YA‘KÛB-I ÇERHÎ

ve

İSLÂM TASAVVUFUNDAKİ YERİ

Dr. Ahmet Cahid Haksever

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR 4
ÖNSÖZ 5
GİRİŞ 8
YA'KÛB-I ÇERHÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE ÖZELLİKLERİ 8
I. SİYÂSÎ VE EKONOMİK DURUM 8
II. İLMÎ-EDEBÎ DURUM 11
III. DÎNÎ-TASAVVUFÎ DURUM: 14
BİRİNCİ BÖLÜM 20
YA'KÛB-I ÇERHÎ'NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE TESİRLERİ 20
I. HAYATI 20
A. ÇOCUKLUK VE GENÇLİK DEVRİ 20
1. İsmi ve Mahlası 20
2. Doğum Yeri ve Özellikleri 21
3. Ailesi 22
4. İlmî Seröveni 25
B. TARİKATA İNTİSÂBI VE SONRASI 26
1. Bahâeddîn Nakşbend ve Nakşbendîliğin Tarihî Süreci 26
2. İntisâbı ve Mürîdliği 32
3. Hilâfeti ve Tarîkat Silsilesi 35
C. HİZMET DÖNEMİ VE VEFÂTI 38
1. Alâeddîn Attâr'ın Daveti ve Çagâniyân'a Gelişi 38
2. Vefâtı 41
II. ŞAHSİYETİ ve TESİRLERİ 42
A. ŞAHSİYETİ 43
1. İlmî Şahsiyeti 43
2. Tasavvufî Şahsiyeti 45
B. TESİRLERİ 47
1. Halifeleri 47
a. Yûsuf-ı Çerhî 47
b. Şihâbuddîn Emîr Seyyîd Abdullah Berzişâbâdî Meşhedî 48
c. Yûsuf-ı Bâykûlî 48
d. Muhammed Kuhistânî 48
e. Ubeydullâh-ı Ahrâr 48
2. Eserleri 55
a. Tasavvufa Dair Eserleri 55
aa. *Neynâme-i Mevlânâ* 56
ab. *Risâle-i Ünsiyye* 57
ac. *Risâle-i Ebdâliyye* 58
ad. *Cemâliyye Havrâiyye–Şerh-i Rubâî-i Ebû Saîd Ebu'l-Hayr* 59
ae. *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ* 60
af. *Tarîka-i Hatm-i Ahzâb* 61
b. Diğer Alanlara Dair Eserleri 61
ba. *Tefsîr* 61
bb. *el-Ehâdîsü'l-Erba'ûn* 63
bc. *Şerhu Nisâbi's-Sıbyân li'l-Ferâhî* 64
bd. *Risâle der İlm-i Ferâiz* (*Kitâbu'l-Ferâiz*) 64
c. Ya'kûb-ı Çerhî'ye Atfedilen Eserler 64
İKİNCİ BÖLÜM 65
YA'KÛB-I ÇERHÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ 65
A. TASAVVUF 65
B. SEYR Ü SÜLÛKLA İLGİLİ KAVRAMLAR 66
1. Seyr ü Sülûk 66
2. Mürşîd ve Özellikleri 71
3. Mürşîde Olan İhtiyaç 75
4. Mürîd 79
5. Mürşîd-Mürîd İlişkisi 80
C. SÂLİKİ KEMÂLE ERDİRİCİ YOLLAR 84
1. Şerîat ve Tarîkat 84
2. Sohbet 85

3. Zikir, Letâif ve Prensipler ... 88
a. Zikr-i Hafî ... 91
b. Cehrî Zikir ve Sema‘ ... 95
4. Murâkabe ve Teveccüh ... 98
5. Râbıta ... 100
6. Üveysîlik ... 102
7. Mücâhede ve Riyâzet ... 103
8. Nâfile İbâdet ... 106
D. SÂLİKİN VASIFLARI ... 109
1. Tahalluka Dair Vasıflar ... 109
a. Tevbe ... 110
b. Niyette ve Amelde İhlâs ... 111
c. İstikamet ... 112
d. Fakr ve Zühd ... 113
e. Tevekkül ... 115
f. Sabır ... 116
g. Rıza ... 117
h. Şükür ... 118
ı. Duâ ... 118
i. Edeb ve Tevâzû ... 121
j. Takvâ ... 123
k. Sâlikin Uyması ve Kaçınması Gereken Diğer Vasıflar ... 124
2. Tahakkukla İlgili Vasıflar ... 127
a. Muhabbet ... 127
b. Fenâ ve Bekâ ... 132
c. Gaybet ve Huzur ... 134
d. Sekr ve Sahv ... 136
e. Kabz ve Bast ... 138
E. MA‘RİFET VE BİLGİ KAVRAMLARI ... 140
1. Ma‘rifet ve Zâhirî İlim ... 140
2. Müşâhede ... 144
3. Nefs ve Ruh ... 146
4. Keşf ve İlhâm ... 148
5. Rüya ... 150
F. YARATILIŞ VE VARLIKLA İLGİLİ KAVRAMLAR ... 155
1. Kâinat ... 156
2. Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd ... 158
3. Hayat ve Ölüm ... 163
4. Vakt ... 165
5. İnsan ... 168
G. VELÎ VE VELÂYET ... 173
1. Velâyet-Nübüvvet İlişkisi ... 179
2. Kerâmet ... 182
H. RİCÂLU’L-GAYB ... 186
SONUÇ ... 195
KAYNAKÇA ... 202

KISALTMALAR

age	: Adı geçen eser.
a. mlf	: Aynı müellif.
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
ayr. bk.	: Ayrıca bakınız.
bk:	: Bakınız.
bno:	: Beyit no.
c.	: Cilt.
çev.	: Çeviren.
d.	: Doğum.
DİA	: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.*
ed.	: Editör.
EI	: *The Encyclopaedia of Islam.*
EIr	: *Encyclopaedia Iranica.*
haz.	: Hazırlayan.
İA	: *İslâm Ansiklopedisi.*
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı.
mno:	: Mektup no.
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
ö.	: Ölümü.
s.	: Sayfa.
sad.	: Sadeleştiren.
ss.	: Sayfalar arası.
TDED	: *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi.*
thk.	: Tahkik.
TTK	: Türk Tarih Kurumu.
trz.	: Tarihsiz.
UÜİF	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
vr.	: Varak.120
Yay.	: Yayınları.

ÖNSÖZ

Toplumlararası etkileşimin artıp dünyanın giderek küçüldüğü günümüzde, küreselleşme de denilen bu durumun siyâsî, ekonomik ve sosyal alanda etkileri söz konusudur. Meseleye birey açısından yaklaştığımızda, kişinin kültürünü unutup kimliğini kaybederek, kendisine rehberlik edecek dayanaklardan yoksun hale gelmesi, hayatı anlamlandıramaması, dolayısıyla kendine ve topluma yabancılaşması, küreselleşmenin öne çıkan olumsuz yönlerindendir.

Doğu ve Batı etkileşiminin giderek arttığı bu dönemde, Doğu toplumlarının insanı ve ruhu temel referans alarak yüzyıllar içinde geliştirdikleri tasavvufî-mistik söylemlerin, günümüz insanının anlam arayışına alternatif oluşturabilecek düzeyde olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak, insanın varoluşsal kaygısının bir tezâhürü olarak nitelendirilebilecek olan mistik yönün sömürülmesi ve insanların bu tür zaaflarından faydalanılması, tasavvuf tarihinin hemen her döneminde söz konusudur. Dolayısıyla, İslâm tasavvufunun gerçek karakterini, bu sistem içerisinde yer almış mutasavvıfların düşünce ve yaşantılarından hareketle gözler önüne sermek, önem arz etmektedir.

Toplumları ayakta tutan yapıtaşlarından birinin kültür olması hasebiyle meselenin toplumsal yönü de bulunmaktadır. Günümüzde, kültürlerine sahip çıkıp, gelecek nesillere aktarabilen milletler ayakta kalabilmektedir. Dolayısıyla kültürlerin önemli yapıtaşlarından biri olan mutasavvıfların hayatını ve düşüncelerini insanlığa sunmak, bir bakıma toplumu şekillendiren unsurların da temeline inmektir.

Tasavvuf tarihi açısından XIII.-XV. asırlar, genel olarak tarîkat kurucularının yaşadığı dönem olması hasebiyle, tarîkatların kuruluş devri olarak ele alınmaktadır. Ayrıca tarihî bağlarımızın bulunduğu Horasan ve civarı, Anadolu'nun İslâmlaşması ve Türkleşmesinde îfâ ettikleri önemli rol ile tanınmaktadır. Bunun yanında, döneminin en kuvvetli İslâm ülkesi konumundaki Timurlular devrinde Nakşbendîlik tarihi, dinî bir toplumun kurumlaşması ve yayılması açısından da önemlidir.

İşte, biz de karşılıklı etkileşimlerin arttığı günümüzde, kültürel bağlarımızın devam ettiği toplumların fikir ve düşüncelerini daha iyi tanıyabilmek, günümüze akislerini tesbit edip modern dönemin problemlerine ne gibi alternatifler sunabileceklerini ortaya koymak

amacıyla, içinde bulunduğu toplumda âlim-mutasavvıf karakteriyle önemli bir yere sahip olan Ya‘kûb-ı Çerhî’nin hayatını, eserlerini ve düşüncelerini ele aldık.

Gerek Orta Asya’da, gerekse Osmanlı’nın hâkim olduğu bölgelerde düşünce ve eylem bazında önemli roller îfâ eden bir ekolün mensubu olan Ya‘kûb-ı Çerhî, Bahâeddîn Nakşbend sonrası tarîkatın kurumsallaşması ve sürekliliğindeki kilit isim olması açısından da ayrı bir öneme sahiptir. Çerhî’nin görüşlerini ortaya koymak, tarîkatın kuruluş devri fikrî yapısını temellendirmede de önemli bir referans olacaktır.

Bununla birlikte, Ya‘kûb-ı Çerhî ile ilgili yapılan çalışmaların oldukça sınırlı düzeyde kaldığı görülmektedir. Ülkemizde Kasım Kufralı (Nakşbendîliğin Kuruluş ve Yayılışı, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, Doktora Tezi, T337, İstanbul 1949, ss. 62-63), Necdet Tosun (*Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı Eserleri, Şahsiyeti ve Fikirleri*, İnsan Yay., İstanbul 2002, ss.) ve Said Aykut’un (“Ya‘kûb-ı Çerhî”, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları,* İstanbul 1996, c. VII, ss. 359-363) başlıklı çalışmalar dışında, Ya‘kûb-ı Çerhî’ye değinen pek ciddi bir araştırma bulunmamaktadır. Yurt dışındaki araştırmalara baktığımızda ise, Mevcûde Razzakova, Muhammed İbrahim Halil ile Algar’ın makale ve madde çalışmaları ile, Çerhî’nin bazı eserlerinin Halîlullah Halilî ve Muhammed Nezir Rânchâ tarafından tanıtım, tashih ve edisyon kritiği dışında pek bir çalışma bulunmamaktadır.

Ya‘kûb-ı Çerhî ile ilgili gerek yurt dışında, gerekse ülkemizdeki çalışmaların sınırlı düzeyde kalışının sebepleri arasında; kendisinin Bahâeddîn Nakşbend’in halifesi olması yanında, tasavvuf tarihinde siyâsî, sosyal ve ekonomik alanda en etkili şahsiyetlerden biri konumundaki Ubeydullâh-ı Ahrâr’ın mürşîdi olması da gösterilebilir.

Bu durum, İsmail Kara’nın da yerinde tesbitiyle, hâkim olan kişi, akım ve dönem merkezli bakış açılarının, ancak çığır açmış kişileri ve akımları öne çıkarırken; bunları sürdüren, derinleştiren, mezceden, açıklama biçimlerine büründüren, renklendiren, toplumun alt katmanlarına ve siyâsî ve sosyal yapının farklı alanlarına taşıyan kişi, eser, kurum ve temâyülleri geriye itme, önemsizleştirme gibi bir problemi beraberinde getirmektedir.

Ya‘kûb-ı Çerhî’nin hayatını, eserlerini ve tasavvufî görüşlerini ele aldığımız çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Giriş’te, bir şahsın görüşlerinin oluşumunda, içinde bulunduğu kültürün önemli bir etken olduğu düşüncesinden hareketle, Çerhî’nin yaşadığı dönemin siyâsî ve ekonomik durumuna, tasavvufun dînî ve sosyal hayata tesirlerine değindik. Birinci Bölüm’de, Ya‘kûb-ı Çerhî’nin ailesini ve doğumunu, ilmî serüvenini, tasavvufa intisâbını, mensubu olduğu tarîkatın genel özelliklerini ve nihayet, etkisi günümüze kadar devam eden

eserlerini inceledik. İkinci Bölüm'de ise, Çerhî'nin eserlerinden ve hayat tarzından hareketle çeşitli tasavvufî kavramlara yaklaşımını ve bu kavramlara yüklediği anlamları ele alıp, günümüz insanının anlam arayışına nasıl bir katkı sağlayabileceğini ortaya koymaya çalıştık.

Bu çalışmamızda, gerek rehberliğinden gerekse maddî ve manevî yardımlarından ötürü muhterem hocam Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'ya, görüş ve tavsiyelerinden istifade ettiğim hocalarım Prof. Dr. Mehmet Akkuş, Prof. Dr. Mustafa Aşkar ve Doç. Dr. Kadir Özköse'ye, eserin yayınlanması hususunda delâlet ve teşviklerinden dolayı Prof. Dr. Mahmûd Erol Kılıç'a, dualarını üzerimizden eksik etmeyen anneme-babama, eserin hazırlanması esnasında fedakârlığı ve katkılarından ötürü değerli eşim Melahat Haksever'e teşekkürü bir borç bilirim.

Ahmet Cahid HAKSEVER

GİRİŞ

YA‘KÛB-I ÇERHÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE ÖZELLİKLERİ

Kişinin yetişmesinde ve şahsiyetinde, yaşadığı dönemin özelliklerinin etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Bu düşünceden hareketle, Ya‘kûb-ı Çerhî’nin yaşadığı XV. yüzyıl Orta Asya’sının siyâsî ve kültürel yönden özelliklerine ve bunun Ya‘kûb-ı Çerhî’deki yansımalarına kısaca değineceğiz.

I. SİYÂSÎ VE EKONOMİK DURUM

Bu dönem ve coğrafyayla ilgili yaptığımız literatür taramasında, çalışmaların çoğunun yurt dışı kaynaklı olduğunu, Türkiye’de konuyla ilgili araştırmaların sınırlı düzeyde kaldığını üzülerek müşâhede ettik. Giriş bölümünde ele aldığımız bu konuların, Ya‘kûb-ı Çerhî’nin anlaşılması yanında, Türk bilim tarihine de katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Ya‘kûb-ı Çerhî’nin içinde bulunduğu coğrafya, genel olarak Horasan adı ile anılıp, Irak’ın doğusundan başlayarak Ceyhun Nehri’ne kadar uzanmaktadır. Bölgedeki Tirmiz, Semerkand, Nesef, Fergana, Buhâra, Herat, Merv, Belh, Nişabur ve Gazne gibi şehirler, dönemin İslâm kültürünün temayüz ettiği yerleşim merkezleridir.[1]

Bölgenin nüfus dağılımına bakıldığında, etnik yapıdaki çeşitlilik dikkat çekicidir. Buhâra ve Belh yanında yerleşik nüfusun çoğunluğunu Tacikler oluştururken, Hindistan sınırına yakın bölgelerde Moğollar ve Türkler yoğunluktadır. Çerhî’nin çocukluğunu geçirdiği dönemde, bu bölgenin nüfus dağılımıyla ilgili bilgilere Bâbür vasıtasıyla ulaşabiliyoruz. Buna göre, Kabil’deki dere ve ocaklarda Türkler ve Araplar; şehir ve bazı köylerinde Sartlar, Peşâî, Perâcî, Tacik, Berekî ve Afganlar; Gazne dağlarında da Hezare ve Nekderîler bulunmaktadır. Kabil’de etnik yapının farklılığı dolayısıyla, on bir-on iki dil konuşulmaktadır.[2]

---

1 Yakut el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-Buldân,* thk. Ferid Abdulaziz Cündî, Beyrut 1990, c. II, ss. 401-402; W. Barthold “Mâverâünnehir”, *İA,* Ankara 1978, c. VII, s. 408; Cl. Huart, “Horasan”, *İA*, c. V, s. 560.

2 Tabîbî, *Târîh-i Muhtasâr-ı Herât der Asr-ı Timuriyân*, Tahran 1368, s. 13; W. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler,* Evkaf Matbaası, İstanbul 1927, ss. 194, 208; Simon Digby, “The Naqshbandis

Bölge halkı, göçebe ve yerleşik olmak üzere iki ana grupta toplanabilir. XIV. yüzyılın sonlarında Çağatay göçmenleri, askerî güçleriyle bölgenin güvenliğini sağlamaları dolayısıyla siyasette söz sahibidirler.[3] Coğrafyanın beraberinde getirdiği göçebe hayatı, bozkırlardaki ürünleri, belli gruplardan ziyâde, toplumun tümü arasında dengeli olarak dağıtabilecek nitelikte yöneticileri gerektirmiştir. Bu uygulama, Timur'un[4] hâkim olduğu döneme kadar devam etmiş, Timur ve sonrasında siyasette uzman yöneticiler işbaşına geçmiştir.[5]

Ya'kûb-ı Çerhî'nin yaşadığı dönemde en güçlü İslâm devleti Timurlular olup Orta Asya'ya hâkimdirler. Irak'ta 736/1335'te son bulan İlhanlılar sonrasında Celâyirîler; Azerbaycan'da Türkmen Akkoyunlu ve Karakoyunlular[6]; Suriye'de Memlükler hüküm sürmektedirler. Osmanlılar, Anadolu'da güçlü bir devlet kurmuş, Orta Asya'nın güneyine ise Tuğluklar hâkim olmuşlardır.[7]

Tarih boyunca Orta Asya'ya hâkim güçlerin, aynı zamanda bütün Asya'da da egemen olduğu görülmektedir. Bu durum, Timur için de söz konusudur. O, kısa sürede ülkesinin sınırlarını Mâverâünnehir, Horasan, Azerbaycan, Irak-ı Acem (Isfahan), Irak, Bağdat ve Doğu Anadolu'ya kadar genişletmiştir. [8]

Timur, Altınordu Hanı Toktamış'ı yendikten sonra, Anadolu'ya yöneldiğinde Memlükler, siyâsî nedenlerden ötürü Timur'a tâbî olmak zorunda kalmışlardır. Bu durum Osmanlılar'ı, Timur'un önündeki tek hâkim güç konumunda getirmiş, 805/1402 Ankara

---

in the Deccan in the Late Seventeeth and Early Eighteenth Century", *Naqshbandis,* s. 169; Choyr Ludmila, "Central Asia's Tajiks"**,** *State, Religion and Society in Central Asia,* ed. Vitaly Naumkin, 1993, s. 247

3 Beatrice Forbes Manz, *The Rise and Rule of Tamerlane,* Cambridge University Press, Cambridge trz, ss. 18, 30; Isenbike Togan, "Islam in Changing Society-The Khojas of Earstern Turkistan", *Muslims in Central Asia,* ed. Jo-Ann Gross, London 1992, ss. 137-138.

4 Walter J. Fischel, *Ibn Khaldun and Tamerlane,* University of California Press, Los Angeles 1952, ss. 121, 124; Bertold Spuler, "The Mongol Period*", The Muslim World-A Historicâl Survey,* trans. F. R. C. Bagley, Leiden E. J. Brill 1960, c. II, ss. 65-68; Peter Brent, *The Mongol Empire,* London 1976, s. 223; Mustafa Kafalı, "Timur", *İA,* c. XII/I, ss. 336-346; İsmail Aka, *Timurlular,* Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995, s. 9.

5 İklil Kurban, *Şarkî Türkistan Cumhuriyeti,* TTK Yay., Ankara 1992, s. 21; Jean-Paul Roux, *Türklerin Tarihi*, çev. Galip Üstün, Milliyet Yay., İstanbul 1995, ss. 223-4; Manz, *age,* ss. 18, 28, 36-37, 39, 40.

6 Yılmaz Öztuna, *Türkiye Tarihi*, Hayat Yay., 1964, c. III, ss. 159-161, c. IV, ss. 271-75; Ş. Seferoğlu - A.Müderrisoğlu, *Türk Devletleri Tarihi***,** Azerbaycan Kültür Derneği Yay., Ankara 1986, s. 136.

7 Signor Manouchi, *History of The Mongol Dynasty in India,* Sreenath Banorjee, Bhowanipore 1908, s. 34; c. II, ss. 74-76; Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi,* TTK Yay., c. I, Ankara 1946, ss. 279-337; Fernand Grenard, *Asya'nın Yükselişi ve Düşüşü*, MEB Yay., İstanbul 1992, s. 117; Erol Güngör, *Tarihte Türkler***,** Ötüken Yay., İstanbul 1995, ss. 143-147; Ishwari Prasad, *A Short History of Muslim Rule in India,* The Indian Press, Allahabad trz. ss. 240-270.

8 Hans R. Roemer, "Timurlular", *İA,* c. XII/I, s. 347; A. Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi,* İstanbul 1981, c. I, s. 104; W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi,* çev. Mehmed Fuad Köprülü (açk.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 5. baskı, Ankara trz. s. 68-69; A. Bican Ercilasun, "Başlangıcından XIII. Yüzyıla Kadar Türk Nazım ve Nesri", *Büyük Türk Klâsikleri,* Ötüken Yay., İstanbul 1985, c. I, s. 216.

Savaşı sonrasında Timur'a karşı koyabilecek bir devlet kalmamıştır.[9] Timur, Çubuk Savaşı'ndan sekiz ay sonra Anadolu'yu terk etmiş, Çin seferinin başlangıcında ölmüştür (807/1405). Gerek Osmanlı Devleti ve Türkmen beylikleri, gerekse Doğu Anadolu'daki Akkoyunlular ve Karakoyunlular, Şahruh Mirza'nın ölüm tarihi olan 12 Mart 1447'ye kadar Timurlulara vergi vermişlerdir.[10]

Çerhî'nin gençlik evresi, Timur'un ölümü ve mirzalar arasındaki hâkimiyet mücâdeleleri dolayısıyla siyâsî boşluğun kendini hissettirdiği bir döneme rastlamaktadır. Timur, hayatı boyunca aile üyelerine gücünü açıkça hissettirmiş, herkesi otoritesine boyun eğdirmiştir. Oğullarından hiç birinin tam olarak güçlenip, yönettikleri bölgelerde bütünüyle hâkim olmalarına müsaade etmemiştir. Timur'un ölmeden önce, devleti ailenin mülkü kabul etmenin bir sonucu olarak dört oğlu ve otuz beş torunu arasında paylaştırması, arkasında siyâsî ve ekonomik açıdan zayıf bir ülke bırakmasına neden olmuştur.[11]

Timur'un ölümü sonrası, 810/1407'de hâkimiyeti ele alan oğlu Şahruh (ö. 851/1447) Mâverâünnehir'i (Amu Derya ile Sir Derya arası), Kaşgar'a kadar oğlu Uluğ Bey (ö. 853/1449) vasıtasıyla idare etmiştir. Şahruh, 823/1420'ye kadar ülkenin büyük bir kısmında hâkimiyetini pekiştirmekle birlikte, babası Timur'un ölümüyle elden çıkan batı bölgelerinde pek faaliyette bulunamamıştır. Şahruh'un, Uluğ Bey ve Ebû Saîd Mirza gibi yöneticileri sayesinde, devletin Herat kolu daha fazla gelişerek burada ilim, sanat ve edebiyatta büyük isim yapmış kişiler yetişmiştir.[12]

Ya'kûb-ı Çerhî ile aynı yıl vefât eden Şahruh'un ölümünden sonra (851/1447) babasının yerine geçen Uluğ Bey, hükümdar ve kumandanlık vasfından ziyâde, yumuşak huyu ve bilge kişiliği ile iktidarı ele aldığında, bağımsızlık için harekete geçenlerin iç isyanlarıyla uğraşmak durumunda kalmıştır. Bir süre sonra tahtından ferâgat ederek Mekke'ye giderken, oğlu

---

9 Ahmet Zeki Velidi, *Türk ve Tatar Tarihi,* Millet Matbaası, İstanbul 1912, ss. 169-178; Alexandre Bennigsen, Chantal Lemercier, *Sûfî ve Komiser, Rusya'da İslâm Tarîkatları,* çev. Osman Türer, Akçağ Yay., Ankara 1988, s. 45¸Clavijo, "Embassy to Tamerlane 1403-1406", *The Islamic World in Foreign Travel Accounts"*, çev. Guy Le Strange, ed. Fuat Sezgin, Publication fo the Institute for the History of Arabic Islamic Science, Frankfurt 1994, c. I, s. 300; Şerefüddin Ali Yezdî, *Zafernâme,* Tahran 1336, c. I, ss. 331-336; Julian Baldick, *Mystical Islam-An Introduction to Sufism*, London 1989, s. 106.

10 Öztuna, *Türkiye Tarihi*, c. III, ss. 100-3, 116-117; Spuler, "The Mongol Period", *The Muslim World*, c. II, ss. 67-68; Brent, *The Mongol Empire*, ss. 234, 236; Baymirza Hayit, *Türkistan Devletlerinin Milli Mücadele Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1995, s. 3.

11 Barthold, *The History of Central Asia*, s. 53; Roemer, "Timurlular", *İA,* c. XII/I, s. 347; Aka, *Timurlular*, ss. 53-87; Harold Lamb, *Tamerlane: The Earth Shaker*, Bristol 1929, s. 282; B. Y. Viladimirtsov, *Moğolların İçtimâî Teşkilâtı*, çev. Abdulkadir İnan, TTK Yay., Ankara 1987, ss. 181-190.

12 Roemer, "Timurlular", *İA,* c. XII/I, s. 347; Shafi'î Kadkani, "Persian Literature from the Time of Jami to the Present Day", *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*, Leiden 1981, s. 137; Spuler, "Central Asia", *EIr*, c. V, s. 173; Güngör, *Tarihte Türkler*, ss. 155-158; Roux, *Türklerin Tarihi*, s. 241-42; İnal Güner, *Türk Minyatür Sanatı*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1995, s. 114.

Abdullatif (ö. 854/1450)'in talimâtı üzerine katledilmiştir (853/1449).[13] Yapılan mücâdeleler sonucu Ubeydullâh-ı Ahrâr ile yakın ilişkisi olan Ebû Saîd (ö. 874/1469), Özbeklerin de yardımı ile yönetimi ele almış, başkenti Semerkand'dan Herat'a naklederek, 18 yıl iktidarda kalmıştır.[14]

Çerhî'nin yaşadığı bölgenin coğrafî durumu, siyâsî ve ekonomik yapıyı da doğal olarak etkilemiştir. Karasal iklim, halkı çoğunlukla tarım ve hayvancılığa sevk etmiştir. Semerkand ve Kuzey Horasan yöneticilerinin, tarım yapmak üzere birçok su kanalları açıp yeni bölgeleri iskâna elverişli hâle getirmeleriyle zirâî faaliyetler daha da artmıştır. Ticâretin geliştirilmesi amacıyla yolların güvenliği artırılmış, tüccarlardan vergiler âdil bir şekilde alınmaya çalışılmış, bunun yanında imâlât da teşvik edilmiştir.[15] İpek yolu üzerinde bulunulması, ticârî hareketliliğin temel kaynağı olmuş, yeni deniz yollarının keşfi o dönemdeki ticârî canlılığa henüz bir darbe vurmamıştır.

II. İLMÎ-EDEBÎ DURUM

Timur'un ölümü sonrası halefleri, doğu ve güney bölgelerde birçok yeri kaybetmelerine rağmen, hâlâ önemli bir toprak parçasına sahiptiler. Hâkim olunan bölgelerde sükûnetin sağlanıp çatışmaların azalmasıyla, eskiye oranla daha canlı bir medeniyet meydana getirilmiştir.[16]

Bu döneme genel hatlarıyla bakıldığında, kültürel alanda iki önemli özellik dikkat çeker. İlki, pozitif bilimlerdeki canlılık ikincisi ise tasavvuf ve tarîkatlar dünyasındaki hareketliliktir. Özellikle matematik, tıp, tarih, coğrafya alanlarında değerli çalışmalar yanında, Mâverâünnehir-Semerkand ile İstanbul-Bursa bölgeleri arasında sürekli ve canlı bir ilim alışverişi, bunun yanında güzel sanatlardaki ileri seviye dikkat çekicidir.[17]

Timurlular, ilim adamları ve sanatkârlar himâye etmek sûretiyle, İslâm kültürü ile Türk-Uygur kültüründen, sanat ve mimârîde kendilerine özgü bir sentez oluşturmuşlardır. Sonraki

---

13 Barthold, *The History of Central Asia*, ss. 103-104, 116; Bouvat, "Uluğ Bey", *İA,* c. XIII, s. 28-29; Aka, *Timurlular*, s. 208.

14 Manouchi, *History of Mogul Dynasty in India*, s. 25; Brent, *The Mongol Empire*, s. 238; Haider, "Timurlular Devletinde Hakimiyet Anlayışı", *Türk Kültürü*, Ekim 1984, sayı 258, s. 624; Grenard, *Asya'nın Yükselişi ve Düşüşü*, ss. 56-58; Hayit, *Türkistan Devletleri*, ss. 3-4.

15 İsmail Aka, "15. Yüzyılın İlk Yarısında Timurlularda Zirâî ve Ticârî Faaliyetler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, İÜEF Yay., İstanbul 1981, ss. 111, 117; Kurban, *Şarkî Türkistan,* ss. 5, 21-22; Julian Baldick, *Imaginary Muslims, The Uwaysi Sufis of Central Asia,* I. B. Tauris, Publishers, London-New York 1993, s. 8; M. N. Mahmûdoğlu, *Doğu Türkistan*, Gökhun Öndin Yay., trz, ss. 4-5; Aka, *Timurlular,* ss. 182-183, 188-189.

16 Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi*, s. 203.

17 Aydın Sayılı, *Uluğ Bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyâsuddîn-i Kâşî'nin Mektubu,* TTK Yay., Ankara 1960, ss. 77-78; Mustafa Kara, "Abdullah-ı İlâhî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şule Yay., İstanbul 1995, c. VII, s. 459.

dönemlerde kamuya hizmet için inşâ edilen pek çok tesis, bu gelenekten büyük ölçüde etkilenmiştir ki bunların başında, medrese ve hankâhı bünyesinde barındıran kurumlar gelir. Söz konusu müesseselerde dönemin en ciddi eğitimi verilmekte olup, buraların sorumluluğu liyâkat esasına göre baş müderris ve şeyhe bırakılmıştır. Adı geçen kurumlar hadîs, tefsîr, fıkıh gibi temel derslerin öğretildiği saygın ilim merkezleri olmaları yanında, fakir ve muhtaçların sığındığı birer hayır kurumu niteliğindedir. Bu çalışmalar sonucu Buhâra başta olmak üzere Semerkand, Taşkent ve Hîve şehirleri Orta Asya Türk-İslâm âleminin birer kültür merkezi haline gelmiştir.[18]

Ya'kûb-ı Çerhî'nin yaşadığı dönemin ilim ve sanatında, Uluğ Bey'in kuşkusuz ayrı bir yeri vardır. O, Mâverâünnehir hâkimliğine tayininden (812/1409) hemen sonra, birtakım imar faaliyetlerine girişmiştir. İnşâ ettirdiği eserler arasında dinî ilimler yanında pozitif ilimlere ve sanata yönelik olanlar da vardır. Uluğ Bey'in ilmî kimliği, bu tip kurumların inşâsındaki en önemli unsurlardan biri olup, onun emirlik döneminde kaleme alınıp günümüze kadar etkisini sürdürmüş bazı eserleri bu teşvik ve ilerlemenin boyutlarını göstermektedir. Bu dönemde mimârînin yanında tarih ilminde de ciddi gelişmeler söz konusudur. Sarayında değerli tarihçileri ve ilim adamlarını da toplayan yöneticiler, bunların te'lifâtta bulunmalarını teşvik etmişlerdir.[19]

Timurlular dönemi, Türk dilinin gelişimi açısından da önemlidir. Timur ve halefleri, Türk dili ve edebiyatına önem vermiş, Hâkânî-Uygur edebî dilinden biraz farklı tarzda, Çağatay Türkçesi olarak bilinen Batı Türkistan Türk şivesini kullanmışlardır.[20]

Timur'un torunlarından Hüseyin Baykara zamanı, Çağatay Edebiyatı'nın sanat ve millî ruh bakımından zirveye ulaştığı bir devirdir. Aynı zamanda Baykara'ya vezirlik yapan büyük Türk şairi Ali Şir Nevâî (845/1441-907/1501) bu dönemde yetişmiştir. Ali Şir Nevâî'ye kadar, dil bakımından iktidarsız ve lehçe bakımından da karışık olan Çağatay Türk Edebiyatı,

---

18 B. Brentjes, "Islamic Art in Central Asia Through the Centuries", *Arts, The Islamic World*, Spring-Summer 1987, c. IV, no. 3, ss. 103-104; Kasım Kufralı, *Nakşbendîliğin Kuruluşu ve Yayılışı*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, (Doktora Tezi, T337), İstanbul 1949, s. 50; Arthur Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet*, University of South Carolina Press, USA 1998, s. 45-50; Muhsin Kiyânî, *Târîh-i Hankâh der İran,* Kitabhâne-i Tahurî, Tahran 1349, ss. 202, 374-77.

19 Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş***,** İÜEF Yay., İstanbul 1981, c. I, ss. 94-95; İsmail Aka, "Mirza Şahruh Zamanında Timurlularda İmar Faaliyetleri", *Belleten*, TTK Yay., Ocak-nisan 1984, c. XLVIII, sayı 189-190, ss. 291-292; Bâbür, *Bâbürname*, çev. Reşit Rahmeti Arat, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, c. I, ss. 71-72; Bouvat, "Uluğ Bey", *İA,* c. XIII, s. 27.

20 Brent, *The Mongol Empire*, s. 238; Togan, *Umumi Türk Tarihi*, c. I, s. 87; Spuler, "Central Asia", *EIr*, c. V, s. 173

Nevâî'nin etkisiyle geniş bir coğrafyada yayılmış Özbeklerin, Kazak, Kırgız, Orta Asya ve İdil-Ural Türklerinin, Kaşgarlıların ortak edebî dili haline gelmiştir.[21]

Türkçe'ye ağırlık verilmesiyle Farsça, Timurlular zamanında Nesef, Çarcuy, Mergilan, Cızak gibi şehirlerde etkisini yitirmekle birlikte; Tebriz, Herat, Semerkand, Hocend ve Çerhî'nin eğitim gördüğü Buhâra medreselerinde eğitim dili olarak kullanılmıştır. Attâr (ö. 618/1221), Rûmî (ö. 672/1273), Irakî (ö. 688/1289) gibi şahsiyetlerin, Farsça yazdıkları gazel ve mesnevîlerin toplumda geniş yankı bulması yanında bu dil, bölgedeki hayatiyetini günümüzde de devam ettirmektedir. Nitekim Sovyetler'in dağılması sonrasında, bölge halkının dinî bilgi boşluğunun giderilmesi amacıyla, Ya'kûb-i Çerhî'nin *Tefsîr*'i yeniden yayımlanmıştır.[22]

Türkçe'nin diğer dillere üstünlüğünü göstermek üzere eser yazan Ali Şir Nevâî'nin Türkçe, Özbekçe eserler vermekle birlikte Farsça'yı da kullanması, bu düşünceyi destekler niteliktedir. Yine *Timurlular* ülkesinde Türkî elbiseleriyle dolaşmasıyla bilinen Ali Kuşçu'nun, eserlerini Arapça ve Farsça yazıp, Türkçe kaleme almaması, dönemin dil unsurunu göstermesi bakımından önemlidir.

Uluğ Bey devrinde edebî sanatların ilerlemesinde mutasavvıflar önemli bir yere sahiptirler. Konuyla ilgili Bennigsen "*VII/XIII. asırdan XIII/XIX. asrın sonuna kadar bütün Tatar edebiyatının, Yesevî ve Nakşbendî tasavvufu tarafından köklü bir şekilde damgalanmış olduğunu*"[23] belirtmektedir.

İlmî ve edebî seviyedeki bu gelişme, başta mîmârî olmak üzere güzel sanatlarda da kendini göstermiştir. Şahruh döneminde yolların çoğu onarılmış, yeni köprüler kurulmuş, özellikle Herat'ta medreseler, hankâhlar ve dârüşşifâlar inşâ ettirilmiştir. Uzak Doğu ile ilişkiler kurulmuş, Çin ilim ve sanatından istifâde etmek amacıyla, çeşitli dönemlerde elçiler gönderilmiştir. Ancak teknik imkânları bile aşan düşüncelerin uygulamaya geçirilmesi sonucu meydana getirilen bazı eserler zelzele, savaş ve siyâsî mücâdele gibi sebeplerden ötürü günümüze kadar ulaşamamıştır.[24]

---

21 Öztuna, *Türkiye Tarihi*, c. III, s. 244; Seferoğlu, *Türk Devletleri*, ss. 135-6; Hayit, *Türkistan Devletleri*, s. 6.

22 Bkz. *Tefsîr-i Ya'kûb-ı Çerhî,* Yıldız Matb., İstanbul 1991.

23 Bennigsen, *Sûfî ve Komiser*, s. 122, 145.

24 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, c. I, s. 96; Roemer, "Timurlular", *İA,* c. XII/I, s. 349; Aka, *Timurlular*, ss. 166-167.

III. DÎNÎ-TASAVVUFÎ DURUM:

Edebî ve ilmî inkişâfın zirvesindeki böylesi bir ortamda din, şüphesiz toplumun bütün kademeleri için önemli bir unsurdur. Dinî otorite olarak kabul edilen fakih ve müfessirlerin yanında, Orta Asya'da dervişlerin de gerek İslâmlaşma, gerekse Müslüman halkın irşâdı noktasında etkin bir konuma sahip oldukları görülmektedir.[25]

Orta Asya'da Ahmet Teküdar Han'ın (681/1282-683/1284), daha sonra Gazan'ın (694/1295-704/1304), Olcaytu'nun (704/1304-716/1316) ve Ebû Saîd Bahadır Han (717/1317-715/1334)'ın İslâmiyet'i kabûlü, bölgede Hıristiyanlığı tamamen yok etmese bile, ilerlemesine engel olmuştur. Diğer taraftan Budizm'in zamanla etkisini kaybetmesine rağmen, tamamen yok olduğunu söylemek de mümkün değildir.[26]

Dindar bir çevrede yetişen Timur, eski Türk ve Moğol geleneklerini de yaşatmaya çalışarak, "yasa" olarak adlandırılan prensipleri de uygulamıştır. Timur'un yasayı dinin hükümlerine tercih etmesi, ulemânın sert eleştirisine sebep olmuş; hattâ bazı fikirlerinden dolayı, Hafîzuddîn-i Bezzâz ve Muhammed-i Buhârî gibi âlimler tarafından küfürle ithâm edilmiştir.[27]

Timur sonrası Şahruh dönemine gelindiğinde ise, dinin emirlerine bağlılığıyla bilinen sultanın, yargıda dinin hükümlerini töreden daha üstün tuttuğu söylenebilir. Ancak bu, yasanın tamamen terk edildiği anlamına gelmemektedir. Uluğ Bey ise kısa süren iktidarında dedesi Timur'u taklit etmiş, yasayı iyi bilen Moğol beylerinden Duğlat Hudaydâd'ı getirterek, kendisinden yasanın kaidelerini öğrenmiştir.[28]

Mezheb açısından konuya yaklaşıldığında, Timur'un aksine halefleri döneminde Şî'î eğilimlerin tamamen terk edildiği, hatta engellenmeye çalışıldığı görülmektedir. Bunda, Şî'a'nın hilâfeti Ali evlâdının hakkı kabul etmesi ve buna dayanarak hak iddiasında bulunan seyyîdlerin zaman zaman olaylar çıkarmaları önemli bir âmildir.[29]

Özellikle Şahruh döneminde medreselerde Sünnî esaslar çerçevesinde bir öğretim tatbik edilmesine rağmen, Şî'îliğin yayılmasına engel olunamamıştır. Neticede Şî'îlik, dînî

---

25 Spuler, "The Mongol Period", *The Muslim World,* c. II, s. 236.

26 J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam,* Oxford University Press, London-New York 1973, s. 91; Brent, *The Mongol Empire,* s. 223; Roux, *Türklerin Tarihi,* ss. 215, 223-4; Spuler, "Central Asia", *EIr,* c. V, s. 173; Baldick, *Imaginary Muslims,* s. 9.

27 Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1981, s. 79; Halil İbrahim Sarıoğlu, "Mukaddime", *Enîsü't-Tâlibîn ve 'Uddetu's-Sâlikîn,* Tahran 1371, s. 13; Aka, *Timurlular*, s. 145.

28 Haider, "Timurlular Devletinde Hakimiyet Anlayışı", *Türk Kültürü*, Ekim 1984, sayı 258, s. 622; Hayit, *Türkistan Devletleri*, s. 4; Aka, *age*, s. 145.

29 Kufralı, *Nakşbendîlik,* ss. 61-63.

görüşlerini mutaassıb taraftarlarından sağladığı askerî güçle birleştiren Safevîlerle birlikte bugünkü İran'ın resmî mezhebi haline gelmiştir. Şî'a'nın İran ve Orta Asya'nın bir bölgesinde bu şekilde güç kazanması, Türkistan bölgesindeki Türk-İslâm devletleri ile Osmanlılar arasındaki münasebetlerin kesilmesi yanında, dinin özü ile çelişen birçok marjinal hareketin doğup büyümesine de sebep olmuştur. Bu fırkalar arasında kuşkusuz en önemlisi Hurufîlik'tir.[30]

8./14. ve 9./15. yüzyıl, Orta Asya'da tasavvufun etkinliğini artırdığı bir dönemdir ve diğer bölgelerden insanların intisâb için şeyh aradıkları bir bölge konumundadır. Mutasavvıfların, dönemin yöneticileri üzerinde ağırlıkları bulunmaktadır. Timurlu emirlerin, onlar için türbeler yaptırıp, vakıf arazileri tahsis etmeleri, bu etkinin günümüze kadar ulaşan yansımalarından biridir.[31] Kabile hegemonyasının yıkılmaya başladığı dönemlerde sûfîler, kurdukları sayısız ribat ve zâviyelerle, Orta Asya'nın tamamına nüfûz ederek, toplumun hemen her kesimine, ama daha çok vahalarda toplanan orta ve düşük gelir seviyesindeki insanlara ulaşmışlardır.[32]

Tarîkatlar, gayr-i müslimlerin saldırılarına karşı Orta Asya'da İslâm'ın savunulup yayılmasında da önemli rol oynamışlardır. Sûfîler sayesinde İslâmiyet yerleşik hayat süren Özbek, Tacik ve Karakalpaklar ve göçebe durumdaki Türkmen, Kazak ve Kırgızlar arasında da geniş ölçüde yayılmıştır.[33]

Zâviyeler, kurumlaşmış birer merkez olarak, Müslüman toplumun kaynaşması için gerekli olan dînî, ilmî ve örfî birçok önemli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Yapı ve organizasyonlarında birbirinden farklı olan bu kurumlar, kuruldukları yörenin izlerini taşırlar. Şehirlerde yerleşmiş ince zevkli kişilere hitâb eden Sühreverdiyye ile köylerde merkezîleşmiş Mağribî zâviyeleri bu farklılaşmaya bir misaldir. Ele aldığımız dönem içinde özellikle zâviyeler vasıtasıyla tasavvufî kurumların, Müslümanların temsilcisi konumuna geldikleri ve dînî birleştiricilik alanında diğer Sünnî kurumlardan daha etkili oldukları söylenebilir. Kanaatimizce tasavvufun bu derece etkili olmasında, insanı önceleyen bir yapıya sahip olması ilk planda gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, kural ve kalıplar içerisinde boğulmamış, insanın rûhî yapısını göz önünde bulunduran bir kurumlaşmaya gidilmiştir. Hitâb ettikleri insanların eğitim seviyesi yüksek ise onların ilgilerini göz önünde bulundurarak şiir, musîkî vb. güzel

30 Barthold, *The History of Central Asia*, s. 113; Edward Browne, *A Literary History of Persia,* Cambridge 1956, c. I, s. 423.
31 Trimingham, *Sufi Orders*, s. 94; Buehler, *Sufi Heirs*, s. 59.
32 Tabibî, *Târîh-i Muhtasar*, s. 54; Georges Marçais, "Ribat", *İA,* c. IX, s. 734.
33 Bennigsen, *Sûfî ve Komiser*, s. 114.

sanatları uygulama ve geliştirme yolunda çalışmışlardır. Daha düşük gelir seviyesindeki insanların ilgi ve ihtiyaçları ise daha farklı olup, hankâh ve ribatlar, bu tür temel gereksinimlerin giderilmesi yönünde işlev görmüşlerdir.[34]

Zâviyeler arasındaki farklılıkların bir diğer sebebi, İslâm dinini benimseyip de eski kültürel birikimlerini tamamen terk edemeyen kitlelere de hitâb edebilmeleridir.[35]

Bir yönetici olarak Timur her ne kadar Şî'î eğilimler gösterse de, Hoca Ahmed Yesevî (ö. 562/1166-7)'nin Yesi'deki mezarı üzerine bir türbe ile mescid ve imâret yaptırdığı, harbe çıkacağı zaman türbesini ziyaret edip bağlılarına saygı gösterdiği bilinmektedir.[36]

Timur'un âlim ve şeyhlere hürmetinin, onların halk üzerindeki nüfûzlarından istifâdeyi amaçladığı iddia edilmekte olup, bu yaklaşım tarzı gerçekten de onun halk arasındaki itibarını arttırmıştır. Ancak Timur'un diğer manevî liderlere gösterdiği saygı, Hoca Ahmed Yesevî ile karşılaştırıldığında ikinci derecede kalır ki bu durum, Bahâeddîn Nakşbend için de geçerlidir.[37]

Timur sonrasında Timurlu mirzalarla sûfîler arasında ilişkiler daha da artmıştır. Şüphesiz, bunun birtakım önemli nedenleri bulunmaktadır. Şimdi bu nedenler üzerinde kısaca duralım.

Timur'un, devleti Şî'î eğilimler üzerine kurması, ölümünden sonra devletin zayıflamasının temel sebepleri arasında yer almaktadır. Gerek birbirleri ile mücâdeleleri, gerekse Şî'î kesimlerin zaman zaman isyan etmeleri sebebiyle mirzalar, Şî'îliğe karşı tutum sergileyen Sünnîliğin temsilcisi konumundaki sûfîlere, özellikle de Nakşî meşâyıhına hürmet ve itibar göstermişlerdir. Timur'la kıyaslandığında, mirzaların itikatlarında daha samimi oldukları, evlilik sûretiyle ailevî bağ kurdukları sûfîlerin türbeleri yakınına gömülmeyi vasiyet ettikleri[38] görülmektedir.

---

34 Salâheddîn b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn ve 'Uddedü's-Sâlikîn,* çev. Süleyman İzzî, Bahriye Matbaası, İstanbul 1328, s. 177; J. M. Rogers, "Ahrâr", *EIr,* London 1985, c. I, s. 667; Arthur F. Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India: The Central Asian Legacy", *Journal of Islamic Studies,* July 1996, c. VII, No: 2, s. 52.

35 Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi,* s. 195; Aka, *Timurlular,* s. 145.

36 Khalıq Ahmad Nizami, "Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics", *Islamic Culture,* Hyderabad-Deccan, January 1965, c. XXXIX, No: I, s. 43; Köprülü, "Ahmed Yesevî", *İA,* c. I, s. 211; Bennigsen, *Sûfî ve Komiser,* ss. 85, 256; Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 159; Devin Deweese, "The Mashâ'ikh-ı Turk and the Khojagan", *Journal of Islamic Studies,* c. VII, No: 2, July 1996, s. 181.

37 Nizami, "The Naqshbandiyyah Order"**,** *Islamic Spirituality,* s. 164; Hamid Algar, "Political Aspects of Naqshbandi History", *Naqshbandis,* İstanbul-Paris, 1990, s. 124; Abdul Qaiyum Rafiqi, *Sufism in Kashmir,* New Delhi trz. s. 33

38 Rogers, "Ahrâr", *EIr,* c. I, s. 668; Gündüz, *Devlet-Tekke Münasebetleri,* s. 41; Algar, "A Brief History of the Naqshbandî Order", *Naqshbandis,* s. 5

Sûfîler, Mâverâünnehir ve İran'ın bazı bölgelerine Sünnî düşüncenin yerleşmesinde de etkili olmuşlardır. Ya'kûb-ı Çerhî ile aynı hocadan ders alan ve Zeyniyye Tarîkatı kurucusu Zeynüddîn-i Hafî (ö. 838/1434) bunlar arasında zikredilebilir.[39]

Yöneticilerle Nakşbendîler arasındaki ilişkiler açısından konuya yaklaştığımızda ise, Alâeddîn-i Attâr'ın halifelerinin mirzalar ve toplum üzerindeki etkileri göze çarpmaktadır. Seyyîd Şerif Cürcânî (ö. 819/1416), Muhammed Pârsâ (ö. 822/1419), Hasan Attâr (ö. 826/1422) ve Nizâmuddîn Hamuş (ö. 853/1449)'un da aralarında bulunduğu halifelerden müteşekkil muhit, Nakşbendîlerin yerel yöneticiler ile toplum üzerindeki etkisini devam ettirmiştir. Ya'kûb-ı Çerhî özelinde konuya yaklaştığımızda ise onun yöneticilerle pek münasebetinin olmadığı görülmektedir. Ya'kûb-ı Çerhî, Bahâeddîn Nakşbend'in vefâtından sonra ilkin Bedahşan'a, sonra da Çagâniyân'a gitmiş daha çok toplumu eğitici faaliyetlerde bulunmuştur.[40]

Çerhî'nin bu tercihinde, kendi şahsî eğilimleri yanında içinde bulunduğu bölgenin de etkisi olsa gerektir. Zira Harezm, Sir Derya, Belh, Tirmiz ve Çagâniyân gibi yerleşim birimleri bozkırlara daha yakın olup, buradaki göçebelere irşâd ve yardımda bulunmada sûfîler önemli görevler icra etmişlerdir.[41]

Bahâeddîn Nakşbend'in Kasr-ı Ârifân'daki türbesi, zamanla Orta Asya'daki dînî-tasavvufî yapılanmada en etkin kurumlardan biri haline gelmiştir. Burası, sûfîler başta olmak üzere Müslümanlar için hâlâ buluşma yeridir. Sovyetler Birliği'nin çöküşü sonrasında Özbekistan'da ayakta kalabilen sûfî türbelerinin restorasyonları, günümüz Orta Asya toplumunda tasavvufî mirasa ilginin halen devam ettiğinin bir göstergesidir.[42]

Nakşbendîliğin, siyâsî alana müdahil olma konusunda diğer tarîkatlardan daha etkin olduğu söylenebilir. Nitekim ileriki dönemlerde Moğol-Özbek diplomasisine seçilen elçiler

---

39 Kufralı, *Nakşbendîlik*, ss. 62;.

40 Ebu'l-Abbâs b. Tâceddîn Hasan Hâce Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn*, Çilehane İlmî Araştırmalar Kütp., Dem. no: 5049, vr. 24a; Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlılar'da Din ve Düşünce Tarihi", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1998, c. II, s. 133..

41 Rafıqı, *Sufism in Kashmir*, s. 212. Bu bölgede hankâhlara, İslâm'ın yayılmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren rastlanmakta olup, Buhâra, Semerkand, Belh, Harezm, Herat civarı hankâhları için bk. Kiyanî, ss. 183-185, 194-205.

42 Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi 1978, c. II., s. 174; Jo Ann Gross, "The Waqf of Khoja 'Ubayd Allah Ahrar in Nineteenth Century Central Asia: A Preliminary Study of the Tsarist Record", *Naqshbandis in Western and Central Asia*, ed. Elisabeth Özdalga, İstanbul 1997, s. 48.

arasında Nakşî olanlar da vardır. Buhâra, sûfîlerin yoğun olduğu siyasal öneme sahip merkezlerden biridir.[43]

Özellikle Ebû Saîd döneminde mutasavvıflar, siyasette etkin hale gelmişlerdir. Ya'kûb-ı Çerhî'nin halifesi Ubeydullâh-ı Ahrâr'ın telkinleri üzerine, halka ağır yük getiren vergiler kaldırılmıştır. Bir ticaret merkezi haline gelen Herat'ta, yeni yeni birçok ribat kurulmuştur.[44]

Genelde tasavvufun, özelde ise Nakşibendîliğin bu yaygınlığının yanında, içinde bulunulan dönemde sadr, şeyhülislam, kadı ve müderris gibi devlet hizmetindeki görevliler ile halk kitlelerinin temsilcileri konumundaki sûfîler arasında görüş ayrılıklarından kaynaklanan birtakım ilginç münasebetlere de rastlanır.[45]

Uluğ Bey dönemindeki Semerkand şeyhülislâmları, güç sahibi aristokrat kesime mensuptular. Geniş halk kitlelerinin haklarını ise mutasavvıflar, özellikle de Nakşbendî temsilcileri savunmaktadır. Yüksek tabakaya mensub olmaları dolayısıyla Türkistan'da kelâm ehli ile mutasavvıflar arasındaki mücâdelenin mahiyeti de farklılık arz etmektedir. Batı Asya'da şerîatın sıkı bir şekilde uygulanmasını fakihler savunurken, Türkistan'da dînî hükümlerin savunucuları dervişler olup dînî ve siyâsî alanda ileri gelenleri dinin emirlerine riâyet etmemekle suçlamaktadırlar.[46]

Timurlular dönemi Nakşbendîlik tarihi, dinî bir toplumun kurumlaşması ve yayılması açısından da önemlidir. Bununla birlikte, tasavvuf tarihi incelendiğinde Timurlular dönemi sosyal hayatında Nakşbendîliğin ekonomik, siyâsî ve toplumsal alandaki etkinliğiyle biricik olmadığı göz ardı edilmemelidir.[47]

Bu dönemde Orta Asya'da Yesevîlik, Kadirîlik ve Kübrevîliğin; Hindistan'a doğru Sühreverdîliğin etkin olduğunu görmekteyiz.[48]

Genelde Türkistan civarındaki Türk ve göçebe nüfus arasında yayılan Yesevîlik ile daha ziyâde Mâverâünnehir'in yerleşik halkı arasında rağbet gören Nakşbendîlik arasında

---

43 Barthold, *The History of Central Asia*, s. 118; Foltz, "The Central Asian Naqshbandi Connections", *Journal of Islamic Studies,* July 1996, c. VII, No: 2, s. 230

44 Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* İhlas Vakfı Yay., İstanbul 1996, s. 72; Barthold, *The History of Central Asia,* s. 173; Rogers, "Ahrâr", *EIr,* c. I, s. 668; Aka, *Timurlular*, ss. 191.

45 Aka, *Timurlular*, ss. 194. Bu tür ilişkiler için bk. Barthold, *age*, ss. 114-115; Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 54.

46 Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi*, s. 208.

