, a.g.e., s. 63

³⁴⁶ Nâkşibendî, a.g.e., s. 358.

³⁴⁷ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 33.

³⁴⁸ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 31.

³⁴⁹ Korkusuz, a.g.e., s. 59.

³⁵⁰ Çakır, a.g.e., s. 121.

³⁵¹ Korkusuz, a.g.e., s. 59.

³⁵² Ohinî, a.g.e., s. 52.

³⁵³ Siirt'e bağlı bir ilçe.

³⁵⁴ Tâhî, a.g.e., s. 61.

³⁵⁵ Korkusuz, a.g.e., s. 60-61.

2.2.3.4. Şeyh Abdurrahman-ı Tâhî (ö. 1303/1886)

Siirt'in Şirvan ilçesinde 1247/1831-32 yılında dünyaya gelmiştir. Kaynaklar, doğarken göbeğinin o zamanın adeti gereği Yusuf ve Züleyha hakkında yazılan bir aşk kitabı üzerine kesilerek Allah'a âşık bir zât olması arzu edildiğini,³⁵⁶ babası Molla Mahmud'un, kemâlât ve olgunluklar sahibi, sünneti seniyyeye ittiba eden salih bir zât olmasından dolayı ailesinin bulunduğu evin "sofi evi" olarak meşhur olduğunu aktarmıştır.³⁵⁷ Yine kaynaklara göre ilk tahsiline babasının yanında başlayan Tâhî, daha sonra Hizan'ın Tağ köyüne gidip tahsiline burada devam etmiş³⁵⁸, dönemin meşhur âlimlerinden zâhirî ve bâtinî dersler almıştır. Genç yaşında müderris olan Tâhî babasına vakfedilmiş olan Ispahart köyündeki medresede öğrenci yetiştirmiştir.³⁵⁹

Seyda lakabıyla³⁶⁰ meşhur olan Şeyh Abdurrahman-ı Tâhî, küçük yaşlarda tasavvufa ilgi duymaya başlamış, birçok kadirî ve nakşî şeyhlerinin hizmetinde bulunmuştur. Tâhî'nin Arvâsî'ye intisabını kaynaklar şöyle zikretmektedir: Tâhî, o dönemin gavsı olarak kabul edilen Kadirî şeyhi Seyyid Nureddin Birifkanî'nin (ö. 1268/1851) halifesi Abdülbârî Çerçağı'nın halifesi olduğu sıralarda Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin müridlerinden Süleyman Erbusi aracılığıyla Kulat'a giderek³⁶¹ kendisini ziyaret etmiştir. Bu ziyareti esnasında Sıbgatullah Arvâsî'yi ilk defa akşam namazının ardından müridleriyle beraber câmîde râbîta hâlinde görmüş, o an orada bulunan herkesi arşın etrafında saf tutmuş meleklerle benzeterek³⁶² "*dillerin ifade edemeyeceği ve kulakların duyamayacağı acayip*

³⁵⁶ Tâhî, a.g.e., s. 8.

³⁵⁷ Akyüz, a.g.e., s. 141.

³⁵⁸ Tâhî, a.g.e., 8-9.

³⁵⁹ Tenik, a.g.e., s. 125.

³⁶⁰ Tâhî, en büyük hâlifesi Şeyh Fethullah'ın dedelerinin bulunduğu Verkânîs köyüne giderek, onların türbelerini ziyaret eder. Uzun bir murakabe hâlinde olan Tâhî, kendisine kabirdeki zatın "seyda" diye hitap ettiğini duyar. Bu durumu hâlifesine anlatıp sebebini sorar. Şeyh Fethullah da batını ilimlerde üstad olacağı gibi zahiri ilimlerde de üstad yani başvuru kaynağı olacağının müjdesini verir. Bu olaydan sonra hâlîfe ve müridleri kendisine seyda diye hitap ederler. Bkz: Ohinî, a.g.e., s. 61-62.

³⁶¹ Kulat'a gitmesi kaynaklarda iki şekilde geçmektedir. Birincisi; Tâhî, Arvâsî'yi iyi tanımamakla birlikte çoğu zaman aleyhinde konuşurdu. Arvâsî'nin müritlerinden Süleyman Erbusi arasına Kulat'a şeyhini ziyarete giderdi. Tâhî, bir gün kendisine alaylı bir şekilde "Kulat'taki sofiler nasıldır?" diye sordu. O'da "Eğer sen Hizan'ın Kindik köyü nehrini geçseydin böyle demezdin" diye cevap verir. Tâhî bu sözden çok etkilenir ve Arvâsî'yi ziyarete gitmeye karar verir. Ohinî, a.g.e., s. 44-45, Akyüz, a.g.e., s. 143. İkinci rivâyet ise; Tâhî'nin Arvâsî hakkındaki şöhreti duyması ve merak etmesidir. Çünkü Arvâsî herkes tarafından gavs diye anılmaktadır. Kendi kendine acaba zamanın gavsı olabilir mi? diye düşünür ve Arvâsî'yi ziyaret etmeye niyetlenir. Bunun üzerine Arvâsî bir müridini Nurşin'e gitmesi ve Abdurrahman-ı Tâhî'yi Kulat'a davet etmesi için Tâhî'ye gönderir. Bu davetten memnun kalan Tâhî Kulat'a ziyarete gider. Nâkşibendî, a.g.e., s. 375.

³⁶² Korkusuz, a.g.e., s. 77

hâller duydum ve gördüm”³⁶³ demiştir. O andan itibaren Seyyid Sıbğatullah Arvâsî’nin tasarrufu altına girmiştir. Zira kendisi, o gün tasavvufî terbiye içinde ulaşılacak daha nice manevî sırlar olduğunu ve Cenab-ı Hakka ulaşmada pek çok eksiğinin olduğunu farkına varmıştır.³⁶⁴ Bu sırada hilâfet aldığı Kâdirî şeyhi, Şeyh Abdülbâri Çerçahî’den Arvâsî’nin hizmetinde bulunmak için izin istediğinde şeyhi Abdulkâdir-i Geylânî ve kendi şeyhi Nureddin Birifkani’yi inkâr etmemek kaydıyla izin vermiştir. Tâhî, dokuz yıl Arvâsî’nin hizmetinde bulunarak manevî eğitimini tamamlamıştır. Ancak şeyhinin emriyle bu süre içerisinde iki yıl kadılık görevi yapmış daha sonra şeyhinin emriyle bu görevi bırakarak tekrar hizmetine devam etmiştir.³⁶⁵ Kaynaklarda kadılık yapmasındaki hikmetin dünya azizliğini gördükten sonra zillete maruz kaldığında hâlinin nasıl olacağını imtihan etmek, şeyhinin ona firak acısını yaşatarak özlem ve talebini fazlaştırmak olduğu belirtilmiştir.³⁶⁶ Abdurrahman-ı Tâhî, hikmete dayalı bu görevini yaptıktan sonra tekrar Arvâsî’nin yanına dönerek irşâd için görevlendirilinceye kadar aralıksız tam dokuz yıl onun hizmetinde bulunmuştur. Kimi zaman şeyhinin odasına karşı duran bir taşın üzerine oturarak soğuk, sıcak, yağmur demeden sürekli olarak orada beklediği kaynaklar tarafından aktarılmıştır.³⁶⁷

Şeyhinin vefatının ardından, kısa bir süre Gayda’da bulunan dergâhın şeyhliğini üstlenen Tâhî, daha sonra Arvâsî’nin oğlu Şeyh Celâleddîn’e bu dergâhı bırakarak oradan ayrılmıştır. Tâhî, bu süre zarfında başta Tâğ köyü olmak üzere değişik bölgelerde irşâd hizmetleriyle meşgul olduktan sonra kalan ömrünü geçireceği Norşin’e giderek pek çok büyük âlim ve sūfinin yetişeceği Norşin dergâhını ve medresesini kurmuştur.³⁶⁸ Şeyh Abdurrahman-ı Tâhî, on yılı olmak Norşin’de üzere on sekiz yıl irşat hizmetini sürdürmüştür. Bu süre zarfında on dokuz halîfe³⁶⁹ ve birçok mürit yetiştirmiştir.³⁷⁰ Bu vesileyle Hâlidîlik Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde yaygınlık kazanmıştır.

³⁶³ Tâhî, a.g.e., s. 13.

³⁶⁴ Nakşibendî, a.g.e., s. 378.

³⁶⁵ Akyüz, a.g.e., s. 144.

³⁶⁶ Tâhî, a.g.e., s. 14.

³⁶⁷ Nakşibendî, a.g.e., s. 381.

³⁶⁸ İbrahim Baz, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî, *Tasavvuf Dergisi*, 2014, Temmuz-Aralık, S. 34 , s. 80

³⁶⁹ Halifeleri için bkz: Tâhî, *İşaretler*, s.

³⁷⁰ Tâhî, a.g.e., s. 17.

Halîfesi Şeyh İbrahim Çokreşî, Tâhî'nin sohbetlerini *İşâretler*³⁷¹ adını verdiği bir kitapta derlemiştir. Ona ait mektuplar³⁷² da halîfesi Şeyh Abdulkahhar-i Zokaydî tarafından *Mektubat-ı Tâhî* adlı eserde bir araya getirilmiştir. Tercüme edilerek basılan olan bu eserde toplam 77 mektup bulunmaktadır. Daha çok üstadı Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'den alıntılar yapan Tâhî'nin eserleri, Hâlidîliğin esasları etrafında şekillenen Arvâsî'nin tasavvufî düşünce yapısını bize aktarmada önemli bir kaynak kabul edilmiştir.

2.2.4. Tarîkat Silsilesi

Tasavvufî terbiyede bir rehber ihtiyacı duyulduğu için bir şeyhe intisap etmek gerekmektedir. Her tarîkat şeyhinin ise, manevî bir silsileye sahip olması lazım gelir. Silsile, Hz. Peygamberle başlayarak bir tarîkatta bulunan şeyhlerin birbirine hilâfet verdikleri isimleri ihtiva eden listeye denir.³⁷³ Zira Hz. Peygamber'den, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali vasıtasıyla günümüze kadar ulaşan iki ayrı silsile bulunmaktadır. Arvâsî'nin Nakşî-Hâlidî tarîkat silsilesi aşağıda belirtilen şekildedir:

1. Hz. Muhammed Mustafa (sallahu aleyhi vesellem)
2. Hz. Ebu Bekir-i Sıddık (radiyallahu anh)
3. Hz. Selman-ı Farisi (radiyallahu anh)
4. Hz. Ebu Bekir'in torunu Kasım b. Muhammed (radiyallahu anh)
5. İmam Cafer-i Sadık (radiyallahu anh)
6. Bayezid-i Bistamî (kuddise sırruhu)
7. Ebu'l-Hasan Harakanî (kuddise sırruhu)
8. Ebu Ali Farmedî (kuddise sırruhu)
9. Hâce Yusuf-i Hemedânî (kuddise sırruhu)
10. Hâce Abdülhâlik-ı Gucdüvânî (kuddise sırruhu)
11. Hâce Arif-i Rivegerî (kuddise sırruhu)
12. Hâce Mahmud İnciri Fağnevî (kuddise sırruhu)
13. Hâce Ali Ramitenî (kuddise sırruhu)
14. Muhammed Baba Semmasî (kuddise sırruhu)
15. Seyyid Emir Külal (kuddise sırruhu)

³⁷¹ Bu eser tercüme edilerek yayınlanmıştır. Abdurrahman-ı Tâhî, *İşâretler*, Sey-Tac, İstanbul 2013.

³⁷² Bu eser tercüme edilerek yayınlanmıştır. Abdurrahman-ı Tâhî, *Mektubat-ı Seyda-i Tâhî*, Semerkând, İstanbul 2013.

³⁷³ Necdet Tosun, "Silsile", *DİA*, TDV, C.XXXVII, İstanbul 2009, s. 206.

16. Muhammed Bahâeddîn Şah-ı Nakşîbend (kuddise sırruhu)
17. Hâce Alaeddin Attar (kuddise sırruhu)
18. Hâce Yakub-i Çerhî (kuddise sırruhu)
19. Hâce Ubeydullah Ahrar (kuddise sırruhu)
20. Hâce Muhammed Zahid (kuddise sırruhu)
21. Derviş Muhammed Semerkândî (kuddise sırruhu)
22. Hâce Muhammed Emekenekî (kuddise sırruhu)
23. Hâce Muhammed Bakibillah (kuddise sırruhu)
24. Ahmed-i Farukî İmam-ı Rabbanî (kuddise sırruhu)
25. Hâce Muhammed Masum (kuddise sırruhu)
26. Hâce Muhammed Seyfeddin (kuddise sırruhu)
27. Muhammed Nur Bedaunî (kuddise sırruhu)
28. Mirza Mahzar Can-ı Canan (kuddise sırruhu)
29. Seyyid Abdullah-ı Dihlevî (kuddise sırruhu)
30. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (kuddise sırruhu)
31. Şeyh Seyyid Tâhâ Hakkârî (kuddise sırruhu)
32. Gavs-ı Hizan Seyyid Sıbgatullah Arvâsî (kuddise sırruhu)³⁷⁴

2.3. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin *Minah* Adlı Eseri

Kaynağını, Kur'ân ve sünnetten alan tasavvufî inanç ve yaşam, sûfilerin kâleme aldıkları teliflerle belli bir derinlik kazanarak bu bağlamda sistematize edilmiştir.³⁷⁵ Bundan dolayı tasavvuf erbabı kendi dünyalarını tanıtmak amacıyla kâleme alınan bu eserler, kendilerinden sonraki nesillere kaynaklık ederek tasavvufun anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır. Ancak her tasavvuf erbabı tarafından eserler kâleme alınmamış, kimi zaman ders halkasında bulunan müridler tarafından şeyhin sohbeti derlenerek kitap haline getirilmiştir.

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin de kendisinin kâleme aldığı bir eseri yoktur. Ancak söz ve sohbetleri halîfesi Hâlid-i Örekî (ö. 1877-78)'nin kâlemiyle "*Minah*" adlı eserde aktarılmıştır. Eserin içeriği Arvâsîye ait olsa bile üslup Örekî'ye aittir. Arapça olarak

³⁷⁴ Uçan, a.g.e., s. 589-591.

³⁷⁵ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 54.

yazılan bu eser orijinalliğini koruyarak günümüze kadar ulaşmıştır. Bu bölümde Arvâsî'nin tasavvufî düşüncesini yansıtan bu eser hakkında gerekli bilgiler verilecektir.

2.3.1. Eserin İçeriği

“*Vergiler, bağışlar, hediyeler*” anlamına gelen *Minah*, Arvâsî'nin sözlerinin her birinin ilâhî bir bağış olarak görülmesi sebebiyle Halid-i Örekî tarafından bu isimle anılmıştır. Zira Hâlid-i Örekî esere “*el-Minahu'l-Kudsiyye*” adını verdiğini ifade etmiştir.³⁷⁶ Eserin dili Arapça'dır. Örekî, eserine herhangi bir mukaddime yazmadan, kısa bir salavat ve duayla giriş yapmıştır. Eserde yer alan sohbetler, Örekî'nin her birine minha adını verdiği 311 tane madde şeklinde ele alınarak birbirinden ayrılmıştır. Bu açıdan *Minah* eseri belli bir tasnif çerçevesinde ele alınmamıştır. Örekî, ilk minhada şeyhinin nesebine dair bilgiler vermiştir.³⁷⁷ Son minha da ise Arvasî'nin ilmin kayda geçirilmesiyle ilgili görüşlerini aktarmıştır.³⁷⁸ Eserin yazılış sebebine işaret eden bu minha konunun önemine dikkat çekmek için yazılmış olabilir. Geri kalan minhalarda ise bazen bir konu birkaç minhada art arda³⁷⁹, bazen de aralıklı olarak zikredilmiştir.³⁸⁰ Bazı minhâlar kısa,³⁸¹ bazıları ise uzun açıklamalardan oluşmuştur.³⁸² Örekî eseri telif ederken minhaların ve içeriklerinin Arvâsî'ye aidiyetini doğru bir biçimde aktarmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Örekî minhâlardaki aktarımı yaparken, genellikle Arvâsî'nin gözlemlediği davranışlarını ya da sözlerini kimi zaman ağzından çıktığı gibi, kimi zaman ise “*tavsiye ederdi, emrederdi*” şeklinde aktarmıştır. Bazen de Arvâsî'nin sözlerini güvenilirliğinden emin olduğu kişilerin

³⁷⁶ Arvâsî, *el-Minah*, s. 9.

³⁷⁷ Molla Diyaeddin Taşkesânî, babası ve şeyhi Ahmet Taşkesânî'nin bu minha için şunları söylediğini aktarmıştır. “Bu minhadan gaye, her Müslümanın, Peygamberinin nesebini ve bağlı bulunduğu mezhep imamının nesebini öğrenmesinin gerekli olduğu gibi, mürid de mümkün merteye şeyhinin nesebini öğrenmelidir. Müridin müşdidinin nesebini öğrenmesi ise iki yönüyle önemlidir. Birincisi, onun yüce nesebini öğrenmekle berekete nail olur. Özellikle nesebinin içinde salih kimselerin olması, oldukça önemlidir. İkincisi de, müridin müşdidinin nesebini öğrenmesi onun kemâlâtının artmasına vesiledir. Çünkü muhabbet, ancak sevenin sevdiğini, imkan elverdiği müddetçe bütün yönleriyle tanımasıyla mümkündür.” Bkz. Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 36.

³⁷⁸ Arvasî bu minhada şunları söylemektedir: “*Aklı başında olan biri, kalbine doğan marifetleri, fırsatı ganimet bilerek onunla ilgili vazifeleri yapmakta acele etmelidir. Özellikle yeni ve güzel bir bilgi edindiğinde ve kayda geçirmeye değer, faydası umumi ve ifşa edilmesinde sakınca yoksa ondan gelen faydanın tamamı ermesi için o bilgileri kaydetmelidir. Onu tekrar hatırlarım diye aldanmasın veya dileyince kalbine gelir diye nefisine güvenmesin.*” Bkz. Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s.243.

³⁷⁹ Eserde rabıta ile ilgili minhalar 11-17 arasında art arda zikredilmiştir. Bkz. Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 44-47.

³⁸⁰ Eserde bid'at konusu farklı minhalarda işlenmiştir. Bkz. Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 47,59, 62.

³⁸¹ Bkz. Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 47.

³⁸² Bkz. Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 183-189.

yemin ederek söylediklerini aktarmıştır.³⁸³ Örekî, bu şekilde aktardıklarının güvenilirliğini izhar etmeye çalışmıştır. Ayrıca Örekî, şeyhinin sözlerini naklederken bazı yerleri anladığı şekliyle açıklamış,³⁸⁴ bazı yerlerde ise naklettiği sözden birşey anlamadığını ifade etmiştir.³⁸⁵ Kimi yerlerde ise konuyla alakalı tafsilatlı bilgiyi *Lem'alar*³⁸⁶ adlı eserinde zikredeceğini belirtmiştir.³⁸⁷ Bu bakımdan eserde bazı yerler kapalı kalmıştır. Bazı minhâlarda âyet ve hadislerin işârî yorumları yapılmış, bazen de arapça, farsça beyitlerle³⁸⁸ minhâlar açıklanmıştır. Eserde kıssalar da yer almıştır. Kimi zaman kıssaların geçtiği bu eserlerin isimleri zikredilmiş,³⁸⁹ kimi zamanda eser ismi zikredilmeden sadece kıssalara yer verilmiştir.³⁹⁰ Sahabe³⁹¹ ve tabiinlerden³⁹² örnekler bulunan eserde yaklaşık olarak 58 Sûfî zikredilmiştir. Elli dört minhada ise özellikle Seyyid Tâhâ'ya atıfta bulunulmuştur.³⁹³

Eserin üslûbu dikkate alındığında bu esere benzer başka tasavvufî eserler, tasavvuf klasikleri arasında yerini almıştır. Bu eserlerin özelliği, içeriğinin belli bir planda oluşturulmayıp sıralı biçimde, sohbet veya sözlerin derlenmesinden ibarettir.³⁹⁴ İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *el-Hikemü'l-Atâiyye*'sinde de sözlerin her biri "hikem" diye birbirinden ayrılmıştır. Ayrıca Mevlânâ Ali b. Hüseyin es-Safî (ö. 939/1532) *Reşahat* adlı eserinde geçen hikmetli sözler "raşha" başlığıyla ayrı ayrı yazılmıştır. *Minah* da böyle bir üslûbla kâleme alınmış, her sohbet "minha" başlığıyla birbirinden ayrılmıştır. Üslûp olarak benzer özellik taşıyan bu eserde mutasavvıfların manevî keşif ve müşahedelerinin mecaz, kinaye, mesel ve teşbih gibi sanatlarla aktarımını görmekteyiz. Bu sırlı ve rumuzlu ifadeler elbette okuyanın anlam ve kabiliyetine göre anlam kazanmakta olduğunu; fakat bu taifeye karşı olup inkâr edenlerde ise bazı şüpheler

³⁸³ Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 230.

³⁸⁴ Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 178, 197.

³⁸⁵ Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 172-173.

³⁸⁶ Örekî'nin zaman zaman minhaların daha geniş açıklamasını yapmak için işaret ettiği *Lemalar* adlı esere ulaşamamıştır. Nitekim Örekî'nin böyle bir eser kâleme almayı düşündüğü ancak bunu yazamadığı tahmin edilmektedir.

³⁸⁷ Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 239.

³⁸⁸ Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 188.

³⁸⁹ Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 107.

³⁹⁰ Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 102.

³⁹¹ Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 79, 139, 149.

³⁹² Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 234.

³⁹³ Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 150.

³⁹⁴ Mehmet Saki Çakır, *Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin Minah İsimli Eseri (Tahkik ve İnceleme)*, Hâşimî Yayınevi, İstanbul 2019, s. 18.

oluşturduğunu söyleyebiliriz. Aslında bu eser, tasavvufî hayatın esaslarını, edeplerini, ölçülerini ve temel ahlak ilkelerini yaşamış örneklerle tasavvuf erbabının nasihatlerini birleştirmiştir. Kısaca bu eserin tasavvufî terbiyenin ilmihâli niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz.

Ayrıca *Minah'ta* tasavvufî hayatın temel ilkelerine, terimlerin açıklamasına ve mürid-mürîd ilişkisine temelde yer verilmiştir. Tasavvuf kavramlarından ibadet, adap, takva, vera, tövbe, murakabe, istikamet gibi konular Arvâsî'nin yaşamından kesitlerle aktarılmıştır. Seyr u sülûk aşamasında şeyh-mürîd ilişkisi, intisab, sohbet, nefsin afetleri, cezbe, aşk, muhabbet, ve keşf gibi konular ise örneklerle izah edilmiştir. Özellikle, sohbetin önemi ve adabı, nefis ve terbiye metodu, rabîta; çeşitleri ve önemi, münkir ve zararları, letâif ve terbiyesi, ihlas, muhabbet, teslimiyet ve hizmet konularına daha geniş yer verilmiştir. Tasavvufî adabın ön plana çıktığı eserde mürîdin bu yolda dikkat edeceği hususlar aktarılmıştır. Bu anlamda *Minah* hem Arvâsî'nin döneminde yaşayan halîfe ve mürîdleri tarafından hem de sonraki dönemlerdeki takipçilerinin tasavvuf anlayışını etkilemesi açısından önemli eserler arasında yerini almıştır.

Arvâsî, eserde yer yer alıntı yaptığı kitapların isimlerini zikrederek onlardan delil getirmiştir. Bazen de eser ismi zikretmeden sadece alıntı yaptığı şahsın adını vermekle yetinmiştir. *Minah'da* alıntı yaptığı kitap isimleri şu şekilde geçmektedir:

1. *Nefahat 'ül Üns min Hadarat 'ul-Kuds*, Abdurrahman-ı Câmî.³⁹⁵
2. *Divan*, Abdurrahman-ı Câmî.³⁹⁶
3. *Mecazü'l-Âşikîn* ?³⁹⁷
4. *Mektubat*, İmam Rabbani³⁹⁸
5. *Futuhât 'ul-Mekkiyye*, İbn'ül-Arabî³⁹⁹
6. *Ruhu'l Beyan*, İsmail Hakkı Bursevî⁴⁰⁰
7. *Reşahat*, Hâce Ubeydullah Ahrar⁴⁰¹

³⁹⁵ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 40, 52, 58, 77, 106, 190.

³⁹⁶ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 103, 148.

³⁹⁷ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 73.

³⁹⁸ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 125, 128, 129, 131

³⁹⁹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 107

⁴⁰⁰ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 178

⁴⁰¹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 191.

Abdurrahma-ı Tâhî'nin halîfesi Fetullah Verkânîsî'nin oğlu Şeyh Muhammed Alaeddin'in *Minah* hakkında yazdığı takriz şöyledir:

لقد جاد ذهن الألمي المجدد بفتح من الله الكريم المؤيد
هو الخالد فاق الأنام بعلمه وعرفانه العالي وورعه والزهد
بعض كلام شيخه و رموزه مشيد بنيان طريق المجدد
كتابا يفوق الكل في حسن سبكه وارشاده نحو السبيل المسدد
حرى بأوراق اللجين وأقلام يواقيت والكتب عليها بعسجد.

“Parlak zekalı şanlı zâtı n zihni çok iyi taşı

Yüce Allah'ın da teyit ettiği bir fetih yaptı

Halid'dir o; insanları aşmıştır hem ilmiyle

Hem yüce irfanı, hem de ver'a ve zühdüyle

Müceddid tarikat binasını tahkim edenden

Yani şeyhinin bazı sözleri ve işaretlerinden

Bir kitap derledi; aştı tüm kitapları güzel tarzıyla

Ve sapasağlam doğru yola irşâd etmesi yanıyla

Gümüş kağıtlara yakut kâlemlerle yazılsa değer

Üstüne altın harflerle yazılsa kitap bunu hak eder.”⁴⁰²

2.3.2. Eserin Neşir ve Tercümesi

⁴⁰² Ohini, a.g.e., s. 303.

Arvâsî'nin söz ve sohbetleri, zamanının Şâfi'si kabul edilen, zâhirî ve bâtînî ilimleri birleştiren halîfesi Hâlid-i Örekî tarafından neşredilmiştir. Örekî, “*el-Minahu'l-Kudsiyye*” diye isimlendirdiği bu eseri yazmaya başlamasını şöyle ifade etmiştir:

“*Bu fakir Gavs'in mukaddes sözlerini kâleme almakta geç kaldığından ötürü gerçekten büyük bir üzüntü duyuyordum. Bu üzüntümün üçüncü gününde Gavs, sohbet meclislerinde şu beyti okudu:*

مدتی این مثنوی تاخیر شد،

مهلتی باید که تاخون شیر شد.

“*Bu mesnevi (yazılmakta) bir müddet gecikti.*

Ancak kanın süte dönüşmesi için bir müddet beklemek gerekiyordu.”⁴⁰³

Aslında Arvâsî'nin teselli mahiyetinde Örekî'ye söylediği bu beyit eserin vaktinde yazıldığına işaret etmiştir.

Eserin yazıldığı nüshalarda eserin telif edilmesine dair bir tarih kaydı bulunmamaktadır. Bu nedenle eserin hangi tarihte yazıldığı bilinmemektedir. Ancak Arvâsî'nin vefat tarihi ve eserin irşâdın sonraki dönemlerinde yazılması bilgileri göz önüne alındığında eserin, 1860'lı yıllarda telif edildiği tahmin edilmektedir.⁴⁰⁴

Arapça kâleme alınan, birçok yazma nüshası bulunan bu eser, ilk defa 1982'de Yahya PAKİŞ'in tercümesiyle İstanbul'da Er-Tu Matbaası'nda basılmıştır. Eserin giriş kısmında PAKİŞ, Seyyid Sıbğatullah Arvâsî'nin hayatıyla ilgili oldukça önemli bilgileri paylaşmıştır. Eser daha sonra çeşitli yayınevleri tarafından tekrar basılmıştır. Son olarak eser, 2014 yılında Siraceddin ÖNLÜER ve Hüseyin OKUR'un tercümeleriyle Semerkând Yayınları tarafından sekizinci baskısı çıkmıştır. Ayrıca 1979 yılında ilmi bir heyet tarafından el yazısıyla yazılmış ve on risaleden oluşan “*el-Kelimat'ül-Kudsiyye*” adlı eserin başında *Minah* bulunmaktadır. Diğer risalelerde ise Arvâsî'ye sıklıkla atıfta bulunulmuştur. Daha sonra bu eser Salih UÇAN tarafından tercüme edilerek Akpınar

⁴⁰³ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 56.

⁴⁰⁴ Çakır, a.g.e., s. 51.

Yayınevi baskısından “*Nakşîbendî Şeyhlerinin Mukaddes Sözlere*” adıyla çıkmıştır. Abdurrahman-ı Tâhî'nin halîfelerinden Şeyh Ahmet Taşkesanî'nin oğlu ile beraber yaptıkları *Minah* sohbetinden notlarını Molla Diyaeddin “*Atiyyeler*” başlığı altında bir haşiye yazmıştır. Bu atiyeler *Minah* 'ta dipnot olarak yer almıştır.

2.3.3. Eserde Geçen Âyet ve Hadisler

Din adına söylemde bulunan her şahıs ve gruplar kendi görüşlerini temellendirmek amacıyla Kur'ân-ı Kerim'den delil getirerek temel kaynaklarının âyet ve hadis olduğunu dile getirirler. Tasavvuf ilmi gerek kaynağını Kur'ân ve sünnetten alması gerekse tefsirdeki rivâyet ve dirâyet usûlüne ek olarak geliştirdiği işârî metod açısından, tefsir ilmiyle oldukça bağlantılıdır. Şüphesiz bu metodun, bazı müteşabih âyetlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁰⁵ Bundan dolayı tasavvufî eserlerde Kur'ân'ın işârî yorumuna sıkça rastlamaktayız. Birçok mutasavvıf gibi Arvâsî de zaman zaman âyetlere işârî anlam vererek sohbetlerini âyetlerle desteklemiştir. Aşağıda konuyla alakalı ilgili örnekler verilmiştir.

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, sadece mânevî intisabın önem taşıdığını belirterek şunları söylemiştir: “*Birine mensup olmaktan maksat, ona manen intisap edip yolunda gitmektir. Yoksa sadece şekli olarak intisap etmek gerçek intisap olmaz*” Bu sözüne şu âyeti delil getirmiştir: “*Muhakkak ki soyu kesik olan, sana buğzedendir.*”⁴⁰⁶ Arvâsî, bu bağlamda hakkında âyeti kerime inen kişinin, çocukları olmasına rağmen onların babalarının yolundan gitmeyerek İslamiyetle şereflendiklerini, dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yolundan gittikleri için onun manevî evladı kabul edildiklerini ifade etmiştir.⁴⁰⁷

Ayrıca Arvâsî, intisabın özünün mânâ bağlılığı olduğunu belirterek Hak Teâlâ'nın bu büyük nimeti de Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi vessellem) verdiğini “*(Resulüm)! Kuşkusuz biz sana kevseri verdik.*”⁴⁰⁸ âyetini delil göstermiştir. Ona göre âyette geçen “*kevser*”, çokluk içindeki vahdeti müşahede etmek anlamına gelip bunu “*manevî*

⁴⁰⁵ Yılmaz, a.g.e., s. 60.

⁴⁰⁶ Kevser, 108/3.

⁴⁰⁷ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 88.

⁴⁰⁸ Kevser, 108/1.

evlatlar” olarak tevil etmiştir. Bu bağlamda Hak Teâlâ’nın “Resulüm! Biz sana irşâd makâmı olan şuhûdu verdik” dediğini söylemiştir.⁴⁰⁹

Arvâsî bir başka sohbetinde ise şunları söylemiştir:

“Kâmil bir sâlik, Rabbine dua ve tazarru ederek daha fazlasını elde edebilir. O sebeple sâlik için en münasip olan, Allah Teâlâ’dan derecesinin yükselmesini ve ihsanını fazlalaştırmasını dilemesidir. Nitekim Cenab-ı Hak da Peygamberine, daha da fazlasını öğretmek üzere; “De ki: Ey Rabbim! İlmimi arttır.”⁴¹⁰ âyetini indirmiştir. Yoksa fazlasını istemekten murat, kişinin belli bir mertebeyi yahut bilinen bir şahsın makâmını istemesi demek değildir.⁴¹¹

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, Hz. Peygamber’in (sallallahu aleyhi ve sellem) “Hud sûresi beni ihtiyarlattı”⁴¹² şeklinde söylemesinin nedenini, Hz. Peygamber’e istikamet üzere olmasının emredilmesi olduğunu açıklamıştır. Zira istikamet üzere olmanın önemine işaret etmek için bu sûrede Allah’u Teâla kendisine, “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol.”⁴¹³ âyetiyle emirde bulunmuştur. Ancak Rasûlullah (s.a.v.) Yasin sûresinin “Yasin, Hikmet dolu Kur’ân hakkı için. Sen şüphesiz peygamberlerdensin. Dosdoğru bir yol üzerindesin.”⁴¹⁴ âyetlerinin nazil olmasıyla rahatlamıştır. Çünkü Cenâb-ı Hak yüce Peygamber’ine istikamet üzere olduğunu bildirmiştir.⁴¹⁵

Kur’ân-ı Kerim’den sonra hadis ikinci temel kaynak sayılmıştır. Bu yüzden İslam âlimleri âyet ve hadislere başvurarak temel bilgilerine dayanak sunmuşlardır. Mutasavvıflar ise, asıl gayelerinin Hz. Peygamber’e benzemek, yani ona uymak olduğunu vurgulamışlardır.⁴¹⁶ Bundan dolayı tasavvufî yaşamın esası olan Hz. Peygamber (s.a.v.)’in mânevî ve zühdî yaşantısıyla bu bağlamdaki hadisleri, tasavvuf ile hadis ilmini birbirine yaklaştırmıştır. Tasavvufun bir ilim olarak ortaya çıkışından önce gerek muhaddisler gerekse mutasavvıflar tarafından telif edilen ‘Kitabu’z-zühdler’, hadis

⁴⁰⁹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 89

⁴¹⁰ Tâhâ, 20/114.

⁴¹¹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 146.

⁴¹² Tirmizi, Tefsir, 56; el-Müstedrek, 2/343; İbn Sa’d, et-Tabakatü’l Kübra, 1/435; Ebu Nuaym, Hilyetü’l Evliya, 4/350.

⁴¹³ Hud, 11/112.

⁴¹⁴ Yasin, 36/1-4.

⁴¹⁵ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 41.

⁴¹⁶ Hülya Küçük, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, s. 53.

ilmiyle tasavvuf ilmi arasında bir köprü görevi görmüştür. Bu itibarla hadisle tasavvufun yakın akrabalığı vardır. Ayrıca hadislerin işârî bir üslûpla şerh edilmesi hadis ve tasavvufun birbiriyle münasebetini ortaya koymaktadır.⁴¹⁷ Dolayısıyla birçok mutasavvıf sohbetinde hadislerden büyük ölçüde yararlanmışlardır. Bu mutasavvıflar gibi Seyyid Sıbğatullah Arvâsî de sohbetlerini âyet ve hadisle temellendirmiş, *Minah* da yer yer hadisler zikredip hadislerin işârî yorumunu yapmıştır. Abdurrahman-ı Tâhî'nin bildirdiğine göre Arvâsî, Bâcuri'nin hadis rivâyetine çok değer verirdi.⁴¹⁸ Arvâsî'nin zikrettiği hadislerin bir kısmı aşağıdaki şekildedir:

Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, “*İnsanların en hayırlısı, insanlara en faydalı olandır*”⁴¹⁹ hadisini şu şekilde açıklamıştır:

“*Burada kastedilen mana “خير الإنسان” anlamında olup “خير الناس” en hayırlı insan” manasında değildir. Aksi halde ariflerden olmadığı halde faydalı olan kimsenin arif kimseden daha hayırlı olması gerekir. Böyle olmakla beraber arif kimsenin de muhakkak faydası vardır.*”⁴²⁰

Arvâsî, bazı sohbet şeyhlerinin, cehrî zikir yapanların zikrin hakikî manasını ve yerini anlamadıklarını belirterek sesli zikrin gerekçesini şöyle açıklamıştır:

“*Hace Azizan Ali Ramitenî'nin de (ö. 715/1315) ifade ettiği gibi, cehrî zikrin delili şu meşhur hadis-i şeriftir: “Kimin en son sözü, “La ilahe illallah” olursa cennete girer.*”⁴²¹ *Bu sebeple mürid, aldığı her nefesi, son nefesi olarak kabul eder ve bundan sonrasına da gözünü dikmez. O hâlde cehrî zikrin gerekçesi, cehrî zikir yapanın aldığı her nefesi son nefes sayarak zikrin zevkine varmasıdır.*”⁴²²

Seyyid Sıbğatullah, “*Misvakla kılınan iki rekat namaz misvaksız kılınan yetmiş rekat namazdan daha hayırlıdır*”⁴²³ hadisini şeyhi Seyyid Tâhâ'nın manevî bir işaretle şöyle mana verdiğini nakletmiştir:⁴²⁴ “*Senin dışındakileri (acziyeti, kulluğu) tefekkür ederek*

⁴¹⁷ Yılmaz, a.g.e., s. 60-61.

⁴¹⁸ Tâhî, a.g.e., s. 44.

⁴¹⁹ Ebu Ya'la el Müsned, 6-65; Heysemi, Mecmau'z-Zevaid, 8-191; Beyhaki, Şuabü'l-İman, nr.7658; Suyuti, Camü's-Sağir, nr. 404, Acluni, Keşf'ül-Hafa, nr.1252.

⁴²⁰ Uçan, a.g.e., s. 34.

⁴²¹ Ebu Davud, Cenaiz, 15; Tirmizi, Cenaiz, 7.

⁴²² Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 182-183.

⁴²³ Süyuti, *el-Camü's-Sağir*, nr. 4466; Münziri, *et-Tergib ve't-Terhib*, nr. 338.

⁴²⁴ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 237.

kılınan iki rekat namaz, senin huzurundaymış gibi düşünülerek kılınan yetmiş rekat namazdan daha hayırlıdır."⁴²⁵ Hadisteki "بِسْوَاك" kelimesindeki ك harfini üstünlü okuyup muhatap zamiri yapmış ve "سوا" kelimesini de istisna edatı olarak okumuştur. Yine Arvâsî, "*Vatan sevgisi imandandır.*"⁴²⁶ hadisinde geçen 'vatan' kavramını "*Gerçek vatan, insanın bedeninde bulunan beş letâifin âlemi emirdeki yerleridir.*" şeklinde izah etmiştir.⁴²⁷ Bir başka yerde ise Arvâsî şunları söylemiştir: "*Sadece farz ibadetleri yerine getirip bid'atlardan sakınan kimse, birçok ibadeti yaptığı halde pek çok hâl ve makâma ulaşmasına rağmen bir tek bid'at işleyen kimseden çok daha faziletlidir.*" Sözlerine devam Arvâsî bu görüşüne, bir bedevinin Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'e; '*Bu anlattıklarının ne fazlasını ne de eksigini yaparım.*' demesi üzerine Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'in '*eğer doğru söylüyorsa kurtulmuştur*'⁴²⁸ hadisini delil getirmiştir.⁴²⁹

⁴²⁵ Örekî'nin belirttiğine göre Arvâsî, şeyhinin bu yorumunu aktardıktan sonra kendisine hadisin lafzında bu işarete yer olup olmadığını sormuş, Örekî'de bilmediğini söylemiştir. Ancak Örekî daha sonra kalbine, işarete bahsedilen ك muhatap zamiriyle Allah'ü Teâlâ'ya işaret edildiği düşüncesinin geldiğini söylemiştir. Örekî'ye göre mana şu şekildedir. "Namaz kılınan; efendisinden kaçmış, sonra yakalanarak yaratan Rabb'inin huzuruna getirilmiş, yalvarıp yakaran ve namaz kılan kişilerin müşahedelerine göre farklılıklar arzeden daha pek çok hali düşünen, şu âlemde kendisinin bir köle, yardıma muhtaç, nimet verilenlerden mi, yoksa gazaba uğrayanlardan mı ya da sapıtanlardan mı diye tefekkür ederek ve bunun gibi namazın fiili ve kavli işaretlerini düşünerek kıldığı iki rekat namaz, huzur halinde olduğunu tefekkür ederek kılınan yetmiş rekat namazdan daha hayırlıdır. Sebebi ise; birincisinde olması gerektiği gibi namaz tahakkuk etmiştir, ikincisi ise öyledir." Arvâsî'nin vefatından sonra Örekî, bu düşüncesini bir dostuyla müzakere ettiğini o kişinin de kendisinin anladığı anlama muvafakat ederek Arvâsî'den dinlediği bir sözle düşüncesini teyit ettiğini belirtmiştir. Nitekim Arvâsî şunları söylemiştir: "Namazda tarikat ehli olarak huzuru elde etmek kolaydır, ancak şer'an huzur duymak zordur." Ancak Örekî bir müddet sonra kalbine başka bir mananın geldiğini bundan dolayı ilk düşüncesine kalbinin tatmin olmadığını belirtmiştir. Ona göre işaretteki ك zamiri namaz kılan kişiyi kastetmektedir. Buna göre mana şöyle olmaktadır: "Namazda bulunmadığı halde iki rekat kadar zaman huzur halinde bulunmak, huzurda bulunmadığı halde kıldığı yetmiş rekat namazdan daha hayırlıdır." Örekî birinci mananın nükteleler içermesine rağmen ikinci manayla kalbinin mutmain olduğunu belirtmiştir. bkz. Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 238-239.

⁴²⁶ Acluni, *Kesf'ül-Hafa*, nr. 1100.

⁴²⁷ Arvâsî, a.g.e. s. 131.

⁴²⁸ Hadisin tam metni şöyledir: "Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi vesellem)'e Necid ahâlisinden bir adam geldi. Saçları karıştıktı. Kulağımıza sesinin mırıltısı geliyordu, ancak ne dediğini anlayamıyorduk. Hz. Peygamber (aleyhissalâtu vesselâm)'e iyice yaklaşınca gördük ki, İslâm'dan soruyormuş. Hz. Peygamber (aleyhissalâtu vesselâm): "Gece ve gündüzde beş vakit namaz" demişti ki adam tekrar sordu: "Bu beş dışında bir borcum var mı?" Hz. Peygamber (aleyhissalâtu vesselâm): "Hayır ancak istersen nâfile kılarım." dedi. Hz. Peygamber (aleyhissalâtu vesselâm): "Ramazan orucu da var." deyince adam: "Bunun dışında oruç var mı?" diye sordu. Hz. Peygamber (aleyhissalâtu vesselâm): "Hayır! Ancak dilersen nâfile tutarsın." dedi. Hz. Peygamber (aleyhissalâtu vesselâm) ona zekâtı hatırlattı. Adam: "Zekât dışında borcum var mı?" dedi. Hz. Peygamber (aleyhissalâtu vesselâm): "Hayır, ama nâfile verirsen o başka!" dedi. Adam geri döndü ve giderayak: "Bunlara ilâve yapmayacağım gibi noksan da tutmayacağım." dedi. Hz. Peygamber (aleyhissalâtu vesselâm) da: "Sözünde durursa kurtuluşa ermiştir." buyurdu. Veya "Sözünde durursa cennetliktir." buyurdu. Buhârî, İman 34; Müslim, İman 8, (11); Nesâî, Sıyâm, 1, (4, 120); Ebu Dâvud, Salât 1, (391); Muvatta, Kasru's-Salât fi's-Sefer 94, (1, 175)].

⁴²⁹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 59.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: SEYYİD SİBĞATULLAH ARVÂSÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Her tasavvuf ehli intisap ettiği tarîkatın usûl ve erkânına dikkat etmiştir. Bununla beraber bu usûl ve erkân yöntemini, safhalarını ifade edebilmek için bazı eserler telif ederek mevcut kavramlara yeni anlamlar yüklemiş, yeni bir soluk getirmeye çalışmışlardır. Tasavvufî görüşlerini açıklamaya çalıştığımız Seyyid Sıbğatullah Arvâsî de yetiştigi ortamdan ve ailesinden gelen derin tasavvufî birikimini sohbetleriyle ortaya koymaya koymuştur. Bu bölümde Arvâsî'nin en çok üzerinde durduğu konular doğrultusunda tasavvufî görüşlerine dair bir içerik sunacağız. Arvâsî'nin tasavvufî görüşlerini; tarîkat meseleleri, tasavvufî ahlakla ilgili görüşleri, tasavvufî haller ve makâmalar ile irfanî tasavvuf anlayışı başlıkları bağlamında ele alacağız.

3.1. Tarîkat Meseleleri İle İlgili Görüşleri

Her tarikatın kendine has bir takım esasları ve ilkeleri vardır. Müridlerin bu anlayış doğrultusunda amel etmeleri istenmiştir. Nitekim Nakşbendiyye tarikatında da bazı esaslar daha çok ön planda tutulmuştur. Bu bağlamda Nakşî-Hâlidî şeyhi Seyyid Sıbğatullah Arvâsî mensubu olduğu tarîkatın usûl ve erkânına oldukça önem vermiş, müridlerine de bu esasları uygulamayı emretmiştir. Bu bölümde tarikat meselelerini genel ve özel meseleler diye ikiye ayırarak Arvasî'nin üzerinde durduğu konulara temas edeceğiz.

3.1.1. Seyr u Sülûk Kavramları

3.1.1.1. Seyr u Sülûk

Lügatte seyr, “yürüyüş, ilerleyiş”,⁴³⁰ sülûk de “bir yola girmek, bir yol tutmak”⁴³¹ manasındadır. Tasavvuf ıstılahatında ise seyr, cehâletten ilme, kötü ve çirkin huylardan güzel ahlaka, kendi vücûdundan Hakk’a doğru hareket,⁴³² sülûk da, bir şeyhe bağlanan kişinin, belli bir metotla, Allah’a doğru yaptığı yolculuğa denir.⁴³³ Seyr ve sülûk birbirinin ayrılmaz parçası sayılır. Tasavvuf yolunda seyr için sülûkun gerekliliği, namaz

⁴³⁰ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Tdk, Ankara 1998, s. 1956.

⁴³¹ Türk Dil Kurumu, s. 2049.