47 Trimingham, *The Sufi Orders,* s. 92; Gross, "The Waqf of Khoja", *Naqshbandis in Western,* s. 48.

48 Khalıq Ahmad Nizami, "Early Indo-Muslim Mystics and Their Attitude Towards the State", *Islamic Culture,* Hyderabad Deccan 1948, c. XXII, s. 389; Joseph Fletcher, "Çin'de İslâm Tarîkatları", çev. Osman Türer*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1990, sayı 9, s. 306; Bennigsen, "Orta Asya'da Tarîkatlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı. 11, ss. 217-218; Abdul Qaıyum Rafıqi, *Sufism in Kashmir from The Fourteenth to The Sixteenth Century,* Bharatiya Publishing House, Varanasi India trz., ss. 28-29

rekabetten ziyâde, birbirlerini tamamlama özelliğine sahip oldukları görülmektedir. Bizzat Bahâeddîn Nakşbend'in, Yesevî şeyhleriyle bağlantıları da bu tesbiti haklı kılmaktadır. XIII.-XV. yüzyılda etkili olan Yesevîlik, XVI. yüzyıldan itibaren Nakşbendîlik içinde erimiştir.[49]

Orta Asya'da etkin olan bir diğer fırka ise, Zeynîlerdir. Bu tasavvufî ekole mensub olanların, Nakşbendîler ile genelde iyi ve yakın ilişki içinde oldukları görülmektedir.[50]

Netice itibariyle Ya'kûb-ı Çerhî, döneminin İslâm dünyasının siyâsî ve kültürel açıdan en güçlü devleti konumundaki Timurluların hâkimiyet alanında yaşamıştır. Timur'da Şî'î eğilimler görülmekle birlikte, halefleri Sünnî düşünceye ağırlık vermiştir. Adlarına hankâhlar, kervansaraylar kurulup geniş vakıf arazileri tahsis edilen mutasavvıflar, siyâsî ve sosyal alanda etkindirler. Gerek şehirlerde oturan kesimlere, gerekse göçebe ve köylerdeki halka seslenebilecek şekilde kurumlaşmışlardır. Ancak sûfîlerdeki bu kurumlaşma şeklinin, yakın coğrafyadaki Hindistan'da kast sisteminden farklı olduğunu belirtmekte fayda vardır. Halkın olumlu tepkisi, sûfîlerin yansıttığı karakterin kabulü noktasındadır.

---

49 Trimingham, *The Sufi Orders,* s. 92; Buehler, *Sufi Heirs*, s. 48; Deweese, The Mashâikh-ı Turk", *Journal of Islamic Studies,* c. VII, ss. 184, 186, 188, 196.

50 Mevlânâ Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, çev. Lamiî Çelebi, İstanbul 1872, s. 547; Kasım Kufralı, "Molla İlâhî ve Kendisinden Sonra Nakşbendi Muhiti", *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul 1949, s. 133; Mustafa Kara, "Molla İlâhî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şule Yay., İstanbul 1995, c. VII, s. 463.

BİRİNCİ BÖLÜM

YA‘KÛB-I ÇERHÎ’NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE TESİRLERİ

I. HAYATI

Ya‘kûb-ı Çerhî’nin hayatını, şahsiyetini ve tesirlerini ele aldığımız bu bölümde temel referansımız, kendi eserleri ve onun dönemine yakın müelliflerdir. Gerek Çerhî’nin eserlerinde, gerekse kaynaklarda ailesiyle ilgili sınırlı düzeyde bilgiye ulaşabildik. Tarihî perspektifi de göz önüne alarak, ailesinin konumuyla ilgili değerlendirmelerde bulunduk. Çerhî’nin tasavvufa intisâbını, karakterinde öne çıkan yönün tasavvuf olması ve mürşîdi ile tarîkatı hakkında malûmâtı içermesinden ötürü “Şahsiyeti” kısmında ele aldık.

A. ÇOCUKLUK VE GENÇLİK DEVRİ

Bu bölümde Ya‘kûb-ı Çerhî’nin karakterinin şekillenmesinde önemli bir evre olan çocukluk ve gençliğine değineceğiz.

1. İsmi ve Mahlası

Ya‘kûb-ı Çerhî’nin ismi ve mahlası, Mevlânâ Ya‘kûb b. Osman b. Mahmûd b. Muhammed b. Mahmûd el-Gaznevî, Çerhî, Serrezî olup, Mevlânâ Ya‘kûb-ı Çerhî diye bilinir.[51]

Serrez’in yazılışı konusunda müelliflerin ittifak içinde olmadıkları görülmektedir. Saîd-i Nefîsî, “*Serrezî*” yerine “*Surrî*” ibaresini kullanırken[52], Ya‘kûb-ı Çerhî’nin eserlerini yazan hattatlar arasında da görüş birlikteliği yoktur. İsmail Han ve Şerif Ahmediyye Saîdiyye Kütüphanesi’ndeki *Risâle-i Ebdâliyye* nüshası kâtibi Mûsâ Zeî Şerefbahş, “*eş-Şerzî*”; Dîvân-ı Hind Kütüphanesi’ndeki nüshanın kâtibi “*es-Sûzî*”; Merkez-i Tahkîkât-ı Fârisî İran u

51 İsmail el-Bağdâdî, *Hediyyetü’l-Ârifîn Esmâu’l-Müellifîn ve Âsâru’l-Musannifîn,* Daru’l-Fikr, Beyrut 1982, c. VI, s. 546; Muhammed İbrahim Halil, “Mevlânâ Ya‘kûb Çerhî”, *Âryânâ*, 1322/1943, c. II, sayı. 2, s. 11; Abdurrasûl Hayyampur, *Ferheng-i Suhanverân*, Şirket-i Sehâmî, Tebriz 1961, s. 658; Muhammed Nezir Ranchâ, “Mukaddime”, *Risâle-i Ebdâliyye*, Merkez-i Tahkîkât-ı Fârisî İran-Pakistan, İslâmâbâd, 1978, s. I; Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, ss 175-6.

52 Saîd Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Neşr der İran der Zebân-ı Fârisî,* Tahran 1363/1984, c. I, s. 264.

Pakistan-İslâmâbâd Gencbahş Kütüphanesi'ndeki nüshaların kâtibleri ise, "*es-Serzî"* ibaresini kullanmışlardır.[53]

Ya'kûb-ı Çerhî'nin ve ailesinin mezarlarının konumuna değindiği makalesinde Muhammed İbrahim Halil, doğrusunun "*Serrezî*" olduğunu ileri sürerken, bundaki hareket noktası, Mevlânâ Celâleddîn'in beytine zeyl yazan Ârif-i Hakîkî'dir. Benzer yaklaşım Gölpınarlı'nın tahlilini yaptığı *Fîh-i mâ-Fîh* için de geçerlidir.[54]

Sonuç olarak, Çerhî'nin nisbetindeki farklılıkların daha ziyâde *Tefsîr'*i ve *Risâle-i Ebdâliyye'*yi istinsah edenlerin yanlış algılamalarından kaynaklandığı görülmektedir. Ya'kûb-ı Çerhî, olması gereken kullanımı, memleketiyle ilgili bilgi verdiği *Neynâme-i Mevlânâ* adlı eserinde dile getirmiştir.

Mesnevî'deki beyte Çerhî de değinmiş olup, "Serrez" olarak kullanması yanında[55], bu yerle ilgili şu bilgileri de verir: "*Serrez, Çerh'in ilk bahçelerinin bulunduğu köylerden birisidir. Fakîrin âbâ vü ecdâdının meskeni oradadır*" demektedir.[56] Buradan hareketle Ya'kûb-ı Çerhî'nin esas nisbeti Gaznevî, Çerhî ve Serrezî şeklinde olup Surrî, Serzî, Şerzî, Suzî, Şirâzî nisbetleri yanlıştır.

2. Doğum Yeri ve Özellikleri

Ya'kûb-ı Çerhî, Gazne yakınlarında Luhûger'in köylerinden biri olan Çerh'te dünyaya gelmiştir.[57] Müellifimizin nisbetlerinden olan Serrez, Çerh'e iki üç fersah mesafede, Çerh'in ilk bağlarının bulunduğu köylerden biridir ve Çerhî'nin dedelerinin meskenidir.[58] Müellifimizin hayatının büyük kısmını geçirdiği Çerh'in, etnik ve coğrafî yapısıyla ilgili *Bâbürnâme*'de açıklayıcı bilgiler verilmektedir.

Mâverâünnehir'de Kabil ile Kandehar arasında yer alan Çerh'in etnik ve linguistik yapısına baktığımızda, bağlı olduğu Kabil vilâyetinin çeşitli kavimleri barındırdığı görülmektedir. Dere ve ocaklarda Türk, Aymak ve Araplar, Sartlar; şehir ve köylerinde Peşâî, Perâcî, Tacik, Berekî ve Afganlar; Gazne dağlarında da Hezâre ve Nekderîler oturmaktadır. Bu etnik farklılık, doğal olarak dile de yansımıştır ve Kabil'de on bir-on iki dil

53 Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye,* s. I-II.
54 Abdülbaki Gölpınarlı, "Açıklama", *Fîhi mâ Fîh*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1959, ss. 34, 248.
55 Ya'kûb b. Osman b. Mahmûd b. Muhammed Gaznevî, Çerhî, Serrezî, *Neynâme,* haz. Halilullah Halîlî, Tahran 1375, s. 179; Halil, "Mevlânâ Ya'kûb Çerhî", *Âryânâ,* c. II, s. 11.
56 Çerhî, *age*, s. 178.
57 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns* s. 436; Ali Şir Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve,* haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1979, s. 250.
58 Çerhî, *age*, s. 178.

konuşulmaktadır. Kabil'e bağlı tümenlerden Lühûger'e bağlı en büyük köy, Ya'kûb-ı Çerhî'nin doğum yeri olan Çerh'tir. Bu bölgede Hezâre ve Afganlar göçebe haldedirler.[59]

Toprağın verimliliği, yörenin farklı topluluklardan oluşmasında şüphesiz en önemli unsurdur. Lühûger'in diğer köylerinde hiç bahçe yokken, Çerh'te bahçelerin çokluğu bunun göstergesidir. Gazne ekininin Kabil'inkinden daha fazla olması hasebiyle Gazne, Kabil'den daha ucuzdur ve aralarındaki mesafe Bâbür'ün ifadesiyle "*…tan ağarması ile ikindi arası kadardır*. *Halkı Hanefî mezhebli, temiz itikatlıdır*." Bâbür, bu köyün yetiştirdiği şahsiyetlerden Mollazâde Osman'ı, yakın köylerinden Secâvend'de ise Hoca Ahmed ile Hoca Yûnus'un isimlerini zikreder.[60]

Stratejik bir öneme sahip olan Gazne, sert kış şartlarıyla ile meşhur olmasına rağmen, Hindistan ve Horasan'ı idareleri altında bulunduran padişahların, bilhassa Horasanlıların payitaht yaptıkları bir yerdir."[61]

Netice itibariyle bölge, günümüzdeki gibi o dönemde de farklı topluluklardan oluşan zengin bir etnik yapıya sahiptir. Müellifimizin yaşadığı Çerh'in, hem büyük bir köy, hem de dere kenarında yer alması dolayısıyla, halkının Tacik ve Türklerden oluştuğu sonucuna varılabilir. Bâbür'ün "*Hanefî mezheblidir*" ifadesinden, Hezâreler gibi Şî'î toplulukların yer almadığı, yöreden saygın ilim adamlarının yetiştiği anlaşılmaktadır.

Ya'kûb-ı Çerhî'nin içinde bulunduğu coğrafya, iklim ve barınma açısından zor şartları haiz olmakla birlikte, gerek ulaşımdaki merkezîliği, gerekse verimli bir araziye sahip oluşuyla ticaret, tarım ve hayvancılık için elverişlidir. Bu durum, nisbeten yüksek bir hayat standardını da beraberinde getirmiştir.

3. Ailesi

Kaynaklarda, Ya'kûb-ı Çerhî'nin babasının mutasavvıf kimliğinden bahsedilirken, annesi ve kardeşleriyle ilgili herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Çerhî'nin ailesiyle ilgili malûmât, genelde eserlerinin bazı kısımlarında verdiği kısa bilgilere dayanmaktadır.

Ya'kûb-ı Çerhî'nin ve dedelerinin türbelerine gösterilen hürmet, kendisinin toplum tarafından saygı duyulan bir aileye mensup olduğunu göstermektedir. Çerhî, babasından şu mısraları nakletmektedir:

---

59 Bâbür, *age*, c. I, ss. 213-214; Muhammed el-Hanefî Dara Şikuh, *Sefînetü'l-Evliyâ,* Matbaatü Dami İkbale, İstanbul 1908, s. 80; Muhammed Emin el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye fî Menakıbı'n-Nakşbendiyye*, İstanbul trz., s. 66.

60 Bâbür, *age*, c. I, ss. 213-214; Emin Ahmed Râzî, *Heft İklîm,* Kitâb-Furûşî-i Ali Ekber Ulemî, Tahran trz, s. 334. Buradan, aradaki mesafenin elli ila altmış kilometre arasında olduğu sonucuna varılabilir.

61 Aynı eser, c. I, ss. 215-216.

Bu yolda Senin lütfundan başkası bize fayda vermez

Fazlından başkası bizi kulluğa çekmez

İki cihan dolusu taatte bulunsam da

Bize fazlından başkası kâr etmez.[62]

Babasının riyâzetinin derecesi bilinmemekle birlikte, komşularının bir yetime ait kâseyle ona getirdikleri suyu kabul etmeyişi ve Çerhî'nin de bunu "*yetim malını kullananların, bundan hiçbir fayda sağlayamayacakları*" şeklinde yorumlaması[63], Çerhî'nin babasının takvâ anlayışına ve hassâsiyetine ölçü olması bakımından önemlidir.

Dînî hassâsiyet, Çerhî'nin dedesi Mahmûd Efendi için de geçerlidir. Kendisi, dedesinin en çok arzuladığı şeyin, Hz. Peygamber'in yaşantısını bir nebze olsun kendi hayatına aksettirmek olduğunu nakleder. Çerhî'nin babasının ve dedesinin kabri, kendisininki gibi hâlen ziyaretgâhtır.[64]

Ya'kûb-ı Çerhî'nin evliliği hususunda kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, döneme ait kaynaklar, bu konuda bazı ipuçları vermektedir. Kendisinin Herat'taki öğrenimi süresince Abdullah Ensârî'nin (ö. 481/1088) hankâhında kalması, o sıralar evli olmadığı kanaatini uyandırmaktadır. Ancak Fethâbâd'da, Seyfuddîn Bâherzî'nin kabri karşısında bir evinin bulunmasından ve Bahâeddîn Nakşbend'in, kendisine ve ailesine berekete vesile olması niyetiyle külâh hediye etmesinden,[65] Buhâra'dan ayrılmadan önce ilim tahsiline devam ederken evli olduğu sonucuna varılabilir.

Ya'kûb-ı Çerhî, çocuklarıyla ilgili olarak, on yedi yaşını doldurmaya dört ay kala vefât etmiş güzel yüzlü ve iyi ahlâklı bir oğlundan söz etmektedir.[66] Naklettiğine göre, dört ayda seyr ü sülûkunu tamamlamıştır. Hayatının son dönemlerinde yazdığı tefsîrinde, oğlunun ölümüne hâlen duyduğu üzüntüyü ifade eder. Ölüm sebebini bildirmediği oğlunun kabrine her yönelişinde, onun rûhâniyetinin etkisiyle Hakîm-i Senâî'nin şu beytini terennüm ettiğini belirtir.

Tevhîd yoluna kîl u kâl ile gidilmez

---

62 Mevlânâ Ya'kûb-i Çerhî, *Tefsîr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Bö., no. 59, vr. 127a.

63 Aynı eser, vr. 172b-173a.

64 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye*, s. 11. Ya'kûb-ı Çerhî'nin kabrinin günümüzdeki durumu için bk. Ekler.

65 Çerhî, *Tefsîr*, vr. 75b; Ali b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî Safî, Hüseyin *Reşahât-ı Aynü'l-Hayât*, ter. Mehmed Rauf Efendi, İstanbul 1291 (taş baskı), s. 102; Hamdullah Mustevfî, *Kitâb-ı Târîh-i Güzîde,* Dâru's-Saltanat, London 1910, s. 785;

66 Çerhî, *age*, vr. 53b; Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye*, ss. XVII-XVIII.

Kendine lazım olan dost rızasıdır[67]

Çerhî, beyti zikrettikten sonra, "*Bir kalbde iki kişiye yer yoktur; bütün sevgiler, O'nun sevgisinde eritilmelidir*" diye[68] metânetini de ortaya koymaktadır.

Çerhî'nin Mecdüddîn Muhammed isimli bir oğlundan daha bahsedilmektedir. Kendisi, *Risâle der ilm-i ferâiz* isimli eserini, bu oğlu için nazma çekmiştir.[69] Bu şahsın, onyedi yaşında vefât eden oğlu mu, yoksa bir başka çocuğu mu olduğu hakkında kesin bir malûmât yoktur.

Ya'kûb-i Çerhî'nin, bir diğer oğlu, aynı zamanda halifesi de olan Yûsuf-ı Çerhî'dir.[70] Yûsuf-ı Çerhî'nin kabri, Duşanbe'ye yaklaşık kırk kilometre uzaklıkta, şimdiki Çertek'tedir. Türbesi, Timur'un kabrine benzer tarzda inşa edilmiş olup bünyesinde hücreleri barındıran çok büyük bir tekke vardır.[71]

Nakşbendî silsilesinde yer alan Muhammed Zâhid Vahşî (ö. 936/1529), Ya'kûb-ı Çerhî'nin kızının oğlu olması hasebiyle[72], Çerhî'nin kız çocuğunun da olduğunu öğrenmekle birlikte sayı konusunda bir şey söyleyemiyoruz.

Çerhî'nin tasavvufî yönü, kendisinden sonra gelen aile bireylerince de devam ettirilmiştir. Yine Nakşî silsilesinde yer alan Derviş Muhammed Semerkandî (ö. 970/1562), Muhammed Zâhid'in kız kardeşinin oğlu, yani Çerhî'nin diğer torunun çocuğu,[73] şu halde Hâcegî İmkenegî de (ö. 1008/1600), Çerhî'nin torununun torunudur.

Netice itibariyle, Çerhî'nin ailesiyle ilgili farklı yerlerde kısa kısa değinilen bu bilgilerden, kendisinin tasavvufî geleneğe sahip, iyi eğitimli bir aileden geldiği anlaşılmaktadır. Bu durum, hayatına doğal olarak yansımış, çocuklarına da tasavvufî mirasını aktarmıştır. Kendisinin ve aile fertlerinin mezarlarının bulunduğu yerler günümüzde ziyaretgâh olup, senenin belirli günlerinde törenler düzenlenmektedir. Bu durum, Mevlânâ örneğinde olduğu gibi, ölümlerinden sonra da insanları kaynaştırıp bir araya getirici özelliklerini ortaya koymaktadır.

Ya'kûb-ı Çerhî'nin ailesiyle ilgili bu değerlendirmelerden sonra, şimdi de, düşünce yapısında önemli bir unsur olan ilmî serüvenine değinelim.

---

67 Çerhî, *age*, vr. 53b.
68 Çerhî, *Tefsîr*, vr. 53b.
69 Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend; Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı,* İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 152.
70 Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Neşr*, c. II, ss. 778-779; Algar, Çerhî'nin sadece bir oğlunun bulunduğunu belirtir. Hamid Algar, "Çarkî, Mewlânâ Ya'qûb b. 'Otmân b. Mahmûd", *EIr*, London 1989, c. IV, s. 819.
71 Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye*, ss. XVII-XVIII; Nefisî, *age*, c. II, ss. 778-779.
72 Hasan Kamil Yılmaz, *Altın Silsile*, Erkam Yay., İstanbul 1994, s. 139.
73 Yılmaz, *Altın Silsile*, s. 144.

4. İlmî Serüveni

Gerek tabakât, gerekse bu tarîkatla ilgili eserlerde Ya'kûb-ı Çerhî'nin zâhirî ve bâtınî ilimlerdeki vukûfiyetine vurgu yapılmaktadır. İlerde de görüleceği üzere, ortaya koyduğu eserler hem kendisinin ilmî seviyesine ışık tutmakta, hem de Nakşîliğin ilk dönemlerine ait birer kaynak olmalarından ötürü ayrı bir değer taşımaktadır. Genelde önde gelen mutasavvıflarda görülen zâhirî ilimlerden sonra tasavvufa intisâb Ya'kûb-ı Çerhî için de geçerlidir.

Çerhî, ilim tahsili için önce Herat'a gitmiş, bir müddet Herat Camii'nde ders görmüştür.[74] Herat'ta bulunduğu süre içerisinde gerek vakfın genişliği gerekse güvenli olması nedeniyle, Hoca Abdullah Ensârî'nin (ö. 481/1088) dergâhında kalmıştır. Buradaki güvenilirlikten maksat, Herat'ta helâl lokmanın ve bu meselede hassasiyet gösteren yerlerin az bulunmasıdır. Kaynaklarda bu özelliği dolayısıyla Herat'ın sûfîlerce pek tercih edilmediği nakledilmektedir.[75]

Çerhî'nin Herat'tan sonra tahsil için gittiği Mısır, gerek Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar, gerekse Orta Asya'dan öğrencilerin yüksek öğrenim için rağbet ettikleri önemli yerler arasındadır.[76] Çerhî, uzun süre ikamet ettiği Kahire'de Şeyh Zeynüddîn Hafî ile birlikte, dönemin önde gelen âlimlerinden olan Mevlânâ Şihâbuddîn Şirvânî'den ders almıştır.[77]

Çerhî, Mısır'daki eğitimi sonrası 782/1380-81'de Buhâra'ya gelmiş, oradaki ulemâdan da fetvâ icâzeti almıştır.[78] Mısır ve Buhâra'nın, o dönemde İslâm dünyasının önde gelen ilim merkezlerinden olması, Ya'kûb-ı Çerhî'nin aldığı eğitimin kalitesine ışık tutması açısından

---

74 Gulam Server Lahorî, *Hazînetü'l-Asfiyâ*, Mektebe-i Nebeviyye, Gencbahş-Lahor 1994, c. III, s. 89; Hakîm Seyyîd Emînü'd-Dîn Ahmed, *Sûfiyye-i Nakşbend,* Makbul Akademi, Lahor 1987, s. 147; Said Aykut, "Ya'kûb-ı Çerhî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şule Yay., İstanbul 1996, c. VII, s. 363.

75 Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 133; Hocazâde Ahmed Hilmi, *Hadîkatü'l-Evliyâ*, İstanbul 1318, s. 73; Muhammed Nurbahş Tevekkülî, *Tezkire-i Meşâyıh-ı Nakşbendiyye,* Gucerat trs., ss. 142-143; Kiyânî, *Târîh-i Hankâh,* s. 199.

76 Çerhî ile aynı dönemde yaşamış olan Zeynüddîn-i Hâfî ve Seyyîd Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) de benzer eğitim serüvenini yaşadıkları görülmektedir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı,* TTK Basımevi, Ankara 1984, s. 227; Sadreddin Gümüş, *Seyyîd Şerif Cürcânî,* İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1984, ss. 86-89; Mustafa Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı,* Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 65; Ethem Cebecioğlu, "Seyyîd Şerif Cürcânî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları,* Şule Yay., İstanbul 1996, c. VII, s. 321.

77 Zeynîlik ve Nakşbendîlik arasındaki yakın ilişkinin temelinin Pârsâ ve Ya'kûb-i Çerhî ile Zeynüddîn-i Hâfî arasındaki meşreb birliğine dayanması muhtemeldir. Yine Nizâmeddîn Hâmûş'un halifelerinden Sadeddîn Kaşgârî ile Hâfî arasındaki ilişkinin iyi düzeyde olduğu bilinmektedir. Ubeydullâh-ı Ahrâr, Hâfî'nin sohbetlerine katılmakla birlikte, Derviş Ahmed Semerkandî'nin içinde bulunduğu konum dolayısıyla nisbeten aralarına soğukluk girdiği söylenebilir. Geniş bilgi için bk. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* ss. 438, 442-443; Muhammed Kadî-i Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn ve Tezkiratü's-Sıddîkîn,* Süleymaniye Kütp., Hacı Mahmûd Efendi Bö., no 2830, vr. 119a; Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*: *Anadolu'da Sûfîler; Devlet ve Ulemâ,* İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 143; Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarîkatı: Zeyniyye,* İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 22, 31, 40-44, 198-199.

78 Bk. Çerhî, *Tefsîr,* vr. 75a-75b.

önemlidir. Çerhî'nin tahsil süresi hakkında kesin bir malûmât verilememekle birlikte, Bahâeddîn Nakşbend ve Alâeddîn-i Attâr'la münasebetleri ve o dönemdeki medrese tahsilinin süresi de göz önünde bulundurulduğunda yirmi-yirmi beş yaşlarında olduğu söylenebilir.

B. TARİKATA İNTİSÂBI VE SONRASI

Buhâra, aynı zamanda Çerhî'nin Bahâeddîn Nakşbend'e intisâb edip hilâfet icâzeti aldığı yerdir. Çerhî'nin hayatına yön vermede ailesi yanında, kanâatimizce en önemli kişi Bahâeddîn Nakşbend'dir. Çerhî'nin tasavvufa nasıl intisâb ettiğine değinmeden, tarîkatın ismiyle anılmasını sağlayacak derecede etkili olan Bahâeddîn Nakşbend ve ekolü hakkında kısaca bilgi verelim.

1. Bahâeddîn Nakşbend ve Nakşbendîliğin Tarihî Süreci

Bahâeddîn Muhammed b. Muhammed Nakşbendî Buhârî, 717-718 Muharrem/Mart-Nisan 1318 senesinde Buhâra'ya bir fersah mesafedeki Kasr-ı Ârifan (Kasr-ı Hinduvân)'da, Hâce Ali Râmitenî (ö. 721/1321) hayatta iken dünyaya gelmiştir.[79]

Nakledildiğine göre, doğumundan sonra dedesi Bahâeddîn'i o sırada Kasr-ı Ârifân'da olan Muhammed Baba Semâsî'ye getirmiş, Semâsî de onu manevî evlatlığa kabul etmiştir. İlerideki terbiyesini o sırada yanında bulunan halifesi Emîr Külâl (ö. 771-2/1370-71)'e bırakmıştır.[80]

Ancak Bahâeddîn Nakşbend'in, Emîr Külâl'in yanında tasavvufî terbiye görmesi uzun bir aradan sonradır.[81] Kendisi daha önce sûfî bir hükümdar olan Halîl Atâ'nın hizmetinde kalmıştır. Şeyhinin 747/1347'de iktidardan düşmesine son derece üzülen Bahâeddîn Nakşbend, bu olayla kalbinde dünyaya meyil kalmadığını belirtmektedir.[82]

Bahâeddîn Nakşbend, daha sonra Hâce Emîr Külâl'den tasavvufî terbiye almak üzere Nesef'e gitmiş ve yedi yıl hizmetinde bulunmuştur.[83] Nisbet-i sohbetini, zikir telkinini ve

---

79 Salâheddîn b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn*, ss. 15-16; Harîrîzâde, *age*, c. III, vr. 196a, 200b.

80 Önceleri Kasr-ı Hinduvân olan beldenin adının, Bahâeddîn Nakşbend'den ötürü Semâsî tarafından, Kasr-ı Ârifân'a çevrildiği de rivâyet edilmektedir. Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 239; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 44b; Safî, *Reşahât*, s. 79; Muhammed b. Abdullah, *el-Behcetü's-Seniyye*, s. 66; Ahmed b. Mahmûd Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci Bihâr*, İSAM (mikrofilm) 922.977/AHM, vr. 114b; Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 52; Michael Chodkiewicz, "Quelques des Techniques Spirituelles dans La Tariqa Naqshbandiyya", *Naqshbandis*, s. 72; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality*, s. 164.

81 Harîrîzâde, Bahâeddîn Nakşbend'in, Emîr Külâl'in yanında yedi yıl kaldıktan sonra Kusam Şeyh ve Halîl Atâ'nın yanına gittiğini belirtir. Bk. Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 197a-197b.

82 Salâheddîn b. Mübarek, *age*, s. 20; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 417; Togan, "Gazan-Han Halil", *Necati Lügal Armağanı*, s. 775.

83 Safî, *age*, s. 79; Nevâî, *age*, ss. 239-240; Muhammed b. Abdullah, *el-Behcetü's-Seniyye*, ss. 69, 73.

sulûk âdâbını Emir Külâl'den alması sebebiyle silsilede onun halefidir. Bununla birlikte kendisi, bu yola intisâbını Abdulhâlık-ı Gücduvânî'ye borçlu olduğunu belirtmektedir.[84]

Bahâeddîn Nakşbend'in, Emir Külâl'in aksine, Abdulhâlık-ı Gücduvânî'ye uyarak zikr-i hafîyi tercih etmesi,[85] mânâ âleminde Gücduvânî'den eğitim görmesinin bir sonucu olarak değerlendirilmiş ve kendisine Üveysî nisbesi verilmiştir.[86]

Emir Külâl, bir gün Suhâr'da yaptırmakta olduğu mescid ve imâretin inşaatında dervişleriyle birlikte çalışırken, Bahâeddîn Nakşbend'e, "*Bundan böyle her hareketinde serbest olduğunu; ister Türk, ister Tacik olsun, fayda umduğu her şeyhten feyiz alabileceğini*" söyleyerek hilâfet icâzeti vermiştir. Bahâeddîn Nakşbend, bundan sonra yedi yıl, Külâl'in hafî zikir uygulayan Tacik halifesi Mevlânâ Ârif-i Dîggerânî'nin sohbetinde bulunmuştur. Ardından, Yesevî şeyhlerinden Kusam Şeyh'in yanında üç ay veya iki yıl kalmıştır.[87]

Bahâeddîn Nakşbend, tasavvufî eğitimi sonrası Buhâra'ya yerleşerek irşâd faaliyetlerine başlamıştır. Emir Külâl 772/1370'de ölümünden önce mürîdlerine, Bahâeddîn Nakşbend'e tâbî olmalarını vasiyet etmişti.[88]

Bahâeddîn Nakşbend 3 Rebîülevvel 791/ 2 Mart 1389 Pazartesi günü, yetmiş üç yaşında vefât etmiş, evinin bahçesinde yapılmasını istediği büyük kubbenin altına gömülmüştür. Ünü, ölümünden sonra daha çok artmış, sürekli genişleyen bina kompleksiyle çevrili olan bu türbe, Orta Asya'da dînî düşüncenin canlı tutulmasında önemli rol oynamıştır.[89]

Bahâeddîn Nakşbend'in pek fazla eseri bulunmamaktadır. Kaleme alınmış evrâdı, bazı hâl tercümesi ve kaynaklardan tesbit edilen sözlerinden başka herhangi bir eserine rastlanmamaktadır.[90]

---

84 Salâheddîn b. Mübarek, *age*, ss. 22, 26, 43, 76; Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, ss. 127-128; Hafız Mehmed, *Silsiletü'z-Zeheb*, Süleymaniye Kütüp. Fatih Bö. No: 51310, vr. 117a.

85 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 42b-43a; Harîrîzâde, *Tıbyân*, c. III, vr. 119a, 128b, 196a-197b, 199b; Muhammed b. Süleyman el-Hanefî el-Bağdâdî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye fî Âdâbi't-Tarîkati'n-Nakşbendiyye,* (*Asfe'l-Mevârid* hamişinde), Matbaatu'l-İlmiyye, Kahire 1313, s. 6; Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen Über die Naqsbandiyya*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994, s. 51, 150.

86 Salâheddîn b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn*,, s. 26; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 418-419.

87 Safî, *age*, s. 80; Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, ss. 128, 130; Harîrîzâde, *age*, c. III, vr. 197a, 200a; Algar, "Nakshband", *EI*, c. VII, s. 933; Deweese, "The Mashâikh-i Turk and the Khojagân", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, s. 193.

88 Bk. Ya'kûb b. Osman el-Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, ss. 30-31¸Safî, *Reşahât*, s. 81.

89 Arminus Wambery, *Travels in Central Asia*, New York, 1865, ss. 232-233; Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 200b; Chantal Lemercier Quelquejay, "Kuzey Kafkasya'da Tarîkatlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Osman Türer, Erzurum 1993, sayı 11, s. 239; Buehler, *Sufi Heirs,* s. XV, 55.

90 *Menâkıb-ı Nakşbend*, *Menbau'l-esrâr fî beyân-i havass, Fuyûdâtu'l-ihsâniyye* kendisine atfedilen eserler arasındadır. *el-Evrâdu'l-Bahâiyye* adı ile anılan bu evrâdın, Me'mûn b. Ahmed b. İbrahim et-Turnavî ile Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî tarafından yapılmış iki şerhi vardır. Carl Brockelman, *GAL*, Leiden E. J. Brill 1949, s. 263; Yazıcı, "Nakşbend", *İA,* c. IX, s. 53; Algar, "Bahâ-al-din Naqshband", *EIr*, c. III, s. 433.

Nakşbendîliğe ve genel karakteristiklerine gelince; Tarîkat, Bahâeddîn Nakşbend tarafından kurulmamakla birlikte, gerçek kimliğini onunla kazanmış ve onun adına nisbet edilmiştir.[91] Nitekim aynı durum Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevîlik için de geçerlidir.

Bahâeddîn Nakşbend'e izâfe edilen veya hiç olmazsa ondan sonra bu ad ile şöhret bulan tarîkatın, daha önceki izlerine Horasan ve Mâverâünnehir dolaylarında Gazneliler devrinde (357-579/ 962-1183) rastlanmaktadır.[92] Başlangıçta sadece bazı esasları belli olan bu tarîkat, gerçek hüviyetine, Hâce Yûsuf-ı Hemedânî'den (ö.440-441/1048-49-1050)[93] sonra kavuşmuştur. Silsilede Yûsuf-ı Hemedânî'den önceki isimlerin çoğu, genelde diğer tarîkat silsilelerinde de yer alan şahıslara aittir. Bu sebeple Hemedânî, Bahâeddîn Nakşbend'in silsilesinde kilit konumunda olup Orta Asya kökenli Nakşî meşâyıhın ilkidir.[94]

Yûsuf-ı Hemedânî'nin halifelerinden[95] özellikle ikisi çok önemlidir. Bunlar; Yesevîliğin kurucusu Ahmed Yesevî (ö. 562/1167)[96] ile Nakşbendî silsilesinde yer alan Abdulhâlık-ı Gücduvânî'dir (ö. 575/1179). Ahmed Yesevî, tarîkatın Türkistan ve civarında; Abdulhâlık-ı Gücduvânî ise Buhâra, Harezm ve Horasan'da yayılmasında etkili olmuştur.[97] Silsilenin teşekkülü Hâce Ahmed'in çabalarıyla, doktrini ise Gücduvânî tarafından oluşturulmuştur. Gücduvânî'nin zikr-i hafîyi, Ahmed Yesevî'nin ise "*zikr-i erre*" denilen cehrî zikri tercih

---

91 Muhammad Muzzammil Haq, *Some Aspects of The Principal Sufi Orders in India*, Islamic Foundation Bangladesh, Dakka 1985, s. 176.

92 Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. III; Madelain Habib, "Some Notes on the Naqshabandî Order", *The Muslim World*, January 1969, c. LIX, No 1, s. 41.

93 Yûsuf-ı Hemedânî'nin hayatıyla ilgili olarak bk. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensab*, thk. Abdurrahman el-Yemânî, Beyrut 1980, c. II, ss. 330-331; Cemâleddîn b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, Beyrut 1992, c. IV, ss. 52-53; İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-A'yân ve Enbau Ebnâi'z-Zamân*, Beyrut 1978, c. VII, ss. 78-80; Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, c. II, ss. 66-67, 69; Devletşah, *Tezkire-i Devletşah*, MEB Yay., İstanbul 1990, ss. 161-162; Abdülvehhâb Şa'rani, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, çev. Abdulkadir Akçiçek, Bahar Yay., İstanbul 1970, c. I/2, s. 607; Mirza Bala, "Hemedân", *İA*, İstanbul 1977, c. V/1, ss. 422; Muhammed Emin Riyâhî, "Önsöz", (*Hayat Nedir* içinde), çev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 11-13.

94 Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. III; Yazıcı, "Nakşbend", *İA*, c. IX, s. 53; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality*, ss. 164-165; Algar, "A Brief History", *Naqshbandis*, ss. 6-7.

95 Hemedânî'nin dört halifesi vardır. Ebû Muhammed Hasan b. Hüseyin Endakî (446-552/1073-1057), Hâce Abdullah Barakî (ö. 555/1160-61), Hâce Ahmed Yesevî (ö. 562/1166-67) Hâce Abdulhâlık-ı Gucduvânî. Abdulhâlık-ı Gucduvânî, *Makâmât-ı Yûsuf-ı Hemedânî*, (*Tıbyânu Vesâili'l-Hakâik* içinde), Süleymaniye Ktp. İbrahim Efendi, nr. 432, vr. 379b-380a; Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr*, ss. 133-134; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Yazma Bağışlar 2305-2369, Mikrofilm Arşiv No: 2754, c. II, vr. 6b; Kasım Kufralı, "Gucduvânî", *İA*, c. IV, s. 820.

96 Ahmed Yesevî bk. Ahmed b. Mahmûd Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr*, thk. Cihan Okuyucu, E.Ü. Tıp Tarihi Ens. Yay., Kayseri 1995, ss. 134-136; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 61-62, 64-65, 71-77; Ethem Cebecioğlu, "Hoca Ahmed Yesevî", *AÜİF Dergisi*, c. XXXIV, Ankara 1993, s. 86-87; Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Dünyasında Ahmed Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sûfî Kültürün Yeniden Güncelleşmesi", *Ahmed Yesevî Sempozyumu*, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1993, s. 299.

97 Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr*, ss. 134, 137; Alexandre Bennigsen, "Orta Asya'da Tarîkatlar", *Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1993, sayı 11, s. 217; Deweese, "The Mashâ'ikh-ı Turk", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, 181,187, 190-207.

etmesi, tarîkatı, içinde bulunduğu muhitin örf ve anlayışlarının farklılığı dolayısıyla iki kola ayırmıştır. Gücduvânî'nin ortaya koyduğu esaslar, Bahâeddîn Nakşbend tarafından tekrar canlandırılmıştır.[98]

Gücduvânî'den sonra Ârif-i Rivgerî ve Mahmûd Encirfağnevî (ö. 685/1286), tarîkatın Buhâra'da önde gelen iki ismidir. Encirfağnevî, hafî zikri terk etmemekle birlikte cehrî zikre de yer vermiş, böylece Kübrevîliğin etkin olduğu bu bölgede Nakşîliğin yayılmasını sağlamıştır.[99]

Silsilede Mahmûd Encirfağnevî'den sonra yer alan Ali Râmitenî, tarîkatı özellikle Harezm bölgesinde yaymıştır. Bu dönemde hükümdarların engelleriyle karşılaşmış, ancak gerek müderrislere verdiği tatmin edici cevaplar, gerekse İlhanlı hükümdarları üzerinde nüfûzu olan Kübrevî şeyhi Rükneddîn Alâüddevle-i Simnânî (ö. 736/1336) ile yaptığı yazışmalarla onun desteğini kazanmış, böylece tarîkatın her sınıftan taraftar bulmasını sağlamıştır.[100]

Bu dönemde yönetime yakın tarîkatların nüfûzu o bölgede yayılabilmekteyken, diğer tarîkatlar için aynı şey söylenememektedir. Râmitenî'nin izlemiş olduğu siyaset, kendinden sonra gelen halifelerine de bir örnek olmuştur.

Abdulhâlık-ı Gücduvânî zamanından itibaren Harezm'e kadar yayılan Nakşbendîlik, Bahâeddîn Nakşbend'le kurumlaşmış, merkezi Buhâra'da olmak üzere genişletilerek, Timurlular devri, tarîkatın en güçlü olduğu dönem haline gelmiştir.[101]

Bu minval üzere Ya'kûb-ı Çerhî'ye kadar gelen Nakşbendîlik, o zamanki genel yapısı itibariyle başlıca üç kısma ayrılabilir. Birincisi Hz. Ebû Bekir'le başlayıp Hâce Ebû Ali Farmedî (478-79/1085-86) ile sona eren, tarîkatın henüz "*Nakşbendiyye silsilesinden gelme*" şeklinde ayırt edici vasfının bulunmadığı bir dönemdir. İkincisi, tarîkatın tarihinde kimliğini kazandığı Yûsuf-ı Hemedânî (ö. 535/1140) ile başlayıp Emîr Külâl (ö. 772/1371) ile sona eren yedi kişilik Hâcegân grubudur. Bu evre, tarîkatın manevî uygulamalarıyla diğer ekollerden

98 Salâheddîn b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn*, s. 8; Yazıcı, "Nakşband", *İA*, c. IX, s. 53; Habib, "Notes on the Naqshabandî Order", *The Muslim World*, c. LIX, No: 1, s. 41.

99 Lahorî, *Hazînetü'l-Asfiyâ*, c. I, s. 51; Hânî, *el-Hadâikü'l-Verdiyye*, s. 119; Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 199b; Seyyîd Emineddin Ahmed, *Sûfîyye-i Nakşbend,* Maqbool Academy, Lahor 1987, s. 121; Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend,* s. 58.

100 Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh Ahrâr,* Beyazıt Devlet Kütüp. Beyazıt Bölümü, No: 3624, vr. 72a.

101 Stephane Ruspoli, "Reflexions Sur La Voie Spirituelle des Naqshbandi", *Naqshbandis*, ed. M. Gaborieau, A. Popovic, Thierri Zarcone, İstanbul-Paris 1990, s. 95; Hamid Algar, "The Last Great Naqshbandi Shaykh Zaynullah Rasulev", *Muslims in Central Asia*, ed. Gross, Jo-Ann, Duke University Press/ Durham and London 1992, s. 125; Ethem Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî ve Tesirleri,* Erkam Yay., İstanbul 1999, ss. 269-299

ayrılıp Abdulhâlık-ı Gücduvânî'den itibaren "*Tarîkat-ı Hâcegân*" olarak isimlendirildiği bir dönem olması hasebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Üçüncü safha ise, Bahâeddîn Nakşbend'le birlikte başlamaktadır.[102]

Nakşbendîlik, Tuğluk Timur (ö. 748/1347-763/763/1362) gibi emirlerin zamanında, İslâm'ın yayılmasında daha da etkili olmuştur. Tarîkat, konumu itibariye hem elit zümreye, hem de halka hitâb etmesi bakımından ikili bir karaktere sahiptir. Ehl-i Sünnet akîdesine sıkı sıkıya bağlı olduğu için halkın, hilâfet hususunda icmâı desteklediği için Sünnî hükümdarların ilgisini ve yardımını görmüştür. Dolayısıyla tarîkatın halk arasında bu denli yayılmasında, siyasete yakın olmasının da etkisi vardır. Tarîkatın siyâsî gündemi, dinî hükümlerin uygulanması hususunda yöneticiler üzerinde birer nasihatçi kimliğiyle nüfûz sahipliğidir.[103] Başka bir ifadeyle bu misyonun, siyâsîlere yön vericilik şeklinde tebârüz ettiği görülmektedir.

Nakşbendîlik, Mâverâünnehir ve Türkistan'da kurulmuş olması dolayısıyla, bu bölgenin âdet ve gelenekleriyle kaynaşmış; kısa zamanda yayılarak Fas'tan Endonezya'ya, Çin'den Anadolu ve Balkanlar'a kadar yerli halkların fikrî ve manevî hayatına derinden etkili olmuştur. Fonksiyonu itibariyle tarîkat, Doğu İslâm dünyası sûfî toplulukların tarihinde bir dönüm noktası niteliğindedir. O devirde mutasavvıflar büyük statüler elde etmişler, başta dinî, sosyo-ekonomik ve politik[104] alanlarda olmak üzere Sovyetler Birliği dönemine kadar devam eden yardımlaşma ağları kurmuşlardır. Orta Asya'nın sadece önemli şehirlerinde değil, küçük köylerinde bile dînî faaliyetlere yer verilen Nakşbendî tekke ve misafirhânelerine rastlanmaktadır.[105] Hankâhların, bu konumuyla kimsesiz fakir ve yaşlılara destek olunması, hastaların ve her kesimden ihtiyaç sahiplerinin yardımına koşulması yanında, kültürün muhâfazası ve halk arasında bütünlüğün sağlanması açısından da önemli bir fonksiyon icra ettiği görülmektedir.

---

102 Nakşbendîlik, tarihi boyunca çeşitli şekillerde isimlendirilmiştir. Ebû Bekr-i Sıddîk (ö. 13/634)'tan Ebû Yezîd-i Bistâmî (ö. 261/874)'ye kadar "Sıddîkiyye"; Bistâmî'den Gucduvânî'ye kadar "Tayfuriyye"; Gucduvânî'den Bahâeddîn Nakşbend'e kadar "*Hâcegâniyye*" adını almıştır. Muhammed b. Süleyman, *el-Hadîkatu'n-Nediyye*, s. 15; Esad Sahibzâde el-Osmânî, *Kitabu buğyeti'l-vâcid fî mektûbâtı Mevlânâ Halid*, Matbaa-i Terakkî, Şam 1334, ss. 48-49.

103 Gündüz, *Devlet-Tekke Münasebetleri*, s. 41; Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, ss. 196-197.

104 14. yüzyılda Timur'dan itibaren yönetimin Nakşbendîliğe ve temsilcilerine olan saygısı, sonraki yöneticiler tarafından da devam ettirilmiş, özellikle Ubeydullâh-ı Ahrâr ve Ebû Saîd'le bu ilişki daha da gün yüzüne çıkmıştır. Foltz, "Naqshbandi Connections", *Journal of Islamic Studies*, July 1996, c. VII, No: 2, s. 229.

105 Salâheddîn b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn*, ss. 8-9; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality*, s. 162; Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. III; Trimingham, *The Sufi Orders*, s. 92; Deweese, "The Mashâ'ikh-ı Turk", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, s. 185; Isenbike Togan, "Chinese Turkistan under the Khojas", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, California 1992, c. V, s. 475; Gross, "The Waqf of Khoja", *Naqshbandis in Western*, s. 47

Bu dönemde, Nakşbendî temsilcilerinin Osmanlılarla ilişkilerinin asgarî düzeyde olduğu söylenebilir. Bunda, Nakşbendîliğin Orta Asya'daki temsilcilerinin imtiyazlı konumları yanında siyâsî konjonktür de etkilidir. Orta Asya'da Timurlular zamanı, Nakşbendîliğin en etkili dönemlerinden biridir. Dolayısıyla Timurlular zayıflayıncaya kadar Osmanlı Devleti ile irtibattan uzak durulmuştur.[106]

Tarihteki seyri içinde Nakşbendîliğin düşünce bazındaki genel karakteristikleri de dikkate alınmalıdır. Ancak Ya'kûb-ı Çerhî'nin tasavvufî düşüncesini ele alırken Nakşbendîliğe de değineceğimizden, tekrara düşmemek kaygısıyla burada kısaca temas edeceğiz.

Tarîkatın öğretilerinin ana hatlarını çizmek, pek kolay değildir. Bu, çeşitli mutasavvıflar tarafından kaydedilmiş kerâmetvârî eserlerin çokluğundan değil, kaynakların sınırlı ve bazen de muhtasar olmasından kaynaklanmaktadır.[107]

Nakşbendîliğin temel ayırıcı vasfı, *Kelimât-ı Kudsiyye* olarak da bilinen; 1.Nazar ber kadem, 2.Hoş der dem, 3.Sefer der vatan, 4.Halvet der encümen, 5.Yâd kerd, 6.Bâz geşt, 7.Nigâh dâşt, 8.Yâd dâşt, 9.Vukûf-i zamânî, 10.Vukûf-ı adedî, 11.Vukûf-ı kalbî şeklindeki on bir esastır. Bunlardan sekizi Abdulhâlık-ı Gücduvânî'ye atfedilmekle birlikte, ilk dördü Yûsuf-ı Hemedânî tarafından oluşturulmuştur.[108] Bahâeddîn Nakşbend tarafından eklendiği iddia edilen son üç prensip ise, Abdulhâlık-ı Gücduvânî'nin zikir anlayışını açıklayıcı mahiyettedir.

Söz konusu ilkeler, Nakşbendiyye ile yaygınlık kazanarak tarîkatın kimliğinin çok önemli bir parçası haline gelmişlerdir. Ancak, kendi kaynak ve terminolojileri değerlendirildiğinde bunların, sadece Nakşbendîliğin ayırt edici karakteristiği olarak da algılanamayacağı, hemen her tasavvufî tarîkatın geleneğinde yer aldığı görülmektedir. Uygulamada diğer tarîkatlardan ayrılan yönler ise, zikir şekli ve mürşîdin sahip olduğu önemli

106 Nakşbendîliğin Osmanlı topraklarındaki etkisi asgarî düzeyde olmakla birlikte, Osmanlı sultanlarının, Nakşîliği fikrî bazda yakından takip ettikleri anlaşılmaktadır. Fatih Sultan Mehmed, devrinin aktüel tasavvufî meseleleriyle ilgilenmiş, vahdet-i vücûdla ilgili ilmî toplantılar yapmıştır. Bu çerçevde Abdurrahman Câmî (ö. 897/1492) ile Ubeydullâh-ı Ahrâr'ı gıyaben tanımış ve bunlarla haberleşme yoluna gitmiştir. Osmanlı Sultanı, Câmî'yi görüşmek üzere çağırmış; ancak o, Hüseyin Baykara'yı rencide etmemek için vahdet-i vücûdla ilgili yazmış olduğu *Risâle fi'l-vücûd* isimli eserini Fatih'e göndermekle yetinmiştir. Bk. Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke*, ss. 40, 43, 45-48; Hamid Algar, "Nakshbandiyya", *EI*, Leiden-New York E. J. Brill 1993, c. VII, s. 936; Bennigsen, "Orta Asya'da Tarîkatlar", *AÜİFD*, sayı 11, s. 218; Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, s. 210-211.

107 Algar, "Nakshband", *EI*, c. VII, s. 934.

108 Sâfî, *Reşahât,* s. 32.

roldür. Bütün tasavvufî ekollerde önemli fonksiyonu olmakla birlikte Nakşbendîler mürşîdin fonksiyonlarını daha da ayrıntılı bir şekilde ele almışlardır.[109]

Nakşbendîliğin kimliğini ortaya koyan yönlerden biri de, silsilesinde yer alan şahsiyetlerdir. Silsilenin Hz. Ebû Bekr'e (r.) dayanması, Nakşbendîliği diğer tarîkatlardan ayıran temel unsurlardan biridir. Ayrıca tarîkata yön veren önemli isimler arasında Bâyezid-i Bistâmî'nin ma'rifet, Attâr'ın tasavvufî şiirleri ve Hakîm-i Tirmizî'nin velâyet anlayışı Nakşbendî literatüründe önemli bir yere sahiptir.[110]

Bahâeddîn Nakşbend'in, "*yolunuz nasıldır*?" sorusuna; "*halvet der encümen*" şeklindeki cevabı, kanâatimizce tarîkatı tanımlayan temel vasıflardandır. Bunun yanında kişinin elinin emeği ile geçinmesi de[111] tarîkatta önem verilen hususlardandır.

2. İntisâbı ve Mürîdliği

Ya'kûb-ı Çerhî'nin hayatına yön veren en önemli kişilerden Bahâeddîn Nakşbend ve Nakşbendîlikle ilgili bu giriş sonrası, şimdi de Ya'kûb-ı Çerhî'nin bu yola intisâbına değinelim.

XV. yüzyıl Orta Asya'sında, tarîkatların yaygın ve halkın çoğunluğunun bir tarîkata üye olduğunu görüyoruz. Ya'kûb-ı Çerhî'nin ailesi, tasavvufî çevrelere yakın olmakla birlikte kendisinin, Bahâeddîn Nakşbend'den önce başka birisine intisâb etmediği kanâatindeyiz. Kendi eserlerinde ve kaynaklarda mürşit olarak Bahâeddîn Nakşbend'den başka birisinden bahsetmemesinin yanında, mürşitte aradığı kriterlerin Bahâeddîn Nakşbend'de olup olmadığı yönünde intisâbı öncesi yaşadığı tereddüt de, bu düşüncemizi destekleyen unsurlardandır.

Çerhî, Bahâeddîn Nakşbend'le temasının intisâb etmeden önce başladığını belirtmektedir. Kendisi fetvâ icâzetini alıp Çerh'e döneceği zaman, Bahâeddîn Nakşbend'in yanına gelip tevâzu ve niyazla, "*Beni hatırınızda tutunuz*" deyince, Bahâeddîn Nakşbend; "*Gideceğiniz zaman mı yanımıza geliyorsunuz?*" şeklinde karşılık verir. Bunun üzerine Ya'kûb-ı Çerhî, "*Size hizmetten büyük mutluluk duyuyorum*" ifadesini kullanınca, Bahâeddîn Nakşbend, bu sevginin kaynağını sorar. Çerhî, "*Sizin büyük birisi olmanızdan ve insanlar arasında makbul sayılmanızdan*" cevabını verince, Bahâeddîn Nakşbend; "*bundan daha iyi bir delil getirmen lazım. Halk arasındaki bu kabul, şeytânî de olabilir*" der. Ya'kûb-ı Çerhî,

109 ter Haar, "Nakşbendiyye'de Manevî Rehberlik", *Tasavvuf,* ss. 385-386.

110 Yûsuf-ı Hemedânî, *Makamât-ı Yûsuf-ı Hemedânî*, çev. Necdet Tosun, İnsan Yay. İstanbul 1998, s. 38; A. S. Furat, "Tirmizî", *İA,* c. XII/1, ss. 386-388; Abdulfettâh Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", *DİA,* İstanbul 1997, c. XV, ss. 196-199.

111 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 30; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 419; Safî, *Reşahât,* s. 36; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 23b-24a.

"*sahih hadiste 'Hakk Subhânehû bir kulunu dost olarak seçerse, kullarının kalbinde onun sevgisini yayar*"[112] hadisini nakleder. Bunun üzerine Nakşbend tebessüm ederek şöyle der: "*Biz Azîzânız*!" Bu söz üzerine Ya'kûb-ı Çerhî'nin hali değişiverir. Zira bir ay kadar önce rüyasında kendisine, "*Azîzân'a mürîd ol*!" denildiğini hatırlar ve ondan kendisini unutmamasını ister. Bunun üzerine Nakşbend; "*Azizân'dan böyle bir istekte bulunmuşlar. Böyle bir talep karşısında kendileri de bir şeyin hatırda kalması için vasıtaya ihtiyaç olduğunu ve hatırlamayı sağlayacak bir şey bırakmalarını istemişlerdir. Sizin yanınızda bize verecek bir şey yok. Bu sebeple, külahımı al götür. Bunu gördüğünde bizi hatırlayasın. Bizi hatırladığında da bizi bulursun. Bunun bereketi ailenin üzerine olsun. Ayrıca yolculuğunda Mevlânâ Tâcuddîn-i Deştkülegî'yi ziyaret et; zira o evliyâullahtandır*" diye tenbih eder.[113]

Asr-ı saâdette, sahâbenin Hz. Peygamber'den bir parça veya eşyanın teberrüken bulundurulması hadisesinin bir örneğini de bu olayda görmekteyiz. Bundan maksat, aradaki mekân farklılığından kaynaklanabilecek muhabbetin azalması ihtimalinin önüne geçmek, kalpte sevgiyi daimi tutmaktır.

Ya'kûb-ı Çerhî, Hâce Bahâeddîn'le görüştükten sonra, Buhâra'dan ayrılıp Belh'e, oradan da memleketine gitmeye niyetlenmiş; ancak bazı nedenlerle Deştkülek'e gitmek durumunda kalmıştır. Hâce Nakşbend'in tenbihini hatırlayarak uzun bir arayıştan sonra Deştkülegî ile görüşmüştür.[114]

Bu olay, Ya'kûb-ı Çerhî'de, Bahâeddîn Nakşbend'e intisâb düşüncesinin de kaynağıdır. Bahâeddîn Nakşbend'in kâmil ve mükemmil biri olduğuna kanâat getirmiş, kendi ifadesiyle birçok işâret ve vâkıa da kendisini bu yöne sürüklemiştir.[115]

Çerhî, Deştkülegî ile görüştükten sonra planlarını değiştirerek Buhâra'ya yönelmiştir. Buhâra'da Ya'kûb-ı Çerhî'nin itimat ettiği bir meczûb vardır. Ona, "*Hâce Nakşbend'in hizmetine gireyim mi?*" diye sorar. Meczûb, "*Ey Ya'kûb! Çabuk adım at ki senin makbuller zümresinden olma vaktin gelmiştir*" der ve toprağın üzerine birkaç çizgi çeker. Çerhî, kendi kendine; "*bu çizgileri sayayım. Şayet tek sayı çıkarsa hareketinin doğru olduğuna bir delildir.*

112 Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Câmi'i's-Sagîr,* Dâru'l-Ma'rife Yay., Beyrut trz. c. I, ss. 246-247, hno: 356.
113 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, ss. 12, 38; Salâheddîn b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn*, s. 137-138.
114 Salâheddîn b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn*, s. 138-139; Sâfî, *Reşahât*, s. 96.
115 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 12.

Zira 'Allah tektir ve teki sever"[116] der ve çizgileri saydığında tek olduğunu görür. Kendi ifadesine göre, bu olaylar, içindeki şüphelerin kaybolmasında birer âmildir.[117]

Çerhî, hâlâ içinde saklı olan şüpheyi gidermek için diğer bir seferinde tefe'üle[118] başvurarak Kur'ân'dan bir yer açar ve "*İşte onlar, Allah'ın doğru yola ilettiği kimselerdir; sen de onların yoluna uy*" (el-En'am, 6/90) âyetinin yazılı olduğu kısım çıkar.[119]

Çerhî, bu hadiselerden bir gün sonra, Fethâbad'daki evinde, Şeyh Seyfuddîn Bâherzî (ö. 696/1297)'nin mezarına yönelmiş bir halde otururken, ansızın kalbindeki kararsızlığın kaybolduğunu ve Hâce Nakşbend'e intisâb etmek üzere Kasr-ı Ârifan'a gitmek arzusunun içini kapladığını belirtir. Oraya vardığında Hâce Nakşbend'i, yolun kenarında yüzü mütebbessim bir halde kendisini bekler halde bulur.[120]

Akşam namazını kıldıktan sonra, Hâce Nakşbend'in huzuruna çıkar. Naklettiğine göre, onun heybetinden konuşmaya mecâli kalmamıştır. Bahâeddîn Nakşbend, ilim hususunda kendisine şunları aktarır: "*İlim iki kısımdır. Birincisi, enbiyâ ve rasullerin kalbî ilmidir. Diğeri ise, Allah'ın insanoğluna hucceti olan lisan ilmidir. İlkine bâtınî ilim de denir. İlm-i bâtınîden nasib almanız ümidimizdir*".[121]

Konuşmasına devam eden Nakşbend; "*sâdıklarla beraber iken, sıdk içinde bulununuz. Zira onlar kalp câsusudurlar ve kalbinize girip himmetinize ve niyetlerinize bakarlar*" diyerek, "*bizler memuruz, kendi kendimize sizi kabul edemeyiz. Bu gece bakalım ne işâret gelecek. Şayet kabul ederlerse, biz de kabul ederiz.*"[122] şeklinde mukabelede bulunur.

Ya'kûb-ı Çerhî bu sözden sonra, kabul edilmeme korkusuyla ömründe böyle bir gece geçirmediğini nakleder. Sabah, korku ve heyecanla Hâce ile sabah namazını kılar. Bahâeddîn Nakşbend kendisine, "*mübarek olsun; işâret kabul yönündeydi. Biz, eksik kimseyi kabul etmeyiz; kabul edersek de gelen kişinin vaktinin dolması için geç kabul ederiz*" der. Sonra, silsilesini Abdulhâlık-ı Gücduvânî'ye kadar açıklar ve "*Ledünnî ilmin ilk basamağı bu*

---

116 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî,* Çağrı Yay., İstanbul 1992, Daavât 68; Ebu'l-Hüseyn Müslim ibn el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim,* Çağrı Yay., İstanbul 1992, Zikr 5, hno: 2677; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevde et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî,* Çağrı Yay., İstanbul 1992, Salât 453.

117 Salâheddîn b. Mübarek, *age*, s. 139; Safî, *age*, s. 96-97; *Hadîkatu'l-Evliyâ*, s. 73; Halil, "Mevlânâ Ya'kûb Çerhî", *Âryânâ*, c. II, sayı 2, s. 11.

118 Tefe'ül, kelime olarak fal açmak, fala bakmak anlamındadır. Hz. Peygamber döneminde de Kur'ân'dan bu şekilde yer açıp bakıldığı vakidir. Tefe'ül, sadece Kur'ân'la sınırlı değildir. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si gibi, Hâfız'ın *Divân*'ı da tefe'ül uygulamasında kullanılan eserlerdendi. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 432; Safî, *age,* s. 97; el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye*, s. 67; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri,* s. 705.

119 Çerhî, *age*, s. 12.

120 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 12.

121 Aynı yer.

122 Aynı yer.

verilendir. Hızır (a.), Abdulhâlık-ı Gücduvânî'ye bunu öğretmiştir. Elinden geldiği kadar zikirde tek sayıya riâyet et." diye açıkladığı vukuf-ı adedîyi Mevlânâ Ya'kûb-ı Çerhî'ye telkin eder.[123]

3. Hilâfeti ve Tarîkat Silsilesi

Ya'kûb-i Çerhî, intisâbı sonrası Bahâeddîn Nakşbend'in yanında kaldığını belirtmekle birlikte, süre konusunda bilgi vermez. Bir süre sonra Bahâeddîn Nakşbend kendisine, "*bizden sana ne ulaştı ise, Hudâ'nın bütün kullarına da ulaşsın ve saâdetlerine vesile olsun. Alâeddîn-i Attâr'ın da uygun görmesiyle seni Allah'a emanet ediyoruz.*" diyerek icâzet vermiştir. Çerhî, "*Allah'a bir şey emanet edildiğinde Allah onu korur.*" düstûrundan hareketle, Bahâeddîn Nakşbend'in bu hareketinin, kendisine güven verip ümitlendirdiğini belirtir.[124]

Sonrasında Buhâra'dan ayrılan Çerhî, Keş şehrine giderek kısa bir süre orada kalmıştır. Bu esnada aldığı Bahâeddîn Nakşbend'in ölüm haberi, kendisini çok sarsmış ve bir müddet bocalama devresi geçirmiştir. Alâeddîn Attâr'ın çağırması üzerine, Çagâniyân'a hareket etmiştir.[125] Alâeddîn Attâr'ın vefâtına kadar Çagâniyân'da kalan Çerhî, silsilede Alâeddîn Attâr'dan sonra gelmektedir.

Tarîkat geleneğinde başlıca iki silsile[126] bulunmaktadır. Bunlardan birisi Hz. Ali (r.), diğeri ise Hz. Ebû Bekr (r.) vasıtasıyla Hz. Peygamber (s.)'e ulaşmaktadır. İçinde Hz. Peygamber'in sülâlesinden kişilerin bulunduğu silsileye, bir hürmet ifadesi olarak *silsiletü'z-zeheb* (altın zincir) denir. Bu durum genellikle silsilesi Hz. Ali'ye dayanan tarîkatlarda görülmekle birlikte, tasavvuf tarihinde *silsiletü'z-zeheb* tabirinin kullanıldığı ilk tarîkat, Nakşbendîlik'tir.[127] Bu ibare, silsilede Hz. Peygamber'in neslinden Ca'fer-i Sâdık'ın bulunması dolayısıyladır.

---

123 Aynı eser, s. 13.

124 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 13; Tevekkülî, *Tezkire*, s. 141.

125 Bazı kaynaklarda Çerhî'nin, Bahâeddîn Nakşbend'den ayrıldıktan sonra Bedahşan'da kaldığı nakledilmektedir. (Bk. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 437; Safî, *Reşahât*, s. 101) Ancak kendisinin, şeyhinin ölüm haberini Keş'te aldığını belirtmesi, bu bilginin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Bk. Çerhî, *age*, s. 13-14.

126 Silsile, zaman içinde doğan ihtiyaç nedeniyle tarîkatların ortaya çıkmaya başladığı on üçüncü yüzyıldan itibaren oluşmaya başlamıştır. Sıffîn Savaşı'nın ardından ilk olarak hadiste kullanılmaya başlayan isnad geleneğinin tasavvuftaki ilk örnekleri, o şahısların kendilerini bağlayan bugünkü anlayışla silsile olarak nitelendiremeyeceğimiz, herhangi bir tarîkata ait olmayan senedlerdir. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara 1977, ss. 176-178; Kamil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sılatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, Beyrut 1982, c. I, s. 467; Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, MÜİV Yay., İstanbul 1990, ss. 33-47; Aşkar, *Literatür*, s. 237-240.

127 Hâce Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, çev. Abdullah Salâhî-i Uşşâkî, Ali Kadri Neşriyat, İstanbul 1323, s. 27; Dina le Gall, *The Ottoman Naqshabandiyya in The Pre-Mujaddidi Phase: A Study in Islamic Religious Culture and its Transmission*, Princeton University 1992, ss. 137-138; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 645.

Silsilelerde, tarîkatın esas kurucusu sayılan ve tarîkatın genellikle adını aldığı zâttan Hz. Peygamber'e kadarki kısımda adı geçen şahısların bazıları arasında, zaman ve yer açısından bir irtibatlandırma yapmanın mümkün olmadığı görülmektir. Bu zâtların bir kısmının aynı coğrafya ve zaman diliminde yaşamadıkları, birisi öldüğünde sonrakinin çocuk yaşta olabileceği, hattâ görüşmelerinin bile mümkün görülmediği durumlar söz konusudur. Tarîkat kurucusundan itibarenki halkada ise, kronolojik açıdan bir problem bulunmamaktadır. Bu tarihi kopukluğun giderilmesi için de Üveysîlik[128] bağı ileri sürülmüştür.[129]

Bahâeddîn Nakşbend, "*Üveysî*" tabirini; "*Kendinden önce yaşamış olan herhangi bir şeyhin rûhâniyetinden feyz alarak, ona intisâb etmek*" anlamında kullanmıştır. Bu ifade, Bahâeddîn Nakşbend'den sonra gelen Câmî gibi şahsiyetler tarafından da aynı anlamda değerlendirilmiştir. Bahâeddîn Nakşbend'le birlikte Üveysîlik yeniden önem kazansa da, bu durum, sadece ona has değildir.[130]

Her ne kadar silsileler, meşrûiyet ve güvenilirlik sorununun üstesinden gelme ve dejenerasyonun önüne geçme temelli ortaya çıksa da, kanâatimizce manevî mirasın ve meşrûiyetin asıl göstergesi, zâhiren ve bâtınen dînî hükümlere bağlılıktır. Aksi takdirde ortaya konulmuş olan silsilenâmeler pek bir anlam ifade etmezler. Nitekim Bahâeddîn Nakşbend'e, "*silsileniz nereye erişir?*" diye sorulduğunda, "*silsile ile hiçbir kimse, bir yere erişemez*"[131] şeklindeki cevabı da, kanâatimizce bu noktaya dikkati çekmektedir.

Nakşbendîliğin silsilesine baktığımızda, bazı kolların Hz. Ali (r.a.)'a dayanmalarına karşılık, esas kolun Hz. Ebû Bekr'e ulaştığı görülmektedir. Hâcegân'ı, Asr-ı Saâdet'e bağlayan silsile, ilk kez Abdulhâlık-ı Gücduvânî'ye nisbet edilen *Makâmât-ı Yûsuf-ı Hemedânî* adlı eserde görülmektedir.[132]

---

128 Üveysî taribiyle, Hz. Peygamber (s.) ile Yemenli Üveys el-Karânî arasında mesafe açısından uzak, ancak aralarındaki kuvvetli bağa atıf yapılmaktadır. İ. Hakkı Bursevî, *Kitâbu'l-Hitab*, sad. İ. Turgut Ulusoy, Hisar Yayınevi, İstanbul 1975, s. 243; Ahmet Yaşar Ocak, *Veysel Karanî ve Üveysîlik,* Dergâh Yay., İstanbul 1982, ss. 91-103.

129 Buehler, *Sufi Heirs*, ss. 87-88; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 199-204

130 Örneğin Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656) vefât ettiğinde, silsilede onun halefi görünen Kasım b. Muhammed (d. 30/650) altı-yedi yaşlarındaydı. Kasım b. Muhammed vefât ettiğinde (ö. 102/720 veya 108/726), Ca'fer-i Sâdık on sekiz-yirmi dört yaşlarındaydı (d. 83/702). Yine Ca'fer-i Sâdık'ın vefâtı (ö. 148/765), Ebû Yezîd'in doğumundan öncedir. Ebu'l-Hasan Harakanî de, Ebû Yezîd-i Bistamî'den, aralarında uzun bir zaman boşluğu hasebiyle Üveysîlik yoluyla feyz almıştır. Ebû Yezîd'in ölümüyle ilgili 234 /848 ile 261/875 tarihleri verilirken, Harakanî'nin doğumu 352/963'tür. Ebu'l-Hasan Harakanî vefât ettiğinde (425/1034) Ebû Ali Farmedî on sekiz yaşlarındadır. Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 12a; Hafız, *Silsiletü'z-Zeheb,* vr. 115b; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd fi'l-Mebde ve'l-Meâd,* Matbaa-i Âmire, İstanbul 1288, ss. 128, 133; Nev'îzâde Atâî, *Hadâikü'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şakâik-Şakâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri,* Çağrı Yay. İstanbul 1989, c. II, s. 61.

131 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* ss. 419-420; Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 241.

132 Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd,* Matbaa-i âmire, İstanbul trz., s. 127; Ali Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1989 s. 93.

Nakşbendîliğin Bekrî ve Alevî silsileleri hakkında ilk derli toplu bilgiler, Salâh b. Mubarek Buhârî'nin, *Enîsü't-Tâlibîn ve 'Uddetu's-Sâlikîn* adlı eserinde yer alır. Salâh b. Mübârek eserinde, Ca'fer-i Sâdık ile Selmân-ı Fârisî arasına Kasım b. Muhammed b. Ebî Bekr Sıddîk (ö. 108/726)'ı eklemiştir.[133]

Ya'kûb-ı Çerhî de, silsilenin diziminde tasarrufta bulunmuş Salâh b. Mübarek ve Muhammed Pârsâ'dan farklı olarak Ebu'l-Kasım-ı Gürgânî'yi önceki şekliyle tâlî bir yol olmaktan çıkarıp Ebû Alî-i Fârmedî ile Ebu'l-Hasan-ı Harakânî arasına yerleştirmiştir. Bu tercih, daha sonra yazılan *Silsiletü'l-Ârifîn ve Tezkiretü's-Sıddîkîn* ile *Reşahât-ı Aynü'l-Hayat* gibi önemli eserlerde de kabul görmüştür. Böylesi bir kabul, tarîkatın düşünce yapısını aksettirmesi açısından da önem arz etmektedir. Zira Cüneydiyye ekolünden olan Gürgânî'nin "Üveys Üveys" diye zikrettiği nakledilmekte olup, tasavvuf klasiklerinde Hallâc-ı Mansûr'u destekleyen bir şahsiyet olarak tanınmaktadır.[134]

Silsilede böyle bir değişiklikle, tarîkatta Nakşbendîlik'te Üveysîliğe yapılan vurguya, Ya'kûb-ı Çerhî'nin de dikkat çektiği görülmektedir. Gürgânî'nin, Üveysî yönü yanında dinin hükümlerine önem veren bir şahsiyet olduğu da anlaşılmaktadır. Çağdaşı ve Tus'da medfûn olan Firdevsî, *Şehnâme*'sinde Mecûsîlere övgüde bulunduğu için cenaze namazını kılmak istememiş hattâ Müslüman mezarlığına gömülmesini bile hoş karşılamamıştır.[135] Bu yönüyle, Çerhî'nin silsilede yapmış olduğu değişiklik, bir anlamda silsilede eksik kaldığı söylenebilecek bir yönü doldurmanın yanında, kendisinin düşünce yapısını aktarması açısından da önemlidir.

Ya'kûb-ı Çerhî'nin Nakşbendîlik silsilesiyle ilgili çizdiği tablo şöyledir: Nakşîlik silsilesi, iki kol halinde Hz. Peygamber (s.)'e ulaşmaktadır. İmam Gazzâlî'nin de şeyhi olan Ebû Alî-i Farmedî (ö. 477/1084), Ebu'l-Kasım-ı Gürgânî (öl 450/1058)'den ders almıştır. Ebu'l-Kasım-ı Gürgânî'nin intisâbı iki yöndendir. Birisi Ebû Osman Mağribî, Ebû Ali Kâtib (Hasan b. Ahmed), Ebû Alî-i Ruzbârî (Ahmed b. Muhammed Ruzbârî) ile Cüneyd'e, ondan Serî es-Sakatî vasıtası ile Hz. Ali'ye ulaşan koldur.[136]

---

133 Salâheddîn b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn*, s. 43; Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 28; Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend*, s. 34.

134 Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb,* s. 253; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 594; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 16; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 41b-42a; Safî, *Reşahât*, ss. 13-14.

135 Hamdullah Mustevfî, *Kitab-ı Târîh-i Güzîde,* Daru's-Saltanat, London 1910, s. 785; Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend,* s. 38.

136 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, ss. 15-16.

Diğeri ise, Ebu'l-Hasan-ı Harakanî (ö. 425/1034)'ye ulaşır. Ona Üveysîlik yoluyla Ebû Yezîd Bistamî'den[137] İmam Ca'fer-i Sâdık (ö. 148/765), ona babası İmam Muhammed Bâkır, Muhammed Bâkır'a babası İmam Zeyne'l-Âbidîn, ona babası Hz. Hüseyin (r.), ona da Hz. Ali b. Ebî Tâlib (r.) silsileyi aktarmıştır. Silsile oradan Hz. Peygamber (s.)'e ulaşmaktadır.[138]

Gürgânî'nin diğer kolu da, İmam Ca'fer-i Sâdık'a intisâblıdır. İlm-i bâtında (Üveysî tarzda), annesinin babası ve tabîînin büyüklerinden Kasım b. Muhammed b. Ebî Bekr'e bağlıdır. Kasım'ın intisâbı, Üveysîlik yoluyla Selmân-ı Fârisî (r.)'ye, o da Hz. Ebû Bekr (r.)'e intisâblıdır. Ya'kûb-i Çerhî, burada Hâcegân'a değinerek Hâcegân'ın tasavvufa nisbetlerinin dört yönden olduğunu belirtir. Birincisi Allah'ın ilim ve hikmetini artırdığı Hızır, ikincisi Şeyh Cüneyd-i Bağdâdî, üçüncüsü Hz. Ali'ye kadar uzanan silsilesiyle Bâyezîd-i Bistâmî, dördüncüsü de Ca'fer-i Sâdık'tan Hz. Ebû Bekir'e kadar ulaşan yoldur.[139]

Netice itibariyle, irşâda ehliyetin önemli gereklerinden olan silsilenin kendine özgü bir yapısı vardır. Silsilenin ilk kısmında yer alan kişiler arasındaki zaman veya zemin farkına, Üveysîlik açıklamasıyla çözüm getirilir ve bunların hepsinin de ayrı bir sembolik önemi vardır. Çerhî, silsilenin bu kısmında yer alan sûfîlerle ilgili, tarîkatın kimliğini yansıtması hasebiyle, "*bunların her birisine meşâyıhın tuzu derler*"[140] ifadesini kullanır.

C. HİZMET DÖNEMİ VE VEFÂTI

1. Alâeddîn Attâr'ın Daveti ve Çagâniyân'a Gelişi

Keş'te iken Bahâeddîn Nakşbend'in ölüm haberini (3 Rebîülevvel 791/2 Mart 1389) alan Çerhî bundan çok etkilenir;[141] hattâ manevî vazifesini bırakmayı bile düşünür. Böylesi bir hâlet-i rûhiye içerisindeyken bir gün şeyhinin rûhâniyetini görür. Bahâeddîn Nakşbend kendisine Zeyd b. Hârise'yi hatırlatarak "*Muhammed sadece bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçmiştir. Ölür veya öldürülürse, ökçeniz üstü geri mi döneceksiniz"* (Âl-i İmran,

137 Tam adı Tayfûr b. Îsâ b. Âdem b. Sürûşân olan Bâyezîd-i Bistâmî, Horasan'ın güneyinde Bistam kasabasında dünyaya gelmiştir. Tasavvufta sekr, fenâ, melâmet, tevhîd, ma'rifet, muhabbet, mi'rac ve îsâr gibi konulardaki söz ve şathiyeleriyle tanınır. Muhafazakârlığıyla bilinen Nakşbendîlik, taşkınlığın ve coşkuluğun sembolü konumundaki Bistâmî'ye silsilede yer vererek bu yönleri de göz ardı etmediğini ortaya koymaktadır. Bistâmî'nin ölümü hakkında farklı tarihler verilmekte olup (231/845, 234/848, 261/875, 264/878) doğum yeri olan Bistam'da vefât etmiştir. Olcaytu tarafından yaptırılan türbesi halen ziyaretgâhtır. Tûsî, *el-Luma'*, ss. 373-385; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 395; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 109; R.A. Nicholson, "Bâyezîd", *İA,* c. II, ss. 398-400; Süleyman Uludağ, "Bâyezid-i Bistâmî", *DİA,* İstanbul 1992, c. V, ss. 239-241.

138 Çerhî, *age*, ss. 15-16.

139 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, ss. 16-17; Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân,* vr. 4b; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd*, s. 132. Bk. Alptekin, "Nakşibendî Tarîkatında Zikir, Silsile", *Journal of Turkish Studies*, 1995 / 19, s. 208.

140 Çerhî, *age*, s. 16.

141 Aynı eser, s. 14.

3/144) âyetini okur. Yaşadığı hal, Çerhî'yi bu meylinden vazgeçirtir. Bu sefer Çerhî'de, râbıtayı başka bir tasavvufî neşeye yönlendirme düşüncesi hâsıl olur. Ancak yine Bahâeddîn Nakşbend'in rûhâniyeti zuhûr eder ve ona Zeyd b. Hârise'nin "*din birdir*" sözünü hatırlatarak böylesi bir teşebbüse izin vermediğini izhar eder.[142]

Bilindiği gibi, tasavvuf kültüründe rüyalar ve ifade ettikleri anlamlar sûfîlerin manevî hayatında önem verilen hususlardandır. Rüyadan neden böyle bir sonuç çıkardığını Ya'kûb-ı Çerhî şöyle aktarır: "*Zeyd b. Hârise (r. a.), Rasûlullah (s.)'in evlatlığıdır. Hâcegânımız tâliblerini hemen kabul etmezler; ashâbını kabul ettikten sonra da onlar, evlatları hâline gelirler.*"[143] Bu rüyalarla ruhu dinginleşen Çerhî, görevini îfâya devam eder.

Bahâeddîn Nakşbend Ya'kûb-ı Çerhî'ye icâzet vermekle birlikte silsiledeki esas halefi Alâeddîn Attâr'dır ve vefâtından sonra da Çerhî'ye, Alâeddîn Attâr'a yardımcı olması vasiyetinde bulunmuştur.

Bahâeddîn Nakşbend'den irşâd icâzeti alan bir diğer isim Muhammed Pârsâ (ö. 822/1419)'dır. Ancak teveccüh ve murâkabe hâlinde çok defa kendinden geçip gaybete dalan Muhammed Pârsâ, temkin ehli olduğu nakledilen Alâeddîn Attâr'a bey'at etmiştir.[144]

Bahâeddîn Nakşbend'in, daha hayattayken mürîdlerinden bir kısmının terbiyesini Attâr'a havâle etmesi, Attâr'ın manevî konumunu göstermesi açısından önemlidir. Attâr, Bahâeddîn Nakşbend'in vefâtından sonra Çagâniyân'a (Denov) göç etmiş, Ya'kûb-ı Çerhî'ye mektup yazarak yanına çağırmıştır.[145] Çerhî, Alâeddîn Attâr'ın yanına gidiş serüvenini şöyle aktarır:

"*Bahâeddîn Nakşbend, Alâeddîn Attâr'ın hizmetinde bulunmamı emir buyurmuşlardı. Hazret-i Hâce'nin vefâtından bir süre sonra ben, Bedahşan'a gitmiştim. Alâeddîn Attâr ise, Çagâniyân'da irşâda devam ediyordu. Kendilerinin hizmetinde bulunmam hususunda fakire bir mektup yazdılar. Hâce kendileriyle birlikte olmamı vasiyet ettiğinden, mektup bana ulaştığında Çagâniyân'a gittim. Vefat edinceye kadar kendilerine mülâzemet ettim. Vefâtlarından üç gün sonra oradan ayrıldım*." Alâeddîn Attâr, Bahâeddîn Nakşbend'in

142 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 14; Tevekkülî, *Tezkire*, s. 141; Seyyîd Emînü'd-dîn, *Sûfiyye-i Nakşbend*, s. 148.

143 Çerhî, *age*, s. 14. Carl Gustav Jung (ö. 1961), rüyaların, psikanaliz için önemli olduğu yolundaki çalışmaları ile rüyaları ilahî ses olarak nitelendirecek kadar ileri gitmiştir. Bk. Carl Gustave Jung, *Psychology and Religion*, New Heaven and London 1969, s. 21; Frieda Fordham, *Jung Psikolojisi*, çev. Aslan Yalçıner, İstanbul 1994, ss. 124-138; Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî*, s. 78.

144 Sâfî, *age*, ss. 121-122; Kufralı, *Nakşbendîlik*, s. 59..

145 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 437.

vefâtından (791/1389) hemen sonra Çagâniyân'a gittiğine[146] ve 802/1400'de vefât ettiğine göre, Çerhî'nin onun hizmetinde yaklaşık on-on bir yıl bulunduğu anlaşılmaktadır.

On bir sene Çagâniyân'da ikamet eden Attâr, 20 Receb 802/17 Mart 1400'da, yine burada vefât etmiştir. Kendisi yazılı bir eser bırakmamakla birlikte Pârsâ, onun bazı söz ve sohbetlerinden notlar tutarak bir risâle kaleme almıştır.[147] Attâr, Bahâeddîn Nakşbend'in hayatı ve fikirleriyle ilgili bilgileri bir araya getiren ilk kişi olup, notları Salâh b. Mübârek'in *Enîsü't-Tâlibîn ve 'Uddetu's-Sâlikîn* adlı eserine temel teşkil eder.[148]

Çagâniyân'da kaldığı süre içerisinde Alâeddîn Attâr, Ya'kûb-ı Çerhî'ye çok taltifkâr davranmıştır. Ya'kûb-ı Çerhî de, Bahâeddîn Nakşbend'den icâzet almakla birlikte, kendisini Alâeddîn Attâr'ın mürîdi olarak görür. Bu nedenle bazı kaynaklarda da Attâr'ın ashâbından olduğu kaydedilmektedir.[149]

İcâzet verilen bir şahsın, icâzet sonrası başka bir halifenin sohbetine devam edişine İmâm-ı Rabbânî açıklık getirmektedir. Buna göre, kemâl derecesine ermeden bazı mürîdlere tarîkat talimi için icâzet vermek, tarîkat meşâyıhının âdetidir ve bu Ya'kûb-ı Çerhî için de geçerlidir. Bahâeddîn Nakşbend, Ya'kûb-ı Çerhî'ye tarîkat talimi yaptıktan ve bazı menzillere sülûkunu sağladıktan sonra; "*Ey Ya'kûb! Bizden sana ne ulaştı ise, onu halka ulaştır*" demiştir. Çerhî'nin ifadesiyle şeyhi ona, işâret yollu kendisinden sonra Alâeddîn'in hizmetinde bulunmasını söylemiştir. Çerhî, bu emir gereğince Attâr'ın yanına geldiğinin altını çizer.[150]

Çerhî'nin, intisâbı sonrası Bahâeddîn Nakşbend tarafından Alâeddîn-i Attâr'a havâle edilmesi ve kendisinin onun terbiyesi altında kemâle eriştiğini belirtmesi[151], İmam Rabbânî'nin bu görüşünü destekler niteliktedir. Alâeddîn Attâr'ın sohbetinde kemâle ermesi yanında, Alâeddîn-i Attâr'ın, Çerhî'yi yanına çağırmasında kendisine yardım gibi bir keyfiyet de söz konusudur.

Çerhî, Alâeddîn-i Attâr (20 Receb 802/19 Mart 1399) vefât ettikten üç gün sonra Çagâniyân'dan ayrılarak Halfetu/Hulgâtu'ya gelmiştir. Bahâeddîn Nakşbend'in; "*bizden sana*

---

146 Câmî, *age,* s. 437; Safî, *Reşahât,* s. 101; Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye*, s. 68; Mir Abdülevvel, *Mesmû'ât,* s. 43.

147 Bu notlardan bir kısmı, yirmi yedi parça halinde *Reşahât*'ta nakledilmiştir. Sâfî, *age*, s. 122; Tevekkülî, *Tezkire,* s. 136; Algar, "Alâeddîn Attâr", *DİA,* c. II, s. 320.

148 Algar, "Bokârî", *EIr,* c. IV, s. 330.

149 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 14; İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Fâruk-ı Serhendî, *Mektûbât-ı Rabbânî,* çev. Muhammed Murad el-Munzevî, el-Mektebetü'l-Muhammediyye, İstanbul trz.mno: 119

150 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* ss. 14-15.

151 Benzer durum, Bahâeddîn Nakşbend için de geçerlidir. Emir Külâl'den icâzet aldıktan sonra, Emir Külâl'in diğer halifesi Mevlânâ Ârif-i Dîggerânî'nin sohbetinde yedi yıl kalmıştır. Nevaî, *age,* s. 250.

ne ulaştı ise, onu Hudâ Teâlâ'nın kullarına tebliğ et!" şeklindeki vasiyeti gereğince, yaklaşık elli yıl bu vazifesini yerine getirmiş, tarîkatın hayatiyetini devam ettirmesi yanında yayılmasında da önemli etkileri olmuştur. Uzun süren irşâd görevi esnasında, uzak yerlerde yaşayan mürîdlerine mektûbâtı vasıtasıyla ulaşmıştır.[152]

2. Vefâtı

Ya'kûb-ı Çerhî, 5 Safer 851/22 Nisan 1447'de cumartesi günü vefât etmiştir. Kabri, Hisar-Şadman yakınındaki Halfetu (Hulgâtu) köyündedir. Burası Çagâniyân (Denov) Vadisi'ndeki Lenin-Kolhoz'da iki köy arasında, bir tepe altında yer almakta olup, Tacikistan'ın başkenti Duşanbe'ye beş kilometre mesafededir. Günümüzde, kasabada bir hamam ve birkaç mezardan başka bir şey kalmamıştır.[153]

Ya'kûb-ı Çerhî'nin ünü günümüze kadar devam etmiş olup, kabri Tacikistan'ın en önemli "kutsal mekân"larındandır. Onun için bir türbe inşâ edilmiş, böyle bir zâtın huzurunda edeben oturulmaz düşüncesiyle çevresinde oturma yeri yapılmamıştır. Türbenin yakınında iki hücre bulunmaktadır. Birisi gündelik olarak kullanılırken, diğeri mutfak ve aşevi içindir.[154]

Çerhî'nin doğum yeri olan Afganistan'ın Logar eyâletinde de, ecdâdının mezarları günümüze kadar varlığını devam ettirmektedir. Kabirlerin etrafı, dutların olgunlaştığı dönemde birçok çadırla çevrilir ve halk, ibâdet ve piknik için burada bir araya gelir. Merkadin etrafında birçok çukur olmasından dolayı bu törene "Çukur Bayramı" da denilmektedir. Beşer-altışar kişi hâlinde, buradaki çukurlara oturulup semaver kaynatılmakta, millî enstrümanlar eşliğinde gazeller söylenmektedir.[155]

Sosyo-kültürel açıdan değerlendirildiğinde bu tarz toplantıların, kültürel birliktelik yanında toplumsal bağları kuvvetlendirme ve dayanışmayı geliştirme gibi fonksiyonlarından bahsedilebilir.[156]

Muhammed İbrahim Halil'in naklettiğine göre, bölgenin gönül okşayıcı bir manzarası vardır. Festivallerin yapıldığı yerdeki en güzel görüntü, çukurun başından çıkıp ikiye ayrılan pınardır. Pınarın bir ucu aşağı, diğer ucu ise yakındaki köye akmakta, taşlara çarparak gümüş

---

152 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 5; Safî, *Reşahât*, s. 95; el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye*, s. 68; Tevekkülî, *Tezkire*, s. 142; Hamid Algar, "Ahrâr", *EI Supplement*, Leiden 1980, Fasikül 1-6, s. 50.

153 Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân*, vr. 11a; Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 203a; Lahorî, *Hazînetü'l-Asfiyâ*, c. III, s. 90; Tevekkülî, *Tezkire*, s. 142; Seyyîd Emînü'd-dîn, *Sûfiyye-i Nakşbend*, s. 148; Nefisî, *Târîh-i Nazm u Neşr,* c. II, s. 778.

154 Bennigsen, *Sûfî ve Komiser*, s. 256. Ya'kûb-ı Çerhî'nin türbesinin günümüzdeki şekli için bk. Ek 1.

155 Algar, "Çarkî", *EIr*, c. IV, s. 820; Bennigsen, *Sûfî ve Komiser*, s. 256.

156 Dinin ve bu tarz törenlerin birey ve toplum üzerindeki etkileri konusunda bk. Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, AÜİF Yay., Ankara 1963, ss 15-16, 74.

rengini almaktadır. Aşağı bölgeye akan pınar, tarihte olduğu gibi günümüzde de ziraat alanları için kullanılmaktadır.[157]

Çerh'in batı tarafında, dereye bitişik tarzda Hazret-i Mevlânâ Makamı olarak bilinen yer vardır. Buranın aşağısında taşla inşa edilmiş ve dört duvarından biri yıkık halde, Ya'kûb-ı Çerhî'nin büyük dedesi Hâce Muhammed Sebz'in türbesi bulunmaktadır.[158]

Yine köyün batı tarafında, *Kırk Şehid* mevkii yer alır. Ana caddeye bitişik olan hazîreler arasında, bir taş uzunluğunda Ya'kûb-ı Çerhî'nin dedesi Hâce Mahmûd'un mezarı bulunmaktadır. Dereye doğru, dört duvarından birisi yıkılmış halde Ya'kûb-ı Çerhî'nin babası Osman'ın türbesi bulunmaktadır. Yöreye yakın diğer köye yaklaşık yüz metre uzaklıkta, dere kenarındaki isimsiz imaret, ninelerinden birisine aittir. Çerhî'nin annesinin kabrinden yaklaşık yüz metre aşağıdaki taşlık kısımda, Ya'kûb'un doğduğu mekân bulunmaktadır.[159]

Çerh'teki ırmağın güney tarafında, iki yüz metre uzaklıkta Ya'kûb-ı Çerhî'nin çilehanesi yer almaktadır. Yine çilehanenin ve derenin batı tarafında, makamı olarak bilinen on metre uzunlukta, dere tarafından sekiz merdivenle çıkılan kısım bulunmaktadır.

Ya'kûb-ı Çerhî vefât ettiğinde şu tarih düşülmüştür.

شد برواج چرخ چون منزل گزین　　حضرت یعقوب محبوب هدی

رحلتش شمس الهدایت گفته اند[160]　　نیز حق آمود مطلوب خدا

۸۵۱　　۸۵۱

Düşülen bir başka tarih şöyledir.

واصل کامل ملك سیرت بخوان[161]　　هم بدان یعقوب محبوب خدا

۸۵۱　　۸۵۱

II. ŞAHSİYETİ ve TESİRLERİ

Bu başlık altında Ya'kûb-ı Çerhî'nin ilmî, tasavvufî şahsiyeti ve tesirlerine değineceğiz.

157 Halil, "Ya'kûb Çerhî", *Âryânâ*, c. II, sayı 2, s. 13.
158 Aynı yer.
159 Halil, "Ya'kûb Çerhî", *Âryânâ*, c. II, sayı 2, ss. 13-14.
160 Lahorî, *Hazînetu'l-Asfiyâ*, c. III, s. 90; Halil, agm, *Âryânâ*, c. II, sayı 2, s. 14. Çevirisi şöyledir:
Çerh ki, Hudâ'nın Mahbûbu Hazret-i Ya'kûb'un evi olmakla revaç buldu.
Hidayet güneşinin göçü için, "*Hakk'da fani olana, Hudâ da talibdir*" demişlerdi.
161 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. II, s. 21; Halil, "Ya'kûb Çerhî", *Âryânâ*, c. II, sayı 2, s. 14. Metnin çevirisi şöyledir:
O melek sîretli kâmilin vuslatını oku da Ya'kûb'un, Hudâ'nın mahbûbu olduğunu öğren.

A. ŞAHSİYETİ

Tarihte yaşamış bir kişinin şahsiyetini ortaya koyan en temel vesikalar, şüphesiz kendi eserleridir. Bunun yanında, onunla aynı dönemde yaşamış kişilerin düşüncelerini aktaran tabakât ve menâkıblar da önem arz etmektedir. Biz de bu kaynaklar çerçevesinde, Çerhî'nin kişiliğini genel anlamda ortaya koymaya çalışacağız.

1. İlmî Şahsiyeti

Çerhî'nin ilmî portresinin şekillenmesinde, yaşadığı yer ve zaman dilimindeki fikrî durumun önemi inkâr edilemez. Kendisini bu yola sevk eden âmiller, onun ilimdeki metodu, kullandığı dil ve üslûb, ilgilendiği alanlar ve eğitim anlayışı kişinin ilmî şahsiyetine ışık tutmaktadır.

Çerhî'nin yaşadığı döneme göz atıldığında, gerek Giriş Bölümü'nde zikredilen tarihî vesîkalar ve gerekse Çerhî'nin çağdaşı Seyyîd Şerîf-i Cürcânî'nin Anadolu ve Orta Asya'daki ilmî tedrisâtı kıyaslaması, Orta Asya'nın, diğer İslâm coğrafyalarına göre ilmin zirvesinde olduğunu göstermektedir.

Ya'kûb-ı Çerhî, zâhirî ve bâtınî ilimler alanında eğitim almış, dönemin önde gelen âlimlerinden biridir.[162] Orta Asya'da medrese ve hankâhların bir arada bulunması olgusu yanında, çocukların Arapça'yı daha kolay öğrenebilmeleri amacıyla yazmış olduğu eseri, onun medresede eğitim faaliyetleriyle de iştigal ettiği kanâatini uyandırmaktadır.

Çerhî'yi ilim tahsîline sevk eden âmillere gelince; üyesi bulunduğu âilenin bu konudaki etkisi inkâr edilemese de, gördüğü bir rüya, bu âmiller içinde önemli bir yere sahiptir. Bilinçaltının yansıması konumundaki rüyalar,[163] bir anlamda kişinin karakterini de ortaya koymaktadır.

Çerhî, bir gece Fethâbâd'daki evindeyken, aklına hayırlı işlerle amel etmesi gerektiği düşüncesi gelir. Gece rüyasında Hz. Peygamber (s.)'i görür. Kendisine, "*…Kur'ân'ı ağır ağır oku!*" (el-Müzzemmil, 73/4) âyetini okumaktadır. Çerhî, buradan Kur'ân ve tefsîrle iştigal etmesi gerektiği sonucunu çıkarır ve Kadı Beyzâvî'nin tefsîrini okumaya başlar.[164]

Naklettiğine göre, kaleme aldığı Kur'ân tefsîrinin manevî anlamda kendisine birçok kazanımları olmuştur. Bu işle uğraşırken, rüyasında Şeyh Seyfuddîn-i Bâherzî'yi görmüş,

---

162 Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd*, s. 131; Hocazâde, *Hadîkatu'l-Evliyâ*, s. 73; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. II, s. 21; el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye*, s. 66.

163 Erich Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, çev. Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten, Arıtan Yay., İstanbul 1995, s. 49.

164 Çerhî, *Tefsîr*, vr. 75b.

kendisine, "*lâ ilâhe illâllahu vahdehû lâ şerîke leh lehu'l-mulku ve lehu'l-hamdu ve huve 'alâ külli şey'in kadîr*" duâsını, ardından da "*doğrusu Biz, senin üzerine ağır bir söz bırakacağız!* (el-Müzzemmil, 73/5) âyetini okumuştur. Çerhî, bu rüyanın ardından tefsîrini yazmaya başlamış, bu iş için de zaman olarak teheccüd vakitlerini seçmiştir.[165]

Hayırlı amel işlemek düşüncesiyle ilim tahsiline başlayan Çerhî'nin dikkat ettiği bir diğer husus ise, yaptığı fiile ihlâs boyutunu katmasıdır. "*Allah'ın kelâmının tefsîriyle iştigâl, ona saygıyı da beraberinde getirmelidir*" prensibinden hareketle, insanın Allah'a en yakın olduğu anda, teheccüd vaktinde bu gayrete girişmiştir.

O dönemde Farsça eğitim verilen Buhâra ve Herat gibi yerlerde öğrenim görmesi yanında, hitâb ettiği kesimin dil özellikleri de, genelde Farsça'yı kullanmasını beraberinde getirmiştir. Eser telifinde kullandığı bir diğer dil Arapça olup, Farsça eserlerine göre sayısı daha azdır.

Çerhî'nin ilim tahsiline yönelmesindeki temel âmillerden olan rüya, onun sisteminde bazı şartlar çerçevesinde bilgi edinme vasıtalarından biridir. Bu noktada kendisinin de işârî tarzda kaleme aldığı tefsîrini, çoğu tasavvufî eserlerde olduğu gibi her kesimden insanın anlayamamasını normal karşılar. Bu durumu, anlamayı manevî ilimlerin bir metodu olarak benimseyen Dilthey de dile getirmektedir. Buna göre, bireyin kendi yaşantısının sübjektif sınırları dışına çıkmak, kendi hayat imkânlarını, kendi varlığını aşarak, eseri verenin ruh haline bürünmekle, üzerinde durulan çalışmanın anlaşılması daha mümkün hale gelecektir. Bunun yanında Çerhî, bireyin manevî tekâmülüne de dikkat çeker. Sûfînin tekâmül sürecinde verdiği eserleri en iyi şekilde anlamak, onun içinde bulunduğu hâli okuyucunun da yaşamasıyla mümkündür.[166] Belki birey, kendini yazarın yerine koyunca anlayabilecektir. Ancak, eserin künhüne vâkıf olmak, içinde bulunduğu o hâli yaşamakla mümkündür.

Anlamanın güçlüğü yanında, sûfînin içinde bulunduğu hâli anlatması yönünde de engeller vardır. Belli bir şeyi tecrübe edip yaşayan sûfîler, dilin yetersizliğinin üstesinden gelmek için söz konusu hâllerini veya duygularını birtakım mecazlarla anlatma yoluna gitmişlerdir. Çerhî, anlatılması zor olan bu tip kavramlara adem, fenâ, sekr, tefrika, sema' ve vecd gibi hususları misal vererek, kullanılan dilin, sûfînin hâlini aktarmada yetersiz kaldığını belirtir.[167]

---

165 Aynı eser.
166 Çerhî, *Neynâme,* s. 159.
167 Aynı eser, s. 160.

Onun sembolik ifadeler kullanmasının bir diğer sebebi, içinde bulunduğu hâli anlatmanın güçlüğü yanında, hakîkatin sırlarını ehil olmayanlardan da gizlemektir. Zira sûfînin yaşadığı hâli ikinci bir şahıs yaşamadıkça, onun tecrübesinden elde ettiği zevki ve ulaştığı hâli anlaması zordur. Sûfî meşrep olanların bile anlaması belli bir düzeyde kalırken alan dışı kişilerin sûfînin kastettiği manayı anlaması daha da zorlaşmakta hatta onları küfürle bile itham edebilmektedirler.[168]

Araştırıcı bir kişiliğe sahip olan Çerhî hadiselere yaklaşımında zâhiri oluşumlar kadar sezgilerini de dikkate alır. İntisâbı öncesi Bahâeddîn Nakşbend'le olan yakın ilişkisine rağmen onun kâmil ve mükemmil bir şeyh olduğuna inanmadan seyr ü süluk irâdesinde bulunmaması, söz konusu yaklaşımının bir tezâhürüdür.[169]

Bu metot çerçevesinde tasavvuf, tefsîr, hadis, dil, eğitim gibi farklı dallarda eserler kaleme alan Çerhî, Serî es-Sakatî'nin yeğeni Cüneyd-i Bağdâdî'ye, "*sûfî muhaddis değil, muhaddis sûfî ol.*" şeklindeki nasihatini[170] kendinde de uygulamıştır.

2. Tasavvufî Şahsiyeti

Çerhî'nin şahsiyetinin ortaya konması, bir anlamda onun tasavvuf anlayışının gün yüzüne çıkarılması demektir. Dolayısıyla, II. Bölüm'de ele alacağımız tasavvufî düşüncesi ve bu çalışmaya kaynaklık eden eserleri, hakkında yazılanlar onun kişiliğini ortaya koymada kaynak vazifesi görmektedir.

Kendi yaşantısının tezâhürü olması hasebiyle eserlerinin yanında Çerhî'nin ailesi, eğitim serüveni, mensubu bulunduğu tasavvufî ekol, istifade ettiği kaynaklar, etkilendiği ve etkilediği kişiler onun tasavvufî şahsiyetini belirlemede yine önemli referanslar arasındadır.

Tasavvufla iç içe bir aileden gelen Çerhî, zâhirî ve bâtınî ilimlerde yetişmiş bir kişiliğe sahip olup zühd ve takvâsıyla tanınmıştır.[171] Nakşbendîliğe mensubiyetiyle birlikte, kendisinde Mevlevî bir yön de bulunmaktadır.

Bu dönemlerde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin, başta Osmanlı Devleti olmak üzere, Orta Asya'da ve Farsça'nın ağırlıkta olduğu Basra civarında etkili olduğu görülmektedir.[172] Bu durum Çerhî için de geçerli olup *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytini ve bazı bölümlerini şerh

168 Çerhî, *age*, s. 166; Ethem Cebecioğlu, "Alandışı/Layman'lerin Tasavvufu Anlayamamalarının Bazı Nedenleri Üzerine", *İslâm: Aylık Mecmua,* Nisan 1997, sayı 164, s. 34; Mahmud Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası,* İnsan Yay., İstanbul 2004, ss. 117-125.

169 Safî, *Reşahât*, s. 96.

170 Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri,* s. 33.

171 Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân*, vr. 11a.

172 Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatında Mesnevî: (XV. Yüzyıla Kadar),* İstanbul Kitabevi, İstanbul 1991 (411 sayfa).

etmiştir. Diğer eserlerinde de Mevlânâ'ya sık sık atıflarda bulunmuş, hattâ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin onun üzerindeki etkisi dolayısıyla, *Cevâhirü'l-Ebrâr* yazarı Hazînî ve müellifimizin *Tarîka-i Hatm-i Ahzâb* isimli eserini ele alan Molla Cemil Reşy, Çerhî'ye "Mevlevî" mahlasını atfetmişlerdir.[173]

Çerhî'nin, rüya konusuna da özel önem atfettiği görülmektedir. Bilinçaltının tezâhürü olması dolayısıyla rüya, insan psikoloji alanında da bireyin karşılaştığı zorlukların üstesinden gelmede ve kişiyi tanımada kullanılan yöntemlerden biridir. Çerhî'nin bize aktardığı rüyalardan biri şudur:

Vefatından sonra Bahâeddîn Nakşbend'i rüyasında görünce; "*yarın kıyamette biz sizi nasıl bulacağız*?" diye sorduğunda, "*şerîatla…*" cevabını alır. Görmüş olduğu rüyayı bir müjde olarak algılar ve "*bu amelin neticesi ise, takvâ ve şerîat hududuna riâyet, azîmetle amel, ehl-i sünnet ve'l-cemâat üzere hareket edip bid'atlardan sakınmaktır.*" der.[174]

Gördüğü rüya ve ona yaptığı yorumdan Bahâeddîn Nakşbend'in, Çerhî'nin yaşantı ve düşünce alanında önemli bir yere sahip olması yanında, Çerhî'de güçlü bir dinî şuurun izleri şeklinde de yorumlanabilir.

Bir tasavvufî ekolde silsilenin devam etmesi, o ekolün varlığını sürdürmesi açısından önem arz eder. Yetiştirdiği haleflerin sağladığı katkı ise, halifeler kadar onları yetiştirenlerin de başarısıdır. Bahâeddîn Nakşbend'in halifesi olması yanında, Ahrâr gibi bir halef yetiştiren Çerhî, bu konumuyla dikkate değerdir. Nakşbendîliğin geniş bir coğrafyada yayılmasında büyük pay sahibi olan Ahrâr, birçok meşâyıhın sohbetine katılıp kendisindeki kabiliyet sebebiyle onların mürîdi olma yönünde teklifler almakla birlikte, aradığı kemâl vasıflarını Çerhî'de bulması hasebiyle ona intisâb etmiştir.

Ahrâr'ın siyasetçilerle ilişkisi, günümüzde araştırmalara konu olmuştur.[175] Bu noktada standart bir uygulamadan bahsetmek mümkün değildir. Ahrâr'ın yöneticilerle olan yakın ilişkisine karşılık Çerhî, şeyhi Bahâeddîn Nakşbend gibi yönetim kesimiyle pek fazla

---

173 Çerhî, *Tarîka-i Hatm-i Ahzâb,* (Dû Eser-i Gayr-i Çâpî içinde), *Dâniş,* c. I, sayı 1, İslâmabad 1985 (1364), s. 40; Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr*, vr. 114b.

174 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 14.

175 Bk. Jo-Ann Gross, *Khoja Ahrar: A Study of the Perceptions of Religious Power and Prestige in The Late Timurid Period*, Ph. Dr. Dissertation, New York University, 1982; "The Economic Status of a Timurid Shaykh. A Matter of Conflict or Perception", *Iranian Studies*, 1988, sayı 21, ss. 84-104; "Multiple Roles and Perceptions of a Sufi Shaikh: Symbolic Statements of Political and Religious Authority", *Naqshbandis*, İstanbul-Paris 1990, ss. 109-121; "Farming a Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar", *International Journal of Middle East Studies*, 1991, sayı 23, ss. 533-548; "Authority and Miraculous Behavior: Reflections on Karamat Stories of Khwaja 'Ubaydullah Ahrar," *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimatullahi Publications, London and New York, 1992.

münâsebet içerisine girmemiştir. Çerhî'yi buna yönlendiren sebebleri, ilgili yerlerde incelediğimizden, burada tekrara düşme kaygısıyla ele almayacağız.

Nakşbendîliğin temel prensiplerinden olan "*vukûf-ı zamanî*", insanın yaratılış gayesinin kulluk olmasından hareketle yaşanılan ânın en iyi şekilde değerlendirilmesi şeklinde yorumlanabilir ki, Çerhî'nin üzerinde en çok durduğu hususlardan biridir. Bunun yanında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Ebû Saîd Ebu'l-Hayr gibi aşk ve muhabbetin tezâhürü olan sema', raks, şiir ve melâmeti yaşantılarının bir parçası yapmış şahsiyetlerin görüşlerine eserlerinde yer verip şerh etmiş, bazı şathiyelerine izahlar getirmiştir. Buradan, dînî hassâsiyet yanında aşk ve cezbe yönü de ağırlıklı olarak öne çıkan bir tasavvufî şahsiyete sahip olduğu sonucuna varılabilir.

B. TESİRLERİ

Bir şahsın gerek hayattayken, gerekse vefâtından sonraki tesirlerinin tezâhürü, yetiştirdiği insanlar ve yazıya döktüğü düşünceleri, bilgi birikimidir. Biz de bu bölümde Çerhî'nin halifeleri ve eserleri vasıtasıyla tesirlerine değineceğiz.

1. Halifeleri

Birinin yerine geçen, arkasından vekil olan kişi anlamına gelen halife, tasavvuf terminolojisinde, mürîdlerin arasından derviş yetiştirmeye ehliyet kazananlara şeyh tarafından hilâfetnâme veya icâzetnâme verilen kişidir.[176]

Halife yetiştirmek, tarîkatların devamı açısından önemli bir husustur. Çerhî, Nakşbendîliğin yayılmasında özellikle Ahrâr gibi birini yetiştirip tarîkatın devamını sağlaması açısından, Bahâeddîn Nakşbend'in halifeleri arasında en önemli sîmâ olarak da kabul edilmektedir. Çerhî'nin icâzet verdiği halifeler şunlardır:

a. Yûsuf-ı Çerhî

Ya'kûb-ı Çerhî'nin oğlu olup, babasının vefâtından sonra yerine geçmiştir. Kaynaklarda Yûsuf-ı Çerhî'nin vefâtına dair bir malûmât bulunmamaktadır. Kabri, Duşanbe'ye yaklaşık kırk kilometre mesafede, günümüzdeki adıyla Çertek'tir. Türbesi, Timur'un kabrine benzer tarzda inşa edilmiştir. Türbe alanı içerisinde bünyesinde hücreler ihtivâ eden büyük bir tekke vardır.[177]

176 T. W. Arnold, "Halife", *İA,* c. V/I, s. 148; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* ss. 316-317; Cemil Akpınar, "İcazet", *DİA,* İstanbul 1991, c. III, s. 397.

177 Nefîsî*, Târîh-i Nazm u Neşr*, c. II, ss. 778-779; Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye*, ss. XVII-XVIII; Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend,* s. 154.

b. Şihâbuddîn Emîr Seyyîd Abdullah Berzişâbâdî Meşhedî

Abdullah Berzişâbâdî'nin mahlasında yer alan "Emîr ve Seyyîd" ibarelerinden, Peygamber Efendimiz'in neslinden gelmiş olması muhtemeldir. Meşhedî'nin, Muhammed Pârsâ'dan *Sahîh-i Buhârî* okutma icâzeti aldıktan sonra Çerhî'nin sohbetlerine katıldığı ve halifesi olduğu nakledilmektedir. Berzişâbâdî, daha sonra 825/1422'de Kübrevî şeyhi Hâce İshâk Hatlânî'den de icâzet almış olup, Kübreviyye'nin Zehebiyye kolunun kurucusu olarak da kabul edilmektedir. 872/1467-68'de vefât eden Berzişâbâdî sonrası Zehebiyye'nin en meşhur kolu şöyle devam etmiştir: Reşîdeddîn Muhammed Bîdâvazî, Şâh Ali Bîdâvazî, Şeyh Hacı Muhammed Habûşânî, Şeyh İmâmüddîn Fazlullah b. Alâeddîn Ali Berzişâbâdî Tûsî (ö. 914/1508), Kemâleddîn Hüseyin b. Şihâbeddîn Hüseyin Harizmî (ö. 958/1551).[178]

Abdullah Berzişâbâdî'nin, *Risâle-i Kemaliye* adlı bir eseri ve gazelleri bulunmaktadır.[179]

c. Yûsuf-ı Bâykûlî

İmam-ı Rabbânî'nin halifesi ve *Zubdetu'l-Makâmât* yazarı Muhammed Hâşim Kışmî, Yûsuf Bâykûlî'yi Ya'kûb-ı Çerhî'nin halifelerinden biri olarak belirtir. Hayatı hakkında fazlaca malûmâtın bulunmadığı Yûsuf-ı Bâykûlî, Bâykûl'da vefât etmiştir. Hatlân'da metfun Şeyh Baba-yı Sîstânî isminde bir halifesi vardır. Sîstânî'nin vefâtından sonra, yerine Şeyh İsmail Hatlânî geçmiştir.[180]

d. Muhammed Kuhistânî

Zâkir Şükrü'nün *Silsilenâme*'sinde, Muhammed Kuhistânî'nin Çerhî'nin halifesi olduğu nakledilmektedir. Aynı risâlede, Muhammed Kuhistânî'nin Şeyh Girye-i Kebâb-ı Tebrîzî ve Ebû Sa'îd-i Buhârî isimlerinde iki halifesinin ismine daha yer verilmektedir.[181]

e. Ubeydullâh-ı Ahrâr

Hâce Nâsıruddîn Ubeydullâh b. Mahmûd Şihâbuddîn el-Ahrâr es-Semerkandî Taşkendî, 806/1404 yılında Taşkend yakınlarındaki bir köy olan Bağıstan'da dünyaya gelmiştir. Çiftçilikle uğraşan ailesi, Ahrâr'ın doğumundan önce Taşkend'e, İmam Ebû Bekr Kaffâl

178 Muhammed Ma'sum Şirâzî, *Tarâiku'l-Hakâik,* tash: Muhammed Ca'fer Mahcûb, Kitabhâne-i Senâî, Tahran 1339, c. II, s. 319; Tosun, *age,* ss. 154, 384.
179 Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Neşr,* c. I, s. 320.
180 Tosun, *age,* s. 154.
181 Zâkir Şükrü, *Silsilenâme-i Aliye-i Meşâyıh-ı Sûfiyye*, Hacı Selim Ağa Kütp., Hüdâyi Bö., nr. 1098, s. 76.