⁴³² Yılmaz, a.g.e., s. 183

⁴³³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto, Ankara 2014, s. 448.

için abdestin gerekliliği gibidir. Zira abdesti olmayan bir kişinin namazının geçersiz olması gibi, sülûku olmayanın da seyri geçersiz sayılmıştır.⁴³⁴ “Bir şeyhin nezaretinde, Allah’a ulaşmak için çıkılan manevî ve rûhî yolculuk”⁴³⁵ anlamını taşıyan seyr u sülûk ise tasavvufî prensiplerin yerine getirilmesi neticesinde meydana gelen manevî yükselmedir.⁴³⁶ Seyr u sülûkun amacı, müridin dünyevî arzu ve isteklerini yok ederek tam anlamıyla kendisini ilâhî iradenin hâkimiyetine bırakması, bu sûretle diğer insanlara rehberlik yapmasına imkân veren kâmil insan mertebesine yükselmesidir.⁴³⁷ İnsanın, Allah yolunda sülûk etmesi ve makamlarda yavaş yavaş ilerlemesi, varlığın en aşağı mertebesinden en yüksek mertebesine seyretmesi, yer ve sıvı varlık derecesinin evvelinden, havaî ve nârî varlığın sonuna kadar terakki etmesi gerekir. Oradan da nûranî varlıkların derecelerine seyretmeye başlar.⁴³⁸ Bunu yapan kimse için “sair, sâlik,⁴³⁹ misafir ve ehl-i sülûk” gibi isimler kullanılır.⁴⁴⁰

Mürîdin, mürşidine intisap etmesinden sonra başlayan ilk safha olan seyr u sülûkün nefisteki başlangıcı, tövbenin ardından kalbin uyanıklık (yakaza) hâlinde olması, sonu ise Hakk’a vuslatın (fenâfillâh) ardından Hak ile bâki olmasıdır (bekâbillâh).⁴⁴¹ Sülûk için; “nefsi terbiye ederek sâliki nefsi emareden nefsi kâmileye yükseltmek” ve “ruhu tasfiye etmek” şeklinde iki yol tespit edilmiş, bunlar ise şeyhin sâliki irşâd etmesi için lüzumlu olan bir vasıta olarak görülmüştür.⁴⁴²

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî’ye göre seyr u sülûkun amacı Allah ile kul arasında var olan perdelerin kaldırılmasıdır. Arvâsî perdelerle ilgili tafsilat vermeden kul ile Allah Teâla arasında altısı zulmanî, altısı nuranî olmak üzere on iki perde olduğunu dile getirmiştir. Ona göre bu perdelerin tamamı ortadan kaldırılıp yok edilmeden vuslata erişilmez. Bu sebepten ötürü kâmil bir mürşidin terbiyesi altına girmenin zorunluluğunu

⁴³⁴ Yılmaz, a.g.e., s. 183

⁴³⁵ Cebecioğlu, a.g.e., s. 433.

⁴³⁶ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV, İstanbul 2008, s. 317.

⁴³⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı, İstanbul 2012, s. 316.

⁴³⁸ Mehmet Seyid Geçit, *Molla Sadrâ’nın Kur’an Yorumu*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019, s. 386

⁴³⁹ Sâlik, sâlik-i meczûb ve sâlik-i gayr-ı meczûb diye ikiye ayrılır. Sâlik-i meczûb; gece gündüz şeyhinin emrettiği yolda yürüyen, şeyhin muhabbet ve terbiyesi, onu Allah’a yönlendirirken bu durum ona vakıf oluncaya kadar devam eder. Cezbe ve muhabbet vesilesiyle bu hâli gün geçtikçe yükselir. Sâlik-i gayri meczûb ise; seyr-u sülûk ettiği hâlde Allah’a yönlendiğine vâkıf değildir. Buna ya sekeratta ya kabirde ya da daha sonra vâkıf olabilir.⁴³⁹

⁴⁴⁰ Hâlid el-Bağdadî, *Hâlidîyye Risalesi*, (çev. Suat Demirtaş), Semerkând, İstanbul 2011, s. 123.

⁴⁴¹ Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *DİA*, TDV, C.XXXVIII, İstanbul 2010, s. 127.

⁴⁴² Eraydın, a.g.e., s. 320.

savunmuştur.⁴⁴³ Başka bir minhada Arvasî, sâlik için perdenin ne olduğunu Şah-ı Nakşîbend'in;

تَعْلُقُ بِمَا سِوَايَ رَوْنَدَهٗٓ اَيْنَ رَاهِ رَا حِجَابَ بَرَزْگَسْتِ

“Bu yolun yolcularının Allah’tan başkasına bağlanmaları, onlar için büyük bir perdedir.” sözünü “bu yolun yolcusu olmayan birine kalbi bağlamak, münasebet kurmak sâlik için büyük bir perdedir.” manasına gelecek şekilde açıklamıştır.⁴⁴⁴

Ayrıca seyr u sülûkun ikinci ve manevî doğum olduğunu söyleyen Arvâsî, bu süreçte sâlikin terbiye ve gözetim sürecinin uzun sürmesini, kemâlâtının da o derece yüksek olmasına bağlamıştır. Böylece mürid, sağlam bir istikamet ehli olur. Çocuğun süttten kesilmesi gibi bu süreç, çabuk ve kısa olursa, kat ettiği mesafe de kısa olur. Arvâsî, uzun sohbet ve meşakkatli riyazet olmaksızın, mürşidlerin nazarıyla kısa sürede kemâle eren kişilerden geriye bir eser kalmadığı gibi, silsilelerinin de kesildiğini söyler.⁴⁴⁵

Arvâsî, seyr u sülûk yapmak isteyenlerin seher vaktinin öneminden dolayı o vakitte uyumamaları gerektiğini belirtmiştir.⁴⁴⁶ Çünkü sâlike emredilen şey, Allah’ı talep etmesi ve hayatını O’na sarf etmesidir. Zira Allah’a ulaşmayı istemek, o yoldaki bütün güçlülere katlanma ve O’nun için üzülmeye gayesini taşımaktadır.⁴⁴⁷

Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, sâlikin zâhirî ve bâtinî ilimleri sırayla tahsil etmesi gerektiğini belirterek “hem zâhirî hem de bâtinî ilimlerde aynı anda kemâle ermek oldukça zordur” demiştir. Dolayısıyla sülûk yapma ve tarîkattan istifade etme yeteneği olup aynı zamanda zâhirî ilimlerle meşgul olan bir talibin kendine yetecek kadar bir bilgiyi elde ettikten sonra şeyhinin işaretleriyle zâhirî ilmi bırakıp tamamıyla bâtinî ilme yönelmesini ve şeyhinden istifade etmeye çalışması gerektiğini belirtmiştir. Ancak Arvâsî’nin “ilim talebelerinin sûfîlerin sohbet halkalarına gelmeleri gerekmez. Çünkü onların sohbete katılmaları gevşeyip ilimden soğumalarına neden olur” sözü, Örekî’ye göre sülûk yapmaya yeteneği

⁴⁴³ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 190.

⁴⁴⁴ Ancak Örekî’nin belirttiğine göre bu sözü irşâdla görevli şeyhler için söylemiştir. Zira mürşidin, sâliki yetiştirmek için ona yönelmesi, kalbini ona bağlaması perde olmayıp bu durum onun için emredilmiş bir görevdir. Bkz. Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 167.

⁴⁴⁵ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 43.

⁴⁴⁶ Tâhî, *İşaretler*, s. 138

⁴⁴⁷ Muhammed Ziyaeddin, *Mektubat-ı Hazret*, (haz. Selahattin Kınacı), SEY-TAC Yayınları, İstanbul 2003, s. 34,36.

olmayan ve zâhirî ilimlerle meşgul olanların ilmi bırakıp sohbet meclislerine katılmamaları hususundadır.⁴⁴⁸ Ayrıca Arvâsî, seyr u sülûk esnasında sâlikin, zâhirî ilimde elde ettiği keşfin, seyr u sülûkunu geciktirdiğini ve onu meşgul ettiğini aynı zamanda manevî keşifle uğraşmanın da ona engel olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu tür keşif, bir imtihan ve fitne sebebi olabilir. Keşif türü şeylere meyleden sâlik onlarla kalarak terakki edemez.⁴⁴⁹ Bununla beraber Arvâsî sâlikin yükselmesi için gayret göstermesi gerektiğini belirterek mürîdlere himmetlerini yüksek tutmalarını emretmiş, hangi makâmda olursa olsun kendilerini hep aynı derecede tutmalarını uygun görmemiştir. Böyle bir tutumun mürîd için büyük bir afet olacağını ifade ederek şunları söylemektedir:

*“Tarîkatın sadece cevizleri ve kuru üzümleriyle yetinmeyiniz, bunlarla oyalanıp durmayınız. Çünkü seyr u sülûke kabiliyetli olan sâliklerin geri kalmasının sebebi, bunlarla oyalanmasıdır.”*⁴⁵⁰

Arvâsî'nin seyr u sülûk anlayışına göre mürîd, daima yüksek derecelere ulaşmak için gayret göstermesi gerekmektedir. Ayrıca kâmil bir sâlik, Rabbine dua ve tazarru ile daha fazlasını elde edebilir. O sebeple sâlikin Allah Teâlâ'dan derecesinin yükselmesini ve ihsanını fazlalaştırmasını dilemesi lazım gelmektedir. Nitekim Allah Teâlâ Peygamber'ine (s.a.v.) daha fazlasını istemeyi öğretmek üzere; *“De ki: Ey Rabbim! İlimimi arttır”*⁴⁵¹ âyetini indirmiştir. Yoksa istemekten maksadın belli bir mertebeyi yahut bilinen bir şahsın makâmını istemek olmadığını belirtmiştir.⁴⁵²

Ayrıca Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, sâlikin seyri sülûk esnasında meydana gelen takıntı ve şüphelerinin ancak mürşidinin vasıtasıyla çözülebileceğini, sâlikin kemâl mertebesine ulaştığında bu gibi meselelerin çözümünde mürşide ihtiyacın kalmayacağını, bunların çözümünde ise Allah'ın yardımını alacağını veya Allah Teâlâ'nın bu sâlike, sorunlarını çözecek bir sebep göndereceğini söyler. Ancak sâlikin kemâl mertebesine erip mürşide

⁴⁴⁸ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 117-118.

⁴⁴⁹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 191-192.

⁴⁵⁰ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 143-144.

⁴⁵¹ Tâhâ 20/114

⁴⁵² Arvâsî bu hususta ülü'l-azm derecesinde olan peygamberlerin makâmını isteyen ve ardından bir takım imtihanlarla müptela olan Davud (a.s)'un kıssasını anlatarak kendisiyle ilgili olarak şu hadiseyi anlatmıştır: *“Bir zaman tabiin büyüklerinden Veysel Karani'nin kabrini ziyarete gitmiştim. Orada Allah Teâlâ'dan, Veysel'e (r.a) verdiği feyiz ve nisbet kadar bana da vermesi için dua ve niyazda bulundum sonrasında ise öylesine büyük imtihanlara tabi tutuldum ki neredeyse ölüyordum.”* Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 146-147.

ihtiyaç duymasa bile rabita ederek onun yardımını alabileceğini, bu durumun ise, sâlikin mürşidinin mertebesini geçinceye kadar devam edeceğini belirtir.⁴⁵³

Arvâsî'ye göre şeyhin mürîdine zâhirî lütufları ve sûreten yaptığı iltifatları mürîdi meşgul edeceği gibi onun seyri sülûkunu da geciktirir. Şeyhi Seyyid Tâhâ'nın bir müddet kendisine karşı tutumunu şöyle aktarmıştır:

*“Şeyhim, mürîdliğimin bir döneminde bana hiç iltifat etmediği gibi yüzüme bile bakmaz ve benimle hiç konuşmazdı. Hatta benim içinde bulunduğum hatme ve teveccühe bile katılmazdı.”*⁴⁵⁴

Arvâsî, tarikat yolunda sülûk yapmanın zorluğunu, aynı zamanda nisbetin önemini ve büyüklüğünü açıklamak için Mevlânâ Cellaeddin Rumi'yi (v.672/1273) örnek vererek şunları söylemektedir:

*“Mevlânâ çocukluk yaşında velâyet-i suğra makâmına ulaşmıştır. Yaşlılığında ise velâyeti kübraya ulaşmış, ancak gençlik zamanında bu büyük velâyet nisbetini elde edebilmenin daha kolay olduğunu anlamış ve bunu gençlik zamanlarında elde edemediğine üzülüp elindeki hiçe sayarak aşağıdaki beyti okumuştur: “Adamın birinin eşeği vardı ancak palanı yoktu, Daha sonra palanı oldu ama eşeğini kurt kaptı.”*⁴⁵⁵

Arvâsî, Nakşibendî Tarikatında seyretmenin zor, menzil olan hakiki matlubun da uzak olduğunu bundan dolayı sâlikin şeyh olmadan seyr edemeyeceğini savunur. Gerçek vusul sâlikin âdâba riayeti ile birlikte, mürşidin sâlike ihsan etmesi ve iltifat göstermesi ile olur. Mürşidin tenezzülen gösterdiği bu iltifatı da sâlik, dili ile ister.⁴⁵⁶

3.1.1.2. Mürşid ve Mürîd

“Doğru yolu gösteren, uyaran, irşâd eden⁴⁵⁷, gafletten uyandıran tarikat piri⁴⁵⁸” anlamında kullanılan mürşid, tasavvufta genellikle şeyh kavramıyla eş anlamlı olarak

⁴⁵³ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 95.

⁴⁵⁴ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 67.

⁴⁵⁵ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 142.

⁴⁵⁶ Bülent Akot, “Seyyid Sıbgatullah Arvâsî (Ö. 1287/1870) ve Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2014, C. XVIII, S.58, s. 251-264.

⁴⁵⁷ Cebecioğlu, a.g.e., s. 350.

⁴⁵⁸ Eraydın, a.g.e., s. 116.

kullanılır.⁴⁵⁹ Mutasavvıflara göre mürşid, bir tarikatın müntesibi olduktan sonra seyr u sülûkunu tamamlayıp şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde ulvî makâmlara ulaşan kimsedir.⁴⁶⁰ Şeyh dergâhta, okuldaki hocanın vazifesini yüklenen kişiye benzer. Zira öğrenmek için için bir öğreticiye ihtiyaç hissedildiği gibi, terbiye için de bir mürşide ihtiyaç duyulmuştur.⁴⁶¹

“*İrade ve talep eden*” anlamına gelen mürîd ise; tasavvufî bir terim olarak tarîkate giren ve şeyhe bağlanarak⁴⁶² Allah’a ulaşmak isteyen, Cenab-ı Hakk’ın ahlakına bürünmek isteyen kişiye denir.⁴⁶³ Mürîd; mürîd ve murad olmak üzere iki kısma ayrılır. Mürîd; başta Cenab-ı Hakk’ın daha sonra şeyhinin rızasını kazanmak için tüm imkânlarını kullanarak gayesine ulaşan kimsedir. Murad ise; mürîd gibi irade-i cüziyyesi ile çalışıp çabalamamış ya da hiç denecek kadar az çalışıp Allah Teâlâ’nın emriyle mürşidinin nazarına mazhar olarak cezbeye düşen kimsedir. Bu cezbeye de muhabbet denir.⁴⁶⁴ Her ne kadar mürîd, talep ve irade eden anlamında olsa da tasavvufta hiçbir şey irade etmeyen hiçbir şey talep etmeyendir.⁴⁶⁵ Çünkü o, sınırlı iradesini, külli iradeye teslim eden kimsedir. Bunun için mürîdin önce niyetini doğru yapıp hizmet etmeyi gaye edinmesi gerekmektedir.⁴⁶⁶ Şeyh ise, müridlerini asıl amaca ulaştıran kişidir. Cenab-ı Hakk’a vuslat, O’na teslim olarak rızasını kazanmak olduğundan dolayı mürşid, müntesiplerini bu amaca ulaştıran bir sebeptir.⁴⁶⁷ Ayrıca mürşid, ihlas ve samimi bir niyetle kendisine intisap edenleri gaflet uykusundan uyandırarak onları zikirle meşgul etmesi gerekmektedir.⁴⁶⁸ Bu anlamda mürîd de, mürşidini nefis ve şeytandan gelen vesveselere karşı kalkan yapmalıdır.⁴⁶⁹

Şeyh- mürîd münasebeti, baba evlad ilişkisi sıcaklığındadır. Mürşid, mürîdlerinin bütün vasıflarını ve kabiliyetlerini dikkate alarak, hepsine rehberlik yapar.⁴⁷⁰ Arvâsî’ye göre,

⁴⁵⁹ Yılmaz, a.g.e., s. 184.

⁴⁶⁰ Reşat Öngören, “Şeyh”, *DİA*, TDV, C.XXXIX, İstanbul 2010, s. 50.

⁴⁶¹ Eraydın, a.g.e., s. 116.

⁴⁶² Uludağ, a.g.e., s. 263.

⁴⁶³ Cebcioğlu, a.g.e., s. 350.

⁴⁶⁴ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., 2005, s. 40.

⁴⁶⁵ Mustafa Kara, *Tasavvuf Kültürü*, Anadolu Yayınları, Ankara 2019, s. 56.

⁴⁶⁶ Tâhî, *İşaretler*, s. 123.

⁴⁶⁷ Eraydın, a.g.e., s. 317.

⁴⁶⁸ Esad Sahib, *Buğyetü’l Vacib*, s. 82-84.

⁴⁶⁹ Mürîdin mürşidine karşı şöyle düşünmesi gerekir. “Mürîd, kendisinde bir şey olmadığından dolayı mürşid eli tuttuğunu, o ele yapışması gerektiğini, şâyet kendisinde bir şey olsaydı babasının evinde kalması gerektiğini, bir varlığı olmadığı için mürşidinin gölgesine sığınmayı kabul ettiğine inanır.” Tâhî, *İşaretler*, s. 123.

⁴⁷⁰ Yılmaz, a.g.e., s. 184.

bir babanın evladını sevdiği ve her konuda kendisinden üstün ve yüce olmasını arzuladığı gibi, manevî baba konumunda olan müşşid de manevî evlatlarının kendisinden üstün olmalarını arzular.⁴⁷¹ Arvâsî, bir müşşidin bütün yönleriyle mürîdinden üstün olmasının lüzumlu olmadığını savunmuştur. Bu konuda Hz. Süleyman ve karınca kıssasını⁴⁷² zikrederek maksadın hâsıl olmasının önemine dikkat çekmiştir. Zira asıl amaç hâsıl olunca müşşidin bir karınca bile olması önemli değildir. Nitekim Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî mürîdlerine;

*“Benim Seyyid Abdullah ve Seyyid Tâhâ’dan daha üstün olduğumu zannetmeyiniz. Ben ve onların ilişkisi bir şehzade eğitmeninin şehzadelere karşı durumu gibidir. şehzade eğitmeni her ne kadar onları eğitip terbiye ediyorsa da, şehzadeler eğitimlerini tamamladıklarında ondan daha üstün olurlar.”*⁴⁷³

Müşşidin mürîde faydası karşılıklı bir yardımlaşmanın neticesidir.⁴⁷⁴ Arvâsî’ye göre ise; şeyh ile mürîd arasındaki manevî bağ mürîdin istemesiyle meydana gelmektedir. şâyet müşşidin dilemesiyle gerçekteşeydi Hz. Peygamber’in amcası Ebu Talib ve benzerlerinin iman etmiş olması gerekecekti.⁴⁷⁵

Yine Arvasî’ye göre Allah’a giden yolu bulmak isteyen bir talibin intisap edeceği müşşid, hem zâhiren hem de mânen kemâl sıfatlarına sahip, manevî doktor olmaya ehil ve mahir biri olması gerekmektedir. Ayrıca bu manevî doktor, insanları hidâyete götürecek yolu aynı şekilde onların hidâyeti için gerekli olacak tüm şeyleri iyi bilmelidir.⁴⁷⁶

Müşşidin her hareketi şeriata uygun olması gerekmektedir. Bununla beraber tarîkatın adabını, usûlünü, zikirlerini bilen ve mürîdine seyr u sülûk yaptırabilecek ve makâmı

⁴⁷¹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 88.

⁴⁷² Bu kıssa *Minahda* şöyle geçmektedir: “Süleyman (a.s.) babasının yerine halife seçilmezden önce Beni İsrail âlimleri büyük kardeşini halife seçmek istediler. Ancak alimler, her iki kardeş arasında halifenin kim olacağını belirlemek üzere onları imtihan etmeye karar verdiler. Bunun için her birine beşer soru sordular ve bunlara cevap verecek olanın halife olacağını ilan ettiler. Süleyman (a.s.)’ın kardeşinin cevap veremediği sorulara, tebessüm ederek cevap veriyordu. Süleyman’ın kendisine sorular sorulurken gülmesini âlimler tavsiye etmeyip durumu babasına anlattılar. Babası Süleyman (a.s.)’ı çağırıp büyüklerin huzurunda gülmesini sordu.

Süleyman (a.s.) “Onlar bana soruları sordukça Allah’ın yardımıyla bir karınca bana cevapları söylüyordu. Onun için tebessüm ettim.” dedi.” Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 90-91.

⁴⁷³ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 90-92.

⁴⁷⁴ Eraydın, a.g.e., s. 117.

⁴⁷⁵ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 75.

⁴⁷⁶ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 90.

geçirebilecek yeteneği olmalıdır. Ayrıca müşid, bütün kötü huylardan bid'atlardan ve ruhsatlardan kaçınan, nefsin ve kalbini kontrol altına alabilen, Peygamberimizle manevî bağlantı kurabilen, Allah'a ulaşarak fânî olan ve tarîkattan mutlaka icazet alan kişi olması gerekir.⁴⁷⁷ Ayrıca Hz. Peygamber'e ulaşan kesintisiz bir silsileye sahip olması gerekmektedir.⁴⁷⁸ Arvâsî de şer'i amel olmadan şeyhliğin kesinlikle olamayacağını belirtmiştir. Ancak bazı şeyhlerin ilm-i ledün ile şeyhlik mertebesine ulaşabildiklerini "Ben bu ilmi, nübüvvetten yirmi sene önce öğrendim." sözleriyle teyit etmiştir. Ancak bu konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Şeyh Bereket ve onun gibi olanları örnek göstererek onların ümmî olmalarıyla birlikte şeyh olduklarını ifade etmiştir.⁴⁷⁹

Mürîdin ise, ubudiyet vasfına ulaşmış olması gerekmektedir. Mürîdden maksat Allah'ın emirlerine boyun eğmek, ubudiyetten maksad ise Allah'ın hükümlerine razı olmaktır.⁴⁸⁰ Mutasavvıflara göre Allah'ı talep ederek müşide gelen mürîd, müşide geldikten sonra Allah'ı talep eden mürîdden daha üstündür.⁴⁸¹

Arvâsî'ye göre şeyhine "neden, niçin?" diyen bir mürîd iflah olmaz. Ancak mürîdlerinden birinin şeyhin bilinmeyen, şüpheli karşılanan hâllerinden soru sormanın bir sakıncası olup olmadığını sorması üzerine Arvâsî bu tür soruların özellikle de şüphe içeren soruların mürîde zarar verdiğine işaret etmiştir.⁴⁸² Abdurrahman-ı Tâhî ise, şeyhine itiraz⁴⁸³ eden sûfînin üstüne feyz kapılarının kapandığını belirterek mürîdin müşidini kontrol edip ona itiraz etme hakkının olmadığını dile getirmiştir.⁴⁸⁴ Mürîdin en büyük gaye ve maksatlarından biri de müşidin iltifatına mazhar olmasıdır. Çünkü iltifat kalp ülkesinin fethinden önceki adımdır.⁴⁸⁵

Arvasi'ye göre mürîd şeyhini tedrici olarak yavaş yavaş tanımaktadır.⁴⁸⁶ Bu nedenle mürîd, şeyhinin hâllerinden birinin şeriata muhâlif olduğunu gördüğünde şeyhine

⁴⁷⁷ Fethullah Verkânîsî, *Adab-ı Fethullah*, Menzil Yayınevi, İstanbul 2001, s. 116.

⁴⁷⁸ Yılmaz, a.g.e., s. 184.

⁴⁷⁹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 56-57.

⁴⁸⁰ Tâhî, *İşaretler*, s. 141.

⁴⁸¹ Tâhî, a.g.e., s. 104.

⁴⁸² Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 73-74.

⁴⁸³ Mürîd, müşidine asla itiraz etmeyerek, müşidin anlaşılmayan söz ve davranışlarını mücmel ve mütaşabih olarak kabul edip, kendisine havale edilmesi gerektiğini ve büyüklerin eşiklerinin doğru olmayan kötülüklerden uzak olduğuna inanması gerekmektedir. Bununla ilgili kısca için bkz: Tâhî, *İşaretler*, s. 75-76.

⁴⁸⁴ Tâhî, a.g.e., s. 72.

⁴⁸⁵ Tâhî, a.g.e., s. 85.

⁴⁸⁶ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 80.

uymayıp şeriate göre amel etmesi gerekmektedir. Ancak şeyhinin bu hâlini de inkâr etmemesi gerektiğine dikkat çekmiştir.⁴⁸⁷ Arvâsî, bazı tasavvuf büyüklerinin ilk bakışta şeriate muhâlifmiş gibi görünen menkıbelerinden örnek vererek onlara ihlasla bağlı müridlerinin bu hususta onları taklit etmediğini, ancak onların hâllerini de inkâr etmediklerini açıklamıştır.⁴⁸⁸

Arvâsî, müridin müşhidinden korkması gerektiğini belirterek şeyhi Seyyid Tâhâ'nın kendisine şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “*Aç aslanın pençesine düşmüş bir tavşanın korkması gibi benden kork! Nitekim ben de şeyhim Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'den öyle korkardım.*” Bunun üzerine Hâlid-i Örekî kendisine aşırı korkunun muhabbeti engelleyip engellemeyeceğini sorması üzerine İmam Rabbani'nin (ö. 1034/1624) şeyhi Hacı Muhammed Bakibillah'ın (ö. 1014/1605) bu düşüncüyü savunduğunu belirtmiştir.⁴⁸⁹ Çünkü korku ve raka (ümit), nefsin şımarıklığını engelleyen iki yulardır.⁴⁹⁰

Mürîdin şeyhinin sözlü tebliğlerini beklemeden devamlı sûrette işaretlerini gözetlemesinin ve bunlardan pay çıkarıp gereğince amel etmesinin zaruri olduğunu söyleyen Arvâsî, sözlü emirleri bir yarayı dağlamak gibi tedavinin son merhâlesi ve aynı zamanda müşhidin müride olan ikazının bir alameti olarak görmüştür. Kendisine şeyhi Seyyid Tâhâ'nın bu konuda insanlara öncelikle işaretle emir vermesi gerektiğini şâyet işaretlerden anlamazlarsa açık bir şekilde sözlü emretmesi gerektiğini bu durumda fayda vermezse o kimselerden yüz çevirmesi gerektiğini söylemiştir. Bu durumda o kimseden Hz. Peygamber'e varıncaya kadar silsiledeki bütün sadatların yüz çevirdiğini belirtmiştir.⁴⁹¹

Seyr u sülûk etmek isteyen bir kimsenin öncelikli olarak kâmil bir müşhide bağlanması ve nakıs şeyhten de uzaklaşması gerektiğini vurgulayan Arvâsî, bu hususa şöyle dikkat çekmiştir:

“Kâmil olmayan müşhid, tarîkata yeni giren kimsenin kabiliyetini köreltir ve şevkini de öldürür. Şevk ise, ancak kendisinden bulunduğu durumdan daha yüksek ve yüce hâllere

⁴⁸⁷ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., 79.

⁴⁸⁸ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 80.

⁴⁸⁹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 83-84.

⁴⁹⁰ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazali, *İhya' u Ulum'id-Din*, (ter. Sıtkı Güllü), C.IV, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 314.

⁴⁹¹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 89.

*vakıf olmakla gelişir. Kâmil olmayan şeyh, tarîkâta yeni giren kimselere bu yüce hâlleri göstermeye güç yetiremez.*⁴⁹²

Arvâsî, Şeyhi Seyyid Tâhâ'ya bazı şeyhlerin “*kuddise sırruhu*” bazıları için de “*rahmetullahi aleyh*” ile anıldıklarının sebebini sorduğunu ve şeyhinin şöyle cevap verdiğini ifade etmiştir: “*Takdis ile anılan kimseler, tamamen nefislerinden kurtulan, rahmet ile anılanlar ise kendilerinde nefislerinden bir parça kalmış, nefislerinden tamamen arınamamış kimselerdir.*” Ancak Arvâsî irşâd yapabilmek için nefsten tamamıyla kurtuluşa ermenin şart olmadığını, rahmetle anılan nice şeyhlerin irşâd ettiklerini ve istikamet üzere insanlara faydalı olduklarını belirtmiştir.⁴⁹³ Ayrıca Arvâsî, mürşidin müridine etkisini, tohumu toprağa ekmeye benzeterek kâmil olsun veya olmasın her mürşidin, mürîdin kabiliyet toprağına bir tohum ektiğini ifade etmiştir. Şayet daha evvel mürîdin toprağına kâmil olmayan bir şeyh tarafından tohum atıldıysa, kâmil mürşidin bu tohumu kurutmadıkça kendi tohumunu ekemeyeceğini belirtmiştir.⁴⁹⁴

Yine Arvâsî, mürîdin hayırlı bir iş yapıyor olsa dahi şeyhinin söz ve emirlerinin hiçbirine muhâlefet etmemesi gerektiğine işaret ederek bu itaatın sürekli olması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca kendisinin iki husus hariç şeyhi Seyyid Tâhâ'nın emirlerine muhâlefet etmediğinden bahsetmektedir.⁴⁹⁵ Bu durum mürîdin tereddüt etmeden şeyhinin emrini yerine getirmesi gerektiğini açıklarken bazı durumlarda mürşidin emrinden farklı hareket edilebileceğini göstermektedir. Ancak bu muhâlefet usûl ve itikatta olmayıp şekli usûllerle ilgilidir.

3.1.1.3. Hilâfet

“*Bir kimsenin makamına geçen, ona vekil olan kimse*”⁴⁹⁶ anlamına gelen hâlîfe kelimesi biri siyaset, diğeri tasavvuf olmak üzere iki terim anlamına sahiptir. Bir kimsenin bir başkasının yerini tutmasına ise hilâfet, halîfe tayin etme işine de istihlâf veya tahlîf

⁴⁹² Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 135-136.

⁴⁹³ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 53

⁴⁹⁴ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 177.

⁴⁹⁵ Şeyhe muhâlefet etme konusunda Seyyid Tâhâ'nın şöyle anlattığını nakletmektedir: “Mevlana Hâlid'e misafirlik müddeti hariç hiçbir konuda muhâlefet etmedim. Şeyhim, dergâha gelen müritlere üç gün boyunca ikramda bulunduğu hâlde ben süre tayin etmeksizin müridler dergâhımda kaldıkları müddetçe onlara bulunurdum.” Ayrıca Arvâsî de şeyhinin şal kullanma emrine uymadığını belirtmiştir. Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 168-169.

⁴⁹⁶ Ankarâvî, a.g.e., s. 41.

denir.⁴⁹⁷ Hilâfet, hilâfet-i kübra ve hilâfet-i suğra şeklinde ikiye ayrılır. Hilâfet-i kübra, maddî âlemin reisliği, hilâfet-i suğra mânevî âlemin reisliği için kullanılır.⁴⁹⁸ Tarikatların genelinde şeyhlik makâmı hilâfet olarak isimlendirilmektedir. Tasavvufta şeyh, müridlerin yetişkinleri arasında, kendisi gibi mürid-i kâmil olmaya ve derviş yetiştirmeye manevî yetenek kazananlara, özel metotlarla halîfelik denilen bir emanet verir. Bu bakımdan halîfe, müridin naibi olur. Bu bağlamda halîfelik, tasavvufta bir kişinin varacağı son nokta olarak görülmüştür.⁴⁹⁹

Mürşid, hilâfetnâme ile sülûkünü tamamlayan sâlikin irşâd ehliyetine sahip olduğunu bildirir. Uzak yerlerde olan sâliklere halîfe oldukları, bir mektupla veya sözlü bir beyanla duyurulur. Böylece halîfe, şeyhi adına müridlerin mânevî terbiyesiyle meşgul olur.⁵⁰⁰ Arvâsî'ye göre halkın halîfelerden istifade edebilmesi için halîfenin mercû makâmında bulunması gerekmektedir. İstiğrak makâmında bulunanlar ise başkalarına fayda veremezler. Yani bir başkasını terbiye edecek duruma ulaşmamışlardır.⁵⁰¹ Bununla beraber Arvâsî, halîfelik makâmında bulunan bir kimsenin kendini halîfe görmesi hâlinde terakki edemeyeceğini, kendini halîfe görmeyip ayıplarını görmesi hâlinde terakkinin hâsıl olacağını belirtmiştir.⁵⁰²

Hâlidîlik'te hilâfet için seyr u sülûk yeterli gelmemektedir. Bununla beraber sâlik, medrese eğitiminin yanı sıra zâhirî ilimlerde söz sahibi olması gerekmektedir. Hilâfet için ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) ve kendisinden önceki sadatlar işaret vermelidir.⁵⁰³ Bu bağlamda kaynaklarda Seyyid Tâhâ'nın, Arvâsî'ye,⁵⁰⁴ Arvâsî'nin oğlu Şeyh Bahâeddîn'e,⁵⁰⁵ Abdurrahman-ı Tâhî'nin de Şeyh Celâleddin'e halîfelik vermesi istihare sonucu Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sadatların işaretiyle gerçekleştiği belirtilmiştir.⁵⁰⁶

Halîfe olan mürid, müridinin izni ile müstakil irşâd vazifesini yerine getirebilir. Bu nedenle Mevlânâ Hâlid şeyhi Abdullah ed-Dehlevî hayatta iken birçok halîfe

⁴⁹⁷ Süleyman Uludağ, "Hâlîfe", *DİA*, TDV, C.XV, İstanbul 1997, s. 299.

⁴⁹⁸ Cebecioğlu, a.g.e., s. 217.

⁴⁹⁹ Cebecioğlu, a.g.e., s. 190.

⁵⁰⁰ Uludağ, a.g.m., s. 300.

⁵⁰¹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 64.

⁵⁰² Tâhî, *İşaretler*, s. 144.

⁵⁰³ Çakır, a.g.e., s. 218.

⁵⁰⁴ Tâhî, *Mektubat*, s. 156.

⁵⁰⁵ Tâhî, a.g.e., s. 29.

⁵⁰⁶ Tâhî, *Mektubat*, s. 61.

yetiştirmiştir. Ancak araştırmacılara göre Nehri kolunda Şeyh hayatta iken halifenin müstakil irşadda bulunduğuna dair net bir bilgi yoktur.⁵⁰⁷ Müstakil irşad izni olmayan halife vekil gibi Şeyhi adına irşad faaliyetlerinde bulunur. Ancak kimi zaman halife irşad faaliyetlerinde bulunmadan hizmet etmeye devam etmektedir.⁵⁰⁸ Şeyh vefat ettikten sonra mutlak hilafet alanlarmstakil irşadda bulunabilirken, kayıtlı hilafet alanlar yine Şeyhin son talimatına göre hareket ederler. Nitekim Seyyid Taha'dan sonra bazı halifeler müstakil irşadda bulunurken diğer bazısı da Şeyh Salih'e tbi olmuştur. Bununla birlikte bütün halifeler Şeyh Salih'i ziyaret etmiştir.⁵⁰⁹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî ise Seyyid Taha'nın yanında kırk gün süren sülûkunun ardından Şeyhinin kendisine müstakil irşada başlamasını emretmesine rağmen Şeyhi hayatta iken mürşidi adına irşad vazifesinde bulunmuştur. Arvâsî, Şeyhinin vefatından birkaç sene sonra müstakil irşad vazifesine başlamıştır.⁵¹⁰

Tasavvufta halifeliğin hakikî, mânevî ve Őekl olmak üzere üç çeşidi vardır. Őekl hilafet, bir mürşidin, bir müridini tekkenin ve orada bulunanların idare etmesi için görevlendirmesine denir. Bu kişinin Şeriatın emirlerini, tarikat hükümlerini, hakkat sırlarını yeteri kadar bilmesine gerek yoktur. Ancak idareciliğe ehil olması gerekmektedir. Mânevî hilafet, müridin sülûkunu tamamladıktan sonra kendisine Şeyhinin irşad izni vermesine denir. Hakik hilafet ise Cenab-ı Hakk'ın bir kimseye irşad izni vermesine denir. Mürşid-i kâmilin terbiyesi altında olan biri bazen hilafetin bu üç Őekline birden sahip olabilirken, Őekl hilafete sahip biri ise halife olduğu hâlde hilafetin mna ve hakkatinden nasibini alamaz.⁵¹¹

Arvâsî ise, halife seçmenin  mertebesi olduğunu söyleyerek onları Şöyle açıklamıştır:

1. **İşar Halifelik;** Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sadatların işaret vermesiyle alınan ve halifeliğin en yüksek derecesi kabul edilen halifeliktir.

2. **İbar Halifelik;** Mürşidin hilafet vereceği k kimseye, vazifesini Őifah olarak bildirmesiyle alınan ve halifeliğin orta derecesi kabul edilen halifeliktir.

⁵⁰⁷ akır, a.g.e., s. 218.

⁵⁰⁸ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 105.

⁵⁰⁹ akır, a.g.e., s.218-219.

⁵¹⁰ Th, *Mektubat*, s. 158.

⁵¹¹ Ankaravi, a.g.e., s. 50

3. **Kitabî Halîfelik;** Mürşidin, hilâfet vereceği kimseye, vazifesini yazılı olarak vermesiyle alınan ve halîfelîğin en alt derecesi kabul edilen halîfeliktir.⁵¹²

Arvâsî'ye göre bazen sâlike, Allah tarafından irşâd izni verilmektedir. Ancak şeyhi bu konuda ona bir işaret vermediği için insanların ondan faydalanabildiğini, sohbetinin gönüllerde tesirli olabildiğini zikretmesine rağmen Arvâsî, o kişinin irşâd makâmında olup olmadığına ve mürîd edinip edinmeyeceğine dair açık bir ifade kullanmamıştır.⁵¹³ Ancak halîfelik, bazı tasavvuf literatüründe nakısa ve tamme diye ikiye ayrılır. Mutasavvıflara göre hilâfet-i tamme sahipleri, şeyh olabilirlerken, hilâfet-i nakısa sahipleri sadece mürîdlerin derslerini takip etme ve sülûkunu tamamlatma gibi işlerle görevlendirilirler. Bu sebeple şeyhlik mertebesine yükselemezler. Ancak hilâfet-i tammeye ulaşabildikleri vakit şeyh olabilirler.⁵¹⁴

Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, hilâfet-i nakısa sahipleri için bid'atlardan sakındıkları müddetçe insanlara faydalı olabileceklerini ifade etmiştir. Ancak Arvâsî, bu halîfelerin faydalı olmalarını, bağlı buldukları silsiledeki şeyhlerin, velîlerin himmet ve tasarrufları sebebine bağlamıştır. Bid'at işledikleri zaman ise, silsiledeki tüm şeyhlerin onlardan himmet ve tasarruflarını kestiklerinden dolayı nefisleriyle başbaşa kalarak insanlara faydalı olamayacaklarını belirtmiştir.⁵¹⁵ Ayrıca Arvâsî, bu kimselerin şeyhleri hayatta iken insanlara faydalı olabildiklerini ancak bu halîfelerin şeyhleri vefat etmeden kendilerini kemâle erdirmeleri gerektiğini aksi hâlde işlerinin çok zor ve tehlikeli olduğunu da beyan etmiştir.⁵¹⁶ Bununla beraber Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, henüz kemâle ermemiş dolayısıyla kemâle erdirme derecesine yükselememiş bazı sâliklerin, mürşidleri tarafından halîfe olarak görevlendirilmelerinin bir takım sebeplerini şöyle açıklamıştır:

“Bazı sâliklerin kemâle ermeleri ve kemâla erdirme derecesine ulaşmaları, meşrepleri uyarınca, halîfelik verilmesine ve ondan nisbet alacaklara sohbet etmesine bağlıdır. Bu durumdaki halîfeler bir müşkülle karşılaşınca şeyhlerine başvururlar. Bu müşküller bazen de rabıta yoluyla çözülebilir.”

⁵¹² Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 175.

⁵¹³ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 213-214.

⁵¹⁴ Cebecioğlu, a.g.e., s. 190.

⁵¹⁵ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 60.

⁵¹⁶ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 61.

Ayrıca bu hususa şeyhin halîfeyi kemâle erdirecek vaktinin olmamasını gerekçe göstermiştir. Bu sebeple şeyh onu halîfelikle görevlendirir ancak aynı zamanda kendisini kemâle erdirecek bir zatı göstererek onun sohbetlerine katılmasını tavsiye eder. Buna Şah-ı Nakşîbend'in ömrünün sonlarına doğru Yakup Çerhi'yi halîfe tayin edip Alaeddin Attar'ın sohbetlerine katılmasını tavsiye etmesini örnek olarak vermiştir.⁵¹⁷ Bu durum bir tarîkattan halîfelik alan bir sâlikin diğer tarîkatlardan da halîfelik alabileceğinin bir göstergesidir.

3.1.1.4. Rabîta

Sözlükte “iki şeyi birbirine bağlayan ip; alâka, bağ ve münasebet” anlamlarına gelen râbîta kelimesi, tasavvufî bir terim olarak “mürîdin, kâmil bir şeyhe gönlünü bağlaması, onun sûret ve sîretini hayal etmesi” anlamındadır.⁵¹⁸ Tasavvuf tarihinde ilk olarak şeyhi sevmek, kalbi ona bağlamak, bu sayede ondan feyz almak ve davranışlarını taklit etmek gibi uygulamalar vardı. Ancak zamanla bu uygulamalar gelişerek şeyhin sûretini düşünmek şeklini almıştır.⁵¹⁹ Bu nedenle tasavvufta istenilen kâmil insanı yetiştirmek için mürîdlerin gönlüne kâmil bir model, rabîta aracılığıyla konulmuştur.⁵²⁰

Daha çok Nakşîbendî tarîkatına has bir özellik olarak dikkat çeken rabîta, ismen olmasa bile mana olarak birçok tarîkatta mevcuttur.⁵²¹ Ancak rabîtanın esasını kabul etmeyenler, ya rabîtanın ne olduğunu anlamayanlar yahut tarîkatların mana ve mefhumunu anlamayanlardır.⁵²² Çünkü esas olarak tasavvufta rabîtanın amacı, huzur rabîtası olup mürîde devamlı ilâhî huzurda bulunduğu duygusunu vermektir. Cenab-ı Hakk müşahhasa bir varlık olmadığı için kulun bu düşüncesini kolaylaştıracak bir objeye ihtiyaç vardır. Bu da Allah'ın en mükemmel tecellilerinin mazharı olan insan-ı kâmil sûretindeki mürşiddir. Sâlik önce bu insan-ı kâmile, ardından Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'e, onun ardından Allah'a kalbini rabt ederek kalbî huzura ermeli ve fenafillaha ulaşmalıdır.⁵²³

⁵¹⁷ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 206-207.

⁵¹⁸ Necdet Tosun, “Rabîta”, *DİA*, TDV, C.XXXIV, İstanbul 2007, s. 378-379

⁵¹⁹ Necdet Tosun, *Derviş Keşkülü*, Erkam Yayınları, İstanbul 2016, s. 181.

⁵²⁰ Yılmaz, a.g.e., s. 328.

⁵²¹ Cebecioğlu, a.g.e., s. 391.

⁵²² Abdülhakim Arvâsî, *Rabîta-i Şerife*, Büyük Doğu Yayınları, (Sad. Necip Fazıl Kısakürek), İstanbul 2018, s. 15.

⁵²³ Yılmaz, a.g.e., s. 328-329.

Bu bağlamda sūfîler râbitayla kalbi dünyevî düşüncelerden temizleyip korumayı, mürşidin rûhânîyetinden feyiz almayı ve onun aracılığıyla Allah'ı hatırlamayı, gıyabında mürşidle mânevî muhabbet ve birliktelik kurmayı hedeflerler. İnsanı bu hedeflere ancak muhabbet ulaştırır. Zira tasavvufî anlayışa göre mürîd, mürşidinin davranışlarını kendi hayatına geçirebilmek ve onun mânevî hâlini kendi üzerine yansıtabilmek için mürşidine karşı muhabbet duymalıdır. Çünkü sevgi ve ülfet, mürşidle mürîd arasında aracı vazifesi görür. Nitekim bu muhabbetin derecesi nisbetinde mürîde şeyhinden mânevî hâl sirâyet eder.⁵²⁴

Bundan dolayı Nakşibendî büyükleri “*Sadıklarla beraber olunuz*”⁵²⁵ âyetinde emredilen beraberliği iki şekilde tefsir ederek birinci beraberliğe “*cismani beraberlik*” deyip sohbeta, ikinci beraberliğe ise “*manevî beraberlik*” deyip rabıtaya işaret ettiğini açıklamışlardır.⁵²⁶ Zira Nakşibendîyye’de önemli bir esas olan rabıta, Arvâsî’ye göre ise güzel bir terbiye metodudur. Arvasî, Abdülhâlik-i Gücdüvani’nin “*Huş Der Dem*”⁵²⁷ sözündeki huzurun, huzuru sağlayan ve huzura götüren bir rabıta çeşidi olduğunu söylemiştir.⁵²⁸ Ayrıca Arvâsî, şeyhi Seyyid Tâhâ’nın sâlikin mürşidinden vakîâ ve rabıta⁵²⁹ aracılığıyla ulaştığı nisbet ve feyzin, ondan sözlü olarak ulaşacağı feyizlerden daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir.⁵³⁰ Dolayısıyla Arvâsî mürîdlerine “*Rabıtaya devam ediniz, sakın ihmal etmeyiniz*”⁵³¹ çağrısında bulunarak sürekli rabıtalı olmalarını tavsiye etmiştir. Ayrıca Arvâsî rabıtayı her türlü durumda yapılmasını gerekli görerek namazdaki gafleti bertaraf etmek ve kalbe gelen vesveselerden kurtulmak için de rabıta⁵³² yapılmasını emretmiştir. Aynı zamanda mürîdin, kendi şeyhinden farklı başka şeyhlerin sohbetlerinde buldukları sırada yahut velîlerin kabirlerini ziyaret ederken devamlı

⁵²⁴ Tosun, a.g.m., s. 379.

⁵²⁵ Tevbe 9/119.

⁵²⁶ Tâhî, *Mektubat*, s. 73.

⁵²⁷ Nakşibendîyyenin esaslarından biri olup şu manaya gelmektedir: Alınan her nefeste huzuru korumak, Allah’tan gafil olarak tek bir nefes bile almamak. Bkz: Yılmaz, a.g.e., s. 258.

⁵²⁸ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 218.

⁵²⁹ Vakîâ: Salikin mana âleminde gördüğü şeylerdir. Bir çeşit rüyaya benzeyip ondan farklı olan bir durumdur. Bkz. Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 205.

⁵³⁰ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 205. Arvâsî de bu konuda müridin, mürşidine rabıta ederek elde edeceği feyiz ve bereketin, konuşarak elde edeceğinden daha fazla olduğunu belirtmektedir. Bkz: Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 46.

⁵³¹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 47.