Şaşî'nin türbesinin yakınına göçmüştür. Ahrâr, çocukluk ve yetişkinlik devresini burada geçirmiştir.[182]

Ahrâr'ın ne zaman evlendiği hususunda, kaynaklarda malûmât olmamakla birlikte iki evlilik gerçekleştirdiği bilinmektedir. Kaynaklarda iki çocuğunun ismi geçmekte olup bunlar; Muhammed Abdullah ve Hâce Yahyâ'dır. Özellikle ikinci ismin soyundan gelenler, önemli vazifeler üstlenmişlerdir.[183]

Ahrâr'ın, tasavvufa yabancı olmayan bir aileye mensûbiyeti, şahsiyetin yapılanmasında etkili olmuştur. Zira daha küçük yaşlarda iken, ilgi alanını yöredeki mutasavvıfların kabirleri oluşturmuştur.[184]

Ahrâr 22 yaşında iken, dayısı Hâce İbrahim-i Şâşî, tedrisât için onu Semerkand'a götürmüştür. Kutbeddîn es-Sadr Medresesi'ne yerleşen Ahrâr'ın, o dönemin standartlarına göre çok az eğitim aldığı söylenebilir. Orada da kendisini daha ziyâde tasavvufî uygulamalara vermiştir. Sadeddîn Kaşgarî, Mevlânâ Nizâmuddîn Hamuş, Buhâra'da Mevlânâ Hamîdüddin Şâşî, Alâeddîn Gücduvânî, Herat'a giderken Hâce Misafir Harezmî, Herat'ta Seyyîd Kasım Tebrizî, Şeyh Bahâeddîn Ömer, Horasan'da Şeyh Zeynüddîn Hafî, Belh'te Alâeddîn Attâr'ın halifelerinden Mevlânâ Hüsâmeddîn Pârsâ gibi sûfîlerle görüşmüştür.[185]

İki sene kadar Semerkand'da kalan Ahrâr, 24 yaşında Herat'a gitmiş ve burada 4 yıl kalmıştır. Daima hürmetle karşılandığı bu şehirde en çok Mir Seyyîd Kasım el-Envîr ile Şeyh Bahâeddîn Ömer'den istifade etmiştir.[186]

Herat'ta kaldığı dönemde hankâhta zikr-i Hâcegân ile meşgul olan bir tüccar Ahrâr'ın dikkatini çekmiş, Hulgâtu'da Bahâeddîn Nakşbend'in halifelerinden Ya'kûb-ı Çerhî'nin mürîdi olduğunu öğrenmiştir. Karşılaştığı bu tüccardan, Çerhî'nin methini duyunca kalbi ona meyletmiş ve intisâb etmek üzere Hulgâtu'ya hareket etmiştir.[187]

Yolculuğu esnasında Belh'te Alâeddîn Attâr'ın halifelerinden Hüsâmeddîn Pârsâ ile görüşmüş, Çagâniyân Vadisi'nde Attâr'ın kabrine ziyarette bulunmuştur. Hisar'a yakın

182 Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* s. 256; Safî, *Reşahât,* s. 321; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 25b; Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, s. 174.

183 Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh,* vr. 48b-49a; Sarı Abdullah Efendi, *age,* s. 131; Algar, "A Brief History", *Naqshbandis,* s. 15.

184 Safî, *Reşahât*, s. 305; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 25.

185 Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh,* vr. 78b; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 70; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şakâik-Şakâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri,* haz. Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989, s. 270.

186 Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 25b; Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* ss. 256-257; Nizâmî, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality,* s. 169.

187 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 437; Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr,* vr. 115a.

mesafede Çagâniyân'a gelince hastalanan Ahrâr, yirmi gün kadar orada kalmıştır. Bu esnada Çerhî aleyhinde birtakım sözler duyunca, kalbinde ona karşı şüphe oluşmuş ve geri dönmeyi bile düşünmüştür. Ancak bu kadar yol geldikten sonra geri dönmeyi uygun bulmamış ve Çerhî'nin yanına gelmiştir.[188]

Ahrâr'ın, Çerhî aleyhinde duyduğu sözler, onun gaybet haliyle ilgili olup, bu haldeyken söylediği sözler arasında, Ahrâr'ın ifadesiyle, "*haddi aşanlar vardı.*"[189] Ancak, Ahrâr'ın Çerhî ile görüşmesi sonrası ona intisâbından, söz konusu tenkidlerin haksız olduğu sonucuna varılabilir.

İlk görüşmelerinde Ahrâr'a çok iltifat gösteren Çerhî, onun Şaş'dan geldiğini öğrenince, Şeyh Ömer-i Bağıstânî ile bir akrabalığının olup olmadığını sorar. Ahrâr, tevâzuundan ötürü, "*ceddim kendilerinin mürîdleriydi*" cevabını verir. Ya'kûb-ı Çerhî, Bahâeddîn Nakşbend'in ve birçok tarîkat şeyhinin Ömer-i Bağıstânî'ye saygı duyduğunu, tarîkatta cezbe ve istikameti cem ettiğini belirterek Bağıstânî'den sitâyişle bahseder. Ubeydullâh-ı Ahrâr, ilk görüşmeleri sonrası ertesi sabah tekrar Çerhî ile bir araya geldiğini ve kendisine çok gazablı ve haşin bir tarzda davrandığını belirtir ve bunun sebebini de onun hakkında söylenilenler kulak asmasına bağlar ki Çerhî'nin bu tutumu, Hz. Peygamber'in; "*mü'minin ferâsetinden sakınınız; zira o Allah'ın nuruyla bakar*"[190] hadisinin de bir tezâhürü olsa gerektir.

Ya'kûb-ı Çerhî, Bahâeddîn Nakşbend'e kendisinin nasıl intisâb ettiğini anlattıktan sonra, Ahrâr'a elini uzatarak, "*bana biat et*!" der. Ahrâr, Çerhî'nin yüzündeki (doğuştan gelen) beyaz leke dolayısıyla, kendisine uzatılan ele biat etmekten çekindiğini belirtir.[191] Ya'kûb-ı Çerhî durumu anlayınca elini çeker; bir süre sonra elini tekrar uzatarak şöyle der:

"*Elimizi Hâce Nakşbend tutmuş ve 'Senin elin bizim elimizdir. Elini tutan bizim elimizi tutmuş gibidir' demiştir*". Ahrâr, bu sözü söylerken, Çerhî'nin yüzündeki kerâhet hâlinin kaybolduğunu, karşısında sanki Bahâeddîn Nakşbend'i gördüğünü, hayretten donup kaldığını ve ona sarılmamak için kendini zor tuttuğunu belirtir. Bu şekilde tarîkata giren Ahrâr, intisâbı sonrasında Çerhî'nin halefi sıfatıyla Bahâeddîn Nakşbend'den sonra en etkili isimlerden biri olmuştur.[192]

---

188 Nevâî, *age*, s. 250; Râzî, *Heft İklîm,* s. 334.

189 Bk. Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 48a-48b

190 Tirmizî, Tefsîr, 16, h.no: 3127. Maruz kaldığı bu sert tutumdan dolayı, Ahrâr çok kederlenmiş, hatta oradan ayrılmayı bile düşünmüştür. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 437; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 47

191 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 48b; Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, ss. 250-251.

192 Safî, *Reşahât,* s. 353; Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr,* vr. 115a; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* ss. 47-48; Nevâî, *age*, ss. 250-251; Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye,* s. 69.

Kendisindeki manevî kabiliyetin farkına varılması dolayısıyla, birçok şeyh, Ahrâr'a değer vermişti.[193] Buna rağmen Ahrâr'ın Ya'kûb-ı Çerhî'ye intisâb etmesi, Çerhî'nin bu dönemde gerek aynı tarîkatın, gerekse diğer tarîkatların halifelerine göre konumunu göstermesi açısından da dikkat çekicidir.

Ahrâr'ın Çerhî'ye intisâbıyla ilgili nakledilenlere bakıldığında, söz konusu durumun formaliteden başka bir şey olmadığı sonucuna varılabilir. Nitekim Ya'kûb-ı Çerhî, Hâcegân ekolünde vukûf-ı adedîyi, nefy ü isbat zikrini Ahrâr'a telkinden sonra, "*Bahâeddîn Nakşbend'den bize ulaşan budur. Ama siz mürîdleri cezbe yoluyla eğitmek isterseniz, o sizin tercihinizdir*" der. Mecliste hazır bulunan bazıları, daha yeni intisâb etmiş birisine neden icâzet verdiğini soranlara; "*mürîd dediğin, mürşîdin huzuruna böyle gelmeli; meşalesi hazır, yağı ve fitili tamam*" der. Bir başka rivâyette; "*tâlib, mürşîdin huzuruna bütün istîdadını toplayarak gelmelidir. Arzuladığı kemâlât seviyesine ulaşmaya istidatlı olup, iş sadece icâzet vermeye kalmalı*"[194] cevabını verir.

Ahrâr şeyhinin yanında üç ay kadar kalıp ayrılmak için izin isteyince, Çerhî ona tarîkatı baştan sona anlatıp râbıta usûllerini gösterir. Râbıtayı talim ederken hayret hissi vermemeye ve istidatlarına göre tâliblere ulaştırmaya gayret etmesini tenbihler. Telkin sonrası Herat'a dönen Ahrâr, bir sene burada ikamet edip 29 yaşında dedelerinden kalan küçük çiftliği idare için Taşkend'e giderek (835/1431-32) rençberlikle meşgul olmaya başlar. Bu işte kademeli bir şekilde başarı sağlayarak Taşkend'de cami, medrese ve büyük bir hankâh inşa ettirir. Taşkend ve civarı, altmış yıl devam eden manevî görevinin merkezi konumundadır.[195]

Bu dönemde sahip olmaya başladığı siyâsî güç yanında Mâverâünnehir bölgesinin en büyük toprak sahiplerinden de biri haline gelen Ahrâr, toplumun nabzını iyi tutabilmesi ve güçlü rûhânî karakteriyle büyük kitleleri kendisine cezbetmiş, böylece tarîkatın düşünce yapısını geniş bir yelpazeye yaymıştır.[196]

---

193 Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh,* vr. 78b; Ali Asgar Muîniyân, "Ahrâr", *Gûher*, 1: 10 (1352), s. 968.

194 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 438; Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 250, 251; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 48b-49a; Safî, *Reşahât,* s. 354; Rizvî, *A History of Sufism*, c. II, s. 174

195 Safî, *Reşahât,* s. 354; Kufralı, *Nakşbendîlik,* s. 71; Gross, "The Waqf of Khoja", *Naqshbandis in Western*, s. 49.

196 Zeki Velidi Togan, "Câmî", *İA*, c. III, s. 16; Deweese, "The Mashâ'ikh-i Turk", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, s. 197; Isenbike Togan, "The Khafi, Jahri Controversy in Central Asia Revisited", *Naqshbandis in Western and Central Asia*, ed. Elisabeth Ödalga, İstanbul 1997, s. 30.

Siyaset-tarîkat ilişkisi Ahrâr'la birlikte daha farklı bir boyut kazanmıştır. Uluğ Bey (ö. 853/1449)'den sonra Ebû Saîd'in (ö. 874/1469) yönetime geçmesinde etkisi olan Ahrâr ile birlikte sûfî liderler, siyâsî ve sosyal alanlarda daha da nüfûz sahibi olmuşlardır.[197]

Hâce Ahrâr, Ebû Saîd'e teveccüh gösterirken, diğer mirzaları da ihmal etmemiştir. Onun mirzalar arasında bir denge politikası izlemesi, aralarındaki kanlı mücâdelelerin önüne geçmesini sağlaması yanında, onu XV. yüzyılın ikinci yarısında Orta Asya'nın en önemli siyâsî gücü haline getirmiş, halk ile yöneticiler arasında arabuluculuk rolü üstlenmiştir. Yönetici kesim tarafından manevî rehber olarak kabulü, Ahrâr'ın siyâsî etkisinin artması yanında, tarîkatını da hâkim kılması kendisini, sonraki dönemlere etkisi açısından Nakşîliğin önde gelen şahsiyetlerinden biri haline getirmiştir.[198]

Ahrâr'ın siyasetle ilgilenmesinin, maddî çıkardan ziyâde dinin hükümlerinin uygulanması ve halkın maslahatı noktasında olduğu görülmektedir.[199] Kendisi, siyasetle ilgilenmesiyle ilgili şu ifadelere yer verir:

"*Bizim önemli bir görevimiz daha vardır. O da; Müslümanları zalimlerin kötülüklerinden korumaktır. Bu zorunluluk dolayısıyla, yöneticilerin kontrol altına alınması ve Müslümanlar için faydalı icraatlarda bulunmaları sağlanmalıdır.*"[200]

Ahrâr, bu düşünceden hareketle, manevî vazifesini yerine getirirken, halkla ve yönetici kesimle bağlantılarını güçlü tutmuştur. Böylece *halvet der encümen* anlayışını siyâsî alanda da uygulayarak, diğer mutasavvıflara da örnek olmuştur.[201]

Ahrâr, hükümdarın ricası üzerine Taşkend'den Semerkand'a taşınmış, Ebû Saîd'in oğlu Sultan Ahmed (874-899/1469–1494) döneminde, yönetimde daha çok söz sahibi olmuştur. İşlerin çoğunun Hâce Ahrâr tarafından, hakkaniyetle ve dînî kurallara uygun olarak

197 Bâbür, *Bâbürnâme*, c. I, ss. 10-11; Barthold, *Four Studies*, s. 118; Foltz, "Naqshbandi Connections", *Journal of Islamic Studies*, s. 231.

198 Bâbür, *age*, c. I, ss. 10-11, 27-29, 31-32, 39-40; Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh,* vr. 5a-5b; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 64b-65a; Barthold, *age*, s. 166; Nizâmî, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality*, s. 169.

199 Bâbür, *age*, c. I, ss. 35-36; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 81b.

200 Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh,* vr. 72b-73a; Jo Ann Gross, "Multiple Roles and Perceptions of a Sufi Shaikh: Symbolic Statements of Political and Religious Authority", *Naqshbandis*, İstanbul-Paris 1990, s. 108.

201 Algar, "A Brief History", *Naqshbandis*, ss.13-15; Deweese, "The Mashâ'ikh-i Turk", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, s. 196; Foltz, "Naqshbandi Connections", *Journal of Islamic Studies*, s. 231; Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India", *Journal of Islamic Studies*, ss. 210-211.

halledildiği ve Semerkand halkının, Sultan Ahmed Mirza'nın yirmi beş yıl süren saltanatı zamanında rahat yaşadıkları, döneme ait kaynaklarda yer almaktadır.[202]

Ahrâr'ın, irşâd faaliyetleri için bir merkez edinmeyi prensip haline getirdiği görülmektedir. Çerhî'ye intisâbı sonrasında geldiği Taşkend'de belli bir maddî yeterliliğe sahip olduktan sonra hankâh kurmuştur. Aynı durum, Semerkand'a taşınınca yerleştiği Kafşir Mahallesi için de geçerlidir.[203] Bu durum, Ahrâr'ın yönetici kesimle ilişkilerin mahiyeti noktasında da ipuçları sunmaktadır. İçinde bulunduğu konumla Ahrâr, dînî hükümlerin uygulanıp, halkın maslahatı doğrultusunda, sultanın velâyeti altına girmeyip, arada belli bir mesafe bırakmak sûretiyle onu yönlendirme siyaseti izlediği görülmektedir.

Ahrâr'da gözlemlediğimiz üzere, Nakşbendî-Timurlu ilişkisi, Hindistan'daki Müslümanlar arasında Nakşbendîliğin yayılmasını kolaylaştırırken; Timurlular yönetiminin İslâmî kimliğini de güçlendirmiştir.[204]

Tarîkat, pek çok müntesibi vasıtasıyla değişik alanlarda varlığını devam ettirmiş olup, Ahrâr'dan sonra ona izâfeten Ahrâriyye diye de anılmıştır. Ahrâr'ın tarih sayfalarında bıraktığı esas iz, tarîkatı çok geniş bir coğrafyaya yayması olup, şüphesiz bunda halifelerinin de tesiri vardır. Gerek kendi memleketlerine, gerekse başka bölgelere gönderilen halifeler vasıtasıyla Nakşbendîlik, tüm İç Asya'da yaygın bir tarîkat haline gelmekle kalmamış; Hicaz, Hindistan, İran, Irak, Suriye, Arabistan, Anadolu ve Rumeli'de de rağbet görmüştür. Bu genişleme Nakşbendîliği, Osmanlı Devleti, Türkistan ve Hindistan olmak üzere üç önemli Sünnî bölgenin kültürel yapısının ortak unsuru haline getirmiştir.[205] Söz konusu durum, farklı kültür ve coğrafyalara mensub olsalar da, tasavvufun insanlardaki rûhî yöne hitâbının bir tezâhürü olsa gerektir.

Ubeydullâh-ı Ahrâr'ın halifelerinden kanâatimizce en önemlileri, kendisinden sonra dergâh şeyhi sıfatı ile, yerine geçen oğlu Hâce Muhammed Yahya; Nakşbendîliğin Osmanlı topraklarında yayılmasında önemli rolü olan Abdullah-ı İlâhî (ö. 896/1490-1491) ve Ahmed

---

202 Bâbür, *Bâbürname*, c. I, ss. 35-36; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn*, vr. 26a; Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh,* vr. 47b-48a.

203 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 123a; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 26a; Rizvî, *A History of Sufism*, c. II, s. 176; Gross, "The Waqf of Khoja", *Naqshbandis in Western*, s. 49.

204 Nizâmî, "Naqshbandi Influence", *Islamic Culture*, c. XXXIX, s. 43; Arthur Buehler, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in India", *The Bulletin: The Henry Martin Institute of Islamic Studies,* July-December 1994, c. XIII, /3-4, s. 45

205 Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 202a; Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, s. 177. Algar, "A Brief History", *Naqshbandis*, s. 16; Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India", *Journal of Islamic Studies*, c. VII, ss. 210-211.

Buhârî'dir (ö. 922/1516). Son iki isim vasıtasıyla İstanbul, Bursa, Rumeli ve Doğu Anadolu'da birçok tekkeler kurulmuştur.

Ahrâr'ın bundan başka halifeleri de olup Nakşbendîliğin, İran'ın kuzey-batısındaki Kazvin bölgesine girişi, halifelerinden Şeyh 'Iyan-ı Kazerûnî ile olmuştur. Kendisi uzun yıllar Ahrâr'ın çocuklarına hocalık da yapmış ve Safevîlerce öldürülmüştür (925/1519).[206]

Şam ve civarında Mollazâde Otrârî (ö. 923/1517) ile Molla Muhammed-i Bedahşî (ö. 922/1516); Hindistan ve Kâbil'de de Ahrâr'ın üçüncü oğlu Muhammed Emîn etkilidir.[207]

Ahrâr'ın on iki yıl hizmetinde bulunan ve *Silsiletü'l-Ârifîn* müellifi Muhammed-i Kadî, yöneticilerle ilişkiler noktasında Ahrâr'ı takip ederek, Fergana'nın Moğol yöneticileriyle görüşmüş, tarîkatın Doğu Türkistan'da yayılmasını sağlamıştır.[208]

Hâce Ahrâr'ın diğer halifelerinden isimlerini tesbit ettiklerimiz şunlardır; Mevlânâ Seyyîd Hüseyin, Mir Abdülevvel (ö. 905/1500), Mevlânâ Şeyh (ö. 916/1510), Mevlânâ Ca'fer (ö. 893/1488), Mevlânâ Burhâneddîn, Mevlânâ Lütfullah, Şeyh Rahmetullah, Mevlânâ Sultan Ali, Mevlânâ Ebû Saîd-i Evbehî (ö. 914/1508), Hâce Ali Taşkendî, Mevlânâ Mûsâ, Mevlânâ Nûreddîn-i Taşkendî (ö. 840/1436), Hindû Hâce Türkistânî, Şeyh Habîbullah-ı Taşkendî, Mevlânâ Necmuddîn Abdulvehhâb-ı Semerkandî, Abdullah Sürmeli, Hâce Muhammed Emîn-i Bulgârî, Hâce Mustafa er-Rûmî, Mevlânâ İsmail-i Firkatî, İsmail-i Kamerî, İsmail-i Şemsî, Fahreddîn Ali b. Hüseyin (ö. 939/1532), İsmail-i Şirvânî (ö. 942/1536), Îsâ-yı Fâzıl Buhârî (ö. 954/1547) Şeyh Rukneddîn Alâüddevle, Mevlânâ Seyyîd Hasan, Mevlânâ Sirâcüddîn Kasım.[209]

Hâce Nâsıruddîn Ubeydullâh-ı Ahrâr, 29 Rebîülevvel 895/19 Şubat 1490'da Semerkand'da vefât etmiş ve Kafşir civarındaki hankâhına defnedilmiştir. Kabri, vefâtından bir süre sonra türbe haline getirilmiş olup, beş yüz yıldır ziyaret mahallidir.[210]

---

206 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Yazma Bağışlar 2305-2369, Mikrofilm Arşiv No: 2754, c. II, vr. 29-30; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarîkatlar ve Tekkeler*, Uludağ Yay., Bursa 1990, c. I, ss. 147-150; Mustafa Kara-Hamid Algar, "Abdullah-ı İlâhî", *DİA,* İstanbul 1988, c. I, ss. 110-112; Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, *İstanbul'da Buhâralı Bir Mutasavvıf, Emir Buhârî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 7; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf,* İz Yay., İstanbul 2000, ss. 117-119; Mustafa Kara, "Emir Buhârî", *DİA,* İstanbul 1995, c. XI, ss. 125-126; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet ve Ulemâ,* OSAV Yay., İstanbul 2001, ss. 379, 381.

207 Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India", *Journal of Islamic Studies,* c. VII, s. 212; Foltz, "Naqshbandi Connections", *Journal of Islamic Studies,* s. 230.

208 Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 27a.

209 Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* ss. 257-258; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd,* ss. 131-132; Kufralı, *Kufralı*, s. 79; Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend,* s. 188.

210 Muhammed Tâlib, *age,* vr. 26b; el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye,* s. 70; Algar, "Ahrâr", *EI Supplement,* Fasikül 1-6, s. 51.

Ahrâr'ın karakterine gelince; olağanüstü zenginliğine rağmen Hâce, mütevazı bir hayat sürmüştür. Arazilerini vakıf haline getirmiş ve kazandıklarını insanlar için harcamıştır. Gurur ve kibrin, insanın ahlâkî derecesini düşürdüğünü belirtmektedir. Ona göre insanlara hizmet etmek, en yüksek manevî derecedir. İncelik ve nezâketiyle tanınmış olup misafirperverdir. Azimeti, ruhsata tercih etmiştir. Ona göre maneviyâtı gelişmemiş olanlar, en azından ruhsata sarılır. Azimet ise maneviyâtı güçlü olanların yoludur.[211]

Hâce Ahrâr'ın eserleri şunlardır: *Risâle-i Vâlidiyye, Kitâbu'l-vâridât, Mecmûa-i Mürâselât, Mektûbât, Risâle-i Nûriye, Fıkarât*.

Ya'kûb-ı Çerhî'nin tesirleri, kudretli halifeleri yanında eserleriyle de günümüze kadar ulaşmış olup, şimdi bu konuya değinelim.

2. Eserleri

Ya'kûb-ı Çerhî, yetiştirdiği mürîd ve halifeleriyle tarîkatın devamı noktasında Bahâeddîn Nakşbend'in en önemli halifesi olması yanında, günümüze kadar ulaşan eserler de telif etmiştir.

Çerhî, eser telifinde Farsça yanında Arapça'yı da kullanmıştır. Bennigsen'e göre, Nakşbendiyye'yi içinde bulunduğu coğrafyada diğer tarîkatlardan üstün kılan özelliklerden birisi, halifelerin herkesin anlayabileceği dili kullanmasıdır. O dönemde Orta Asya'da Farsça ve Türkçe, Kafkasya'da ise bu ikisine ilâveten Arapça da kullanılmaktadır.[212]

Çerhî'nin, diğer alanlarda olmakla birlikte tasavvufa dair eserlerinin ağırlık kazandığı görülmektedir. Biz de, eserlerini tasavvufa ve diğer alanlara dair olmak üzere ikili bir tasnifle sunmayı uygun bulduk.

a. Tasavvufa Dair Eserleri

Ya'kûb-ı Çerhî'nin tasavvufa dair eserleri, mensubu bulunduğu ekolün prensiplerinden, çeşitli tasavvufî konu ve tartışmalara, şatahat türü ifadeleri ve Melâmîliği ile ünlü kişilerin rubâî ve beyitlerinin şerhine kadar geniş bir yelpazeyi içine almaktadır. Şimdi Çerhî'nin doğrudan tasavvufla ilgili eserlerine değinelim.

---

211 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 38a, 53a; Safî, *Reşahât,* s. 334-335; Kiyanî, *Târîh-i Hankâh,* s. 323; Gross, "The Waqf of Khoja", *Naqshbandis in Western,* s. 49; Rizvi, *A History of Sufism,* c. II, s. 177; Aynı makale, s. 173.

212 Bennigsen, *Sûfi ve Komiser,* s. 81.

aa. *Neynâme-i Mevlânâ*

Mesnevî'nin ilk on sekiz beytinin ve bazı hikâyelerinin şerhinden oluşmaktadır. Eser, *Mesnevî* şerhlerinin en eski örneklerinden biridir.[213] Halîlullah Halîlî'nin tashih ve takrizde bulunduğu *Neynâme*, Camî'nin *Risâle-i Naiyye*'sinin Kabil (1352/1973) baskısıyla birlikte Tahran'da 1375/1996'da neşredilmiştir.

Ya'kûb-ı Çerhî, bu eseri yazış sebebiyle ilgili:

"*Affa muhtaç bu zayıf kul (Ya'kûb b. Osman b. Mahmûd b. Muhammed el-Gaznevî, Çerhî, Serrezî) Allah onlara rahmet etsin; ahbâb ve ashâbından bazısı, Mesnevî'nin manasından birtakım şeylerin açıklanması talebinde bulundular. Böylesi bir makama layık olmadığım halde bu talebe icâbet ettim. Allah, Kendisi'ne dayanılan ve güvenilendir*"[214] ifadelerinde de görüldüğü üzere, çevresinden gelen istekler doğrultusunda kaleme almıştır.

Çerhî'yi *Mesnevî* şerhine sevk eden bir diğer âmil ise, herkesin *Mesnevî*'deki hakîkatlerin inceliklerini anlayabilmesi ve onu, ehil olmayanların yanlış değerlendirmelerinden korumaktır.[215]

Eserinin giriş kısmında, *Mesnevî*'nin dil ve üslûb özelliklerine değinen Çerhî, "*yüce bir irfan ve lisan sahibi, sözüne itibar edilen –hakîkat sırlarını ortaya çıkaran-, şerîat ve tarîkatta ulemâ ve evliyânın burhânı*" gibi sıfatlarla övdüğü Mevlânâ'nın, *Mesnevî*'yi farklı bir üslûbla kaleme aldığını belirtir. Ona göre, Mevlânâ'dan önce böyle bir üslûb kullanılmamış olup; hakîkatin sıfatlarını, tarîkat ilimlerini, şerîat çerçevesinde hikâye ve kıssa şeklinde çeşitli remiz ve nüktelerle açıklamıştır.[216] Çerhî'nin bu tesbitlerine, Mevlevîlik'le ilgili çalışmalarıyla dikkat çeken Gölpınarlı da katılmaktadır. Her ne kadar Şark-İslâm edebiyatında "mesnevî" geleneği olsa da, bu tarz şiir, Mevlânâ ile zirveye çıkmıştır.[217]

Çerhî, "*püphesiz Kur'ân'daki her âyetin bir zâhirî, bir de bâtınî yönü vardır*" rivâyetinden hareketle şu değerlendirmede bulunur. "*Allah (c.) Kitab'ında, hakîkatin sırlarını ehli olmayandan korumak üzere, geçmiş toplumların kıssaları içerisinde gizlemiştir. Bu noktada Mesnevî de Kur'ân'ın bâtınî bir tefsîridir.*"[218]

---

213 Algar, "Çarkî", *EIr*, c. IV, s. 819. Çerhî'nin bu eseri tarafımızdan çevrilmiştir.
214 Çerhî, *Neynâme*, s. 143.
215 Aynı eser, s. 144.
216 Aynı yer.
217 Gölpınarlı, "Önsöz", *Mesnevî*, c. I, ss. B-C.
218 Çerhî, *Neynâme*, s. 166; Nûreddîn Ali b. Ebû Bekr Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, Müessesetü'l-Maarif Yay., Beyrut 1986, c. VII, s. 155

Çerhî, dilin kullanımına da değinerek, âriflerin ayrılık acısını nazım ve nesir yoluyla sembollerle ifade ettiğini belirtir. Zira kullandığımız dil, kişinin yaşamış olduğu hâli açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Ârifler, gerek anlatım zorluğu, gerekse söylenen sözü ehil olmayanlardan gizlemek hedefine yönelik olarak böyle bir yola başvurmuşlardır.[219]

Konuştukları dilin anlaşılmasını istememelerinin bir diğer sebebi de, kendilerindeki ayrılık acısının derdini, diğer insanların taşımamalarıdır. Çerhî bunu; "*dertsiz kişinin yanında aşktan bahis açılamaz. Zira sözün mânâsından nasibi yoktur.*" ifadeleriyle dile getirir. Söz konusu duruma işâret eder mahiyette Hz. Peygamber (s.) şöyle buyurmaktadır: "*İlim talebi her Müslümana farzdır. İlmi, ehlinin gayrisine veren; cevher, inci ve altını hırsızların boynuna takan kimseye benzer*."[220]

Çerhî, *Mesnevî* dışında yer yer başka rubâîlere ve beyitlere de değinirken, kimi yerde de beyitlerin arasına girerek ayet ve hadislerle düşüncelerini açıklar. Bazen de hiçbir müdahalede bulunmadan, *Mesnevî*'de geçen kıssayı aynen aktarır geçer.

Mesnevî'de geçen padişah ve cariye, Şeyh Dekûkî, Şeyh Muhammed Serrezî gibi kıssaları şerh ederken, kendi tasavvufî düşüncesini de sergiler.

ab. *Risâle-i Ünsiyye*

Çerhî, bu eseri yazış gayesinin, Hz. Peygamber'in hayatını en güzel şekilde hayatına aksettiren kişilerden biri gördüğü Bahâeddîn Nakşbend'in yaşantısından kesitler sunmak olduğunu belirtir. Böylece, Hakk'ın dostlarına da ünsiyet kazanmayı ummaktadır. [221]

Eserde, Bahâeddîn Nakşbend'in yer yer söz ve menkıbeleri, silsilesinde yer alan bazı zevâtın hayatı, zikir, nâfile namazlar vb. konulara, ilk dönem Nakşbendî uygulamalarına değinilmiştir.

Risâle-i Ünsiyye'yi, Mustakîmzâde Süleyman Sadeddîn, Hasan Şevkî et-Trabzonî gibi şahıslar istinsâh etmiş; La'lîzâde Abdulbâkî Efendi tarafından Osmanlıca'ya çevrilmiştir. Eser, *Risâle der Beyân-ı Tarîk-ı Müstakîme-i Nakşbendiyye ve Zikr Risâle der Kelimât-ı Hazret-i Şâh-ı Nakşbend, Risâle der Tasavvuf , Risâle fî Beyân-i Silsileti't-Tarîkati'n-Nakşbendiyye, Risâle der Silsile ve Sırât-ı Hâcegân-ı Nakşbend, Tarîkatnâme-i Nakşbendiyye,*

219 Çerhî, *age*, s. 146; Sâdık Kılıç, *İslâm'da Sembolik Dil,* İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 217; Toshihiko Izutsu, "Aynu'l-Kudat Hemedânî'nin Düşüncesinde Mistisizm ve Çok-Anlamlılık Problemi", *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler,* Anka Yay., İstanbul 2001, ss. 116-117.

220 İbn Mâce, *es-Sünen,* 17, h.no: 224; Çerhî, *age*, s. 143, s. 146

221 Çerhî, *Risâe-i Ebdâliyye,* s. 11.

Tasavvufî Bir Risâle, Risâle-i Merdiyye-i Ünsiyye başlıkları altında da istinsah edilmiştir. Ülkemizde kütüphanelerde çokça rastlanan eser, çeşitli dönemlerde basılmıştır.[222]

ac. *Risâle-i Ebdâliyye*

Çerhî, bu eserini yazış gayesinin, evliyâullahın vasıflarını açıklamak olduğunu belirtir. Risâlesine, Allah'a (c.), Hz. Peygamber'e (s.) ve evliyâya övgü ve duâlarla başlayarak, Hz. Peygamber'in, "*kişi sevdiği ile beraberdir*!" hadisi gereğince âhirette onlarla birlikte olmayı umar. [223]

Velâyet konusuna ağırlık verdiği eserinde Çerhî, dini tebliğ hususunda Hz. Peygamber'in sünnetini uygulayanları, *uzletiyân* ve *'işretiyân* diye ikiye ayırır. Her iki grubun da kutubları vardır. Buna göre *'işretiyân*ın kutbu Hâce Bahâeddîn Nakşbend olup, onun vefâtıyla yerini Alâeddîn Attâr almıştır.

Çerhî, her iki grubun fonksiyonlarına değindikten sonra, esere ismini de veren *ebdâl* kısmına geçer. Ebdâlin vasıflarını, icra ettikleri fonksiyonları dile getirdikten sonra, bu grubun kutbu olan Hızır ve İlyâs (as.) hakkında da bilgi verir. Özelliklerini, onlara yapılan atıfları ve bizzat yaşadığı bazı tecrübeleri aktarır.

Çerhî'nin bu eseri, Pakistan Kültür Bakanlığı'nın başlattığı ve kültürel mirasın yeniden canlandırılmasına yönelik bir düşüncenin ürünü olarak ele alınmış, Muhammed Nezir Ranchâ'nın tashihiyle Iran-Pakistan Institute of Persian Studies tarafından 1978'de Pakistan'da yayımlanmıştır.

Edisyon kritik olarak basılan bu eser, yine aynı kişi tarafından Urduca'ya çevrilmiş, Müessese-i İntişârât-ı İslâmî tarafından 1978'de Lahor'da Farsça nüshayla birlikte basılmıştır. Ranchâ, girişte Çerhî'nin hayatı ve eserleri hakkında kısa bir malûmât vermiştir. Ranchâ, edisyon kritikte, Kitabhâne-i Sirâciyye, Hangâh-ı Şerif-i Ahmediyye-i Sa'îdiyye, Mûsâ Zeî Şerif Bahş İsmail Han Bölümü'ndeki nüshaları esas almıştır.

---

222 *Risâle-i Ünsiyye,* Mevlânâ İ'câz Ahmed Bedâyunî tarafından tashih edilmiş, *Sitte-i Zarûriyye* içinde Matbaa-i Muctebâ-i Delhi (Hindistan)'de 1312/1894'te basılmıştır. Muhammed Abu'l-Alim tarafından hazırlanan bir diğer nüshası, yine Matbaa-i Muctaba-i Delhi'de 1924'te basılmıştır. Bilinen son baskısı, Muhammed Nezir Ranchâ tarafından tashih ve Urduca'ya da çevirisiyle birlikte 1398/1978'de, Merkez-i Tahkîkât-ı İran u Pakistan tarafından yapılmıştır. Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye,* s. XXIII; ter Haar, "Nakşbendiyye'de Manevî Rehberlik", *Tasavvuf,* sayı 9, s. 392.

223 Buhârî, Edeb, 96; Müslim, Birr, 165, hno: 2640; Tirmizî, Zühd, 50, h. no: 2386; Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* s. 4.

ad. ***Cemâliyye Havrâiyye–Şerh-i Rubâî-i Ebû Saîd Ebu'l-Hayr***

Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'a (ö. 440–1048) ait bazı rubâi ve beyitlerin şerhidir. Edebî sanatlarla süslenmiş bazı dörtlükler Çerhî'ye aittir.

Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın rubâîsinin ilk kelimesi olan "Havrâ" ile başladığı için, esere bu ad verilmiştir. Ancak Çerhî'nin, "*Cemâliyye risâlesi bitti.*"[224] ifadesi sebebiyle, *Cemâliyye* şeklinde de isimlendirilmektedir.

Metinde geçen "*hûr*", hûri, cennet kızı, siyah gözlü kadın, ceylan gözlü kız anlamlarında Arapça bir kelime olup Farsça'da da kullanılmaktadır.[225] "*Ahû gözlü*" demek olan "*ahver*" ile onun müennesi, "*havrâ*"nın cem'idir ve "*âhû gözlüler*" manasındadır.[226]

Rubâîde, sâdık bir dervişin Allah'ın cemâl ve celâl sıfatlarına özlemi dile getirilmektedir. "*Siyah gözlü hûrî*" sembolü, Kâşânî tarafından da kullanılmış olup bununla ilâhî sıfatların tecellîsine atıfta bulunulmaktadır. Sevgilinin hûrîye benzetilmesi, dîvan şiirimiz için de geçerli bir olgudur. [227]

Çerhî'nin, Farsça mısraları teker teker ele alıp şerh ettiği rubâî şöyle başlar:

حورا به نظاره نکارم صف زد

رضوان از تعجب کف خود بر کف زد

ان خال سیه بر ان رخان مطرف زد

ابدال از بیم جنك در مصحف زد[228]

Söz konusu rubâînin, Fatiha Sûresi'ne işâret ettiğini belirten Çerhî, bu sûrenin tefsîri yanında Hakîm-i Senâî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Secâvendî'den beyit ve bunların şerhlerine yer verir. Bunların işâret ettiği âyet ve hadisleri de zaman zaman zikreder.

Çerhî'nin bu eseri, Ranchâ'nın "Dû Eser-i Gayr-i Çâpi-i Mevlânâ Ya'kûb-ı Çerhî" adlı çalışmasında, Çerhî'nin *Şerh-i Esmâi'l-Hüsnâ* adlı eseriyle birlikte *Dâniş* dergisinde

224 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, s. 39.
225 Mehmet Kanar, *Büyük Sözlük: Farsça-Türkçe*, Birim Yay., İstanbul 1998, s. 246.
226 Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatı'nda Mazmunlar,* TDV. Yay., Ankara 1992, s. 209.
227 Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsîri* çev. Sâdık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 115.
228 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, s. 35. Rubâînin tercümesi şöyledir:
Karşılarında saf tutup hûrîlere bakan bir âşığım.
Hayretten rıdvana ermiş, hiçliğe dalmışım.
Yanaklardaki o siyah beni seyretmekten,
Dervişler, eğrilik korkusuyla mushaf haline gelmişler.

yayımlanmıştır. Ranchâ, eserin Kitabhâne-i Cenab Nezr-i Sabirî'deki nüshasından istifade ettiğini belirtmektedir.[229]

ae. *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ*

İsmin çoğulu olan esmâ ile "*en güzel*" anlamındaki hüsnâ kelimelerinden oluşan "*Esmâ-i Hüsnâ*" terkibi, nasslarda Allah'a nisbet edilen isimleri ifade eder. Kur'ân-ı Kerim'de geçen ilâhî isimler 100'den fazla olup, hadislerde Allah'a nisbet edilen başka isimler de bulunmaktadır. Esmâ-i Hüsnâ terkibi, geniş anlamıyla bunların hepsini kapsamakla birlikte, terim olarak doksan dokuz isimden oluşmaktadır.[230]

Çerhî, Allah'ın doksan dokuz ismini şerh ettiği risâlesinin başında, genel hatlarıyla Esmâ-i Hüsnâ konusuna değinir. Allah'ın isimlerinin birçok tarîkat ulemâsı tarafından Farsça ve Arapça uzun uzun şerh edildiğini, böylece avam ve havassa çok fayda sağlandığını belirtip, "*Rabbinin Yüce adını tesbih et"* (el-A'lâ, 87/1), "*En güzel isimler Allah'ındır. O halde O'na (güzel isimlerle) duâ edin* (el-A'râf, 7/180) âyetlerinden hareketle aynı gaye çerçevesinde eseri kaleme aldığını nakleder.[231]

Allah-âlem ilişkisini de ele aldığı eserinde, Allah'ın sıfatlarını, insanın kendisinde gerçekleştirmesi gerektiğini söyler. Ona göre her bireyde bu ilâhî isimler potansiyel olarak bulunmaktadır. Ancak, kuvveden fiile dönüştürmek, insanın çabasına bağlıdır.

Esmâ-i Hüsnâ'yı belli zamanlarda okunan bir vird şeklinde algılamaktan ziyâde, kişide amel boyutunu önceleyen Çerhî, bireyin bu isimleri kendinde gerçekleştirebilmesi için uygulaması gereken bazı prensiplere değinir. Konuyla ilgili genel bilgileri verdikten sonra, "*nasîb-i ârif-dervîş înest ki*"[232] diyerek, mürîdin uygulaması gereken ahlâkî davranışlara değinir. Böylece Allah'ın o sıfatının insanda zamanla meleke haline geleceğini, başka bir ifadeyle Allah'ın bu sıfatının kulda tecellî edeceğini söyler. Kişi, bu sıfatları ne kadar içselleştirebilirse, ilgili vasıf da insanda o nisbette kemâle erecektir.

Çerhî'nin bu eseri, "Dû Eser-i Gayr-i Çâpî-i Mevlânâ Ya'kûb-ı Çerhî" başlıklı çalışma içerisinde yayımlanmıştır.

---

229 Muhammed Nezir Ranchâ, "Dû Eser-i Gayr-i Çâpî-i Mevlânâ Ya'kûb-ı Çerhî", *Dâniş,* İslâmabad 1354 (1985), c. I, sayı 1, ss. 13-14.

230 Ali Osman Tatlısu, *el-Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi,* Diyanet İşl. Başk. Yay., Ank. 1963, s. 8; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA,* İstanbul 1995, c. XI, s. 404.

231 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 15

232 "*Dervişin buradan kendisine çıkarması gereken ders şudur*" anlamında Farsça bir ibaredir.

af. *Tarîka-i Hatm-i Ahzâb*

Bazı sûrelerin günlük virdde okunması amacıyla, manzum tarzda kaleme alınmıştır. *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ* ve *Cemâliyye* ile birlikte neşredilen eserin yayımlanmasında, Abdullah b. Abdulazîz b. Fakir Ahmed'in 1214/1799 tarihli nüshasından istifade etmiştir.

Molla Cemil Reşy, manzum hâle getirdiği eserin yazarı hakkında, "Mevlevî Ya'kûb-ı Çerhî" ibaresini kullanır ve onu zamanın "Ma'rûf-ı Kerhî'si" olarak nitelendirir.[233]

b. Diğer Alanlara Dair Eserleri

Ya'kûb-ı Çerhî'nin, tefsîr ve hadis gibi alanlara yönelik eserleri olmakla birlikte bunlar, tasavvufî bir neş'eyi de yansıtmaktadır. Şimdi bu eserlere değinelim.

ba. *Tefsîr*

Bahâeddîn Nakşbend'in halifelerinin, Kur'ân çalışmalarına ilgisi yoğun bir şekilde hissedilmektedir. Ya'kûb-ı Çerhî gibi Hâce Pârsâ da, insanları imanın temel kaynağına çekmek düşüncesiyle Kur'ân tefsîri yazmıştır.[234]

Ya'kûb-ı Çerhî'nin iki cüzden fazla tutan işârî tefsîri, ilmî seviyesinin zirvesinde kaleme alması, esere ayrı bir ehemmiyet kazandırmakta olup, günümüzde de özellikle Güney Asya'da yoğun ilgi görmektedir.[235]

Epistemolojik açıdan sezgi, keşf ve ilhâmı temel alan tasavvuf merkezli tefsîrlerin pek azı Fâtiha'dan Nâs Sûresi'ne kadar olup[236] bu durum Ya'kûb-ı Çerhî için de geçerlidir. Eserinde ta'vîz (Eûzü Besmele), Fatiha Sûresi ile birlikte Mülk, Kalem, Hâkka, Me'âric, Nûh, Cinn, Müzzemmil, Müddessir, Kıyâmet, Dehr, Mürselât sûreleri ve otuzuncu cüzün tefsîrine yer vermiştir.

İşârî tefsîrin tarihçesine baktığımızda, VI/XII. yüzyıldan itibaren İbn Arabî ile birlikte, bu tefsîrin büyük ölçüde vahdet-i vücûd düşüncesinin tesiri altına girdiği; İbn Arabî sonrası tasavvufî tefsîrde orijinalitenin kaybolduğu ileri sürülmektedir. Ancak tasavvufî hâllerin şahsa

233 Reşy, "Mukaddime", *Tarîka-i Hatm-i Ahzâb*, s. 40.

234 C. A. Storey, *Persian Literature: A Bio Bibliographical Survey*, London, ss. 1971, 8-9; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, AÜİF Yay., Ankara 1974, s. 211.

235 Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân,* vr. 11a; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd*, s. 131; Rizvi, *A History of Sufism*, c. II, s. 176; Ranchâ, "Dû Eser-i Gayr-i Çâpî", *Dâniş,* c. I, sayı 1, s. 12.

236 Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı,* Dergâh Yay., İstanbul 1994, s. 15; Aşkar, *Literatür*, s. 103; Nasr Hamid Ebû Zeyd, "Sûfî düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân", *İslâmiyât,* Ankara 1999, c. II, sayı 3, s. 18

münhasır olması hasebiyle, bütün işârî tefsîrlerde orijinal bir yönün bulunduğu da göz ardı edilmemelidir.[237]

Ya'kûb-ı Çerhî, işârî tefsîri; "*Kur'ân'ın hakîkat sırlarının neş'e, vicdan ve irfân ile açıklanmasıdır*" diye tanımlar. Başka bir ifadeyle işârî tefsîr, kişinin bireysel olarak yaşadığı hâlin bir tezâhüründen ibarettir. Bu sebeble yapılan tefsîri, herkesin anlamaması normaldir.[238]

Çerhî, "*tasnif*" diye de nitelendirdiği eserini yazış gayesinin, avâm ve havâssın faydalanması olduğunu belirtir.[239] Avama yönelik vahdet-i vücûdla ilgili yorumların yanında, âyetlerden ahlâkî çıkarımlarda bulunarak her iki zümrenin ruh dünyasını güzelleştirmeye, hakîkatle yüzleştirerek olumlu bir karakter kazandırmaya çalışır.

Tefsîrinde uyguladığı metoda baktığımızda, yer yer, âyetlerin lügat anlamları ve türevleri konusunda ilgili müfessirlere başvurduğu; rivâyet ve dirâyet tefsîri usûllerini kullanıp kendi yorumuna geçtiği görülmektedir. Ayetin tefsîrini çeşitli kaynaklardan aktarıp "نصیب عارف آنست که"[240] diyerek, kulun bu âyetten kendinde gerçekleştirmesi gereken hususlara değinir. Âyetlerin tefsîrinde, manzum tarzda ve çoğunlukla *Mesnevî*'den olmak üzere Farsça beyitlere yer vermesinde[241], edebî yönünün de etkisi olsa gerektir. Eserde geçen beyitler, âyetlerin muhtevâsından bağımsız olmayıp açıklayıcı mahiyettedir.

Çerhî, zâhirî anlama verdiği önemi, çoğu âyetlerde hiç işârî yoruma gitmeden aktarmasıyla da ortaya koyar ki bunlar genelde hüküm bildiren âyetlerdir. Özellikle nâsih ve mensûh âyetleri incelerken, bunların sebeb-i nüzûlüne değinip farklı rivâyetleri değerlendirir. Âyeti âyetle tefsîr etmesi yanında, hadislerden de faydalanır. Kimi yerde hadisi ilk rivâyet edeni belirtirken, çoğunlukla sened ve metin tenkidinden ziyâde hadisin anlamı üzerinde durur. Hattâ bazen hadisin metnini vermeden sadece Farsça anlamına değinir.

Eğitimini Herat ve Mısır gibi o dönemin ileri eğitim düzeyine sahip bölgelerinde gerçekleştiren Çerhî, tefsîrinde başta Abdullah b. Abbâs olmak üzere Muhammed Secâvendî, İmam-ı Kelbî, İmam Mukâtil (Mukâtil b. Süleyman), İmam Katâde, İmam Dahhâk, Ebû Saîd Hanefî, Hz. Âişe, Mücâhid, Atâ, Hasan Basrî, Zemahşerî (ö. 538/1143), Muvaffakuddîn

237 İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsîrinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller,* AÜİF Yay. Ankara 1968, s. 125; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri,* ss. 108-109; Lorry, *Kâşânî'ye göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsîri,* İnsan Yay., İstanbul trs., s. 8.

238 Çerhî, *Neynâme,* s. 153.

239 Algar, "Çarkî", *EIr,* c. IV, s. 819.

240 Cümlenin anlamı şöyledir: "*Buradan dervişin-arifin çıkarması gereken sonuç şudur.*"

241 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, İbn Fârıd, Senâî, bazen de kendi beyitlerine yer verir. En çok *Mesnevî*'den faydalanmıştır. Bazı kısımlarda *Mesnevî*'den sekiz beyit kadar aktarmıştır.

Kevâşî (680/1281), Hamza, Kisâî, Ebû Bekr Esam, Abdullah b. Ömer gibi şahsiyetlerin yanında, İbn Arabî'nin ve bazı mutasavvıfların da görüşlerine yer vermiştir.

Ülkemizde birçok kütüphanede nüshası bulunan tefsîr kitabı, Ahmed b. Abdullah (Gurabzâde) (ö. 1099/1688) tarafından XI./XVII. yüzyılda Osmanlıca'ya tercüme edilmiştir.[242] Tefsîrin baskıları da yapılmış olup şöyledir: Lahor 1267/1870; 1331/1913; Bombay 1295/1878, 297/1880, 1308/1890, 1386–1966.

Çerhî'nin tefsîri, vefâtından sonra da etkisini sürdürmüştür. Sovyetler Birliği dönemi sonrası, halkın dînî bilgi düzeyini artırma amacıyla basılan eserler arasında, Çerhî'nin bu çalışması da bulunmaktadır.[243]

bb. *el-Ehâdîsü'l-Erba'ûn*

Çerhî'nin, kırk hadis şerhi geleneğinden hareketle, Ebû Muhammed el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Kitâbu'l-Mesâbîh*'inden dercettiği ahlâk ve amelle ilgili hadislerdir.

Bu tarz çalışmaların, II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıktığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in şefâatine nâil olmak, okuyanların duâsını alıp sevap kazanmak, Müslümanların bilmesinde fayda gördükleri konuları bu yolla halka ulaştırmak gibi düşüncelerden hareketle, kırk veya daha fazla rivâyeti farklı metotlarla bir araya getirmişlerdir.[244]

Çerhî, metni esas alan bir metot uygulamış, hadislerin isnâd zincirlerini vermemiştir. Bu durum, hadislerin uygulamaya yönelik kısmıyla ilgilenmenin bir tezâhürü şeklinde de değerlendirilebilir. Bazı hadisleri Arapça şerh etmiş, ahlâk ve tasavvufla ilgili yorumlarda bulunmuştur.

Çerhî'nin, bizim de istifade ettiğimiz bu eserinin bir nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Tırnovalı Bölümü 1858 numarada bulunmaktadır ve ta'lik hattıyla 971/1563'de istinsâh edilmiştir.

---

242 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri ve Ahmed Remzî Akyürek, Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifîn Fihristi,* Bizim Büro Yay., Ankara 2000, s. 239-240.

243 Bk. Çerhî, *Tefsîr-i Ya'kûb-ı Çerhî,* Yıldız Matbaası, İstanbul 1412-1991.

244 Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri*, ss. 56-108; M. Yaşar Kandemir, "Kırk Hadis", *DİA,* İstanbul 1997, c. XV, ss. 467-469; Abdulkadir Karahan, "Kırk Hadis-Türk Edebiyatı", *DİA,* İstanbul 1997, c. XV, ss. 470-473.

bc. *Şerhu Nisâbi's-Sıbyân li'l-Ferâhî*

Ebû Nasr Ferâhî'nin (ö. 640/1242), çocukların Arapça'yı daha kolay öğrenebilmesi için kaleme aldığı *Nisâbu's-Sıbyân* adlı, Arapça'dan Farsça'ya manzûm lügatinin Farsça şerhidir.[245]

bd. *Risâle der İlm-i Ferâiz* (*Kitâbu'l-Ferâiz*)

Miras taksimiyle ilgili bir eser olup, Çerhî bu eseri, oğlu Mecdüddîn Muhammed için manzum hâle getirmiştir. [246]

Abdurrasûl Hayyâm Pûr, Çerhî'nin bazı rubâî ve beyitlerinin, Râzî'nin, Tahran Sipehsâlar Kütüphanesi 7734 numarada yazma nüshası mevcut *Heft İklîm*'inde ve aynı kütüphanenin 27245 numarada yazma nüshası bulunan *Sefîne-i Hoşgû*'sunda yer aldığını söyler.[247] Ranchâ, söz konusu esere ulaşamadığını, aynı eserin Tepende baskısı üçüncü defterinde, Çerhî'nin manzumelerine yer verilmediğini belirtir.

Çerhî'nin, *Heft İklîm*'de zikredilen rubâîsi şöyledir:

تا در طلب كوهر كاني كاني

تا زنده ببوى وصل جاني جاني

في الجمله حديث مطلق از من بشنو

هر جيز در جستن اني اني[248]

c. Ya'kûb-ı Çerhî'ye Atfedilen Eserler

Ranchâ, *Havrâiyye*'ye yazdığı önsözün dipnotunda, Çerhî'nin eserleri arasında Kur'ân'ın Tacikçe bir mealinden de bahseder.[249] Ayrıca Hindistan'da basılmış tefsîri yanında, başlı başına Fatiha Sûresi tefsîri de Çerhî'ye atfedilen eserler arasındadır.[250]

---

245 Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend,* s. 152.

246 Aynı yer.

247 Abdurrasül Hayyâmpûr, *Ferheng-i Suhanverân*, Şirket-i Sehâmî, Tebriz 1961, s. 658; Ranchâ, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. XIX-XX.

248 *Mânâdan ibaret mücevher peşinde koşup da*
Dirilik kokusunu içine çekerek canlar cânına kavuşana dek
Kendini bilme yolunda her şeye ulaşmak için
Velhasıl sözün özünü benden dinle.
Râzî, *Heft İklim*, s. 334.

249 Ranchâ, "Dû Eser-i Gayr-i Çâpî", *Dâniş,* c. I, sayı 1, s. 45.

250 Dernika, *et-Tarîkatu'n-Nakşbendiyye*, s. 170. Bunun dışında Çerhî'ye atfedilip de aslında ona ait olmayan eserler de vardır ki şunlardır: *Revâyıh*; Said Nefîsî tarafından Ya'kûb-ı Çerhî'ye atfedilen bu eser, Molla Ya'kûb b. Hasan Sarfî Keşmirî (ö. 1003/1595) tarafından 976/1568'da yazılmıştır. *Risâle der Bâre-i Eshâb ve Alâmât-ı Kıyamet*: Ranchâ, *Dâniş* dergisinde yayımlanan makalesinin dipnotunda, Çerhî'nin böyle bir yazma eseri olduğunu ileri sürmektedir. Bu eser, konu ve başlık itibariyle karşılaştırıldığında Taşkend'deki Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nde *Risâle der Menâkıb ve Akâid* adıyla kaydedilen eserle

İKİNCİ BÖLÜM

YA‘KÛB-I ÇERHÎ’NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Çalışmamızın bundan önceki bölümlerinde, IX/XV. asırda Orta Asya’da tasavvufî hayatı, Ya‘kûb-ı Çerhî’nin içinde bulunduğu ortamı, yaşantısını, dînî-ilmî yönlerini ortaya koymaya çalıştık. Çerhî’nin bu ilim dalları içerisinde en yetkili olduğu saha şüphesiz ki tasavvuftur.

Bu meyanda, Çerhî’nin tasavvufî kavramlara yaklaşımını, bizzat yaşadığı tecrübeler ve getirdiği tanımlardan hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

Ya‘kûb-ı Çerhî’nin tasavvufî görüşlerine geçmeden önce, bizzat tasavvuf ve gayesi hakkında neler söylediğine kısaca değinelim.