⁵³² Bu rabıtanın şekli şöyledir: “Namaz kılacak kişi, namaza başlamadan önce mürşidini adeta bütün bedenini kaplayan bir elbise gibi vücudunu kapladığını düşünür. Ya da mürid, mürşidini başının üzerinde duruyormuş gibi tasavvur eder.” Bkz: Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 44.

sûrette müridin kendi şeyhini rabita etmesini gerekli görmüştür.⁵³³ Bununla beraber müridin sohbet dışındaki bütün hâllerinde rabitalı olmasını, sohbet esnasında ise vukuf-u kalbiyi emreden Arvâsi,⁵³⁴ hayalî rabıtayı⁵³⁵ surî rabıtaya⁵³⁶ tercih etmiştir. Rabitadan elde edilecek menfaatin ise bu tür rabıtada olduğunu ifade etmiştir.⁵³⁷

Arvâsi, rabitanın çok farklı faydaları olduğuna dikkat çekerek rabitanın müride sağladığı faydalardan birinin de mecâzi aşkı gidermek olduğunu belirtmiştir. Zira mecâzi aşka tutulup da ondan kurtulmak isteyen müridlere şeyhi Seyyid Tâhâ'nın rabita yapmalarını emrettiğini aktarmıştır.⁵³⁸

Rabitasız fena makâmına ulaşamayacağını da dile getiren Arvâsi'ye göre; “*Rabita olmadan fena fi’ş-şeyh olmaz, fena fi’ş-şeyh olmadan fena fi’r-rasul olmaz, fena fi’r-rasul olmadan fena fillaha ulaşamaz. Fena fillaha ulaşmadan da vusûl olmaz.*”⁵³⁹ Rabitanın tesirinin ise müridin mürşidinin makâmını geçtiği zaman kesildiğini belirterek müridin her ne kadar makâm olarak şeyhini geçse bile vefa gereği ölümüne kadar elde ettiği feyiz ve bereketin mürşidinin vasıtasıyla geldiğine inanması gerektiğini savunmuştur.⁵⁴⁰

Rabitanın hayatta olan şeyhe yapılması gerektiğini savunan Arvâsi, bazı şeyhlerin müridlerine vefat etmiş şeyhlerini rabita yapmalarını emretmelerini eleştirmiş, halk âleminde olan birinin berzah âleminde olan birini rabita ederek nasıl menfaat göreceğini sorgulamıştır.⁵⁴¹ Hatta kendisinin bir müddet şeyhinin emriyle onun şeyhini rabita ettiğini fakat fayda görmediğini belirtmiştir.⁵⁴² Bunun üzerine sohbetinde bulunan müridlerinden biri, berzah âlemindeki şeyhin, şehadet âleminde olan bir müride faydasının olması hâlinde herkesin Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)’e rabita etmesinin gerekli olduğunu belirtip O’nun Ravza-i Mutahhara’da diri ve bütün mahlukâtın mürşidi

⁵³³ Seyyid Sıbgatullah Arvâsi, a.g.e., s. 94. Ayrıca başka şeyhlerin sohbetinde müridin kendi şeyhini rabita etmesi için bkz: Seyyid Sıbgatullah Arvâsi, a.g.e., s. 202.

⁵³⁴ Seyyid Sıbgatullah Arvâsi, a.g.e., s. 52.

⁵³⁵ Mürid, her yerde şeyhini yanındaymış gibi farzetmesi, onun himmetini daima üzerinde hissetmesi. Bkz: Tâhî, *İşaretler*, s. 55

⁵³⁶ Müridin, şeyhinin sûretini düşünmesi. Bkz: Tâhî, a.g.e., s. 55

⁵³⁷ Seyyid Sıbgatullah Arvâsi, a.g.e., s. 68.

⁵³⁸ Arvâsi, konuyla ilgili şu kıssayı anlatmıştır: “Şeyhimiz Seyyid Taha’nın müridlerinden biri mecâzi aşka tutulduğunu ancak bu durumundan şikâyetçi olduğunu söyledi. Bunun üzerine Şeyhim Seyyid Taha, ona şu tavsiyede bulundu: “Şeyhini göğsünde bil ve o şekilde rabitanı yap. Çünkü rabıtayı bu şekilde yapmak, kalpteki beşerî aşkı giderir.” Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsi, a.g.e., s. 172.

⁵³⁹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsi, a.g.e., s. 68.

⁵⁴⁰ Seyyid Sıbgatullah Arvâsi, a.g.e., s. 95.

⁵⁴¹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsi, a.g.e., s. 68.

⁵⁴² Seyyid Sıbgatullah Arvâsi, a.g.e., s. 200-201.

olduğundan rabıtaya daha layık olduğunu belirten görüşünü tasdik etmiştir.⁵⁴³ Bundan dolayı rabıta edilecek şeyhin, sürekli manevî uyanıklık içinde olan şeyh olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁴⁴ Ancak Seyyid Tâhâ, rabıtası faydalı olacak birini gördüğü zaman müridin onu rabıta yapmasını emretmesine rağmen Arvâsî bu konuda şeyhinden farklı düşünerek kendi şeyhinden başkasının rabıta edilemeyeceğini savunmaktadır.⁵⁴⁵ Ancak müridin rabıtasının kuvvetli olması durumunda şeyhi vefat ettikten sonra başka bir mürşide bağlanmanın gerekli olmadığını savunmuştur. Ancak mürid, şeyhi hayatta iken sağlam bir rabıta tutturmamışsa şeyhinin vefatından sonra başka bir şeyhe intisap etmesinin kaçınılmaz olduğunu dile getirmiştir.⁵⁴⁶ Bu konuda Abdurrahman-ı Tâhî Arvâsî'nin; “*Nispet kuvvetlidir, hayatta iken fayda verdiği gibi ölüyken de fayda verir. Hatta ölümden daha fazla fayda verir.*” sözünü naklederek Seyyid Tâhâ'nın “*Kılıç kınından çıkmadıkça kesmez.*” sözüne delil getirdiğini ifade etmiştir.⁵⁴⁷

Rabıtası faydalı olan ve müridlerini rabıta ile yetiştiren şeyhin, müridlerini vird ile yetiştiren şeyhten daha çok tercih edilmesi gerektiğine işaret eden Arvâsî, virdle terbiye eden şeyhlerin müridlerinin tarıkkattan ayrılma ihtimallerinin olduğunu ancak müridlerini rabıta ile yetiştiren şeyhlerin müridlerinin ihlaslı kaldıkları sürece tarıkkattan ayrılmayacaklarını belirtmiştir.⁵⁴⁸ Ayrıca şeyhi Seyyid Tâhâ'nın zikirsiz kurulan rabıtanın kişiyi hedefine ulaştırmasının mümkün olacağını ancak rabıtasız yapılan zikrin hedefe ulaştırmasının⁵⁴⁹ mümkün olamayacağını savunduğunu belirten Arvâsî, bununla beraber zikri sultanînin⁵⁵⁰ vuslata nadiren de olsa ulaştıracağını dile getirmiştir.⁵⁵¹

Abdurrahman-ı Tâhî'nin bildirdiğine göre Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, Hâce Ubeydullah Ahrar'ın rabıta tarifini şöyle açıklamıştır: “*Mürîd iki kaşı arasında hayalî bir göz ile mürşidinin alnının ortasına bakar. Bu rabıtaya devam edilince fena hâsıl olur.*” Ancak Arvâsî, bir müridin rabıtada şeyhini görememesi halinde kişinin devamlı sûrette rabıta

⁵⁴³ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 68.

⁵⁴⁴ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 201.

⁵⁴⁵ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 206.

⁵⁴⁶ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 46.

⁵⁴⁷ Tâhî, *Mektubat*, s. 38.

⁵⁴⁸ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 207.

⁵⁴⁹ Abdurrahman-ı Tâhî, rabıtanın nurunu güneşin ışığına, zikrin nurunu ise lambanın ışığına benzetir. Rabıta ile gelen fenanın daimi, zikir ile hasıl olan fenanın bazen zail olabildiğini söyler. Rabıtanın asla terkedilemeyeceğini belirtir. Tâhî, *İşaretler*, s. 55.

⁵⁵⁰ Bütün letaiilere hakim olan bir zikir türü.

⁵⁵¹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 45-46.

yapmasını emretmiştir. Ona göre bu durumda yapılan rabitanın gayesi ise nefsi öldürmektir. Ayrıca Arvâsî, baş üzerinde yapılan rabitanın şeyhe karşı hürmeti arttırdığını da ifade etmiştir.⁵⁵² Bununla beraber rabitanın manevî hâle gelmediği sürece rabitanın kendisinin de faydasının da ortaya çıkamayacağını belirterek rabita yapılacak şeyhin seyr u sülûkunu tamamlamış ve mercû hâline ermiş olması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁵³

3.1.1.5. Zikir

Sözlükte “*bir şeyi anmak, hatırlamak*” anlamındaki zikir kelimesi ıstılahta “*Allah’i anmak ve unutmamak sûretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş*” anlamında kullanılır.⁵⁵⁴ Allah’a yaklaşmak için belli miktarda çekilen ve belli zaman diliminde icra edilen ibadet, dua ve zikre de vird denir.⁵⁵⁵ Mutasavvıflar, Kur’ân ve sünnet ışığında zikri, tarikatların “*üssü’l-esası*” saymışlardır.⁵⁵⁶ Bundan dolayı zikir, kulu gafletten koruyan manevî bir zırh olarak görülmüştür.⁵⁵⁷ Nitekim Şah-ı Nakşîbend, “*Zikir telkini, bir kimsenin eline çakmak taşı vermek gibidir. Bundan sonra iyi bir netice oluşması için amel etmek mürîde kalmıştır*”⁵⁵⁸ şeklinde söyleyerek mürîdin zikre gereken hassasiyeti vermesi gerektiğini belirtmiştir. Tasavvuf ehline göre, zikrin gayesi tevhid olup Cenab-ı Hakk’ın birliğini dile getirmektir. Hatta mürid, tesbih tanelerinin eksik ya da fazla olduğunu düşünmeksizin vird niyetiyle zikrini yerine getirmesi gerekmektedir. Bu anlamda zikir, kalbin rabita kurmasına yardımcı olmaktadır.⁵⁵⁹ Gerçek zikir, rûhî, kalbî, nefsânî ve bedenî amellerin en üstünüdür.⁵⁶⁰

Zikir, cehrî⁵⁶¹ ve hafî⁵⁶² olmak üzere iki şekilde yapılır. Silsileleri Hz. Ali (r.a.) vasıtasıyla, Rasulullah (s.a.v.)’a ulaşanlar cehrî zikri, Hz. Ebubekir (r.a.) vasıtasıyla ulaşanlar ise, hafî zikri benimsemiştir.⁵⁶³ Bazılarına göre cehrî zikir, hafî zikirden faziletliken bazılarına göre de hafî zikir, cehrî zikirden daha faziletlidir. Kişinin hakîkati

⁵⁵² Tâhî, *İşaretler*, s. 53-54.

⁵⁵³ Tâhî, a.g.e., s. 56.

⁵⁵⁴ Reşat Öngören, “Zikir”, *DİA*, TDV, C.XXXXIV, İstanbul 2013, s. 409.

⁵⁵⁵ Mustafa Kara, “Evrâd”, *DİA*, TDV, C.XI, İstanbul 1995, s. 533.

⁵⁵⁶ Yılmaz, a.g.e., s. 163.

⁵⁵⁷ Eraydın, a.g.e., s. 126.

⁵⁵⁸ Necdet Tosun, *Hoca Bahaeddin Nakşibend*, Erkam Yayınları, İstanbul 2016, s. 35.

⁵⁵⁹ Tâhî, a.g.e., s. 62-63.

⁵⁶⁰ Geçit, a.g.e., s. 391.

⁵⁶¹ Dil ile sesli olarak çekilen zikir. Cebecioğlu, a.g.e., s. 547.

⁵⁶² Kalp diliyle çekilen zikir.

⁵⁶³ Eraydın, a.g.e., s. 129.

şeriatine göredir.⁵⁶⁴ Her iki şekilde çekilen zikirde en önmeli husus ihlastır. Yerine göre sesli veya sessiz olarak Allah Teâla'yı zikreden kişinin, kalb huzurunu muhafaza ederek virdini sürdürmesi sonucu ihsan gerçekleşir ve zikreden kimse Allah Teâla'yla beraber olma şerefine vasıl olur.⁵⁶⁵ Ancak, mürid tarafından yapılan zikrin beklenen yükselmeyi temin edebilmesi için mürşidin telkini şarttır.⁵⁶⁶

“*Dikkat edin! Kalpler ancak Allah'ı zikretmekle mutmain olur.*”⁵⁶⁷ âyetini esas alan Nakşîbendî büyükleri kalp zikrini diğer zikirlere tercih etmişlerdir.⁵⁶⁸ Çünkü kalp, kendisi insan bedeni ile kuşatılmış görüldüğü hâlde kâinatın birçok sırrını ve gizli tarafını kuşatacak bir genişliğe sahiptir.⁵⁶⁹ Tarîkate hafî zikir uygulamasını ilk olarak Abdulhalık Gucdüvânî'nin getirdiği kabul edilmiştir. Gucdüvânî'den sonra bazı halîfeler cehrî zikre dönmüşseler de Bahaeddin Nakşîbend, tekrar hafî zikrini esas almıştır.⁵⁷⁰ Bu durum Nakşîbendîyye'nin on bir esası arasında “*Yad Kerd*” olarak zikredilir. Bu esas dilin kalble beraber zikrini ihtiva etmektedir.⁵⁷¹ Bu zikirden maksat, kalbin daimî olarak, Cenab-ı Hakk'dan muhabbet ve ta'zim sıfatıyla haberdar olmasıdır.⁵⁷² Bununla beraber virdleri, terk etmenin benlik duygusundan ileri geldiği savunulmuştur.⁵⁷³ Mürîdin virdlerini söylerken uyması gereken adab ise şöyledir: Mürîd rabîta hâlinde yüzünü bir duvara çevirir, bu duvarın yakınına oturduktan sonra yüzünü bir elbise parçası ile örterek zikrini çekmesi gerekmektedir.⁵⁷⁴

Nakşîbendîlikte önemli bir esas olan hafî zikir konusunda Arvâsî ise şunları söylemektedir: “*Nakşîbendî tarîkatında, başkasının duyacağı kadar cehrî zikir yoktur. Ancak ölmek üzere olana verilen telkin ve beş vakit namazın ardından on defa getirilen kelime-i tevhid müstesnadır.*”⁵⁷⁵ Kendisi Nakşîbendî tarîkatına intisap etmiş birinin, tek

⁵⁶⁴ Ahmed Bican Yazıcıoğlu, *Envarü'l-Aşikin: Aşıkların Nurları*, (sad. H.Mahmud Serdaroğlu - A.Lütfi Aydın), Çelik Yayınevi, t.y., s. 420.

⁵⁶⁵ Eraydın, a.g.e., s. 129

⁵⁶⁶ Ahmed Ziyaeddin Gümüştanevi, *Cami'ul Usûl: Veliler ve Tarikatlarda Usûl*, Pamuk Yayınları, İstanbul 1987, s.

⁵⁶⁷ Ra'd, 13/28.

⁵⁶⁸ Tâhî, *Mektubat*, s. 73.

⁵⁶⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Meali Alisi ve Tefsiri*, C.5, İpek Yayınevi, İstanbul t.y., s. 278

⁵⁷⁰ Tosun, *Bahaeddin Nakşîbend*, s. 301-302.

⁵⁷¹ Yılmaz, a.g.e., s. 259.

⁵⁷² Abdulhakim Arvâsî, *Tasavvuf Bahçeleri*, (sad.necip Fazıl Kısakürek), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2016, s. 98.

⁵⁷³ Tâhî, *İşaretler*, s. 127.

⁵⁷⁴ Uçan, a.g.e., s. 207.

⁵⁷⁵ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 73.

bir kelimeyle dahi cehrî zikir yaptığını gördüğünde onu şiddetle uyarmış ve bundan “*Kısıık bir sesle seslen, Zira dost sana yakındır.*” mısralarıyla sakındırmıştır. Bu yolun büyüklerinin, kendi meclislerinde tek bir kelimeyle de olsa cehrî zikir yapanı meclislerinden kovduklarını belirtmiştir.⁵⁷⁶ Ayrıca şeyhi Seyyid Tâhâ'nın bazı halîfelerini cehrî zikirle meşgul olduklarından dolayı tarîkattan çıkmış olduklarına hükmettiğini aktarmıştır. Bu durumda sadece cehrî zikri terketmeleriyle tekrar tarîkata dönemeyeceklerini, bunun için tarîkat tazelemeleri gerektiğini belirtmiştir.⁵⁷⁷

“*La ilahe illallah*” kelime-i tevhidinde “*İlla*” kelimesiyle Allah'dan gayrı herşey nefy olup Allah'ın varlığı ispat edildiği için bu zikir “*nefy-ü isbat zikri*” olarak isimlendirilmiştir.⁵⁷⁸ Nefy-u isbat zikrine “*Allah'tan başka mevcut yoktur.*” manası düşünülerek devam edilmesi, kişinin şühûd makâmı olduğu zannettiği şeylerin perde olduğunu bilmesine, bu perdelerin kaldırılarak mürîdi Allah'ın rızasına götürmesine vesile olmaktadır.⁵⁷⁹ Arvâsî nefy-u ispat zikrine devam edip onu çoğaltan kişinin sohbetinin insanlara büyük tesir ve faydalar sağlayacağını belirtmiştir.⁵⁸⁰ Nitekim Hâce Alaaddin Attar ve bazıları yeni tarîkata girenlere vesvese, kuruntu ve gafleti yok etmek amacıyla nefy-u isbat zikrini, lafza-i celâl zikri gibi vermişlerdir. Burada kastedilen mana masivayı yok etmesi sebebiyle “*La maksude illallah*”tır. Ancak Seyyid Sıbğatullah Arvâsî kalbin temizlenmesi için ilk olarak nefy-u isbat zikrini; daha sonra kalbin toparlanması için de lafza-i celâl ve latîfeler zikrini vermiştir.⁵⁸¹

Hâce Ubeydullah ise bu zikir hakkında şunları söylemektedir:

“*Bazı büyükler kelime-i tevhid zikrine zikr-i am (genel zikir), lafzâtullah zikrine zikr-i has (özel zikir), hu zikrine ise hass'ul-has (özelin özeli) demişlerdir. Ancak “la ilahe allallah” zikrine havasu'l-havas zikri demek mümkündür. Zira Hak Teâlâ'nın tecellilerinin nihâyeti olmayıp tekrar tasavvuru da olamaz. Her anda bir sıfatı nefyedip bir başka sıfatı ispat eyler. Bundan dolayı sonsuza kadar nefy-ü ispattan kurtuluş yoktur.*”⁵⁸²

⁵⁷⁶ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 81-82.

⁵⁷⁷ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 82.

⁵⁷⁸ Tâhî, *İşaretler*, s. 183.

⁵⁷⁹ Tâhî, *Mektubat*, s. 186.

⁵⁸⁰ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 204.

⁵⁸¹ Verkânîsî, a.g.e., s. 64-65.

⁵⁸² Mevlana Ali b. Hüseyin es-Safî, *Reşahat: Hayat Pınarından Can Damlaları*, Semerkând, İstanbul 2014, s. 454.

Ayrıca Arvâsî, Yesevî dervişlerinin uyguladıkları toplu bir zikir usûlü olan zikr-i minşârîden de bahsetmektedir. Bu zikrin ilerleyen aşamalarında kelimeler (esma) kaybolup sadece boğazdan testere sesini andıran bir hırıltı gibi çıktığı için “*testere zikri*” ya da “*zikri erre*” olarak da isimlendirilmiştir.⁵⁸³ Arvâsî, bu zikrin Nakşîbendî taifesine ilk girenlerin bir kısmında görülmesini Şah-ı Nakşîbend’in, minşari zikrini yapan bazı Türk şeyhleriyle olan arkadaşlığını sebep olarak göstermiştir. Bu zikrin şeyhin tâlimi ve tercihiyle mi, yoksa mürîdde hâsıla gelen bir vecd ve cezbe hâliyle mi ortaya çıkmasıyla ilgili soru üzerine şunları söylemiştir:

*“Türk Şeyhleri, bu zikri mürîdlerine telkin ederlerdi. Hatta zikrin bu çeşidi onların tarikatının gereği idi. Bizim tarikatımıza yeni giren bazı kişilerde bu zikrin görülmesi ise, ellerinde olmayarak zikir hâlinin onlara galip gelmesidir. Ancak şeyh bu hususta tercih ve tasarruf sahibidir, dilerse onlara bu zikri tâlim edebilir.”*⁵⁸⁴

Tarîkatta icra edilen her türlü zikir, mürşidin tâlimiyle yerine getirilmelidir. Bunun için kendi başına mürîdin şeyhinin izni olmadan herhangi bir zikri vird edinip çekmesi doğru değildir.

3.1.1.6. Teveccüh

Sözlükte “*yönelme, öz, alaka*” anlamında olan teveccüh, tasavvuf terimi olarak ise “*mürşidin Allah’a, sâlikin şeyhine yönelmesi, kalbini ona bağlaması*”⁵⁸⁵ anlamında kullanılır. Bu durum, mürîdin ruhunda filizlenmeye neden olacak manevî bir aşılama olayıdır. Yani mürîdin rûhî kabiliyet kapasitesinin arttırılmasıdır. Salık bu şekilde şeyhinin manevî sıfatlarını yüklenir.⁵⁸⁶ Ayrıca bu durum mürşidin, mürîdin hasta kalbine yönelmesi, onu tedavi ederek iyileştirmesidir. Kısaca bunun manevî bir ameliyat olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁸⁷

⁵⁸³ Necdet Tosun, *Derviş Keşkülü*, Erkam Yayınları, İstanbul 2016, s. 165.

⁵⁸⁴ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 178-179.

⁵⁸⁵ Uludağ, a.g.e., s. 356.

⁵⁸⁶ Cebecioğlu, a.g.e., s. 493-494.

⁵⁸⁷ Haşimi, a.g.e., s. 123.

Nakşibendî kaynaklarda teveccüh, Cenab-ı Hakk’a kalben teveccüh, kalbe Allah lafzıyla teveccüh, müridin mürişidine teveccühü ve mürişidin müridine teveccühü olmak üzere dört farklı şekilde geçmektedir.⁵⁸⁸

Burada ele alınan teveccüh, şeyhin müridine belli bir metot çerçevesinde teveccüh etmesidir. Arvâsî, son devir meşâyîhin yaptıkları teveccühün tarikatta bidat olmadığını, önceki mürişidlerin böyle bir teveccühü yaptıklarını ifade ederek bu anlamda ortaya atılan şüpheleri gidermeye çalışmıştır. Ayrıca bu dönemde yapılan teveccühün, önceki dönemlerde yapılanın hikmetini değiştirmeyecek şekilde bazı tasarruflarda bulunmanın ve ismini değiştirmenin herhangi bir zararının olmayacağını ifade etmiştir. Bu bağlamda Arvâsî, teveccühün önceki mürişidler arasında bilinen nazar-ı iltifat etmenin bir şekli olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla şeyhlerin, mürişdlerini birer birer karşılama olarak yaptıkları için cemaati bir araya toplamaya ihtiyaç hissetmediklerini belirtmiştir. Ancak bu zamanda yapılan teveccühün, müritlere birer birer nazar etme olmadığını, umûmî bir nazar olduğunu açıklamıştır. Böylece bu zamanda yapılan teveccühün geçmişte yapılanın hakikatini değiştirmediklerini de belirtmiştir. Arvâsî “*Bu teveccühü böyle yapmam bana kat’i olarak emredildi.*” diyerek teveccühü bu şekilde yapmakla görevlendirildiğine işaret etmiştir.⁵⁸⁹

Nitekim Seyyid Taha, teveccühe oldukça önem vermiş, müridlere yapacağı teveccühün saat ve gününü kendisi belirleyerek teveccühü ya bizzât kendisi yapmış, ya da bir halîfesine yaptırmıştır. Nakşibendî tarikatına göre mürişdin teveccühe girebilmesi için gusül abdesti almış, tarîkate girmek için şart koşulan adabları yerine getirmiş olması gerekmektedir. Ancak Nakşî tarikatına mensup olup tövbe için gusül emretmeyen şeyhlerin mürişdleri teveccühe girebilir.⁵⁹⁰ Kaynaklarda teveccühün adabı ise şu şekilde geçmektedir: Teveccüh yapılacağı günün sabahından itibaren mürişd yeme içme yapmamalıdır. Mürişd sıra hâlinde, sırt sırta vererek⁵⁹¹, aks-ı teverrük⁵⁹² ile düzgün bir şekilde oturmalı, mürişdini hastaların müracaat edip tesirli ilaçlar aldığı Hz. İsa gibi düşünmelidir. Aynı zamanda mürişd, çaresi bulunmayan mânevî bir hastalığa yakalandığını düşünerek bunun için o mecliste bulunması gerektiğine inanmalıdır.

⁵⁸⁸ Detaylı bilgi için bkz. Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, s. 312-314.

⁵⁸⁹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 166.

⁵⁹⁰ Tâhî, *İşaretler*, s. 67.

⁵⁹¹ Muhammed Saki Haşimi, *Arifler Yolunun Edepleri*, Semerkând, İstanbul 2013, s. 123.

⁵⁹² Namazda oturuşun tersi oturuş.

Bununla beraber tesirli ilaçların kokusunun burnuna gelmesiyle tedavi olmayı ümit etmelidir.⁵⁹³ Teveccüh icra edilirken şeyh içeri girdikten sonra kimsenin konuşmaması gerekmektedir. Mürşid bile lüzum ettiği ölçüde konuşabilir.⁵⁹⁴ Bu adaba oldukça önem veren Arvâsî, ayrıca müridlerin gözlerini açmamalarını katî sûrette emretmiştir. Zaman zaman bazı kişilere iki defa teveccüh yaptırmıştır.⁵⁹⁵ Tarîkat adabına göre mürid, kendi şeyhinden başka şeyhlerin teveccühünden istifade edemez.⁵⁹⁶ Bu bağlamda Arvâsî, mürid olmayı teveccühe almamıştır.⁵⁹⁷ Teveccüh esnasında mürîd, insanî kalbin yeri olan hayvanî kalbe yönelerek hakîkate kalbinin saydam, sağlam, parlak ve nur olduğunu, ancak günahlar ve vesveseler sebebiyle insanî kalbinin karardığını, tedavisinin ise sadece mürşidinin yapabileceğini düşünmelidir. Ayrıca mürşidinin elinin ve nefesinin, ölüleri diriltiren ve gözleri açan İsa (a.s)’ın nefesi ve eli gibi, bakışları ve tedavisinin ise Lokman Hekim’in tabibliği gibi olduğunu hayal etmelidir. Bu inançla teveccühe oturan mürîd, üstadının kalbini tedavi etmesini teveccühte bulunan diğer mürîdleri vesile kılarak yardım istemelidir. Üstadının sesini duyduğu zaman sevinerek ümit ve korku arasında bir duyguyla yardım talep etmeyi arttırmalıdır. Ayrıca kendi nefesini orada bulunan herkesten daha aşağı görerek ümit, haz, muhabbet ve korku hâllerini de arttırmalıdır. Teveccüh sırası kendine geldiğinde ise, şeyhi nefes verdikçe feyz almak için o nefesini içine çekmeli, şeyhi nefesini içine çektiğinde ise kalbindeki pası ve karanlığı yok ettiğine inanarak kendi de kalbindeki pası ve karanlığı dışarı atmak için nefesini sağa ve sola doğru boşaltmalıdır. Şeyhinin nefes alıp vermesi boyunca onun yardımı ve feyziyle kalbindeki yaraların kapandığını ve kalbinin beyazlaştığını düşünerek şeyhinden bunu fazlaştırmasını istemelidir. Bu durumun teveccühün sonuna kadar devam etmesi gerekmektedir.”⁵⁹⁸ Ayrıca teveccühe giren kimsenin, nefesini teveccüh eden herkesten hatta bütün eşyalardan daha aşağı görmesi gerekmektedir.⁵⁹⁹ Ayrıca Abdurrahman-ı Tâhî’nin bildirdiğine göre Arvâsî, teveccühe girmeden önce müridlerin şevkleri artması için onlara kasideler dinletmiştir.⁶⁰⁰

⁵⁹³ Tâhî, *İşaretler*, s. 65.

⁵⁹⁴ Tâhî, a.g.e., s. 68.

⁵⁹⁵ Tâhî, a.g.e., s. 92.

⁵⁹⁶ Tâhî, a.g.e., s. 67.

⁵⁹⁷ Tâhî, a.g.e., s. 92.

⁵⁹⁸ Verkânîsî, a.g.e., s. 30-34.

⁵⁹⁹ Selahaddin Kınacı, *Mektubat-ı Hazret*, SEY-TAC, İstanbul 2003, s. 49.

⁶⁰⁰ Tâhî, a.g.e., s. 136.

Tasavvuf ehlinin teveccühe çok önem verdiğini belirten Arvâsî, teveccühle mürşidden gelen nur vesilesiyle mürîdin kalbindeki zulmetin kalpten çıkarıldığını ancak mürîdin bunun tesirini uzun zaman ya da hiçbir zaman hissetmeyeceğini açıklamıştır. Ayrıca avam için teveccühün sohbetten daha faydalı olduğunu bu vesileyle onların kalplerindeki kötü düşünce ve vesveselerin kaybolduğunu da açıklamıştır. Arvâsî bazen de bu teveccühü meşrebi uygun olan havas mürîdleri için tercih etmiştir.⁶⁰¹ Teveccühün tarîkata yeni başlayanlar, seyr u sülûkunu yarıl原因 ve seyr u sülûkünü tamamlayanlar için ayrı ayrı yapılış şekilleri vardır.⁶⁰² Bu üç teveccüh çeşidinde ortaya çıkan hadiseleri mürîd, şeyhinden başka kimseyle paylaşmaması gerekir. Çünkü bu hâllerde mürîde fena-fi'r-rasul makâmının verildiğine işaret vardır.⁶⁰³

Nakşibendîlikte muhabbet rabitasının farklı bir çeşidi kabul edilen teveccühte mürîd, mürşidinin rûhânîyetine muhabbet yoluyla teveccüh ederek istiğrak hâline geçtiğinden dolayı beşerî ve bedenî varlığını hissetmez. Böylece şeyhin ruhânîyeti mürîdin batinında faaliyete geçerek onun beşeri özelliklerini yok eder. Bu durumda mürîd, tedricen mürşidinin ruhânî vasıflarına bürünür. Daha sonra şeyhinin sûretini hayal edip ona teveccüh ederek, bütün rûhî ve hissî kuvvetleriyle kalbine, sonra kalbin hakîkatine teveccüh eder.⁶⁰⁴

Abdurrahman-ı Tâhî'nin anlattığına göre teveccühte Seyyid Sıbğatullah Arvâsî'nin mürîdlerinin rabitası şu şekildedir: “Şeyhden güneş ışıkları gibi ışıklar çıkararak sâliki sararak kalbe girer. Hayvanî kalp olan bu kalpde hayvanî hisler vardır. Ancak başı, et parçasından ibaret olan kalbin içerisinde vücûdun her tarafını kaplayan nûranî bir kalp daha vardır. Ancak bu nur şeyhin vesilesi ve himmetiyle idrak edilebilir.”⁶⁰⁵

3.1.1.7. Hizmet

“Karşılık beklemeden yardımcı olmak”⁶⁰⁶ anlamındaki hizmet tasavvuf kültüründe “Allah yolunda akli, ilim, mal, beden ve canla halka fayda vermek, ihtiyaç sahiplerinin

⁶⁰¹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 166-167.

⁶⁰² Detaylı bilgi için Bkz: Detaylı bilgi için Bkz: Mehmet Nuri Şemseddin Nâkşibendî, *Miftahü'l-Kulub: Kalplerin Anahtarı*, (haz: Muhammed Safi, Mahmud Sipahi, Bedir Yayınları, İstanbul 2001, s. 30-33.

⁶⁰³ Nâkşibendî, a.g.e., s. 33.

⁶⁰⁴ Uludağ, a.g.e., s. 356.

⁶⁰⁵ Tâhî, a.g.e., s. 68.

⁶⁰⁶ Tosun, *Derviş Keşkülü*, s. 51.

*ihtiyacını gidermek, darda kalana el uzâtmak, başkasının yükünü çekmek ve herkese rahmet olmaktır.*⁶⁰⁷ şeklinde tanımlanmıştır. Bu açıdan tasavvufta hizmetin önemi büyüktür.

Nakşîbendîyye’de tasavvufî eğitim usûllerinden biri olarak ciddi bir konuma sahip olan hizmetin bazı durumlarda ibadetten daha faziletli olduğu belirtilmiştir.⁶⁰⁸ Nitekim ilgili kaynaklarda hizmetin dört şekli vardır. Bunlar; mürîdlerin halka, hayvanlara, şeyhine ve şeyhin mürîdlerine hizmetidir.⁶⁰⁹

Tasavvufta tarikata yeni intisab etmiş, henüz ilmin lezzetini tatmamış, nefsinin terbiye etmemiş sâlikin durumu, hizmet olarak değerlendirilmiştir.⁶¹⁰ Çünkü tasavvufun esasında mürşide karşı saygılı olmak ve ihvana hizmet etmek vardır. Bu nedenle intisap etmek isteyen ve sohbet meclislerine yeni katılanların işe hizmetle başlamaları gerekmektedir.⁶¹¹

Tasavvufta hizmet adabı, sâlikin çok hizmet ettiği halde yaptığı hizmeti birşey olarak görmemesi şeklindedir. Çünkü hizmetteki edep, hizmetin kendisinden daha değerlidir.⁶¹² Dolayısıyla bütün ilâhî emirler, ibadetler, hayır ve hizmetler edebi öğrenmek içindir.⁶¹³ Bunun için mürîd hizmet ederken gönlünü korumalı, ihlasla içine hangi hizmet çeşidi geliyorsa ona ters hareket etmeden sabırla hizmet etmeli, hizmet sırasında oluşan eziyetlere gönül rızasıyla katlanıp kendini kusurlu görmeli, hizmet ettiklerinin gönüllerini ise hoş görüp onlardan özür dilemeli, hizmetini arttırmak için gerekirse canını bile vermelidir.⁶¹⁴

Nitekim tasavvufî terbiyede ehemmiyeti büyük olan hizmet, gönülleri tevazu, mahviyet, mahlukâta şefkat ve merhamet duygularıyla tezyin etmenin en etkin yolu olarak görülmüştür. Bu bakımdan tüm mutasavvıflar, müridlerinin terbiyesi için hizmeti önemli bir ilerleme vasıtası görerek “*Hizmet eden, himmete nail olur.*” demişlerdir.⁶¹⁵ Şah-ı

⁶⁰⁷ Haşimi, a.g.e., s. 195.

⁶⁰⁸ Detaylı bilgi için bkz., Muhammed b. Tâhîr İbn Kayserânî el-Makdisî, *Safvetü’-t-Tasavvuf: Tasavvufun Özü*, (çev. Cevat Ergin), İlk Harf Yayınevi, İstanbul 2015, s. 249.

⁶⁰⁹ Tosun, a.g.e., s. 51.

⁶¹⁰ Cebecioğlu, a.g.e., s. 218.

⁶¹¹ Ramazan Muslu, *Seyr-u Sülûk Pratikleri*, Tasavvuf El Kitabı, (Edt. Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s. 364.

⁶¹² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 116.

⁶¹³ Haşimi, a.g.e., s. 196.

⁶¹⁴ Kuşeyrî, a.g.e., s. 743.

⁶¹⁵ Osman Nuri Topbaş, *Hak Dostlarından Hikmetler: Şah-ı Nakşibend*, Kampanya Kitapları, İstanbul 2016, s. 67-68.

Nakşîbend de bu bağlamda şunları söylemiştir: “*Hâlvat kapısını kapat, hizmet kapısını aç! Şeyhlik kapısını kapat, dostluk kapısını aç! Uzlet kapısını kapat, sohbet kapısını aç!*”⁶¹⁶ Ayrıca kendisi mahlukâta hizmete çok önem vermiş, mürîdlik döneminde şeyhinin tavsiyesiyle birçok hizmette bulunmuştur.⁶¹⁷ Nitekim diğer şeyhler gibi Arvâsî de şeyhinin değirmen inşaatı hizmetinde bulunduğunu belirtmiştir.⁶¹⁸

Mürîdin, mürşide karşı yaptığı hizmetinin, Peygamber’e ((s.a.v.)) ve Allah’u Teâla’ya döndüğüne kesin olarak inanması ve bu hizmetin Cenab-ı Hakk’ın kendisine ihsan ettiği bir nimet olarak telakki etmesi gerekmektedir.⁶¹⁹ Aynı zamanda hizmetin Hak katında makbul olması merhamet, ihlas ve diğergamlık dolu bir kalple yapılması ve Allah rızasının aranması şartına bağlanmıştır.⁶²⁰ Yani hizmette, hiçbir dünyevi amaç beklemeksizin ihlaslı yapılarak sadece ahiret kazancı hedeflenmelidir. Bununla beraber hizmetteki en büyük gayenin kişinin nefsini ıslah etmesi amacını taşıması gerekmektedir.⁶²¹ Çünkü kimi zaman hizmet etmek nefse ağır gelmektedir. Dolayısıyla kişi bu vesileyle nefsinin hâkimiyetini kırabilir.

Arvâsî sevap yönüyle hizmete denk gelebilecek hiçbir amelin olmadığını belirterek bu konuda şunları söylemiştir:

“*Ehlullah meşrepleri çeşitli ve mertebeleri farklı olmasına rağmen hepsi, (fenâ makâmında olduklarından) şuurları halkın seviyesinde değilse de, halka fayda ve hizmet etmede gayret içindedirler. Onların her biri, yüce Mevla'nın kendilerine takdir ettiği miktarca hizmet etmeye çalışmışlardır. Hatta onların pek çoğu şerefli nefislerini ve aziz vakitlerini, imkânları nisbetinde hizmete adanmışlardır. Bunları yaparken de, hizmetle hizmet edilen kişi veya yer arasında bir ayırım gözetmemişler, hatta onlar, hayvanlar arasında dahi ayırım yapmadan hizmette bulunmuşlardır.*”⁶²²

⁶¹⁶ Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, s. 39.

⁶¹⁷ Bkz. Tosun, a.g.e., s. 42-43.

⁶¹⁸ Bkz. Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 150.

⁶¹⁹ Bağdadî, *Hâlidîyye Risalesi*, s. 74.

⁶²⁰ Topbaş, *Tasavvuf*, s. 266.

⁶²¹ Haşimi, a.g.e., s. 222.

⁶²² Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 101.

Nitekim bu bağlamda Ubeydullah Ahrar da (ö. 895/1490) hizmetle ilgili görüşünü; “*Ben bu yoldaki kemâlâtı tasavvuf kitaplarından okuyarak değil, halka, şeyhlere, tekkelere hizmet ederek buldum*”⁶²³ şeklinde ifade ederek bu gerçeği ikrar etmiştir.

Yine Arvâsî, hizmetten hâsıl olan nisbetin, diğer vazifeleri yaparak kazanılan nisbetten daha faziletli olacağını belirterek bu duruma şu misali vermiştir:

*"Nasıl ki arpayla beslenen bir hayvanın gelişmesi ve büyümesi, kendisine verilen arpa kesilse daha bir müddet devam ediyorsa, aynı şekilde hizmetle elde edilen nisbet de hizmetin kesilmesi durumunda bir müddet devam eder. Ancak bahar otlarıyla beslenen bir hayvan, kendisine verilen bu otların tükenmesiyle semizliğini ve olgunluğunu nasıl ki hemen kaybediyorsa, aynı şekilde hizmet dışında kazanılan nisbet de nefsin ufak tefek kusurlarıyla hemen kaybolur gider."*⁶²⁴

Nitekim *İşaretler*'de nisbetin, hizmete göre olduğu, hizmette var olan ilâhî rahmetin başka bir şeyde olmadığı, Nakşîbendî tarikatında ise rahmet sebebi sayılacak pekçok amel ve hizmetin var olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla ibadet amacıyla eve kapanarak halka hizmet etmekten kaçınan bir insanın birçok hayırdan geri kalacağı, dolayısıyla can ve mal ile Allah yolunda mücadele etmesi ve çaba göstermesi gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca hedefe ulaşmayı arzulayan sâlik, arzu edilen hedefin kendisine gelebileceğine inanması gerekmektedir. Aksi halde talibin matluba gitmesine gerek yoktur. Matlubun istenildiği anda gelmesi de onun ne derece faziletli biri olduğunun göstergesi sayılmaktadır.⁶²⁵ Arvâsî ise mürîdin kendisini Hakk yolda hizmete vererek O'na gerektiği gibi ibadet yapmayı ve masivadan sır evi olan kalbi temizlemeyi hedeflemesinin yanında, mürîdin dille istemesinin⁶²⁶ onu gayeye ulaştıracağını ifade etmiştir.⁶²⁷ Ancak Arvâsî, insanlara hizmet etmenin çok yüce ve şerefli bir iş olmasına rağmen, mürîdlerin nazarında vakar ve heybeti kaybedecek hizmetlerin, müstakil irşâd görevi ile bağdaşmayacağını, zira

⁶²³ Mehmet İldırar, *Tasavvuf ve Tövbe*, Semerkând, İstanbul 2009, s. 168.

⁶²⁴ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 50-51.

⁶²⁵ Tâhî, *İşaretler*, s. 188.

⁶²⁶ Arvâsî, konuyla ilgili şunları söylemiştir: “Bir zaman, akrabalarımızdan bazılarıyla şeyhimizin değirmeninin inşaatında hizmet ediyorduk. Bir ara arkadaşlarımızdan birine, şeyhimizin kulağına ilişmesi için şu beyti okumuştum: “Gözlerimin dikildiği eyvan enin eşiğindir. Kerem eyle de aşağı buyur; zira hane senindir.” Şeyhimiz bu beyti duyar duymaz yanımıza çıkageldi.” Bkz. Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 150.

⁶²⁷ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 150.

irşâdla görevlendirilmiş olan bir mürşidin vakar ve heybetini koruması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁶²⁸

3.1.1.8. Sohbet

Lügatte “*kısa bir süre de olsa birlikte olmak*” anlamına gelen sohbet kelimesi, “*arkadaşlık edip ünsiyet kurmak, bedenle ya da gönülle uzun süre beraberlik hâli, dinî veya dünyevî konuların konuşulduğu toplantı*”⁶²⁹ gibi manalarda kullanılırken tasavvufta, “*şeyh yahut büyük âlimler ile beraber olup onlardan manevî anlamda feyizlenmek, onların ilimlerinden ve edeplerinden istifade etmek*” anlamındadır.⁶³⁰

Sohbet kavramı tasavvufta çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Sûfiler, tasavvufî sohbeti, kişiler açısından üçe ayırmıştır. İlki, kendisinden üstün olanla sohbet etmektir. Eğer bir kimse kendisinden daha olgun bir şeyhle sohbet ediyorsa, ona hizmet ediyor, hizmetinde bulunuyor demektir. İkincisi, kendisinden daha aşağı derecede olan birisi ile sohbet etmektir. Bu da şefkat ve rahmet duygularından dolayı yapılır. Çünkü kendisinden aşağı olan biri ile sohbet, sadece onun gönlünü almak ve ona merhamet duymaktan dolayı yapılır. Üçüncüsü ise, kendisine denk biri ile yapılan sohbettir. Bu da dostluk, arkadaşlık ve sevgiden ötürü yapılan sohbettir.⁶³¹ Sûfiler içerik açısından sohbeti ise cismanî, ruhanî ve ilahî sohbet olmak üzere üç kategoriye ayırmıştır. Cismani sohbet; mürîdin şeyhiyle ülfet edip sözlerinden faydalanmak, rûhânî sohbet; vefat etmiş ya da uzakta olan büyük evliyanın rûhânîyetiyle beraber olarak manen onlardan istifade etmek, ilâhî sohbet ise; aracısız bir şekilde Allah Teâlâ’ın terbiyesine ulaşmaktır.⁶³² Tasavvufta sülûk ehlinin çoğunluğu cismani sohbette bulunur. Çünkü sohbette tebliğ, şifâhî eğitim ve irşâdla beraber manevî yansıma ve hâl eğitimi vardır.⁶³³

⁶²⁸Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 104-105.

⁶²⁹Süleyman Uludağ, “Sohbet”, *DİA*, TDV, C.XXXVII, İstanbul 2009, s. 350.

⁶³⁰Mahmud Esad Erkaya, *Kur’ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto, Ankara 2017, s. 119.

⁶³¹Bkz. Kuşeyrî, a.g.e., s. 551.

⁶³²Rıfat Okudan, “Sohbet”, *Tasavvuf El Kitabı*, (Editör. Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s. 420.

⁶³³Yılmaz, a.g.e., s. 189.

Abdurrahman-ı Tâhî'nin belirttiğine göre; Arvâsî'de üç türlü sohbet görülmektedir: Birincisi; hiçbir dünya ehlinin konuşmadığı sohbet, ikincisi; halkın ihtiyaçlarını içine alan sohbet, üçüncüsü ise; yalnızca kendilerine mahsus olup mizah üslubuyla olan sohbettir.⁶³⁴

Tasavvufta sohbetin dayanağı âyet ve hadislerdir. Nitekim Nakşîbendî büyüklerinden Ubeydullah Ahrar “*Sadıklarla beraber olun.*”⁶³⁵ âyetinde emredilen beraberliği cismani birliktelik olan sohbet ve manevî birliktelik olan rabıta olmak üzere iki şekilde tefsir etmiştir.⁶³⁶ Çünkü salih kimselerle birlikte olup sohbetlerine katılmak, insanın bâtinî gözünü açtığı gibi basiretini de kuvvetlendirir.⁶³⁷ Dolayısıyla tasavvufta önemli bir esas olan sohbet, müridin manevî mertebelere erdiren bir vesiledir. Çünkü sohbet, şeyhte bulunan istidatların mürîde geçmesi söz konusudur.⁶³⁸ Ayrıca sohbet, muhabbet cezbesinin hâsıl olmasına vesile olmaktadır.⁶³⁹ Bunlara ek olarak sohbet; insanda ilim ve tecrübeyi arttırırken insanı zâhiren ve bâtinen de kuvvetlendirir.⁶⁴⁰ Bundan dolayı mutasavvıflar sohbeti çok önemli bir esas saymıştır.

Hâlidîyyenin üzerinde önemle durduğu sohbet, geniş manada mütaala edilmiş ve samimi bir niyetle sohbe girildiği zaman hayırları elde etmede bir vasıta görülmüştür.⁶⁴¹ Bu nedenle Hâlidî kaynaklarında sohbet genellikle “*Allah’a ulaştıran en kolay ve en etkili yol*” olarak tanımlanmaktadır.