A. TASAVVUF

İnsan hayatını konu edinen tüm prensipler, varlığı anlamlandırma çabasının ve hakîkat arayışının, insanla birlikte doğduğu hususunda birleşmektedir. Bu köklü eğilim, insan varoluşunun ayrılmaz bir yönünü teşkil ederken, insanı diğer canlılardan ayıran temel özellik durumundadır. İnsanoğlu, anlamlandırma arayışıyla kimi zaman felsefeye, kimi zaman sanata, kimi zaman metafiziğe, dine hattâ ateizme yönelmiştir. Tasavvuf da, insanın varlığı anlamlandırmasında ona çözüm önerileri sunan bir sistemdir.[251]

Çerhî, insanın anlam arayışının bir tezâhürü olarak değerlendirdiği tasavvufu mukaddes âleme erişmek, insanlığın fânî makamından kurtulmak, yüce şühûda, bekâ makamına erip ezelî devleti bulmak sûretiyle iki cihanda saâdete nâil olmak şeklinde tanımlarken, tasavvuf kelimesinin etimolojik yapısına temas etmez.[252]

---

benzerlik arzetmektedir. Ya‘kûb-ı Çerhî adına kayıtlara geçen bu risâleyi de, Burhân-ı Miskîn yazmış olmalıdır. Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Neşr*, c. I, s. 265; Ranchâ, “Mukaddime”, *Risâle-i Ebdâliyye*, s. XXIII-XXIV; Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend,* ss. 152-153.

251 Genel adıyla mistisizmin, insan fıtratının bir özelliği olması hasebiyle hemen bütün çağlarda ve dinlerde bir karşılığı bulunmakta olup bunun İslâm’daki yansıması tasavvuftur. Mistisizm bu konumuyla Hindistan’da, eski Mısır’da, Yunan’da, Musevîlik’te, Hıristiyanlık’ta farklı boyutlarda ele alınmıştır. Mistisizmin bu din ve düşüncedeki tezâhürleri hakkında genel bilgi için bk. Aynî, *Tasavvuf Tarihi,* ss. 19-190; Robert E. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* çev. Erol Göka-Feray Işık, İnsan Yay., İstanbul 1990, ss. 126-127; Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din,* İnsan Yay., İst. 2002, s. 7, 20, 29.

252 Çerhî, *Neynâme,* s. 156.

Tasavvufun gayesi, ayrılıktan sonra Gerçek sevgiliye ulaşmak, Hakk'ı bulmak ve kişinin dünya-âhiret mutluluğunu sağlamaktır. Belirtilen hedeflere ulaşmada en etkili yol seyr ü sulûktur. Ney'in, kamışlıktan ayrılmanın verdiği hüzünle inlediği düşüncesinden hareketle yapılan bu yaklaşıma göre, ruh da geldiği yerin özlemini duymaktadır.[253]

Çerhî, genel anlamda tasavvufu ve gayesini izah ederken, onun felsefî ekollerden ayrılan yönüne, başka bir ifadeyle tasavvufun kurumları konumundaki tarîkatlara da işâret etmektedir. Zira seyr ü sülûkta uygulanan kaide ve kurallar, sadece düşünce boyutuyla sınırlı kalmayıp yaşama da geçirilmektedir ki, tarîkatların bünyesinde uzun bir zaman sürecinde şekillenmiştir.

Tasavvufun konusuna gelince; kişide yerilen sıfatların giderilmesi ve övgüye değer vasıfların kazanılması, başka bir ifadeyle zînetlenme ve tecellîdir. Zira her iki mânâ, esas gâye olan kemâle ermeyi ve itminânı sağlayacaktır.[254]

Sonuç olarak tasavvuf; kişinin kendini gerçekleştirme sürecinde, belirli bir metot çerçevesinde bireye yol gösteren sistemdir. Bu şekilde insân-ı kâmil mertebesine ulaşan birey, gerçek mânâda Allah'ın halifesi olma vasfına erecektir. Böylesi bir seviyeye ulaşmak ise, kötü sıfatların giderilip güzel vasıfların kazanılmasıyla mümkündür.

B. SEYR Ü SÜLÛKLA İLGİLİ KAVRAMLAR

Çalışmamızın bu kısmında Çerhî'nin, tasavvufun belli metot ve uygulamalarla hayata geçirilmesi olan seyr ü sülûk ve sülûkun unsurları konumundaki mürşîd, mürîd ve ilişkileri gibi hususlara yaklaşımını ele alacağız.

1. Seyr ü Sülûk

İnsanın kişisel ilgi ve ümitleri, yaşantısını değerli kılmaya yönelik fıtrî bir olgudur. Nefsini adamanın, sadâkatin ve manevî teslimiyetin her çeşidi, aslında hayata bir mânâ verebilecek amaçlara can havliyle sarılmaktır. Din, bu ihtiyacın giderilmesinde önemli bir yere sahiptir. Ancak dindar insanların da hayatı anlamlandırma, varoluşa katılma noktasında kendilerini bir boşluk içerisinde hissettikleri görülebilmektedir. İnsan gerek zâhirî, gerekse bâtınî açıdan sorunların üzerine yoğunlaşmasını ve yeniden yapılanmasını sağlayıcı nitelikteki uyarıcıları dikkate almadığında, ya da problemin çözümüne yöneleceğine onu görmezlikten

253 Çerhî, *Neynâme,* ss. 144, 167. Bu tarz yaklaşıma eski Yunan'da da rastlamaktayız. Platon, "*Ruhun ideal durumu bedensiz varolmasıdır ki, bu varoluş tarzında ruh, beden hapishanesinden kurtulduğu için zaman üstü ve mutlak gerçekliklerde ebedî olarak yaşayacaktır*" demektedir. Jerome A. Shaffer, *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1991, s. 15.

254 Çerhî, *age*, ss. 144-145.

gelerek kaçmayı seçtiğinde anlamsızlığa düşer ki, buna psikolojide "*varoluşsal boşluk*" adı verilmektedir. Bu noktada birey, mensub olduğu dinde daha da derinleşme gibi bir çözüm yoluna da gidebilmektedir.[255] Bu durum, aslında bütün dinlerin bünyelerinde barındırdıkları mistizmi, İslâmiyet özelinde ise belli kuralları, metotları olan seyr ü sülûku açıklar mahiyettedir.

Seyr, kelime olarak gezmek anlamındadır. Sülûk ise yol, mekân vb. şeylere girmek, kapıdan girmek, yürümek ve gitmek gibi manaları ihtivâ eder. Tasavvuf ıstılâhında seyr ve sülûk, sâliklerin vusûle ermede cehâletten ilme, nefislerindeki kötü ve çirkin huylardan güzel ahlâka, kendi vücûdundan Hakk'a doğru hareket etmeleridir. Terkib olarak mürîdin bir şeyhin nezâretinde kendi irâde ve azmiyle Hakk'a vuslata engel olan alâkalardan kurtulması için çıktığı manevî yolculuğudur.[256]

İnsan, kendini dünya nesneleri ile özdeşleştirme alışkanlığına sahiptir. Bu durumunu devam ettirdikçe, içsel durumunun bilincine varamaz. Ancak sistemli bir disiplinle içe döner. Mutlak bir sessizlik ve dinginliğe ulaşıldığında zihin özünü fark eder. Bu noktada seyr ü sülûk, Çerhî'nin ifadesiyle ayrılıktan sonra gerçek sevgiliye ulaşma çabasıdır. Böylece yerilmiş sıfatlar giderilip yerine övgüye değer vasıflar kazanılabilecek, neticede dünya ve âhiret saâdetine ulaşılacaktır. Bununla birlikte arzulanan hedefe ulaşmaya yönelik irâde ile arzu ve isteğin şiddeti de amacın gerçekleşebilirliğini doğrudan etkilemektedir. İstenen kemâlâtın sağlanabilmesi, değişmeyi sağlayacak güç ve çabanın yeterli olmasına bağlıdır.[257]

İnsanın yaratılış gayesine uygun hareket etmesi, kendisindeki kötü sıfatları giderip iyi vasıflarla muttasıf hale gelmesiyle mümkündür. Bu konumuyla seyr ü sülûk, kişideki var olan güç ve çabayı kanalize etmektedir. Kul, kendini gerçekleştirme yolunda küçük bir adım attığında, Yaratıcısı, ona daha da yakınlaşacaktır.[258]

Seyr ü sülûk esnasında karşılaşılan hâller, günlük yaşama da etki etmektedir. Maslow, "*doruk deneyimler*" tabiriyle bu gibi tecrübelerin, insanlararası ilişkilerdeki kutuplaşma ve karmaşaların aşılıp çözülmesine yardımcı olduğunu belirtir. Zira dünya, birlik ve bütünlük

---

255 Ericc Hoffer, *Kesin İnançlılar,* çev. Erkıl Günur, İstanbul 1993, s. 12; Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* eser, ss. 60-61, 128, 130.

256 Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhati'l-Fünûn,* Dâru sadr, Beyrut trz, c. II, s. 686; Sâfî, *Reşahât,* s. 122; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* İstanbul 1852, c. I, s. 907, c. III, s. 94; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* ss. 637-638.

257 Çerhî, *Neynâme,* ss. 144, 157; Swami Rama, "Prana Bilimi", *Nefes: Zihinle Beden Arasındaki Köprü,* Ötesi Yay., İstanbul 2000, s. 103; Hoffer, *Kesin İnançlılar,* ss. 35-36.

258 Çerhî, *age,* s. 157.

içinde algılanmaktadır. Böylece birey, bütünlük içinde erimekte, çatışmalardan, karşıtlıklardan ve ayrışmalardan uzaklaşmaktadır.[259]

Çerhî, seyr ü sülûktaki üslûbunu seyr ilâllah ve seyr fillah kavramları çerçevesinde açıklar. Kelime olarak Allah'a seyr anlamına gelen ve kişinin Allah'ı tanıması şeklinde tanımlanan seyr ilallah kavramına Çerhî, "*ayrılıktan sonra vuku bulan Sevgiliye ulaşma özlemi ve bunu giderme yolundaki çaba*" anlamını yükler.[260]

Buna göre seyr ilâllah, sülûkta ilk merhale oluzp kişinin, özünden ayrı olduğunun farkına varmasıdır. Sâlikin bu özlemi giderme yolundaki çabasının tezâhürlerinden biri, Çerhî'nin Ahrâr'a telkin ettiği seyr ü sülûktaki zikir usûlüdür. "*Ancak, siz isterseniz, talebelerinizi cezbe ile de yetiştirebilirsiniz.*" ifadesini kullanması, Çerhî'nin, mürîdlerin eğitiminde seyr i enfüsîden ziyâde, seyr-i âfâkîyi[261] tercih ettiğini göstermektedir.

Onun bu yaklaşımı psikolojideki *güdülenme* kavramını anımsatmaktadır. Ancak bu yeme, içme, açlık, susuzluk, cinsellik gibi fizyolojik güdülenmelerden farklı tarzdadır. Birey, özüne ulaşma gibi bir güdüyle harekete geçmekte, başka bir ifadeyle oluşa katılmaktadır.[262]

Seyr ilâllahtan sonraki aşama, Allah'ta seyr anlamına gelen ve her iki cihanda da nihayeti olmayan seyr fillâhtır. Bu yolda ulaşılabilecek en yüce makam, Hz. Peygamber (s.)'e ait olan *Makâm-ı Mahmûd*'dur. Allah'ın dostluğuna erebilen kişinin makamı da, kendi liyâkatine göredir. Bu noktada Hz. Ebû Bekr'in özel bir konumu vardır. Allah (c.) ona özel bir tecellide bulunmuştur.[263]

Çerhî, bir yandan seyr fillâhın, her iki cihânda da nihâyetinin olmadığını belirtirken; diğer yandan da, varılabilecek en uç nokta olduğunu belirtmektedir. İfadeler tezat teşkil ediyor gibi görünmekle birlikte, böylesi bir tenâkuz, kanâatimizce seyr ü sülûk doğrusal bir çizgi şeklinde algılandığında söz konusudur. Hâlbuki seyr ü sülûk, Kur'ân'ın hayata

---

259 Abraham H. Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yay., İstanbul 1996, ss. 81-82.

260 Çerhî, *age*, s. 145; Tehânevî, *Keşşâf,* c. II, ss. 661-662.

261 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 48b; Safî, *Reşahât,* ss. 353-354; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 25b; Râzî, *Heft İklîm,* s. 334.
Seyr-i âfâkî ve *seyr-i enfüsî*, *seyr ilallah*ın türleri olup, ilkine *sülûk* adı verilir. *Seyr-i enfüsî*ye ise *cezbe* denmektedir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 637.

262 Mevlânâ, *Mesnevî,* c. I, bno: 623-627; Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 141; Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, ss. 235-237; Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 128.

263 Çerhî, *Neynâme,* ss. 155, 172; Çerhî, *Tefsîr*, vr. 22a, 156a.

aktarılmasına yönelik bir ameliyedir. Bu noktada Hz. Âişe'nin de belirttiği üzere Kur'ân'ı en iyi şekilde yaşayan kişi Hz. Peygamber (s.)'dir.[264]

Seyr ü sülûku bir yaşam tarzı olarak kabul eden Çerhî, kişinin bu yoldaki azmi kadar, zâhirî yönüne de önem verir. Buna göre sâlik, helâl lokma yemedikçe maksadı hâsıl olmayacaktır. "*Ey insanlar! Mallarınızı aranızda bâtılla (haksızlıkla) yemeyin!*" (en-Nisâ, 4/29) âyetini nakleden Çerhî, Hz. Peygamber'in, "*ibâdet on kısımdır. Bunun dokuzu susmak, biri helâl lokma talebidir.*"[265] hadisini de bu çerçevede değerlendirir. Bu, Allah'ın nehyettiği bir şeye azamî ölçüde riâyetin yanında, zâhir-bâtın dengesinin de bir gereğidir. Zira haram lokma ile beslenen vücûdun, neticeye ulaşması mümkün değildir. Çerhî'nin işâret ettiği gıda ve maneviyât arasındaki ilişkinin, Doğu düşüncesinde de önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir.[266]

Seyr ü sülûk, sebâtı ve sistemli bir çabayı zorunlu kılmaktadır. Bu yolda sâlik, öncelikle geceleri kalkıp kendisiyle baş başa kalmalıdır. Ardından Kur'ân tilâveti ve zikirle meşgul olmalı; O'na tevekkülle, mâsivâullahı kalbden nefyetmeli ve kâinâtın yaratılış sebebleri üzerinde düşünmelidir. Bunların neticesinde, yüce bir makam olan sabra ulaşacaktır.[267]

Teheccüde kalkıştaki bu ilk uygulamalar, vird için de bir hazırlıktır. Bu şekilde sâlik, gece karanlığında kabirdeki yalnızlığı hissedecek, kâinatın yaratılışını ve bütünlüğünü düşünüp kâinata nisbetle kendi acizliğini fark edecektir. Mahviyet içerisinde Hakk'ın yüceliğini kavradığında, tevekkül ve sabır kabiliyeti gelişecektir. Böylesi bir bâtınî hazırlık sonrası, sıra tevbeye gelmektedir. Kötü sıfatların terki, güzel vasıfların kazanılması yani tezkiye-i nefs, onu takip etmektedir. İkinci aşama; sırasıyla zikr-i lisânî, zikr-i kalbî, zikr-i rûhî, zikr-i sırrîye müdâvemettir. Bunların neticesinde de müşâhedeye ulaşılmaktadır.[268]

---

264 "*Hz. Peygamber'in ahlâkı nasıldı?*" şeklinde Hz. Âişe'ye sorulan soruya, Hz. Âişe (r.a.), "*Siz Kur'ân okumuyor musunuz? Onun ahlâkı, Kur'ân ahlâkıydı*" cevabını vermiştir. Müslim, Salâtu'l-musâfirîn 18, hno: 139; Ebû Dâvûd Süleyman ibn el-Eş'as, *Sünen-i Ebî Dâvûd,* Çağrı Yay., İstanbul 1992, Tatavvu', 26, hno: 1346.

265 Ebû Şuca Şiruye b. Şehredâr ed-Deylemî, *Firdevsü'l-Ahbâr bi Me'sûri'l-Kitâbi'l-Muharrec,* Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî Yay., Beyrut 1987, c. III, s. 107, hno: 4062.

266 Bu konuda Çin'de yaygın olan Yin ve Yang düşüncesi, hastalıkların ruhsal dengesizliklerin bir sonucu olduğu fikrinden hareket eder. Ruhun beden üzerindeki etkisine önem vermesi açısından dikkat çekici olan bu düşünceye göre, maddî ve manevî açıdan temiz gıdalarla, ruhun dengesinin sağlanıp hastalığın iyileşeceği ileri sürülmektedir. Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde büyük perhiz süresince et yemekten uzak durulması da, gıdanın fizyoloji ve ruh üzerindeki etkisinden hareketle yapılagelen bir uygulamadır. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 161; Martin Palmer, *Yin ve Yang,* çev. Nafiz Güder, Dharma Yay., İstanbul 2000, ss. 102-104.

267 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 78a.

268 Çerhî, *age,* vr. 143b; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 40b.
Bireyin, kendisine ve kâinata, başka bir ifadeyle mikrokosmos ile makrokosmosa yönelip aradaki ilişkiyi keşfe çıkması yolundaki bu egzersizlere, Fromm da dikkat çekmiş, gözlemlediği psikolojik etkileri aktarmıştır. Buna göre birey, söz konusu egzersizlere samimi bir şekilde yöneldiğinde, kendini müşâhede

Çerhî'nin tarif ettiği zâhirî ve bâtınî hazırlık, şeyhin sâlike telkin ettiği zikri îfâ için bir hazırlık aşamasıdır. Ancak, zikir de bir amaç değil, kişiyi Hakk'a ulaştıracak bir araçtır.

Çerhî'nin seyr ü sülûk anlayışında dikkat çeken bir diğer yön, melâmetîliktir. Ona göre seyr ü sülûkta melâmet yükünü yüklenen, neticede âfiyet bulur. Melâmet sahibi kişi, başkalarının kınamasından korkmayıp, yalnızca Allah'ı esas alması dolayısıyla zor bir işe kalkışmaktadır. Zira sadece O'nun rızasını düşünmekte ve tavırlarında insanların alışkanlıklarına zıt düşen birtakım uygulamalara girişebilmektedir. Bu durumda halkın tepkisiyle karşılaşılabilir. Sâlikin, halkın muhabbet ve düşmanlığını Hakk'tan bilmesi de sülûkun bir öğesidir. Ayrıca halkın itiraz ve özrüne kulak asmamak, Allah'ın el-Mü'min isminin bir tezâhürüdür.[269]

Netice itibariyle, Çerhî'nin düşünce sisteminde seyr ü sülûk, kişinin kullukta derinleşmesi ya da kendini gerçekleştirmesi serüveninde ona yol gösterici mâhiyettedir. Bunun belli kural ve kaideleri olup sonuca ulaşmada söz konusu kurallara uymak önem arz eder. Çerhî, seyr ü sülûkun mahiyeti konusunda seyr ilâllah ve nihâyeti olmayan seyr fillah kavramlarına değinir. Seyr-i âfâkîyi sisteminin temeline oturtmakla birlikte, seyr-i enfüsîye de cevaz verir. Seyr ü sülûk, sadece bâtını ilgilendiren bir husus olmayıp zâhirî yönü, gündelik yaşamı başka bir ifadeyle kişinin her ânını kapsamaktadır.

Sâlik, bir mürşîdin rehberliğinde hareket etmek durumundadır. Nefse ağır gelen teheccüde kalkmakta, Hz. Peygamber'in uyguladığı gibi Kur'ân tilâvetiyle meşgul olmaktadır. Teheccüdün en önemli faydalarından birisi de, kişinin kendisini dinleyebileceği, dikkatini nefsi üzerine toplayabileceği bir an olmasıdır. Sâlik, Hakk'a nisbetle bir hiç olduğu şuuruna erdikten sonra yapılan hatalardan ötürü tevbeye, ardından bu arınmışlık duygusu ile

---

etmesi, savunma halini hafifletip hırslarını azaltması ve kendi başına hareket etme cesaretinin artması gibi durumlar tesbit edilmiştir. Erich Fromm, *Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması,* çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1998, ss. 171-172

269 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 19; *Tefsîr,* vr. 78b; 141b
Melâmetî yön Nakşbendîlik'te de kendini göstermektedir. Kerâmet üzerinde durulmaması, sema' ve müziğe yer verilmemesi, sohbetin inzivaya tercih edilmesi, kendisini fark ettirecek giysilerin giyilmemesi gibi hususlar, Nişabur merkezli Melâmetîlikle uyuşmaktadır. Bu sebeble Bahâeddîn Nakşbend'in, resmiyette olmasa bile Melâmetî ekolün izlerini taşıdığı da ileri sürülmektedir. Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* s. 242; Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 196a; Foltz, "The Central Asian Naqshbandi Connections", *Journal of Islamic Studies,* 7: 2, s. 230.

letâifin[270] zikrine geçmektedir. Her gün tekrarlanan bu ameliye, mâsivâyı kalbden çıkarmakta ve böylece Allah'a yönelerek, nihâyetinde müşâhedeye ermektedir.[271]

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen, "…*temizlenen kurtuluşa ermiştir"* (el-A'lâ, 87/14) âyeti de, sülûkun öncelikle tevbe ile tezkiye-i nefse; ardından dil, kalb, ruh, sır letâifinin zikrine işâret etmektedir. Müceddidiyye öncesi diğer Nakşbendî kaynaklarında pek önemli bir yeri olmayan letâif bahsine değinen Çerhî'nin, letâif ayrıntılı olarak ele alan İmam-ı Rabbânî'nin[272] öncüsü olduğu söylenebilir.

2. Mürşîd ve Özellikleri

Tasavvufta üzerinde önemle durulan hususlardan biri de mürşîd ve özellikleridir. Mürşîd, Arapça *irşâd* kelimesinin ism-i fâilidir. *Rüşd* ise insanlara maslahatlarını gösterip çıkarlarını anlatmaktır. Buna göre mürşîd, doğru yolu gösteren kişi demek olup tasavvuf ıstılâhında yolun tehlikeli ve korkulacak yerlerini bilen, uyaran; din ve şerîatı mürîdin kalbine yerleştiren; kullara Allah'ı, Allah'a kulları sevdirmeye vesile olan kişi şeklinde tarif edilmiştir. Dolayısıyla mürşîd seyr ü sülûkun temel taşlarından olup, en büyük mürşîd Hz. Peygamber (s.)'dir.[273]

Çerhî, mürşîdleri ve vasıflarını genişçe ele aldığı eserlerinde, onları kategorize ederken Bahâeddîn Nakşbend'in şu ifadelerine yer verir: "*Önder, şu üç çeşitten biridir. Ya kâmildir, ya mukalliddir, ya da mükemmildir. Kâmil ve mükemmil olan iş bitirir.*"[274]

Kâmil ve *mükemmil* kavramlarını sistematik tarzda ele alan Çerhî, öncelikle bunları açıklar. Mürşîd, bu yolun zorluklarını aşarak kemâl mertebesine ulaşmıştır. Böylece Allah'ın sıfatlarını yansıtır hâle gelmiştir. Ancak bunun kadar önemli bir diğer husus, *mükemmil*lik, yani diğer insanların da kemâlât yolunda ilerlemesinde onlara rehberlik edebilme yeteneğidir. Dolayısıyla, *kâmil* ve *mükemmil* bir şeyhin zikir telkini, daha tesirli olacaktır. Bahâeddîn

---

270 Letâif, Arapça latîfe kelimesinin çoğulu olup, ince yumuşak şey, şaka anlamına gelmektedir. Tasavvuf literatüründe son derece ince bir mânâ ifade eden, kelimelerle açıkça anlatılamayan, tadılarak ve yaşayarak öğrenilen bilgi anlamındadır. Seyyîd Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât,* thk. Abdulmun'im Hafnî, Kahire trz, s. 219; Osman Türer, "Latife", *DİA,* Ankara 2003, c. XXVII, s. 110;

271 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 143b.

272 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 143b-144a; Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend,* s. 308; Osman Türer, "Letâif-i Hamse", *DİA,* Ankara 2003, c. XXVII, s. 143.

273 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 33; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 238; Enver Fuad Ebû Hazzam, *Mu'cemu'l-Mustalâhâti's-Sûfiyye,* thk. George Mutri Abdulmesih, Beyrut 1993, s. 161; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 527; Süleyman Uludağ, *İslâm'da Mürşîd ve İrşad Faaliyetleri,* İrfan Yay., İstanbul 1975, s. 12

274 Çerhî, *Neynâme,* s. 166.

Nakşbend'in ifadesiyle, böyle bir insan, "*eğer isterse, tek bir cezbeyle şehrin halkını hakîkat âlemine ulaştırır*."[275]

Çerhî'nin mürşîd tanımlamasıyla hümanist psikolojinin önde gelen isimlerinden Victor Frankl'ın, *kendini aşma* kavramı benzerlik arz etmektedir. Kendini aşma; hiçbir zaman, insanın kendi sınırları içerisinde kapalı kalmamasıdır. *Kâmil ü mükemmil* kişi, insan olmanın yüklediği sorumluluğun bilincindedir. Kendi benliğini aşarak onu ikinci planda tutmuş ve insanların kemâlât arayışında rehber olmuştur. Bu tarz bir insan aynı zamanda kendi arzu ve isteklerine mesafe koyduğu için Frankl bunu, *kendine mesafe koyma* şeklinde kavramlaştırmıştır. Zira insan, benliğinden sıyrılmaksızın kendi ötesine aşamaz.[276]

Çerhî'nin, *kâmil* ve *mükemmil* için farklı tabirler de kullandığı görülmektedir. Buna göre, *kâmil ü mükemmil* mürşîd, *nûrânî* ve *nurbahş*[277]tır. Yani kendisi doğru yolu bulup, ulaştığı bu hakîkate başkaları için rehberlik edebilen kişidir.

Diğer insanları da yetiştirebilme kabiliyeti şeklinde tanımlanan *mükemmil*lik ya da *nurbahş*lık, gelişim psikolojisi açısından bakıldığında da, olgunluğun işâretleri arasında sayılmaktadır. Bu tür insanlar, kişisel güçlerinin ne olduğunun bilincindedirler. Durağan olmayıp sürekli değişim ve yeniden uyum gösterir, kendilerini sürekli yenilerler.

Ancak mürşîd, kemâl vasfını taşımakla birlikte *mükemmil* olmayabilir. Çerhî, bunun için *mukallid* ifadesini kullanır. *Kâmil ü mukallid* şeyh, *nûrânî* olan, ama *nurbahş*lık vasfı bulunmayan kişidir. *Kâmil* ve *mukallid* tarafından telkin edilen zikrin, daha öncekine göre pek tesiri olmamakla birlikte, böylesi bir mürşîdden terbiye gören mürîdde de ümit vardır. Dolayısıyla seyr ü sülûkta mürşîd açısından tam anlamıyla fayda, biraz önce de belirtildiği üzere, *kâmil ü mükemmil* şeyhten sağlanır ki bunların da sayısı azdır.[278]

Çerhî'ye göre, bir kimseye icâzet verilmesi için, o kimsede *mükemmil*liğin zorunlu olmamasının bir örneği kendisidir. *Mükemmil*lik vasfını hâiz olmadan önce Bahâeddîn Nakşbend ona icâzet vermiş, vefâtından sonra da Alâeddîn Attâr'ın sohbetlerine devam etmesini kendisine işâret etmişti.[279] Buna göre *mükemmil*lik vasfı, icâzet sonrası kazanılabilmekte olup; şeyh, mürîdlerini yetiştirirken, mürîd de bir anlamda şeyhi

275 Aynı eser, ss. 157-158.

276 Frankl, bu kavramları ele alırken, kendini aşmış insanların diğer insanlara rehberlik noktasından ziyâde kişisel bazda konuya yaklaşır. Bu, *kendine aşma* kavramına ruhsal sağlık açısından yaklaşımının tabiî bir sonucudur. Frankl'ın bu konudaki yaklaşımları için bk. Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 52.

277 *Nûrânî*, kelime olarak aydınlığa ermiş, ışıklı anlamında, *Nurbahş* ise ışık veren anlamında Farsça bir kelimedir. Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe,* Birim Yay., İstanbul 1998, s. 664.

278 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 24; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 70a

279 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 14; İmam-ı Rabbânî, *age,* mno: 119.

yetiştirmektedir. Bu durum, tasavvufta şeyh olmanın temel taşlarından olup karşılıklı etkileşimin de bir tezâhürüdür.

Mürşîdde bulunması gereken özellikler arasında, bir kuş terbiyecisi gibi mürîdin istidat ve kabiliyetini bilmek de vardır. Zira o, kuşa ne kadar ve neyi yedireceğini iyi bilmektedir.[280] Mürîde verilecek vird ve diğer uygulamalar, mürîdin kabiliyeti göz önünde bulundurulmadan telkin edilirse, bunun mürîde zararı da olabilir. Kuş terbiyecisi gibi mürşîd de, mürîdini manen beslemeli, uçamayacağı mesâfelere göndermemelidir.

Çerhî, nübüvvet ile irşâda salâhiyet arasında benzerlik olduğunu ileri sürer. Allah'ın celâl ve cemâl sıfatları nebîlerde tezâhür etmiş olup, söz konusu durum mürşîdde de bulunması gereken vasıflar arasındadır. Mürşîd, mürîdi terbiye edebilmek için her iki sıfata da muhtaçtır. Böylece mürîddeki cemâli celâle, celâli cemâle dönüştürebilecektir.

İnsanoğlu yaratılışı gereği, celâl ve cemâl vasıflarını taşımaktadır. Ancak, bu vasıflar insanlarda genelde dengeli bir tarzda değildir. Ya cemâl ağır basmaktadır ya da celâl… Mürşîd, kendinde sağladığı bu dengeyi, seyr ü sülûktaki usûller çerçevesinde mürîdinde de gerçekleştirebilecektir. Konuyla ilgili Alâeddîn Atâr, "*şayet cemâli olmasaydı, celâli cihânı yakardı. Celâli olmasaydı, bu sefer cihânı cemâl nuruyla yakardı"* demektedir.[281]

Mürşîdde bulunması gereken bir diğer vasıf ise, ilhâm-ı İlâhî'dir. Hakîkî şeyh, Mûsâ (a.) ve Hızır (a.) da olduğu gibi, ilhâm-ı ilâhî ile konuşmaktadır. Zirâ mürşîd, manevî miracı gerçekleştirmiş; ulaştığı hakîkatleri insanlara aktarma, kalbi kötü sıfatlardan temizleyip, övgüye değer sıfatlarla süslenme, zâhirî ve bâtınî temizliği ortaya çıkarma hususunda vazifelendirilmiştir.[282]

Bahâeddîn Nakşbend'in Çerhî'yi mürîdliğe kabulü esnasındaki sözleri, şeyh ile mürîd arasındaki ilişkinin, Hz. Peygamber ile Zeyd b. Hârise arasındaki manevî evlat ilişkisine benzetilmesi,[283] ayrıca Çerhî'nin Hâcegân'ın vasıfları hususunda Ahrâr'a söylediği şu sözler, mürşîddeki ilâhî yön anlayışının bir tezâhürüdür:

---

280 Çerhî, *Neynâme,* s. 181.

281 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 26; Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, s. 34.

282 Çerhî, *age*, ss. 161, 165.
Mi'râc yani yükseliş, kişinin kendi âleminden bir başka âleme ya da yeryüzü âleminden doğa üstü âleme çıkıştır. Ancak tasavvufta kastedilen manevî mi'râc, içe doğru yükseliş tarzında sâlikin kendini tanıması, iç âlemini kavraması, kendi ruhundaki semâvî derinlikleri, ilâhî âlemleri ve varlıkları keşfetmesiyledir. Burada dikkat çekici husus, insanlara tebliğin manevî miracın maksadı olmayıp kişinin kemâlât yolunda ilerlemesinin neticesi olmasıdır. Ş. Gündüz, Y. Ünal, E. Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Yükseliş Motifleri,* Vadi Yay., Ankara 1996, ss. 19, 27-28.

283 Gündüz, *age*, s. 14.

"*Hâcegân ailesinin halifeleri, aslen tayin edilmiştir; Ama resmiyette muhakkıktır. Murad ve maksatlardan her ne isterlerse, ona sahip olurlar. Kendilerine yapılan iyiliği unutmazlar. Gayret ve çabaları olgunluk içerisindedir. Her kime himmet ederlerse, hatırlatmayı hoş görmemeleri sebebiyle ondan bir karşılık beklemezler*".[284]

Mürşîdin bu konumuyla sosyal hayatta da etkin olması doğaldır. Zira kendini gerçekleştiren insanların her dönemde toplumun geliştiricileri, ıslâhâtçıları ve zulme karşı çıkanları olmaları tarihî bir vâkıadır. Mürşîd, kemâlât yolunda ilerlemeye, hayatta olduğu müddetçe kendisine tevdî edilen irşâd ve ıslâh vazifesine devam etmelidir. Çerhî'nin yaşantısında bunun tezâhürleri eser te'lifi, sohbet halkası oluşturulması, yetiştirilen şahsiyetlerin başkalarını irşâdla görevlendirilmesi, yüz yüze görüşülemeyenlere ise en azından mektuplarla ulaşılmaya çalışılması şeklindeki uygulamalarla görülmektedir.

Mürşîdin özellikleri hususunda, üzerinde durulması gereken bir diğer nokta ise, irşâda ehliyet ile ricâlu'l-gayb arasındaki ilişkidir. Çerhî, bu iki hususu birbirinden ayırmaktadır.

*Kâmil ü mükemmil*e ya da en azından *kâmil* insana da icâzet verilebilir. İrşâda ehliyet için, muhakkak ricâlden olmak gerekmediği gibi, ricâlden olup da irşâda izin verilmeyenler de vardır.[285] Bununla birlikte kutubluk gibi bir vasıf, *kâmil* ve *mükemmil* bir mürşîdde bulunursa, irşâda salâhiyette en efdal kişi demektir. Çerhî, bu vasıftaki kimse için *kutbu'l-irşâd*[286] tabirini kullanır.

Kutbu'l-irşâd, sâlike yol gösterir. Beşerî bağları ilâhî nazarla uzaklaştırır. Zira "*mü'minin ferâsetinden sakınınız; çünkü o Allah'ın nuruyla bakar.*"[287] hadisinde de belirtildiği üzere, Allah'ın nuruyla bakmaktadır. Mâsivâyı, mürîdin kalbinden nefyeder. Neticede sâlik, ağyârla dostluktan temizlenir.[288]

Sonuç olarak, Çerhî'ye göre mürşîdin farklı kategorilere ayrıldığı görülmektedir. *Kâmil ü mükemmil* mürşîd gibi, *kâmil* ü *mukallid* mürşîd de olabilir. Ancak efdâl olanı, ilkidir. Allah'ın sıfatlarını yansıtan mürşîdde ilâhî bir yön bulunmaktadır. Şeyhin irşâd faaliyeti, onun bu vazifeye tayiniyledir. Bu konumdaki bir mürşîd, mürîdin istidat ve kabiliyetini bilmekte, sâliki ona göre eğitmektedir.

---

284 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 49a.
285 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 24.
286 Çerhî, *Neynâme*, s. 168.
287 Tirmizî, Tefsîr, 15 hno: 3127.
288 Çerhî, *Neynâme*. 168.

Böylesi bir eğitimi, bireyin, rehber olmadan gerçekleştirmeye çalışması pek mümkün olmadığı gibi, birtakım mahzurları da bulunmaktadır. Dolayısıyla mürşîd, sülûk yolunda sistemin temel taşlarından biridir.

3. Mürşîde Olan İhtiyaç

Tasavvuf, insana özgü diğer alanlardan daha özel ve aşkın bir tecrübedir. Bu yolda bir rehbere başvurulması, bu konuda başarıya ulaşma bakımından önem arz etmektedir.[289]

Seyr ü sülûka yönelen mürîdin, bir rehber gözetiminde yol alması, tasavvufta önem verilen hususlardandır. Kuşeyrî, Ebû Ali Dekkâk'ın, "*kendi kendine yetişen ağaçlar yaprak açarlar, ama meyve vermedikleri için onlardan istifade edilmez.*" sözünü naklettikten sonra, bir üstattan terbiye görmeyen mürîdden bir şey elde edilmeyeceğini belirtir. Hemedânî, mürîdin tek başına on senede alamayacağı yolu, pîr ile bir senede alabileceğini söylerken; tasavvufî anlamdaki mücâhede için, mürşîdin zorunluluğuna vurgu yapar.[290]

Çerhî, mürşîdin lüzumunu aşağıdaki beyte yaptığı şerh çerçevesinde değerlendirir. Beyit şöyledir:

Tebrizî'yi görüp de tek bir nazarıyla müşerref olan

Çilede harcadığı zamana ta'n eder.

Her ne zaman ki pîr bulur, kibrît-i ahmer[291] *bulmuştur*

(Gassâl elindeki meyyit gibi) kendini ona emanet eder.[292]

Mürîd, herhangi bir rehber olmaksızın maneviyât yolunda ilerlemek için, çile ve riyâzâta, zâhirî ibâdete yönelse; bunun elde edeceği kemâlât, bir mürşîdin rehberliğiyle seyr ü sülûka devam edenle kıyâs bile edilemez. Hakk dostu, meczûb-ı mutlak olan *kâmil ü mükemmil* şeyh, tek bir nazarıyla mürîdini eğitebilir.[293]

Tasavvufî eğitim, ibâdetin kalitesini artırmaya, kullukta derinleşmeye yönelik bir çalışma olup, bu konudaki uygulamalara bir rehberin kontrolünde gidilmemesi, kişi açısından birtakım problemlere de sebeb olabilecektir. Bütünselliğe ulaşma hedefindeki yoga

---

289 Hayati Hökelekli, "Din Psikolojisi Açısından Şeyh-Mürîd İlişkileri ve Yûnus Emre-Tapduk Emre", *Hareket,* Mart 1981, s. 36.

290 Kuşeyrî, *Risâle,* s. 297; Yûsuf-ı Hemedânî, *Rutbetü'l-Hayât,* çev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 65; İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil,* haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1984, s. 173.

291 Metindeki *kibrît-i ahmer* ifadesiyle (kalb) simyasının üstadı olan şeyhe atıf yapılmaktadır. Nasıl kibrît-i ahmer, simyacının demiri altına çevirmede kullandığı gizemli bir madde ise, şeyh de ilgi alanı olan mürîdin paslanmış ruhunu som altına çevirebilmektedir. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları,* s. 272.

292 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 26; Çerhî, *Neynâme,* s. 166.

293 Çerhî, *Neynâme,* s. 165; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 77b.

çalışmalarında bile, belli teknikler kitaplardan öğrenildikten sonra, ileri teknikler için uzman gözetimi önerilir. Zira öğrenci, kapasitesi ve denetleyebileceğinden fazla prana enerjisini harekete geçirebileceği için, geçerli koşullar yerine getirilmeden ileri tekniklere geçmek, ruhsal açıdan kişiye zarar verebilmektedir.[294] Söz konusu durum, tıp kitaplarından bilgiler edinerek tedavi yoluna gitmeyi andırmaktadır. Hastalığın teşhisindeki usûlleri bilen bir doktorun önereceği tedavi ile tıbba dair kaynaklardan elde edilen yüzeysel bilgilerden hareketle çözüm yoluna gitmeye çalışmak, kıyâs bile edilemez.

Çerhî'nin burada, riyâzet ve mücâhedeyi, red veya inkârdan ziyâde, mürşîd gözetiminde yapılan seyr ü sülûkla kıyaslar. Zira hakîkat yolunda ilerlemede, çile ve riyâzet de birer vasıtadır. Çerhî konuyla ilgili *Mesnevî*'den şu beyti nakleder;

Ney, yârdan ayrılanın yoldaşıdır

Onun perdeleri bizim perdelerimizi yırttı.[295]

Böylesi (ulu) kimselerin bir kişiye tesiri olduğunda, tesir olunan şahıs mâsivâdan bağını koparır ve hakikî sevgiliye ulaşarak onun sıfatlarını taşır hâle gelir.[296] Zira ney de kamışlıktan ayrılmıştır ve özünden ayrı kalan ruhun iniltisinden haberdardır. Hâlinden anlayan bir kimseyle karşılaşmak ise, hicâb perdelerini kaldıracaktır.

Burada, mürşîdin "*vesile olma*"sı durumu söz konusudur. Zira esas gaye, sâlikin hakîkî sevgiliye ulaşmasıdır. Mürşîd ise bu hususta rehber konumundadır. Bu sebeple mürşîd, insanları Hakk'ın yoluna çağırmada farklı metotlar kullanır. "*Hikmetle ve güzel öğütle Rabbinin yoluna çağır ve onlarla en güzel biçimde mücâdele et!*" (en-Nahl, 16/125) âyetinde de belirtildiği üzere, hikmet, va'z u nasihat ya da kat'î deliller sunmak da kullanılan yöntemler arasındadır.[297]

Sâlikin, fenâ makamında cezbeye ulaşmasında, mürşîde bağlanması önemlidir. Ancak bu durum, sülûkun belli bir evresi için söz konusudur. Mürîd, mürşîdini taklitle tahkîke erdikten sonra, mürşîdin vazifesi biter. Bundan sonraki tasavvufî serüveninde sâlik, kendi ayakları üzerinde durmalıdır. Ancak, şeyhi kalbden nefyetmeyip ona taalluka devam etmesi, kendisini kemâlât yolundan alıkoyacaktır.[298]

Çerhî, konuyla ilgili *Mesnevî*'de geçen şu beyitlere yer verir:

---

294 Rama, "Prana Bilimi", *Nefes*, s. 94, 97, 103.
295 Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, bno: 11.
296 Çerhî, *Neynâme*, s. 151.
297 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye*, s. 2.
298 Sâfî, *Reşahât,* ss. 122-123, 134.

Bütün ma'şûklar âşığa perdedir

Diri olan ma'şûktur, âşık ise mörde (ölü).[299]

Mürşîd, bir anlamda dirilticilik vasfına da sahiptir. Zira Allah'tan gafil haldeki kalb, ölü demektir. Onu diriltecek olan, *kâmil* ve *mükemmil* şeyhin ilâhî cezbelerle mürîdin kalbinde tasarrufudur.[300] Her ne kadar şeyhin tasarrufta bulunduğu düşünülse de, Allah'ın sıfatlarının mazharı olması hasebiyle, gerçekte tasarrufta bulunan Allah'tır.[301] Sâlik, dirilmekle ölmeyi aynı anda yaşamaktadır. Kalbi, manevîyatla dirilirken, nefsânî arzu ve istekleri Hakk'ın sevgisinde fenâ bulmakta; ma'şûk-ı mecâzî ölürken, gerçek sevgili onun yerini almaktadır.

Seyr ü sülûkun başlangıcında, mürşîde taallukun nedenleri arasında, sâdıklarla birlikte olmanın kişiye kazandırdığı birtakım getiriler de vardır. Çerhî, *Mesnevî*'de geçen,

Her toplulukta ağladım

İyi ve kötü hallerin eşi oldum.[302]

Beytini de bu çerçevede şerh eder. Beyitte; enbiyâ, evliyâ gibi sâlih kişilerle yoldaş olanlarla; kâfir, fâcir ve isyankârlarla hemhâl olanların durumuna işâret edilmektedir. Zira insan ruhu, sürekli bir yükseliş ve alçalış içerisindedir. Bireyin ruh hâli, içinde bulunduğu topluma göre farklılaşabilmekte, birlikte olduğu insanlara göre kişi iyilik ya da kötülüğe meyyâl olmaktadır. Dolayısıyla, kesret âleminde isyankâra dost olan kişi, hakîkî sevginin feyzinden mahrum kalacaktır.[303] "*Sâdıklarla beraber olunuz.*" (et-Tevbe, 9/119) âyeti ve Hz. Peygamber'in, "*kişi sevdiğiyle beraberdir.*"[304] hadisi bu çerçevede değerlendirilebilir.

Birlikte olduğu kimselerden etkilenme, insanın yapısının gereği olup, günümüz psikolojisi de bu hususa işâret etmektedir. Karakterin şekillenmesinde ergenlik önemli bir devre olmakla birlikte; insanoğlunun gelişiminde, duygularının ve eğilimlerinin değişmesinde dış güçlerin tesiri, yaşamının her dönemi için geçerli bir husustur.

---

299 Mevlânâ, *Mesnevî,* c. I, bno: 30.

300 Tasarruf, Arapça bir işte hareket etmek, bir işin içine girip idare etmek, dönüştürmek anlamlarındadır. İnsanlara, eşyaya, çeşitli şekillerde etki edip onları idare etmektir. Allah'ın çok yakın dostlarına bahşettiği bir lütuf ve kerâmet olarak tanımlanan tasarruf olayında "*Attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı*" (el-Enfâl 17) âyetinde buyurulduğu gibi gerçek fail Allah'tır. Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. II, s. 793; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 512; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 689.

301 Çerhî, *Neynâme,* s. 161.

302 Mevlânâ, *age,* c. I, s. 1.

303 Çerhî, *age,* ss. 148-149; İrfan Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbıta", *MÜİF Dergisi,* İstanbul 1989-1992, sayı VII-X, s. 257.

304 Tirmizî, Zühd, 50 hno: 2386; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 61b, 131b; Çerhî, *Neynâme,* ss. 148-149

Çerhî, mürşîd ile mürîd arasındaki bu ilişkiyi, bülbül ve gül ile sembolize eder. Nasıl gül olmadan bülbül ötemezse; hakîkati kendisine tarif edecek, bu yolun dehlizlerinden koruyacak bir mürşîdi olmadan da, kişinin kemâlâtta ilerlemesi zordur.[305]

Mürşîde bağlanmak, sınırlı bir ömre sahip olan insanın, zamanı en iyi şekilde değerlendirmesi açısından da önemlidir. Allah'tan gafil hâlde bir an bile geçiren kişi, o âna ömrü boyunca ulaşamaz, artık onu kaybetmiştir. Bâtını uyanık tutmak zor bir iştir. Bu noktada, mürşîdin önemli bir fonksiyonu bulunmaktadır. Zira vukûf-ı kalbî olarak da isimlendirilen bu hâl, Allah'ın inâyeti ve mürşîdin terbiyesiyle kısa zamanda gerçekleşir. Çerhî'nin eserinde yer verdiği beyitler de bu gerçeğe ışık tutmaktadır;

Hakk'ın ve havassın inâyeti olmaksızın

Melek de olsa kalbi siyahtır. [306]

Çerhî, şeyhe önemli vasıflar yüklerken, bir yandan onun sınırlılığına da vurgu yapar. Mürşîd, Allah'ın sıfatlarının mazharı olması dolayısıyla kendisine tevdî edilen görevi yerine getirmektedir. Ancak kâdir-i mutlak Allah'tır. Allah istemeden, değil şeyh, Hz. Peygamber bile insanları hidâyete erdiremez. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de geçen, "*sen sevdiğini doğru yola iletemezsin; fakat Allah dilediğini doğru yola iletir*" (el-Kasas, 28/56) âyeti de bu gerçeğe işâret etmektedir. Çerhî, *Mesnevî'*de geçen;

Ney gibi hem bir zehir, hem de panzehir kim gördü?

Ney gibi hem bir arkadaş, hem de müştâk kim gördü?[307]

Beytini, mürîdin mürşîde bağlılık ve samimiyeti noktasında değerlendirirken; mürşîdin, hakîkate ermede yegâne unsur olmadığını da vurgular. Kur'ân-ı Kerim'de geçen; "*Allah'ın kitabı mü'minlere şifâ ve rahatlık sebebi, kâfirler üzerine de azab sebebidir. (Allah), onunla birçoğunu saptırır ve yine onunla birçoğunu yola getirir*" (el-Bakara, 2/26) âyeti de bu çerçevede yorumlanabilir.[308]

Konuyla ilgili Ahrâr da, "*bugün dininizi kemâle erdirdim, size olan nimetimi tamama erdirdim ve din olarak size İslâm'ı seçtim*" (el-Mâide, 5/3) âyetinden hareketle, manevî bir rehberin gözetimi olmadığında, kemâlâtın sağlanamayacağı düşüncesini kabul etmez. Söz

305 Çerhî, *Neynâme*, s. 161.
306 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 26.
307 Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, bno: 12.
308 Çerhî, *Neynâme*, s. 152.

konusu âyet, Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in rehberlik için yeterliliğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla şeyh, hakîkate ermede yegâne unsur değildir.[309]

Benzer ifadelere, Köstendilli Süleyman Şeyhî'de de rastlamaktayız. Kendisi, saâdet sermayesini kazanmak için müntesibi bulunduğu Nakşbendiyye'yi tavsiye etmekle birlikte, ona göre tek yol bu değildir. Şeyhî, konuyla ilgili şu mısraları dile getirir:

Muhteliftir mesleki ashâb-ı seyrin sûretâ,

Meşreb-i tevhîdde nefsü'l-emr güm-râh (kimse) yok.[310]

Sonuç olarak, Çerhî'nin tasavvuf anlayışında mürşîd, önemli bir yere sahiptir. Uzun süreli çile ve riyâzetle elde edilebilecek bir noktaya, mürşîdin nezâretinde çok kısa bir sürede ulaşılabilir. Zira mürşîd, daha önce bu yollardan geçmiş, tuzak ve engelleri görmüştür. Dolayısıyla onun yapacağı rehberlik, mürîdi yanlış yollara sürüklenmekten koruyacaktır.

Nakşbendîlik'te ve Çerhî'nin düşünce yapısında, mürşîde taallukun belli bir dönem için geçerli olduğu görülmektedir. Mâsivânın yerini öncelikle mürşîd almaktadır. Böylece mürîd, somut sevgiden soyuta yani hakîkî sevgiye doğru ilerleme kaydedecektir. Kişide bu kabiliyet zuhûr ettiğinde, mürşîd de mâsivâ konumuna gelip kalbden çıkarılmakta, sadece Allah'a yer verilmektedir.

Ancak belirtilen bu hususlar, hakîkat yolunda ilerlemek üzere seyr ü sülûka yönelenler içindir. Allah'a ulaşan yollar, insanların nefesleri adedincedir ve bu hâliyle tasavvuf, kemâlât yolunda ilerlemede bir alternatiftir.

4. Mürîd

Kelime olarak "*isteyen*" anlamına gelen mürîd, tasavvuf ıstılâhında hidâyet nûruyla kendi kusurlarının farkına varıp kemâle ulaşma arzusunda olan ve bu olgunluğun eğitimini verecek bir mürşîde bağlanan kişi için kullanılır. *Mürîd* ismi taşıyan kişinin, her iki cihanda da Allah'tan başka arzusu yoktur.[311]

Kelâbâzî'ye göre mürîd, aslında seyr ü sülûka istendiği için murâddır. Zira Allah istemedikçe, kişi mürîd olma arzusu duymaz. Çerhî'nin de konuya, benzer tarzda, muhabbet nokta-i nazarından yaklaştığı görülmektedir. Sülûk yoluna giren kişi, bunu kendi istediği için

309 Nizâmî, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality*, s. 172.
310 Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, s. 119.
311 Tehânevî, *Keşşâf,* c. II, s. 556; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 526.

değil, Allah onu seçtiği için tasavvufa yönelmiştir. Zira Çerhî'ye göre sâlik, Hudâ'nın mahbûbudur.[312]

Gerek Çerhî'nin, gerekse halifesi Ahrâr'ın tasavvufa intisâb serüvenleri, onun; "*mürîd, aslında muraddır*" prensibinin bir tezâhürü gibidir. Zira intisâbı öncesi Nakşbend'e karşı duyduğu muhabbet, gördüğü rüyalar ve yaşadığı ruh hâli, bir anlamda kendisini bu yola sürüklemiştir. Benzer durum, Ahrâr'ın Çerhî'ye intisâbı için de geçerlidir.

Çerhî, *Mesnevî*'deki padişah ve cariye kıssasından hareketle, sülûka girişi de izah eder. "*(O) onları sever, onlar da O'nu severler*" (el-Mâide, 5/54) ayetinde belirtildiği üzere, Allah'ın kullarını dost edinmesi gibi, mecazî padişah da kölesi olan cariyeyi dost edinmişti. Ancak cariyenin gönlü padişahtan başkasıyla, yani kuyumcuyla meşguldü. Bu sebeble velî, ilhâm-ı ilâhî ile bir tedbire başvurdu. Böylece cariyenin gönlü, padişahın aşkıyla süslenecek ve muhabbetinden nasiblenecekti. İşte mürşîd-i *kâmil ü mükemmil* de, kıssada geçen velî gibi ilhâm-ı ilâhî ile sâdık mürîdin gönlünü bütün geçici bağlardan kurtarır. Böylece sâlikin gönlü, cemâlî ve celâlî müşâhedenin nurlarıyla süslenir. Mürşîd, sâdık mürîdi öncelikle mecazî aşktan, yani Allah'ın dışındakilerden temizler[313] ve kalbde sadece Allah sevgisine yer kalır.

Sonuç olarak, Allah (c.) insanı kendisine kulluk etmesi için yaratmıştır. İnsan ise, bu dünyanın oyun ve eğlencesine dalarak geldiği yeri unutmuştur. Ancak kendindeki "*ilâhî nefha*"nın bir nebze şuurunda olanlar, O'nun yolunda ilerleyebilmek için çareler aramaktadır. İşte bu noktada Allah (c.), onları böyle bir yöne sevk etmektedir.

Ancak murad olunan mürîdin, seyr ü sülûktan fayda sağlaması için birtakım sorumlulukları vardır.

5. Mürşîd-Mürîd İlişkisi

Çerhî'nin ehemmiyet verdiği mürşîd-mürîd ilişkisi, aslında insanın fıtrî bir yönünü de teşkil etmektedir. Zira insan, içinde yaşadığı çevrenin, karşı karşıya geldiği insanların etkilerini az çok taşımaktadır. Ailede, okulda ve işyerinde karşılıklı olarak cereyan eden etkileşim örnekleri, ferdin davranışına yön verici bir niteliğe sahiptir. İnsanoğlunun,

312 Çerhî, *Neynâme,* s. 168. Hucvirî'nin, konuya muhabbet noktasından yaklaşımı dikkat çekicidir. Muhabbette mürîd ve muradın lüzumuna işâret ederek; "*Ya mürîd Hakk, murad kul olur veya mürîd kul, murad Hakk olur*" der. Hakk'ın mürîd yani irâde eden, kulun murad olması halinde, kulun varlığı Hakk'ın muradında var ve sabit olur. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk Buhârî Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf,* Şam 1986, s. 139; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi),* haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 205.

313 Çerhî, *Neynâme,* s. 170.

güvendiği şahısların davranışlarının gerçeği yansıttığına inanıp onu kendine rehber edinmesi, çocukluğundan itibaren hayatının her evresi için geçerlidir.[314]

İnsanın kendi irâdesiyle bir mürşîdi kendine rehber edinmesi, onun rengine bürünmeyi yani şahsiyet transferini beraberinde getirmektedir. Bahâeddîn Nakşbend öncesi mürşîd-mürîd ilişkisine baktığımızda, kısmen öğrenci-öğretmen münâsebetine benzediği görülmektedir. Mürîd, kendi rûhânî eğitimini tamamlamak için kendisine bir şeyh aramakta, istifâde edeceğini umduğu kişinin yanında kendisine izin verildiği kadar kalmakta, sonrasında seyâhatine devam etmektedir.

Bununla birlikte tam bir öğrenci-öğretmen münâsebetinden de bahsedilemez. Zira tasavvuf, insana özgü diğer alanlardan daha özel ve aşkın bir tecrübedir. Bu aşkın tecrübe, şeyh tarafından mürîde öğretilmekten ziyâde, mürîdin mürşîdde gördüğü kemâlâtı kendinde gerçekleştirme şeklinde bir eğitimdir. Mürşîd-mürîd ilişkisindeki bu etkileşimin benzeri, günümüzde çocuklar için bile en etkili eğitim metodu olarak kabul edilmektedir.[315]

Gerek Bahâeddîn Nakşbend'in Muhammed Baba Semâsî tarafından manevî evlat olarak kabulü, gerekse Nakşbend'in vefâtı sonrası Çerhî'nin yaşadığı haller, manevî yolculukta rehberlik eden şeyhin baba gibi değerlendirildiğini de göstermektedir.[316]

Seyr ü sülûkta mürîdin başarısının en önemli âmillerinden biri, mürîdin mânen ve zihnen buna hazır olmasıdır. Çerhî'ye göre kişide bu hazır oluşun tezâhürü, mürîdin teveccüh ve arzuda kemâli, başka bir ifadeyle mürîdin kendi kendini motivasyonudur. Kişinin kendini güdülemesiyle alakalı bu durum her türlü eğitim-öğretim faaliyetinde ferdin başarılı olmasının başlıca kuralıdır. Böylesi zihnî bir hazır oluş, ilginin uyanmasını ve dikkatin bir konuya toplanmasını sağlar. Konuya tasavvufî tecrübe açısından yaklaşırsak, ilâhî hakîkatleri şeyhinin rehberliğinde öğrenmeyi hedefleyen mürîdin, bu konuda başarı kazanabilmesi için ilâhî bilgi ve manevî tecrübelere hazır bir duruma gelmesi gerektiği sonucuna varabiliriz.[317]

---

314 Hökelekli, "Şeyh-Mürîd İlişkileri", *Hareket,* Mart 1981, s. 36.

315 Çocukların doğru yönde eğitilmesi, dışarıdan empoze ile değil, yalnızca onların önünde doğru şeyi söylemeye ve yapmaya devam etmekle mümkündür. Onlar bunu kaparlar. Doğrultmaya ne gerek vardır, ne de zorunluluk. Lynn Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji,* İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 84.

316 Salâheddîn b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn,* ss. 15-16; Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* s. 239; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 44b; Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr,* vr. 114b.

317 Safî, *Reşahât*, s. 99; Hökelekli, "Şeyh-Mürîd İlişkileri", *Hareket,* Mart 1981, s. 42; Münire Erden-Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi: Gelişim, Öğrenme, Öğretme,* Arkadaş Yay., Ankara 1997, ss. 233-236

Bu zihnî hazır oluş sonrası sâlik, mürşîde intisâb eder. Ubeydullâh Ahrâr'ın Çerhî'ye intisâbından hareketle, tarîkata girişin Hz. Peygamber döneminde insanların biat etmesine benzer tarzda gerçekleştirildiği görülmektedir.[318]

Çerhî'ye göre mürîdin, hakîkate erme arzusuyla bağlandığı mürşîde güven ve itimadı, seyr ü sülûkta ilerlemede önemli bir unsurdur. Çerhî, konuyla ilgili Hz. Mûsâ ve Firavun örneğini, *Mesnevî*'nin diliyle verir: *"O kimselerin vicdan ve mutlaklıktan kaynaklanan nefesleri mürîdânına panzehir, münkirâna da tıpkı Nil'in suyunun Mûsâ'nın yolundakilere su, Firavun'un yolundakilere de kan olması gibi zehirdir."*[319]

Hz. Mûsâ'ya inananlar, inançlarındaki bu samimiyetle kurtuluşa ermişlerdir. Mürşîde güven de mürîdi kemâle erdirecektir. Mürîd, bâtının deşifresi konumundaki rüyalarını mürşîdine açabilmelidir. Bu güven ve itimat, mürîddeki nefsî hastalıkların teşhisini ve çözüm yolunu sağlayacaktır. Mürîdin şeyhine böylesi bir itimadı olmadığında, Firavun'un suda boğuluşu misali mürîde de bu ilişkiden bir fayda gelmeyecektir.

Ya'kûb-ı Çerhî, Attâr'ın; "*şeyhin küfrü, mürîdin imanıdır' sözünün anlamı nedir?*" şeklindeki sorusuna, mürîdin mürşîdine güveni noktasında şu cevabı verir: "*Eğer şeyh, hakîkî şeyh, mürîd de sâdık mürîd ise küfre yer yoktur. Zira hakîkî şeyh, Mûsâ ve Hızır (a.s.) da olduğu gibi sadece ilhâm-ı ilâhî ile konuşur ve bu onlara hoş gelir*." Başka bir ifadeyle şeyh, ilâhî sıfatların mazharı olup, mürîd de bunun farkındaysa; küfür değil, iman bulur. Zira maksat, müşâhedeye ermektir.[320]

Hz. Mûsâ, Hızır (a.s.)'ın ilhâm-ı ilâhî ile hareket eden bir görevli olduğunu unutup, ona itiraz etmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber (s.), "*kardeşim Mûsâ keşke, Hz. Hızır'la beraberliğe sabretseydi de maceralarını bize nakletseydi, bunu ne kadar isterdim*!"[321] buyurmaktadır. Konuyu değerlendiren Kuşeyrî, Ebû Ali Dekkâk'ın; "*her ayrılışın başlangıcı, muhâlefettir. Yani şeyhine muhâlefet eden kimse, artık onun tarîkında kalamaz.*" sözünü nakleder. Buradan hareketle, ilâhî sıfatların mazharı konumundaki mürşîde itiraz edilmemeli, mürîd mürşîdine güvenmeli, gassâl elindeki meyyit gibi olmalıdır. Bu güven, Bahâeddîn Nakşbend'in; "*Hakîkî mürşîdi bulduğunda kapısına yapış, ancak bağlı bir kedi gibi olursan yarım iş yapmış olursun.*" şeklinde ifade ettiği gibi, teslimiyeti beraberinde getirecektir.[322]

---

318 Câmî, *Nefahâtü'-Üns*, s. 437; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât*, ss. 47-48.
319 Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, bno: 12, 1603-1613, 2447, c. III, bno: 960, 2821, c. IV, bno: 3525-3526; Çerhî, *Neynâme*, s. 152, 189.
320 Çerhî, *age*, ss. 161, 189-190.
321 Buhârî, Tefsîr, Kehf 2, 3, 4; Müslim, Fedâil 46/170, hno: 2380; Tirmizî, Tefsîr, Kehf, 18, hno: 3149.
322 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 334; Çerhî, *Neynâme*, ss. 166, 189.

Mürîd bu teslimiyet ve muhabbetle, zamanla şeyhinde fânî olacaktır. Çerhî'nin fenâ fi'ş-şeyh hâlini, bizzat Ahrâr da müşâhede etmiştir. Ahrâr, intisâbı esnasında Çerhî'nin yüzündeki leke dolayısıyla çekinince, Çerhî durumu fark etmiş ve elini çekip bir müddet murâkabeye benzer bir hâl almıştır. Sonrasında elini uzattığında Ahrâr, karşısında sanki Bahâeddîn Nakşbend'i gördüğünü söyler.[323] Sevenin, zamanla sevdiği kişiye fizîken de benzemesi normal bir olgu olup, uzun evlilik hayatı sürdüren karı-koca arasında da görülebilir.

Şeyhe teslimiyetin mahiyeti de önemli bir konudur. Kanâatimizce, Çerhî'nin kayıtsız şartsız itaat şartı ilkesi, hakîkî mürşîdi bulan mürîdin seyr ü sülûk uygulamalarında geçerli olup, dinin hükümlerinin açıkça ihlâl edildiği durumlarda da mürşîde teslimiyet kastedilmemektedir. Zira Hızır (a.s.) ile Hz. Mûsâ kıssasından, şeyh-mürşîd ilişkilerine dair teslimiyet yönünde sonuç çıkarmak mümkünse de, mahiyet itibariyle aralarında farklılıklar vardır. Bu farklılıklar şöyle izah edilebilir:

Öncelikle, Hızır'ın yaptığı fiillerde gaybî bilgilendirme söz konusudur. Bir diğer önemli husus, Hz. Hızır'ın bu filleri işlerken, kendi çıkarına bir fiiliyâtta bulunmamasıdır. Ancak esas önemli nokta, Hz. Hızır'ın görevlendirilmesiyle ilgili ilâhî te'yiddir (Bk. el-Kehf, 18/65).

Çerhî'nin, mürîdin sorumlulukları arasında, kendini şeyh gibi tanıtan sahtekâr kimselere karşı dikkatli olup her zaman kendini maksûda götürecek Hakk dostlarını talep etmeyi şart koşması[324] ve mürşîdin vasıflarına dair bilgilendirmeleri, bu tesbiti doğrular mahiyettedir. Konuya tarihî perspektiften baktığımızda, Nakşbendîliğin, Buhâra ulemâsı nezdinde dinin hükümlerine yaptığı vurgu nedeniyle itibar görmesi de, Çerhî'nin düşünce yapısıyla ilgili yorumlarımızı desteklemektedir.

Mürîdin sorumlulukları arasında bir diğer önemli nokta, şeyhinin ona verdiği virdi gereğince edâdır. Konuyla ilgili olarak Attâr, mürşîdin mürîde yönelişindeki tesir, mürîd

---

323 Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 251; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 48b.

324 Çerhî, *Neynâme*, s. 171. Çerhî'nin bu uyarısı, insanda fıtrî bir olgu olan hakîkati arama macerasını, kendi şahsî menfaatleri doğrultusunda kullanmaya çalışanların, o dönemde de bulunduğunu göstermektedir. Aslında bu durum, tasavvufun kurumlaşmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren şikâyet konusudur. Tasavvufu kendi şahsî çıkarları doğrultusunda kullanma çabaları, bizzat mutasavvıflarca, içinde bulundukları dönemlerde tenkit edilmiş; hattâ artık bu yolun hakîkî erlerinin kalmadığı, isteğin zayıfladığı, netice olarak da tasavvuf yolunun soru-cevap, kitap risâle şekline dönüştüğü, mânânın gidip, ismin kaldığı, hakîkatin kaybolduğu ileri sürülmüştür. Tasavvuftan anlamayanlar sûfîlik iddia etmiş, sûfîlik vasfını haiz olmayanlar tasavvufla süslenmeye özenmiştir. Tasavvufu kabul ettiklerini söyleyenler, davranışlarıyla bu yolu inkâr etmişlerdir. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* ss. 48-49; Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, haz. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 1996, ss. 414-439; Mustafa Kara, "Sûfîlerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri", *Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf,* Sehâ Neşriyat, İstanbul 1991, ss. 67-91.

tarafından çalışıp derinleştirilmedikçe, ancak birkaç gün etkili olabileceğini belirtir.[325] Buna göre mürşîd, mürîdin kalbine ilâhî muhabbet tohumunu ekmektedir. Bu tohumu sulayıp büyütmek ise mürîde aittir.

C. SÂLİKİ KEMÂLE ERDİRİCİ YOLLAR

Bir önceki başlık altında, Çerhî'nin tasavvufu kişinin kemâle ermesinde bir vesîle olarak gördüğünü belirtmiştik. Buna göre seyr ü sülûk, sûfînin kendini gerçekleştirmesinde uygulanan sistemin genel adı olup, sülûkun bireyi olgunlaştırmada uyguladığı birtakım yöntemler vardır. Tarîkatın, dinin hükümlerine yaptığı vurgu dolayısıyla bu yöntemleri, şerîat ve tarîkat başlığı sonrası ele alacağız. Bu meyanda zikir, sohbet, râbıta, murâkabe, mücâhede ve Üveysîlik gibi konulara ve usûllerine, Çerhî'nin yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

1. Şerîat ve Tarîkat

İnsanın hayatı anlamlandırması ve bu hususta çözüm arayışında, din dâhil hemen bütün sistemlerin bir hareket noktası vardır. Hıristiyanlık için İncil, Yahudî mistisizmi için daha ziyâde Kabbala, Hinduizm için Vedalar, Brahmanlar ve Upanişadlar; Budizm için ise Buda ve Gautama'nın öğretileri, bireyin içe yönelmek sûretiyle kendini keşfetmesine, hayata anlam arayışına yol gösterici olmuşlardır. İslâmiyet'te bu yönü, daha ziyâde tasavvuf temsil etmektedir. Dinin bünyesinde yer alan bu sistemler, uzun bir süreç içerisinde teşekkül etmiş olup, tasavvufun temeli de Kur'ân ve Hz. Peygamber'in yaşantısına dayandırılmaktadır. Ma'rifete giden yolda dinin hükümleri, tarîkatın hareket noktasını teşkil etmiştir. Şerîat, Arapça yol, su kanalı anlamına gelmekte olup, Hz. Peygamber vasıtasıyla tebliğ olunan dinin zâhirî yönüne ait kaidelerdir.[326]

Tarîkat ise; Arapça yol, sîret, bir şeyin sınırı gibi anlamlara gelir. Tasavvuf ıstılâhında, kâmil bir mürşîdin gözetiminde, kişiye her an Allah tefekkür ve bilincini kazandırma konusunda takip edilen usûldür.[327]

Nakşbendîliğin, ilk dönemlerden itibaren önem verdiği hususlardan birisi, şerîata ve sünnete sıkı bağlılık olup, tarîkattaki bu hassâsiyet sonraki devirlere de intikal etmiştir. Alâeddîn Attâr'ın, "*tâlibin, cismi ile şerîatta, aklı ve ruhu ile tarîkat ve hakîkatte, sırrı ile de keyfiyetsiz bir şekilde vuslat halinde olması gerek*" ifadesi, tarîkattaki temel eğilimi

325 Sâfî, *Reşahât,* s. 123.

326 Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 761; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî, İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab***,** Dâru Sadr, Beyrut 1990, c. VIII, s. 176.

327 İbn Manzûr, *age*, c. X, ss. 221-222; Kemâleddîn Abdurrezzâk b. Ahmed Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye,* Dımaşk 1995, s. 50; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 160.

göstermektedir. Nakşbendîliğin şerîata yaptığı vurgu, Buhâra âlimleri nezdinde tarîkatın itibarını artırmıştır.[328] Çerhî'nin bu konudaki hassâsiyetini göstermesi açısından, naklettiği şu hâdise önemlidir:

"*Rûhânî âlemde, Bahâeddîn Nakşbend'i gördüm. 'Hangi ameli yapayım ki âhirette sizinle olabileyim?' diye sordum. 'Şerîat-ı Muhammediyye'ye tâbî olmakla!' dediler. Hayatımda her ne ile karşılaştımsa, Kur'ân âyetlerine ve hadislere göre hareket etmek sûretiyle felâh bulduk.*"[329]

Buna göre, tarîkatın, şer'î hükümlerin hayata tatbiki ve bid'atlardan sakınılması hususunda kişiyi yönlendirip motive edici bir unsur olması yanında;[330] duygu, düşünce ve amaç birliği sağladığı ve mürîdler için bir kontrol mekânizması olduğu görülmektedir. Nitekim Bahâeddîn Nakşbend, Çerhî'ye icâzet verirken, bu hususa vurgu yapmıştır.[331] Bu kontrol mekanizması, bireyi dînî hükümleri uygulamaya teşvik ederken, sosyal açıdan da dışarıdan gelen müdahalelere karşı durma imkânı sağlamaktadır.

Çerhî, şerîata uymayı Allah'ın sıfatlarının kişideki tezâhürü noktasında da değerlendirir. Kişi kalbini beşerî bağlardan temizlemeli, nefsin hevâ ve hevesinden, şeytanın vesvesesinden uzak durmalıdır. Bunun temel şartı ise, her hâlükârda dinin emirlerine uymaktır. Böylece kul, Allah'ın *Kuddûs* sıfatını kendinde gerçekleştirecektir.[332]

Çerhî'nin düşünce yapısında, şerîat ve tarîkatın iç içe olduğu görülmektedir. Şerîat, dinin uygulamaya dönük prensiplerini ihtivâ ederken, tarîkat da bu hükümlerin uygulanması noktasında mürîdi motive eden önemli bir unsurdur.

Sâliki motive edici bir diğer önemli uygulama ise sohbettir.

2. Sohbet

Sohbet, ülfet edip dost olmak anlamında Arapça bir kelimedir. Tasavvuf ıstılâhında mürîdin, mürşîdi ile görüşmesi, mürşîd-i kâmilin ruhundaki kabiliyetlerin mürîde yansımasıdır.[333]

---

328 Sâfî, *Reşahât,* s. 130; Karadaş, "Sûfî İtikadının Dönemleri", *Marife,* 2001, sayı 2, s. 69.
329 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 14-18.
330 Tevekkülî, *Tezkire,* ss. 141-142.
331 Hökelekli, "Şeyh-Mürîd İlişkileri", *Hareket,* Mart 1981, s. 40; Seyyîd Emînü'd-dîn, *Sûfiyye-i Nakşbend,* ss. 148-149.
332 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 19.
333 Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. I, s. 179; Safer Baba, *Istılâhât-ı Sofiye fî Vatan-ı Asliye: Tasavvuf Terimleri*, Heten-Keten Yay., İstanbul 1998, s. 253.

Sohbetin Nakşbendîlik'teki konumuyla ilgili olarak, Bahâeddîn Nakşbend'in, "*tarîkımız sohbetledir*" ifadesi, Çerhî'nin, Hakk dostlarının sohbetine devam etmenin zorunluluğuna yaptığı vurgu,[334] tarîkatta ve Ya'kûb-ı Çerhî'de bu konuya verilen önemin bir göstergesidir.

Sohbetlerin gayesi, katılanları ilmî donanıma sahip kılmaktan ziyâde, manevîyatı kuvvetlendirmektir. Bu sebeble Çerhî, âlimlerin de evliyânın sohbetlerine devam etmesi gerektiğini belirtir. Birçok âlim, evliyânın sohbetinden uzak kalmakta, bu sebeble ibâdetleri kusurlu olmaktadır. [335]

Tekke v.b. yerlerde bir araya gelinerek yapılan sohbetlerin, kişilerarası etkileşimi ve toplumu kaynaştırma özelliği konusundaki önemi de göz ardı edilmemelidir. Zira sohbette yaşanan hâl, bir başka şahsın duygu, düşünce ve davranışlarının örnek alınması olarak bilinen *özdeşleşme*nin bir tezâhürüdür. Kişi kendisini şeyhi, sohbet arkadaşları ve içinde bulunduğu grupla özdeşleştirmek sûretiyle, aynı zamanda sosyalleşme sürecinin bir unsuruyla karşı karşıyadır.[336]

Bu noktada Çerhî, tâlibin, her zaman için sohbet talebinde bulunması gerektiğini belirtir. Sohbet, ilk planda anne babasıyla, sonra şeyhiyle, sonra da ilhâmât-ı ulûhiyye ile olmalıdır. Çerhî'nin sohbet edilecek kişilerdeki bu seçiciliği, insanın karakter ve fizyolojik gelişimi boyunca etkilendiği kişilere işâret etmesi açısından da önem arz eder. Zira bir kimse, hangi topluluğun arasına girerse, onların fiillerini kendine örnek alır ve ister hak, ister bâtıl olsun; bütün irâde, arzu ve tavır insanda mevcuttur. Gördüğü bütün uygulama, arzu ve meyiller, tercihini yaptığı topluluk bağlamında iyi veya kötü yönde değişecektir.[337]

Çerhî, bu düşüncesini açıklayıcı mâhiyette, Yûsuf-ı Hemedânî'nin, "*Allah'la sohbet edin. Buna güç yetiremiyorsanız Allah'la sohbet edenlerle sohbet edin.*" ifadesine yer verir. Allah'la sohbet, Hakk'ta fânî olduktan sonra gerçekleşmektedir. Fenâ mertebesine eren kişide "*… bir zaman gelir ki Ben kulumun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olurum.*"[338] hadîsi tahakkuk eder ve Hakk'tan konuşur. Bu sebeble Allah'la sohbet edenlerle sohbet, Hakk'la sohbet gibidir.

---

334 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 420; Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân,* vr. 16b; Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, 196a; Sâfî, *Reşahât,* s. 132; Râzî, *Heft İklîm,* s. 334.

335 Çerhî, *Neynâme,* s. 193.

336 Güvenç, *İnsan ve Kültür,* ss. 282-283, 320, 323; M. Akif Kılavuz, "Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 209; Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* ss. 62-63.

337 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 143a; Gündüz, "Râbıta", *MÜİF Dergisi,* sayı 7-10, s. 257.

338 Buhârî, Rikak, 38; Müslim 3/2061, hno: 2675; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 27.

Çerhî, Allah'la sohbet noktasında, Hz. Peygamber'in; "*işlerinizin hayırlı olup olmadığı hususunda şüpheye düşerseniz, kabir ehlinden yardım isteyiniz*" rivâyetine yer verir. Burada kabir ehlinden maksat, fenâya erenlerdir.[339] Hz. Peygamber'in "*kabir ehli*" diye nitelediği insanlar, dünya ile ilgili bağlantılardan sıyrılmış, kalblerini tasfiye etmiş kimselerdir. Bu gibi insanların rehberlikleri de Hakk'a yönelik olacaktır.

Sohbetten azamî fayda sağlamak için, dikkat edilmesi gereken birtakım hususlar vardır. Bunların başında, kişinin uyanık olması gelir. Uyanıklıktan kasıt, bedenle birlikte kalbe de hâkimiyettir. Zira *kâmil* ve *mükemmil* şeyhin, tek bir bâtınî iltifâtı, kalbin tasfiyesi hususunda birçok riyâzetten daha fazla etkilidir. "*Sâdıklarla beraber iken, sıdk içinde bulununuz. Zira onlar kalb câsusudurlar ve kalbinize girip himmetinize ve niyetlerinize bakarlar.*" prensibi, bu durumu açıklar mahiyettedir.[340] Şayet mürîd, sohbet esnasında kalben uyanık, yani manevî iltifâta hazırsa, mürşîd ona teveccühte bulunacaktır.

Sohbetlere iştirâkin alâmetlerine gelince… Bu tür toplantılardan fayda sağlamanın alâmeti, kulun gönlünde "*feyz-i hakkânî*"nin oluşması, kalbin mâsivâdan kurtulmasıdır. Zira insan kiminle otururbut, kalbi onunladır. Sohbetlerden uzak kalmak ise, mürîd açısından bir kayıptır.[341]

Gülecin ateşi (gönül) bahçesini de güleç yapar

İnsanlarla sohbetin, seni insan yapar.

Beyti, bu gerçeğe işâret etmektedir. Sahâbenin, birbirine; "*gelin oturalım, bir saat iman edelim.*" demesi, sohbetin Asr-ı Saâdet'te nasıl anlaşıldığını da göstermektedir.[342]

Beyitte geçen *insan*dan kasıt, nefsindeki hayvânî unsurları terbiye ederek insân-ı kâmil hâline gelmiş kişidir. Böyle birisiyle yapılacak sohbet ise, etki-tepki prensibinden hareketle, sohbete katılanları gerçek manada birer insan hâline getirme yanında, kolektif şuur sağlayacaktır.[343]

---

339 İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzillü'l-Libâs,*neşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz, c. I, s. 85 (hno: 213); Çerhî, *age*, s. 27.

340 Çerhî, *Risâle-i age*, ss. 26-27.

341 Aynı eser, s. 27.

342 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, ss. 27-28.

343 Buradaki kolektif şuurdan kasıt, sosyal psikoloji literatüründe yer alan kişinin, kitlelere uyarak şuurunun devre dışı kalması anlamındaki kolektif davranışlar değildir. Bu tür etkileşimler, geniş bir yelpazede yer alan sosyal durumlar için geçerli olup, sohbetteki etkileşim, kişinin sosyalleşmesi bağlamında değerlendirilmelidir. Kitleye uymanın beraberinde getirdiği akıl dışılık, burada söz konusu değildir. Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş,* c. I, ss. 333-335, 337

Mürîd, sohbetin muhtevâsı açısından da seçici olmalıdır. Birkaç kişinin bir araya gelip konuşması da bir nevî sohbettir. Bu sebeble kınama, hamâset, dünya malı gibi konular ele alınıyor ve ehl-i dünyaya meylediliyorsa, bu tür sohbetlerden kaçınılmalıdır. Hattâ tasavvufî sohbetlere devam eden insanlar, gündelik yaşantılarında da mâlâya'nîden uzak durmaya özen göstermelidir.[344]

Netice itibariyle mürîd, verilen bütün manevî vazifelerin ötesinde, sohbete de devam etmek sûretiyle, ruhânî açıdan kemâle erecektir. Sohbet ettiği kimseyle manevî bağ tesis olunduğu için, sohbetin ve sohbet edilen kimsenin kalitesine dikkat edilmelidir. Ayrıca insân-ı kâmilin sohbetlerine katılmak, bir anlamda formasyon özelliği de taşımaktadır. Bu yüzden sohbet, manevî terbiye anlamında da kullanılmaktadır. Mürşîdin teveccühüne nâil olmak, manevî açıdan hazır olmaya, başka bir ifadeyle kalbî uyanıklığa da bağlıdır. Mürîd sohbetlere devam ettikçe, hâl ve tavırlarında da kemâlât gerçekleşecektir.

Seyr ü sülûkta, sohbet kadar önemli bir diğer uygulama zikirdir.

3. Zikir, Letâif ve Prensipler

Kur'ân-ı Kerim'de, altmış üç yerde geçen zikir kelimesi duâ, niyâz, Kur'ân anlamında kullanıldığı gibi (bk. Âl-i İmran 3/58; el-Enbiyâ 21/24); zihinde saklamak, bir şeyi dille ifâde etmek, unutmanın zıddı olarak hatırlamak, Allah'ı anmak manasına da gelir.[345]

Çerhî, kalbin parlatıcısı olarak değerlendirdiği zikri, zikr-i lisânî, zikr-i kalbî, zikr-i rûhî, zikr-i sırrî şeklinde sıralar. Burada zikr-i lisânîden kasıt, cehrî zikir olmayıp, letâif zikri öncesi tevbe, tefekkür vb. uygulamalardır. Zikr-i kalbî, rûhî ve sırrîden kastı ise, tasavvufta ruhun yoğunlaştığı ve letâif adı verilen kısımlara vurdurularak yapılan hafî zikirdir.[346]

Zikirdeki kalbî, rûhî, sırrî şeklindeki derecelendirme, zikrin birey tarafından çaba harcanarak yapılan bir uygulama oluşuna işâret etmektedir. Kalb safâya erdikçe; zikir, zâkir ve mezkûr, bir hâle gelmektedir.

Çerhî, Gücduvânî'nin hocasına sorduğu; "*Rabbini içinden, yalvararak ve korkarak yüksek olmayan bir sesle sabah akşam an*" (el-A'râf, 7/205) âyetini, "*zikrini açığa çıkarma ve zikrine karşılık, bir bedel isteme. Zikrin en efdali, kendisinde Hakk'dan başka bir şey bulunmayanıdır.*" şeklinde tefsîr ederek, hafî zikre delil sayar. Buradan hareketle, kemâlâtta

344 Çerhî, *age*, s. 27.

345 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. IV, s. 308; Tehânevî, *Keşşâf* , c. II, s. 512; Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ân,* Çağrı Yay., İstanbul 1990, ss. 273-274; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 588.

346 Çerhî, *Neynâme*, s. 156; a.mlf, *Tefsîr*, vr. 143b.

ileri seviyede olanlar için dilin zikri hezeyan, kalbin zikri ise vesvesedir.[347] Zira zikr-i lisânî, insanda her an Allah şuurunun oluşturulmasına yönelik çabanın tezâhürü iken, kemâlâta ulaşmış kişi, sürekli O'nun huzurunda olduğunun bilincindedir. Bu meyanda Çerhî;

Kalbe, O'nu yâd et ki şâd olayım, dedim

Kalb, O'nda kaybolduysam kimi yâd edeyim (dedi). [348]

Beytini aktarır. Hakk'ta fânî olmuş bir kişiye, zikr-i lisânî telkininde bulunmak, suda yaşayan balığa suyu hatırlatmak gibi bir durumdur. Zikretmenin meleke hâline geldiği bir kalbin böyle bir hitâba cevabı, beyitte geçtiği üzere, "*kimi zikredeyim?*" şeklindedir.

Çerhî'nin yaklaşımı, *halvet der encümen* prensibiyle de bağlantılı olup, bireyin bâtınî oluşumu yanında sosyal ilişkilere yansıyan yönü de bulunmaktadır. İnsanlararası ilişkiler boyutunu tesbitte, günümüzdeki çalışmalar, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacak niteliktedir. Örneğin Doğu dinlerinde ağırlık verilen meditasyon uygulamalarında önemli hususlardan birisi, kişinin anlık bilinç hâlini muhâfaza etmesidir. Böylece birey, insanlarla olan ilişkilerinde rahatlık ve kolay iletişim imkânı da bulmaktadır.[349]

Kelimât-ı Kudsiyye arasında yer alıp, Çerhî'nin üzerinde durduğu bir diğer prensip *vukûf-ı adedî*dir. Zihne havâtırın gelmesini önlemek için zikirde sayıya riâyet anlamına gelen *vukûf-ı adedî'*ye dikkat etmek, zikredenin sadrını genişletmektedir.[350] Konuyla ilgili Çerhî, Bahâeddîn Nakşbend'in:

Kalb balığa, zikir suya benzer

Diri kalbler Vehhâb'ı zikreder.[351]

Beytini nakleder. Bahâeddîn Nakşbend'in, Ya'kûb-ı Çerhî'ye zikir telkininde bulunurken, *vukuf-ı adedî* çerçevesinde, zikirde tek sayıya riâyeti, ledünnî ilmin ilk basamağı olarak nitelendirmesi dikkat çekicidir. Buna göre zikr-i hafîde *vukûf-ı adedî* ile kalb zâkir hâle gelince, alâmetleri de zuhûr eder. *Vukûf-ı adedî'*nin en büyük alâmeti ise, *vukûf-ı kalbî*dir.[352]

---

347 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, ss. 29-30; a.mlf, *Tefsîr*, vr. 70b-71a;.

348 Çerhî, *age*, ss. 29-30.

349 Meditasyonda bu durumu tanımlamak için *zorlamasız konsantrasyon, zorlamasız farkında olma* ifadeleri kullanılmaktadır. Hewitt, *Meditasyon*, s. 22.

350 Safî, *Reşahât,* s. 41; Ali Behçet Efendi, *Risâle-i Ubeydiyye-i Nakşbendiyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1260, s. 14.
Sadrın genişlemesinden kasıt, kişinin manevî kabiliyetinin artmasıdır. Yoga'da da görüldüğü üzere, belli bir sayıda yapılan Yoga egzersizlerinin neticesinde meydana gelen oluşum için "*Prana enerjisi*" tabiri kullanılmaktadır. Rama, "Prana Bilimi", *Nefes*, s. 94

351 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 25-26.

352 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, ss. 13, 26, 28, 29; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn*, vr. 24b-25a.

Kalbde huzur hâlini gerçekleştirip, her an Allah'ın huzurunda bulunduğu şuuruna sahip olmak anlamındaki *vukûf-ı kalbî*, kalbden gafletin giderilmesidir. Kalbe vukûfiyet sağlandığında, kişi sussa bile zâkirdir. Kalb bile zikirle meşgul olduğunun farkına varmaz. Kalbin zikrettiğinin farkına varması, aslında gafletin işâretidir.[353]

Her ânını zikir hâline getiren kişi, uykudayken de bu durumunu muhâfaza eder. Zira zikir, bünyeye de sirâyet etmiştir. Uykudayken zikre devam anlayışı, zikrin âhirette devamı düşüncesini de beraberinde getirir. Konuyla ilgili Çerhî, şu kıssayı anlatır. Büyüklerden birisine, *"cennette zikir istenmekte midir?"* diye sorulmuş, o da şu cevabı vermiştir: "*Zikrin hakîkati, kendisinde gafletin bulunmamasıdır. Cennette gaflet olmadığından, her an zikirdir.*"[354] Bu düşünceden hareketle dâimî zikir halini dünyada gerçekleştiren kişinin, bedenen ölmese bile cennete imiş gibi olacağı sonucu çıkarılabilir.

Vukûf-ı kalbînin varoluş alanına çıkması, kişide basiret gözünün açılmasını, gönül sarayının, ağyârın dikenlerinden temizlenmesini ve zâkirin fenâ denizinde kaybolmasını beraberinde getirir. Sûfî böylece "…فَاذكُرُوني اَذكُرُكُم ", "*öyle ise beni anın ki, ben de sizi anayım*." (el-Bakara, 2/152) âyetinin muktezâsıyla müşerref olacaktır. Dolayısıyla, "*Ben yerlere ve göklere sığmadım, mü'min kulumun kalbine sığdım.*" va'diyle, Hakk'ın cemâlinin tecellî ettiği bir makama ulaşacaktır. Buna ulaşamayıp da kuru kuruya müsemmâ ile meşguliyet ise, gaflet işâretidir.[355] Daimî zikri kendinde gerçekleştiren bir insanın, zikre konsantre olması; insanın dikkatli bir şekilde zikretmesi yerine, her an zikir yapma olgusuna yoğunlaşmasıdır. Dikkati toplayarak zikretmek, mübtedîlerde daimî zikri temin için önemli iken, her an zikredene nisbetle gaflettir.

Zikir, sadece mürşîdin mürîde verdiği manevî bir ders olarak düşünülmemelidir. Bütün ibâdetlerin gayesi zikirdir. O'nun makamından gafil olunursa, bu ibâdetten hiçbir fayda hâsıl olmayacaktır. Bu sebeble esas rüsvâylık, zikirle iştigal etmeyip Hakk'tan tamamen uzak kalmaktır.[356] Konuyla ilgili Çerhî, şu beyti nakleder:

Yolunu görene değin ey zînet mumu

Ne hayır yapmış, ne oruç tutmuş, ne de namaz kılmışım

Seninle mecaz makamında tamamen namaz,

---

353 Sâlik yerken, konuşurken, yolda yürürken, ticaretle uğraşırken, temizlenirken, namaz kılarken, Kur'ân okurken, yazarken, va'z u nasihat gibi bütün hallerde *vukûf-ı kalbî* halindedir. Ancak kişide bu melek yerleşinceye değin tek göz bile gafil olmamalıdır. Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, ss. 26, 29.

354 Aynı eser, ss. 20, 28.

355 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ,* c. II, hno: 2256; Çerhî, *age*, s. 28.

356 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 21; a.mlf., *Tefsîr*, vr. 69b.

Sensiz namaz makamında ise bir mecaz olmuşum.[357]

Seyr ü sülûku bir gaye değil, vâsıta olarak kabul eden Çerhî, bu yola yönelişinin öncesi ve sonrasını kıyâs etmekte; seyr ü sülûkun kazandırdığı ruhla kıldığı namazın, kendisine yaşattığı tecrübeyi dile getirmektedir. Her ne kadar ibâdetlerine devam etse de, bunları şuurla yerine getirmediğinin farkına varmıştır. Bu farkındalığı sağlayan ise, bağlı bulunduğu yolun kendisine öğütlediği zikir ve usûllerdir. Kıbleye yöneldiğinde namaz, namaz kılan ve namaz kılınan bir hâle gelmekte, fenâ halini yaşamaktadır.

Burada bir diğer dikkat çekici yön, kişinin zikre konsantre olmayı bir meleke hâline getirerek, bunu ibâdetlerde de uygulamasıdır. Böylesi bir tutum, ibâdette aranan huşû hâlini tabiî olarak beraberinde getirecektir.

a. Zikr-i Hafî

Zikir, yapılış şekline göre cehrî (açık) ve hafî (gizli) şeklinde ikiye ayrılabilir. Nakşbendîlik'te hafî zikrin tercih edilmesi, tarîkatın ayırt edici özelliklerindendir.[358]

Tarîkatın tarihine bakıldığında, Yûsuf-ı Hemedânî'nin hafî ya da cehrî zikir üzerine yoğunlaşmak sûretiyle standart bir zikir çeşidi uygulamadığı, hafî zikrin yanında cehrî zikre ve halvete yer verdiği görülmektedir.[359]

Cehrî zikir, Yûsuf-ı Hemedânî'nin halifelerinden Ahmed Yesevî ile birlikte Türkistan'da yaygınlaşırken; Abdulhâlık-ı Gücduvânî, hafî zikri uygulamıştır.[360]

Gücduvânî, Hocası Şeyh Sadreddîn'in yanında tefsîr okurken, "*Rabbinize yalvara yakara ve gizlice duâ ediniz*" (el-A'râf, 7/55) mealindeki âyetin yorumu esnasında, hafî zikrin mâhiyetini sormuştur. Zira insan, cehrî zikir yaparken uzuvlarını hareket ettirmekte, bundan da başkaları haberdâr olmaktadır. Gizlice zikrettiğinde ise Peygamberimiz (s.a.)'in; "*Şeytan, insanın bâtınında, kanın damarlarda dolaşması gibi dolaşmaktadır*"[361] buyurduğu üzere, şeytan bundan haberdâr olmaktadır. Bu durum karşısında, âyetteki duâyı gizlice yapma emrinin nasıl yerine getirileceğine dair bir soru sorunca, hocası ona; "*bu ilm-i ledün kapsamına girer, Allah sana yardım edecektir.*" cevabını vermiştir. Nitekim kısa bir süre

357 Çerhî, *age*, s. 22.
358 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 42b-43a; Sarıoğlu, "Mukaddime", *Enîsü't-Tâlibîn*, s. 8; Haq, *The Principal Sufi Orders in India*, s. 180; Togan, "The Khafi-Jahri Controversy", *Naqshbandis in Western*, s. 17
359 Abdulhâlık Gucduvânî, *Makâmât-ı Yûsuf-ı Hemedânî,* c. I, vr. 382b; Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. II, s. 330; Safî, *age*, s. 31.
360 Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr*, s. 134; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* ss. 411-412, Hânî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, s. 111; Kufralı, "Gucduvanî", *İA*, c. IV, ss. 820-821.
361 Buhârî, Ahkâm, 21.

sonra Gücduvânî, Hızır (a.s.)'la buluşmuş ve ona, *vukuf-ı adedî* telkinini suyun altında öğretmiştir.[362] Gücduvânî de rûhâniyât âleminde, Hâce Bahâeddîn Nakşbend'e zikr-i hafîyi telkin etmiş, Bahâeddîn Nakşbend de bu zikir çeşidine yönelmiştir.[363]

Çerhî'ye göre, zikrin fazileti hususunda söylenen sözlerin özü, *Kelimât-ı Kudsiyye*'deki *yâd kerd* prensibindedir.[364] Kelime olarak zikretme, hatırlama anlamına gelen bu terim, sâlikin murâkabeye ulaştıktan sonra uyguladığı nefy u isbât zikridir. Her gün belli sayıda yapılır. Zâkir, gözlerini yumar, ağzını kapatır, dişlerini birbirine kenetleyip, dilini damağına yapıştırır. Nefesini tutup, dili hareket etmeksizin kalbiyle zikredecek şekilde *illallah* lafzını kalbine vurdurur. Harâret, bütün vücûduna başını hareket ettirerek yayılır. Kalbinden bütün fânîleri çıkarıp, onlara fenâ nazarıyla; Bâkî olana da bekâ nazarıyla bakar. Bu şekilde yirmi bir veya yirmi üç kez söyledikten sonra, "*Muhammedun Rasûlullah*" der. Bu esnada maksûdundan başkasını düşünmez. Burada dikkat çekici bir diğer yön, vukûf-ı adedînin, ledün ilminin kapısı olmasıdır. Zira nefy ü isbatta mürîd, zâhiren nefes verirken, bâtındaki hatarâtı da nefyetmektedir.[365]

Bahâeddîn Nakşbend'in, ilm-i ledünnün kapısı olarak nitelendirdiği yâd kerd ile Yoga'daki bu nefes egzersizinin neticeleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Soluk alıp verme, kişinin istemli ya da istem dışı gerçekleştirdiği yegâne işlemdir. Soluk alıp vermeyi

---

362 Safî, *Reşahât,* s. 30; Hazinî, *Cevâhirü'l-Ebrâr,* vr. 114a.

363 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 42b-43a; Safî, Bahâeddîn Nakşbend'in, Halil Atâ'dan hafî zikir talimi aldığını belirtir. Safî, *age,* s. 55.

364 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 23. *Kelimât-ı Kudsiyye*, Nakşibendiliğin seyr ü sülûkta uyguladığı on bir prensip olup, bir anlamda tarîkatın karakterini de yansıtmaktadır. *Kelimât-ı Kudsiyye* arasında yer alan diğer prensipler kısaca şöyledir:
Bâz-geşt; Nefesin tutulması anlamına gelir. Sâlikin zikir esnasında nefesini bir müddet tutup, nefesini verirken "*İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî*" demesidir.
Nigâh-dâşt: Zikir esnasında kalbde havâtıra mani olmaktır.
Yâd-dâşt: Her an Allah'ın huzurunda bulunduğunun bilincinde olmaktır.
Hûş der-dem: Sâlikin her nefes alışverişinde kendini gafletten koruması anlamındadır.
Sefer der-vatan: Âlem-i halktan Hakk'a, başka bir ifadeyle cismânîlikten ruhânî vasıflara, kötü sıfatlardan güzel ahlâka doğru yolculuktur.
Nazar ber-kadem: Sâlikin yürürken, kalbini tefrikadan korumak amacıyla ayağına bakmasıdır.
Halvet der-encümen: Halk arasında Hakk ile olmaktır. Safî, *Reşahât,* ss. 34-40; Ali Behçet Efendi, *Risâle-i Ubeydiyye-i Nakşbendiyye*, s. 13.
Kişinin rûhî yaşantısını tamamen düzenlemeye yönelik bu uygulamalara diğer tarîkatlarda da yer verildiği görülmektedir. Ancak Nakşbendiyye ile birlikte, bu kavramlara açık ve kesin bir anlam kazandırılmış, başka hiçbir tarîkatta, böylesi bir titizlikle uygulanmamıştır. Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik,* ss. 202-204, 319-320.

365 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 13; Sâfî, *Reşahât,* ss. 37, 133; Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr,* vr. 114a; Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân,* vr. 7b.
Tarîkatta tek sayı üzerine yapılan vurgunun ve adetlerin, farklı bağlamda meditasyon uygulamalarında da geçerli olduğu görülmektedir. Yoga'daki nefes alma egzersizlerinin, 3 veya 9 kez yapılması önerilmektedir. Bir yoga çeşidi olan Bhastrika Pranayama'sında (prana, nefes alma tekniği anlamında kullanılmaktadır) ise, nefes alma ve vermede, kapasiteye göre 7 ile 21 kez yapılması önerilir. Rudolph Ballentine, "Burun İşlevi ve Enerji", *Nefes: Zihinle Beden Arasındaki Köprü,* Ötesi Yay., İstanbul 2000, s. 67; Rama, "Prana Bilimi", *Nefes,* ss. 91-93, 95

kontrol altında tutmak, Yoga'da zihni denetlemenin ön hazırlığı olup, bu da prana enerjisine ulaşmanın ilk adımıdır.[366]

Kişi, arzu ettiği gibi nefes alabilir ya da nefesini bilmezden gelebilir. Bu durumda beden, nefesi kendi başına almaya başlar. Nefes alma işlemi, refleks halinde gerçekleşir. Beden, nefes almadan işlevini yapamayacağı için nefesi bilinçli olarak denetlemeyi bıraktığımızda, zihnin bilinçsiz bir kısmı çalışmaya başlayarak bizim için nefes alır. Bu görevi beynin alt bölümleri yerine getirmektedir. Kişi, nefesini denetlemeyi bıraktığında, nefes alma işlemi beynin ilkel kısımlarının denetimine girecek, ardından fazla farkında olmadığımız bu duygu, düşünce ve hislerin bulunduğu bilinçsiz zihin devreye girecek, başka bir ifadeyle nefes denetlenmediğinde nefes rastgele ve düzensiz hâle gelecektir.[367] Dolayısıyla *yâd kerd*deki uygulama, sâlikin *vukûf-ı kalbî*yi gerçekleştirmesinde önemli bir adımdır.

Nefesin tutularak yapıldığı bu zikir usûlünün, meditasyon uygulamalarına benzemesi, tarîkata birtakım eleştirileri de beraberinde getirmiştir.[368] Habs-i nefes uygulaması yapan Nakşbendîlere karşı, Kübrevî şeyhlerinden Bahâeddîn Ömer (ö. 857/1453), bunun Yoga uygulamalarından olduğunu ve hiçbir tarîkat şeyhinin bunu tavsiye etmediğini söyleyerek itirazda bulunmuştur. Alâeddîn-i Attâr'ın torunu Yusûf-ı Attâr ise ona, Bahâeddîn Nakşbend ile halifelerinin, mürîdlerine bu usûlü tavsiye ettiklerini belirtmiştir. Bu noktada Şah Veliyullah Dihlevî (ö. 1167/1762)'nin yaklaşımı, kanâatimizce dikkate değer niteliktedir. Dihlevî, Yoga'daki habs-i nefesin, dünyevî gayelerle yapıldığını; oysa sûfîlerin, nefsi tezkiye için bu usûlü kullandıklarını söyleyerek aradaki farkı belirtmiştir.[369]

---

366 Rama, agm, *Nefes,* s. 82, 114.

367 Buna göre, kesintili ya da kesintisiz, ritmik ya da düzensiz nefes almak, kişinin fiziksel ya da ruhsal durumunu belirlemede son derece önemlidir. Sufi Inayat Khan, *Müzik: İnsan ve Evren Arasındaki Köprü,* Arıtan Yay., İstanbul 1994, s. 118.

368 Uygulamalar açısından bakıldığında, Nakşbendîlik'teki zikre hazırlık, nefesin tutulması, ruh-beden dinginliği gibi hususlar, Yoga'yı andırmaktadır. Nefesin tutulması anlamına gelen habs-i nefes, Hint yogilerinin de üzerinde durdukları hususlardandır. Böylece, bir zaman sonra kişi soluk hâline gelmekte, suje ve obje ortadan kalkarak kişi, solunum olayının kendisi olmaktadır. Soluk haline gelmek ise, doğal olarak yaşayışa, kendiliğinden seçimsiz bir yaşama götürür. Bu, faaliyeti olmayan bir faaliyettir. Zira benlik merkezinden yönetilmemektedir. Selvaraşan-Yesudian, *Yoga; Çok Yaşamanın Sırrı,* İstanbul 1972, ss. 9-11; Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 117; Rama, "Prana Bilimi", *Nefes,* ss. 95-96, 103; Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend,* ss. 303-304.

369 Meditasyon uygulamalarının fizyolojik etkileri, günümüzde laboratuar ortamında da tesbit edilmiştir. Meditasyon esnasında kaslarda gevşeme, insanda rahatlık ve canlılık duygusu, uykunun düzene girmesi, kalp atışında yavaşlama, solunum sayısın azalması, oksijen tüketiminin azalımı ve kanda sinirliliğe sebep olan laktik asidin düşmesi, tansiyonun normalleşmesi gibi etkiler sebebiyle de, özellikle yoğun iş temposunun beraberinde getirdiği stresle başa çıkmada uygulanan yöntemlerden biri olagelmiştir.
Yoga'nın hedefleri arasında bulunan aklî ve rûhî gelişme, beden ve ruh etkileşimi, şahsiyet bağımsızlığının gelişmesi, birlik şuurunun oluşumu gibi hususlar, tasavvufun gayesi olan kemâlâtta ilerlemek sûretiyle kullukta derinleşmenin ve âhiret kaygısının ötesindeki amaçlara dönüktür. Yoga ile Nakşbendîlik'te uygulanan habs-i nefes uygulamasındaki gaye farklılığı yanında, uygulama usûllerinde de bu durum söz konusudur. Zira meditasyonda obje, ses, duygu vb. sonlu varlıklara ya da sevgi, ölüm

Aslında rûhî bir tecrübe olması hasebiyle meditasyona benzer uygulamalar hemen bütün dinlerde geçerli bir olgudur. Üzerinde durduğumuz meditasyon tekniği ise, çeşitli egzersizlerle vücûdun Yoga pozisyonunda tutularak bir olay veya sembole ilişkin hayâller oluşturmak sûretiyle, soluk almayı denetleme ve düzenlemeyi öngörür. Bu durumdayken, dikkat alanı kesin bir şekilde sınırlandırılmakta ve dışarıdan etkilenmemeye çalışılmaktadır. Soluk alıp vermeyi kontrol altında tutmak, zihni denetlemenin ön hazırlığı olup, bu da prana enerjisine ulaşmanın ilk adımıdır.[370]

Hafî zikri uygulamada hassasiyet gösteren Bahâeddîn Nakşbend, cehrî zikir konusunda haleflerine bir sınırlama getirmemiştir. Ancak hafî zikrin söz konusu dönemde Buhâra ve civarında yaygınlık arz etmesi,[371] Bahâeddîn Nakşbend'in bu hareketinin toplumda da kabul gördüğünün bir işâretidir.

Çerhî, en etkili zikir çeşidi olarak kabul ettiği hafî zikirle ilgili olarak, "*Rabbini içinden, yalvararak ve korkarak, yüksek olmayan bir sesle sabah akşam an, gafillerden olma."* (el-A'râf, 7/205) âyetinden hareketle, kişinin kalbinde meskenet, tazarru ve korku ile Rabbini anması gerektiğini belirtir. Müfessirlerden bazıları بِالغُدُوِّ وَ الاصَال den kastın, gece ve gündüz olduğunu ileri sürer. Çerhî buradan, her zaman için zikr-i hafî ile meşgul olunması, Allah'tan gafil halde bulunulmaması gerektiği sonucunu çıkarır.[372]

Çerhî'ye göre, "*Rabbinize yalvararak ve gizlice duâ edin* (el-A'râf, 7/55) âyetinde de, hafî zikre işâret vardır. Aynı âyetin devamında gelen, "*Allah Teâlâ hududu aşanları ve yüksek sesle çağrışanları dost edinmez.*" (el-A'râf, 7/55) kısmı da, hafî zikir bağlamında değerlendirilebilir. Çerhî'nin bu düşüncesindeki hareket noktası, âyetin sebeb-i nüzûlüdür. Sahâbe (r.a.), Rasûlullah (s.) ile bir seferde iken, yüksek sesle tekbîr ve tehlîl getirince, Hz. Peygamber (s.); "*ey insanlar! Kendiniz adına korkun. Sizler sağır ve gaib birisine değil, işiten ve yakın olan Allah'a duâ ediyorsunuz.*" buyurmuştur. Dolayısıyla, sebeb-i nüzûlden hareket edildiğinde, hafî zikir çeşidi daha evlâdır.[373]

---

vb. kavramlara yoğunlaşılırken, habs-i nefeste yaratıcıya konsantre söz konusudur. Sonuçları açısından bakıldığında, meditasyonda toplumdan soyutlanma da söz konusu olabilmektedir. Bu durumda kendilerini kültürlerinin süregelen yaşamından tümüyle dışlamalarına ve ciddî kişisel ve toplumsal sorunları "*aldatıcı*" oldukları gerekçesiyle göz ardı etmelerine yol açabilir. Nakşbendîlik'te uygulanan *halvet der encümen* prensibi ise, böylesi bir olasılığın büyük ölçüde devre dışı bırakmaktadır. Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 108a; Selvaraşan-Yesudian, *Yoga; Çok Yaşamanın Sırrı,* İstanbul 1972, ss. 9-11; Rama, agm, *Nefes,* ss. 95-96, 103; Hewitt, *age,* ss. 22-24, 37-38, 67; Tosun, *age,* ss. 303-304.

370 Bk. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* ss. 113, 121, 125, 127; Hewitt, *Meditasyon,* ss. 8-10; Atkinson, *Psikolojiye Giriş,* s. 214; Rama, "Prana Bilimi", *Nefes,* s. 82.

371 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 70b, 71a; Mir Abdülevvel, *Mesmûât,* s. 76; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 50a;

372 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* ss. 24-25; Çerhî, *age,* vr. 70b.

373 Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* Çağrı Yay., İstanbul 1992, c. IV, s. 402; Çerhî, *age,* s. 25. Bursevî de söz konusu ayetin, hafî zikre işâret ettiğini belirtmektedir. Ancak söz konusu âyeti farklı yaklaşımlar da söz

Çerhî'nin, âyet ve hadislerden hareketle hafî zikri temellendirme gayreti, cehrî zikri reddettiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim onun döneminde, aynı ekole mensub olup da cehrî zikir ve halvet uygulamalarına yer verenler de vardır.[374] Çerhî'nin burada üzerinde durduğu konu, tarîkatın temel uygulamalarından olan hafî zikrin, diğer zikir çeşitlerinden daha üstün oluşudur ki, bu tarz bir savunma, onun cehrî zikir uygulamalarına yer vermediğini göstermektedir.

Çerhî'nin hafî zikir konusunda hareket noktalarından biri de, "*kendilerini ne ticaretin, ne de alışverişin Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan alıkoymadığı insanlar…*" (en-Nûr, 24/37) âyetidir.[375] Bireyin gündelik hayatını sürdürürken Allah'ı kalbinde anması, hafî zikir usûlüyle mümkün olup, cehrî zikir gibi özel bir mekân ve zaman ayırmaya ihtiyaç yoktur.

Çerhî'nin bu temellendirmesi, kendinden sonraki ve günümüz bir kısım müellifleri tarafından da kabul görmüştür. Tarîkatın, sessiz zikir ve halvet der encümen prensiplerinin, modern hayat için daha uygun olduğu ileri sürülmüştür. Zira kişi, bir yandan dünyevî işlerini yaparken, diğer yandan kalbindeki ilâhî varlığa tam anlamıyla konsantre olabilmektedir. Böylece modern dünya, toplumunun kişiye yüklediği zor ve farklı görevlerin üstesinden gelmesine yardımcı olabilecek niteliktedir.[376] Bu noktada halvet der encümen prensibi, "*Dünyada ol, dünyadan olma*" şeklinde de formüle edilebilir.

b. Cehrî Zikir ve Sema'

Mutasavvıfların, seyr ü sülûkta uyguladıkları yöntemlerden bir diğeri de, cehrî zikirdir. Nakşbendîlik tarihinde Abdulhâlık-ı Gücduvânî ve Bahâeddîn Nakşbend'le birlikte hafî zikre önem verilse de, Hâcegân döneminde Mahmûd Encirfagnevî'den Emîr Külâl'e kadar, hafî ve cehrî zikir birlikte uygulanagelmiştir.[377]

Bunun yanında, kelime olarak işitme anlamına gelen ve mürîdlerin dönerek yaptıkları bir zikir çeşidi olan semâ ile ilgili Yûsuf-ı Hemedânî, semâ'ın faydalarına değinerek bunun Hakk'a sefer olduğunu, gayb âleminden faydalar sağlandığını, fethin başlangıcı olduğunu

---

konusudur. Zemahşerî bu ayeti; Allah'a yüksek sesle değil de gizli bir şekilde duâ edilmesi; kişinin namaz kılarken, çevredeki insanların okuduğu âyetlere vâkıf olmaması şeklinde tefsîr eder. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* c. I-II, s. 110; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri,* haz. heyet, Damla Yay., İstanbul 1997, c. III, s. 179.

374 Mir Abdülevvel, *Mesmû'ât,* s. 76; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 50a; Johan G. J. ter Haar, "The Naqshabandî Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindi", *Naqshbandis*, Paris-İstanbul 1990, s. 85; Togan, "The Khafi, Jahri", *Naqshbandis in Western,* s. 32; Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend*, ss. 301, 327-328, 331-332

375 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 31.

376 Annemarie Schimmel, "Foreword", (*Sufi Heirs of the Prophet* içinde), s. IX; Togan, "The Khafi, Jahri", *Naqshbandis in Western* s. 24.

377 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 42b-43a; Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 199b.

belirtir. Sema‘, ruhlara kuvvet, kalıplara gıda, kalplere hayattır. Onunla perdeler yırtılır, sırlar açılır. Sema‘ vb. cehrî zikir metotlarıyla, vücûdun çeşitli bölgelerinde yoğunlaşan enerji fazlası dağılırken; psikolojik olarak ortaya çıkan korku, endişe, düşünce bulanıklığı gibi engellemelere olumlu yönde etki edebilmektedir.[378]

Azîzân lakabıyla da tanınan Ali Râmitenî, cehrî zikri uygulamasına sebep olarak, Rasûlullah (s.)'ın ölüm döşeğindekilere kelime-i tevhîd zikrini telkîn etmesini gösterir. Ancak Bahâeddîn Nakşbend'le birlikte, bu durum değişmiştir. Kendisi, Herat Emîri Muîzzüddîn Hüseyin'in misafiri iken, tarîkatın mahiyetiyle ilgili sorular sorulduğunda, *halvet der encümen* prensibi çerçevesinde, sema‘ ve cehrî zikir uygulamasına yer vermediğini belirtmiştir.[379]

Ancak böylesi kesin bir tavırdan, tarîkatta cehrî zikrin tamamen devre dışı bırakıldığı, ya da Bahâeddîn Nakşbend'in cehrî zikre karşı olduğu şeklinde bir sonucuna varılmamalıdır. Konuyla ilgili Ubeydullâh Ahrâr'ın naklettiği şu hâdise önemlidir.