Ancak sohbet bazen sadatların yolunu hatırlatması yönüyle rabıtayla bazen seleften bahsetmekle, bazen tarikat ve adabından bahsetmekle; çoğu zamanda istimdat, feyiz isteme ve ihtiyaç hâlini koruyarak mürşidden bahsetmekle olur.⁶⁴² Bütün bunların yanında sohbet, kimi zaman sükûtle olur. Sükûten eden şeyhin huzurunda bile bulunmak bir tür sohbet kabul edilir. Çünkü tasavvufta beden ve hâl dilinin söz dilinden daha etkili olduğu sayılır.⁶⁴³ Zira Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, bazen sohbeti sükûta tercih ederek şöyle

⁶³⁴ Tâhî, *İşaretler*, s. 73.

⁶³⁵ Tevbe, 119

⁶³⁶ Tâhî, *Mektubat*, s. 73.

⁶³⁷ Şihabuddin Sühreverdî, *Avarif’ül-Maarif: Gerçek Tasavvuf*, (çev. Dilaver Selvi), Semerkând, İstanbul 2010, s. 549.

⁶³⁸ Cebecioğlu, a.g.e., s. 441.

⁶³⁹ Tâhî, a.g.e., s. 137.

⁶⁴⁰ Sühreverdî, a.g.e., s. 549.

⁶⁴¹ Memiş, a.g.e., s. 277.

⁶⁴² Tâhî, *Mektubat*, s. 24.

⁶⁴³ Okudan, a.g.e., s. 421.

söylemektedir: “*Sükûtumuzdan faydalanamayan kelimamızdan da faydalanamaz.*”⁶⁴⁴ Bundan dolayı Abdurrahman-ı Tâhî, Arvâsî'nin bu adetinden dolayı mürîdlerine her gün evine gelmelerini, gözleri kapalı bir şekilde sükût sohbeti yapmalarını tavsiye etmiştir. Ayrıca Mevlânâ Hâlid de ikinci vaktinden akşama kadar sükût etmeyi adet haline getirmiştir.⁶⁴⁵

Bu anlamda Nakşibendîyye'nin temel ilkeleri arasında zikredilen sohbet, hâlvetin karşılığı olarak görülmüş⁶⁴⁶ ve hâlvetten daha faziletli olduğu savunulmuştur. Bir ölçü olarak, Veysel Karani'nin uzleti tercih edip Rasulullah (sallallahu aleyhi ve sellem) ile sohbet şerefine nail olamadığı, böylece sohbet kemâlâtından bir şey elde edemediğinden dolayı kendisinin sahabeden değil tabîinden olduğu belirtilmiştir.⁶⁴⁷ Nitekim Seyyid Sıbğatullah Arvâsî bu bağlamda şunları söylemiştir:

*“Çilehanede kırk gün kalıp çile çeken bir mürîd, bazı makâm veya hâllere ulaşabilir. Ancak Nakşibendî yolundaki bir sâlikin sohbet yoluyla elde ettiği manevî feyiz ve bereket apayrı bir şeydir. Sohbet onu daha olgun bir hâle getirerek kemâle erdirir.”*⁶⁴⁸

Ayrıca Arvâsî mürîdin mülkiyetine geçen terbiye meyvesinin, mürîdin sohbet yoluyla elde ettiğini, bunun dışında mürîdin başka yollarla elde edeceği faydaların ise, geçici olup mürîd için mülk olmayacağını belirtmiştir.⁶⁴⁹ Arvâsî, bununla sohbetin mürîd üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir.

Sohbete katılanlarla sohbet yapan şeyhin uyması gereken bazı şartlar bulunmaktadır. Zira sohbetler usûlüne uygun gerçekleştirildiği zaman bereketli ve feyizli olmaktadır. Çünkü sohbetten maksat adap ile edeplenmektir.⁶⁵⁰ Nitekim Arvâsî, sohbet esnasında mürîdin bu adablara riâyet etmesi ve adabın öğrenilmesi için mürîdlerin kendi aralarında sohbet etmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre mürîdlerin kendi aralarında sohbet etmeleri,

⁶⁴⁴ Bu söz birçok mutasavvîf tarafından dile getirilmiştir.

⁶⁴⁵ Tâhî, *İşaretler*, s. 175.

⁶⁴⁶ Şah-ı Nakşibend bu konuda şunları söylemektedir: “*Esas itibarıyla bizim tarikatımız sohbetlidir. Hâlvette şöhrat, şöhratte ise afet vardır. Kişi sohbe devam ederek hakiki imana ulaşır.*” Bkz. Molla Cami, *Nefahat'ül-üns*,

⁶⁴⁷ İmam Rabbani, a.g.e., s. 689.

⁶⁴⁸ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 63

⁶⁴⁹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 64.

⁶⁵⁰ Tâhî, *Mektubat*, s. 212.

mürşidin sohbetinde bulunma adabını öğretir.⁶⁵¹ Ayrıca Arvâsî sohbet meclisinde bulunan müridleri, birbirlerinin arkasında oturmayıp, halkaya girmeleri husunda defalarca ikaz etmiştir. Bu şekilde arka arkaya oturanları “*Ya halkaya gir ya da dışarı çık*” şeklinde uyarılmış, hatta onları meclisten dışarı çıkarmıştır.⁶⁵²

Nitekim Abdurrahman-ı Tâhî, Arvâsî’nin bu emrine uyduklarını, bununla beraber sohbetin sonunda gözlerini kapatıp bir süre yapılan rabıta yaptıklarını, ardından Hâlid-i Öreki’nin bu sohbeti tekrar anlatarak mütâala ettiklerini anlatmıştır.⁶⁵³

Arvâsî sohbet adabı gereği gözlerin kapalı tutulmasının faziletli olduğunu açıklamış ve “*Doğan kuşu bile gözlerini kapamadan avına saldırmaz*” sözünü nakletmiştir.⁶⁵⁴ Aynı zamanda müridin sohbet dışındaki bütün hâllerde rabıtalı olmasını tavsiye eden Arvâsî, müridin sohbet esnasında kalbin uyanık olmasını (vukuf-i kalbi)⁶⁵⁵ ve kalbe gelen vesveseleri engellemesini şiddetle emretmiştir. Zira mürid, böyle yapmadığı takdirde, şeyhin gönlünü dağıtacağı gibi onun gayb âleminden gelen şeyleri işitmesine de mani olacağını belirtmiştir. Bu durumun sohbet meclisinde bulunan insanlara da haksızlık olacağını ifade etmiştir.⁶⁵⁶

Nakşîbendî sadatlarına göre; insanı fenâ mertebesine ve Allah’a ulaştıran yollardan biri de, ilâhî cezbeye beraber seyr u sülûkunu yapmış, kâmil ve hakiki bir mürşidin sohbetinde bulunmaktır.⁶⁵⁷ Arvâsî de bu bağlamda hayatta alınıp verilen nefeslerin en değerlisini, kâmil bir mürşidin sohbetinde tüketilen nefesler olduğunu belirtmiştir. O’na göre mürşid-i kâmilin sohbetlerinde tüketilmeyen bir hayat, Allah’a ulaştırmaya engel olduğu için hakkı verilmiş bir hayat değildir.⁶⁵⁸ Dolayısıyla bir müridin, mürşidinin sohbetine tam bir ihlasla katılması gerekmektedir. Bu durumda, mürid şeyhini fenâ derecesine ulaştığına inanmakla beraber sohbette bulunan sâliklerin hepsini de yüksek makâmda kendisini ise âciz görüp, sohbet esnasında himmet ve feyiz istemelidir. Sohbet

⁶⁵¹ Adaba riâyet konusunda çok hassas olan Arvâsî bu adaplara riâyet etmeyen müridlerin zarar göreceğini belirtmiştir. Hatta bir gün müridlerine kırılmış ve sohbet meclisine gelmemiştir. Gelmeyişinin gerekçesini de, “Onlar sohbet adabını bilmiyorlar, bunun için de zarar görüyorlar” şeklinde açıklamıştır. bkz: Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 230.

⁶⁵² Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 105.

⁶⁵³ Tâhî, *İşaretler*, s. 179.

⁶⁵⁴ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 96.

⁶⁵⁵ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 52, 63.

⁶⁵⁶ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., 122-123.

⁶⁵⁷ Hâni, a.g.e., s. 178.

⁶⁵⁸ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 177.

meclisi dağıldıktan sonra ise sâlik, evinde dahi mürşidinin sohbetteki anını yahut sohbet mekânını rabıta ederek feyiz almalıdır.⁶⁵⁹

Abdurrahman-ı Tâhî de, mürîdin kendisinin kemâlât sahibi olmadığını, nefsinin kusur ve ayıplarını farkına varıp Cenab-ı Hakk'ın kemâl sıfatlarını bilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bir insan benlik ve varlık duygusundan ancak bu şekilde kurtulabilir.⁶⁶⁰ Zira sohbet zamanı geldiğinde nefsinin herkesten aşağı görünerek orada bulunanların gölgesi altında sohbe girmek istediğini, böylece ihlas sahibi olarak sohbe katılanların himmet ve duası ile Allah Teâla'nın rahmetini talep ettiğini belirtmiştir.⁶⁶¹

Arvâsî sohbetin ihtiva ettiği fayda ve hikmetler sebebiyle meleklerin sohbet meclislerine lezzet almak için teşrif ettiklerini, bu nedenle sohbet eden şeyhe "*piri muğan*"⁶⁶² dendiğini aktarmıştır.⁶⁶³ Nitekim Ubeydullah Ahrar da sohbetin önemine işaret ederek şunları söylemektedir: "*Sohbette ne görevli meleklerin ne de habis nefsin vakıf olmadığı hayırlar vardır.*"⁶⁶⁴ Ayrıca Arvâsî, sohbetin sâlikin dünyayla alakasını kestiğini, bu sebeple kişiyi gerçek imana ulaştırdığını belirtmiştir. Şah-ı Nakşîbendî⁶⁶⁵ sahabelerden bazılarının,⁶⁶⁶ "*Gelin bir saat iman edelim*"⁶⁶⁷ sözündeki "*iman*" kelimesini, imanın kuvvetlenmesine sebep olan "*sohbet*" olarak tefsir etmiştir.⁶⁶⁸ Arvâsî bu sözü, "*Gelin bir saat sohbet edelim de imanımız kuvvetlensin.*" şeklinde tevil etmiştir. Abdurrahman-ı Tâhî de buradan hareketle sohbetin amellerin başı olduğunu belirtmiştir.⁶⁶⁹ Ayrıca İmam-ı Rabbani'nin (ö.

⁶⁵⁹ Tâhî, *İşaretler*, s. 164-165.

⁶⁶⁰ Tâhî, *a.g.e.*, s. 170-171.

⁶⁶¹ Tâhî, bu duruma Halid-i Öreki'den dinlediği bir kıssadan örnek vererek şu şekilde açıklamıştır: "Hz. Musa zamanında bir Kıpti ile İsraili dosttu. Fakat Kıpti su içmek istediğinde suyun kana dönüşmesinden dolayı İsrailiden su istemiş ancak yine su kana dönüşünce İsraili arkadaşına iman edip kurtuluşa ermesini istemiştir. Fakat Kıpti kendisinin çok günahkar ve ağzının çok bozuk olduğunu bunun için duasının kabul olamayacağını kendi adına onun dua etmesini istemesi üzerine İsraili onun için dua etmiştir. Bu olaydan sonra Kıpti hidâyete ermiş ve bu durum düzelmiştir. Bkz. Tâhî, *a.g.e.*, s.171.

⁶⁶² Meyhaneci anlamına gelen bu kelime, tasavvuf dilinde, aşk şarabını dağıtan, Allah sevgisini insanlara öğretmeye çalışan kamil mürşid için kullanılan bir tabirdir.

⁶⁶³ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, *a.g.e.*, s. 182.

⁶⁶⁴ Tâhî, *a.g.e.*, s. 20.

⁶⁶⁵ Şah-ı Nakşîbend şunları söylemektedir: "... Hayır ve bereket cemiyettedir. Cemiyetle yapılan sohbet ise benliği ortadan kaldırır. O yüce zatların, 'Geliniz bir saat iman edelim.' sözü buna işaret edip bu tarikatın taliplerinden bir cemaat, bir araya toplanıp sohbet ederlerse, ilahi rahmet ve bereket onların üzerine iner. Sohbe devam ise hakiki imana ulaşmaya vesile olur." Bkz. Cami, Molla, *Nefahatü'l-üns*, 2/536.

⁶⁶⁶ Muaz b. Cebel.

⁶⁶⁷ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, (çev.: Mehmed Sofuoğlu), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1987, C.1, s. 163.

⁶⁶⁸ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, *a.g.e.*, s. 181.

⁶⁶⁹ Tâhî, *Mektubat*, s. 20.

1034/1624) “*Sohbeti hiçbir şeye denk tutma.*” sözüyle, Muhammed Parsa’nın (ö. 822/1420) da “*Sohbete olan hırsınız farzlara olan hırsınız gibi olsun. Farzlar şeriatın gereği olduğu gibi, sohbet de tasavvufun gereğidir. Hatta şeriatta farzların kazası vardır; fakat tasavvufta sohbetin kazası yoktur.*”⁶⁷⁰ sözünü zikrederek sohbetin önemini vurgulamıştır.

Nitekim Abdurrahman-ı Tâhî, Arvâsî’yi sohbetin piri diye tanımlayarak, onunla sohbet etmenin kalpte Allah’tan gayrısını sildiğini ifade etmiştir.⁶⁷¹ Bu hususa işaret ederek halîfelerine şu tavsiyede bulunmuştur:

“*Kardeşlerle sohbet edeceğiniz zaman, sohbe Gavs ’ül-Azam ’ın ismini zikrederek, onun ışık saçan kemâlâtından, güneş gibi olan ve emredilen adabından emrederek başlayın. Sesinizi yükselterek tekrar onun ismini anın ve ona muvafık bazı edepi anlatın. Bu sohbetleriniz ve onun hizmetine gidişleriniz ihlasla ve sadece Allah’ın rızasını kazanmakla olsun....*”⁶⁷²

Arvâsî, mürîdin kendi şeyhinin sohbetinden başka, kâmil bir veliyle karşılaştığında onun sohbetine katılması ve istifade etmesi gerektiğini savunmaktadır. Ancak Arvâsî, sohbet esnasında kendi şeyhini rabîta etmesi, sohbet esnasında gelen feyiz ve bereketin şeyhine yaptığı rabîta sebebiyle indiğini bilmesi gerektiğine işaret etmiştir.⁶⁷³ Ayrıca mürîdin kendi şeyhinden başka, kâmil veya ekmel mürşidlerin sohbetine katılması, kendi şeyhine karşı muhabbeti, külliye kesilmediği takdirde fayda vereceğini, ancak başkasını sevecek kadar bir meylin olmasının ona zarar vermeyeceğini belirtmiştir. Yine Arvâsî mürîdde, şeyhine olan muhabbetin tamamen ortadan kalktığı takdirde bu sohbetten istifade etmesinin mümkün olmayacağını, sadece katıldığı bu sohbetin, tanışma ve bereketlenmeden öteye geçemeyeceğini belirtmiştir.⁶⁷⁴

⁶⁷⁰ Tâhî, a.g.e., s. 20.

⁶⁷¹ Tâhî, a.g.e., s. 137.

⁶⁷² Tâhî, a.g.e., s. 214.

⁶⁷³ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 202.

⁶⁷⁴ Nitekim Arvâsî kendisiyle ilgili şu kıssayı anlatmıştır: "Şeyhim Seyyid Taha'yı ziyarete (Hakkari'ye) giderken Van'a uğramıştım. Oranın ahâlisi, Mevlana Hâlid-i Bağdadi'nin hâlifelerinden birini kastederek, 'Falanca şeyh beldemize geldi...' dediler. Şeyhim Seyyid Taha da bu zatı methettiği ve kâmil biri olduğunu söylediği hâlde ben onun ziyaretine gitmedim. Hakkari'ye, şeyhimin yanına varıp bu durumu kendisine anlattığımda bana,

- *Onu neden ziyaret etmedin*, dedi. Ben de,

- *Sizden sonra bir başkasının yanına gitmem* dedim. Bunun üzerine şeyhim bana,

Sohbette içerik çok önemlidir. Bunu dikkate alan Arvâsî, sohbetlerinde âyet ve hadislerden yararlanarak ilgili konularda sahabe ve tabiinin hayatlarından örnekler vermiştir.⁶⁷⁵ Ayrıca şeyhi Seyyid Tâhâ'dan nakiller yapan Arvâsî, meşayihin hayatlarının okunup mütaala edilmesi ve yaşantılarının tatbik edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁶⁷⁶ Zaman zaman alıntı yaptığı kitaplara atıfta bulunmuştur. Bu kitapların başında İmam Rabbani'nin (ö. 1034/1389) *Mektubat*'ı, Mola Câmi'nin (ö. 898/1492) *Nefahatü'l-Üns*'ü ve Mevlânâ es-Safi'nin *Reşahat*'i gelmektedir. Ayrıca Seyyid Tâhâ'nın müridlerine, Hace Ubeydullah Ahrar'dan (ö. 895/1490) nakledilen yüzyirmi hikmeti çok okumalarını emrettiğini, kendisinin de bu emre uyarak bunu müridlerine tavsiye ettiğini ifade etmiştir.⁶⁷⁷ Ayrıca sohbetini farsça ve arapça beyitlerle de süslemiştir.⁶⁷⁸

Ancak Arvâsî sohbet meclislerinde vaaz vermenin ve kıssa anlatmanın irşâd vazifesiyle örtüşmeyeceğini şu şekilde ifade etmiştir:

*“Günümüz halîfelerinin, meclislerini vaaz ve hikaye türü şeylerle süslemeleri, onlarda şeyhliğin sermayesi olan bâtni kuvvet ve nisbet gibi şeylerin yokluğundan ileri gelmektedir. Onların bu yaptıkları silsiledeki meşayihlerin hiçbirinde görülmemiştir. Zira tarikatımızın kurucusu Şah-ı Nakşîbend şöyle söylemiştir: "Tarikatımız sohbetten ibarettir."”*⁶⁷⁹ Nitekim Abdurrahman-i Tâhî de vaaz ile sohbet arasında çok fark olduğunu dile getirerek sohbetin cezbe ve muhabbet ile hâsıl olduğunu, vaazın ise böyle olmadığını, sohbete iştirak edenlere feyz ve nisbetin geldiğini, vaaz da ise gelmediğini belirtmiştir.⁶⁸⁰

Arkadaşlık anlamında kullanılan sohbet,⁶⁸¹ Arvâsîye göre arkadaşların huy, ahlak gibi durumlarda birbirlerine benzemelerini kaçınılmaz kılan bir hâldir. Kişi bu benzerlikleri kabul etmeyip kaçınsa dahi bu benzerliklerin izleri birbirlerinde bulunur.⁶⁸² Arvâsî bundan dolayı arkadaşın iyi seçilmesi gerektiğini, bu konuda prensiplerin sâdatlar

- *Keşke kendisiyle tanışmak ve nasıl biri olduğunu öğrenmek için gitseydin, dedi.”* Seyyid Sibğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 202-203.

⁶⁷⁵ Seyyid Sibğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 140.

⁶⁷⁶ Seyyid Sibğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 151.

⁶⁷⁷ Seyyid Sibğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 191.

⁶⁷⁸ Bkz. Seyyid Sibğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 103, 111, 189.

⁶⁷⁹ Seyyid Sibğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 197-198

⁶⁸⁰ Tâhî, *İşaretler*, s. 59.

⁶⁸¹ Detaylı bilgi için bkz, Sühreverdî, a.g.e., s. 541-572.

⁶⁸² Seyyid Sibğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 178.

tarafından konulduğunu şu sözleriyle açıklamıştır: “*Büyüklerimiz, kimlerle sohbet edeceğimize varana kadar bu yolun işaret taşlarını dikmişlerdir.*”⁶⁸³

Yine Arvâsî, şeyhi Seyyid Tâhâ'dan naklederek Baha'eddin Nakşîbend'in (ö. 791/1388), “*Hakk'ı arayanların bir araya gelip sohbet etmeleri, ancak birbirlerinde fani olmaları şartıyla faydalı olur*” sözünde geçen fani olmaktan maksadın, Hak taliplerinin birbirlerine dua ve niyaz etmeleri olarak tefsir ettiğini açıklamıştır.⁶⁸⁴ Ayrıca mürid sohbet ederken onlarla hizmet şartı ile beraber olmalı, onları kendi nefesine tercih etmeli, fütüvvet ehli ve hoşgörülü olmalıdır.⁶⁸⁵ Nitekim müridlerin birbirleriyle sohbet etmesi kişinin irfanını tazeler ve arttırır.⁶⁸⁶

3.1.1.9. Letâif

Sözlükte “*manası hoş söz,*⁶⁸⁷ *ince, yumuşak, şaka*”⁶⁸⁸ anlamlarına gelen latîfe kelimesi, tasavvufta “*son derece ince bir mâna ifade eden, kelimelerle açıkça anlatılamayan, işaret yoluyla ehline söylenilebilen, tadılarak ve yaşanarak öğrenilen bilgiler*⁶⁸⁹, *anlayış gücünde parıldayan ve ibârenin aktaramadığı her çeşit ince anlam ve işaret*⁶⁹⁰, *hâlin inceliklerinden olmak üzere kalbe gelen bir işaret*⁶⁹¹” anlamında kullanılmıştır. Ebu Said İbn'ul Arabî latîfeyi, “*Allah'ın, katından sana bağışladığı bir lütuftur. Onunla sen, Allah'ın anlamını istediği şeyi anlarsın.*” diye açıklar.⁶⁹² Sûfiler, insanı insan yapan ve onun hakîkatini oluşturan rûhanî cevheri “*latîfe-i rabbâniyye*” veya “*rûh-i menfûh*”, bu ilâhî latîfenin nefse en yakın mertebesine de “*latîfe-i insâniyye*” diye isimlendirmişlerdir. Latîfe-i insâniyye “*kalb, nefis-i nâtika, hakikat-i insan*” adı verilmiştir.⁶⁹³

İmâm-ı Rabbânî, Nakşîbendî eserlerde üzerinde durulmayan letâif-i hamseyi, tarîkatın seyr u sülûk metodu olarak temellendirerek önemli bir esas olmasını sağlamıştır.⁶⁹⁴

⁶⁸³ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 63.

⁶⁸⁴ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 112.

⁶⁸⁵ Geylani, *Tasavvufun Esasları*, s. 55.

⁶⁸⁶ Utku, a.g.e., s. 139.

⁶⁸⁷ Cebecioğlu, a.g.e., s. 305.

⁶⁸⁸ Uludağ, a.g.e., s. 227

⁶⁸⁹ Osman Türer, “Latife”, *DİA*, TDV, C. XXVII, Ankara 2003, s. 110

⁶⁹⁰ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayınları, İstanbul 2004, s. 474

⁶⁹¹ Ali b. Osman Cüllabi Huevirî, *Keşfu'l-Mahcub: Hakikat Bilgisi*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2010. a.g.e., s. 442.

⁶⁹² Cebecioğlu, a.g.e., s. 305.

⁶⁹³ Türer, “Latife”, s. 110.

⁶⁹⁴ Osman Türer, “Letâif-i Hamse”, *DİA*, TDV, C.XXVII, Ankara 2003 s. 143.

Mutasavvıflara göre Allah Teâlâ (c.c) insanı on maddeden yaratmıştır. Bunlardan beşi âlem-i halktan⁶⁹⁵ olup anasır-ı erbaa denilen; toprak, ateş, su, hava ve hepsinin hâkimi olan nefistir. Kalp, ruh, sır, hafî ve ahfa olan diğer beş unsurun vücûttaki yerleri şöyledir: Kalp, sol göğsün dört parmak altında; ruh, sağ göğsün dört parmak altında; sır, sol göğsün iki parmak üstünde, ahfa, boğaz çukurunun iki parmak kadar altındadır. Âlem-i emirde⁶⁹⁶ bulunan bu latîfelerin hâkimi, lideri ise ruhtur.⁶⁹⁷ Allah Teâlâ (c.c) kalp için zâtı tecelli ve huzuru, ruh için zâtı sevgi ve cezbeyi, sır için zâtı vahdeti⁶⁹⁸, hafa için istiğrakı⁶⁹⁹, ahfa için izmihlali⁷⁰⁰ yaratmıştır.⁷⁰¹

Mutasavvıflar, bütün insanlarda fitraten var olan bu ilâhî latîfelerin işlevlerini yerine getirebilmesi için seyr u sülûku gerekli görmüşlerdir. Sûfiler bu eğitimi görmeyenlerin nefis-i hayvânînin hâkimiyeti altına girdiğini, maddî isteklerinin esiri olduklarını ve mânevî olarak terakki edemeyeceklerini bildirmişlerdir.⁷⁰² Çünkü bunlar âlem-i emirden madde âlemine geçtikten sonra, insan bedenine konulduklarında nefis onların nurlarını karartarak feyz alma kapılarını kapatmış, kemâlât ve yeteneklerini de eksiltmiştir.⁷⁰³ Bu durum ise kalbin zâtî sevgisi ve huzuru; dünya sevgisi, huzuru ve olaylarına, ruhun zâtî sevgisi; dünya sevgisi ve nefsin hırslarına, sırrın vahdeti; nefsin kendini tek varlık olarak görmesine, hafanın istiğrakı; dünyanın hazlarına dalmaya, ahfanın izmihlali ise dünya hırsına dalmaya ve dünya uğruna kendini yok etme durumuna dönüşür.⁷⁰⁴ Bu durum nefsin isteklerinin hâkimiyetini göstermektedir. Ancak bir mürşid-i kâmil, latîfelerin üzerindeki kötü etkiyi kaldırarak latîfelerin asıl makâmalarına dönmesini sağlayıp ilk kemâllerine kavuşturur.⁷⁰⁵ Ayrıca latîfeler, mürşid rabıtası, zikrullah ve ilâhî cezbe

⁶⁹⁵ Madde âlemi arşın altında hava küresine kadar olup beş duyu ile anlaşılabilir. Verkânisî, a.g.e., s. 49.

⁶⁹⁶ Emir âlemi arşın üstünde olup görüntü ve madde olmaksızın Allah Teâlâ'nın emriyle yaratılmıştır. Verkânisî, a.g.e., s. 48.

⁶⁹⁷ Tâhî, *İşaretler*, s. 109-110.

⁶⁹⁸ Vadetten maksat, kişinin Allah Teâlâ'yı deniz, bu âlemi de denize müstağrak olmuş gibi düşünmeksizin, bu âlemden maksadının Allah olduğunu anlamaktır. Tâhî, *Mektubat*, s. 235.

⁶⁹⁹ İstiğraktan maksat, duygu ve düşünceyle anlaşılabilen tüm varlıkları, dağılmaksızın Allah Teâlâ'nın zati tecellisine batmış olarak; O'nun yüce zatının ise bütün yaratılanı kuşatmış olarak görmek ve anlamak olup kişinin aşırı müşahade ve bu âlemden kopması sebebiyle bu âlemi ve kendisini yüce Allah'ın zatında kaybolmuş gibi düşünmesidir. Bkz. Tâhî, a.g.e., s. 235; Verkânisî, a.g.e., s. 51.

⁷⁰⁰ İzmihlalden maksat, tüm eşyanın Allah Teâlâ'nın ilâhî varlığında dağılmış ve yok olmuş görerek, kendisinin ve bu âlemin Allah Teâlâ'nın zatının denizinde kaybolduğunu ve suyun sütte aktığı gibi Allah'ın zatında aktığını düşünmesidir. Bkz. Tâhî, a.g.e., s. 235; Verkânisî, a.g.e., s. 51.

⁷⁰¹ Verkânisî, a.g.e., s. 50.

⁷⁰² Türer, "Latife", s. 110.

⁷⁰³ Verkânisî, a.g.e., s. 50.

⁷⁰⁴ Verkânisî, a.g.e., s. 52.

⁷⁰⁵ Verkânisî, a.g.e., s. 55.

vasıtasıyla da kemâle kavuşur.⁷⁰⁶ Latîfeler makâm ve kemâllerine vardıkları zaman fonksiyonları yerine gelmiş olur. Bu latîfeler, İmam Rabbani'ye göre nurdan meydana gelmiştir. Bu letiflerin var olduğunu keşif ehli de dile getirmiştir. Bu nedenle latîfeler asıl mekânlarına döndüklerinde yerleri boş olarak gözükmektedir.⁷⁰⁷

Letâiflerin farklı farklı cevherler mi yoksa tek bir cevher olup idrakte kişinin mertebesinin değişmesiyle letâiflerin isimlerinin de değişmesiyle mi olacağı sorusu üzerine Arvâsî şunları söylemektedir: “Letâifler başlı başına, ayrı ayrı cevherlerdir.”⁷⁰⁸ Ayrıca kimi zaman sâlikin letâifleri âlem-i halktan âlem-i emre yükseldiği hâlde salığın bunu hissedemeyeceğini belirtmiştir.⁷⁰⁹ Letâiflerin, bazen âlem-i halktan âlem-i emre seyrederken birbiriyle iç içe, adeta bir sütun şeklinde yekpare olarak yükseldiği zaman halka tesirinin daha fazla olduğunu, bundan dolayı “Letâifler zât olarak birdir” sözünün kullanıldığını açıklamıştır. Ancak bazen de letâiflerin, tek bir parça hâlinde değil de birbirinin ardınca yükseldiğini, bunun diğerine nazaren daha az faydalı olduğunu açıklamıştır.⁷¹⁰ Bununla beraber bu yükseliş esnasında letâiflerin bedenden ilişiklerini tamamen kesmeyeceğini de aktarmıştır.⁷¹¹ Letâifler, âlem-i halktan âlem-i emre yükselmeye başladığı zaman, tecellilerin ve feyizlerin sâlikin üzerine inmeye başladığını ve bu durumda şuurlu sâlikin, kendisinden bir şey yükseldiğini ve üzerine bir sisin indiğini farkettiğini açıklamıştır.⁷¹² Aynı zamanda Arvâsî, letâiflerin nurani mahiyete sahip olmasından dolayı, sâlikin bu nur sayesinde hayırlı amellerini görebileceğini, onların âlem-i emre yükselmiş olduğunun belirtisinin ise sâlikin yapmış olduğu amelleri önemsememesine bağlamaktadır.⁷¹³

Arvâsî, sâlikin letâiflere yükseldikten sonra rücu etmesine ilişkin şu açıklamalarda bulunmuştur: “Bu rucudan maksat, onu letâiflerin en üst zirvesine ulaşıp burada elde ettiği şuurdan dönmesi, yani bu şuuru tamamen yok etmesi ve onun yok olması demek değildir. Bilakis bu dönüşten maksat, letâiflerin en zirve noktasında elde ettiği şuur muhafaza ederek, halk âleminin şuuruna dönmektir. İşte bu hâl sâlikin, sülûkun evvelinde

⁷⁰⁶ Tâhî, *Mektubat*, s. 236.

⁷⁰⁷ Verkânîsî, a.g.e., s. 49.

⁷⁰⁸ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 55

⁷⁰⁹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 70.

⁷¹⁰ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 70.

⁷¹¹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 71.

⁷¹² Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 71.

⁷¹³ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 70.

halktan ayrılıp, melekût âleminin şuurunu elde ettikten sonra sülûkunun sonunda tekrar onlarla beraber olmasıdır.”⁷¹⁴

3.1.1.10. Nefs / Nefis

Sözlükte “*can, benlik, ruh; aşağı duygular, azâmet, görüş, işkence*”⁷¹⁵ anlamında olan nefis, birbirine zıt manalarda kullanılmaktadır. Bazılarına göre ruh; bazılarına göre ise mürüvvet ve adamlık; bir gruba göre de cesed ve beden; başka bir taifeye göre de kan manasına gelmektedir.⁷¹⁶ Sûfilere göre ise nefis, bu manalardan hiçbirinde kastedilmemiştir. Onlara göre nefis “*kulun kötü huyları ve çirkin vasıflarının mahalli olan cismi latife*” anlamına gelmektedir.⁷¹⁷ Bu bağlamda sûfiler, nefis kelimesiyle bir şeyin varlığı ya da vazolunmuş cismi olmadığını, kulun kötü vasıfları ile yerilen fiilleri ve ahlakı olduğunu belirtmişlerdir.⁷¹⁸ Ayrıca iki kaşın arasında yer alan, diğer latîfelerle birlikte üzerinde zikir çekilen ve âlem-i emirden olan manevî sıfat da “*nefs*” olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca insan ruhu olan manevî cevhere de “*nefs-i natıka*” denir.⁷¹⁹

Çeşitli âyet ve hadislerde nefsin bazı özellikleri anlatılır. Ancak bu vasıflar nefsin ne olduğunu açıkça ifade etmese de bazı işaretler içermesi açısından önemlidir. Kötülüğün emredicisi manasına geldiği gibi, Cenâb-ı Hakk’ın insana üflediği rahmanî rûh ve ilahî ben olarak da anlaşılmıştır.⁷²⁰ Nefsin, reddedilen ahlak ve kulun kendi iradesiyle kazandığı günahlarla isyanlar şeklinde iki illetli özelliği vardır. Aslında insanın kötü olan bu huyları tedavi edilerek sürekli mücahede ile düzeltilmesi mümkündür.⁷²¹ Bu bağlamda kendisinde nefsânî ahlak zâhir olmayan kimseye ise “*bila-nefs*” denir. Böyle bir kişinin nefsi yok gibidir.⁷²²

Nefis, mutasavvıflara göre şeytanın hazinesidir, onun istirahat yeridir. Nefsin, hak bir davası olmadığı için helak etme yolunda koşup durmaktadır.⁷²³ Bu nedenle şerrin

⁷¹⁴ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 97.

⁷¹⁵ Cebecioğlu, a.g.e., s. 363

⁷¹⁶ Hucvuri, a.g.e., s. 259.

⁷¹⁷ Uludağ, a.g.e., s. 274.

⁷¹⁸ Seyyid Muhammed Maruf el-Hüseyini, *İrşad’ül Müsterşidin*, Netform Matbaacılık, Kayseri, t.y., s. 303.

⁷¹⁹ Muhammed Saki Haşimi, *Arifler Yolunun Edepleri*, Semerkând, İstanbul 2013, s. 126.

⁷²⁰ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *DİA*, TDV, C.XXXII, İstanbul 2006, s. 526.

⁷²¹ el-Hüseyini, a.g.e., s. 296.

⁷²² Ebu Nasr Serrac Tusi, *el-Lüma: İslam Tasavvufu*, (haz. Hasan Kâmil Yılmaz), Erkam Yayınları, İstanbul 2012, s. 422.

⁷²³ Abdulkadir Geylani, *Adabu’l Müridin: Tasavvufun Esasları*, Bahar Yayınları, İstanbul t.y., s.

kaynağı, kötülüğün temeli olarak görülmüştür. Nefse muhâlefet etmenin ise bütün ibadetlerin başı ve tüm mücahedelerin kemâli olduğu söylenmiştir.⁷²⁴ Yine sûfiler nefsi, kişinin kendisine en çok zararı dokunan varlık olarak görmüşlerdir. Bu sebeple tasavvufta mürîdin, nefsini kusurlu ve yok sayması önemli bir prensiptir. Zira Arvâsî, bir nefis terbiyesi metodu olarak mürîdin kendisini tavus kuşu gibi görmesi, renklerinin çeşitliliğine ve kanatlarının güzelliğine bakmayıp sürekli olarak siyah bacaklarına bakarak bundan mahcubiyet duyması gerektiğini belirtmektedir. Daimî sûrette mürîdin bu hâl üzere olması gerektirmektedir. Çünkü bu güzellikler, Allah'ın ona verdiği ihsan ve nimetler olup kişinin kendi eseri değildir. Bununla beraber bu güzelliklere bakmak, kişinin kendisini beğenip gururlanmasına sebep olmaktadır.⁷²⁵ Arvâsî, istikamet ancak bütün hâllerde nefsi oldukça kusurlu, ayıplı ve töhmet altında görmekle sağlanabileceğini aktarmıştır.⁷²⁶ Nitekim Seyyid Tâhâ Hakkâri, Arvâsî'nin sürekli olarak nefsini küfrü kesin olan birinden dahi aşağı görmesi gerektiğini emretmiştir.⁷²⁷

Arvâsî, nefsin kemâl mertebesine ulaştığında hayır işlemeye iştiyak duyduğunu ve sahibine hayrı emrettiğini, bu durumun ancak nefsin bedende kalmasıyla mümkün olabileceğine dikkat çekerek nefsin ölümünü şöyle açıklamıştır:

*“Nefisle mücadele ve onu öldürmek demek, onun teslim olması, Rabbinin emirlerine itaat etmesi ve kötü sıfatlarının iyilerle değişmesi demektir. Aksine bazılarının iddia ettiği gibi, nefsi öldürmekten maksadın onu kökten yok edip ortadan kaldırmak değildir.”*⁷²⁸

Nefs ile ruhun farklı veya aynı şeyler olup olmadığı tartışma konusudur. Gazzâlî'ye göre akıl, nefis, ruh ve kalp birbirinden farklı anlamlar taşımaktadır. Ancak ilâhî ve rabbânî latîfeyi açıklama konusunda bu dört kavram eş anlamlıdır.⁷²⁹ Görünüş itibarıyla nefis ile ruhun latif cisimlerden oluşu, fark edilmelerine engel olmayıp aynen melekler ve şeytanların letafet sıfatında ortak olması gibidir. Bu nedenle övülen vasıfların yeri kalp ve ruh, yerilen sıfatların yeri de nefistir.⁷³⁰

⁷²⁴ Hucvirî, a.g.e., s. 260.

⁷²⁵ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 39.

⁷²⁶ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 40.

⁷²⁷ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 42.

⁷²⁸ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 69.

⁷²⁹ Uludağ, a.g.m., s. 529-531.

⁷³⁰ el-Hüseyni, a.g.e., s. 297.

Arvâsî, nefsin hâkimiyetini ve letâifler arasındaki münasebeti şöyle izah etmiştir:

“Letâifler, âlem-i emre yükselmeden önce yaratılış itibariyle riyaset ve liderlik arzusunda olan nefsin emrinde ona şer yolunda hizmet etmektedirler. Ancak letâifler, âlem-i emre ulaştıklarında nefis hizmetçisiz kendi başına kalır. Bu durum nefsin tabiatına aykırı olduğu için daha fazla sabredemeyerek letâiflerin ardından onların makâmına çıkar. Burada da âlem-i halkta olduğu gibi letâiflerin reisi olur, fakat bu sefer onlara iyiliği emreder.”⁷³¹ Bununla beraber arif olan kimselerde dahi nefsin sıfatlarının tamamen yok olup gitmeyeceğini belirten Arvâsî, nefsin kökünün ve damarlarının kişide kaldığını ancak bunların oldukça zayıfladığını ve dağıldığını söyler. Bu durumun sonucunda nefsin mücadele edemeyerek tesirlerini ariflerin üzerinde gösteremez hâle geldiğini ifade etmiştir.⁷³²

Ayrıca müridin, nefsin kusurlu görme hâlini, devamlı huzur hâlinde olmasına tercih eden Arvâsî, nefsin muhtaç ve eksik gören kimseye, ilâhî feyiz ve tecellilerin, kendini huzur hâlinde görenden daha fazla geldiğini belirterek büyüklerden birinin⁷³³ şu sözünü nakletmiştir: “Ben ancak tecellilerin gelmesiyle noksanlarıma vakıf olabildim.”⁷³⁴ Bu durum bazı hallere sahip olmadan dolayı gurulanma ve kibirlenmeyi tamamen ortadan kaldırmaya delalet eder.

3.1.2. Diğer Bazı Kavramlar

3.1.2.1. Bid’at

Lügatte “icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek” anlamlarına gelen bid’at, “daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan (muhtes) şey” anlamına gelir.⁷³⁵ Dinî literatürde bid’at, “Şeriatın aslını bozup onu başka bir temele oturtmak” demektir. Başka bir ifadeyle, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in öğrettiği İslam’ın yerine kafamıza göre bir İslam anlayışı geliştirip sonra da bunu İslam olarak adlandırmaktır. Bu açıdan bakıldığında, bid’at sünnetin karşıtı olarak kullanılmaktadır.⁷³⁶

⁷³¹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 69.

⁷³² Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 192.

⁷³³ Bu sözün kime ait olduğunu tespit edemedik.

⁷³⁴ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 204-205.

⁷³⁵ Rahmi Yaran, “Bid’at”, *DİA*, TDV, C.VI, İstanbul 1992, s. 129.

⁷³⁶ Murteza Bedir, *Sünnet: Hz. Peygamber’in Evrensel Mesajı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 95.

Tasavvufta ise bid'at, intisap edilen tarîkatın esaslarına ters düşecek yeniliklerin getirilmesi olarak tanımlanmaktadır.⁷³⁷ Orjinalliği ve saflığı dejenere ettiği için şeriat ve tasavvufta hoş görülmeyip⁷³⁸ bid'at işlemek her iki durumda da yasaklanmıştır. Bu bağlamda Arvâsî mürîd için tarîkatta ve dinde olmak üzere iki çeşit bid'atten bahsetmiştir. Ancak tarîkatta yapacağı bir bid'atın mürîd için zarar bakımından daha tehlikeli⁷³⁹ olduğunu dile getirmiştir.⁷⁴⁰ Mürîdin bid'atları ve dine aykırı olan şeyleri eğer âlimse ilimle, âlim değilse kalbine danışarak veya ona muhâlefette nefsini zorlayarak sakınmasını emretmiştir.⁷⁴¹ Ayrıca mürîdin bid'at ve ruhsatları terketmesi için gerekirse ruhunu bile feda etmesi gerekmektedir.⁷⁴²

Nakşîbendîlerin en önemli özelliği şeriatın kurallarından taviz vermemeleri, dine sonradan sokulmuş hurafe ve bid'atlardan kaçınmalarıdır. Bu yönüyle Nakşîbendîlik muhtelif bid'atlardan ve Bâtînlilik ile Hurûfilik gibi ekollerin tesirinden büyük ölçüde korunabilmiştir.⁷⁴³ Arvâsî de Nakşîbendî tarîkatının diğer tarîkatlardan üstün olmasının sebebini bid'atlerden korunmuş olmasına bağlayarak birçok tarîkatın yok olmasının sebebini ise içlerine yerleştirilen bid'atler olduğunu söylemiştir. Bir tarîkatın revaçta olmasını ve insanların ondan istifade edebilmesinin ise ancak o tarîkatın istikamet üzere olmasına ve bid'atlerden uzak durmasına bağlamıştır.⁷⁴⁴ Abdurrahman-ı Tâhî ise bu tarîkatın, şeriatın aynısı, ne eksigi ne de fazlası olduğunu söylemiştir.⁷⁴⁵ Ayrıca bid'atların kişiye bir faydası olmadığını dile getiren Arvâsî, hepsinin karanlık ve kötülük olduğunu belirtmiştir. Ancak kimi zaman bid'at işleyen kişinin, ulaştığı makâmı veya güzel hâli, işlediği bid'attan bildiğini oysaki elde ettiği makâm veya hâlin, onun işlemiş olduğu, ancak gafil kaldığı bir amelinden kaynaklandığını da dile getirmiştir.⁷⁴⁶

⁷³⁷ Çakır, a.g.e., s. 194.

⁷³⁸ Cebecioğlu, a.g.e., s. 80.

⁷³⁹ Tarikat, ihsan makâmına ulaşmayı hedefleyen bir terbiye metodu olduğu için dinin esasını teşkil eder. Bazen şeriatten olmayıp şeriatten sayılıp işlenen davranışlar sürekli yapılırsa kişiyi günaha ardından helâke götürür. Tarikat ise bu noktada kişiye müdahale ederek bid'atın önüne geçer. Dolayısıyla bu noktadan, ihsan makâmında bulunan, diğer insanlara örnek teşkil eden bir kimsenin, bu tür işler işlemesi, gerek kendisi gerekse toplum açısından zarar noktasında en tehlikeli olandır.

⁷⁴⁰ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 47.

⁷⁴¹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 230.

⁷⁴² Tâhî, *İşaretler*, s. 132.

⁷⁴³ Tosun, a.g.e., s. 42.

⁷⁴⁴ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 61-62.

⁷⁴⁵ Tâhî, a.g.e., s. 132.

⁷⁴⁶ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 61.

Tarîkat, nefsi istikamet üzere tutmak için konulan şeriattan daha incedir. Bundan dolayı mürîdin tarîkattan istifade etmesi için bid'atları ve ruhsatları terk etmesi, şeyhinin sözlerine muhâlefet olmadığı sürece bu konuda şeriata göre amel etmesi, muhalif durumlarda ise şeyhinin sözüne uyması gerekmektedir.⁷⁴⁷

Sünnet en genel anlamıyla Hz. Peygamber'in anladığı anlamda İslam'ı temsil ederken bid'at ise buna aykırı olan şeydir.⁷⁴⁸ Arvâsî, bid'atlar karşısında sünnet-i seniyye ile amel etmeyi geceleyin, kendiliğinden ışık saçıp etrafı aydınlatan inciye benzeterek geçmişte yaşayan insanların çok amel ve çabalarla ulaştığı makâmlara şimdiki zamandaki birinin daha çabuk gayretle ulaşabileceğini dile getirmiştir.⁷⁴⁹ Bu sebeple Arvâsî, kişinin kendini bid'atlardan muhafaza etmesi ve sünnet-i seniyyeye sarılması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca bid'at işleyen mürîdin aynı zamanda kemâle ermemiş nakıs biri olması hâlinde, şeyhlerin manevî feyiz ve bereketlerinden bir şey elde edemeyeceğini belirten Arvâsî, o kişinin nefsiyle baş başa kaldığına dikkat çekmiştir.⁷⁵⁰ Ancak giyim kuşam konusunda bid'atın söz konusu olmadığını belirterek bid'atın sadece taat ve ibadetlerde olabileceğini açıklamıştır.⁷⁵¹

Arvâsî bid'at işleyenlerle münkirlerin aynı oranda tarîkate zarar verdiklerini dile getirerek mürîdlerini onlarla bir arada bulundurmaktan sakındırmıştır. Kendisi de tarîkate ilk girdiği zamanlarda münkir birinin evinde kaldığını, orada görmüş olduğu zararın aynısını itikafta cehrî zikir çeken birinden de gördüğünü belirtmiştir.⁷⁵² Dolayısıyla mürîdin, münkir ve bid'atçilerden uzak kalması gerektiğini savunmuştur.

Tarîkattaki bid'at, intisab edilen tarîkatın temel prensiplerine karşı bir harekette bulunmakla oluştuğuna göre başka bir tarîkatta olup Nakşibendiyye tarîkatında olmayan usûller bid'at sayılmaktadır. Bu usûllerin Şah-ı Nakşibend tarafından bid'atlerden ve ruhsatlardan korunarak Nakşibendî tarîkatının esaslarını oluşturduğunu dile getiren Arvâsî, ondan sonra gelen halîfelerin bazı yenilikler getirdiğini, bunların bid'at sayılmayıp fikhi mezheplerde olan yeni hükümler gibi olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu halîfelerin tarîkatın usûllerine eklemeler yapmaları için, bu hususta izin verilmiş

⁷⁴⁷ Tâhî, *İşaretler*, s. 145.

⁷⁴⁸ Bedir, a.g.e., s. 96.

⁷⁴⁹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 61.

⁷⁵⁰ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 121.

⁷⁵¹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 128.

⁷⁵² Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 75.

kimselerin olmaları ve bununla beraber yedi kereye kadar istihare yapmış olmaları gerekir.⁷⁵³ Ancak velîlerin sözlerini kitaptan okuyan veya onlardan şifahen bir takım sözler işiten mürîdin, bunları yorumlayıp taklit etmemesi gerekir. Ancak şeyhinin kendisine emrettiklerini yerine getirmesi gerekmektedir.⁷⁵⁴ Dolayısıyla Seyyid Tâhâ, farklı iki tarîkatın görevlerini aynı anda yapmanın doğru olamayacağını belirterek mürîdin bağlı olduğu tarîkat terbiyesini bitirip, başka bir tarîkate intisap edecekse, bu yolun en başından başlaması ve böyle devam etmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷⁵⁵

3.1.2.2. Münkir

Tarîkatı kabul etmeyip şeyhi inkâr eden kimselere genel olarak münkir denir. Arvâsî, haset ve cehâletten ötürü münkirlik yapmak olmak üzere iki çeşit münkirin olduğunu ve zarar verme açısından hasetten ötürü münkirlik yapanın daha çok zararı olduğunu belirtmiştir.⁷⁵⁶ Bu yolun büyükleri mürîdlerine bu tür kimselerden uzak durmalarını emretmiştir. Nitekim Mevlânâ Hâlid mürîdlerine tarîkatı kabul etmeyen kimselerden uzak durmalarını emrederek münkirlerle görüşmenin kalp kasveti ve gafletini oluşturacağını belirtmiştir.⁷⁵⁷ Seyyid Tâhâ, mürîdlerine münkirden bir aslandan kaçarcasına kaçmak gerektiğini emrederek şunları söylemektedir:

*“Münkirin bir lokmasını yemek, kalbin kırk gün manevî gıdasını almasına mani olur. Kalbi öldürür, zikir yapamaz hâle getirir. Şâyet bu münkirler Peygamber efendimiz ((s.a.v.)) zamanında yaşamış olsalardı, ona da iman etmezlerdi.”*⁷⁵⁸ Aslında bu görüş münkirin mürîd için ne kadar tehlikeli olduğunu göstermektedir.

Arvâsî, tasavvufa girmeye şevki olanların, münkirlerin kemâlâtına itibar etmeyip onların kışkırtmaları sebebiyle tarîkattan uzak kalmamaları gerektiğini, aksi halde özürlerinin kabul olmayacağını belirtmiştir.⁷⁵⁹ Ayrıca mürîdin münkirle beraber olması hâlinde tarîkatta zarar göreceğini belirtmiş, bu tarîkatta istifade edebilmenin temelini, kim olursa olsun her türlü münkirden uzak durmak ve ilişkiyi kesmekten geçtiğini dile getirmiştir.⁷⁶⁰

⁷⁵³ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 165.

⁷⁵⁴ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 138.

⁷⁵⁵ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 218.

⁷⁵⁶ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 211.

⁷⁵⁷ Esad Sahib, *Mektubat-ı Mevlana Hâlid*, SEY-TAC, İstanbul 2000, s. 184.

⁷⁵⁸ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 113.

⁷⁵⁹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 157-158.

⁷⁶⁰ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 114.

Bununla beraber münkirin bütün hâllerde mürîde zarar verdiğini dile getiren Arvâsî, sohbeta katılmaları hâlinde bile mürîdlerin sohbetten faydalanmalarına engel olacağını söylemiştir.⁷⁶¹ Ancak münkirlik yapanın şahsından değil, münkirlik vasfından nefret edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷⁶² Münkirlerin sözlerini dinlememek ve onlardan ders okumamanın gerektiğini şu beyitlerle dile getirmiştir: “*Kulaklarına pamuk tıkayanların ve gönlü kör olanların sözlerinden geç.*”⁷⁶³

Arvâsî, mürîdin kendisinde bulunan hâl ve sıfatlardan ötürü gururlanıp, kalbinin tasfiye olduğunu düşünmemesi, münkirlerle oturup kalkmanın kendisine zarar vereceğini düşünmesi gerekir. Çünkü münkir, mürîde zarar verir. Ancak bu zararın geldiğini, tarîkattan gerçek manada istifade edenler hissetmektedir. Mürîdin ise bu durumu hissetmemesi gerçek anlamda tarîkattan istifade etmemesine bağlanmaktadır.⁷⁶⁴ Ayrıca Arvâsî’ye göre mürîdin, münkirlerle oturup kalkması nisbetin kesilmesine sebep olur.⁷⁶⁵

Mürşid-i kâmil Hak Teâlâ’nın yeryüzündeki halifesi olduğunu söyleyen Arvâsî, bu sebeple mürşidin mürîd üzerindeki hakkının bütün hakların önüne geçtiğini belirtmektedir. Bundan dolayı mürîd, mürşidini inkâr eden herkesle ilişkisini kesmek zorundadır. Bu durumu sahabeyi örnek göstererek Hz. Peygamber için, onu inkâr eden herkesle ilişkilerini kestiklerini anlatmaktadır.⁷⁶⁶ Arvâsî, mürşide gerçek bağlılığın ise, mürîdin iradesini şeyhinin iradesine tabi etmesiyle mümkün olacağını belirtmiştir. Bu nedenle mürîdin muhabbet ve nefret durumlarında iradesini istisnasız şeyhinin iradesine bağlaması gerekmektedir. Aksi takdirde şeyhinin hakkını eda edemeyeceğini vurgulamıştır.⁷⁶⁷

Mürîd için tehlike olarak görülen münkirlerin varlığını, tarîkatın istikamet üzere olmasının delili olarak gören Arvâsî, münkirlerin tarîkatın devamına vesile olduklarını da

⁷⁶¹ Büyük velî Ubeydullah Ahrar, bu hususta dostlarına şöyle nasihat etmiştir: “Ağyar ve bigânelerle beraber olmak, kalbe gevşeklik, ruha dağınıklık verir. Hâce Ahmed Yesevî’ye bir gevşeklik gelir. Der ki; “Bu sohbeta bir bigâne vardır. Bizim gönül huzurumuz onun yüzünden zarar görmektedir.” Ortalığı araştırırlar ve ayakkabılıkta bir gömlek olduğunu görürler. Onu dışarı atınca Ahmed Yesevî’nin cem’iyyet ve safaları tekrar yerine gelir, sıkıntıdan kurtulur.” Bkz: es-Safî, a.g.e., s. 470.

⁷⁶² Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, s. 77.

⁷⁶³ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 122.

⁷⁶⁴ Arvâsî, tarikata intisap edişinin ilk yıllarında bir sufi kardeşiyle beraber münkir birinin evine misafir olmuşlardı. Bunun üzerine Arvâsî müritlik nisbetinin birkaç gün üzerinden kalktığını müşahede etmiş, ancak yanındaki sufi ise hiçbir şey hissetmemiştir. Bkz: Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 114-115.

⁷⁶⁵ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 115-116.

⁷⁶⁶ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 76.

⁷⁶⁷ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 77.

belirtmektedir. Mürşidin ise münkirlerden fayda gördüğünü belirterek şunları söylemektedir: “*Ariflerin bağının baş çeşmesi münkirlerdir. Bu nedenle, şeyhlerin münkirlerden gördüğü fayda, müritlerden elde etmiş oldukları faydalardan daha çoktur*” Ona göre mürşid, nefsine onların gözüyle bakarak nefsini kendi gözünden düşürür.⁷⁶⁸ Bundan dolayı Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, Abdullah eş-Şemdini için; “*Ne güzel bir şeyhtir, ancak onun tek kusuru hiç münkirinin olmayışıdır*”⁷⁶⁹ şeklinde söyleyerek münkirlerin velîlere faydası olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca Arvâsî, inkârcıların bu taifeye faydalı olduklarını, inkârları sebebiyle velîlerin kemâlâtlarını kuvveden fiile çıkardıklarını, bu sebeple gerçek velî ile sadece kuru iddia sahiplerinin ayırt edildiğini belirtmiştir.⁷⁷⁰ Dolayısıyla mürîdlerinin münkirlere karşı beddua etme isteklerini kabul etmeyip, “*Her Muhammedi’ye bir Ebu Cehil lazımdır.*” diyerek onların faydalı olduklarını belirtmiştir.⁷⁷¹

Mürîdi inkârın mürşidi inkâr etmek olduğunu söyleyen Arvâsî, ağacın dalını inkâr edenin kökünü de inkâr etmiş sayıldığını belirtmiştir.⁷⁷² Arvâsî, zâhirî âlimlerin tarîkatı ve mürşidleri inkâr etmeleri, toplumun hem kendilerinden hem de telif ettikleri eserlerden istifade etmelerini engellediğini savunmuştur. Onların bu durumdan ötürü sıkıntıya ve zillete düştüklerini de belirterek bu hâlin Cenab-ı Hakk’ın taktir ettiği zamana kadar kendilerinden sonra gelecek olan nesillere dahi sirâyet edeceğine dikkat çekmiştir.⁷⁷³ Ayrıca tarîkat büyüklerinin bazı münkirlerden yüz çevirdiği vakit, o münkirlerin dininin de zarar göreceğini belirtmiştir. Nitekim Abdurrahman Tâhî, Seyyid Sıbğatullah Arvâsî’ye münkirlik yapanların çoğunun dinlerinde de zarar gördüklerini aktarmıştır.⁷⁷⁴

⁷⁶⁸ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 152.

⁷⁶⁹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 153.

⁷⁷⁰ Arvâsî, münkirlerin velîlerin kemâlâtını ortaya çıkardığına dair şu kıssayı anlatmıştır: “Cüneyd-i Bağdadî zamanında bir grup velî münkirler tarafından zamanın hâlifesine şikâyet edilmişlerdi. Şikâyet neticesinde bu velîler idama mahkûm edilmişlerdi. Bunların cezalarının infazı esnasında her bir velî, arkadaşını kendi nefsine tercih ederek (isar) önce kendi boynunun vurulmasını istemişti.” Şâyet o münkirlerin inkâr ve şikâyetleri olmasaydı onların bu kemâlâtlarının ortaya çıkmayacağını bildirmiştir. Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 156.

⁷⁷¹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 161.

⁷⁷² Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 153.

⁷⁷³ Arvâsî bu duruma şu örneği vermiştir: Bir çok ilim dalında zamanın mercii sayılan bir ilim adamı vardı. Bütün ilimlerde de eser kâleme almış olmasına rağmen Mevlana Hâlid-i Bağdadî’yi inkâr etmekteydi. Bu münkirliğinden dolayı hiç kimse onun kitaplarından faydalanmadığı gibi onun eserlerinde de haberdar olmadı. Bu kişi ikamet ettiği bölgenin en saygını olmasına rağmen ömrünün sonlarına doğru çeşitli bela ve musibetlere müptela olmuş ve bu durum onun evlatlarına kadar sirâyet etmişti. Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 154.

⁷⁷⁴ Tâhî, *İşaretler*, s. 142.

Ancak Arvâsî, münkirin her türlü zararına rağmen onların sahte irşâdlık iddiasında bulunan kimselerden daha üstün olduklarını belirtmiştir. Ona göre münkirin hatasını farkedip doğru yola dönmesi ihtimali var iken, iddia sahibi sahte şeyhin bu iddiasından vazgeçmesi mümkün değildir. Bunun için iddianın, bütün faydaları yok eden bir perde olduğunu dile getirmiştir.⁷⁷⁵

3.2. Tasavvufî Ahlakla İlgili Görüşleri

Tasavvufî düşüncenin ahlakî boyutu, kalbin kötü huylardan arınıp güzel vasıflarla bezenmesidir. Kur'an ve sünnetin gösterdiği yolda ruhu saflaştırmak için sufiler bazı esaslar ortaya koymuşlardır. Bu bölümde Arvâsî'nin tasavvufî ahlakla ilgili görüşleri açıklanacaktır.

3.2.1. Teslimiyet

Tasavvuf kaynaklarında Cenab-ı Hakk'a tevekkül etme ve güven duymayı ifade eden teslimiyet⁷⁷⁶, sözlükte “*teslim olmak, boyun eğmek*” anlamındadır. Cürcânî'nin (ö. 392/1001-1002) tanımına göre; “*Allah'ın emirlerini kabul etmek, yasakladığı şeylere itirazı terk etmek veya kazayı rıza ile karşılamaktır.*”⁷⁷⁷ Teslimiyet aynı zamanda insanın başına gelen musîbetler sebebiyle madden ve mânen değişmeyerek sebat gösterme hâli olduğundan dolayı, sikâ ve tevekkülden⁷⁷⁸ daha mükemmel bir hâl olan yakîn ehlinin hâlidir.⁷⁷⁹

Hâlidî geleneğinde mürîdin intisap sonrasında, kendi iradesinden sıyrılarak mürşidinin iradesine teslim olması gerekmektedir. Bu durum mürîdin, tam bir teslimiyet içinde, kendi arzu ve isteklerini mürşidinin arzu ve isteğinde yok etmesi anlamına gelmektedir. Bunun neticesinde mürid, fenâ fillah makamına vâsıl olur.⁷⁸⁰

⁷⁷⁵ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 192.

⁷⁷⁶ Cebecioğlu, a.g.e., s. 491.

⁷⁷⁷ eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcani, *et-Ta'rifat*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 57.

⁷⁷⁸ Bazı mutasavvıflar tevekkülü üç derecede ele almıştır: ilk derece tevekkül, orta derece teslimiyet, son derece tevfidir. Tevekkül derecesinde olanlar Allah'ın vaadine güvenir, teslim sahipleri Allahın kendisini bilmesini yeterli görür, tefviz ehli ise Allah'ın hükümlerine rıza gösterir. Bkz. Seyyid Abdülhakim Arvâsî, *Tasavvuf Bahçeleri*, s. 73; Erkaya, *Tasavvuf Kavramları*, s. 319.

⁷⁷⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 354

⁷⁸⁰ es-Safi, a.g.e., s. 512.

Nitekim Nakşîbendî tarîkatının temel esaslarından biri olan teslimiyet Hâcegân usulüne göre mürîd mürşidinin önünde ölü yıkayıcısının elinde olduğu gibi olmalıdır.⁷⁸¹ Ayrıca mürîd, intisap ettiği şeyhine dili ve kalbiyle, içi ve dışıyla teslim olmuş bir şekilde kendisine ittiba etmelidir. Şeyhinin tavsiye, tercih ve emirlerinin onun için en hayırlı ve uygun olduğuna inanarak onları gönül hoşluğuyla yerine getirmesi gerekmektedir. Ancak bu taktirde mürşidinden fayda görmesi mümkün olur.⁷⁸² Ayrıca mürîdin mürşidinden feyiz alabilmesi için onun hakkında hüsn-ü zan etmesi, onu Allah'ın dostu ve Peygamber'in varisi olarak görüp teslim olması gerekmektedir.⁷⁸³ Zira tasavvuf ehli, bir mürîdin dünyadaki en büyük nimetinin şeyhine olan teslimiyeti olduğunu belirtmiştir.⁷⁸⁴ Ancak teslimiyet için mürîdin “*ben teslimim*” demesi yeterli olmayıp sözü ve özünde bir olması gerekmektedir.⁷⁸⁵ Mesela mürşid, şeref ve ilim sahibi bir mürîdi, dünya haysiyetini kırarak zor bir şeyle mükellef kılrsa bile mürîd buna itiraz etmekten kaçınmalıdır.⁷⁸⁶ Mürîdin mürşidinden fayda görebilmesi için kendisinin manevî bir hastalığı olduğunu kabul edip onu manen tedavi edecek olan mürşidine güvenerek talim ettiklerini aynen uygulaması gerekmektedir.⁷⁸⁷ Doalysıyla mürîdin tasarrufta, feyzden istifade etmesi teslimiyet şartına bağlanmıştır.⁷⁸⁸ Bir şeyhe gerçek anlamda intisap etmenin en büyük göstergesinin mürîdin tercihlerini mürşidinin tercihlerine bırakması olduğunu söyleyen Arvâsî, mürîdin muhabbet ve nefrette de iradesini istisnasız şeyhinin iradesine bağlaması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁷⁸⁹ Ona göre mürşidin emrine uymak, teslimiyetin tam olduğunun bir göstergesidir. Yine Arvâsî'ye göre tarîkatın temellerinden olan teslimiyet ancak ihlas ve muhabbetle oluşur. Bu üç haslete sahip olan bir kimse şeriatın kurallarına sınımsız sarıldığı taktirde tarîkatta ilerlemiş olur.⁷⁹⁰ Ayrıca, Arvâsî ihlasın en güzelini teslimiyet olarak nitelemektedir.⁷⁹¹

⁷⁸¹ Tâhî, *Mektubat*, s. 106.

⁷⁸² Haşimi, a.g.e., s. 37.

⁷⁸³ Mustafa Utku, *Kur'ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf Ahlakı ve Adabı*, Uludağ Yayınları, İstanbul 2005, s. 119.

⁷⁸⁴ Tâhî, *İşaretler*, s. 83.

⁷⁸⁵ Tâhî, a.g.e., s. 85.

⁷⁸⁶ İbrahim Fasih Haydari, *Mecdü't Talid: Büyük Doğu*, (trc. Eser Sazak), Semerkând, İstanbul 2011, s. 74.

⁷⁸⁷ Haşimi, a.g.e., s. 38

⁷⁸⁸ Tâhî, a.g.e., s. 85.

⁷⁸⁹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 77.

⁷⁹⁰ Tâhî, *Mektubat*, s. 49.

⁷⁹¹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 200.

Abdurrahman-ı Tâhî ise tarîkatın iki türlü olduğunu belirtmiştir. Birincisinin mürşide intisap ettikten sonra mürîdin evine çekilip islamın prensiplerine uymaya çalışması, ikincisinin ise tarîkat dervişliğidir. Bunun tek kaidesinin ise teslimiyet olduğunu vurgulamıştır.⁷⁹² Bu durumu bir yönüyle dünyevî ve uhrevî konuları kalpten çıkarmak olarak değerlendirmiştir. Ayrıca o da tasavvuf ehli gibi teslimiyetin oluşabilmesi için muhabbeti şart koşmaktadır. Ona göre bir mürîdde muhabbetin tedrici olarak doğması teslimiyetin de o oranda doğmasına sebep olmaktadır.⁷⁹³

Teslimiyetle ilgili bu aktarılanlar göz önüne alındığında aslında mürşide teslim olmanın akli bir kenara atmak olmadığı, sadece doğruyu tercih etme, hak yoldaki rehberine tabi olma, mürşide soru sorarak onu imtihan etmeme hâli⁷⁹⁴ ve doktora güvenme durumu⁷⁹⁵ olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü tam anlamıyla bir şeyhe teslim olmak, hakîkatte Allah ve Rasûl'üne teslim olmak içindir. Bu teslimiyet manevî terbiye sonucu, muhabbetullah ve marifetullahı ermek gayesini taşımaktadır.⁷⁹⁶ Dolayısıyla bu amaca ulaşmak için mürîdin mürşidine karşı teslimiyet göstermesi gerekmektedir.

3.2.2. Aşk ve Muhabbet

Sevgi ve dostluğun katıksız olanına “*mahabbe*” denilir.⁷⁹⁷ Sevginin ilâhî, rûhânî ve tabii sevgi olmak üzere üç türü vardır. Allah'ın insanlara, insanların Allah'a duyduğu sevgi ilâhî sevgi; seven kişinin sevdiğini hoşnut ve razı etmesi rûhânî sevgi; sevenin arzularını bütünüyle tatmin etmesi ise tabii sevgi olarak isimlendirilir.⁷⁹⁸

Allah sevgisini ifade eden muhabbet ise, tasavvufta aşkın temeli olarak görülür. Muhabbet, ariflerin makâmlarının en üstünü, ihlas sahibi kimselere Allah'ın tercihi ve faziletin son mertebesidir.⁷⁹⁹ Tasavvufta manevî hâl olarak ele alınan muhabbetin, avam, havâs ve ariflere ait üç çeşidinden söz edilir.⁸⁰⁰ Nitekim Gazzali'ye göre muhabbet en

⁷⁹² Tâhî, *İşaretler*, s. 175.

⁷⁹³ Tâhî, *Mektubat*, s. 85.

⁷⁹⁴ Utku, a.g.e., s. 125.

⁷⁹⁵ Haşimi, a.g.e., s. 39.

⁷⁹⁶ Haşimi, a.g.e., s. 39.

⁷⁹⁷ Kuşeyrî, a.g.e., s. 590.

⁷⁹⁸ Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed İbn Arabî, *İlahî Aşk*, (çev.Mahmut Kanık), İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 43.

⁷⁹⁹ Ebu Talib Mekki, *Kutü'l-Kulub: Kalplerin Azığı*, (terc. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi), Semerkând, İstanbul 2003, s. 448.

⁸⁰⁰ Süleyman Uludağ, “Muhabbet”, *DİA*, TDV, C.XXX, İstanbul 2005, s. 386-388.

yüksek makâm ve değerdir. Kişi bu makama yükseldikten sonra, her makam muhabbetin eserlerinden ve onun tâbilerinden olur. Bunlar şevk, rıza, üns vb. makamlardır. Muhabbetten evvelki her makam da muhabbetin mukaddimelerinden bir mukaddimedir. Bunlar da tevbe, sabır, zühd vb. makamlardır.⁸⁰¹

Herevî (ö. 401/1011) ise muhabbeti, “*kalbin, her birinde müstakil olarak vermek veya vermemek konusunda himmet ile ünsiyet arasında kalmasıdır.*”⁸⁰² şeklinde tarif eder. Cüneyd ise, “*Ben onu sevince gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olurum*”⁸⁰³ hadisinin tefsiri mahiyetinde “*sevenin sıfatlarının yerine sevilenin sıfatlarının geçmesi*” şeklinde tanımlar.⁸⁰⁴

II/VIII. yüzyılın sonlarına doğru sûfiler, Allah’la kul ilişkisi ve ahirete dair konularda ümit ve sevgiyi ön planda tutan âyet ve hadislere dikkat çekmişlerdir. Bu durum daha sonra sevginin, tasavvufun en önemli esası hâline gelmesine sebep olmuştur. Böylece kulun Cenâb-ı Hakk’a yönelişinde sevgi, ibadetin önüne geçmiştir.⁸⁰⁵ Bu bağlamda sûfiler muhabbeti farklı farklı tarif etmişlerdir: Ebu Abdullah Kureşî muhabbeti “*Muhabbetin özü, insanın kendisine hiçbir şey bırakmayacak şekilde bütün varlığını sevgiliye hibe etmesidir*” şeklinde tanımlarken Ebu Said Arabî ise “*Muhabbet sevgiliyi herşeye tercih etmektir.*” demiştir.⁸⁰⁶

Muhabbetin üç derecesi vardır: Birincisi, vesveseleri ortadan kaldıran, hizmet etmeyi sevdiren, musibetler karşısında teselli veren muhabbettir. Böyle bir muhabbet, minneti görmekten doğar, sünnete tabî olmakla sabitleşir ve kulun muhtaç oluşuna icabet etmesiyle büyür. İkincisi, Hakk’ı başkasına tercih etmeye sevk eden, dili onu anmaktan bırakmayan, kalbi O’nun şuhûduna bağlayan muhabbettir. Bu muhabbet, sıfatları

⁸⁰¹ Gazzali, a.g.e., C.4, s.533-534.

⁸⁰² Hacê Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menazilü’s-Sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, (ter. Abdurrezzak Tek), Emin Yayınları, Bursa 2008, s.120.

⁸⁰³ Kutsi hadisin tam metni şu şekildedir: “Kim benim velî kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım (aynî veya kifaye) şeyleri eda etmesidir. Kulum bana nafiye ibadetlerle yaklaşmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı (aklettiği kalbi, konuştuğu dili) olurum. Benden bir şey isteyince onu veririm, benden sığınma talep etti mi onu himayeme alır, korurum. Ben yapacağım bir şeyde, mü’min kulumun ruhunu kabzetmedeki tereddüdüm kadar hiç tereddüte düşmedim: O ölümü sevmeyi, ben de onun sevmediği şeyi sevmem.” Buhari, Rikak, 38.

⁸⁰⁴ Ebu Nasr Tusi Serrâc, *el-Lüma’: İslam Tasavvufu*, (çev. H. Kâmil Yılmaz), Erkam Yayınları, İstanbul 2012, s. 58.

⁸⁰⁵ Uludağ, a.g.m., 386-388.

⁸⁰⁶ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1995, s. 112.

görmekten, ayetlere bakmaktan ve makamlarda gezinmekten oraya çıkar. Üçüncüsü ise, kapıp götüren, kelimelere dökülemeyen, işaretlerin inceldiği ve vasıflarla nihayetine ulaşamayan bir muhabbetir. Böyle bir muhabbet bu durumun kutbudur. Onun dışındakiler dillerin ifade edebildiği, insanların iddia ettiği ve akılların gerekli gördüğü sevgilerdir.⁸⁰⁷

Hâlidî geleneğinde ise enbiya ve evliya dan feyz almak, talibde bulunan ihlas, edeb ve muhabbetle doğru orantılıdır. Zira muhabbet, mürîdin iç dünyasından, mürîdin derununa akan manevî bir nehir gibidir. Bu nehrin genişliği ve çokluğu mürîdde bulunan hasletlerin azlık ve çokluğuna bağlıdır. Bu sevgi, sülûkta kemâlin ilk makâmı olan “*fenâfi*’ş-*şeyh*” in ilk ve en esaslı şartıdır.⁸⁰⁸ Bundan dolayı bir şeyhi, iman ve marifet elde etmek gibi maksatlarla sevmek gereklidir.⁸⁰⁹

Arvâsî ise muhabbet kavramını muhabbetullah ve şeyh-mürîd ilişkisi açısından ele almıştır. Allah sevgisine Allah korkusu bağlamında yaklaşarak, mehafetullahın kalp hastalıklarının tamamını yok ederken, muhabbetullahın bununla birlikte küfrü de silip attığını söyler. Yine muhabbet ehli ile korku ehli arasındaki farka değinerek Allah’tan korkan kişiye feyiz ve bereketin verileceğini, muhabbet ehlinin ise feyiz ve bereketi kendisinin çekip alacağını ifade eder.⁸¹⁰

Ayrıca Arvâsî, hem şeyhin mürîdine olan muhabbetinin hem de mürîdin şeyhine olan muhabbetinin menfaati celbedeceğini belirterek muhabbetin mıknatıs gibi olduğunu söyler. Bu nedenle muhabbetin, sevgilide olan manevî fuyuzâtı elde edeceğini, sevgilinin sûretini sevene giydirebileceğini hatta sevgilinin kabriyle birlikte mezar taşını dahi kendi kabrinin yanına getirebileceği şeklindeki tesirlerine değinir. Ayrıca muhabbet ehlinin mürîdlerin diğer müritlere gelen fuyûzâtı muhabbetleri sayesinde kendilerine çekebileceklerini söyler.⁸¹¹ Yine muhabbet ehlini överek onların cezbe ehliyle aynı mertebede olduklarını, sevgili için duyulan kıskançlık ve öfkenin dahi muhabbetten

⁸⁰⁷ Herevî, a.g.e., s. 120-121.

⁸⁰⁸ Abdurrahman Memiş, *Abdurrahman-ı Hâlidî Bağdadi ve Hâlidilik*, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 255.

⁸⁰⁹ Geçit, a.g.e., s. 405.

⁸¹⁰ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 100.

⁸¹¹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 98-99.

kaynaklandığını belirtir. ⁸¹² Abdurrahman-ı Tâhî'nin belirttiğine göre⁸¹³ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin meşrebi sevgi ve muhabbet üzerine kurulu olup meşrebinde korkuya yer yoktur.⁸¹⁴

Aşırı derecede sevgi anlamına gelen aşk ise, İslamî literatürde, ilahî aşkı ifade etmek üzere genellikle “hakikî aşk”, beşerî aşk için de “mecazî aşk” şeklinde iki farklı anlamda kullanılmıştır.⁸¹⁵ Bu tabir ilk defa II/VIII. asırda Cenab-ı Hakk'ın sevgisini anlatmak üzere kullanılmaya başlanmıştır. Bazı sûfiler birtakım âyet ve hadisleri yorumlayarak aşkı dini bir terim olarak kullanmayı mübah görmüşlerdir. Hucvirî (ö. 465/1072?) bu bağlamda muteahhirînin, Allah sevgisinin muhabbet terimiyle ifade edilmesi gerektiğini, aşk kelimesinin kullanılmasının caiz olmadığı görüşünde olduklarını belirtir. ⁸¹⁶ Bu bağlamda aşkı ilk kez muhabbetten ayrı bir manada yorumlayan sûfi ise Ahmed el-Gazzâlî (ö. 520/1126) olmuştur.⁸¹⁷ Allah'a akılla varılamayacağı, O'na ulaşmanın ancak sevgiyle mümkün olduğunu savunan sûfiler, aşkla manevî miraç yapılabileceğini söylerek buna “mirac-ı aşk” adını vermişlerdir.⁸¹⁸

Arvâsî mecazi aşk ve ilâhî aşk ilişkisine işaretlerle mecazi aşkın kişinin kalbindeki dünya sevgisini sileceğini, bu sevginin bir daha kalbe girmeyeceğini ifade eder. Ayrıca mecazi aşkın hakîkate ulaştıran bir köprü mesabesinde olduğunu, sâliğin bazen sırf mecazi aşk vasıtasıyla hedefe varabileceğine işaret eder. Bununla beraber kişinin şeyhini, göğsünde bilerek bu şekilde rabita yapmasının mecazî aşkı gidereceğini belirtir.⁸¹⁹

3.2.3. İstikamet

Sözlükte “*doğru, düzgün, dengeli, sabit ve kararlı olma*” gibi anlamlara gelen kavım kökünden masdar olan istikamet; “*dinî ve ahlâkî hükümlere uygun bir hayat sürme, her türlü aşırılıktan sakınma, Allah'a itaat edip Hz. Muhammed'in sünnetine uyma,*⁸²⁰

⁸¹² Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 95.

⁸¹³ Abdurrahman-ı Tâhî korku hâlinde iken muhabbetli duruma göre rabitasının daha zayıf olduğunu, sebebini ise Arvâsî'nin meşrebine bağlı olduğunu dile getirmektedir. Tâhî, *İşaretler*, s. 163

⁸¹⁴ Tâhî, a.g.e., s. 163.

⁸¹⁵ Yılmaz, a.g.e., s. 168.

⁸¹⁶ Muhabbet ve sevgi sıfat seviyesindedir, onun için Allah hakkında caizdir. Aşk, zat seviyesinde olduğu için caiz değildir. Detaylı bilgi için bkz. Hucvirî, a.g.e., s. 450.

⁸¹⁷ Yılmaz, a.g.e., s. 170; Kara, *Tasavvuf Kültürü*, s72.

⁸¹⁸ Yılmaz, a.g.e., s. 172.

⁸¹⁹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 172-173.

⁸²⁰ Süleyman Uludağ – Mustafa Çağrıncı, “İstikamet”, *DİA*, TDV, C.XXIII, İstanbul, 2001, s. 348.

*devamlı doğru yolda olmaya itina etme*⁸²¹” anlamına gelmektedir. Tasavvuf ve ahlakla ilgili kaynaklar ise istikameti; “*insanın bütün yükümlülüklerine riâyet etmesi, yeme, içme, giyinme ve her türlü dinî-dünyevî konularda orta yolu tutması, görevlerini yaparak günahlardan uzak durması, dinin ve aklın irşâdıyla ubudiyet yolunda ilerlemesi*” olarak tanımlamıştır.⁸²² Bir rivâyette Bayezid-i Bistâmî bu bağlamda “*bir adam suyun üzerine seccâde serse, gökyüzüne bağdaş kurup otursa, emir ve nehiy çizgisindeki tavrını görmedikçe ona aldanmayın*” diyerek tasavvufta aslolanın istikamet olduğuna işaret etmiştir.⁸²³ Çünkü istikamet, amel ve niyette yüce Allah’ın çizdiği yolda gitmektir.⁸²⁴ Bununla beraber istikamet sahibi olmanın üç yolu vardır: Birincisi; bütün ibadetleri zikirle takviye etmek, ikincisi; her işte ve her durumda duayı terketmemek, üçüncüsü; mürşide uymak ve doğru dürüst hareket etmeye gayret etmektir.⁸²⁵

Tasavvuf ehline göre şeriate tabi olup Allah’u Teâla ve dostlarının muhabbetinde istikamet üzere olan kimseler maksada ulaşmaktadır.⁸²⁶ Ancak istikamet sahibi olmak, müridin bulunduğu konuma göre farklılık göstermektedir. Manevî terbiyenin başında olan kimselerin istikamet sahibi olduğunun alameti, muamele ve ibadetlerine bir gevşeklik karıştırmaması, ortasında olan kimsenin alameti, bulunduğu makâmlarda bir duraksama yaşamaması ve hâllerini güzel görmesine rağmen olduğu hâlde kalması, sonunda olan kimsenin alameti ise Hakk’ı müşahedesine perde olacak bir şeye takılmamasıdır.⁸²⁷

Arvâsî ise Nakşîbendî tarikatının, nefsin kusurlarını bilmek olduğuna⁸²⁸ işaret ederek dinde istikamet üzere olmanın ancak bütün hâllerde nefsinin gâyet kusurlu, ayıplı ve töhmet altında görmekle mümkün olduğunu, istikamet hâli ile büyük günahların kesinlikle bir arada olamayacağını belirtmiştir.⁸²⁹ Ayrıca Arvâsî konuyla alakalı olarak istikamet ehline değinmiş, istikamet sahiplerinde cezbe, keşif, istiğrak gibi hâllerin

⁸²¹ Seyyid Abdulhakim Arvâsî, *Tasavvuf Bahçeleri*, s. 76.

⁸²² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 194.

⁸²³ Bkz: Serrac, a.g.e., s. 316-319.

⁸²⁴ Haşimi, a.g.e., s. 231.

⁸²⁵ Gümüshanevi, a.g.e., s. 121-122.

⁸²⁶ Tâhî, *Mektubat*, s. 25

⁸²⁷ Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, (ter. Dilaver Selvi), Semarkand, İstanbul 2005, s. 412.

⁸²⁸ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 190.

⁸²⁹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 40.

görülmeyişinin onlar için bir eksiklik olmadığını, onların gerçek değerinin kıyamette ortaya çıkacağını söylemiştir.⁸³⁰

Aynı zamanda şeriate mutabık olmakla istikametini gerçekleştireceğini belirten Arvâsî,⁸³¹ tarîkatın insanlar arasında dolaştığını, şeriata bağlı olsun ya da olmasın herkesin kalbine girdiğini ancak bir müddet sonra şeriata bağlı olanda kalıcı olurken, şeriata bağlı olmayan kişinin kalbinden çıktığını belirtmiştir.⁸³² Çünkü şeriat, nefsin doğru yolda olmasını sağlamak için vaz edilmiştir. tarîkat ise şeriatten daha ince bir çizgide olup bid'at-ı hasene ve ruhsatları terk etmek anlamına gelmektedir.⁸³³

3.2.4. İhlas

Sözlükte “*Bir şeyi, içine karışmış ve değerini düşürmüş olan başka şeylerden temizleyip arındırmak, saflaştırmak*” manasında olan ihlâs, ıstılâhi açıdan “*ibadet ve iyilikleri riyadan ve dünyevî duygulardan arındırarak sadece Allah için yapmak*” anlamına gelmektedir.⁸³⁴ Bunun için kul, itaâtiyle sadece Allah-u Teâla'ya yaklaşmayı istemeli, O'nun dışında herhangi bir şeye ulaşmak gibi bir hedefi olmamalıdır.⁸³⁵ Bunun için tasavvuf ehli konuyla ilgili şöyle demiştir: “*Ömründe bir an katıksız, bir şekilde Allah için amel eden kurtuluşa ermiştir.*” Bunun nedeni ihlasın çok ender elde edilen bir olgu olması ve kalbin şaibelerden temizlenmesinin güçlüğüdür. Zira ihlas özellikle abidlerden güçlü olanların makâmıdır.⁸³⁶ Dolayısıyla ihlas, ameli saf ve katıksız olarak, yalnızca Allah'a yaklaşma arzusuyla yapmaktır.⁸³⁷ Bu nedenle ihlase devam eden kişide melamet neşesi⁸³⁸ zuhur eder.⁸³⁹ Nitekim kişinin kendini halkın izzetinden, hürmetinden ve şöhretinden vazgeçirip horlanmaya ve alçakgönüllülüğe bırakmadan ihlasın elde

⁸³⁰Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 96.

⁸³¹Tâhî, *İşaretler*, s. 43.

⁸³²Tâhî, a.g.e., s. 121.

⁸³³Tâhî, a.g.e., s. 145.

⁸³⁴Süleyman Ateş, “İhlas”, *DİA*, TDV, C.XXI, İstanbul 2001, s. 535.

⁸³⁵Kuşeyrî, a.g.e., s. 415.

⁸³⁶Ebu Abdullah Haris b. Esed el-Basri Muhasibi, *er-Riaye li Hukukillah: Kalb Hayatı*, (haz. Abdulhakim Yüce), Işık Yayınları, İstanbul 2012, s. 156.

⁸³⁷Gazali, a.g.e. C.4, s. 765.

⁸³⁸Melamet; İhlasın manasına riâyet ve sıdkın esasını muhafaza etmek, Allah tarafından sevmek, Allah'ı sevmek, O'nun yolunda nefisle mücahede etmek ve bu mücahede sırasında kendisini kınayanların kınamasından korkmamak anlamına gelmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Molla Cami, a.g.e., s. 71-77; Nihat Azamat, *Melamet*, DİA, C.29, TDV, Ankara 2004, s. 24-25.

⁸³⁹Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, Sûfi Kitap, İstanbul, 2012, s. 38.

edilemeyeceği belirtilmiştir.⁸⁴⁰ Zira kul, Allah’la olan ilişkisinde insanları gözünden silip atmayı, başkasının övmesini arzulamadan veya kınamasından korkmadan, sadece Allah’ın vereceği sevabı hedeflemelidir.⁸⁴¹ Çünkü ibadetlerin ruhu olan niyet ancak ihlasla gerçekleşir.⁸⁴² Bu bağlamda İbn Atâullah İskenderî (ö. 709/1309) şunları söylemektedir: “*Ameller bir takım cansız sûretlerdir. Ruhları ise, içlerinde bulunan ihlas sırrıdır.*”⁸⁴³

Aynı zamanda ihlas, müridin mürşidine karşı Cenab-ı Hakk için muhabbet duyması ve ona karşı edepli olması anlamını taşımaktadır.⁸⁴⁴ Bu bağlamda ihlasın en alt mertebesi; kişinin, üstadın kapısı haricindeki vuslat yollarının kapalı ve üstadının kendisini Allah’a ulaştırmaya muktedir olduğunu bilmesidir.⁸⁴⁵ Aynı zamanda dünya kutup ve evliyalarla dolu olsa bile hidâyetin yalnızca mürşidin elinde olduğuna inanmasıdır.⁸⁴⁶ İlk zamanlarda müridin mürşidine karşı ihlaslı olması güçtür. Ancak mürîdde mürşidin emrettiklerini uygulama; yasakladıklarından kaçınma hâllerinin husûle gelmesi için müridin, şeyhine teslim olması gerekmektedir.⁸⁴⁷

Arvâsî ise mürîd-mürşid ilişkisi bağlamında ihlasa değinmiş ve mürîdin şeyhine olan itaat ve bağlılığın tam ve kesin olması gerektiğini ifade etmiştir. İhlasın en güzeli ise kişinin istek ve rızasıyla⁸⁴⁸ şeyhinin emir ve isteklerine teslimiyet göstermesidir.⁸⁴⁹ Ona göre hakikî ihlas; kişinin mürşidinin her söz, fiil ve hareketinin Cenab-ı Hakk’ın rızası doğrultusunda olduğuna yakînen inanmasıdır.⁸⁵⁰ Öyle ki bu durum nassın zâhirine aykırı görünse, o durumu anlamasa dahi mürîdin kalbinden inkâr düşüncesi geçmemeli, kalben

⁸⁴⁰ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n Nüfus: Nefisleri Temizleyen*, (haz. Ahmet Kâsım Fidan), Semerkând, İstanbul, 2010, s. 382.

⁸⁴¹ Haris b. Esed Muhasibî, *Tevbenin İlk Adımı*, (ter. Muhammed Coşkun), İlk Harf Yayınevi, İstanbul 2012, s. 87.

⁸⁴² Sahib, a.g.e., s. 178.

⁸⁴³ İbn Ataullah el-İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler: Hikem’ül Ataiyye el-Muhkem fi şerhi’l Hikem*, (şerh: Kastamonulu Ballıklıade Ahmet Mahir), Kurtuba Kitap, İstanbul 2011, s. 27.

⁸⁴⁴ Haşimi, a.g.e., s. 36.

⁸⁴⁵ Tâhî, *Mektubat*, s. 102.

⁸⁴⁶ Tâhî, a.g.e., s. 106.

⁸⁴⁷ Ünal Tuygun, *Muhammed Sami-i Erzincani Hayatı ve Sohbetleri*, UmranYayıncıları, İstanbul 1997, s. 129.

⁸⁴⁸ Arvâsî, müridin mürşidine karşı ihlası konusunda Seyyid Taha’nın iki âlim müridi arasında geçen şu konuşmayı aktarmıştır: “*Müritlerden biri diğerine, şâyet şeyhin sana o an için “Namazı terket.” diye bir emir verse ne yapardın diye sorması üzerine şu cevabı vermiştir. Kerhen de olsa emrini yerine getirirdim. Soruyu soran âlim ise, “Hayır, ben isteyerek ve şeyhimin bu emrini yerine getirirdim.” demiştir.*” Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 200.

⁸⁴⁹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, s. 200.

⁸⁵⁰ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, s. 65-67.

de olsa açıklama beklemeden şeyhini tasdik etmelidir.⁸⁵¹ Bu nedenle Arvâsî, ihlasın en güzelini teslimiyet olarak nitelemektedir.⁸⁵² Yine Arvâsî, ihlas sahibi müritlerin şeyhin sözlü emirlerini beklemeden işaretlerinden pay çıkarmaları gerektiğini, kendisinin de Şeyhi Seyyid Tâhâ'dan aldığı tâlimatla ihlas sahibi müritlerine böyle davrandığını söylemiştir.⁸⁵³

Minahî derleyen Hâlid-i Öreki ise Arvâsî'nin kendisine ihlası nasıl tanımladığını sorması üzerine şunları söylemektedir:

“Bana göre ihlas, mürîdin tam bir imanla, mürşidinin her sözünün, hâlinin, hareketinin ve sükûnunun Allah-u Teâla'nın emir ve rızası doğrultusunda olduğuna inanmasıdır. Nitekim bir kudsi hadiste⁸⁵⁴ de buna işaret edilmektedir.” Arvâsî Öreki'nin ihlası tanımlamasını güzel bularak gerçek ihlasın bu olduğuna işaret etmiştir.⁸⁵⁵

Ancak mürîdin kalbinde beliren kuşku ve havatır duyguları ihlasın azalmasına sebebiyet verdiği takdirde mürîd, bu duygu ve düşünceleri kalpten atmalı ya da başka bir mürşidi kâmil bulup ona intisap etmelidir.⁸⁵⁶ Bu yönüyle ihlas mürîdlerde olması gereken bir hususiyettir.

3.3. Tasavvufî Hâller ve Makâmlarla İlgili Görüşleri

Lügatte “*değişme, dönüşme, durum ve tavır*” gibi anlamlara gelen hâl kelimesi, tasavvufî kaynaklarda “*Allah tarafından müridinn gönlüne intikal eden duygu, bu duygunun beden ve ruha yansması*”⁸⁵⁷ şeklinde tanımlanmıştır. Bu bağlamda hâl; bir kasıt, çaba ve amel olmaksızın Hak'tan kalbe gelen bir his, heyecan ve manadır.⁸⁵⁸ Bu durum Allah'ın kulun

⁸⁵¹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, s. 198.

⁸⁵² Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, s. 200

⁸⁵³ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, s. 89.

⁸⁵⁴ Bu kudsi hadis şöyledir: "Kim benim velî kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım (aynî veya kifaye) şeyleri eda etmesidir. Kulum bana nafîle ibadetlerle yaklaşmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı (aklettiği kalbi, konuştuğu dili) olurum. Benden bir şey isteyince onu veririm, benden sığınma talep etti mi onu himayeme alırım, korurum. Ben yapacağım bir şeyde, mü'min kulumun ruhunu kabzetmedeki tereddüdüm kadar hiç tereddüte düşmedim: O ölümü sevmez, ben de onun sevmediği şeyi sevmem." Bkz. Buhari, Rikak, 38.

⁸⁵⁵ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 66-67.

⁸⁵⁶ Tâhî, *İşaretler*, s. 74.

⁸⁵⁷ Mehmet Demirci, "Hâl", *DİA*, TDV, C.XV, İstanbul 1997, s. 216-218.