Ahrâr, Buhâra'dan Herat'a gelip, Bahâeddîn Nakşbend'in mürîdlerinden Hâce Misafir'le görüştüğünde; Hâce Misafir, Bahâeddîn Nakşbend'le başından geçen şu hâdiseyi aktarır: "*Hâce Bahâeddîn'in sohbetlerine devam ediyordum ve bende sema'a, raksa karşı meyil vardı. Bir gün topluca karar aldık ve sema‘ ekibini hazırlayıp Hâce'nin meclisinde sema‘ etmeye başladık. Hazret-i Hâce'nin ne yapacağını merak ediyordum. Meclisten ayrılmadı ve bizi de bu işten men etmeyerek; 'Biz bu işi yapmayız, ama inkâr da etmeyiz' dedi*."[380]

---

378 Tehânevî, *Keşşâf,* c. II, s. 675; Abdülvehhâb Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ,* İstanbul 1970, c. I/2, s. 605 İnsanın ritmik hareketlerle enerjisini boşaltması, günümüz müzik türlerinin insan üzerindeki fiziksel etkisinde de görülmektedir. Ancak bu etkileme, sema'ın ruha kazandırdığı yücelişten farklı olup, sürekli tekrarlanan bir ritim ve tını ile, insan bedenine yapay bir güç kazandırmaktadır. Ruha uygun olmayan müzik türleri ise, insanı olumsuz yönde etkilemektedir. Bu noktada Inayat Khan, Batı'da sema‘ edenlerin "*dönen derviş*" ya da "*raks eden derviş*" şeklindeki adlandırılmasına eleştiride bulunur ve bunun, mutasavvıfların hayat felsefelerini anlayamamaktan kaynaklandığını belirtir. Buna göre feyz ve ye'sin artması ya da nefsânî yönün öne çıkması gibi sâlik açısından iki uç nokta, sema‘ vasıtasıyla dengelenmektedir. Sema‘ esnasında icrâ edilen mûsîkî, konsantrasyonu sağlayarak fiziksel ve ruhsal olan arasında köprü işlevi görmektedir. İçerdiği uyumla, insan ruhunu mutlu kılarak onu yüce mertebelere ulaştırmaktadır. Hem işitme hem de bedenen zikre katılma tarzında bir uygulama olan sema‘, kullukta derinleşmeye yönelik bir uygulamadır. Günümüzde özellikle mûsikînin ruh sağlığı üzerindeki etkisi üzerinde de durulmaya başlanmış, dünyanın ilk tıp fakültelerinden biri olarak kabul edilen Kayseri Gevher Nesibe Tıp Tarihi Müzesi, bunun kültürümüzdeki numûnelerinden biri olarak tarihe geçmiştir. Benzer durum doğu düşüncesinde de yer almış, fiziksel bedenin sağlıklı olması için önce ruhsal bedenin rahat ve huzurlu olması gerektiği düşüncesinden hareketle, müziğin tedavi edici yönüne Vedantalar'da *Samadhi* adı verilmiştir. Nurettin Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, Dergâh Yay., İstanbul 1998, s. 119; Khan, *Müzik,* ss. 52-53, 88, 151, 167

379 Salâhaddin b. Mübarek, *Enîsü't-talibin*, s. 49; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 30; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 419; Muhammed Talib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 23b-24a.

380 Mir Abdülevvel, *Mesmû'ât,* s. 76; Safî, *Reşahât,* s. 95.

Bahâeddîn Nakşbend, sema'a karşı çıkmadığı gibi sema'ın faydalarıyla ilgili şunları söyler: *"Riyâzet ve mücâhede ehlinin kalbinde, zaman zaman kesret-i melâmet zuhûr eder. Feyz ve ye's, fiillerde taşkınlığa, hallerde kusura neden olur. Bu sebeble meşâyıh, bu ârıza ve hâllerden kurtulmak için meşrû sınırlar içinde güzel ses ve nağmeler dinleyerek, vaktin hâcetine göre melâmetin kaybolduğunu anlayıncaya kadar sema' ederler."* Ayrıca, sâlikânda seyr ü sülûk esnasında zâhirî ve nefsânî yönlerinin istîlası ile çok defa fakt ve hicâb oluşur. Tarîkatta ahvâl-i terakkî ve kurb derecelerinde gerileme dolayısıyla ayrılık acısından kaynaklanan kavuşma iştiyâkında noksanlık zuhûr edebilir. Sâlikin güzel nağmeler dinlemesiyle, hâlinde bir arınma meydana gelir, kalbinde muhabbet artar. Zamanın lezzetiyle, ruh kuşu yücelip benlik ızdırâbından kurtulur. Ayrıca sema', nefisteki kötü vasıflardan kurtulmaya, rikkat-i kalbe vesiledir. Böylece kalbde Allah'tan başkasına yer kalmaz."[381]

Çerhî'nin sema'ı, izahı zor haller kategorisinde değerlendirmesi, sema'ı belli bir amaç ve faydaya yönelik uygulamalardan kabul ettiğini göstermektedir. Ancak sema'ın faydalarına işâret ederken, neden bu uygulamaya yer vermediği, üzerinde durulması gereken bir husustur. Buna, Nakşbendî ekolü ileri gelenlerinin verdiği cevap genelde, tekâmülde sema'ın, hafî zikir kadar etkili olmadığı şeklindedir. Meseleye, gösterişe önem verilmemesi noktasından da yaklaşılmaktadır. Nitekim sohbetin inzivâya tercih edilmesi, mürîdi diğer insanlardan fark ettirecek giysi şekillerinden uzak durulması da bu kaygının bir tezâhürüdür.[382]

Sülûkun evrelerine göre, zikrin çeşitlilik arz edebileceğini ileri sürenler de bulunmaktadır. Örneğin Râmitenî, sülûkun başında mürîd için cehrî zikri, sülûkta merhale kat eden içinse, hafî zikri tavsiye eder. Zira mübtedî sâlike ağır gelmekte, belli bir mesafe kat edeninse, her uzvu zaten zikretmektedir. Râmitenî'nin bu görüşü, sonraki bir kısım müelliflerce de kabul görmüştür. Böylece zikir çeşitlerinden biri zâhir, diğeri bâtın ism-i şerîfinin muktezâsı kabul edilmiştir. "*Amel-i kesîr itibariyle cehrî zikir, riyâ ihtimâlinden uzak olması hasebiyle de hafî zikir efdaldır.*"[383] denilmiştir.

Çerhî'nin konuya yaklaşımı ise, söz konusu zikir çeşitlerinin ruha etkisi noktasındadır. Hafî zikirle kıyaslandığında, sema' ve cehrî zikirde huzur ve zevk hâli devamlı değildir. Cehrî zikir uygulamasından kısa bir süre sonra yaşanan o yüce hâl kaybolmaktadır. Hâlbuki *vukûf-ı kalbî*ye müdâvemet cezbeyi, cezbe ise vusûlü getirmektedir.[384]

---

381 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 50a-50b.
382 Çerhî, *Neynâme,* s. 160; Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 242; Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 196a.
383 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 20; Abdurrahman Sami, *Mi'yâru'l-Evliyâ*, çev. Ahmet Remzi Akyürek, İstanbul 1339, s. 34.
384 Çerhî, *age*, s. 31.

Çerhî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Bahâeddîn Nakşbend'in, mürîdlerin sohbet veya zikrin tesiriyle nara atmalarını hoş karşılamadıklarını ve bu tür davranışları gaflet olarak değerlendirdiklerini de ekler.[385] Ancak Çerhî'nin buradaki hareket noktası, kanâatimizce cehrî zikrin eleştirisi olmayıp, şuursuz ve âdâbına uygun olmayan tarzdaki zikirdir ki bu noktada cehrî veya hafî arasında bir fark yoktur.

4. Murâkabe ve Teveccüh

Çerhî'nin seyr ü sülûkta önem verdiği hususlardan biri de, murâkabe ve teveccühtür. Bir şeyi korumak anlamında Arapça bir kelime olan murâkabe, ıstılâhta; kişinin, Allah'ın her şeye kadir ve her şeyden haberdar olduğunu bilmesi, kalbin maksûdunu her an mülâhaza etmesi anlamına gelir.[386]

Murâkabe ve nefy ü isbât arasında kıyaslama yapan Attâr, murâkabenin daha üstün ve maksada daha yakın olduğunu belirtir. Zira mülk ve melekûtta tasarruf sahibi olmak, havâtırı def edip bâtını aydınlatmak, murâkabe ile mümkündür.[387] Bu kavram, kalbi korumak anlamındaki *vukûf-ı kalbî* prensibiyle de bağlantılıdır.

Çerhî murâkabeye, kötü şeylerden kaçınıp insanın kendi durumunu, söz ve davranışlarını sürekli kontrol etmesi anlamı verir. Murakabe, bâtını aydınlatmaya yönelik bir çaba olmakla birlikte, dışa yansıyan yönleri de vardır. Bireyde vakar, temkin, birçok ilme vukûfiyet gibi hususları gerçekleştirme yanında[388], bâtının zâhire aksedişidir.

Kişinin kendini her an gözetip kontrol etmesi anlamında kullandığı murâkabenin, yalnız Doğu düşüncesinde değil, modern psikolojide de farklı adlarla uygulanması, insanın kendisini anlaması yönünde atılmış adımlar olarak değerlendirilebilir. Kişi bu tarz bir konsantrasyonla gerçekten bir çaba içine girdiğinde, kendi kendisini müşâhede etmesi, savunma hâlini hafifletmesi, hırsını azaltması ve kendi başına hareket etme cesaretinin artması gibi durumların ortaya çıktığı tesbit edilmiştir.[389]

Sâliki kemâle erdirmede bir diğer uygulama ise, teveccühtür. Bir şeye yönelmek anlamındaki teveccüh, tasavvuf ıstılâhında şeyhin mürîdine, mürîdin şeyhine konsantre

---

385 Aynı eser, ss. 25, 28.

386 Ebû İsmail Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn ile'l-Hakki'l-Mübîn,* Kum 1989, s. 169; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 236; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. I, s. 146

387 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 431; Sâfî, *Reşahât,* s. 131.

388 Çerhî'nin, murâkabenin getirileri arasında saydığı vakar vb. hususları şahsiyet gelişmesi olarak algıladığımızda, benzer hedeflerin Yoga'da da bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak murâkabede vakar, kişinin kemâlâtta ilerlemesinin neticelerinden biri iken, Yoga'da hedeftir. Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye* s. 30; Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 23; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 47b; Selverajan, *Yoga,* ss. 10-11.

389 Fromm, *Toplumsal Bilinçaltı,* ss. 171-2.

olması, böylece mürîdin rûhî kabiliyetinin artırılmasıdır. Ancak Çerhî bu kavramı, daha ziyâde mürşîdin mürîde yönelmesi anlamında kullanmaktadır.[390]

Nakşbendîlik'te şeyh ile mürîd arasındaki güçlü ilişki, râbıta ve teveccühle sağlanmış olup, zikrin tam yerine getirilebilmesi için gerekli bir hususdur. Teveccüh ve râbıta gibi teknikler, diğer tarîkatlarda da kullanılmakla birlikte, Nakşbendîlik'in buna daha fazla önem verdiği görülmektedir.[391] Bahâeddîn Nakşbend'in, zikir gibi önemli bir hususu, vefât etmiş bir kimsenin ruhâniyetine teveccüh üzerine binâ etmesi, tarîkatta bu kavrama verilen önemin bir göstergesidir.

Çerhî, Hakk dostu, meczûb-ı mutlak olan *kâmil ü mükemmil* şeyhin, tek bir nazarıyla mürîdini eğitebileceğini belirtir.[392] Konuyla ilgili Mevlânâ'dan naklettiği bir beyit şöyledir;

Tebrizî'yi görüp de tek bir nazarıyla müşerref olan

Çilede harcadığı zamana ta'n eder. [393]

Şayet mürîd, mürşîdin teveccühünün değerini bilse, çile ve riyâzete ayıracağı vakti, şeyhin teveccühünü kazanma yolunda gayret sarf edecektir. Çerhî, yine Mevlânâ'nın;

Ney, yârdan ayrılanın yoldaşıdır

Onun perdeleri bizim perdelerimizi yırttı.

beytini de teveccühle ilişkilendirir. Ulu kimselerin, bir kişiye tesiri söz konusu olduğunda, tesir olunan şahıs, mâsivâullahtan bağını koparır ve hakikî sevgiye ulaşarak O'nun sıfatları ile sıfatlanır.[394]

Teveccüh anında yaşanan hâller, kişinin kemâlâtının da bir göstergesidir. Ahrâr, Muhammed Pârsâ'nın teveccüh esnasında gaybete daldığını; Alâeddîn Attâr'ın ise, kendine hâkim olduğunu belirterek, her iki durumu kıyasladığında ikincisinin daha üstün olduğunu belirtir.[395]

---

390 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 77b; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. III, s. 75; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 717

391 Schimmel, *Tasavvufun Boyutları,* s. 272; ter Haar, "Manevi Rehberliğin Önemi", *Tasavvuf,* sayı 9, ss. 392-393.

392 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 77b.

393 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 27.

394 Çerhî, *Neynâme,* s. 151.

395 Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 149; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 149a.

Ancak teveccüh, mürîdin yetişmesi açısından tek başına yeterli değildir. Attâr, mürîdin, şeyhin teveccühünü geliştirme yolunda çaba göstermediğinde, zamanla teveccühün etkisinin kaybolacağına dikkat çerer.[396]

5. Râbıta

Murâkabe ve teveccühle bağlantılı bir diğer konu, râbıtadır. Kelime olarak *r-b-t* kökünden gelir. İki şeyi birbirine bağlayan, rabteden anlamındaki râbıta, Allah'ın kişinin kalbini kuvvetlendirmesi manasında kullanılır. Nefsini dünyadan men eden râhib, zâhid ve filozoflara *râbıt* denmektedir. Tasavvuf ıstılâhında *râbıta*, mürîdin kalbini ilâhî sıfatlarla muttasıf kâmil bir mürşîde bağlamasını, tefekkür ve muhayyile gücünü kullanarak mürşîdiyle birlik hâlinde olmasını ifâde eder.[397]

Tasavvur-ı şeyh kavramı, Nakşbendîlik'te yaygın olup, manevî derecelere ulaşmada râbıtanın önemi, Bahâeddîn Nakşbend tarafından da dile getirilmiştir. Ona göre, sülûk esnasında mürîd, kendisine verilen zikir telkinini tam manasıyla yerine getiremese bile, râbıtaya devam ettiği sürece kemâle ermesi umulur.[398] Ancak bu ifadeden, zikrin gerekli olmadığı sonucuna varılmamalıdır. Zira râbıta ve zikir telkini, aralarında kıyas yapılacak bir husus değil, birbirlerini tamamlayan unsurlardır.

Ya'kûb-ı Çerhî, tahsilini tamamlayıp Buhâra'dan ayrılırken, Bahâeddîn Nakşbend, kendisini hatırlaması amacıyla külahını vermiş ve "*sizin yanınızda bize verecek bir şey yok. Bu sebeple külahımı al, götür. Bunu gördüğünde bizi hatırlayasın. Bizi hatırladığında da bizi bulursun.*" demiştir.[399] Burada râbıtanın, tasavvufta mürîdi eğitmeye yönelik bir uygulamanın yanında, aradaki muhabbet ve alâkayı korunmaya yönelik insânî bir durum oluşu da söz konusudur. Zira bu görüşme gerçekleştiğinde, Ya'kûb-ı Çerhî henüz Bahâeddîn Nakşbend'e intisâb etmemiştir.

Râbıtanın insanda fıtrî bir unsur oluşuna dikkat çeken Çerhî, insan ruhunun sürekli bir yükseliş ve alçalış içerisinde olduğunu belirtir. Yükseliş hâlini devam ettirebilmenin önemli şartlarından biri, "*sâdıklarla beraber olunuz."* (et-Tevbe, 9/119) âyetinde de buyrulduğu

396 Safî, *Reşahât,* ss. 125-126.
397 Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 88; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. II, s. 474; Gündüz, "Râbıta", *MÜİF Dergisi,* sayı VII-X, s. 247.
398 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 421; Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* s. 242.
399 Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn,* s. 138; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 38; Safî, *Reşahât,* s. 96; el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Sermediyye,* ss. 66-67.

üzere; enbiyâ, evliyâ ve diğer sâlihlerle yoldaşlık etmektir. Hz. Peygamber'in, "*kişi sevdiğiyle beraberdir.*"[400] hadisi de bu çerçevede değerlendirilebilir.

Günümüz psikolojisi, insan bünyesinde kudretli ve her şeyle ilgilenen bir figüre inanma şeklinde derin bir istek bulunduğuna dikkat çekmektedir. Yetişkin insanlar da, bir çocuk gibi yanında huzur duyabileceği, örnek alabileceği, genellikle pasif, umut verici ve güven dolu birisinin özlemini duymaktadır. Bu ilgi, genellikle saygı veya sevgi ile tasvir edilir.[401]

Çerhî, râbıta hakkındaki görüşlerini şu mısralarla dile getirir:

Mânâdan ibaret mücevher peşinde koşup da

Dirilik kokusunu içine çekerek canlar cânına kavuşana dek

Kendini bilme yolunda her şeye ulaşmak için

Velhasıl sözün özünü benden dinle.[402]

Buna göre, gerçek hazineye yani vuslata ermenin yolu, sâlihleri dinleyip kalbde onlara yer vermektir. Abdurrahman Câmî'nin dilinden dökülen, "*men seg-i eshâb-ı kehfem*"[403] ifadesi de, bu gerçeğe işâret etmektedir. Ashâb-ı Kehf'i takip eden bir köpek bile, sâdıkların peşinden gitmesi neticesinde nice mükâfatlara ulaşabilmektedir. Râbıtaya devam eden mürîd, zamanla şeyhinin hâl ve vasıflarını yansıtmaya başlayacaktır.[404]

Sâlihlerle dost olmak, nasıl rûhî yüceliş sağlıyorsa; mefhûmu muhâlifinden hareketle, kesret âleminde isyankâra dost olan kimse de, gerek bu dünyada, gerekse âhirette ilâhî feyzden mahrum kalacaktır. Bu yaklaşım tarzı, Hz. Peygamber'in; "*kişi dostunun dini üzeredir. O halde arkadaşlık ettiğiniz kimse hakkında dikkatli olun*"[405] hadisinin de açılımıdır.

Çerhî, Ubeydullâh-ı Ahrâr'a tarîkatın eğitim usûllerini anlatırken; sıra râbıtaya gelince, bu usûlü mürîdlerine aktarırken onları hayrete düşürmemesini ve sadece kabiliyetli mürîdlere

---

400 Buhârî, Edeb, 96; Müslim, Birr, 165, hno: 2640; Tirmizî, Zühd, 50, hno: 2386; Çerhî, *Neynâme*, ss. 148-149; Çerhî, *Tefsîr*, vr. 61b, 131b

401 Erich Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları,* çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1997, s. 96; Fromm, *Toplumsal Bilinçaltı*, s. 97.

402 Râzî, *Heft İklîm,* s. 334.

403 "*Ben Ashâb-ı Kehf'in köpeğiyim*" anlamındadır. Câmî'nin ifadesi şu şekildedir: "*Ey Allâh'ın Rasûlü! Ashâb-ı Kehf'in köpeği gibi, ben de senin ashâbının arasına karışsam da, cennete girsem ne olur? Ashâb-ı Kehf'in köpeği cennete girer de, ben nasıl cehenneme girerim? O Ashâb-ı Kehf'in köpeği, ben de senin ashâbının köpeğiyim*." Bk. Şefik Can, *Mesnevî Tercümesi: Konularına Göre Açıklamalı,* Ötüken Yay., İstanbul 1997, c. III, s. 20.

404 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 5b, 63a.
Zira birey, bu şekilde etkisinde kaldığı kişiyle özdeşleşmektedir. Özdeşleşme ise, benin yabancı bir benin kimliğine girmesidir. Birinci ben, bazı noktalarda öbürü gibi davranıp onu kısmen kendine mal eder. Gündüz, "Râbıta", *MÜİF Dergisi,* sayı VII-X, s. 268.

405 Tirmizî, Zühd, 45, hno: 2378; Çerhî, *Neynâme,* s. 149.

anlatmasını tavsiye etmiştir.[406] Çerhî'nin bu yöndeki telkinlerinden, râbıtanın insânî bir olgu olması yanında, Nakşbendîlik'te bir sistem hâlinde geliştirildiği ve râbıta telkîninin her mürîde değil, istîdatlı olanlara yönelik bir uygulama olduğu sonucuna varılabilir.

Çerhî'nin zaman zaman Fethâbad'daki evinde, Şeyh Seyfuddîn Bâherzî (ö. 696/1297)'nin mezarına yönelmesi, vefât etmiş kişiye de râbıta yapılması konusuna olumlu yaklaştığını göstermektedir. Bahâeddîn Nakşbend, bu konuda Üveys el-Karânî'yi örnek verir ve onun rûhâniyetine yönelmenin, dünyalık kaygı ve bağlardan tamamen kopmada çok etkili olduğunu belirtir. Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 295/908)'ye yönelindiğinde ise, varlıkta herhangi bir sıfat kalmamaktadır.[407]

Vefat etmiş bir şeyhe yönelmek, yaşayan bir şeyhin rehberliğini devre dışı bırakmadığı gibi, birbirlerini tamamlayıcıdırlar. Zira her iki durumda da, mürşîdin rûhâniyeti, vücûduna hasredilmemektedir.[408] Önemli olan şeyhin sûreti değil, kendisini o makama taşıyan maneviyâtadır. Ölüm, ten kafesinden kurtulma ise, ruh özgürlüğüne kavuşmuştur ve ontolojik manâda hayatta olan birisine, telkinde bulunmaya engel değildir. Vefât etmiş bir zâttan zikir telkîninin söz konusu olması, tasavvuf literatüründe "*Üveysîlik*" kapsamında değerlendirilmektedir.

6. Üveysîlik

Üveysî, Üveys'e mensub, Üveys gidişli demek olup; tasavvuf literatüründe, istifâde ve feyzi, daha önce yaşamış ya da hayatta olduğu halde görüşmediği bir şeyhin rûhâniyetinden olan kimselere denilir.[409]

Mürşîdin, bütün tasavvufî ekollerde önemli rolü olmakla birlikte, Nakşbendîlik'te bu tema daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Üveysîliğe ve Nakşbendîlik'te Üveysîlik konusuna Birinci Bölüm'de değinilmişti. Burada tekrara düşmemek için, Çerhî'nin bu kavrama yaklaşımını ele almakla yetineceğiz.

Çerhî, Şeyh Seyfüddîn Bâherzî'nin kabrine yöneldiğinde, şeyhin "لا اله الاالله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيئ قدير" duâsını kendisine telkin ettiğini belirterek[410] bizzat yaşadığı Üveysî tecrübeye işâret etmektedir.

406 Safî, *Reşahât,* s. 354.
407 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 12; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 25; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât*, s. 47; Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 131.
408 Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 204b.
409 Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 30; Kazvînî, *Silsile-i Hâcegân*, vr. 3a; Bursevî, *Kitâbu'l-Hitab*, s. 243; Ocak, *Veysel Karanî ve Üveysîlik*, s. 91.
410 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 36.

Yaşanan hâl, Bahâeddîn Nakşbend'in, zikr-i hafî konusunda Gücduvânî'den gördüğü manevî eğitime benzemekle birlikte, arada farklılıklar da vardır. Bahâeddîn Nakşbend, Gücduvânî'nin bu telkini doğrultusunda, Külâl'in cehrî zikir halkasına katılmadığı gibi; hafî zikir, Nakşbend'den sonra da tarîkatın temel uygulamalarından biri haline gelmiştir. Ancak Çerhî'nin, kendisine telkin edilen bu duâyı, Ahrâr'a tasavvuf dersi olarak aktardığı şeklinde bir kayda rastlanmamaktadır.

Vefât etmiş kişilerden etkilenme, eski Yunan'dan beri bilinmektedir. Şahsî güçlüklerin giderilmesinde en etkili yardımı, eski kahramanların örnek yaşamlarında bulmuşlardır.[411] Ancak Üveysî tarzda eğitim, söz konusu etkileşimin daha teknik bir boyutta olduğunu göstermektedir. Kişinin kendine örnek aldığı şahsa zamanla benzemesi, genel bir kaide olmakla birlikte, tarîkattaki uygulamada bir kabiliyet aktarımı ve bilgilendirmeden bahsedilebilir.

Çerhî'nin bu konuda yaşadığı bir diğer hâdise, Bahâeddîn Nakşbend'e intisâb edip-etmeme noktasında yaşadığı tereddüt ânında meydana gelmiştir. Yine Fethâbad'daki evinde, Şeyh Seyfüddîn Bâherzî (ö. 696/1297)'nin mezarına yönelmiş bir halde otururken, Bahâeddîn Nakşbend'e intisâb hususunda kalbindeki kararsızlığın ansızın kaybolduğunu belirtir.[412]

Çerhî'nin bizzat yaşadığı Üveysî tecrübeler, onun bu tarz eğitime olumlu yaklaşmasında önemli bir etkendir.

7. Mücâhede ve Riyâzet

İnsanın oluşa katılma faaliyeti olarak değerlendirilebilen seyr ü sülûkun unsurları arasında, mücâhede ve riyâzet de bulunmaktadır. Türevleri Kur'ân-ı Kerim'de kırk bir yerde geçen ve *c-h-d* kökünden gelen mücâhede, kelime olarak vuruşmak, harb etmek anlamına gelirken; mutasavvıflar bunu, Hakk'ın rızasını kazanma yolunda nefsin arzularına karşı durmak anlamında kullanırlar. Mücâhedeyi çeşitli kısımlara ayıran İbn Haldûn, istikamet üzere olmak anlamındaki mücâhedenin, her mükellef için farz-ı ayn hükmünde olduğunu belirtirken, tasavvufî anlamdaki mücâhede için mürşîdin zorunluluğuna vurgu yapar.[413]

Mücâhede edenleri "*sâlihler*" olarak nitelendiren Çerhî'ye göre mücâhede, talepte bulunmak ve bu talep doğrultusunda hareket etmektir. Bu noktada, "*Bana duâ edin, duânızı*

411 Gündüz, "Râbıta", *MÜİF Dergisi,* sayı VII-X, s. 244.

412 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 12; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 47; Safî, *Reşahât,* s. 97; el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-mediyye,* s. 67.

413 İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil,* haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1984, s. 173; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. I, s. 593; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 520

kabul edeyim." (el-Mü'min, 40-60) âyeti, Hakk'a ulaşma mücâhedesinin kişide kazandıracağı ihsân duygusuna işâret etmektedir.[414]

Ruhsat ve azîmet konularına da değinen Çerhî, mücâhedeyi azîmet bağlamında değerlendirir. Kalbe uygun gelmeyen bir hususta kişi, başkalarının vermiş olduğu fetvâ ile hareket etmemeli, kalbinin sesini dinlemelidir. [415]

Çerhî, nefsine karşı verdiği mücâhededе, şu hadisi düstûr edindiğini belirtir: "*Seni terk edene iyilikte bulun. Sana mani olana ver. Sana zulmedeni affet."*[416] Bu davranışların hepsi, nefsin hilâfına harekettir. Nefisle mücâdelenin neticesi ise, "*sabırlı fakirler, kıyamet günü Allah Teâlâ'nın misafirleridir."*[417] hadisinin muktezâsından, yani mukarrebûndan olmaktır. Dolayısıyla mücâhede, hayatın her ânını kapsamalıdır. Çerhî'nin dikkat çektiği bu mücâdele, psikolojide kendini gerçekleştirme olgusuyla benzerlik arz eder. Zira kendini gerçekleştirme, kısa zamanda ve kolayca ortaya çıkacak bir gelişme veya değişme ile tamamlanmaz. Bu süreçte birey, üstesinden gelmek zorunda olduğu ve büyük ölçüde mücâdeleyi gerekli kılan engellemelerle karşılaşabilir.[418]

Ya'kûb-ı Çerhî, *Mesnevî*'den konuyla ilgili şu beyitleri nakleder:

Kâ'be her ne kadar O'nun evi ise de, benim yaratılışım da O'nun sır hânesidir.

O evi yaptı, ama ona hiç gitmedi. Halbuki bu hâneye Hayy'dan başkası girmedi.

Beni gördüğünde Hudâ'yı görür, sıdk Kâ'besi'nin etrafında dönersin.

Bana hizmet, Hudâ'ya itâat ve hamddır. Sanma ki Hakk, benden uzaktır.

Gözünü iyi açıp bakarsan, beşerde Hakk'ın nûrunu görürsün.

---

414 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 39.

415 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 28b. Bu görüşün psikolojik izahına, Viktor Frankl'ın din-vicdan ilişkisi konusundaki yaklaşımı açıklık kazandırabilecek niteliktedir. Ona göre vicdan, dinî inancın oluşturulmasında ve zenginlik kazanmasında birinci derecede kaynak hüviyetine sahip yüce varlıkla insanın buluştuğu ortamdır. Dindar olmayan insan, vicdanın merkez noktasına mührünü basan yüceliğin farkında olmayan, çoğu zaman onu yanlış anlayan insandır. Dindar olmayanın da, elbette vicdanı ve sorumluluk duygusu vardır. Onda eksik kalan şey, sorumluluğunun nereden geldiğini, varoluşunun asıl kaynağının ne olduğunu sormamasıdır. Ona göre vicdan, sorumluluğun son merciidir. Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 37. Bununla birlikte Frankl'ın, Logoterapi'de dini ele alış sebebi ve tasavvufun hedefleri nihâî noktada farklılaşmaktadır. Zira Frankl'le gelişen Logoterapi'nin nihâî hedefi ruh sağlığı iken (Bk. *age*, s. 37-38); dinin ve tasavvufun nihâî hedefi, insanın, "*Ben insanları ve cinleri yalnız bana kulluk etsinler diye yarattım"* (ez-Zâriyât, 51/56) âyetinde de belirtildiği üzere, kulluk sorumluluğunu yerine getirmesidir.

416 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, ss. 158-159.

417 Ali b. Muhammed el-Kinânî İbn Arrâk, *Tenzîhu'ş-Şerî'ati'l-Merfû'a ani'ş-Şenî'ati'l-Mevdû'a,* thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Mektebetü'l-Kahire Yay., , Beyrut 1981, c. II, s. 286, no: 20.

418 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 39; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 47b; Egsiztansiyalist Psikoloji'de kendini gerçekleştirme, insan tabiatının eğilimi olarak tanımır. Bahadır, *age,* ss. 50-51.

Bâyezîd bu nükteleri kulağına küpe edindi. Sonrası olmayan bir makama yüceldi.[419]

Çerhî, bu beyitlerden hareketle, mücâhedenin beşerî ilişkiler noktasına da dikkat çeker ve hiçbir kula hakarette bulunulmaması gerektiğini belirtir. Kişilere, sırf insan olmalarından dolayı bile saygı gösterilmelidir. Çerhî'nin bu yaklaşımı, günümüzde insan değerinin ihmaline tepki olarak doğan hümanist düşünceye de referans niteliğindedir. Kalbin nazargâh-ı ilâhî olması hasebiyle, onu kırmamaya dikkat etmelidir. Kâ'be'nin taştan duvarları yıkıldığında tamiri mümkündür. Ancak bir insanın incinmesi, üstelik de bunun zâhirî görünüşünden hareketle yapılması, insana yakışan bir tavır değildir. Durum böyleyken, ilâhî âlemle gönlü aydınlanmış bir kalbi kıran kişi için bu, bir mahrûmiyet ve nasibsizliktir.[420] Buna göre mücâhede, kişinin sadece bâtınî oluşumunu değil, zâhirini ve hareketlerini de kuşatmalıdır.

Mutasavvıfların önem verdiği bir diğer nefsi ıslâh yönetimi de, riyâzettir. Hizmeti, mücâhededе insanın zâhirine yönelik bir uygulama şeklinde nitelendirirsek; riyâzeti de, insanın bâtınını inşaya odaklanmış bir uygulama olarak kabul edebiliriz. Tasavvuf literatüründe riyâzetin, ahlâkın güzelleştirilip eğitilmesi amacıyla nefisle mücâdele[421] şeklinde tanımlanması, bu tesbitimizi destekler niteliktedir. Tarîkatlarda riyâzet usûlleri arasında uzlet, az yemek, az uyumak, az konuşmak vb. uygulamalar sayılabilir. Ancak Çerhî, bu tür riyâzet uygulamalarına, hizmet ve mürşîdin teveccühü derecesinde önem vermediğini, Mevlânâ'nın şu beyitleriyle ortaya koyar:

Tebrîz'i görüp de tek bir nazarıyla şereflenen kişi

Çilede harcadığı zamana ta'n eder. [422]

Nakşbendîlik'te *halvet der encümen* prensibinden hareketle, riyâzâtın bir çeşidi olan halvet vb. uygulamalara genelde yer verilmemesi, Çerhî'nin bu düşüncesinde etkili olabilir. *Kâmil* ve *mükemmil* şeyhin tek bir bâtınî iltifâtının, kalbin tasfiyesi hususunda birçok riyâzâttan daha etkili olacağının belirtilmesi de[423], bu çerçevede değerlendirilebilir.

Çerhî'nin riyâzât konusundaki tavrı, Bahâeddîn Nakşbend'in, "*mâ nâ în kâr mî-konîm ve nâ inkâr mî-konîm.*"[424] sözünü hatırlatmaktadır. Riyâzâtı reddetmese de, bu tarz bir uygulamaya da gitmez. Mücâhedeye ya da riyâzete ağırlık verenler, ihlâsları neticesinde

---

419 Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, bno: 2249-2252; Çerhî, *Neynâme*, ss. 187-188.
420 Çerhî, *age*, ss. 187-188.
421 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 107; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 127.
422 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 27.
423 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, ss. 26-27.
424 "*Biz bu işi yapmayız, inkâr da etmeyiz*" anlamındadır. Mir Abdülevvel, *Mesmû'ât*, s. 76; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 50a.

aradıkları şeye ulaşacaklardır.[425] Dolayısıyla burada riyâzâta eleştirel bir tavırdan ziyâde, insanlara hizmeti temel alan mücâhede ile kıyasa gidilmekte ve mürîdin eğitiminde hizmetin, mürşîdin teveccühünün, riyâzât uygulamalarına göre daha etkili bir yöntem olduğu kabul edilmektedir.

8. Nâfile İbâdet

Mutasavvıfların, varoluşu gerçekleştirmede önem verdikleri hususlardan biri de ibâdetlerdir. İbâdet, en ilkel dinlerden en yüksek semâvî dinlere kadar, toplulukların bünye ve yaşayış şekillerinde kendini göstermektedir.[426]

Kelime olarak mükellefin, nefsinin hilâfına yapmakla yükümlü olduğu fiil anlamındaki ibâdete, tasavvuf ıstılâhında avam ve havas için farklı kullanım ve anlamlar verilmiştir. İbâdet, Allah'a karşı boynu bükük olmaktır ki, avam için tezellülün son noktasıdır. Kelime olarak aynı kökten türeyen ubûdiyyet ise, sıdk ile yürüdükleri tarîkatta, Allah'a bağlılıkları samimi olan havas içindir.[427]

Çerhî'nin, ibâdeti; "*kalbin ma'rifetle, ruhun müşâhedeyle, nefsin hizmetle, lisânın da Allah'ı anmakla meşgul olması*" şeklinde tanımlaması, oluşa katılmada ruh ve beden ilişkisine ve görevlerine işâret etmektedir. Buna göre ibâdet, zâhiri ve bâtınıyla insanın, her an Allah'la olmasıdır.[428]

İbâdetin gayesi, Allah'ı zikirdir. İbâdet, sevgilinin rızası için yapılmakta; böylece kulluk, bir seven-sevilen ilişkisine dönüşmektedir. Bu durumdaki bir kişi, ubûdiyyet makamına ulaşacaktır ki Çerhî, ubûdiyyeti "*visâl*" (Allah'a kavuşma) olarak da nitelendirmektedir. Zira bu durumda ibâdet, Tanrı'nın emri olan bir fiili, mükellefin borcunu ödemesi tarzındaki anlayıştan farklıdır. Hz. Âişe'nin, Peygamber (s.)'e, cennete gideceği halde neden bu kadar çok ibâdet ettiğini sorması üzerine Hz. Peygamber'in; "*Allah'a şükreden bir kul olmayayım mı?*"[429] şeklindeki cevabı da, bu çerçevede değerlendirilebilir.

Çerhî, insanın yaratıcısıyla baş başa olduğu ânı naklederken, bâtınî yönler kadar zâhirî unsurları da göz önünde bulundurur. Buna göre, nâfile ibâdete mekruh ve men edilen vakitlerde başlamamalı; öncelikle zihinden havâtır kovulmalı; bedenen ve rûhen, namaza

425 Çerhî, *age*, s. 39.
426 Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1968, s. 170.
427 Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, s. 53; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. III, s. 272; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, s. 119; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 255.
428 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 18-19; a.mlf, *Tefsîr*, vr. 5a
429 Buhârî, Teheccüd 6; Çerhî, *Tefsîr*, vr. 5a-5b

hazır hâle gelinmelidir. O'nun makamından gâfil hâlde yapılan ibâdetten hiçbir fayda hâsıl olmayacaktır.[430]

Abdest, ibâdete başlamadan önceki zâhirî hazırlık aşamalarından biridir. Çerhî, Hz. Peygamber'in; "*mü'min kul, abdest alırken yüzünü yıkadığında, gözü ile işlediği hatalar silinir. Su ile ellerini yıkadığında, eliyle yaptığı hatalar temizlenir. Ayaklarını yıkadığında, yürümek sûretiyle işlemiş olduğu hatalar silinir. Sonunda günahlardan arınmış hâle gelir*"[431] hadisini naklederek zâhirî temizliğin, bâtınî temizliği beraberinde getirdiğini belirtir.[432] Konuyla ilgili naklettiği bir diğer hadis şudur: "*Hiçbir mü'min yoktur ki, abdest aldığında abdesti ona ihsânda bulunmasın. Sonra kalkıp zâhirî ve bâtınî olarak O'na yönelmiş hâlde iki rek'at namaz kılarsa, cennet kendisine vâcib olur.*"[433]

Abdest esnasında, her uzuv yıkanırken kelime-i şehâdet getirilmeli; zarûret dışında misvak terk edilmemelidir. Abdest sonrasında yapılan duânın ardından, iki rek'at namaz kılınmalıdır.[434] Bu yönü ile abdest, kişinin bütün pisliklerden arınıp hayata tekrar hazır hâle gelmesi; zâhir ve bâtın yönünden kendisini dengelemesi için önemli bir araçtır.

Hz. Peygamber'in; "*hiçbir mü'min yoktur ki, abdestli olarak ve temiz bir şekilde gecelediğinde, uyanmadan önce melek; 'Ey Allah'ım! Filan kuluna mağfiret et. Şüphesiz o abdestli ve temiz olarak sabahladı' demesin.*" hadisi, takvâ yolunda zâhirî ve bâtınî temizliğe, gündüz olduğu gibi gece de dikkat edilmesi gerektiğinin bir işâretidir.[435]

Her namaz vaktinde abdest alınmasının yerinde bir davranış olacağını da belirten Çerhî, Hz. Peygamber'in; "*abdestinizi toplayın ki Allah da sizin dağınıklığınızı toplasın.*" hadisinde geçen *toplamak*tan maksadın, insanın zâhirî ve bâtınî açıdan cimrilik, haset, kin, halka düşmanlık gibi kötü sıfatlardan ve Hakk'a muhabbetin dışında bağlanılan her şeyden temizlenip, kalbde Hakk Teâlâ sevgisini gerçekleştirmek olduğunu belirtir. Kalb, kötü sıfatlardan temizlendiğinde güzel vasıflarla bezenir ve selâmete erer. Kalb selâmete ermedikçe de, öteki âlemin belâlarından kurtulamaz.[436]

İbâdete hazırlık ve abdest yanında nâfile ibâdetler, özellikle de teheccüd, seyr ü sülûkta ayrı bir ehemmiyete sahiptir. Teheccüde kalkmak, velâyet ve irşâdın gerçekleşmesine

430 Kişinin buna hevâ ve hevesini katmaması da önem arz eder. Zira yemek yemek, hevâsına uyarak oruç tutmaktan daha iyidir. Çerhî, *age*, ss. 18, 21; a.mlf, *Tefsîr*, vr. 118b.
431 Müslim, Tahâret, 11, hno: 32/244.
432 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 17; a.mlf., *Tefsîr*, vr. 82b.
433 Müslim, Tahâret, 2, hno: 226; Muhammed b. Abdullah el-Hatîb et-Tebrizî, *Mişkâtu'l-Mesâbîh,* thk. Said Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1991, c. I, s. 125, hno: 8/288; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 18.
434 Çerhî, *age*, s. 17.
435 Aynı eser, s. 18-19.
436 Müslim, Tahâret, 14, hno: 41/251; Çerhî, *age*, ss. 18, 21.

vesîledir ve gündüz kılınan nâfilelerden daha efdaldir; insanlar gece dinginliğe ererek, kalb huzuru ile herhangi bir şeyle meşgul olmadan ifâ edebilirler. Bu ise, Kur'ân'ın esrârına vâkıf olmayı beraberinde getirir. Kur'ân-ı Kerim'deki, "*gerçekten gece kalkmak daha dingin ve duâ daha etkilidir."* (el-Müzzemmil, 73/6) âyeti de bu çerçevede değerlendirilebilir. Böylesi bir ibâdet, bireye zirve deneyimler yaşatırken, onun rûhî yaşantısında ortaya çıkan köklü değişmeler, kişiliğinde güçlü bir enerji transferine yol açmaktadır.[437]

Çerhî'nin, Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın rubâîsine yaptığı şerhte, hûrîlerin gece inişinin sembolik bir anlamı vardır. Kişinin Allah'a en yakın olduğu an, gece herkes uyurken; "*yanları(nı) yataktan uzaklaş(tıra)rak*" (es-Secde, 32/16) Allah için teheccüd kıldığı zamandır.[438] Bu esnada Allah'ın cemâl sıfatları kişiye akmakta, ikilik ortadan kalkmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'deki, "*gecenin bir kısmında sana mahsus bir fazlalık olmak üzere namaz kıl; umulur ki Rabbin seni Makam-ı Mahmûd'a ulaştırır*" (el-İsrâ, 17/79) âyeti, teheccüd namazının Peygamberimiz (s.)'e farziyetini gösterirken[439]; aynı yerde geçen "*Makâm-ı Mahmûd*", zât tecellîsinin makamıdır.[440]

Teheccüde kalkışla ilgili, Çerhî'nin dikkat çektiği âyetler şöyledir: ان المتقين في جنا ت و عيون "*Doğruluktan ayrılmayan ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar, öteki âlemde bahçeler ve akan kaynaklar içerisinde olacaklar"* (ez-Zâriyât, 51/15) اخذين ما اتاهم ربهم "*Rabblerinin kendilerine verdiklerini alırlar* (ez-Zâriyât, 51/16) انهم كانو قبل ذلك محسنين "*Dünyada da Allah'a kulluk ederlerdi*." (ez-Zâriyât, 51/16) كانوا قليلا من الليل ما يهجعون "*Gecenin az bir kısmında uyurlar"* (ez-Zâriyât, 51/17) و با الاسحار هم يستغفرون "*ve seherlerde günahlarından bağışlanma dilerler*" (ez-Zâriyât, 51/18).

Peygamberimiz (s.)'in, sahâbeyi de teheccüde yönlendirdiğini belirten Çerhî, konuyla ilgili; "*gece kalkmanızı tavsiye ederim. Bu, sizden öncekilerin yapageldiği bir işti. Gece namazı sizi Rabbinize yakınlaştırır, yapmış olduğunuz günahlara kefâret olur ve günahtan*

---

437 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 15; a.mlf, *Tefsîr*, vr. 76a, 78a.

438 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, ss. 34-35.

439 Teheccüdün Hz. Peygamber'e farziyeti noktasında tartışmalar söz konusudur. Teheccüd namazının Hz. Peygamber'e farz olmasıyla alakalı iki farklı görüş olduğunu belirten Çerhî, bir kısmına göre, Hz. Peygamber'in ömrünün sonuna kadar farz olduğunu; diğer bir görüşe göre ise, daha sonraları bu farziyetin Hz. Peygamber'den kalktığını, Rasûlullah'ın bu namazı nâfile olarak kıldığını ileri sürdüklerini belirtir. Hz. Peygamber'e bu namazın nâfile oluşunu ileri sürenler, âyette geçen "*nâfileten lek*" ibaresine atıfta bulunmaktadırlar. Ancak Çerhî, bu yaklaşımı kabul etmez ve ilgili ayetin açılımının, Zemahşerî'nin de belirttiği üzere, "*Farz olan beş vakit namaza ilâve olarak, ümmetine değil de, sana mahsus bir farz olmak üzere teheccüd namazı kıl*" şeklinde olduğunu ileri sürer. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* c. III-IV, s. 189; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 31; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, c. V, s. 44.

440 Çerhî, âyette geçen "*Makâm-ı Mahmûd*"u, Hz. Peygamber'in kendinden öncekilere ve sonrakilere şefâat makamı olarak da yorumlar. Çerhî, *age*, s. 31.

alıkoyar"[441] "*Rabbinin kuluna en yakın olduğu an, geceyi biraz geçtikten sonraki zamandır. Bu saatte Allah'ı zikretmeye gücü yetenlerden iseniz, bunu hemen yapınız*."[442] hadislerini naklederken; enbiyâ, rusul ve evliyânın geceleri uyanık kaldığını; dolayısıyla teheccüde kalkmanın Hakk'ın rahmetine vesîle olacağını belirtir.[443]

Hz. Peygamber'in bu kuvvetli sünnetini günlük hayatında tatbik eden Çerhî, tefsîrini, teheccüd vakitlerinde kaleme aldığını belirtir. Ona göre, sâdık mürîd de geceleri uyanık bir halde Kur'ân okuyup zikirle meşgul olmalıdır.[444]

Çerhî'nin ibâdetle ilgili yönlendirmeleri, bir seven-sevilen ilişkisini anımsatmaktadır. Kişi ibâdet öncesi zâhir ve bâtın olarak ibâdete hazır hâle gelmekte, sevgilinin en çok razı olacağı şekilde hareket etmeye çalışmaktadır. Böylesi bir ibâdet, dünyevî ya da uhrevî bir kaygının ötesinde; sevgiliye, sevgili olduğu için tapmaktır. Neticede müşâhede makamına, ibâdetten de öte ubûdiyyete ulaşacak, cemâl tecellîsi kula yansıyacaktır.

Sonuç itibariyle seyr ü sülûk; sohbet, zikir, râbıta vb. yollarla kişide kemâle erme yolunda tutum değişikliği sağlamaya yönelik bilinçli bir uygulama olarak değerlendirilebilir. Tutum değişikliği, kendi kendine gerçekleşen bir süreç değildir. Kişilerarası ilişkiler, çevrenin etkileri bile tutum değişikliğinde önemli rol oynamakla birlikte, bu değişimde esas faktör, güdü ve tutumların belirlediği seçiciliktir.[445] Mürîd kavramının, irâde kelimesinden türemesi, bu noktada önemlidir. Öncelikli olarak mürîd, bu seçiciliği ve güdülenmesiyle, ardından sohbet vb. etkileşimle, Kur'ân okuma, ibâdet, riyâzet vb. uygulamalarla, tahallukta olumlu bir karakter yapılanmasına doğru seyr eder.

D. SÂLİKİN VASIFLARI

1. Tahalluka Dair Vasıflar

Tasavvuf literatüründe tahalluka dair vasıflar, Çerhî'nin, seyr ü sülûke niyet eden sâlikte asgarî düzeyde bulunmasını şart koştuğu ve mürîdin intisâbı sonrası hayatı boyunca geliştirmeye çalışacağı özelliklerdir. Sülûkün ilk adımı, sâlikin geçmiş hata ve günahlardan tevbe etmesidir.

441 Tirmizî, Da'avât, 101, hno: 3549; Tebrizî, *Mişkâtu'l-Mesâbîh*, c. I, s. 357; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 33; a.mlf., *Tefsîr*, vr. 76b.
442 Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Sahîhu ibn Huzeyme*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye Yay., Beyrut 1980, c. II, s. 182, hno: 1147; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 33.
443 Çerhî, *age*, s. 33.
444 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 34; a.mlf., *Tefsîr*, vr. 75b-76a.
445 Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, c. II, s. 540.

a. Tevbe

Tasavvuf literatüründe önem verilen kavramlardan biri olan tevbe, kelime olarak itiraf, pişmanlık, dönmek, insanın işlemiş olduğu kötü fiilden pişmanlık duyarak, imkânı olsa bile bir daha yapmamaya azmetmektir.[446]

Çerhî'nin, seyr ü sülûkte ilk makam olarak kabul ettiği tevbe, kulun nefsindeki zulmânî unsurları giderip, âhiret azâbından kurtulmasına vesiledir. Kişi, kendisine verilen sınırlı ömürde ölüm gelmeden önce tevbe etmelidir.[447] "*Kim güneş batıdan doğmazdan evvel tevbe ederse, Allah onun tevbesini kabul eder*."[448] hadisini nakleden Çerhî'ye göre, bu hâl, zâhirî ve bâtınî kirlerden sıyrılıp varoluşa yeniden katılmadır.

Tevbe, kişinin kendini gerçekleştirme şuuruna ermesinde ilk adım olması açısından da önem arz etmektedir. Bu konumuyla, seyr ü sülûk kapısını açan bir anahtar konumundadır. Kişinin yaptığı menfiyâttan ötürü içinde duyduğu suçluluk duygusu ve beraberinde gelen tevbe, ondaki zulmânî unsurları giderip hidâyete ermesine vesile olacaktır.

Bireyi tevbeye yönelten iç âmiller kadar, zâhirî oluşumlar da önemlidir. Hz. Nûh'un gönderildiği ümmetin başına gelen belâlar, o topluluğun yaptıklarının bir neticesidir. Benzer musîbetler, diğer insanların da başına gelebilir. Bu gibi hâdiseler musîbet olarak değerlendirilebileceği gibi, bireyin şuuraltını harekete geçirip ânî bir uyanma ile dînî yaşantıya yönelişe sebeb de olabilmektedir. [449]

Çerhî, tevbeyi ilk makam, sülûkün başlangıcında önemli bir merhale olarak kabul etmekle birlikte, tevbeye devam, bireyin ömrü boyunca gereklidir. Zira insanın, fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşması, günah işlemeyeceği anlamına gelmez. Önemli olan, kişinin bilerek veya bilmeyerek işlediği hatalardan tevbe etmesidir. Bunun yanında Çerhî, sırf Allah rızası için yapılan tevbeye de atıfta bulunur ki, buna "*evbe*" adı verilmektedir. Hz. Peygamber'in; "*ben günde yüz kez tevbe ederim*"[450] hadisini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Sonuç olarak; Çerhî'nin, tevbeyi üç farklı bağlamda ele aldığı görülmektedir. İlki, kişinin işlediği günahlardan pişmanlık duyup bir daha işlememeye azmederek tevbe etmesidir ki, ölmeden evvel bunu yerine getirmesi gerekir. İkinci basamak; kullukta derinleşmeye karar vermiş bir kimsenin atması gereken ilk adımdır. Bu, bir anlamda kişinin güzel hasletler

446 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab***,** c. I, s. 233; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 76.
447 Çerhî, Ğaşiye Sûresi'nde geçen "*Temizlenen kurtuluşa ermiştir*" (88/14) âyetinin, seyr ü sülûkte ilk makam olan tevbeye işâret ettiğini belirtir. Çerhî, *Tefsîr,* vr. 13a, 143b.
448 Müslim, Zikr 43, hno: 2703; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 16.
449 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 60b; Pazarlı, *Din Psikolojisi,* s. 129
450 Müslim, Zikir 12, hno: 41/2702, 42/2703; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 34a, 47b, 109b.

kazanmaya gayret edeceğine de söz vermesidir. En üst derecesi ise, Hz. Peygamber'in uyguladığı tarzda olup, sırf Allah rızası için tevbe etmektir. Söz konusu derecelendirme, rûhî tekâmülün de bir tezâhürü olsa gerektir.

b. Niyette ve Amelde İhlâs

Niyet, kelime olarak temâyül, amellerin dayandığı temel manasındadır. İhlâs ise, gösterişi bırakmak, ibâdette riyâyı terk edip samimi olmak anlamında Arapça bir kelimedir. Tasavvuf terminolojisinde ihlâsa, Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımından hareketle, amel ve taatta Allah'tan başkasından bir şey beklememek, kalbi şüpheden arındırmak anlamı verilmiştir.[451]

Çerhî, Hz. Peygamber'in; "*püphesiz ameller niyetlere göredir.*" hadisi gereğince, fiillerde işlenen neticeden ziyâde, niyet üzerinde durur. Bu durumda kötü niyetle başlanan bir iş, iyi sonuçlansa da, onun nazarında bir kıymet ifâde etmez.[452]

Hz. Peygamber'in; "*kim ihlâslı bir şekilde lâ ilâhe illallah derse, cennete girer*" hadisinden hareketle ihlâsın, kulun haramlardan uzak durması demek olduğunu belirtir. Zira "*Hz. Peygamber'e* (hadiste geçen) *ihlâsın mânası sorulmuş, o da (s.); 'İhlâs, kişinin kendisini haramlardan korumasıdır.*" cevabını vermiştir. Çerhî, belirtilen hadisi, kişinin bu kelimenin bereketiyle kalbini ıslâh etmesi olarak yorumlar.[453]

İhlâsın zâhirî yönü bulunmakla birlikte esas boyutu kişinin kalbini ıslâh etmesi ve bâtını inşâdır. İhlâs olmadan, fenâ makamına ulaşılamayacaktır. Zâhirî ve bâtınî açıdan böylesi bir şekillenmeyle ibâdete yönelmenin, kişideki psikolojik etkilerine günümüzde de değinilmiş; kişide karakter gelişmesi, kötü eğilimlerden sıyrılarak kalbin ıslâhı açısından önemi vurgulanmıştır.[454]

Bu çerçevede, ihlâsla yapılmayan zikirden fayda sağlanamayacağı gibi, zararı da vardır. Zira kim Allah der ve kalbi de Allah'tan gafil olursa, her iki cihanda da hasmı Allah'tır.[455]

Sonuç olarak iyi niyet, ihlâsı da beraberinde getirmektedir. İhlâsın bâtın ve zâhir şeklinde iki yönü olup ilki, kişinin kalbindeki kötü vasıfları düzeltmesidir. Diğeri ise amele tekabül eden menhiyâttan uzak durma ve Hakk rızasını gözetmedir. İyi niyet ve ihlâs, kişide

---

451 Kuşeyrî, *Risâle,* s. 207; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* c. VII, s. 26; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 24; Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, s. 141; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. III, s. 94.

452 Buhârî, Bed'ü'l-vahy, 1; Ebû Dâvûd, Talak 11, hno: 2201; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 27a-27b.

453 el-Munâvî, *Feyzu'l-Kadir,* c. VI, s. 189, hno: 8896; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 22; a.mlf, *Tefsîr,* vr. 13a-13b.

454 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* ss. 22, 39; a.mlf., *Tefsîr,* vr. 13a-13b; Pazarlı, *Din Psikolojisi,* ss. 172-173.

455 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 23.

bir düşünce ve davranış kalıbı olarak teşekkül ettiğinde, benlikteki kötü vasıflar giderilecek ve kulluk mertebesine ulaşılabilecektir ki neticelerinden biri istikamettir.

c. İstikamet

İstikamet; Arapça düzeltmek, bir şeyi bütün cüzleriyle birlikte doğrultmak manasındadır. Tasavvuf ıstılâhında, tâatta bulunup Allah'a isyandan kaçınmak anlamında kullanılmaktadır. Çerhî, istikameti, zâhirde şerîat hükümlerine riâyet, bâtında ise mâsivanın kalbden nefyi olarak tanımlar. Mevlânâ'nın; "*ya olduğun gibi görün, ya da göründüğün gibi ol.*" sözü de zâhir ve bâtın dengesine işâret etmektedir.[456]

Zâhirî ve bâtınî istikametin mâhiyetine de değinen Çerhî, zâhirin istikamette olmasını, dinin hükümlerine yani emir ve yasaklara, büyüğü ve küçüğü ile riâyet etmek şeklinde tanımlar. Bâtınî istikamet ise, hakikî imandır. Hakîkî iman Bahâeddîn Nakşbend'in ifadesiyle; "*kalbi Allah'tan alıkoyan bütün fayda ve zararlardan temizlemektir.*" Başka bir ifadeyle, kulun her anında Allah'a yönelmesidir. Kalbi diri tutmak buna bağlı olup, fuyûzât-ı ilâhî, kişinin kalbine akar ve insan ma'rifete erer.[457]

Çerhî, Kur'ân-ı Kerim'de geçen; "*Rabbimiz Allah'tır deyip sonra istikamet üzere olanlar*" (el-Fussilet, 41/30) âyetini, istikamet bağlamında, "*lâ ilâhe illallah" diyerek iman ile zâhirî ve bâtınî açıdan dinin emirlerine riâyet etmektir.*" şeklinde tefsîr eder. Kul, bu sözü söylediğinde kalbi düzelir, söyleyenin söz ve fiillerinde istikamet meydana gelir. Zâhirinde ve bâtınında bunu gerçekleştirince de, ebedî mutluluğa kavuşur.[458] Buna göre kelime-i tevhîd, tahalluk yani dinin emirleri doğrultusunda hareket ederek zâhirî ve bâtınî anlamda bir oluşumu da ifade etmektedir.