⁸⁵⁸ Kuşeyrî, a.g.e., s. 183.

kalbine olan lütuf ve fazlından ibaret olup⁸⁵⁹ zikrin safiyeti seviyesinde kalplere yerleşir.⁸⁶⁰ “*Mertebe, ayak üstü durulacak mekân, mevki ve ikametgâh,*” gibi anlamlarda kullanılan makâm ise tasavvufta ahlâk esaslarıyla sülûkün derecelerini, velîlerin kabirlerini veya sembolik türbelerini ifade etmektedir.⁸⁶¹ Bu bağlamda makâm, kulun çalışıp çabalayarak, peşine düşüp uğraşara, birçok sıkıntı çekerek elde ettiği edep ve ahlaklardır. Buna göre, herkesin makâmı, çalışarak ulaştığı yer ve terbiyesiyle meşgul olduğu hâldir.⁸⁶² Böylece makâmın derecesi, kulun kazancı miktarınca oluşmaktadır. Kul bir makâmın hakkını veremediği sürece diğer makâma geçemez.⁸⁶³

Arvâsî, *Minah* adlı eserinde birçok hâl ve makâmdan bahsetmiştir. Eserin üslûbu dikkate alındığında ilgili konuların bir arada verilmeyip farkı minhâlarda açıklandığı görülmektedir. Nitekim Arvâsî’ye göre bir mürîd herhangi bir hâle veya makâma ulaştığında, bunu şeyhinin malı ve kendisine verilmiş bir emaneti olarak görmesi gerekmektedir. Mürîd kendisine verilenlerin her an elinden kayıp gideceği korkusuyla böyle güzelliklere sâhip olmanın sebeplerini gözetme hususunda gayret etmesi gerekmektedir. Bu konuda üzerinde durulması gereken en mühim husus ise, mürîdin kendisine verilen hâl ve makâmı emanet bilip, mürşidine intisap ettiği ilk günlerde ona muhtaç olduğu duygusunu taşımaya devam etmesidir.⁸⁶⁴ Yine Arvâsî mürşidin mürîdin hâllerinden haberdar olduğunu belirterek şöyle söylemiştir: “*Hâlden hâle geçişlerinde, şeyhinin senden gafîl olduğunu ve seni ihmal ettiğini zannetme! Zira bu hâller, kalbin renkten renge bürünmesidir.*”⁸⁶⁵

Arvâsî, sâlikin kimi zaman ulaştığı makâmı bilemeyeceğini belirtmiştir. Ancak kimi zamanda letâiflerin âlem-i halktan âlem-i emre yükselmeye başladığında, ilâhî tecelli ve feyizlerin sâlikin üzerine indiğini, şuurlu mürîdi bedeninden çıkararak kendisini sis gibi bir şeyin kapladığını hissettiğini ifade etmiştir.⁸⁶⁶ Bununla beraber Arvâsî, derecesi düşük bir

⁸⁵⁹ Kuşeyrî, a.g.e., s. 182; Hucvirî, a.g.e., s. 244.

⁸⁶⁰ Serrac, a.g.e., s. 41.

⁸⁶¹ Süleyman Uludağ, “Makâm”, *DİA*, TDV, C.XXVII, Ankara 2003, s. 409.

⁸⁶² Kuşeyrî, a.g.e., s. 182.

⁸⁶³ Hucvirî, a.g.e., s. 244.

⁸⁶⁴ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 136-137

⁸⁶⁵ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 201.

⁸⁶⁶ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 70.

makâmın hakkını vererek onu yaşamanın, daha üstteki bir makâma geçip onun hakkını verememekten daha iyi olduğunu da vurgulamıştır.⁸⁶⁷

Ayrıca Arvâsî, velîlerin eserlerini mütaala etmenin, mürîdlere faydalı olduğuna işaret ederek, bu eserler sayesinde, kendilerinin içinde buldukları makâmın ötesinde çok daha güzel ve yüksek makâmın olduğunu farkına varacaklarını, böylece iştiyak ve muhabbetle bu dereceleri elde etmeye yöneleceklerini açıklamıştır.⁸⁶⁸

Tasavvufta makâmın başlangıcı insandır. Seyr u urûcî Allah katına yükselmek anlamında kullanılırken, seyr-unüzûlî yükselişten sonra insana dönüş ve alçalış anlamında kullanılır. Bu seyirler iki aşamada gerçekleşir. Seyr-uurûcîde ilk aşama seyr ilallah, sonraki aşama ise seyr fillah'tır. Seyr u nüzûlînin ilk aşaması seyr anillah billah, sonraki aşaması ise seyr fil eşyadır. Seyr ilallah da seyr u enfüsî ve seyr u âfâkî olmak üzere iki aşamadan oluşur. Seyr ilallah ve seyr fillah velilik makâmına ulaşmak içindir. Seyr anillah billah ve seyr fil eşya ise irşâd makâmını elde etmek ve halkı Hakk'a davet içindir.⁸⁶⁹

Seyir makâmı konusunda Arvâsî ise şunları söylemiştir:

“Seyr-uurûcî yaparken letâifleri âlem-i halktan tamamen kesilmeyip Meczûb-î⁸⁷⁰ mütemekkin⁸⁷¹, avam için, seyr-unuzulî yapan temkin sahibi meczuptan daha faydalıdır. Zira halk, seyr-uurûcî yaparken letâiflerini âlemi halktan koparmayan Meczûba daha çok meyleder ve onu daha çok tanır. Nitekim avam, seyri urûcî yaparken letâiflerini âlem-i halktan ayırmayan Meczûb-u mütemekkin ile daha çok içli dışlıdır.”⁸⁷²

Hal ve makam konusu altında kabz bast, sekr sahv, cezbe, feyz nisbet ve fena beka kavramlarıyla ilgili Arvasî'nin görüşleri ele alınacaktır.

⁸⁶⁷ Arvâsî konuyla alakalı şunları söylemektedir: “Misal âleminde, bu taifeden iki kişi gördüm; meyve veren ağaç şeklindeydiler. Biri, uzun olduğu hâlde meyveleri olgun değildi. Diğeri ise kısa ancak meyveleri olgundu. Gördüğüm bu durumu Seyyid Taha'ya anlattığımda; “Kısa ancak meyveleri olgun olan, uzun fakat meyveleri olgunlaşmamış olandan hayırlıdır.” dedi.” Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 203-204.

⁸⁶⁸ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 131.

⁸⁶⁹ Necdet, Tosun, *İmam-ı Rabbani Ahmed Sirhindi, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s. 64-69.

⁸⁷⁰ Hakk'ın kendisine seçtiği ve ünsiyet mertebesine ayırdığı kimse. Kâşânî, a.g.e., s. 485.

⁸⁷¹ İnsan mertebesinden başlayarak insanın aşağıdan çıkıp geldiği noktaya dönmesi. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 316.

⁸⁷² Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 54.

3.3.1. Kabz-Bast

Sözlükte “bir şeyi avucun tümüyle almak, elde etmek, koşmak, ölmek,⁸⁷³ tutmak, daraltmak, baskı yapmak” anlamında kullanılan kabz kelimesi, tasavvufî anlam olarak “müridin bir anda gönlünde meydana gelen ruhsal huzursuzluk sebebiyle hissettiği tutukluk ve durgunluk hâli” şeklinde ifade edilir.⁸⁷⁴ Bast ise sözlükte “bir şeyi yaymak, genişletmek, dağıtmak ve bağıştta bulunmak” anlamında kullanılırken tasavvufî ıstılahta “zihni açıklık, kalbi rica, niyaz ve yalvarma hâli,⁸⁷⁵ ferahlık, rahatlık”⁸⁷⁶ anlamlarına gelmektedir. Kabzın varlığı, nefsin sıfatının ortaya çıkıp ona galip gelmesi, bastın ortaya çıkması da; kalbin sıfatının zuhur edip kalbe galip gelmesinden dolayı olmaktadır.⁸⁷⁷

Bu bağlamda mutasavvıflar, kabz ve bastın, havf ve recâ gibi olduğunu ama havf ve recânın avâm ve havasa ait olduğunu, kabz ve bastın ise özellikle makâm sahipleri için olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla kabz ve bastın âriflere, havf ve recânın ise tasavvufa yeni girmiş müridler için olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁷⁸ Abdurrahman-ı Tâhî de müridin tarîkate girdiği ilk yıllarda havf ve recayı, sonraları ise kabz ve bastı beraber yaşadığını ifade etmiştir.⁸⁷⁹

Yine kabz ve bast mutasavvıflara göre; insanın havf ve recâ hâlini yaşadıkdan sonra karşılaşacağı iki hâldir.⁸⁸⁰ Havf, gönlün arzuladığı ve meylettığı bir şeyin, elden çıkması endişesinden veya kalbin ürküp çekindiği, istemediği bir işin olacağı düşüncesinden kaynaklanır. Recâ ise, arzu edilen bir şeyin olmasını dilemekten ya da sakınılan, nefret edilen bir şeyin yok olmasını, ortadan kalkmasını beklemekten kaynaklanır.⁸⁸¹ Bununla beraber havf ve recâ gelecek bir şeyden dolayı olurken, kabz ve bast sâlikin içinde bulunduğu vakitte gerçekleşen bir durumdan meydana gelir.⁸⁸² Ancak diğer manevî haller gibi kabz ve bast hâlleri de gelip geçicidir.⁸⁸³

⁸⁷³ Ragıp, el-İsfeHânî, *el-Müfredat*, (ter. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu), Çıra Yayınları, İstanbul 2012, s. 819.

⁸⁷⁴ Süleyman, Uludağ, “Kabz”, *DİA*, TDV, C.XXIV, İstanbul 2001, s. 44.

⁸⁷⁵ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 69.

⁸⁷⁶ Uludağ, a.g.e., s. 45.

⁸⁷⁷ Sühreverdî, a.g.e., s. 670.

⁸⁷⁸ Bkz.: Kuşeyrî, a.g.e., s. 186.

⁸⁷⁹ Tâhî, *İşaretler*, s. 79.

⁸⁸⁰ Kuşeyrî, a.g.e., s. 186.

⁸⁸¹ Seyyid Abdülhakim Arvâsî, *Tasavvuf Bahçeleri*, s. 37.

⁸⁸² Kuşeyrî, a.g.e., s. 186.

⁸⁸³ Uludağ, a.g.m., s. 45.

Cezayı gerektiren manevî bir durumun kalpte belirmesiyle oluşan kabz tasavvufta orta hallerden biri olarak kabul edilir.⁸⁸⁴ Bast ise mükâfat beklentisiyle sâlikin gönlünde oluşan ferahlıktır.⁸⁸⁵ Nitekim sûfilere göre âlemde Allah Teâla'nın tecellisi kimi zaman kabz kimi zamanda bast olarak tezahür eder. Bu durum, o anı yaşayan kimselerin duygularının birbirine uymayarak bazen ibadetlerinde sıkılırken, bazen de kuş kadar hafif hissetmektedirler. Bu durumun giderilmesi için mürîd özel bir çaba göstermeksizin gözünü nihai amaca dikmeli,⁸⁸⁶ bilinmeyen sebebin vakti geçinceye kadar teslimiyet göstermesi gerekmektedir. Kuşeyrî, bu beklemenin sebebini, “Çünkü o hali kalpten yok etmek için kendisini zorlarsa yahut kendi iradesiyle onu vaktinden önce gidermeye çalışırsa, kabz hâlini daha da fazlalaştırır.” diyerek açıklamıştır.⁸⁸⁷ Nitekim Seyyid Tâhâ kabzın iki şekilde olduğunu belirterek şunları söylemiştir: “*Kabz iki çeşittir: Birincisi şeytandan olup kişiyi amel işlemekten alıkoyar. İkincisi ise rahmanî olup amele mani olmaz.*”⁸⁸⁸ Abdurrahman-ı Tâhî Mürîdin üzerinde böyle hâller bulunduğu zaman dikkatli olması, bu duyguları şeyhinden başka kimseyle paylaşmaması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁸⁸⁹

Kabz, Cenab-ı Hakk'ın kulu kıvama erdirmesi, yeme-içme ve konuşma gibi bazı mubahlardan alıkoyması hâli olarak ifade edilir. Bast ise kula bu fiillerle meşguliyeti geri vermesi ve onları bu konuda çekip çevirmesidir. Ayrıca kabz, marifetten başka bir fazlı olmayan arifin hâli, bast ise Hakk'ın genişlik verdiği, halkın kendisinin edebiyatla edebilenmesi için koruması altına aldığı arifin sıfatı olarak görülmüştür.⁸⁹⁰

Kabz ve bast hâllerinin şiddet ve niteliği vâridin şiddet ve niteliğine bağlıdır. Nitekim vârid kuvvetli olduğu takdirde müridi kendinden geçirir. Bir uyarı veya kınamaya işaret eden vârid, kalpte mutlaka bir kabz hâli, ilâhî yakınlığa ve lutfâ yönelmeye işaret eden vârid ise, bast hâlini doğurur. Ancak sâlikin yaşadığı kabz hâliyle bast hâli ise aynı

⁸⁸⁴ Kılıç, *Tasavvuf*, s. 41.

⁸⁸⁵ Yılmaz, *Tasavvuf*, s. 211.

⁸⁸⁶ Kılıç, *a.g.e.*, s. 41.

⁸⁸⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 188.

⁸⁸⁸ Tâhî, *İşaretler*, s. 107.

⁸⁸⁹ Tâhî, *a.g.e.*, s. 79.

⁸⁹⁰ Serrac, *a.g.e.*, s. 403.

nisbette olur.⁸⁹¹ Bu hâller, kulun zorlaması olmadan Allah’u Teâla tarafından verildiği için üstünlük bakımından genellikle denk görülmüştür.⁸⁹²

Kabz konusuna farklı bir açıdan yaklaşan Arvâsî’ye göre mürîdin kabz hâlinde bulunmasındaki en büyük maksadın bir şeyhin, mürîdinin kusur ve ayıplarına işaret ederek, onun eksiklerini giderip kendisine yaklaştırmaktır.⁸⁹³ Ona göre mürîd, mürşidinin kendisine kusur ve ayıplarını bildirmesinden ötürü, bu nimete şükran duymalı, şeyhine sığınmalı ve kalbinde şeyhine karşı oluşan kötü düşünceleri defetmek için gayret sarfetmelidir. Ancak Arvâsî mürîdin, şeyhine karşı nankör düşünceleri kalbine aksetmesi durumunda, bunun onun için ebedi bir hüsrân ve bedbahtlık olacağına işaret etmiştir.⁸⁹⁴

3.3.2. Sekr-Sahv

Sözlükte “*sarhoşluk*”,⁸⁹⁵ *kendini kaybetme, durgunlaşmak*,⁸⁹⁶ mânasına gelen sekr, tasavvufî bir terim olarak “*seyr u sülûk esnasında gelen vâridin (feyz) etkisiyle sâlikin kendinden geçmesini*” ifade eden, “*İdrak etmek*,⁸⁹⁷ *uyanıklık*” anlamına gelen sahv ise tasavvufî bir terimi olarak, “*cezbe, aşk ve vecdle mürîdin kendinden geçtikten sonra ayılarak şuur ve his âlemine geömesini*” ifade eder.⁸⁹⁸ Sahv hali sekrin geçmesinden sonra yaşandığı için sahv ve sekr kavramları bir arada zikredilmiştir. Nitekim sahv hâli, sekr hâline göre oluşmaktadır. Bunun için “*Kimin sekri Hakk ile olursa, onun sahvi Hak ile olur.*”⁸⁹⁹ denmiştir.

Sekr, bir yönüyle gaybet hâlinden fazla ve kuvvetli olurken, bazen de çok kuvvetli olup gaybet hâlini geçer. Bu nedenle sekr sahibi, sekri kuvvetli olduğu zaman, gaybet hâline düşen kimseden daha şiddetle kendisini kaybeder. Ancak çoğu zaman gaybet sahibi, sekr hâlinden daha mükemmel olarak gaybet hâlini yaşar. Ancak bu durum sekr sahibi tam olarak sekre düşmeyip kendi isteğiyle sekre ulaşmaya çalıştığı zaman olur.⁹⁰⁰

⁸⁹¹ Uludağ, a.g.m., 45.

⁸⁹² Yılmaz, a.g.e., s. 211.

⁸⁹³ Seyyid Sibğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 129.

⁸⁹⁴ Seyyid Sibğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 129.

⁸⁹⁵ Kara, *Tasavvuf Tarihi*, s. 166.

⁸⁹⁶ Cebeciğolu, a.g.e., s. 310.

⁸⁹⁷ Kara, *a.g.e.*, s. 166.

⁸⁹⁸ Abdullah Kartal, “Sekr”, *DİA*, TDV, C.XXXVI, İstanbul 2009, s. 334-335.

⁸⁹⁹ Kuşeyrî, a.g.e., s. 207.

⁹⁰⁰ Kuşeyrî, a.g.e., s. 206-207.

Vecd ehline has olan⁹⁰¹ sekr ve sahvın hangisinin üstün olduğu sûfilerce tartışılmıştır. Coşkun bir tasavvuf anlayışını benimseyen sûfiler sekri, temkinli bir tasavvuf anlayışını benimseyen sûfiler de sahvı tercih etmişlerdir.⁹⁰² Ancak sûfilerin çoğunluğu sahv hâlinin sekr hâlinden daha mükemmel olduğunu savunmuştur. Zira sekr sahibi bir insan bilmeden kötü bir duruma düşebilir ve içine düştüğünü de farketmeyebilir.⁹⁰³ Bu konuda Arvâsî velîlerin bazen iç âleme verdikleri önem kadar olmasa dahi zâhire önem verdiklerini belirtmiştir. Ancak bu durumun sahv hâlinde olduğunu, sekr hâlinde kesinlikle zâhire önem vermediklerine işaret etmiştir.⁹⁰⁴

Mürid, sekr hâlini yaşarken ilâhî aşk şarabını içerek sarhoş olduğundan dolayı şariate muhalif bazı söz ve fiiller çıkabilir. Ancak bunlara kesinlikle itibar etmemesi gerekir. Nitekim Arvâsî de, sekr ehlinin sözlerine itibar edilemeyeceğini belirtmiştir. Ancak velîlerden kötülüğün sadır olamayacağı görüşünü benimseyen Arvâsî'ye göre velâyet makâmına erdiği kesinlik kazanan bir kimsenin hiçbir hareketi kınanmaz. Onlardan münker gibi görünen bazı davranışlar sadır olsa da, bunların neticesinin marufa döndüğünü, ancak insanların imtihanı için bunun hakîkatinin gizli olduğunu dile getirmiştir. Yine Arvâsî'ye göre, velîlerin, zâhiren münker gözüken fiilleri yapmalarının nedenlerinden biri de velînin manevî sarhoşluğundan kaynaklanıyor olmasıdır. Bu konuda şu açıklamayı yapmıştır: “*Nasıl ki normal içki içilip zâhiri sarhoşluğun meydana gelmesi bazı hükümlerin değişmesine tesir ediyorsa, aynı şekilde manen sarhoş olmak da bu hükümlerin değişmesine tesir eder.*”⁹⁰⁵

Ancak sekr sahibi bazı velîlerden mürîdlerin istifade edebileceğine işaret etmiş, buna misal olarak İbn Arabî'yi göstermiştir.⁹⁰⁶ Ayrıca Alaeddin Attar'ın devamlı sahv hâlinde, Alâeddin Gucdevâni'nin ise mahv⁹⁰⁷ hâlinde olduğunu ancak sahv hâlinin daha üstün ve daha kâmil bir merteye olduğunu vurgulamıştır.⁹⁰⁸ Bununla beraber tarîkatta her çeşid mürîdin olabileceğini şu beyitle söylemiştir: “*Tarîkat ehli rengarenktir, Seyirleriyle*

⁹⁰¹ Cebecioğlu, a.g.e., s. 310.

⁹⁰² Kara, a.g.e., s. 167.

⁹⁰³ Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *et-Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (haz.Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1979, s. 174.

⁹⁰⁴ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 125.

⁹⁰⁵ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 161-163.

⁹⁰⁶ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 65.

⁹⁰⁷ Kendinden geçme hâli. Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Mahv ve İsbat”, *DİA*, TDV, C.XXVII, Ankara 2003.

⁹⁰⁸ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 130.

makâmları değişiktir. Bazıları celâl, bazıları da cemal; başları mey (aşk şarabı) kasesinin içindedir."⁹⁰⁹

3.3.3. Cezbe

Sözlükte “çekmek” anlamına gelen cezbe, tasavvufta “*Hakk’ın kulu kendine çekmesi ve âniden yüce huzuruna yükseltmesi*” anlamındadır. Cezbe, kulun çalışma ve gayreti olmadan Cenab-ı Hakk’ın sevdiklerinin kalbinden engelleri kaldırması ve yakîn nuruyla onu aniden mânevî mertebelere yükseltmesidir.⁹¹⁰ Kul, cezbe sayesinde ihtiyaç duyduğu her şeyi çaba göstermeden ve herhangi bir zorluk yaşamadan Cenab-ı Hakk’ın kendisine ihsan etmesiyle sülûk derecelerini aşarak Allah’a yaklaşır.⁹¹¹ Bu durum kesbî değil vehbî bir mahiyette gerçekleşir. Ancak cezbe hâli sâlikin mizacı ile alakalı olup⁹¹² kimi zaman geçici kimi zaman kalıcı olmaktadır.⁹¹³

Allah Teâla’nın sevdiğini kendine doğru çekmesi cezbe, bununla kulun Allah’a yönelmesi aşktır.⁹¹⁴ Bu çekimin sonucunda, kulun dünyaya olan muhabbeti de ilâhî muhabbete yönelerek aşk mertebesine erişir. Böylesi bir mertebeye ulaşan sâliklerin çoğunluğu, gittikleri yerde kalarak sahv hâline dönmezler. Sözü edilen aşk mertebesinde sabit kalıp o hâl üzere hayat süren bu kişilere meczup denir.⁹¹⁵

Cezbenin muhabbetten ve varlıktan sıyrılma şeklinde iki yolu vardır. Kişinin kendi benliğinden sıyrılması bu yolların en güçlüsüdür. Bu nedenle mürîd, bazı tehlikelerden korunur..⁹¹⁶ İmâm-ı Rabbânî de cezbe şeklini, sülûkunu tamamlayanlara ve sülûk görmeyenlere göre ikiye ayırmıştır. Sülûk görmeyenlerin cezbesi ruh, nefsin tesiri altında olduğu için kalbîdir, ruhî değildir. Bu gibi kimseler Hakk’ı müşahede etmezler. Ancak ruhtar âleminin müşahedesini Hakk’ın müşahedesini zannederler. Seyr u sülûklerini tamamlayarak ruhtarını nefislerinin tesirinden kurtaranların cezbesi ruhîdir. Bu sâlikler Allah’ı müşahede ederler. Dolayısıyla sülûk görerek kemâl mertebesine ulaşarlarda

⁹⁰⁹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 242.

⁹¹⁰ Hasan Kâmil Yılmaz, “Cezbe”, *DİA*, TDV, C.VII, İstanbul 1993, s. 504.

⁹¹¹ Kâşânî, a.g.e., s. 185.

⁹¹² Gümüştanevi, a.g.e., s. 137.

⁹¹³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 89.

⁹¹⁴ Yılmaz, a.g.m., s. 504.

⁹¹⁵ Nurullah Koltaş, *Tasavvufta Bir Taarruf ve Mükâşefe İmkâmı Olarak Cezbe, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, (Bilimsel Birikim), 2017, C.XVII, S:1, s. 126.

⁹¹⁶ Tâhî, *İşaretler*, s. 94.

vahdet-i Vucûda dair sözler zuhur etmez. İmâm-ı Rabbânî'ye göre cezbe ehli, sülûklerini tamamladıktan sonra daha evvel kendilerinin söyledikleri vahdet-i Vucûda dair sözlerinden tövbe etmişlerdir.⁹¹⁷ Arvâsî ise temkin hâlinde olan bir velinin, cezbe hâline düştüğünde onu taklit etmenin zındıklık olduğunu belirtmiş, bazı tasavvuf büyüklerinin, ilk bakışta şeriate muhâlifmiş gibi görünen menkıbelerinden örnek vererek onlara ihlasla bağlı olan müridlerinin bu hususta onları taklit etmediğini, ancak onların hâllerini de inkâr etmediklerini ifade etmiştir.⁹¹⁸

Ayrıca Şah-ı Nakşîbendî, hakkın cezbelerinden olan bir cezbenin, insan ve cinlerin ameline denk⁹¹⁹ olacağını belirtmiştir.⁹²⁰ Mutasavvıflara göre bu cezbe sayesinde sevgi, irfan ve sohbetle gönül Allah'ı görür ki bu durum herşeye bedeldir.⁹²¹ Cenab-ı Hakk'ın sevdiğine bir lütfu olan cezbe, istikamet ve ibadet isteğine vesile olarak kişiyi musibet ve belâlara karşı sabretme gücü verir.⁹²² Aynı zamanda cezbe, bir manaya göre tasfiye ve tezkiye olmakla birlikte⁹²³ Allah'tan korkmanın alameti olarak görülmüştür.⁹²⁴

Tarîkatlarda amel ve sülûk cezbeyle beraber gerçekleşir. Sülûksüz cezbe kabul edilmez. Ancak bazen cezbe sülûkun öncesinde olabildiği gibi sülûktan sonra da gerçekleşebilir.⁹²⁵ Cezbe sülûktan önce gerçekleşirse sülûkten geçmeyenlerin cezbesi güçlü dahi olsa vecd halinde buldukları için kalp makâmını aşarak Cenab-ı Hakk'a vuslata eremez, dolayısıyla irşâd ehliyetine sahip olamazlar. Çünkü sülûk yapmak, irşâdda bulunmaya vesildir. Nitekim Abdurrahman-ı Tâhî halkı irşâd etmenin kalbin cezbmesine bağlı olduğunu söyler. Bununla beraber cezbenin pek çok çeşidiyle rabıtaya sebep olduğunu da belirtir.⁹²⁶

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî ise hiçbir amelin cezbenin derecesine ulaşamayacağını, kişiyi Allah'a yaklaştırma ve sevap kazandırma cihetiyle de cezbenin yerini tutamayacağını

⁹¹⁷ Yılmaz, a.g.m., s. 504.

⁹¹⁸ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 80.

⁹¹⁹ Bu söz bir çok mutasavvıf tarafından dile getirilmiştir. Bkz. Molla Cami, a.g.e., s. 156.

⁹²⁰ Tâhî, *Mektubat*, s. 31.

⁹²¹ Molla Cami, a.g.e., s. 165.

⁹²² Yılmaz, a.g.m., s. 504.

⁹²³ Ahmed Faruki Serhendi İmam Rabbani, *Mektubat-ı Rabbani*, (çev. Abdulkadir Çiçek), Çelik Yayınevi, İstanbul 2011, s. 63.

⁹²⁴ Esad Sahib, a.g.e., s. 367.

⁹²⁵ Koltaş, a.g.m., s. 127.

⁹²⁶ Tâhî, *Mektubat*, s. 24.

ifade ederek Allah yolunda savaşıyan kişinin amelinin, sonunda şehadet olsun ya da olmasın cezbeyi içeren ve gerektiren bir ibadet olduğunu ifade etmiştir.⁹²⁷

Ayrıca Arvâsî, cezbenin mecazi aşkı önlediğini, bundan dolayı Nakşî yoluna ilk girenlerde kendilerini kaplayan cezbe hâlinin, onların bütünüyle Allah'tan başka şeylere meyletmelerine engel olduğunu belirtmiştir.⁹²⁸ Ancak Arvâsî'ye göre tarîkate ilk giren kişinin nâfile ibadetlerle meşgul olması, onun cezbe hâline ulaşmasına engel olmaktadır.⁹²⁹ Bununla beraber Arvâsî, muhabbet ehli ile cezbe ehlinin aynı mertebede olduklarını belirtmiştir.⁹³⁰

Cezbenin bu anlamının yanı sıra “*Sohbet, zikir ve semâ meclislerinde kalbinde meydana gelen vâridâta dayanamayarak kendinden geçen, gayri ihtiyarî sıçrayıp nâra atan kimselerin davranışlarına*” da cezbe denmiştir.⁹³¹ Bu bağlamda Arvâsî, tarîkate ilk defa intisap eden sâlikin, gaflet hâlinde huzur hâline geçmesi sebebiyle nara attığını belirtmiştir. Ayrıca bu halin şeyhlerinin tasarrufu olduğuna işaret etmiştir. Bu durumda müridin devamlı gaflet veya devamlı huzur hâlinde bulunduğu takdirde nara atmayacağını “*Yaş bir odun ateşe atıldığında ses çıkararak yanmaya başlar. Artık kurduktan sonra ise sessiz sessiz yanmaya devam eder.*”⁹³² şeklinde söyleyerek belirtmiştir. Mutavassıt (orta hâlli) müridlerin narası ise, kendilerine gelen feyiz ve tecellilerin⁹³³ kalplerine sığmamasından ileri gelmiş olur ki bu durum feyiz ve tecellilerin kalpten büyük olmasından kaynaklanmaktadır.

3.3.4. Feyz-Nisbet

“*Fazla suyun yatağından taşması, bir haberin şâyi olması, bir sırrın ifşa edilmesi*”⁹³⁴ gibi anlamlara gelen feyz, tasavvufî bir terim olarak “*Sâlikin çalışması ve çabası söz konusu olmaksızın Allah tarafından onun kalbine herhangi bir hususun verilmesi*” anlamını taşır.⁹³⁵ Bununla beraber müridi kuşatan manevî hâl anlamında da

⁹²⁷ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 176.

⁹²⁸ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 176.

⁹²⁹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 177.

⁹³⁰ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 95.

⁹³¹ Yılmaz, a.g.m., s. 540.

⁹³² Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 179-180.

⁹³³ Hakk'ın varlığının çeşitli mertebelerde zuhur etmesi, sâlikin keşf yoluyla bu zuhuru idrak etmesi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Semih Ceyhan, “Tecelli”, *DİA*, TDV, C.40, İstanbul 2011.

⁹³⁴ Selçuk Eraydın, “Feyiz”, *DİA*, TDV, C.12, İstanbul 1995, s. 513.

⁹³⁵ Uludağ, a.g.e., s. 137.

kullanılmıştır.⁹³⁶ Bir başka tanıma göre ise “*Âlemin Allah’tan, derece derece fakat devamlı bir sûrette iniş tarzı ile ve başka bir mevcudu meydana getirmek özelliğine sahip olarak tekâmülü ve bunun ilâhî nazar altında devamı*” şeklindedir.

Sufilere göre Allah Teâla’dan gelen feyz, akl-ı evvel denilen Hz. Peygamber vesilesiyle velîlere, velilerden de insanlara ulaştığı için sâliklerin feyz kaynağı kâmil şeyhlerdir.⁹³⁷ Nitekim Abdurahman-ı Tâhî Nakşîbendî sadatlarının nisbetini, kışın en soğuk vakitlerinde yağarak yeryüzünü saran karlara benzetmiştir.⁹³⁸ tarîkatta büyük şeyhlerin kabirlerini ziyaret edenlerin feyz alacaklarını ancak bu feyzin, o şeyhin vasıflarını bilme ölçüsünde olduğu belirtilmiştir.⁹³⁹

“*İlgi, bağ*” anlamına gelen nisbet ise tasavvufta, “*Mürşid ile sâlik arasındaki muhabbetten meydana gelen bağ*” anlamında kullanılmıştır. Ancak sûfiyenin bir kısmı nisbeti, “*insanın ihtimamı*” olarak görmüşlerdir.⁹⁴⁰ Bununla beraber nisbet, Allah ile olan ilişki anlamında da kullanılır.⁹⁴¹ Ayrıca “*Sâlikin tanınmasını sağlayan bir hâl*” olarak da açıklanmıştır.

Mutasavvıflara göre nisbet iki türdür: 1. Haz nisbeti, 2. Hak nisbeti. Halk kaybolunca Hak nisbeti, Hak kaybolunca halk nisbeti ortaya çıkar.⁹⁴²

Nisbet; zamana, mekâna ve oradakilerin durumuna göre farklılık gösterir. Her vaktin feyz ve bereketi birbirinden farklı olduğu için sâlikin muhtelif vakitler gözetlemesi gerekmektedir. Beldelerin nisbeti halkı arasında mürîd bulunmayan ya da halkının hepsinin münkir olması durumuna göre birbirinden farklılık gösterir.⁹⁴³

Nisbeti, mürîdle mürşid arasındaki bağ kapsamında ele alan Arvâsî, nisbetin bütün yönlerden gelmesini, tek yönden gelmesinden fayda yönüyle daha iyi olduğunu belirterek bu durumda şeytanın müdahâle edeceği bir yolun kalmayacağını dile getirmiştir. Ancak

⁹³⁶ Yılmaz, a.g.e., s. 224.

⁹³⁷ Eraydın, a.g.m., s. 514.

⁹³⁸ Tâhî, *İşaretler*, s. 81.

⁹³⁹ Molla Cami, a.g.e., s. 542.

⁹⁴⁰ Kimin ihtimamı dünyaya olursa, nisbesi dünyaya; ihtimamı ahirete olanın nisbeti de ahirete olur. Bkz. Cebecioğlu, a.g.e., s. 483.

⁹⁴¹ Bir insanın ihtimamı dünyaya ve ahirete değil, sadece Allah’a olursa, o zaman onun nisbesi Allah olur. Dünya ahiret, belâ veya ibtilâ, onu meşgul edemez. Allah’a kulluğu, ölü yıkayıcısının elindeki ölü gibidir. Bkz. Cebeciğolu, a.g.e., s. 483.

⁹⁴² Uludağ, a.g.e., s. 373.

⁹⁴³ Tâhî, a.g.e., s. 125.

nisbet bütün yönlerden gelmediği zaman, arka taraftan geleni diğerlerine terih etmiştir. Ayrıca hizmetten hâsıl olan nisbetin, diğer vazifeleri yaparak kazanılan nisbetten daha fazla olacağını da vurgulamıştır.⁹⁴⁴

Arvâsî, kutub olan şeyhin müridlerine vermiş olduğu manevî nisbet ve füyuzâtı n, müridin mülkiyetine geçtiğini, kutub olmayan müridin vermiş olduğu manevîyatın ise birer hâlden ibaret olduğunu belirterek bunların müridin gayretiyle mülkiyetlerine geçirebileceğini ifade etmiştir.⁹⁴⁵ Ancak mürid için az lakin saf nisbete sahip olan bir şeyhin, nisbeti çok lakin bulanık olan şeyhten daha faydalı olacağına dikkat çekmiştir.⁹⁴⁶ Aynı zamanda şevk esaslı bir nisbet ötürü müridin nefsinin terbiyelendirmiş sayılmayacağını belirtmiştir.⁹⁴⁷ Arvâsî'ye göre şevk dolayısıyla meydana gelen nisbet, sâlik için mülk sayılmaz. Ayrıca rüya yoluyla gelen nisbete de itibar edilmeyeceğini belirtmiştir.⁹⁴⁸

Arvâsî, şeyhi Seyyid Tâhâ'dan şu nakilde bulunmuştur: “*Mürîdin şeyhinden rabîta ve vâkıâ yoluyla elde edeceği feyiz ve nisbet, ondan şifâhen alacağı feyizlerden daha kuvvetli olur.*”⁹⁴⁹

Sâlik nisbetin kendisine geçmesini istediği vakit kendi hâlinden, nisbet alacağı şeyhin hâline bürünmesi gerekmektedir. Bunun için sâlik her zaman ve mekânda kendi nisbetinden sıyrılması gerekmektedir.

3.3.5. Fenâ- Bekâ

“*Yok olmak, hiç olmak, silinmek*”⁹⁵⁰ anlamındaki fenâ, “*var olmak, sürekli olmak, sabit kalmak*”⁹⁵¹ anlamında gelen bekâ kelimesiyle beraber geçmiştir. Tasavvufta ise fenâ ve bekâ kelimeleri farklı iki anlamda kullanılmıştır. İlk manası ahlaki düzlemde olup sâlikin

⁹⁴⁴ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 50.

⁹⁴⁵ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 122.

⁹⁴⁶ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 204.

⁹⁴⁷ Tâhî, *İşaretler*, s. 81.

⁹⁴⁸ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 205

⁹⁴⁹ Sohbet meclisinde bulunanlardan biri, müridin vakıa ve rabîta ile elde edeceği faydaların şeyhten mi yoksa şeytandan mı geldiğini nasıl ayırabileceğini sorması üzerine şöyle cevap vermiştir: gelen bu şeylerin dini ya da tarikattaki durumuna göre bir ölçme yaparak, onun rahmani mi şeytani mi olduğunu bilebilir. Bazen de bu gelen şeylerin üç defa tekrar etmesiyle anlayabilir. Ayrıca, nisbetin bütün yönlerden gelmesiyle de onun rahmani olduğu anlaşılabilir. Zira nisbet, her yönden geldiği takdirde, şeytanın bir müdahâlesi olamaz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 205

⁹⁵⁰ Kâşânî, a.g.e., s. 442.

⁹⁵¹ Kâşânî, a.g.e., s. 112.

her türlü kötü vasıflarının düşmesi fenâ olarak tanımlanırken bekâ, sâlikin iyi vasıflarının canlanması şeklinde kullanılmıştır.⁹⁵² Diğer anlamı ise kulun dünyevi işlerle ilgili bütün alakasını keserek yalnızca Hakk Teâla'yla ilgilenmesidir.⁹⁵³ Bu bağlamda fenâ, “Nesnelerin, Cenab-ı Hakk dışındaki herşeyin sâlikin nazarında yok olması ve kulun kendi fiillerini görmemesi”⁹⁵⁴ anlamına gelirken bekâ da, “Kulun kendinde var olandan geçerek Allah'a ait olanla kalıcılığa ermesi”⁹⁵⁵ anlamına gelmektedir. Şah-ı Nakşibendî fenâyı, tabî ve zülmanî, ruhanî ve nûranî varlıklardan yok olmak şeklinde iki kategoride ele almıştır.⁹⁵⁶

Fenâ hâlindeyken kalp hiç yokmuş gibi yerini terkeder. Yok duruma gelen kalbe karşı ilmi taalluk ve iltica harekete geçerek kalbi yokluktan çıkarır.⁹⁵⁷ Bu durumda kişi tamamen Hakk ile olduğundan, hariçteki şeylerin farklarını temyiz edemez. Sonunda Cenab-ı Hakk'la çok fazla meşgul olduğundan benlik şuurunu kaybetmesi sonucu şuurun yerini Cenab-ı Hakk alır.⁹⁵⁸

Tasavuftaki tevhid anlayışı çeşitleri göz önünde bulundurulduğunda üç türlü fenâdan söz edilebilir:

1. Fenâ fi'l-kusûd: Taleplerde fenâyâ ulaşmak anlamına gelip kişinin şahsi iradesinin yerine ilâhî iradeyi koymasıdır.
2. Fenâ fi'ş-şuhûd: Şuhudda fenâyâ ulaşmak anlamına gelip sâlikin Cenab-ı Hakk dışında bir şey müşahede etmemesidir.
3. Fenâ fi'l-Vucûd: Varlıkta fenâyâ ulaşmak anlamına gelip sâlikin bütün şeylerde Allah'ı görme ve bilmesidir ki bu hâle zevkle ulaşılır.⁹⁵⁹

⁹⁵² Kuşeyrî, a.g.e., s. 200; Seyyid Abdulhakim Arvâsî, a.g.e., s. 44.

⁹⁵³ Erkaya, a.g.e., s. 279.

⁹⁵⁴ Reşat, Öngören, “İlk Tasavvuf Silsileleri”, *Tasavvuf El Kitabı*, (edt. Kadir Özköse), Grafiker Yay., Ankara 2015, s. 162.

⁹⁵⁵ Mustafa Kara, “Fenâ”, *DİA*, TDV, C.12, İstanbul 1995, s. 333-335.

⁹⁵⁶ Hânî, a.g.e., s. 280.

⁹⁵⁷ Gümüşhanevi, a.g.e., s. 279.

⁹⁵⁸ Yılmaz, a.g.e., s. 215.

⁹⁵⁹ Cebecioğlu, a.g.e., s. 162-163.

Rabıtayı fenâ makâmılarına ulaşmada bir araç gören Arvâsî, “*Rabıta olmadan fenâ fi’ş-şeyh*⁹⁶⁰ olmaz. *Fenâ fi’ş-şeyh olmadan fenâ fi’r-resûl*⁹⁶¹ olmaz. *Fenâ fi’r-resûl olmadan da fenâ fillaha*⁹⁶² ulaşamaz. *Fenâ fillaha ulaşmadan vusûl olmaz.*”⁹⁶³ demiştir. Nitekim Abdurrahman-ı Tâhî de manevî vuslatın ancak mürîdin, şeyhini mutlak fânîlik makâmına ulaşmış kabul etmesiyle gerçekleşeceğini, ona vasıl olmanın ise fenâ makâmına ermekle mümkün olacağını belirtmiştir.⁹⁶⁴

Arvâsî, fenâ makâmına ulaşmanın belirtisini ise şöyle açıklamıştır: “*Letâifler nurani mahiyete sahip olduklarından, bu nur sayesinde sâlik hayırlı amellerini görebilir. Letâiflerin âlemi emre yükselmiş olduğunun belirtisi ise sâlikin yapmış olduğu hayırlı amelleri görmezlikten gelip önemsememesidir.*”⁹⁶⁵

Her fenâ merhâlesinin, sâlikin önünde yeni bir ufuk olduğunu söyleyen Arvâsî, bu ufukların derecesinin, ulaştığı ve kazandığı fenâ derecesine bağlı olarak boyut kazandığını belirtmiştir. Arvâsî’ye göre her yeni fenâ ufkunun açılışında fenâ merhâlelerine yeni bir fenâ sözü eklenir. Böylece İlk merhâlele fenâ, ikinci merhâle fenâ-i fenâ⁹⁶⁶, üçüncü merhâle ise fenâ-i fenâ-i fenâ diye isimlendirilir. Böylelikle her fenâ merhâlesi bir sonraki merhâlenin gölgesi ve kabuğu durumunda olup yıprandıkça en dıştaki çıkarılarak bir sonraki giyilmektedir. Arvâsî bu durumu temmuzi denilen hayvanın durumuna benzeter ki, bu hayvan bir süre yaşadıkdan sonra üzerindeki kabuk düşer ve yerine yenisi gelir. Bu durum, hayvan yaşadığı müddetçe devam eder. Ancak Arvâsî’ye göre sâlik kimi zaman bu arka arkaya kabuk değiştirmeyi hayalinde görebilir. Bu durumu, yıkılan evinin yerine yenisini yapmış ya da eskimiş elbisesinin yerine yenisini giymiş yahut değişik renkte elbiseler giyinmiş olarak da hayal edebilir. Kimi zaman ise, sâlik bu merhaleleri peş peşe hızla aşabilir. Ancak sâliklerin çoğu bu merhalelerin birinde duraklayarak hedefe vardıklarını sanır. Oysa bu merhale asıl merhale olmayıp sadece bir

⁹⁶⁰ Şeyhte fani olma. Mürîdin isteklerini, şeyhinin arzu ve iradesinde yok etmesi, kendi istek ve arzularının yerine şeyhinin istek ve iradesini koymasına denir. Uludağ, a.g.e., s. 134.

⁹⁶¹ Sâlikin Hz. Peygamber’e duyduğu aşk ve muhabbetin etkisiyle onda fani olmasına denir. Uludağ, a.g.e., s. 134.

⁹⁶² Mürîdin, zat ve sıfatının, Allah’ın zat ve sıfatında fani olmasına denir. Cebecioğlu, a.g.e., s. 162.

⁹⁶³ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 68.

⁹⁶⁴ Tâhî, *İşaretler*, s. 97.

⁹⁶⁵ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 70.

⁹⁶⁶ Arvâsî’nin belirttiğine göre fenâ-i fenâ makâmı, şuursuzluk hali değildir. Zira şuursuzluk, sekr halinde ortaya çıkar. Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 72.

gölgeden ibarettir. Çünkü ulaştığı bu merhaleden sonra, ulaşılması gereken aslı birçok merhale vardır.⁹⁶⁷

Yine Arvâsî'ye göre muteber olan fenâ makâmı, sâlikte devamlı kalandır. Şimşek gibi gelip geçici olan fenâ ise muteber olmayıp tarîkata yeni giren kişide, hatta avamda bile görülebilir.⁹⁶⁸

Arvâsî, halkın ancak mercû makâmında bulunan bir velîden istifade edebileceğini, istiğrak⁹⁶⁹ makâmında bulunan velîlerin başkalarına faydalı olamayacağını belirtmiştir. Buradaki istifadeden maksadın terbiye cihetiyle olduğunu; yani bu hâlde olan velînin bir başkasını terbiye edemeyeceğini ancak bereket ve belaların defî gibi birçok konuda insanlara faydalı olabileceğini hatta bu durumun mürîdlerde bile gözlemlendiğini dile getirmiştir. Bununla beraber istiğrak makâmında bulunan bir sâlikin bu manevî durumunu, mercû makâmında bulunan sâlikin daha kâmil olmasına rağmen o makâmında olan kimseyle değiştirmek istemediğini belirtmiştir. Ancak mercû makâmında bulunan bir sâlikin namaz esnasında ve ölüm anında⁹⁷⁰ istiğrak hâlinde bulunabileceğini de belirtmiştir.⁹⁷¹

Arvâsî, rücûdan maksadın, onun letâiflerin en üst derecesine ulaşmış burada elde ettiği şuurdan dönmesi, yani bu şuur tamamen kaybetmesi ve onun yok olması anlamına gelmediğini, bilakis bu dönüşten maksadın, letâiflerin en zirve noktasında elde ettiği şuur muhafaza ederek, halk âleminin şuuruna dönmek olduğunu belirtmiştir. Nitekim bu hâl sâlikin, sülûkun evvelinde halktan ayrılıp, melekût âleminin şuurunu elde ettikten sonra sülûkunun sonunda tekrar onlarla beraber olmasıdır. Bu şuur hâli kimi zaman temkin sahibi olmayan⁹⁷² letâiflerden dönmekte olan mercû makâmında olan sâlikte kaybolabilir. Sâlikin bu şuur elde edebilmesi için başkasının yardımına ihtiyacı vardır. Ancak letâiflerden dönerken temkin sahibi olan sâlik sürekli şuurunu muhafaza eder. O,

⁹⁶⁷ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 72.

⁹⁶⁸ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 71.

⁹⁶⁹ Sâlikin ilâhî sevginin istilâsı altında kendisi ve maddî âlem hakkında hiçbir duygu, algı ve bilince sahip olmaması. Bkz. Semih Ceyhan, "Vecd", *DİA*, TDV, C.42, İstanbul 2012, s. 583-584.

⁹⁷⁰ Mercû makâmında olan sâlikten, âlemi melekûtta görmüş olduğu lezzetler kesilir. Ancak namaz esnasında ve ölüm anında istiğrak hâline döndüğünde bu lezzetleri tam bir şekilde yeniden tatmaya başlar. Bkz. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 120.

⁹⁷¹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 64-65

⁹⁷² Telvin ile birlikte kullanılan temkin, istikamet üzere karar kılma, iniş ve çıkışlardan kurtulma makâmıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Semih Ceyhan, "Telvin", *DİA*, TDV, C.40, İstanbul 2011, s. 409-410.

bu sebeple kimseye muhtaç olmaz. Bununla beraber başkalarına da yardımcı olur. Arvâsî'ye göre temkin sahibi olmayan mercû hâlindeki sâlik, manevî aşk şarabını harabat şeyhinden alıp kendi küpüne doldurarak müridlerine dağıttığı için sûfiler böyle bir sâlike “şeyh-i harabat” veya “han sahibi” demektedirler.⁹⁷³

Mercû makâmında olan bir sâlikin tanınıp bilinmesinin zor olduğunu dile getiren Arvâsî, ilk anlarda o makâmında bulunanlarda şevkin kaybolduğunu hatta bu durumun kimi zaman kendilerinden nisbet ve feyzin kesildiği zannına sebep olduğunu ancak daha sonra kendilerindeki hâle vakıf olduklarına işaret etmiştir.⁹⁷⁴ Ona göre “*Rücû hâlinde, âlem-i emirden âlem-i halka dönen ve şevki sönmüş bir sâlik, peygamberlerin kabirlerini ziyaret ederek kaybetmiş olduğu şevke tekrar kavuşabilir.*”⁹⁷⁵ Ayrıca bu makâmında olan birinin kimi zaman manevî sarhoşluk hâlini yaşadığını söylemesi üzerine bir müridinin, “*Tam anlamıyla mercû hâlini yaşayıp manevî sarhoşluk durumunu yaşamayan kişinin Hz. Peygamber(sallallahu aleyhi ve sellem) ’dir.*” sözünü tasdik etmiştir.⁹⁷⁶

Ayrıca istiğrak ve rücu hâllerindeki muhabbetin birbirinden farklı olduğunu dile getiren İmam Rabbani'nin; “*İstiğrak hâlinde bulunan bir sâlikte Allah sevgisi Rasulullah (s.a.v.) sevgisinden daha ağır basarken rücu hâlinde olan sâlikte ise Hz. Peygamber (s.a.v.) sevgisi Allah sevgisinden daha ağır basar.*” sözünü muhabbetullahın ağır basması, rücu hâlindeki velînin emrolunduğu irşâd vazifesinden geri bırakan unsur olmaması, Rasulullah (s.a.v.) muhabbetinin ise irşâd yapmaya engel olmaması şeklinde açıklamıştır.⁹⁷⁷

3.4. İrfanî Tasavvuf İlgili Görüşleri

Sufilerin vehbî boyutta kalbî ve vicdânî yolla yahut marifet ve bilgi yoluyla elde ettikleri bilgilerin irfanî tasavvuf olarak nitelendirildiği bu bölümde Arvâsî'nin bazı kavramlara yaklaşımını ele alacağız.

⁹⁷³ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 97-98.

⁹⁷⁴ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 80-81.

⁹⁷⁵ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 136.

⁹⁷⁶ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 82-83.

⁹⁷⁷ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 193-194.

3.4.1. Keramet - Keşf

“*Kerem, ihsan, lütûf*” gibi manalar taşıyan keramet, tasavvufi bir terim olarak “*sûfilerin hayatlarında meydana gelen harikulâde olay ve davranışlar*”⁹⁷⁸ anlamına gelmektedir. Bazıları, Allah'ın evliyaya olan her türlü ikramına harikuladelik vasfını öne sürmeksizin keramet ismini vermektedirler.⁹⁷⁹ Olağan üstü hâlin peygamberlerden sudur etmesine mucize, salih amel sahibi olmayan birinden görülmesine ise istidrâc denir.⁹⁸⁰

Tasarrufun bir çeşidi olan keramet tasavvuf ehline göre Allah Teâla'nın marifet ve takva neticesinde velî kullarına bir ikramı olarak görülmüştür.⁹⁸¹ Aynı zamanda keramet, velînin sadık ve samimi oluşunun alameti olup⁹⁸² zikre devam etmesi ve zikirle meşgul olması neticesinde meydana gelmektedir. Nitekim bunların verilmesinde kalbin itmi'nana ermesi ve ilâhî ünsiyete alışması ya da imtihan ve ibtila gibi hikmetler vardır.⁹⁸³ Dolayısıyla kendisinden keramet zuhur eden bir veli ilâhî bir lütuf olmasına rağmen, bu halin mekr, ibtila ve istidrâc olmasından korkar. Bir taraftan Allah'ın lutfuna nâil olmanın şükrünü eda ederken, diğer taraftan bunun sorumluluğundan ve getireceği neticelerden endişe duyar. Bu sebeple de kendisinden zuhur eden hâli açığa çıkarmaz.⁹⁸⁴ Zâten ilâhî sırları ağyara söylememek ve kerametleri halktan gizlemek evliyanın prensiplerindedir.⁹⁸⁵ Nitekim Arvâsî de kaplerinde olan bitenlerden haberdar olan salihlerin, kendilerine izin verilmediği sürece, bildiklerini ve gördüklerini anlatamayacağını belirtmiştir.⁹⁸⁶

Kevnî ve hakikî olmak üzere iki çeşit kerametten söz edilir. Surî, maddi de denilen kevnî keramet; su üstünde yürümek, havada uçmak, bir anda uzak bir yere ulaşmak gibi duyu organlarıyla algılanabilir olağan üstü davranışlardır.⁹⁸⁷ Bunu ancak avam tabakası hissetmektedir.⁹⁸⁸ İlmi, manevî keramet de denilen hakiki keramet ise, ilim, ahlak, ibadet,

⁹⁷⁸ Kara, *Tasavvuf Tarihi*, s. 156.

⁹⁷⁹ M. Sait Şimşek, “Keramet”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1990, S: 3, s. 105-116.

⁹⁸⁰ Ahmet Ögke, “Nazari Tasavvufun Temelleri”, *Tasavvuf El Kitabı*, (Editör: Kadir Özköse), Grafiker Yay., Ankara, 2012, s. 441.

⁹⁸¹ Osman Nuri Topbaş, *İmandan İhsana Tasavvuf*, Erkam Yayınları, İstanbul 2002, s. 372.

⁹⁸² Hucvirî, a.g.e., s. 281.

⁹⁸³ Hânî, a.g.e., s. 239.

⁹⁸⁴ Süleyman Uludağ, “Keramet”, *DİA*, TDV, C.XXV, Ankara 2002. s. 265.

⁹⁸⁵ İbrahim Hakkı Erzurumlu, *Marifetname*, (sad. Cafer Durmuş, Kerim Kara), C.3, Erkam Yayınları, İstanbul 2011, s. 204.

⁹⁸⁶ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 81.

⁹⁸⁷ Ögke, a.g.m., s. 442.

⁹⁸⁸ Hânî, a.g.e., 239.

marifet ve takvada mesafe katedip manevî anlamda ilerleyerek, “*Emrolunduğun gibi tam bir istikamet üzere ol!*”⁹⁸⁹ âyetinden hisse alabilmektir. Asıl keramet olan manevî kerameti ise ancak Allah’ın havas kulları anlamaktadır.⁹⁹⁰ Bunun için kerametlerin en büyük ve en ulu olanı hâlvette ve celvette ibadetlerden zevk almak olup Allah’la olan nefeslere riâyet etmek, her nefes alışta onun hukukunu gözetmektir.⁹⁹¹ Zira Arvâsî, “*Gerçek manada şeyhini tanıyan bir mürîdin gözünde onun bütün hâlleri keramet olur.*”⁹⁹² diyerek mürîdin, mürşidini gerçek manada tanıması neticesinde onun hâllerini anlayabileceğine işaret etmiştir

Keramet, iradenin zuhurundan önce murada erişmektir. Bu bağlamda sûfîler, kerameti “*umulandan fazla vermek*” olarak tanımlarlar.⁹⁹³ Ancak tasavvufta amacın keramete ulaşmak olmadığı, gayenin istikamet olduğu belirtilmiştir. Nitekim Bahaeddin Nakşîbend keramete önem vermemiş ve onu gizlemeye çalışmış, kendisinden keramet göstermesi istendiğinde ise: “*Bizim kerametimiz açıktır. Zira bunca günahla yeryüzünde yürüyebiliyoruz.*” cevabını vermiştir.⁹⁹⁴ Nitekim hâtırı şeytan⁹⁹⁵ keramet arzusunda olur. Kişi ihlas sahibi oluncaya kadar bu durum devam eder. İhlas makâmına ulaştınca, bu hâl ondan ayrılır ve artık o şahsa tamâh etmez.⁹⁹⁶

Abdurrahman-ı Tâhî, bazı büyük velîlerin kendilerinden sonra devam eden kerametleri olduğunu,⁹⁹⁷ bu kerametleri Allah’ın muhabbetiyle kalplerin nurlanması ve herkesin mertebesine göre marifetullahı elde etmesi olarak tanımlamıştır. Ancak Nakşîbendîler, bu kerametlerinin ortaya çıkması için üç şart ileri sürmüştür: Birincisi; mürîdin ruhsat ve bid’atlara bulaşmadan fıkıhçıların çıkardığı hükümlere göre amel etmesi, ikincisi; herhangi bir eksiklik veya fazlalık yapmadan emredildiği şekilde Nakşîbendî tarikatının

⁹⁸⁹ Topbaş, a.g.e., s. 373.

⁹⁹⁰ Hânî, a.g.e., s. 240.

⁹⁹¹ Molla Camî, a.g.e., s. 145.

⁹⁹² Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s.

⁹⁹³ Serrac, a.g.e., s. 265.

⁹⁹⁴ Tosun, *Bahaeddin Nakşîbend*, s. 40.

⁹⁹⁵ Sâlikin kalbine şeytandan gelen hitaplar, sesler anlamında kullanılır. Bkz. Süleyman Uludağ, “Havatr”, *DİA*, TDV, C.XVI, İstanbul 1997, s. 526.

⁹⁹⁶ Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat*, (Çev. Mustafa Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul 2018, s. 109.

⁹⁹⁷ Rifailer’e ateşin ve yılanların zarar vermemesi, Zinnûrilerin çocukları suyun üstünde taşması, Geylani’nin ve diğer evliyanın kerametleri gibi. Bkz. Tâhî, *Mektubat*, s. 44.

kurallarına göre amel etmesi, üçüncüsü ise; nefsinin görmeksizin ve nefsinde bir varlık hissetmeksizin şeyhinde fani olmasıdır.⁹⁹⁸

Arvâsî *Minah* adlı eserinde kerameti tayy-i mekân⁹⁹⁹, bast-ı zaman kavramları bağlamında ele almıştır. Tayy-i mekânın akşam ile yatsı vakitleri arasında gerçekleştiğini, bast-ı zamanın ise Allah'ı Teâla'nın izniyle bazı evliyaların kerametleri arasında görüldüğünü belirtmiştir.¹⁰⁰⁰ Aynı zamanda bast-ı zaman içerisinde işlenen amelin mükâfatı ile normal zamanlarda işlenen amelin mükâfatının aynı olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁰¹ Ayrıca bast-ı zaman hadisesinin aklın idrakinin dışında kaldığını ancak bu meselelerde akla danışılmayacağını, Allah'ı Teâla'nın buna muktedir olduğunun bilinmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁰⁰²

Arvâsî'nin halîfelerinin yaptığı açıklamalara bakılırsa Arvâsî de asıl kerametinin istikamet üzere yaşamak olduğunu savunmuştur. Nitekim bu bağlamda en üstün kerametinin istikamet ve cezbe olduğunu söylemiştir.¹⁰⁰³

Sözlükte “perdeyi ve örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak, var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek” gibi manalara gelen keşf kelimesi ise, bir tasavvuf terimi olarak “aklın ve duyuların yetersiz kaldığı ilâhiyyât konularında doğrudan bilgi edinme yolu”¹⁰⁰⁴ anlamına gelmektedir. Ayrıca sûfiler keşfi, hem “gaybiyyâtın olan bazı şeylerin bilinmesi”, hem de “Allah'ın tecellilerinin müşahade edilmesi” anlamında kullanmışlardır.¹⁰⁰⁵ Ancak tasavvuf ehli keşf durumunu kişinin Allah ile ilişkisine bağlayarak bu konudaki hassasiyeti şöyle ifade etmiştir: “Kendisiyle Allah arasındaki işlerde takva ve murakabe ile amel etmeyen kişi keşf ve müşâhadeye ulaşamaz.”¹⁰⁰⁶

⁹⁹⁸ Tâhî, a.g.e., s. 44.

⁹⁹⁹ Sözlükte “dürüp bükme; mesafe katetmek, geçip gitmek” anlamlarındaki **tay** (**tayy**) kelimesi tasavvufta uzak bir yere bir anda gitmek, an içinde çok uzun bir zaman yaşamak, aynı anda birden fazla yerde bulunmak gibi olağan üstü durumları belirtmek için kullanılır. Kavramın mekânla ilişkisi “tayy-i mekân, bast-ı mekân”, zamanla ilişkisi “tayy-i zaman, neşr-i zaman, bast-ı zaman” şeklinde ifade edilir. Detaylı bilgi için bkz. Nedim Tan, “Tayy”, *DİA*, TDV, C.EK-II, İstanbul 2016.

¹⁰⁰⁰ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, s. 106.

¹⁰⁰¹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, s. 107.

¹⁰⁰² Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 109.

¹⁰⁰³ Tâhî, *İşaretler*, s. 124.

¹⁰⁰⁴ Süleyman Uludağ, “Keşf”, *DİA*, TDV, C.XXV, Ankara 2002, s. 265-268.

¹⁰⁰⁵ Uludağ, a.g.m., s. 265.

¹⁰⁰⁶ Serrac, a.g.e., s. 406.

Zira keşfler bazen sırta, bazen ruha, bazen kalbe, bazen nefse, bazen cesede iner. Bunlar insan latîfesinin mizaç ve meşrebine göre saf ya da bulanık olur.¹⁰⁰⁷

Nitekim İmâm-ı Rabbânî, keşf halinin daha ziyade sülûk esnasında ortaya çıktığını, seyr u sülûk tamamlanınca bu halin de son bulunduğunu, zâhirî hususlarda keşflerin varlığı ve ademiyeti arasında bir farkın olmadığını dile getirmiştir.¹⁰⁰⁸

Tasavvufî anlayışta arife araştırma ve düşünme yoluyla olmaksızın rabbani ilimler verilir. Keşf ilimleri ile zâhiri ilimler arasındaki fark, keşf ilimleri, düşünce vasıta olmaksızın gelir. Zâhiri ilimler ise ancak konuşmaya ve düşünmeye dayanır.¹⁰⁰⁹ Bu bağlamda keşf, sûrî ve manevî olmak üzere iki kısma ayrılır. Sûrî olan keşf¹⁰¹⁰, beş duyu organımızla farkına varabildiğimiz manalarken¹⁰¹¹, manevî keşf ise Allah'ın hakîm ve alîm sıfatlarının tecelli etmesiyle oluşan, mücerred hakikatler ve gayba dair manalardır.¹⁰¹² Nitekim Arvâsî de, keşfi sûrî ve ilmi diye ikiye ayırmış, ilmi keşfin, tıpkı sûrî keşif gibi sâlike engel olup onu yolundan alıkoyduğunu belirtmiştir.¹⁰¹³ Aynı zamanda keşfe mesafeli yaklaşan Arvâsî, keşif türü şeylerle meşgul olmamak gerektiğini belirterek asılla gölge arasındaki farkı keşfedemeyen sâlikin, selamete daha yakın olduğunu, keşfin bir fitne ve imtihan sebebi olabileceğini, keşif türü şeylere meyleden salığın, onlarla kalıp, terakki edemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁰¹⁴

3.4.2. Tecelli

Sözlükte “*belirmek, ortaya çıkmak, görünmek; belirti, görüntü*”¹⁰¹⁵ manalarına gelen tecellî tasavvufî literatürde iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, kudret-i ilâhîye eserlerinin eşya da görünmesi, ikincisi ise sûfinin kalbine gaybdan gelen nurlardır.¹⁰¹⁶ Aynı zamanda tecelli, beşeriyet perdelerinin kalkması hâli olup Allah'ın zâtının

¹⁰⁰⁷ Ali, Namlı, *Abdulvehhab Şarani: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İFAV, İstanbul 2015, s. 365.

¹⁰⁰⁸ Uludağ, a.g.m., s. 265.

¹⁰⁰⁹ Namlı, a.g.e., s. 365.

¹⁰¹⁰ Keşfi sûrîde gerçekler, rûhî duylara semboller şeklinde belirir. Meselâ Hz. Peygamber (s.a.v.) bazı mükâşefelerinde ilim ve marifet edinmeyi süt içmek şeklinde algılıyordu. Bkz. Geçit, a.g.e., s. 385.

¹⁰¹¹ Bu tür keşfe örnek şunlar verilmektedir: Hz. Peygamber'in sallallahu aleyhi vesellem zil sesi şeklinde gelen vahyi dinleyerek almasıdır. Yine Hz. Yakub'un, Hz. Yusuf'un kokusunu uzak mesafelerden hissetmesi. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Ankarâvî, *Minhacu'l-Fukara: Fakirlerin Yolu*, (haz. Sadettin Ekici), İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 337.

¹⁰¹² Ankaravi, a.g.e., s. 337-338.

¹⁰¹³ Uçan, a.g.e., s. 88

¹⁰¹⁴ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, s. 192-193.

¹⁰¹⁵ Semih Ceyhan, “Tecelli”, *DİA*, TDV, C.XXXX, İstanbul 2011, s. 241-243.

¹⁰¹⁶ Yılmaz, a.g.e., s. 224.

televvünü (değişik şekiller arzedişi) demek değildir.¹⁰¹⁷ Yani tecelli, kalpleriyle Hakk'ı müşâhadeye ehil olan teveccüh sahiplerinin kalpleri üzerine, teveccühün hükmü ve gereği olarak Hakk'ın nurlarının etki etmesidir.¹⁰¹⁸

Tecellinin ne şekilde hâsıl olduğunu yalnızca Cenâb-ı Hakk bilmektedir. Âlem, tecellinin vukuu ânında hâdis ve mevcûd, ondan sonra aslına dönerek fânidir. Fakat bu tecelliler o kadar süratli ve daimidir ki iki tecelli arasında hiçbir fasıla hissedilmez. Durum böyle devam ettiğinden biz mevcudatı sürekli sanırız. Tecellide âlem-i gaybdan âlem-i şuhûda, karanlıktan aydınlığa çıkış söz konusudur.¹⁰¹⁹

Bir tasavvuf terimi olarak tecelliyi ilk yorumlayan sûfî, Riyâh b. Amr el-Kaysî (ö. 180/796)'dir. Zira o tecelliyi “*cennette Hakk'ın kullarına kendini göstermesi*” şeklinde tanımlarken, Sehl et-Tüsterî ise, Cenab-ı Hakk'ın bazen fiilleri,¹⁰²⁰ bazen sıfatları,¹⁰²¹ bazen de zât¹⁰²² ile zuhûru şeklinde daha geniş bir manaya gelecek şekilde tanımlamıştır.¹⁰²³

Zâtın tecellisi; mükâşefe olup dünyada kalbin keşif makâmına ulaşması ve kalp gözünün açılması anlamına gelir. Abdullah b. Ömer'in: “*Şu yerde, yani tavaf esnasında Allah'ı görür gibi olurduk*” demesi ve Rasulullah'ın -sallalahau aleyhi ve sellem- “*Rabbine O'nu görüyormuş gibi ibadet et.*” buyurması buna örnek teşkil etmektedir. Zâtının sıfatının tecellisi; nur mahalli olup Allah'ın kudretinin kula tecelli etmesidir ki kul O'ndan başkasından korkmaz. Zâtının hükmünün tecellisi ise ahirette olur. Nitekim o gün insanların bir kısmı cennette, bir kısmı da cehennemde olacaktır.¹⁰²⁴

Tecelliden sonra meydana gelen istitar hali, araya bir perde girdiği için eşyayı görmemek manasına gelmektedir.¹⁰²⁵ Yani; beşeri kişiliğin, kişi ile gaybı müşahade arasında bir engel olmasıdır.¹⁰²⁶ Böylece sûfilerden işin başında olanlar bir perdelenme hâli yaşayarak

¹⁰¹⁷ Sühreverdî, a.g.e., s. 681.

¹⁰¹⁸ Hucvuri, a.g.e., s. 445.

¹⁰¹⁹ Yılmaz, Hasan Kâmil, *300 Soruda Tasavvufî Hayat*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 229.

¹⁰²⁰ Hakk'ın bütün eşyaya ve sebeplere yayılan ve etkisi varlıklarda ortaya çıkan “birlik” özelliğindeki fiili yönünden farklı sûretler aynasında tecelli etmesi. Bkz. Kâşânî, a.g.e., s. 123.

¹⁰²¹ Kuvvet ve sıfatları Hakk'a izafe edip yaratıklardan soyutlanmak. Bkz. Kâşânî, a.g.e., 124.

¹⁰²² İlk tecelli olup İlâhi zâtın, zatına tecellisidir. Bkz. Kâşânî, a.g.e., s. 120.

¹⁰²³ Sühreverdî, a.g.e., s. 654.

¹⁰²⁴ Kelâbazî, a.g.e., s. 181.

¹⁰²⁵ Kelâbazî, a.g.e., s. 182

¹⁰²⁶ Sühreverdî, a.g.e., 654.

o hâldeki müşahedeyle kalırken, havas daima ilâhî tecelliler içinde huşû sıfatıyla yaşamaktadır. Havas, bu tecelliler karşısında sekr ve sahv hâlleri arasında bulunur.¹⁰²⁷

Arvâsî'ye göre tecelli, kudreti ilâhîye eserlerinin eşya da görünmesidir. Tecellinin zât ve sıfat şeklinde oluşacağını belirten Arvâsî, tecelli-i berki (şimşek tecellisi)¹⁰²⁸ hâlerinden önceki bütün tecellilerin, Cenab-ı Hakk'ın sıfatlarının tecellisi; tecelli-i berkinin ise Cenab-ı Hakk'ın zâtının tecellisinin habercisi olduğunu ifade etmiştir.¹⁰²⁹

3.4.3. Velî- Velâyet

Sözlükte “yardım eden, koruyan, seven; yardım edilen, korunan, sevilen”¹⁰³⁰ anlamlarına gelen velî, hem ismi fâil hem de ismi mef’ul olarak kullanılmaktadır.¹⁰³¹ Tasavvufî bir terim olarak “*Hakk’ın kendisini ve duyularını sürekli koruduğu,*¹⁰³² *kendisini isyan hâline düşürmediği, onu taatlerde muvaffak edecek özel yardımını hiç kesmediği kimsedir.*”¹⁰³³

Aynı zamanda mü'min kullarına yardım eden, onları koruyan, işlerini gören, onların yakını ve dostu anlamındaki velî, Allah'ın isimlerinden biri olup Allah'ın koruduğu ve yardımda bulunduğu kimseler olarak müminler de Allah'a ibadet ederek O'nun dostluğunu kazanarak velisi konumuna yükselmektedirler.¹⁰³⁴ Onlar seyirlerinde sıdk ile taatleri yerine getirirken onların zorluklarına karşı sabra vefa gösterdiği gibi bulunduğu makamın şartların bağlı kalan ve aynı zamanda mertebelerinde sabiy olan kişileridir.¹⁰³⁵

Nitekim bu seçkin kullar, diğer insanlar içinden seçilip hayırlarda yarıştıkları için, Kur’ân¹⁰³⁶ onları “sabikun” sıfatıyla tanıtmaktadır.¹⁰³⁷

¹⁰²⁷ Kuşeyrî, a.g.e., s. 211-212.

¹⁰²⁸ Zat tecellisi olan bu tecelli bir nefesten fazla sürmediği için şimşeğe benzetilmiştir. Kâşânî, a.g.e., s. 127.

¹⁰²⁹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 71.

¹⁰³⁰ Ebu'l Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Manzur el-Ensari, *Lisan 'ul -Arab*, (nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi), Darü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1997, C.15, s. 400-401.

¹⁰³¹ İsfahanî, a.g.e., s. 1181.

¹⁰³² Kaşânî, a.g.e., s. 590.

¹⁰³³ Kuşeyrî, a.g.e., s. 647.

¹⁰³⁴ Süleyman Uludağ, “*Velî*”, DİA, C.43, TDV, İstanbul 2013, s. 25-28.

¹⁰³⁵ Hakîm Tirmizî, *Hatmu 'l-Evliya: Veliliğin Sonu Velayet ve Nübüvvet Tartışması*, (haz. Salih Çift), İnsan Yayınları, İstanbul 2006, s. 85.

¹⁰³⁶ Fatır, 35/32; Enam, 6/90.

¹⁰³⁷ Dilaver Selvi, *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, Semerkând, İstanbul 2007, s. 134.

Velîler masum olmayıp mahfuzdurlar. Yani Hak onları günaha düşmekten değilse bile, düştükleri günaha ısrar etmekten korumaktadır.¹⁰³⁸ Allah-u Teâlâ nefslerine karşı onlara yardım üzerine almış, onlar da dünya hayatında iken O'nun hukukunun gerçekleşmesine yardım etmişlerdir. Sonra Allah, onların kendisine ulaşmalarını ve huzurundaki yerde drumalarını üstlenmiştir. Onlar da halkı O'na daveti ve O'nu övmeyi üzerine almışlardır.¹⁰³⁹ Bununla beraber velîler de çeşitli tabakalara ayrılmıştır: Birinci tabaka; himmetleri yüksek, kalpleri Allah'dan başkasında soyutlanmış, masivaya karşı olan arzu ve ilgileri koparılmış, manevî hallerinin ilerlemesine engel olacak bütün kayıtlardan kurtulmuş olanlardır. İkinci tabaka; yüksek mertebeye sahip istikamet ehli oldukları hâlde avamdan biri olarak görünenlerdir. Zâhirî hâlleri avama; bâtinî hâlleri de seçkin kullara layık şekilde meydana gelir. Üçüncü tabaka ise; kalpleri Allah'ın zâtıyla meşgul olduğu hâlde gönülleri kendilerine bile gizli kalmış olanlardır. Velâyetin en yüksek derecesidir ki bu kısım velîlere “evliyâ-yı müstehlîkin” denir.¹⁰⁴⁰ Sonuç olarak Allah'ın kulunu dost edinmesi, onun üzerinde esmasıyla tecelli etmesi şeklinde olur. Bu tecelli; hâl, ilim, zevk, vb. şekillerde olur.¹⁰⁴¹ Ayrıca velâyette kademi olan her velî nakil ve anlama yoluyla değil, keşften ve zevken ledünni ilimleri bilmektedir.¹⁰⁴²

Velîleri diğer insanlardan ayıran bir takım hususiyetler vardır. Onları şöyle sıralayabiliriz: 1. Dünya ehli insanlar dünyanın süsüne ve zâhir kısmına baktıkları hâlde velîler, dünyanın bâtınına ve âhirine (sonucuna) bakarlar. 2. Dünya ehli dünyanın hâl-i hazırına ehemmiyet verdikleri hâlde velîler dünyanın sonundaki hâle itina ve ihtimam gösterirler. 3. Velîler, kalbin ölümüne sebebiyet veren nefs-i emmareyi dünyanın gayr-ı meşru müstehtiyatından men etmek sûretiyle kahreder, öldürürler. 4. Velîler, dünya daki rütbe ve mansıba aldanmaz. 5. Velîler, dünya da korktuklarından emin, umduklarına nail değillerdir.¹⁰⁴³ Bundan dolayı velîlerin ruhlarının, mukarreb melekler mertebesinde olacağı söylenmiştir.¹⁰⁴⁴

¹⁰³⁸ Uludağ, a.g.e., s. 379.

¹⁰³⁹ Tirmizî, a.g.e., s.86-87.

¹⁰⁴⁰ Seyyid Abdülhakim Arvâsî, *Tasavvuf*, s. 110-113.

¹⁰⁴¹ Ögke, a.g.m., s. 438.

¹⁰⁴² Namlı, a.g.e., s. 365.

¹⁰⁴³ Mehmet Şefik Arvâsî, *Peygamber Eendimizden Hutbeler ve Sohbetler*, Erkam Yayınları, İstanbul 1982, s. 125-127.

¹⁰⁴⁴ Geçit, a.g.e., s. 454.

Abdurrahman-ı Tâhî ise velîlerin kısımları hakkında şu bilgileri vermiştir: “Peygamberin ihtiyarı vardır, fakat velînin ihtiyarı yoktur. Velî ya ilim velîsidir ya velîyyü’l-ayn, ya da velîyyü’l-Hakk’dır. Velîyyü’l-aynın ihtiyarı yoktur. Bu Allah’ın iradesine tabi olmuştur. Onun tercih ettiği şey Allah’ın razı olduğu şeydir. Velîyyü’l-Hak ise ilim ve cehâleti kendisinde birleştirendir. Kendi iradesini unutup, ilâhî iradeye tabi olmuştur. Bunlar iki şeyden birini tercih etmek durumunda olduklarında ilimlerine dayanarak Allah’ın razı olduğunu tercih etmektedirler. Buna göre hakke’l yakîn makâmındaki bir velî ile ilme’l yakîn makâmındaki bir velî arasındaki fark birincisinin ilminin Allah’tan geldiğini, ikincisinin ise ilminin kendisinden geldiğini bilmesidir.”¹⁰⁴⁵

Velâyet ise kulun, kendi nefsinden fânî olup, Hakk’la kaim olması anlamında olup¹⁰⁴⁶ velînin sıfatıdır. Velâyet-i amme¹⁰⁴⁷, velâyet-i hasa¹⁰⁴⁸, velâyet-i enbiya¹⁰⁴⁹ olmak üzere üç türlü velâyet vardır.¹⁰⁵⁰ Başka bir tasnife göre ise dört türlü velâyet vardır. Bunlar; lahutî velâyet olan velâyet-i uzma, ceberutî velâyet olan velâyet-i kübra, melekutî velâyet olan velâyet-i vusta ve nasutî velâyet olan velâyet-i suğradır. Velâyet-i uzma Hz. Peygambere aittir. Kübra, diğer peygamberlere, vusta evliyaya, suğra ise ariflere ve müminlere aittir.¹⁰⁵¹

Arvâsî ise velâyeti; velâyet-i kübra ve velâyet-i suğra olarak ele almaktadır. Ona göre Mevlânâ Celâleddin gibi daha küçük yaşta velîlikle şereflenip velâyet-i suğra makâmında bulunanlar hakîkati Muhammediyye’ye¹⁰⁵² uğramadan Allah’a vasıl olurlarken; velâyet-i kübra makâmında bulunanlar ise hakîkati Muhammediyye berzahına uğramadan hedefe varmanın mutlak sûrette mümkün olamayacağını dile getirmiştir.¹⁰⁵³

¹⁰⁴⁵ Tâhî, bu duruma şu örneği vermiştir: Azrail, Musa’ya (a.s) Cenab-ı Allah’ın celal sıfatını takınarak gelip onu yaşayıp yaşamama hususunda serbest bıraktığında Musa (a.s) yaşamayı tercih etmiştir. Ona göre Allah-u Teâlâ peygamberlerinin ruhlarını celal sıfatıyla alınmasına müsaade etmez. Daha sonra Azrail cemel sıfatıyla gelip ölüm ile yaşam arasında serbest bıraktığında bu sefer Musa(a.s) ölümü tercih etmiştir. Bkz. Tâhî, *İşaretler*, s. 103.

¹⁰⁴⁶ Ankaravî, a.g.e., s. 321.

¹⁰⁴⁷ Umumi velâyet; bu anlamda bütün müminler Allah’ın velîleri, dostlarıdır. Uludağ, a.g.e., s. 378.

¹⁰⁴⁸ Özel velâyet; bu anlamda yalnızca Allah’ın seçkin kulları Allah’ın velîleri dostlarıdır. Uludağ, a.g.e., s. 379.

¹⁰⁴⁹ Peygamberlerin velâyetidir. Çünkü her peygamber Allah’ın velîsidir. Ögke, a.g.m., s. 444.

¹⁰⁵⁰ Ramazan Muslu, “Seyr-u Sülûk Terimleri”, *Tasavvuf El Kitabı*, (Edt. Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 335.

¹⁰⁵¹ Seyyid Cafer Seccadî, *Tasavvuf ve İrfan*, (çev: Hakkı Uygur), Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 509.

¹⁰⁵² Mutlak vücûdun ilk tenezzül mertebesi. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Demirci, “Hakikat-ı Muhammediyye”, *DİA*, TDV, C.XV, İstanbul 1997.

¹⁰⁵³ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 143.

Arvâsî, birçok sohbetinde, civar beldelerde, kendi zamanında veya daha önce yaşamış, velâyetleri veya kemâlâtları hakkında ihtilaf edilmiş veyahut velîlikleri gizli kalmış, tanınmamış şahsiyetlerin menkıbelerinin, unutulmaması ve halkın böyle zâtlar hakkında kötü düşüncelerden sakınması için mürîdlerine bunları aktarmıştır.¹⁰⁵⁴ Bu durum mürîdlerde velîler hakkında hüsn-ü zan sahibi olmaya vesile olmaktadır. Ayrıca velîlerin buldukları mekânları aydınlattıklarına dikkat çekmiştir.¹⁰⁵⁵

Seyyid Tâhâ, Arvâsî'ye gönderdiği bir mektubunda ihlas ve muhabbet sahibi bir kişinin, şeriatın emir ve hükümleriyle amel etmesi sebebiyle velî olduğuna işaret etmiştir. İsterse bu zâta hiç bir hâl vuku bulmasın.¹⁰⁵⁶ Ancak fenâ mertebesine ulaşmış bir şeyhin sohbetinde, terbiyesinde bulunmadan şeriatın özüne vakıf olmanın mümkün olmayacağını da belirtmiştir.¹⁰⁵⁷ Dolayısıyla bir kişi bir şeyhe intisab ederek, ihlas ve muhabbeti esas alıp şeri hükümler dairesinde kaldığında velî mertebesinde sayılır.

Ayrıca Arvâsî velîler arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamıştır:

“Kimi zaman evliyalardan fazileti daha düşük olan, fazileti yüksek olanı tanır, ancak fazileti yüksek olan şeyh, fazileti düşük olanı tanımayabilir. Bunun sebebi ise fazileti düşük olanın fazileti yüksek olandan istifade edici olması, faziletlinin ise ona muhtaç olmamasıdır.”

Bu sözlerine Hızır ile bir velînin kıssasını delil göstermiştir.¹⁰⁵⁸ Ancak kimi zamanda fazileti düşük olan şeyhin, fazileti yüksek olan şeyhi tanımayacağını belirterek bu duruma Abdurrahman-ı Tafucî'nin (ö. 550/1115) Abdulkadir Geylani'yi (ö. 561/1165-66) tanımmasını örnek göstermiştir.

Arvâsî, kalp ehli velîlerin birbirlerine sataşmaları ve birbirlerini inkâr etmelerinin, gerçek manada bir inkâr olmayıp benimsemiş oldukları yolu ve mesleklerini takviye etmek için yapılan bir gayretten ibaret olduğunu belirterek mürîdin bu tür hadiselerden ötürü diğer velîye öfke nazarıyla bakmaması gerektiğine işaret etmiştir.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁴ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 168.

¹⁰⁵⁵ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 228.

¹⁰⁵⁶ Tâhî, *İşaretler*, s. 132.

¹⁰⁵⁷ Tâhî, a.g.e., s. 46.

¹⁰⁵⁸ Bu kıssada Hızır derece bakımından kendisinden daha düşük olan velîyi tanıyamamış, ancak velî onu tanımıştır. Bkz. Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 57.

¹⁰⁵⁹ Mürîdin bu duruma karşı nasıl hareket etmesi gerektiğini şöyle açıklamaktadır:

Yine Arvâsî bir kişinin, bâtınının zâhirinden daha hayırlı olmadıkça velâyet makâmına ulaşamayacağını belirtmiştir. Ayrıca marifetin velâyetin özelliklerinden biri olduğunu dile getirerek vicdani bir zevk olduğundan ötürü sadece kitabi ibareleri okumakla buna ulaşmanın mümkün olmayacağını vurgulamıştır. Ancak kitabi ibarelerden elde edilen marifetin, kişi için manevî lezzet elbisesinin bir melekesi hâline gelmiş olsa bile, elbisenin üstüne sürülen bir kokunun bedendeki kötü kokuyu giderememesi gibi velâyet makâmının gerçekleşmesine fayda vermediğini dile getirmiştir.¹⁰⁶⁰

Veliliğin mertebelerinden sayılan kutub¹⁰⁶¹ kelimesi ise sözlükte “*değirmenin mili, eksen demiri, eksen; kuzey yarım kürede bulunan bir yıldız; bir topluluğun yöneticisi*” gibi anlamlara gelir. Tasavvufta ise “*velîler zümresinin başkanı, dünyanın ve âlemin mânevî yöneticisi olduğuna inanılan en büyük velî*” mânasında kullanılmış, onun bulunduğu makâma da Kutubiyet denilmiştir.¹⁰⁶² Ayrıca her zaman âlemde Allah’ın bakışının yöneldiği tek kişi olarak da tanımlanmıştır.¹⁰⁶³ Kutubiyetin iki yönü vardır. Biri; kutb-u irşâdidir ki bunlar meşayihden olan zâtlardır. Her asırda bunlardan birçok kişi olabilir. Diğeri ise kutb-u vucûddur ki her asırda bunlardan bir tane olur.¹⁰⁶⁴

Arvâsî’ye göre, zamanın kutbu olan velînin duaları, mübrem¹⁰⁶⁵ olan kazalar dışındaki kaza-i muallak¹⁰⁶⁶ gibi bütün hadiseler için makbuldür. Ancak kendisinde bulunan kutubiyet makâmının oğluna verilmesi için dua etmesi makbul olmaz.¹⁰⁶⁷

Arvâsî, kutub derecesine ulaşmış bir müridin, müridlerine vereceği her tasarrufun, müridlerin özel mülkü olduğunu ancak kutubluk mertebesine ulaşmamış şeyhlerin müridlerine vereceği nisbetlerin ise sadece geçici bir hâl olduğunu ifade etmiştir. Zira bu hâllerin müridin gayretleri sonucu kendi mülkiyetlerine geçirebileceklerini de

“*Velîler arasında var olan sataşma, müridin kendi zamanında değil de geçmiş zamanlarda olmuş ise, mürid hiçbir şekilde itiraz etmemesi gerekmektedir. Şâyet bu sataşma ve inkâr müridin kendi zamanında meydana gelmişse, şeyhine olan bağlılığın bir ifadesi olarak ona karşı gelmeli ve ilişkisini kesmelidir. Ancak bunu yaparken onun velîliğini de inkâr etmek ve eziyet vermek derecesine varmamalıdır.* Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 77-78.

¹⁰⁶⁰ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 125.

¹⁰⁶¹ Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Ateş, “Kutub”, *DİA*, TDV, C.XXVI, Ankara 2002.

¹⁰⁶² Ateş, a.g.m., s. 498-499.

¹⁰⁶³ Kâşânî, a.g.e., s. 456.

¹⁰⁶⁴ Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 896.

¹⁰⁶⁵ Herhangi bir şart ve sebebe bağlı kalmayan, hükmü değişmeyen kazadır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *DİA*, TDV, C.XXIV, İstanbul 2001, s. 58-63.

¹⁰⁶⁶ Herhangi bir şarta ve sebebe bağlı kılınan hükmü değişebilen kazadır.

¹⁰⁶⁷ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 86.

belirtmiştir.¹⁰⁶⁸ Bununla beraber, müridlere verilen bu nisbet ve füyuzât türü şeylerin tesirinin o anda ortaya çıkmasa da daha sonra mutlaka kendisini göstereceğini belirtmiştir.¹⁰⁶⁹

3.4.4. Himmet

Sözlükte “*meyil, arzu, istek, azim*” gibi anlamlara gelen himmet, tasavvufta “*kendini veya başkasını kemâle ulaştırmak için kalbin bütün ruhanî gücüyle Cenâb-ı Hakk’a yönelmesi*¹⁰⁷⁰, *teveccühü, tasarrufu ve olağanüstü işleri başarma gücü*”¹⁰⁷¹ şeklinde tarif edilmiştir. Ayrıca kalbin arzularından arındırılması, mürîdin ilk doğruluğu veya ilhamın duruluğuyla birlikte himmetin birleştirilmesi,¹⁰⁷² düşüncenin toplanması, arzu edilen şeyin azim ve istekle talep edilmesi¹⁰⁷³ anlamında da kullanılır.

Himmetin ilk inceliği, kalbin fânîye rağbet etmenin bayağılığından korunması, ikinci inceliği, hastalıkları umursamaya, amele güvenmeye tenezzül etmemesi, üçüncü inceliği ise zât gibi, sıfatlarla bezenmesidir.¹⁰⁷⁴

Himmet, Allah’ın icabeti sonucu vuku bulur, tesiri ise Allah tarafından olur, kulun buradaki rolü ise duacı olarak vasıta olmasıdır.¹⁰⁷⁵ Nitekim en ileri ve keskin himmetlerin bile kaderlerin etrafını çevreleyen surları delemeyeceği belirtilmiştir.¹⁰⁷⁶ Dolayısıyla tasavvuf büyükleri himmeti, kaza-i muallak olan hususlarda kullanmışlardır. Zâten kaza-ı mübremin değişme ihtimali yoktur. Nitekim bu hususta Mevlânâ Hâlid şöyle söylemiştir: “*İstenilen şeyin kaza-i muallak olduğu ortaya çıkmadan himmet kullanılmaz.*”¹⁰⁷⁷

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî Hz Ali’nin tasavvuf büyüklerine himmet ettiğini belirterek bu konuda şunları söylemektedir:

¹⁰⁶⁸ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 122.

¹⁰⁶⁹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, a.g.e., s. 87.

¹⁰⁷⁰ Mehmet Demirci, “Himmet”, *DİA*, TDV, C.XVIII, İstanbul 1998, s. 56-57.

¹⁰⁷¹ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa Akademi, Bursa 2016, s. 220.

¹⁰⁷² Kâşânî, s. 568.

¹⁰⁷³ Esad Sahib, a.g.e., s. 284.

¹⁰⁷⁴ Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kâlem Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 377.

¹⁰⁷⁵ Uludağ, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 217

¹⁰⁷⁶ el-İskenderi, a.g.e., s. 17.

¹⁰⁷⁷ Esad Sahib, a.g.e., s. 127.

*"Allah dostları olan velîler, Hz. Ali'den[radiyallahu anh] istifade ettikleri kadar başka hiçbir sahabiden istifade etmemişlerdir. Çünkü velîler, Hz. Ali'nin[radiyallahu anh] bu taifeye medet ettiği kadar hiçbir sahabiden medet görmediklerini müşahede etmişlerdir. Şâyet onlar kendi keşif ve kerametleriyle baş başa bırakılsalardı, Hz. Ali'yi[radiyallahu anh] diğer Hulafa-yı Raşidin'e tercih ederlerdi. Ancak sahabenin ve birinci asrın velîleri, Hulefa-yı Raşidin'in sırasını, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali [radiyallahu anh] şeklinde tertip ettiklerinden onlarda fazilet sırasını bu şekilde kabul etmişlerdir."*¹⁰⁷⁸

Yine Arvâsî; kâmil velîlerin ruhlarının medet ve himmetlerinin sadece kendi silsilelerinde bulunanlara mahsus olmadığını, müntesipler bid'at işlemedikleri sürece bütün silsilelerine eşit şekilde himmet ve tasarrufta bulduklarını belirtmiştir. Ancak bid'at işlediği takdirde, kendi silsilelerindeki himmetlerini kestikleri gibi diğer silsilerde bulunanlardan da kestiklerini, böylece medet ve himmet isteyenler, kendi nefisleriyle başbaşa kaldıklarını ifade etmiştir. Ayrıca Arvâsî, Abdulkadir Geylanî'nin konumuna değinmiş ve şeyhi Seyyid Tâhâ'dan Nakşîbendî silsilesindeki bütün şeyhlerin medet ve himmetinin, onun bu silsileye yaptığı medet ve himmet kadar olamayacağını, onun velîlerin Kutubu olduğunu nakletmiştir.¹⁰⁷⁹

Arvâsî, Abdülaziz Mağribî'nin, "*Âlem-i bekâya irtihâl etmiş velîler, nerede ve kim olursa olsun, yaşayanlara himmet ve tasarrufta bulunamazlar. Bu velîlerden yardım diliyenlerin elde ettikleri medet ve füyuzât benzeri nisbetler ise ancak zamanın yaşayan gavsının, vefat etmiş olana hürmet ve saygısından veyahut da yardım dileyen mürîdin vefat etmiş olan velîye karşı itikadının bozulmaması için yaşayan gavs tarafından verilmiştir.*" sözüyle ilgili şunları söylemiştir: "*Vefat etmiş velîler, yaşayan velîlerin vasıtası olmaksızın medet ve himmette bulunurlar.*" Böylece Arvâsî, vefat etmiş velîlerin yaşayan velîler vasıtası olmaksızın medet ve hizmette bulduklarını ifade etmiştir. Yine Arvâsî, himmetin mürîdlerde de bulunduğunu, himmet etme derecesine vasıl olan mürîdlere şeyh tarafından, kendisinin belirlediği bir izin verildiğini belirtmiştir.¹⁰⁸⁰

Ayrıca Arvâsî, havasın ve avamın himmetlerinin menşe', tesir ve gaye yönlerinden farklı farklı olduğuna işaret ederek şunları söylemektedir:

¹⁰⁷⁸ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 120.

¹⁰⁷⁹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 121.

¹⁰⁸⁰ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 121.

“Havasın himmetinin menşei nisbettir. Yani sadatlardan aldığı feyiz ve bereket vesilesiyledir. Avamın himmetinin kaynağı ise, dua ve amel gibi ibadetlerinin vesileleridir. Himmetlerinin tesiri ise; havasın himmetinin tesiri hiç gecikmeksizin kendini gösterir. Avamın himmeti ise böyle değildir, gecikebilir. Havasın himmetinin maksadı, her ne kadar insanlar tarafından bilinmese de, dini bir gerekçe dolayısıyladır. Bir velînin zâhiren kendi nefsi için intikam alması gibi... Fakat işin hakîkatine bakıldığında, bu intikamın velînin kendi nefsi için olmadığı, belki de umumi veya özel bir maslahat(yarar) için olduğu görülecektir.”¹⁰⁸¹

3.4.5. Vahdet-i Şuhûd - Vahdet-i Vucûd

“Müşâhede edilenin, görmenin birliği” anlamına gelen vahdet-i şuhûd¹⁰⁸², sâlikin her şeyi Allah’ın tecellileri ve Hak olarak görmesi, O’ndan başkasını görmemesi, müşâhede edilenle hazır olma hâli” olarak tanımlanır. “Allahtan başka müşâhede edilen bir şey yoktur, görülen her şey O’dur.” esasına dayanan bir tevhid anlayışıdır.¹⁰⁸³

“Bir/tek bilmek, Allah’tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna ermek” anlamında olan vahdet-i vucûd ise, “Sadece Allah vardır; O’nun dışında bir varlık yoktur.” temeline dayalı bir tevhid anlayışıdır. Bu anlayışı taşıyan sâlik hakiki varlığın tek olduğunu, bunun da Allah Teâla’nın varlığı olduğunu, Cenab-ı Hakk’ın tecellilerinin dışında hiçbir şeyin gerçek bir varlık olmadığına inanır. Bu durumda olan sâlik, istidlalle değil müşâhede yoluyla bu bilgiye ulaşır.¹⁰⁸⁴

İmam Rabbanî’nin (ö.1034/1625) vahdet-i vucûdu eleştirip vahdet-i şuhûdu savunmasından sonra bu anlayış tasavvuf çevrelerinde özellikle de Nakşîbendiyye’de taraftar bulmuştur. Nitekim vahdet-i vucûd düşüncesine göre âlem, Allah’ın isim ve sıfatlarının gölgesidir, ancak bu gölge asıldan farklı değildir. İmamı Rabbanî’ye göre ise âlem gölgedir; ancak bu gölge asıldan farklıdır. Birşeyin gölgesi, onun aslı olamaz. Âlem

¹⁰⁸¹ Avamın himmetinin menşei, tesirinin geç görülmesini ve gayesinin dünyevi oluşun, sadece bir hazineyi elde edebilmek arzusuyla on yıl boyunca ibadet eden ve nihâyet bu hazineye kavuşan bir adamın kıssasını anlatarak açıklamıştır. Bkz: Seyyid Sıbgâtullah Arvâsî, a.g.e., s. 158-159

¹⁰⁸² Varlık mertebelerinin bu konuları hakkında detaylı bilgi için bkz. Sadreddin Muhammed b. İshak b. Muhammed Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücut ve Esasları: en-Nusus fi Tahkiki Tavri'l-Mahsus*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

¹⁰⁸³ Ahmet Ögke, “Varlık Meselesi”, *Tasavvuf El Kitabı*, (edt. Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s. 482.

¹⁰⁸⁴ Ögke, a.g.m., s. 469.

gölge olmakla beraber, gerçek bir varlığı bulunmaktadır.¹⁰⁸⁵ Zira vahdet-i vucûdda Hakk'ın tecellisini müşahede eden, diğer varlıkları görmese de, yok olduklarını iddia etmez.¹⁰⁸⁶ İmam Rabbânî'ye göre vahdet-i şuhûd da aynı vahdet-i vucûd gibi aşılması gereken bir mertebedir. Bu ikisinden daha üstün olan mertebe, “yüce Allah ile âlemi ayrı ayrı görmek” anlamındaki Abdiyyet¹⁰⁸⁷ mertebesidir.

Muhyiddin İbn Arabî en ulvi makâmlara ulaşanlara atıf yaparken “*ehlü'l-keşf ve'l-vucûd*” tabirini kullanır. Bununla “*Hakîkati keşf yoluyla bulan veya beşerilikten soyutlanarak bekâ makâmına ulaşanları*” kastetmektedir.¹⁰⁸⁸ Vahdet-i vucûd kavramını İbn Arabî hiç kullanmamıştır. Bununla birlikte İbn Arabî vahdet-i vucûd ve vahdet-i şuhûd ayırımına gitmemiştir.¹⁰⁸⁹ Vahdet-i vucûd, konusu itibarıyla ilk devirlerden beri bilinmesine rağmen kavram olarak İbn Arabî'den sonra ortaya çıkmıştır.¹⁰⁹⁰ Bu kavrama en yakın anlamı ilk kez kullanan ise Sadreddin Konevi (ö. 673/1274) ve talebesi Saidüddin el-Firgani'dir (ö. 699/1300).¹⁰⁹¹ İmam-ı Rabbânî ise tevhidi, vucûdî ve şuhûdî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Ona göre; “İlme'l-yakîn” kabilinden olan vucûdî tevhid, bir mevcut bilmektir. “Ayne'l-yakîn” kabilinden olan şuhûdî tevhid ise, bir müşahede etmektir.¹⁰⁹²

Tevhid ve vahdet düşüncesi İslam'ın esaslarından sayılmaktadır. Dolayısıyla tüm zâhirî alimler gibi mutasavvıflar da ilk andan itibaren beri fikir ve fiillerini vahdet ve tevhid esasına göre ayarlamışlardır. Tasavvufa göre tevhidin zirvesi vahdet-i Vucûddur. Zira vahdet-i vucûd, “*Gerçek varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır,*” demektir. Geriye kalanların vucûdu ise O'nun vucûduna nazaran yok hükmündedir. Çünkü herşeyin varlığı O'nun varlığına bağlanmıştır. Çünkü bu âlemdeki herşey O'nun mazharı; yani zuhur mahâlidir. Dolayısıyla varlıkların mevcudiyeti, gölgenin mevcudiyeti nisbetindedir. Eşya olmazsa gölge olamayacağı gibi, O'nun varlığı olmadan eşyanın varlığı olamaz. O'nun vucûdu yanında eşyanın varlığı yok hükmündedir.¹⁰⁹³

¹⁰⁸⁵ Ögke, a.g.m., s.486.

¹⁰⁸⁶ Yılmaz, *Tasavvufî Hayat*, s.277.

¹⁰⁸⁷ Hakka'l yakîn mertebesi olan bu mertebe, tıpkı gündüz gökyüzünde yıldızları güneşten ayrı olarak apaçık görebilmek gibi, hem Allah'ın varlığını ve hem de onunla beraber diğer varlıkları görebilmek makâmıdır. Bkz. Ögke, a.g.m., s.487.

¹⁰⁸⁸ Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vucûd”, *DİA*, TDV, C.XXXXII, İstanbul 2012, s. 431.

¹⁰⁸⁹ Kılıç, *Tasavvuf*, s. 106.

¹⁰⁹⁰ Yılmaz, *Tasavvufî Hayat*, s. 261.

¹⁰⁹¹ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 328.

¹⁰⁹² Eraydın, *Tasavvuf*, s. 210.

¹⁰⁹³ Yılmaz, *a.g.e.*, s. 261- 262.

Birçok âyeti kerime¹⁰⁹⁴ Hakk'ın zâtının her durumda bizzât mevcut olduğunu ve bizâtihi kaim olduğuna işaret etmektedir. Çünkü O, kendi vücûdunda hiç birşeye muhtaç olmayıp hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar, kelim gibi vücûda ait sıfatlarla sıfatlanmıştır. Yani vücûd sadece Allah'ın zâtına ve ehadiyetine aittir.¹⁰⁹⁵

Nitekim sâlik, mecazî vücuttan sıyrılıp, beşeriyet sıfatlarından kurtulduktan sonra ilâhî sıfatlara büründüğünde hakkanî vücutla mevcut olur. Zira meşayih-i kiram vücûdu, bir şeyin hakîkatine erişmiş olmak, bir şeyinhakîkatine zafer bulmak şeklinde tarif etmişlerdir.¹⁰⁹⁶

Tâhî'nin belirttiğine göre, kalbin asıl makâmına ulaşmasının alameti, huzur ve bu huzurdan oluşan şuhûd, sırrın asıl makâmına ulaşmasının alameti ise bütün çeşitleriyle vahdettir.¹⁰⁹⁷ Yine ona göre şuhûd makâmına muhabbet, cezbe, vukuf-i kalbi ve rabıtaya devam ederek ve vahdet-i vücûdu murakabe ederek çıkılır.¹⁰⁹⁸

Arvâsî, intisabın özünün mânâ bağıllığı olduğunu belirterek Hak Teâlâ'nın bu büyük nimeti Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi vessellem) verdiğini "*(Resulüm)! Kuşkusuz biz sana kevseri verdik.*"¹⁰⁹⁹ âyetini delil göstermiştir. Ona göre âyette geçen "*kevser*", çokluk içindeki vahdeti müşahede etmek anlamına gelip bunu "*manevî evlatlar*" olarak tevîl etmiştir. Bu bağlamda Hak Teâlâ'nın "*Resulüm! Biz sana irşâd makâmı olan şuhûdu verdik*" dediğini söylemiştir.¹¹⁰⁰

Arvâsî, vahdet-i vücûdu ise geçilmesi gereken bir hâl şeklinde görüp konuyla ilgili şu açıklamayı yapmıştır:

"Bu yolumuz da vahdet-i vücûd makâmının müşahedesini, uğranılması gereken bir konaktır. Her sâlik bu konağa mutlaka uğrar. Kimi de bu konakta bir süre kalıp terakki eder, yükselir. Ancak sâlik buradaki bekleyişinde fayda görebileceği gibi görmeyebilir

¹⁰⁹⁴ Rahmân, 55/29, Tâlak, 65/12, Hadid, 57/24.

¹⁰⁹⁵ Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sûfi Kitap, İstanbul 2009, s. 200.

¹⁰⁹⁶ Ankaravî, a.g.e., s. 357.

¹⁰⁹⁷ Tâhî, *Mektubat*, s. 237.

¹⁰⁹⁸ Tâhî, a.g.e., s. 125.

¹⁰⁹⁹ Kevser, 108/1.

¹¹⁰⁰ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 89

de. Kimileri de bir veya birkaç gün bu konakta kaldıktan sonra bu konaktan ayrılır. Bazıları da bu konağa uğradığı hâlde haberi olmadan geçip gider."¹¹⁰¹

Konuyla alakalı Arvâsî, Seyyid Tâhâ'nın halifesi Süleyman Berâdustî'yi çok övmesine rağmen insanların ondan istifade edememesini, onun vahdet-i vücûd makamında devamlı yükselişte olduğu ihtimaline bağlamıştır.¹¹⁰²

Vahdet-i vücûd nazariyesine örnek teşkil edebilecek kıssa *Minah*'ta şöyle geçmektedir: "Ebu Bekir-i Vâsîfî (ö. 320/932), Nişabur'a gittiği zaman Ebu Osman Hirî'nin (ö. 298/910) müridlerine, "*Şeyhiniz size neyi emrediyor?*" diye sormuş; onlar da, "*Bize her durumda kusurlarımızı görüp nefsimizi itham etmeyi emrediyor.*" deyince Vâsîfî şöyle söylemiştir: "*O size sadece Mecusilerin anlayışına benzer bir anlayışı emrediyor. Çünkü bu şekilde nefsin kusurlarını görmek, hâlis tevhide zıt olan iki şeyi görmektir. Şeyhiniz size, yaptığınız amelde kaybolmayı ve sadece onu yaratıp üzerinizde icra edeni görmeyi emretseydi ya.*"¹¹⁰³ Arvâsî ise bu husustaki görüşünü şöyle açıklamıştır: "*Bizim tarikatımız kusurları görmekten ibarettir.*" Buna delil olarak Şah-ı Nakşîbend'in "*Bu tarikatta olduğunu iddia eden kimse, nefsinin Frenk kafirlerinden daha kötü bilmesi gerekir.*"¹¹⁰⁴ sözünü aktararak Vâsîfî'nin sözünün Vucûd nazariyesine daha yakîn olduğunu belirtmiştir. Zira bu anlayışın, sâlikin kalbine Allah'tan gayri hiçbir şeyi getirmediği bazı vakitlere hamledilebileceğini de aktarmıştır.¹¹⁰⁵

¹¹⁰¹ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 71.

¹¹⁰² Arvâsî Beradustî'nin memleketinin Seyyid Taha'nın memleketine yakın olması ihtimalinden de bahsetmiştir. Bkz. Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 241.

¹¹⁰³ Bu kıssa Kuşeyrî'nin er-Risale'sinde makâmlar bölümünde geçmektedir. Kuşeyrî bu sözü şöyle yorumlamıştır: "Vâsîfî, bu sözle, onları yaptıkları ameli beğenme durumundan korumak istemiştir. Yoksa bu sözle, onları taatte kusur işlemeye yöneltmek yahut herhangi bir edebi ihlal etmenin caiz olduğunu söylemek istememiştir." Bkz. Kuşeyrî, a.g.e., s. 96.

¹¹⁰⁴ Kınacı, a.g.e., s. 91.

¹¹⁰⁵ Seyyid Sıbğatullah Arvâsî, a.g.e., s. 191-192.

SONUÇ

Osmanlı İmparatorluğunun kurulmasından bu yana tarikatlar ve tekkeler, devlet ve toplum üzerinde önemli rol oynamışlardır. XIX. y.y'ın hızla yayılan tarikatı ise Nakşbendiliğin Hâlidî kolu olmuştur. Mevlânâ Hâlid'in Anadolu'ya gönderdiği halifeler aracılığıyla hızla yayılmaya başlayan Hâlidîlik, kısa süre içerisinde Osmanlı topraklarında son asrın en önemli tarikatı haline gelmiştir.

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, Osmanlı Devleti'nin son asrında yaşamış bir Nakşî-Hâlidî şeyhidir. Zamanın önde gelen seyyid ve ulema bir aileye mensup olan Arvâsî, küçük yaşlardan itibaren ilim tahsili yapmış, tasavvufî terbiyesini ise birçok müridin nezaretinde tamamlamıştır. Müridlerinin kendisine verdikleri irşad görevinin yerine yanlarında kalıp onlara hizmet etmeyi tercih eden Arvâsî, son olarak Seyyid Taha Hakkarî'nin davetiyle Nehrî'ye giderek kendisine intisap ettikten kısa bir süre sonra şeyhinden hilâfet alarak irşad vazifesine başlamıştır. Zira bu görevi zaruret olduğu için kabul ettiğini belirtmiştir. Mürid ve şeyhi arasında muhabbete dayalı bir ilişkinin zarureti belirten Arvâsî, şeyhi Seyyid Taha ile olan ilişkisi mürid-mürîd muhabbetinin en güzel örneği olmuştur. Şeyhinin vefatından sonra müstakil irşad görevini devam ettiren Seyyid Sıbgatullah Arvâsî vefatına kadar aralıksız olarak yaptığı irşad faaliyeti sonucunda içlerinde dönemin ileri gelen birçok âliminde bulunduğu pek çok mürid ve halife yetiştirmiştir. Böylece “Gavs, Gavs-ı Hizanî, Gavs-ı Âzam” lakaplarıyla meşhur olmuştur. Ayrıca Arvâsî, yürüttüğü irşad faaliyeti sonucunda Doğu ve Güneydoğu Anadolu halkının, Kâdiriyye tarikatından Hâlidîyye tarikatına geçmesinde etkili olmuştur. Zira bölgede Hâlidîlik, Sıbgatullah Arvâsî'ye intisap etmesi sonucu Kâdirîlik'ten Hâlidîliğe dönen Abdurrahman-ı Tâhî ile hızla gelişmiştir. Bir süre sonra Norşin'e yerleşen Tâhî, burayı tarikatın önemli bir merkezine çevirerek Nakşî-Hâlidî anlayışın yayılmasında etkin bir rol oynamıştır.

Kendisinin telif ettiği bir eseri bulunmayan Arvâsî'nin bazı sohbetleri halifesi Hâlid-i Örekî tarafından derlenmiştir. *Minah* adını taşıyan bu eserde mutasavvıfların manevî keşif ve müşahedelerinin mecaz, kinaye, mesel ve teşbih gibi sanatlarla aktarımı dikkat çekmektedir. Bu sırlı ve rumuzlu ifadeler okuyanın bilgi ve kabiliyetine göre anlam kazanırken bu taifeye karşı olan kimselerde ise bazı şüpheler oluşturmaktadır. Aslında bu eser, tasavvufî hayatın esaslarını, edeplerini, ölçülerini ve temel ahlak ilkelerini yaşamış

örneklerle tasavvuf erbabının nasihatlerini bir takım benzetmelerle birleştirmiştir. Kısaca bu eserin tasavvufî terbiyenin ilmihâli niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca eser incelendiğinde derin tasavvufî ve fikhî mevzuların işlendiği görülmektedir. Bunun yanı sıra sohbetin konusu ve sohbet meclisinde sorulan sorular Arvâsî ile birlikte müntesiplerinin de ilmi seviyelerinin yüksek olduğunu göstermektedir.

Arvâsî'nin tasavvufî görüşlerinin çoğunu *Minah* ve halîfesi Abdurrahman-ı Tâhî'e ait olan *Mektubat* ve *İşaretler* adlı eserlerden öğrenmekteyiz. Arvâsî bu görüşleri ifade ederken birçok âyet ve hadis-i şerife, ayrıca kendi döneminden önce ve çağdaşı olan birçok sûfinin kıssalarına, onların tasavvufî görüşlerine, şair sûfîlerin kasidelerine atıfta bulunmuştur.

Arvâsî'nin tasavvufî görüşleri Hâlidî tasavvuf anlayışının bir tezahürüdür. Nitekim Nakşî-Hâlidî öğretilere sıkı bir şekilde bağlı kalan Arvâsî, bazı tasavvufî kavramlara yeni yorumlar getirmiştir. Ancak tarikat kurallarının kesinlikle değiştirelemeyeceğini, irşâdla vazifeli kişinin tarikatı şeyhinden nasıl almışsa o şekilde muhafaza etmesi gerektiğini savunmuştur. Seyr u sülûka başlamak isteyen bir kimsenin bir tarikata intisap etmesi gerektiğini belirten Arvâsî, müridin mürşidi hakkında en ufak bir şüphe duymadan tam bir teslimiyet, muhabbet ve ihlasla ona bağlanmasını Nakşbendî tarikatının esasları arasında zikretmiştir. Bu esasların gerçekleşmesi için rabîta (müridin şeyhiyle manen beraber olması) ve sohbeti (müridin şeyhiyle zâhiren beraber olması) müridin en önemli vazifesi olarak görmüştür. Ayrıca rabitanın önemli bir terbiye metodu olduğunu söyleyerek, rabitasız hedefe ulaşmanın zor olacağını belirtmiştir. Bununla beraber rabitanın yalnız kişinin kendi mürşidine yapılması gerektiğini vurgulayarak Mevlânâ Halid-i Bağdâdî'nin usûlünü uygulamıştır. Nakşîbendiliğin esasları arasında zikredilen “Huş der-dem” sözündeki huzurun, “huzuru sağlayan ve huzura götüren bir rabîta çeşidi” olduğunu dile getirerek rabitanın önemini birkez daha açıkça ortaya koymuştur.

Arvâsî, mürşidin herbir sözünün, emir olarak telakki edilmesinin ve muhalefet etmeden yerine getirilmesinin zarurî olduğunu vurgulamıştır. Ancak Arvâsî'nin, şeyhi Seyyid Taha'dan bazı noktalarda farklı düşündüğünü görmekteyiz. Zira bu fikir ayrılığının fikhî mezheplerde de var olan ictehadî bir durumdan kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Arvâsî, “*Tarîkatımız nefsin kusurlarını görmekten ibarettir.*” şeklinde söyleyerek kişinin nefsinin gâyet kusurlu ve hakir görmesi gerektiğini, nefse iyi sıfatlar yüklendiği zaman tarîkattan kesinlikle istifade edilemeyeceğini vurgulamıştır. Bununla beraber Arvâsî, muhabbet eksenli bir tasavvuf anlayışını benimseyerek, muhabbeti bu yolun olmazsa olmazı olarak nitelendirmiştir. Ayrıca muhabbeti, çeşitli têsirlerinden hareketle mıknatısa benzeterek menfati cezbettiğini, kalp hastalıklarıyla birlikte küfrü de yok ettiğini ifade etmiştir.

Arvâsî'nin şeriat hükümlerini aynen uygulama konusundaki hassasiyeti, Nakşbendî düşüncesinin temel ilkelerinden biridir. Bu nedenle şeriat hükümlerine sıkı bir şekilde bağlı kalan Arvâsî, ihtiyaç duyduğu durumlarda âlimlerin fetvasına başvurmuştur. Bid'atlardan uzak kalmayı, ruhsatlardan kaçınmayı, sünneti seniyyeye ittiba etmeyi, tasavvufî adab ve erkâna bağlı kalmayı, münkirlerle bir arada bulunmamayı tasavvufun temel esasları olarak saymıştır. Ayrıca ilme hizmet etmeyi önemli bir esas telakki ederek bu yolda hizmete denk gelebilecek hiçbir amelin olmadığını belirtmiştir.

Tekke ve medrese etrafında şekillenen Hâlidîlik'de, ilim ve tasavvuf bir arada telakki edilmiştir. Ancak Arvâsî, hem zâhirî hem de bâtinî ilimlerde aynı anda kemâle ermenin oldukça zor olduğunu ifade ederek her iki ilimde kemale erenlerle silsilelerin bittiğini ve tarîkatın böyleleriyle yeni isimler aldığını belirtmiştir. Ancak kimi zaman ümmî şeyhlerin bunlardan daha üstün olduğuna dikkat çekmiştir. Yine Arvâsî, ilim talebelerinin belli bir seviyeye gelmeden önce ilimden soğumamaları için sohbet meclislerine katılmamalarını tavsiye etmiştir.

Keşf ve kerameti mürşidliğin bir gereği veya tamamlayıcısı olarak görmeyen Arvâsî, istikamet üzere olmanın önemine dikkat çekmiştir. Nitekim ona göre keşf türü şeylerle uğraşmak, müridin seyr u sülûkunu geciktirdiği gibi, sâlikin bunlara meyletmesi durumunda terakki edemeyeceğini ifade etmiştir.

Son olarak diyebiliriz ki, tasavvufî görüşleri Nakşbendî-Hâlidî geleneği etrafında şekillenen Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, bıraktığı eseri ve yetiştirdiği halîfeleri özellikle de Abdurrahman-ı Tâhî vasıtasıyla vefatından sonra da etkisini sürdürmüştür. Zira yürüttüğü irşad faaliyeti sonucunda doğu ve güneydoğu Anadolu bölgelerinde Nakşibendilik yaygınlık kazanmıştır.

KAYNAKÇA

- Acluni, Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşf'ül-Hafa ve Müzilü'l-İlbas: Amma İštehere Mine'l-Ehadis ala Elsineti'n-Nas*, C. I-II, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, Dımaşk 2001.
- Akot, Bülent, "Seyyid Sibgatullah Arvâsî (Ö. 1287/1870) ve Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı", *EKEV Akademi Dergisi*, 2014, C. XVIII, S.58
- Akyüz, Necati, *Sadat-ı Kiram Âlemi*, Kahraman Ofset, y.y, t.y.
- Alikılıç, Dündar, "Arvas ve Arvâsîlerin Van Gölü Havzasındaki Etkinlikleri", *Van Gölü Havzası Sempozyumu*, (04-07 Eylül 2006), 2007.
- Algar, Hamid, *Nakşbendilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Algar, Hamid, "Nakşbendiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), TDV, C.XXXII, İstanbul 2006.
- Algar, Hamid, "Abdülhâlik Gucdüvânî", *DİA*, TDV, C.XIV, İstanbul 1996.
- Ankaravî, İsmail Rasuhî, *Minhâc'ül-Fukara: Fakirlerin Yolu*, (trc. Saadettin Ekici), İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- İbn Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İlahi Aşk*, (çev.Mahmut Kanık), İnsan Yay., İstanbul 1992.
- Arvas, İbrahim, *Tarihi Hakikatler*, yy.y, t.y, y.y.
- Arvas, Maliki Ejder, *Seyyid Hacı Kasım el-Bağdâdî Nesep ve Nesli*, Alka Matbaacılık, y.y. t.y.
- Arvâsî, Mehmet Şefik, *Peygamber Eendimizden Hutbeler ve Sohbetler*, Erkam Yayınları, İstanbul 1982.
- Arvâsî, Seyyid Abdulhâkim, *Rabita-i Şerife*, (sad. Necip Fazıl Kısakürek), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2018.

- Arvâsî, Seyyid Abdulhâkim, *Tasavvuf Bahçeleri*, (sad. Necip Fazıl Kısakürek), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2016.
- Arvâsî, Seyyid Sıbğatullah, *el-Minah*, (der. Hâlid Öreki), (el-Kelimatü'l-Kudsiyye li's-Sadat'in-Nakşbendiyye İçinde), y.y, 1979.
- Arvâsî, Seyyid Sıbğatullah, *Minah*, (ter. Yahya Paki), Menzil Yayınevi, İstanbul 1996.
- Arvâsî, Seyyid Sıbğatullah, *Minah*, (ter. Siraceddin Önlüer-Hüseyin Okur), Semerkând Yayınları, İstanbul 2014.
- Ateş, Süleyman, "İhlas", *DİA*, TDV, C.XXI, İstanbul 2001.
- Ateş, Süleyman, "Kutub", *DİA*, TDV, C.XXVI, Ankara 2002.
- Aydın, Mehmet Akif, "Kanun-i Esasi", *DİA*, TDV, C.XXIV, İstanbul 2001.
- Azamat, Nihat, "Melamet", *DİA*, TDV, C.XXIV, Ankara, 2004.
- Bağdâdî, Hacı Kâsım, *Seyhatname*, El Yazması Eser, t.y.
- el-Bağdâdî, Hâlid, *Hâlidîyye Risalesi*, (çev. Suat Demirtaş), Semerkând, İstanbul 2011.
- Baz, İbrahim, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî", *Tasavvuf*, S.34, 2014.
- Baz, İbrahim, "Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin halîfelerinden Şeyh Hâlid-i Cezerî ve Basret Dergâhı", *Tasavvuf*, S.32, 2013.
- Baz, İbrahim, "Şırnak Bölgesindeki Nakşî Şeyh Aileleri ve İdil'de Yaşayan Mutasavvıflar", *Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu Bildirimi*, (12-13 Mart Şırnak), C.1, 2011.
- Bedir, Murteza, *Sünnet: Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008.
- Beydilli Kemal, "II. Mahmud", *DİA*, TDV, C.XXVII, Ankara 2003.
- Beydilli, Kemal, "Doksanüç Bozgunu: Dağılan İmparatorluk ve II.Abdülhamid", *Osmanlı Tarihi*, (edt. Ekmeleddin İhsanoğlu), Feza Gazetecilik, İstanbul 1999..

- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *Şuabü'l-İman*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, Kur'ân-ı Kerim'in Meali Alisi ve Tefsiri, C.5, İpek Yayınevi, İstanbul, t.y.
- Buhari, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, (çev. Mehmed Sofuoğlu), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1987.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto, Ankara, 2014.
- Ceyhan, Semih, "Tecelli", *DİA*, TDV, C.XXXX, İstanbul 2011.
- Ceyhan, Semih, "Vecd", *DİA*, TDV, C.XXXXII, İstanbul 2012.
- Ceyhan, Semih, "Telvin", *DİA*, TDV, C.XXXX, İstanbul 2011.
- El-Cürcani, eş-Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifat*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Çakır, Mehmet Saki, *Seyyid Sibğatullah Arvâsi'nin Minah İsimli Eseri (Tahkik ve İnceleme)*, Hâşimî Yayınevi, İstanbul 2019.
- Çakır, Mehmet Saki, *Seyyid Tâhâ Hâkkari ve Nehri Dergâhı*, Nizamiye Akademi, İstanbul 2017.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen* (I-V), Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- Demirci, Mehmet, "Hakikat-ı Muhammediyye", *DİA*, TDV, C.XV, İstanbul 1997.
- Demirci, Mehmet, "Hâl", *DİA*, TDV, C.XV, İstanbul 1997.
- Demirci, Mehmet, "Himmet", *DİA*, TDV, C.XVIII, İstanbul 1998.
- Demirli, Ekrem, "Vahdet-i Vucûd", *DİA*, TDV, C.XXXXII, İstanbul 2012.
- Eraydın, Selçuk, "Feyiz", *DİA*, TDV, C.XII, İstanbul 1995.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve tarikatlar*, İFAV, İstanbul 2008.
- Erginli, Zafer, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kâlem Yayınevi, İstanbul 2006.

- Erkaya, Mahmud Esad, *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto, Ankara 2017
- Erzurumlu, İbrahim Hakkı, *Marifetname*, (sad. Cafer Durmuş, Kerim Kara), C.3, Erkam Yayınları, İstanbul 2011.
- Gazzâlî, ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhya'u Ulum'id-Din*, (ter. Sıtkı Gülle), C.4, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2012.
- Geçit, Mehmet Seyid, *Molla Sadrâ'nın Kur'an Yorumu*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019.
- el-Geylanî Abdurrezzak, *eş-Şeyh Abdülkadir el-Cilani el-İmam ez-Zahid el-Kudve*, Daru'l-Kâlem, Dimaşk 1994.
- Geylani, Abdulkadir, *Adabu'l Mürîdin: Tasavvufun Esasları*, Bahar Yayınları, İstanbul, t.y.
- Gümüşhanevi, Ahmed Ziyauddin, *Câmî'ul Usûl: Velîler ve tarîkatlarda Usûl*, Pamuk Yayınları, İstanbul 1987.
- Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, Ankara t.y.
- Ildırar, Mehmet, *Tasavvuf ve Tövbe*, Semerkând, İstanbul 2009.
- Işık, Zekeriya, *Devlet ve tarikat*, Çizgi Kitabevi, Konya 2016.
- Işık, Zekeriya, *Şeyhler ve Şahlar*, Çizgi Kitabevi, Konya 2015.
- İbn Manzur, Ebu'l Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensari, *Lisan'ul -Arab*, (nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi), Darü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1997
- İmam Rabbani, Ahmed Faruki Serhendi, *Mektubat-ı Rabbani*, (çev. Abdulkadir Çiçek), Çelik Yayınevi, İstanbul 2011.
- İnalcık, Halil, *Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar: Ayanlar, Tanzimat, Meşrutiyet*, C.4, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016.
- İsfehani, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyet'ul-Evliya ve Tabakat'ul-Asfiya*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996.

- el-İsfehâni, Ragıp, *el-Müfredat*, (ter. Abdalbaki Güneş, Mehmet Yolcu), Çıra Yayınları, İstanbul 2012.
- el-İskenderi, İbn Ataullah, *Tasavvufî Hikmetler: Hikem'ül Ataiyye el-Muhkem fi şerhi'l Hikem*, (şerh: Kastamonulu Ballıklı zade Ahmet Mahir), Kurtuba Kitap, İstanbul 2011.
- Hani, Muhammed b. Abdullah, *Behcetü's Seniyye: Nakşibendî Adabı*, Semerkând, İstanbul 2012.
- Hâşimî, Muhammed Saki, *Arifler Yolunun Edepleri*, Semerkând, İstanbul 2013.
- Haydarî, İbrahim Fasih, *Mecdü't Talid: Büyük Doğuş*, (trc. Eser Sazak), Semerkând, İstanbul 2011.
- el-Herevî, Hacê Abdullah el-Ensarî, *Menazilü's-Sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, (ter. Abdurrezzak Tek), Emin Yayınları, Bursa 2008.
- el-Heysemi, Nureddin *Mecmau'z-Zevaid ve Menbau'l Fevaid*, (ter. Adem Yerinde), Ocak Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Hucviri, Ali b. Osman Cüllabi, *Keşfu'l-Mahcub: Hakikat Bilgisi*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2010.
- el-Hüseyni, Seyyid Muhammed Maruf, *İrşad'ül Müsterşidin*, Netform Matbaacılık, Kayseri t.y.
- Kanar, Mehmet, *Kanar Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul 2016.
- Kara, Mustafa, "Evrâd", *DİA*, TDV, C.XI, İstanbul 1995.
- Kara, Mustafa, "Fenâ", *DİA*, TDV, C.XII, İstanbul 1995.
- Kara, Mustafa, *Metinlerle Osmanlı'da Tasavvuf ve tarikatlar*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf Kültürü*, Anadolu Yayınları, Ankara 2019.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1995.

- Kara, Mustafa, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.
- Karabulut, Mustafa, “*Osmanlı İmparatorluğunda 19. Yüzyılda Değişim Süreci, Sosyal ve Kültürel Durum*”, Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, S:2, 2016,
- Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, C.5, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1961.
- Kartal, Abdullah, “Sekr”, *DİA*, TDV, C.XXXVI, İstanbul 2009.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayınları, İstanbul 2004.
- Kaşânî, Abdürrezzâk, *Sûfîlerin Kavramları: Istılahatu’s-Sûfîyye*, (ter. ve şerh: Abdurrezzak Tek), Bursa Akademi, Bursa 2014.
- Kavak, Abdulcebbar, *Seyyid Tâhâ Hâkkari*, DİB Yayınları, Ankara 2017.
- Kavak, Abdulcebbar, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşîbendî ve Hâlidîlik*, Nizamiye Akademi, İstanbul 2016.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim, *et-Ta’arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1979.
- Kılıç, Mahmut Erol, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş: Şeyh-i Ekber*, Sûfi Kitap, İstanbul 2009.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Tasavvufa Giriş*, Sûfi Kitap, İstanbul 2012.
- Kınacı, Selahattin *Mektubat-ı Hazret*, SEY-TAC Yayınları, İstanbul 2003.
- Koltaş, Nurullah, “Tasavvufta Bir Taarruf ve Mükâşefe İmkânı Olarak Cezbe”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, (Bilimsel Birikim), 2017, C.XVII, sayı:1.
- Korkusuz, Şefik, *Nehri’den Hazne’ye Meşayihî Nakşîbendî*, Kilim Matbaacılık, İstanbul 2010.
- Kuku, Süleyman, *Son Halkalar ve Abdulhâkim Arvâsî Külliyyatı*, Damra Yayınları, İstanbul, t.y.
- Kuşeyri, Abdülkerim, *Kuşeyri Risalesi*,(ter.Dilaver Selvi), Semarkand, İstanbul 2005.

- Kübra, Necmüddin, *Tasavvufî Hayat*, (Çev. Mustafa Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul 2018.
- Küçük, Cevdet, “Abdülaziz”, *DİA*, TDV, C.I, İstanbul 1988.
- Küçük, Cevdet, “II. Abdülhamid”, *DİA*, TDV, C.I, İstanbul 1988.
- Küçük, Cevdet, “Abdülmecit”, *DİA*, TDV, C.I, İstanbul 1988.
- Küçük, Hasan, *Osmanlı Devletini Tarih Sahnesine Çıkaran Kuvvetlerden Biri: Tarikatlar ve Türkler Üzerindeki Müsbet Tesirleri*, TÜRDAV, İstanbul 1976.
- Küçük, Hülya, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011.
- Küçük Sezai, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, Simurg, İstanbul 20003.
- Lapidus, Ira Marvin, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, (trc. İ. Safa Üstün), MÜİF Yayınları, İstanbul 1996.
- Lapidus, Ira Marvin, *İslâm Toplumlari Tarihi*, (ter. Yasin Aktay Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay), İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- el-Makdisî - İbn Kayserânî, Muhammed b. Tâhîr, *Safvetü't-Tasavvuf: Tasavvufun Özü*, (çev. Cevat Ergin), İlk Harf Yayınevi, İstanbul 2015.
- Maksudoğlu, Mehmet, *Osmanlı Tarihi*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1999.
- İbn Malik, Ebû Abdullah b. Enes, *el-Muvatta*, (thk. Abdülmecid Türki), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- Mekki, Ebu Talib, *Kutü'l-Kulub: Kalplerin Azığı*, (terc.Yakup Çiçek - Dilaver Selvi), Semerkând, İstanbul 2003.
- Memiş, Abdurrahman, *Hâlidî Bağdâdî ve Hâlidîlik*, Kitabevi, İstanbul 2000.
- Mevsilî, Ebu Ya'la, *Müsnedu Ebî Ya'la el-Mevsilî*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dârü'l Me'mun li't-Türas, Dimaşk, 1984.

- Molla Câmî, Abdurrahman, *Nefahat'ül-üns:Evliya Menkıbeleri*, (ter. ve şerh: Lami Çelebi), (haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara), Marifet Yayınları, İstanbul 2005.
- Muhasibi, Ebu Abdullah Haris b. Esed, *er-Riaye li Hukukillah: Kalb Hayatı*, (haz. Abdulhâkim Yüce), Işık Yayınları, İstanbul, 2012.
- Muhasibi, Ebu Abdullah Haris b. Esed, *Tevbenin İlk Adımı*, (ter. Muhammed Coşkun), İlk Harf Yayınevi, İstanbul 2012.
- Muslu, Ramazan, *Seyr u sülûk Pratikleri, Tasavvuf El Kitabı*, (Edt. Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, Ankara 2015.
- Muslu, Ramazan, *Seyr u Sülûk Terimleri, Tasavvuf El Kitabı*, (Edt. Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, Ankara 2015.
- Münziri, Abdülazim b. Abdülkavi, *et-Tergib ve 't-Terhib*, Dârü't-Türas, Kahire t.y.
- Nakşibendî, Mehmet Nuri Şemseddin, *Miftahü'l-Kulub: Kalplerin Anahtarı*, (haz. Muhammed Safi, Mahmud Sipahi), Bedir Yayınları, İstanbul 2001.
- Nakşibendî, Necmeddin b. Muhammed, *Altın Silsile*, (haz. İbrahim Tozlu), Semerkând Yayınları, İstanbul 2014.
- Namlı, Ali, *Abdulvehhab Şarani: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İFAV, İstanbul 2015.
- Nesai, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesai*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut t.y.
- Norşinî, Muhammed Diyâuddin, *Risaletü Hazreti eş-Şeyh Muhammed Diyâuddin Fi Tercemeti Abaihi*, (el-Kelimatü'l-Kudsiyye li's-Sadat'in-Nakşbendiyye içerisinde), hazırlayan: Ahmed Hilmi Kuği, y.y., 1979.
- Ebu Nuaym, İsfahani, *Hilyetü'l Evliya ve Tabakatü'l-Aşfiya*, Matbaatü's-Saade, Kahire 1933.
- Nursi, Bedüzzaman Said, *Târihçe-i Hayat*, Envar Neşriyat, İstanbul 2018.

- Nursi, Bedüzzaman Said, *Barla Lâhikası*, Envar Neşriyat, İstanbul 2018.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Bektâşilik”, *DİA*, TDV, C.V, İstanbul 1992.
- Ohini, Asım, *Birket’ul-Kelimat: Menkıbeler Havuzu*, (çev. Kadri Yıldırım), Avesta Yayınları, İstanbul 2017.
- Okudan, Rifat, “Sohbet”, *Tasavvuf El Kitabı*, (Editör: Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, Ankara 2015.
- Ortaylı, İlber, “II. Abdülhamid Han ve İmparatorluğun Sonu”, *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak*, (haz. Mustafa Armağan), Timaş, İstanbul 2011.
- Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İletişim Yay., İstanbul 2004.
- Ortaylı, İlber, *Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi*, OTAM, Ankara 1995.
- Ögke, Ahmet, “Nazari Tasavvufun Meseleleri”, *Tasavvuf El Kitabı*, (Editör: Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, Ankara 2015.
- Ögke, Ahmet, “Varlık Meselesi”, *Tasavvuf El Kitabı*, (Editör: Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, Ankara 2015.
- Öngören, Reşat, “Başlıca Tarikatlar”, *Tasavvuf El Kitabı*, (Editör: Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, Ankara 2015.
- Öngören, Reşat, “İlk Tasavvuf Silsileleri”, *Tasavvuf El Kitabı*, (Editör: Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, Ankara 2015.
- Öngören, Reşat, “Şeyh”, *DİA*, TDV, C.XXXIV, İstanbul 2010.
- Öngören, Reşat, “Zikir”, *DİA*, TDV, C.XXXXIV, İstanbul 2013.
- Öztop, Fatih – Poyraz, Cengiz, “19. Yüzyılda Yabancıların Gözüyle Osmanlı Eğitimi”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, C:2, S:1, 2013.
- Rasim Efendi, Seyyid Mustafa, *Tasavvuf Sözlüğü*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

- Rûmî, Eşrefoğlu, *Müzekki'n Nüfûs: Nefisleri Temizleyen*, (haz. Ahmet Kasım Fidan), Semerkând, İstanbul 2010.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tabakatü'l Kübra*, Dâru Sadır, Beyrut 1968.
- Es-Safi, Mevlânâ Ali b. Hüseyin, *Reşahat: Hayat Pınarından Can Damlaları*, Semerkând, İstanbul 2014.
- Sahib, Esad, *Mektubat-ı Mevlânâ Hâlid*, SEY-TAC, İstanbul 2000.
- Saydam, Abdullah, "Yenileşme Döneminde Osmanlı Toplumunu", *Genel Türk Tarihi*, C:7, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.
- Seccadî, Seyyid Cafer, *Tasavvuf ve İrfan*, (çev: Hakkı Uygur), Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Serrâc, Ebu Nasr Tusi, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 2012.
- Selvi, Dilaver, *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, Semerkând, İstanbul 2007.
- Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1984.
- Süyuti, Celâleddin, *el-Câmiü's-sağîr Muhtasarı Terceme ve Şerhi*, (çev: İsmail Mutlu, Şaban Döğen, Abdulaziz Hatip), Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 1996.
- Sühreverdi, Şihabuddin, *Avarif'ül-Maarif: Gerçek Tasavvuf*, (çev. Dilaver Selvi), Semerkând, İstanbul 2010.
- Şimşek, M. Sait, "Keramet", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1990, S: 3.
- Şirin, Veli, *Siyasi ve Kültürel Osmanlı Tarihi*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996.
- Tâhî, Abdurrahman-ı, *Mektubat-ı Seyda-i Tâhî*, (ter. Ahmet Şahin), Semerkând Yayınları, İstanbul 2013.
- Tâhî, Abdurrahman-ı, *İşaretler*, (ter. Selahaddin Kınacı), Seytac, İstanbul 2006.
- Tan, Nedim, "Tay", *DİA*, TDV, C.EK-II, İstanbul 2016.
- Tan, Zeki, "Tâhâ Hâkkari", *DİA*, TDV, C.EK-II, İstanbul 2016.

- Tenik, Ali, *Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, Nubihar, İstanbul 2015.
- Tek, Abdurrezzak, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa Akademi, Bursa 2016.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa, *Sünen*, (I-V), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Topbaş, Osman Nuri, *İmandan İhsana Tasavvuf*, Erkam Yayınları, İstanbul 2002.
- Topbaş, Osman Nuri, *Hak Dostlarından Hikmetler: Şah-ı Nakşibend*, Kampanya Kitapları, İstanbul 2016.
- Tosun, Necdet, *Derviş Keşkülü*, Erkam Yayınları, İstanbul 2016.
- Tosun, Necdet, *Hoca Bahaeddin Nakşibend*, Erkam Yayınları, İstanbul 2016.
- Tosun, Necdet, *İmam-ı Rabbani Ahmed Sirhindi, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009.
- Tosun, Necdet, “Nakşibendîyye”, *DİA*, TDV, C.XXXII, İstanbul 2006.
- Tosun, Necdet, “Rabıta”, *DİA*, TDV, C.XXXIV, İstanbul 2007.
- Tosun, Necdet, “Silsile”, *DİA*, TDV, C.XXXVII, İstanbul 2009.
- Tusî, ebu Nasr Serrac, *el-Lüma: İslam Tasavvufu*, (haz. Hasan Kâmil Yılmaz), Erkam Yayınları, İstanbul 2012.
- Tuygun, Ünal, *Muhammed Sami-i Erzincani Hayatı ve Sohbetleri*, UmranYayınları, İstanbul 1997.
- Türer, Osman, “Latîfe”, *DİA*, TDV, C. XXVII, Ankara 2003.
- Türer, Osman, “Letâif-i Hamse”, *DİA*, TDV, C.XXVII, Ankara 2003.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Tdk, Ankara 1998
- Uçan, Salih, *Nakşibendî Şeyhlerinin Mukaddes Sözleri*, Akpınar Yayınevi, İstanbul 1983.
- Uludağ, Süleyman, “Abdal”, *DİA*, TDV, C.I, İstanbul 1988.
- Uludağ, Süleyman, “Hâlidîyye”, *DİA*, TDV, C.XV, İstanbul 1997.

- Uludağ, Süleyman, “Halîfe”, *DİA*, TDV, C.XV, İstanbul 1997.
- Uludağ, Süleyman, “Kabz”, *DİA*, TDV, C.XXIV, İstanbul 2001.
- Uludağ, Süleyman, “Keramet”, *DİA*, TDV, C.XXV, Ankara 2002.
- Uludağ, Süleyman, “Mahv ve İsbat”, *DİA*, TDV, C.XXVII, Ankara 2003.
- Uludağ, Süleyman, “Makâm”, *DİA*, TDV, C.XXVII, Ankara 2003.
- Uludağ, Süleyman, “Muhabbet”, *DİA*, TDV, C.XXX, İstanbul 2005.
- Uludağ, Süleyman, “Nefis”, *DİA*, TDV, C.XXXII, İstanbul 2006.
- Uludağ, Süleyman, “Sohbet”, *DİA*, TDV, C.XXXVII, İstanbul 2009.
- Uludağ, Süleyman, “Sülûk”, *DİA*, TDV, C.XXXVIII, İstanbul 2010.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Uludağ, Süleyman, “Velî”, *DİA*, TDV, C.XXXXIII, İstanbul 2013.
- Uludağ, Süleyman- Çağrı, Mustafa, “İstikamet”, *DİA*, TDV, C. XXIII, İstanbul 2001.
- Utku, Mustafa, *Kur’ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf Ahlakı ve Adabı*, Uludağ Yayınları, İstanbul 2005.
- Uyan, Abdullatif, *Menkıbelerle İslam Meşhurları Ansiklopedisi*, İstanbul 1983.
- Ünlü, Nuri, *İslam Tarihi*, İFAV, İstanbul 1994.
- Verkânîsî, Fethullah, *Adab-ı Fethullah*, Menzil Yayınevi, İstanbul 2001.
- Yalçınkaya, Mehmed Alaaddin - Yılmazçelik İbrahim, “Yeniden Yapılanma”, *Tarih El Kitabı: Selçuklular’dan Bugüne*, (edt. Ahmet Nezih Turan), Grafiker Yayınları, Ankara 2004.
- Yazıcıoğlu, Ahmed Bican, *Envarü’l-Aşikin: Âşıkların Nurları*, (sad. H. Mahmud Serdaroğlu - A. Lütfi Aydın), Çelik Yayınevi, İstanbul, t.y.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *300 Soruda Tasavvufî Hayat*, Erkam Yayınları, İstanbul 2010.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.

Yılmaz, Hasan Kâmil, “Cezbe”, *DİA*, TDV, C.VII, İstanbul 1993.

Yılmaz, Ömer, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Akçağ, Ankara 2015.

Yurtgezen, Ali, *Hacegan Sultanları*, Semerkând Yayınları, İstanbul 2013.

Yücer, Hür Mahmut, *19. y.y Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Ziyauddin, Muhammed, *Mektubat-ı Hazret*, (haz. Selahattin Kınacı), SEY-TAC Yayınları, İstanbul 2003.

ÖZGEÇMİŞ

2007’de Kadıköy Anadolu İmam Hatip Lisesi’nden 2012’de Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2014’de bir süreliğine dil eğitimi için Ürdün’de bulundu. 2015’de Qatar Üniversitesi Collage of Sharia bölümünde “Tefsir ve Ulumu’l Kur’an” dalında yüksek lisansa başladı. 2017/2018 yılları arasında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Ana Bilim Dalında bazı dersler aldı. 2019 yılında “*el-Mufasssir et-Turki Omar Nasuhi Bilman ve Menhecuhu fi Tefsirihi ‘Tafsiru’l-Kur’ân’ul Azim ve Meani’hi’l-Aliye bil’lüğati’t-turkiyye*” başlıklı teziyle yüksek lisansını bitirdi. Aynı zamanda Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Bilim Dalında “*Seyyid Sıbğatullah Arvâsî ve Tasavvufi Görüşleri*” başlıklı ikinci yüksek lisans tezini tamamladı.