Çerhi'nin, zâhirî ve bâtınî istikamet şeklindeki yaklaşımı, Kur'ân-ı Kerim'de geçen; "*insanlar yalnız 'inandık' demekle hiç imtihana çekilmeden bırakılıverileceklerini mi sandılar?"* (el-Ankebût, 29/2) âyeti çerçevesinde de değerlendirilebilir. Buna göre, Çerhî'nin işâret ettiği zâhirî ve bâtınî istikamet, aslında birbirlerinden ayrı şeyler olmayıp, konunun anlaşılmasını sağlamada yapılmış bir sınıflandırmadır.

İstikameti gerçekleştirenlerin mükâfatı ise, "…*onların üzerine melekler iner*…" (el-Fussilet, 41/ 30) âyeti gereğince, bu âlemden ayrıldıklarında rahmet meleklerinin inmesidir. Rahmet melekleri onlara; "…*korkmayın, üzülmeyin*…" (el-Fussilet, 41/ 30), dünya hayatının rahatından uzak durmanın neticesinde, "…*size söz verilen cennetle müjdelendiniz...*" (el-

456 Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 31; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, s. 42; Çerhî, *Tefsîr*, vr. 6b, 48a, 70a.
457 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 22; a.mlf., *Tefsîr*, vr. 12a, 69b; a.mlf., *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* ss. 29-30.
458 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 22; a.mlf., *Tefsîr,* vr. 12a.

Fussilet, 41/30) derler. Bir sonraki âyetle açıklamasına devam eden Çerhî; "*biz dünya hayatında da, âhirette de sizin dostlarınızız. Orada size, canlarınızın çektiği her şey var. (Bütün bunlar) çok bağışlayan, çok esirgeyen Allah'ın size lütfudur.*" (el-Fussilet, 41/ 31) âyetleriyle hâsıl olacak neticeyi bildirir.

Çerhî, istikamet ile kerâmeti de kıyaslayarak, Cüneyd-i Bağdâdî'nin, "*istikamet olmaya yönel, kerâmete değil*" sözünü nakleder. "*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol*" (Hûd, 11/112) âyeti de, Müslümanların istikamet üzere olmalarına işâret etmekte ve Allah, bizden kerâmet değil, istikamet istemektedir. [459]

Sonuç olarak; Çerhî'nin istikameti, zâhirî ve bâtınî istikamet şeklinde iki kategoride ele aldığını görmekteyiz. Kulun belli vakitlerde edâ etmesi gereken namaz, oruç, hac, zekât vb. ibâdetler, dinin hükümlerine uyup nehiylerinden kaçınmak, istikametin zâhirî yönünü teşkil etmektedir. Bâtınî istikâmet ise, kulun kalbinde, her an Allah'ın huzurunda olduğu şuurunun oluşmasıdır ki buna hakîkî iman demektedir. Çerhî'nin bu anlayışı çerçevesinde, istikametin, kişinin her ânını kapsadığı; dolayısıyla yerine getirmesi gereken en önemli kulluk vecîbelerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.

d. Fakr ve Zühd

Tasavvufta önem verilen kavramlardan olan fakr ve zühd, aynı zamanda tasavvuf tarihinin ilk dönemlerine verilen bir isimdir.[460]

Dünyaya bağlanmamanın beraberinde getirdiği maddeye ve eşyaya bir tavır alış ve ruhu, mânâ âlemine hazırlama faaliyeti olarak nitelendirilebilecek zühdî hareket, tasavvuf literatüründe, Allah'ın dışında dünya ve âhirete meyli terk etmek, helâl olandan ihtiyaç miktarınca alıp şüpheli şeylerden kaçınmak anlamındadır. Bu kelimeye dünyaya sabır, dünyalığa buğzetmek, dünyanın rahatını, âhiretteki rahat için terk etmek gibi anlamlar da yüklenmiştir.[461]

Fakr ise fakirlik, yoksulluk anlamlarına gelen Arapça bir kelimedir. Tasavvuf terminolojisinde, mâsivâdan hiçbir şeye gönül vermeyerek Hakk'ta fânî olmak, Allah'tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktır.[462]

---

459 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 12a.
460 Ebu'l-Vefâ et-Taftazânî, *Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslâmî,* Dâru's-Sekâfe, Kahire 1991, ss. 57-59.
461 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-Mahbûb,* Mısır 1306, c. I, s 242; Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 139; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 130.
462 Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 216; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, c. II, s. 29.

Ya'kûb-ı Çerhî, fakr ve zühd kavramlarını, yakın manâlar ihtivâ etmeleri sebebiyle birlikte ele almıştır. Konuyla ilgili, "*sabırlı fakirler, kıyamet günü Allah Teâlâ'nın misafirleridir*" rivâyetini naklederek; "*Allah'ın misafiri*"nden kastın, "*mukarrebûn*" olduğunu belirtir. Buna göre, fakr iki kısımdır. Biri zühd de denilebilecek ihtiyârî fakr, diğeri ise zorunlu fakrdır. Çerhî, genel teâmülün aksine, zorunlu fakrın, ihtiyârî fakrdan yani zühdden daha faziletli olduğunu belirtir. Onun düşüncesindeki hareket noktası ise, bu tür fakrın kula nisbetle Hakk'ın seçimi olmasıdır.[463]

Çerhî'nin bu yaklaşımında, kişinin irâdesini Hakk'ın irâdesinde eritme anlayışının bir tezâhürü görülmektedir. Kişinin varlıklı olduğu halde kendi isteğiyle zühde yönelmesi, ahlâkî kemâlât açısından güzel karşılanabilecek bir davranış olmakla birlikte, bireyin içinde bulunduğu maddî yokluğu kabullenip hâline şükretmesi ile kıyaslandığında, bunun kadar faziletli değildir.

Çerhî, fakrla ilgili Alâeddîn Attâr'ın; "*Kur'ân'ın tamamı vücûdu nefyetmeye işâret ediyor. Sünnete uymanın hakîkati, mizâca muhâlefettir.*" ifadelerine de yer vererek, fakr olmaksızın zâhir ve bâtının kemâle eremeyeceğini belirtir.[464] Vücûdun nefyi ve mizâca muhâlefetten maksat, kişideki nefsî temayüllerin terbiye edilmesidir.

Çerhî, fakra ağırlık verme sebepleri arasında, Allah Teâlâ'nın fakir ve tâliblere likâsının çokluğunu gösterir. Zâhirde fakir ve zelîl birçok insan, aslında Allah'ın sevgili bir kulu olabilir.[465] Abese Sûresi'nin sebeb-i nüzûlünden hareketle bu yorumda bulunan Çerhî, Allah indinde fakir ve âmâ biri de olsa, Hakk'ı taleb eden kişinin, dünyalık itibar ve zenginliğe sahip birçok kişiden daha efdal olduğunu belirtir.

Benliğin inşasında, dünyaya ve dünyalığa meyletmemenin önemi, tasavvuf yanında Hint mistisizmi, Hıristiyanlık gibi düşünce ve dinlerin üzerinde durduğu bir konu olmakla birlikte Çerhî, Allah'a vuslatta fakrı, zühde nisbetle daha fazla önemser. Zâhidle ârif arasında kıyaslama yaparak, "*zâhid her dem yüz hâl ile karşılaşır; ârifse, her dem Şah'ın tahtı altındadır*" ifadelerine yer verir. Zira zâhid, havf ve recâ ile; ârif ise, aşk ve muhabbetle yol almaktadır.[466]

---

463 İbn Arrâk, *Tenzîhu'ş-Şerî'a,* c. II, s. 286, no: 20; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 39.

464 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 39.

465 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 120b.

466 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 16b.
Hıristiyanlık'taki zühd telakkîsinin, tasavvuftakinden farklı, ruhbanlık tarzında olduğu görülmekle birlikte, tasavvufa tesir ettiği de ileri sürülmektedir. Toplumlararası etkileşim doğal bir olgudur. Önemli olan; bu etkileşimde, o toplumun kendi bünyesinden yaptığı katkılardır. Hıristiyanlığın, tasavvuftaki zühdî yaşantıya tesir ettiği şeklinde genel bir iddiadan ziyâde, bunun tasavvuftaki tezâhürüne bakmak, ilmî açıdan uygun olan yol olsa gerektir. Bu noktada Nicholson'un; "*Hristiyanlığı referans almadan nasıl*

Netice itibariyle, Çerhî'nin fakr anlayışında kendine has bir orijinalite bulunduğunu söyleyebiliriz. Fakrı temelde ikiye ayırmıştır. İlki, maddî açıdan yoksulluktur. Çerhî, bunu da, kişinin isteğine bağlı fakr ve irâde dışında zorunlu fakr şeklinde kategorize ederek; insanın irâdesini, Allah'ın irâdesinde teslim etmenin tezâhürü noktasında bilincine erilmiş ikinci tür fakrın daha üstün olduğunu belirtir.

İşâret ettiği diğer fakr ise, tasavvuf ıstılâhında da genel kabul gören, kişinin sadece Allah'a muhtaç, gayrından müstağnî olup, nefsânî temâyüllere kapılmamak anlamındaki fakrdır. Bu, seyr ü sülûkte ilerlemenin temel şartlarından biri olup, amel yönü öne çıkan bir hususdur.

e. Tevekkül

İslâm düşüncesinde üzerinde çokça tartışılan, kimi zaman yanlış anlaşılan konulardan biri de tevekküldür. Kelime olarak vekîl edinmek, işinde Allah'a güvenip O'na itiraz etmemek anlamına gelmekte olup, sebeplerden uzaklaşarak işleri Allah'a havâle etmektir.[467]

Çerhî'nin bu kavrama yaklaşımı, genelde diğer sûfîlerinkine benzer. Ona göre tevekkül, iki kısımdır. İlki, niyetle bağlantılıdır. İyi niyetle hareket edip tedbir aldıktan sonra, işlerin sonucu hususunda Allah'a tevekkül etmektir.[468]

İkinci tür tevekkül ise, Allah'ın her şeyden haberdâr olduğu düşüncesinden hareketle, nefsin tedbirini bırakıp, her türlü korku ve endişeden sıyrılarak, bütün işlerin O'na havâle edilmesidir.[469]

Çerhî, tevekkül düşüncesini, "*de ki: O çok merhametlidir. O'na inanmış, O'na tevekkül etmişizdir"* (el-Mülk, 67/29) âyeti çerçevesinde dile getirir. Bir önceki âyette; "*de ki: Baksanıza, Allah beni ve benimle beraber olanları öldürse de, yahut bize acısa da, kâfirleri elîm bir azabdan kim kurtarabilir?"* (el-Mülk, 67/28) buyrulmaktadır. Çerhî'nin burada işâret ettiği, bir anlamda peygamberlerin ve havassın tevekkülüdür. Nitekim Hz. İbrahim ateşe atılırken, Cebrâil (a.s.) gelmiş ve "*bir ihtiyacın var mı*?" diye sorunca o; "*senden gelecekse hayır*" demişti.[470] Söz konusu tevekkülün, Kur'ân bütünlüğü içerisinde, iman bilinci ile

---

bir Hristiyanın yapısı anlaşılmazsa, Müslümanın anlaşılması için de İslâm'ın zâhirî ve bâtınî geçmişi göz önünde bulundurulmalıdır" sözünde haklılık payı bulunmaktadır. Nicholson, *The Mystics of Islam,* s. 8; Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat,* çev. Abdullah Kartal-Ekrem Demirli, İstanbul 1996, ss. 74-75

467 Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 78; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 19a; Tehânevî, *Keşşâf*, c. III, s. 1511; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. III, s. 377; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 717.

468 Çerhî, *age,* vr. 27a-27b.

469 Aynı eser, vr. 19a.

470 Çerhî, *Neynâme,* s. 179.

anlaşılması, konunun daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Çerhî, böylesi bir tevekküle, uzun çabalar sonrasında ulaşabileceğini belirtirken de, bu duruma işâret etmektedir.

f. Sabır

Tasavvufî serüveninde, sâlikin kendinde gerçekleştirmesi gereken vasıflardan biri de sabırdır. Sabır, karşılık vermede acele etmemek, başına gelen belâlara, sıkıntılara dayanmak anlamlarına gelir. Kur'ân'da yüzden fazla yerde geçen sabır kelimesi, tasavvuf düşüncesinde takvânın alâmetlerinden kabul edilir.[471]

Çerhî bu kelimeye, kazaya şikâyet etmeksizin râzı olmak[472]; münkirlerden gelen cefâlara, Allah'ın yardımı gelinceye kadar katlanmak anlamını verir. Münkirlerden gelecek eziyetlere tahammülden maksat, onlara dini tebliğ ederken karşılaşılacak zorluklara sabırdır. Bu sebeble, tahkikî ya da en azından taklidî imana erinceye kadar, onlardan ümidi kesmemek gerekir ki, bu noktada Çerhî'nin, "*Rabbinin yolunda sabret*" (el-Müddessir, 74/7) âyetini de referans aldığı görülmektedir.[473]

Çerhî'nin, aynı dine mensub kişilerin birbirleriyle yaşadıkları sıkıntılara atıfta bulunmaması dikkat çekicidir. Sabrı, dinin tebliği hususunda karşılaşılan zorluklar şeklinde tanımlamada, Hz. Peygamber'i referans aldığı görülmektedir. Buna göre, bir Müslümana eziyet etmek söz konusu değildir ki sabredilsin.

Sabrı irşâda hamleden Çerhî, irşâd faaliyeti esnasında inkârcıların eziyetleri karşısında bedduâda bulunmamayı da, sabrın bir tezâhürü olarak kabul eder. Fâsık da olsalar, hiç faydalanmasalar da, insanları doğru yola teşvikten, nasihatten geri durulmamalıdır.[474]

Nitekim Hz. Yûnus (a.s.), kavminin yola gelmesinde ümidini kesip onlardan ayrılınca balık onu yutmuş ve Yûnus (a.s.) hatasını anlayarak, "*senden başka tanrı yoktur. Şânın ne yücedir, ben zâlimlerden oldum"* (el-Enbiyâ, 21/88) diyerek, Allah'a yalvarmıştır. Bu sebeble ma'rifet ehli kişiler, Hz. Peygamber'in uyguladığı gibi, zor durumda kaldıklarında; "*Allah'ım! Kavmimi hidâyete erdir; şüphesiz onlar bilmiyorlar*"[475] şeklinde niyazda bulunmalıdır.

---

471 el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* c. I, ss. 193-194; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* c. IV, ss. 437-438; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 149; Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres,* ss. 352-353.

472 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 33b.

473 Aynı eser, vr. 19a-19b, 33b. Çerhî'nin bu yaklaşımı Âl-i İmrân 186'da geçen; "*Muhakkak ki siz malla, canla fedâkârlığa katlanmakla imtihan edilecek; sizden evvel kendilerine kitap verilenlerden ve müşrik olanlardan birçok üzücü sözler duyacaksınız. Sabreder ve korunursanız, işte bunlar yapmaya değer işlerdir*" âyeti çerçevesinde değerlendirilebilir.

474 Aynı eser, vr. 33b, 137a, 142b.

475 Buhârî, İstiâbe 5; Müslim, Cihâd 37, hno: 105/1792; Çerhî, *age,* vr. 38b, 39a.

Ancak, insanın böyle bir erdeme ulaşması, eziyetlere iyilikle karşılık verme gibi hususlar, kolay kolay gerçekleşmez. Kişi, geceleri yalnız başına kalmalı; ardından Kur'ân kırâati ve zikirle meşgul olmalı; nefy-i mâsivâullah, Allah'a tevekkül ve kâinâtın yaratılış sebebleri üzerinde düşünmelidir. Bu uygulamaların neticesinde, yüce bir makam olan sabra ulaşılabilecektir.[476]

Netice itibariyle sabır, insanlara dinin tebliğinde karşılaşılabilecek sıkıntılara tahammüldür. Bu, rahmetin bir tezâhürüdür. Zira insana rağmen, insanın iyiliği için hareket etmek, ulvî bir gayeye matuftur. Böylesi bir ulvî gayeye ise, peygamberler ve onların vârisleri konumundaki ma'rifet ehliyle ulaşılabilecektir. Peygamberler dışındaki insanların irfân sahibi olması ise, nefse ağır gelecek uygulamalarla mümkündür.

g. Rıza

Kişinin ibâdet ve ahlâkla ilgili kendine huy edinmesi gereken vasıflardan biri de rızâdır. Rızâ, kelime anlamı itibariyle hoşnut olmak, başa gelen kazaya karşı kalbin sürûru anlamında olup; tasavvuf ıstılâhında ihtiyarı terk, eline geçene sevinmeyip elinden gidene üzülmemek[477] şeklinde değerlendirilmiştir.

Kemâle ulaşmanın temel şartlarından olan kazaya rızâ, neden ve niçini terk etmektir. Böylece kişi, Mevlânâ'nın; "*bende şevem" (kul oldum)* ifadesindeki gibi hakîkî manada kulluk şerefine erecektir. Kerâmet tâcına ve insana verilen bu ten emanetine riâyet, kazaya rızâ ile mümkündür. Burada kastedilen kerâmet tâcı, tasavvuf literatüründeki kerâmetten ziyâde, insana ikrâm edilen, bahşedilen yaşamdır.[478]

Çerhî'nin, kazaya rızâ konusunu, Hz. Mûsâ'nın Firavun'a gitmesiyle ilişkilendirdiği görülmektedir.[479] Allah, insanı yaratmış ve ona birtakım sorumluluklar yüklemiştir. Bunların başında da, Allah'ın dînini insanlara tebliğ gelir. Hz. Mûsâ, kendisine verilen emir gereğince, her türlü tehlikeyi göze alarak Firavun'a gitmiş ve kendisine emredilen vazifeyi yerine getirmiştir. Buna göre Çerhî'nin, rızâ hâlini bir amaç değil, gerçek manâda kulluğun bir neticesi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

---

476 Çerhî, *age*, vr. 78a.

477 Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 125; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 90; Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 225; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. III, s. 824.

478 Çerhî, *Tefsîr*, vr. 5b, 116a. Benzer anlamdaki kullanım, günümüz yazarlarından Cevâd Âmulî'nin çalışmasına da temel oluşturur. Bk. Abdullah Cevâdi Âmulî, *Kur'ân'da Kerâmet,* çev. Hicabi Kırlangıç, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 9-183.

479 Çerhî, *age*, vr. 116a. İlgili âyetler için bk. en-Nâzi'ât, 79/15-20.

h. Şükür

Kelime anlamı ve tasavvuf ıstılâhındaki kullanımı hemen hemen aynı olan şükür; nimet vereni itiraf, rubûbiyyetini ikrâr ve senâ anlamlarına gelmektedir. Çerhî'ye göre kişi, O'nun verdiklerine şükrettiğinde, Hakk'ın dostluğunu kazanır; sevgili kulları arasına girerek, her iki cihânda da ebediyyete ulaşır.[480]

Şükrün psikolojik yönü de bulunmaktadır. Birçok biyolojik yetersizliklerle doğan insan, yaşı ilerledikçe öğrenme kabiliyeti sayesinde bunların üstesinden gelirken; bâtınî cephesini teşkil eden ruhsal alandaki âcizliği daha da fazla hissetmektedir. Sonluluk, ölümlülük, belirsizlik gibi eksiklikler, kişiye acziyetini hatırlatan unsurlardır. İşte kutsal varlığa şükür ve minnettarlık, insanın kendindeki bu eksikliği telâfi için başvurduğu yollardan biridir.[481]

Kur'ân-ı Kerim'de, besmeleden sonraki ilk kelime olan "*hamd*"dan hareketle, şükür ile dostluğu ilişkilendiren Çerhî'nin, hamd ve şükrü aynı anlamda kullandığı görülmektedir. Rızkın Allah'tan geldiğini şuur hâlinde kavramak da, bu kapsamda değerlendirilebilir. Dolayısıyla şükür, her şeyi yaratan ve yaratıldığı şuurunu insana veren Hakk Teâlâ'ya bir kulluk borcu ve bu bilincin göstergesidir.[482]

Hakk'tan gelen nimetler, bâtınî ve zâhirî şeklinde ikiye ayrılabilir. Mun'im'i bilip ikrâr etmek, bu nimetlerin zevâlini de önler. Aksi durumda zâhirî nimet kıtlığa, bâtınî nimet olarak nitelendirilen rahmet ise, zahmete dönüşecektir.[483] "*Andolsun; şükrederseniz, elbette size (nimetimi) daha fazla veririm ve eğer nankörlük ederseniz, azabım pek çetindir*" (İbrahim, 14/7) âyeti de bu gerçeğe işâret etmektedir.

Sonuç olarak şükrün; kalb, dil ve amel şeklinde üç boyutundan söz edilebilir. Kalbin şükrü, yaratılmışlığın, âcizliğin idrâkidir. Dilin şükrü, bu idrâki söylemektir. Şükrün amel boyutuna dökülmesi ise, hayatın her anında dinin hükümleri doğrultusunda hareket etmektir. Bu tarz bir yaklaşım, şükrün, insanın inşasında sahip olduğu önemli konumun da bir göstergesidir.

ı. Duâ

Kutsallık atfedilen bir varlığa inanma, duâ ve ibâdet etme veya herhangi bir varoluşu saygıyla yüceltme gibi birtakım eğilimler, insanın doğuştan getirdiği nitelikler arasında yer

480 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 232; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 145; Çerhî, *Tefsîr*, vr. 4b; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. I, s. 923; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 104.
481 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 145.
482 Çerhî, *age*, vr. 16a, 17a.
483 Aynı eser, vr. 28a.

almaktadır. Bu sebeble varoluşla ilgili sorgulamalar, insanı kutsal olanla ilişkiye, dolayısıyla duâya yönelten başlıca nedenlerdendir. Bu konumuyla, ilkel insan için duânın anlamı, medenî insandan çok farklı olmayıp duâ, insanın fıtrî ve vazgeçilmez bir eğilimidir.[484]

Kur'ân-ı Kerim'de yirmi kez geçen ve Arapça isteme, çağırmak, seslenmek, yalvarma, Allah'ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf etmesi manasına gelen duâ kelimesine Çerhî; kulun, acziyetinin farkındalığıyla Hakk'a niyâz etmesi anlamını verir.[485]

Duânın, olmazsa olmazlarından biri ihlâstır. Çerhî, duâlarındaki hâlisâne niyeti dolayısıyla, ilâhî yardımı bizzat müşâhede ettiğini belirtir.[486]

Her namazda tekrar edilen; "*Bizi doğru yola ilet*" (el-Fâtiha, 1/6) âyetinde belirtilen hâl arzulandığında, Allah, kulunun bu duâsına icâbet edecektir. Çerhî, mutasavvıflardan naklen, "*Kemâl talebde ve taleb kemâldedir*" ifadelerine yer vererek, bunu velâyet kavramıyla ilişkilendirir. Ona göre talebde kemâle ve kemâlde talebe erenler, Allah'a dost olmayı arzulayanlardır. Kanâatimizce, "taleb" kelimesiyle ilk kastedilen, genel anlamdaki duâdır. Allah'a dost olmak gibi bir arzu, yapılabilecek duâların en güzeli olduğu için; kemâle ermenin yolu, onu taleb etmekten geçmektedir. Bu talebinin tezâhürü olarak kişi, kendisini böyle bir yola yönlendirip çaba harcadığında, yani kemâlât yolunda ilerlediğinde, talebine ermiş olacaktır. Böylece "*Taleble kemâle erenler*" kategorisine girecektir. Çerhî'nin bu yaklaşımı, tasavvufta ilâhî aşkın ağırlık kazanarak, sevgiliye yönelmenin bir neticesidir.[487]

Çerhî'nin bu yaklaşımı, günümüz din psikolojisinin de meseleye dikkati çektiği güdülenme kavramını çağrıştırmaktadır ki[488] buna samimiyet de diyebiliriz. Bu şekilde ifâ edilen duâ ile ilâhî enerjinin etkisi, ruhun ihtiyaçlarını karşılamaya, korkularını yatıştırarak bir tür sinerjik desteğe ve bu yolla dış dünyayı değiştirmeye koyulmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, kişinin Allah'la iletişimi, günün her ânına yayılmaktadır. Kul, gece teheccüde kalkmasından, akşam yatıncaya değin, gündelik bütün işlerinde duâ hâlinde bulunmalıdır. Okunacak duâlar, bireydeki kulluk bilincini geliştirecektir. "*De ki: Duânız olmazsa Rabbim sizi ne yapsın*" (el-Furkan, 25/77) âyeti ve Hz. Peygamber'in; "*Duâ, ibâdetlerin özüdür*" hadisi, kişinin Allah'a kurbiyeti ile duâ arasındaki paralelliğe işâret

484 Hökelekli, *Din Psikolojisi,* ss. 218-219. Duânın İslâm öncesi ve sonrası toplumlardaki durumu için bk. Osman Cilacı, "Dua", *DİA,* İstanbul 1994, c. IX, ss. 529-530.

485 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 19; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. III, s. 810; Cilacı, "Dua", *DİA,* c. IX, s. 529-531; Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres,* s. 260.

486 Çerhî, *age*, s. 12.

487 Mutasavvıfların genel anlamda duâ konusuna yaklaşımı için, bk. Süleyman Uludağ, "Dua", *DİA,* İstanbul 1994, c. IX, ss. 535-536.

488 Çerhî, *Neynâme,* ss. 163, 172; Hökelekli, *Din Psikolojisi,* s. 227-230.

etmektedir. Ayrıca, devamlı abdestli bulunmak ve abdest esnasında okunan duâlar, bu noktada önemli bir fonksiyona sahiptir. Zira Hz. Peygamber'in de buyurduğu üzere, kişi yıkadığı uzuvlarıyla işlediği günahlardan arınmaktadır.[489]

Çerhî'nin bu yaklaşımı, duânın insanın karakterini yansıtan yönüne de işâret etmektedir. Yukarıda geçen âyet, insanların Hakk katında duâları nisbetinde değeri oluşuna da işâret etmektedir. Ancak duâlarda bir de kalite unsuru vardır. Çerhî'nin bu anlayışına göre en güzel duâ, Hakk'ın dostluğunu istemektir. Duâdaki ihlâsı doğrultusunda kişi amelde bulunarak kemâle erer.

Çerhî, *Mesnevî*'de geçen Şeyh Dekûkî'nin kimliğine kısaca değindikten sonra[490], tevekkül ve duâ ilişkisine de işâret ederek; "*İşleri Hakk'a havâle edip ilâhî hükümlere, ezeldeki kaza ve kadere teslim olmak azîmettir*" der. Bu düşüncesindeki hareket noktası ise, Hz. İbrahim'dir. Hz. İbrahim mancınıkta iken, Cebrâil ona, "*Bir isteğin var mı?*" demiş; Hz. İbrahim de, "*Senden gelecekse, hayır!*" cevabını vermiştir. Çerhî'ye göre bu, teslimiyet makamıdır. Bu tarz bir tevekkülü azîmet olarak değerlendirirken, duâda bulunmayı "*ruhsat*" kapsamında ele alır. Kur'ân-ı Kerim'deki, "*Rabbiniz buyurdu ki; bana duâ edin, duânızı kabul edeyim*" (el-Mü'min, 40/60) âyeti de, duâda bulunma ruhsatına işâret etmektedir.[491]

---

489 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, ss. 17, 19; Çerhî'nin gündelik hayatında yer verdiği diğer duâlar için bk. aynı eser, ss. 35-36; Müslim, Tahâret 3, hno: 3/226; et-Tebrizî, *Mişkâtu'l-Mesâbîh,* c. I, s. 125, hno: 8/288; Tirmizî, *Da'avât*, 1.

490 Dekûkî kıssasını *Mesnevî*'den nakleden Çerhî, Dekûkî'nin, Şeyh Muhammed isminde bir zât olduğunu, Çerh'in Lûger köyünde doğduğunu belirtir. Dekûkî, Allah'a duâsında, O'ndan cemâlini gösterme nimetini ister ve yedi yıl bu arzusunu sürdürür. Bunun için oruç tutar, yaprakla iftar eder; öyle ki teni yeşile dönüşür. Bir gün ellerini açıp Allah'a şöyle duâ eder: "*Eğer cemâlini bana göstermezsen, kendimi dağlardan uçurumlara atarım*". O, öyle bir kuldur ki, sırrın ve cehrin ötesindedir. Şeyh Hallâc gibi; "*Benim hayatım ölümümdedir*" diye çığlık atarak kendini dağdan, denizin derinliklerine bırakır; ama kendisine bir şey olmaz. Şehir halkı ona bir heyet gönderir. Elçiler şehre ulaştığında, kendisi daha kötü durumda olduğu halde, onu bir fakire yardım ederken bulurlar. Onu Gazne'ye götürdüklerinde, şehir halkı huzuruna gelirler ve ikramda bulunurlar. Gazne'nin en güzel yerini, onun ikametine sunarlar. Ancak şeyh buna iltifat etmez ve "*Ben, sizin şehrinizde kendim için kalmıyorum. Allah'tan gelen emirle memurum. O'na ancak böyle kullukta bulunurum*" der. Toprağa bile kanâat ederek, şehir şehir dolaşır. Her bir evde durup "Allah rızası için bir şey verin" der, onları yanındaki zenbiline koyar. Bir gün Gazne şehzâdelerinden birisinin kapısına kırk kez gidip dilencilik yapar. Şehzâde, istese nimet içerisinde yaşayabilecek durumdaki; Hakk'ın hazinelerinin emrine verildiği, arş ve kürsîdeki esrâra vâkıf bir kişinin, böyle kınanacak tarzda dilenci gibi kendisini zorluğa dûçâr kılma sebebini merak eder ve sorar. Bunun üzerine şeyh ağlamaya başlar ve "*Fakire himmet o derecede ki, şayet bunların hepsinin kendimden kaynaklandığı zannına kapılacak olursam, bu şüphem nankörlüğe sebep olacak*" der. Şeyhin ağlaması şehzâdeyi de ağlatır ve hazinelerinin anahtarını şeyhe arzeder. Şeyh bunu reddeder ve iki yıl daha dilencilik yapar. Sonunda Hakk katından bir emir gelir. "Şimdiye kadar ayık halde veriyordun, şimdi ise sekr ile veriyorsun. Elini hasırın altına sok ve oradaki altınları fakirlere, düşkünlere ver." Bu sözler oraya ulaştığında, ihtiyaç sahiplerinin duâları ona âşikâr hâle gelir ve altınları ihtiyaç miktarınca dağıtmaya başlar. Bu büyük zâtın mezarı şu anda Gazne'dedir ve halk nazarında saygınlığı vardır. Çerhî, *Neynâme,* s. 178.

491 Çerhî, *age*, s. 178-180.

Buna göre Çerhî'nin, duâyı çaresizlik ve mahrûmiyet gibi durumlarda Hakk'a yönelişten ziyâde, minnettarlık ve şükrün ifade biçimi olarak kabul ettiği görülmektedir.[492]

Sonuç olarak, Çerhî'nin duâyı iki kategoriye ayırdığı anlaşılmaktadır. İlki; mürîdin, ahlâkının güzelleşmesi yolunda yaptığı ve daha ziyâde kendini ilgilendiren duâdır. Diğeri ise; belli bir manevî hal içerisinde bulunan kişinin, bırakın kendisi için duâ etmesini, halkın maslahatı noktasında Hakk'tan bir talebde bulunmasını bile ruhsat kapsamında değerlendirdiği duâdır. Ancak buradan, duânın terki gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Zira insanın içinde bulunduğu manevî hâle bağlı olarak, sadece niyazın mahiyeti değişmekte, duâ Allah'ı övmeye hasredilmektedir.

i. Edeb ve Tevâzû

Tasavvufta üzerinde en çok durulan kavramlardandır. Tasavvufun edeb merkezli tanımları da, bu kavrama verilen önemin bir tezâhürüdür. Arapça; her söz ve fiilde güzel muâmelede bulunmak anlamındaki edeb, kişinin haddini bilmesi olarak da yorumlanır.[493]

Tevâzû ise, sözlükte alçakgönüllük mânasına gelmekte olup, tasavvuf ıstılâhında; müşâhede hâlindeyken, Allah'ı zikrin ve O'na rızânın kemâli, O'nun huzurunda kalbin itirazı terk etmesidir.[494]

Dervişin, Allah'a yönelişinde uyması gereken âdâbın en önemlisi, başına gelen hârikulâde hâllerle mağrur olmamasıdır. Aksi durum, tâatin kabul edilmediğinin alâmetidir. Bu sebeble derviş, himmetini âlî tutmalı ve Hakk'ın iltifâtını beklemelidir. Çerhî, bu konuda; "*biz her ne bulduysak, himmetimizi âlî tutmakla bulduk*" der.[495] Tezellülün ifadesi olan ibâdet ve sonrasında meydana gelen vâkıayla gururlanmak tezattır. Çerhî bu duruma işâretle, kişinin

492 Her ne kadar Çerhî, genelde insanların çaresizlik gibi durumlarda Allah'a yönelişi konusuna değinmese de, o anda yapılan duâların da insana etkisi inkâr edilemez. Zira duâ ile meydana getirilen güç ve sevincin artması olarak hissedilen subjektif tecrübeler, sinir sistemindeki dengenin yeni bir düzenlenişi veya kuvvetlenmesi olarak değerlendirilebilir. Bu şekilde kişide irâdî bir canlanmaya yol açan duâ, her şeyden önce sıkıntıyı ortadan kaldırmakta, benliğe ait tepkileri gittikçe artan bir şekilde aşma kapasitesi sağlamaktadır. Hattâ bu noktada birçok din psikoloğu, duânın mükemmel bir tedavi vasıtası olduğunu kabul etmektedir. Psikanalitik tedavinin temel kaidesi olan hareket etmemek, fakat her şeyi söylemek prensibi, başkasıyla konuşmamak sûretiyle kapasiteyi engelleyen düşünceleri unutma durumundan kişiyi kurtarak sorunun kaynağına inmeyi hedefler. Duâ eden insan da, kendisinden hiçbir şey gizleyemeyeceğini bildiği Allah'a her şeyi söyleyerek, kendisiyle ilgili ve Allah'la ilişkisi konusundaki hakîkati gizleyip saklamadan olduğu gibi üzerine almaktadır. Pazarlı, *Din Psikolojisi,* ss. 175-176; Hökelekli, *Din Psikolojisi,* ss. 221, 229-231; Selâhattin Parladır, "Dua", *DİA,* İstanbul 1994, c. IX, ss. 532-533.Parladır, agm, *DİA,* c. IX, s. 531.

493 Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 24; Tehânevî, *Keşşâf,* c. I, s. 53; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. I, s. 82.

494 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 267; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 64; Âsım Efendi, *Tercümesi,,* c. II, s. 691.

495 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 38.

yaşadığı hâller sebebiyle mağrur olmasını, tâatın kabul edilmemesinin alâmetlerinden saymaktadır.

Tevâzû, belli bir ölçü içinde olmalıdır. Zira Çerhî'ye göre, "*hakim olmakla yükselme, başını eğmekle olgunlaşma olmaz.*" Diğer insanlar arasında tevâzu sahibi imiş gibi görünüp, onların saygı ve hürmetini kazanmaya çalışmak hoş bir tavır değildir. Nitekim Hz. Ömer, bir gün başını eğip hiç kimseye iltifat etmeyen bir adam görünce, ona; "*ey adam, boynunu kaldır!*" der. Çerhî bunu, "*meclistekilerden hiç kimsenin onun hâlini bilmesi gerekmez*" [496] şeklinde açıklar.

Böylesi yapmacık bir tevazu, kişideki rûhî olgunluğun bir tezâhürü olmadığı gibi, Allah'tan ziyâde insanların saygısını kazanmaya yönelik bir tavırdır. Her ne kadar ahlâk, büyük ölçüde çocukluktan itibaren anne-baba ve çevrenin olumlu ya da olumsuz tavrına yönelik olarak geliştiriliyorsa da; insanın ömrü boyunca hep başkalarının bekleyiş ve tepkilerine göre davranışlarda bulunması, zihnî açıdan da pek gelişmediğinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Zirâ rûhî ve zihnî olgunluğa eriştikçe, vicdan denilen iç kontrol mekanizması devreye girmekte ve bireyi başkalarının tepki ve beğenisi yönündeki çabaya göre hareketten ziyâde, ahlâkî tutarsızlıktan kurtarmaya yöneltmektedir.[497] Kaldı ki aksi bir tutum, insanların saygısından ziyâde, tepkisini çekmektedir. Bu noktada tasavvufun içinden bir zümre giyim-kuşam, tekke vb. hususlarda halktan ayrılmayı bile hoş görmemiş; hattâ daha da ileri giderek, yaptıkları hayrı gizleyip kötülükleri açıklamak, kendilerini halka kınatacak tarzda hareketler de bulunmak gibi uygulamalara gitmişler; bu görüşe mensub kimseler, zamanla Melâmetiyye diye adlandırılmışlardır.

Tevâzûu bu şekilde sınırlandıran Çerhî, diğer bir ölçü olarak, "*sûfî kâin ve bâindir*" prensibini ileri sürer. Yani sûfî, hem gizli, hem de âşikârdır. Bâtınında Hakk, zâhirinde halk iledir.[498] Çerhî'nin yaklaşımı, *Kelimât-ı Kudsiyye* arasında geçen ve tarîkatın temel prensiplerden *halvet der encümen*le bağlantılı olup söz konusu prensibe tevâzû boyutunu da katmaktadır. Çerhî, aşağıdaki beyti bu çerçevede terennüm etmiştir;

Melekût âlemine âşinâ, zâhire bîgâne ol

Bu türlü hoş aydınlık, cihânda zor bulunur.

Beytin yorumuyla ilgili Çerhî; "*bu yolun erleri, himmet ve nazarla ilerlediler. Bu sebeble geçtikleri yolda hiçbir iz yoktur*" der. Melekût âlemine âşinâlık, kalbde rikkat ve

496 Aynı eser, s. 29.
497 Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yay., İstanbul 1995, ss. 57-59.
498 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 29.

inceliği beraberinde getirir. Bu sebeble, onlarda görülen edeb ve tevâzû, zorlama bir tavrın değil, yaşadıkları hâlin tabiî bir sonucudur. Çerhî, bunu kendi yaşamında da uygulamış, ilmî toplantılarda o kurallar çerçevesinde hareket etmiş ve tasavvufî yönünü ön plana çıkarma çabasına girişmemiştir. Konuyla ilgili, "*kul sıfatsızlığa erdiğinde, özellikle zâhir ehlinin, onu tanıması zordur*" sözü dikkate değerdir.[499]

Bireyin kendine atfettiği sıfatlar, aslında onu kendinden ve toplumdan uzaklaştırabilmekte, yapay bir tevazuya büründürebilmektedir. Nietzsche'nin hiçliği arzulamasındaki nedenlerden biri de budur. Nietzsche, sonuçta ateizm gibi bir uç noktaya gitmektedir. Tasavvufta ve Çerhî'de kastedilen sıfatsızlık ise, kulun Yaratıcısı ile arasında perde olan benlik duygusundan, fenâ ve Hakk'ın sıfatlarıyla vasıflanmaktır. Bu sebeble kişi, içinde bulunduğu anda yaptığı işle meşgul olmalıdır. İlim adamıyla ilmin kuralları çerçevesinde münâsebet içinde alışverişte ise dürüst bir tüccar olmalıdır.

j. Takvâ

Kelime olarak sakınmak, korunmak manalarına gelen takvâ, tasavvufun olduğu kadar din psikolojisi ve bir şekilde felsefenin de ilgi alanına girmektedir. Takvâ; insanın, nefsini mağlûb etmesi, kör iştah ve arzularına gem vurarak onları ilâhî irâdenin kanunlarına itâat etmeye zorlamasıdır. Eski Yunan'da bile, Stoacılar "*Askisis*" adı altında bir ahlâkî metodu, manevî idman olarak kullanmışlar ve bunu insanın kendi içgüdülerine hâkimiyet sağlayıp ihtiraslarını öldürme yolu olarak anlamışlardır.[500]

Kur'ân-ı Kerim'de bu kalıpta on yedi, türevleriyle iki yüz elli yerde geçen takvâ kelimesi; tasavvuf ıstılâhında, şer'an yasaklanan şeylerden uzak durmak, kalbinde Allah'tan başkasına yer vermemektir ki bu, sülûkün de gayesidir. Söz konusu kavramın uygulamaya dönük yönlerinden olan kalbin takvâsı, Allah'a tâatta gayret ve nefsin arzularına muhâlefet; ibâdette takvâ ise, ihlâslı olup Allah'a isyandan uzak durmaktır.[501]

Çerhî, takvâyı, hükümler konusunda kalbe rücû etmek şeklinde tanımlar. Başka bir ifadeyle, kalbe uygun gelmeyen bir hususta, başkalarının vermiş olduğu fetvâlarla bile amel etmeyip vicdanın sesini dinlemektir. Çerhî burada, insanı ahlâklı kılan temel vasıf konumundaki vicdân ile takvâ arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır. Freud'un ileri sürdüğü suçluluk duygusu ile kötü davranış arasındaki ters orantı, Çerhî'nin yaklaşımından pek farklı

499 Konuyla ilgili Çerhî'nin yaşadığı tecrübeyle ilgili olarak bk. Çerhî, aynı eser, s. 29.
500 Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. III, s. 910; Pazarlı, *Din Psikolojisi,* ss. 130-131.
501 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* s. 98; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 72; Tehânevî, *Keşşâf,* c. III, s. 1027; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 61; Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres,* ss. 758-761

değildir. Zira Freud'a göre insan, ne kadar dürüst ve namuslu ise, vicdanı da o kadar kuvvetli olur. Dolayısıyla en muttakî insanlar, en kuvvetli vicdân sahipleridir.[502]

Bu tarz bir takvâ, kişinin gündelik hayatından, bâtınını inşâya kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Hz. Peygamber (s.)'in; "*sen yine de kalbine danış*" hadisi, Çerhî'nin yaklaşımındaki hareket noktalarındandır. Hz. Peygamber (s.)'in bu hadisi çerçevesinde takvâ sahibi olmak, çoğu zaman farkında olmasa da, insanın fıtratında vardır. Kendini aşma olarak da nitelendirilen bu güdünün nedeni, insanın anlam kazanma arzusudur.[503] Böylece takvâ, kişiyi yüce hedeflere ulaştıran bir köprü vazifesi görmektedir.

Çerhî'nin, kalbe uygun gelmeyen bir hususta, vicdânın sesine kulak verilmesini savunduğunu belirtmiştik. Burada Çerhî, iyi bir davranışın sebebini kuvvetli vicdâna dayandırma yanında, takvâyı oluşturan zâhirî unsurlara da değinir. Bu zâhirî unsurların en önemlilerinden biri abdest ve sürekli abdestli bulunmaktır. Çerhî'nin düşüncesindeki hareket noktası, yine Hz. Peygamber (s.)'in; "*ancak mü'min abdestte daimdir*" hadisidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de geçen, "*arada temizlenmeyi seven insanlar vardır. Allah da temizlenenleri sever*" (et-Tevbe, 9/108) âyeti, abdestli bulunmaya işâret etmektedir. Aynı âyet içerisinde geçen, "*Takvâ üzere kurulan mescid*" (et-Tevbe, 9/108) ifadesi de, abdest ile takvâ arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Sahâbe, bu âyet gereğince, Rasûlullah'ın Medîne ve Kuba Mescidi'ne temizlenerek gelmişlerdir. Allah Teâlâ, bu şekilde kendilerini pislikten temizleyenleri dost edinir. Allah'ın dostluğunu kazanmak ise en yüce saâdettir.[504]

Takvânın, kişinin davranışlarıyla gelişen bir vasıf olması hasebiyle abdest, takvâ hânesine giren bir anahtar niteliğindedir.[505] Kişiyi zâhiren temizlemenin yanında bâtındaki kötü hasletleri de gidermektedir. Böylece zâhir ve bâtın bütünlüğü sağlanmaktadır.

k. Sâlikin Uyması ve Kaçınması Gereken Diğer Vasıflar

Çerhî, bireyin sınırlı ömründe, kötü yönlerini temizleme yolunda çaba sarf etmeyip fıtratındaki iyilik ve doğruluğu körelttiğinde, kendisine yabancılaşacağını belirtir. Zira Allah'tan gafil hâlde geçirilen en küçük âna bile kişi, bir daha ömrü boyunca ulaşamayacaktır. Günümüzde kişisel gelişim alanındaki çalışmalar da bu duruma dikkat çekerek, ânın farkındalığına ulaşmanın neticesinde, kişinin duygularına dikkat etmek sûretiyle kendine

502 Çerhî, *Tefsîr*, vr. 28b. İnsandaki ahlâkın temelleri konusunda bk. Güngör, *Ahlâk Psikolojisi*, ss. 65-66.
503 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 228; Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 52.
504 Tebrizî, *Mişkâtu'l-Mesâbîh*, c. I, s. 126, hno: 12/292; Çerhî, *age*, ss. 16-17.
505 Çerhî'nin konuyla ilgili referans aldığı hadisler için bk. Tebrizî, *age*, c. I, s. 131.

yönelik sınıflandırma ve sınırlamalarının farkına varacağını; böylece kendisini keşfederek tepki ve hoşnutsuzluğunun kökenine ineceğini ileri sürer.[506]

Çerhî, ahlâkî olgunlaşmaya bireysel bazda yaklaşmanın yanında, bu tekâmülün topluma yansımalarına değinirken, bir anlamda ahlâk felsefesi de yapar. Kur'ân ve hadisler çerçevesinde, sâlikte bulunması gerektiğini ileri sürdüğü ahlâkî vasıflar; ferdî, sosyal ve dînî ahlâk çerçevesinde uyulması ve kaçınılması gereken vasıflar şeklinde değerlendirilebilir.

Sâlikin gözetmesi gereken temel husus, kalb tasfiyesidir. Aksi takdirde kalb, Allah'ın sıfatlarını yansıtan bir ayna olamaz. Çerhî'nin, "*beşeriyete ait paslar*" olarak nitelendirdiği insanlara ait kederler, geçici meşguliyetler, bedene ait engeller, kalbden temizlenmesi gereken hususlardır. Bunun yanında kişi, va'z ve nasihatte bulunduğu ahlâkî davranışları, bizzat kendisi de yerine getirmelidir.[507]

Kalb tasfiyesinin temelinde ferdî ahlâk bulunmaktadır. Sâlikte bulunması gereken, aksi hâlde imanda noksanlığa delâlet eden vasıflar arasında sadâkat, ferâset sahibi olmak, azı isteyip azla yetinmek ve hiçliği arzulamak, bâtıl ve mâlâya'nîden uzak durmak gibi hususlar yer alır. Ferd olarak sâlikin kaçınması gereken noktalar ise; haksızlık, yalan, zina, kin, cimrilik, hiç kimseyi hakir görmemektir. Zira Allah Teâlâ'nın fakir ve tâliblere likâsı çoktur. Zâhirde fakir ve zelîl birçok insan, aslında Allah'ın sevgili kulu olabilir. Hz. Peygamber'in; "*ben kalbi kırıkların yanındayım*"[508] hadisi de, bu gerçeğe işâret etmektedir.

Ayrıca birey, şeytanın ve nefsin vesvesesine kanmamalı, mağrur olmamalıdır. Hasetten, dünyaya bağlanmaktan, makam ve saltanat sevgisinden kaçınmalıdır. Dünya lezzetlerinden haram yoldan faydalanma, kibirlenip böbürlenme de ahlâk-ı zemîme arasındadır. Kişinin, bırakın fiiliyâta geçmeyi, zihninde bile birinin malına, ailesine hıyânet düşüncesi bulunmamalıdır.[509]

Çerhî, ahlâk-ı zemîme arasında saydığı cimriliğe, özellikle değinir. Bütün uzuvları verilmesine, kendisine kerem ve lütufta bulunulmasına rağmen, kulun cimrilik etmesini

506 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 26; a.mlf., *Tefsîr*, vr. 9a, 12b Duncan, *Şimdiki An Farkındalığı,* s. 13.
507 Çerhî, *Neynâme*, s. 164; a.mlf., *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 18; a.mlf., *Tefsîr*, vr. 108a.
508 Çerhî, *el-Ehâdîsu'l-Erba'ûn*, vr. 23b; a.mlf., *Neynâme*, s. 181; a.mlf., *Risâle-i Ünsiyye*, s. 21; a.mlf., *Tefsîr*, vr. 24b, 58b, 120b, 123a; Muhammed Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene,* thk. Muhammed Osman, Beyrut 1994, s. 169, hno: 188.
509 Çerhî, *el-Ehâdîsu'l- Erba'ûn*, vr. 23b-24a; a.mlf., *Risâle-i Ünsiyye*, s. 21; a.mlf., *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 18; a.mlf., *Tefsîr*, vr. 24b, 57b, 108a, 139a, 144a

Allah'a kullukla bağdaştıramadığını söyler. Zira fakiri gönderen, Allah'tır. Fakir, Allah'ın cömertliğine güvendiği için, karşısındaki şahıstan bir şey istemeye gelmektedir.[510]

Sosyal ahlâk kapsamında değerlendirilebilecek emir ve yasaklar arasında emânete hıyânet, başkasının kusurunu araştırmak, söz taşımak, halka düşmanlık sayılabilir. Çerhî'nin sakınılmasını gerektiğini belirttiği bir diğer husus, her şeyi mubah gören bid'at ehli ve ehl-i dünya ile ülfet peyda edilmesidir. Bu durum, inkâr ve dinin hükümlerine muhâlefetin önüne geçmeye engel teşkil edebilir. Ayrıca, "*ey inananlar! Size fâsık bir adam bir haber getirirse, onun doğruluğunu araştırın.*" (el-Hucurât, 49/6) âyeti gereğince, bid'at ve dalâlet ehlinin getirdiği haberlere itimad edilmemeli, haram yiyenlerden uzak durulmalı,[511] ibâdetlerde riyâdan kaçınılmalıdır. Ayrıca laf taşıma, haksızlıkta bulunma, zalim sultan ve ümerâya yardımcı olma, bireyin sosyal ahlâkta kaçınması gereken hususlar arasındadır.

Dînî ahlâk çerçevesinde değerlendirilebilecek konular arasında; mürîdin, seyr ü sülûkte ne kadar ilerlerse ilerlesin, yine de peygamberlerdeki ismet sıfatı kendisinde bulunmadığının şuurunda olması zikredilebilir. Bununla birlikte kul, her ne günah işlerse işlesin, pişman olduğunda affolunacağı ümidini de içinde taşımalıdır. Kur'ân-ı Kerim'de zemmedilen bu vasıflara sahip kimseler, dünya ve âhirette rusvây olacaklarını bilmeli ve hareketlerini ona göre düzenlemelidir. "*Kim âhireti ister ve inanarak ona yaraşır biçimde çalışırsa, öylelerinin çalışmalarının karşılığı verilir."* (el-İsrâ, 17/19) âyeti gereğince, bu visâli arzulamayıp istek derdinden mahrum ve pis dünya ile meşgul olanlar, karar ve itmi'nan bulamazlar; gerçek sevgiliye visâli ve ebedî saflığı istemezler.[512]

"Andolsun, cehennem için de birçok cin ve insan yarattık ki kalbleri var, fakat anlamazlar; gözleri var, fakat görmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hattâ daha da sapıktırlar. İşte gafiller onlardır." (el-A'râf, 7/179) Bu tarz insanların dalâlette olmalarının sebebi, akıl ve idrâk kabiliyetleri olduğu halde, O'na kavuşmayı arzulamamaları, O'ndan başkasına yönelmeleridir. Her ne isteniyorsa, Hakk'tan istenmelidir. Hiçbir zaman tâattan geri kalınmamalıdır. Ameli değil, ameli mülâhazayı terk etmelidir.[513]

Netice itibariyle, insan sosyal bir çevrede yaşamaktadır. Bu konumuyla, içinde bulunduğu çevreyi etkiler ve ondan etkilenir. Beşerî ilişkiler ise, güven temeli üzerine oturmaktadır. Dolayısıyla ahlâkın ferdî, dînî ve sosyal yönü, bireyin kendisi ve toplum

510 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 27a. Konuyla ilgili Ya'kûb-ı Çerhî, eserinde "*Sabırlı fakirler, kıyamet günü Allah Teâlâ'nın misafirleridir*" rivâyetine yer verir. İbn Arrâk, *Tenzîhu'ş-Şeri'ati'l-Merfû'a,* c. II, s. 286, no: 20.

511 Çerhî, *el-Ehâdîsu'l-Erba'ûn*, vr. 23b; a.mlf., *Risâle-i Ünsiyye*, s. 21; a.mlf., *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 24; a.mlf., *Tefsîr*, vr. 24b, 39b 88b, 123a. 133b

512 Çerhî, *Neynâme*, s. 147; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 24b, 82b.

513 Çerhî, *Neynâme*, s. 148; a.mlf., *Tefsîr,* vr. 57b.

açısından üzerinde önemle durulan hususlardır. Bu noktada yalan, iftirâ, gıybet, cimrilik, kibir, gösteriş, hased gibi davranışlar, insanların sağlıklı ilişkiler kurabilmesinin de önünde bir engeldir.

Bu durumda kalb, seyr ü sülûkle kötü sıfatlardan temizlenip, güzel vasıflarla bezenmektedir. Kalb-i selîme ulaşan sâlik, her iki cihânda da kurtuluşa erecektir. Zira Kur'ân-ı Kerim'de, "*o gün ne mal, ne de oğullar fayda verir; ancak Allah'a sağlam ve temiz kalb getiren (fayda görür)*" (eş-Şuarâ, 26/88-89) buyrulmaktadır. Çerhî bu noktada;

Gönül hânesini korumak üzere, gayrından hâlî ettim

Ki senin gayrın bu sarayda halvete lâyık değildir. [514]

beytine yer verir.

2. Tahakkukla İlgili Vasıflar

Arapça gerçekleşme anlamına gelen tahakkuk, esmânın sûretlerinde Hakk'ın zuhûru, kulun çabası sonucu arzuladığı hakîkate ulaşması demektir. Tahakkukta kesbîlik bulunmakla birlikte, belli bir noktadan sonra vehbî yönün ağırlık kazandığı söylenebilir.[515] Biz de çalışmamızın bu kısmında, Çerhî'nin tahakkuka dair vasıflara yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

a. Muhabbet

Tasavvufta, kâinatın yaratılışında temel unsur olarak da kabul edilen muhabbet, aynen tasavvufun tanımında olduğu gibi, bireyin içinde bulunduğu hâle bağlı olarak anlam genişlemesine uğrayan bir kavramdır. Sözlükte ve tasavvuf literatüründeki kullanımına baktığımızda; sevenin, sevdiğinden ötürü hayrete düşmesi, sevginin aşırı şekli, gönül vermek, candan sevmek anlamlarındadır.[516]

Aşkın, maddî ve manevî olmak üzere iki şekli vardır. Bir insana yönelik olduğunda, bu maddî bir aşktır. Tasavvuf literatüründeki ise, hakikî aşk yani Allah aşkı olup, kişide fenâ ve sonrasında vuku bulan hâllerin ilk merhalesidir. Hakîkî aşkın bir diğer özelliği, ma'rifetle ilgili kavramlarda da görüleceği üzere, kişinin Hakk'ı bilip tanımasındaki temel unsur

514 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 21.
515 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* c. X, s. 52; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 58; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf,* s. 214.
516 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. X, ss. 251-252; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri,* c. I, s. 100.

olmasıdır. Muhabbet kelimesi de, benzer anlamda, kulun kalbinin tabiî bir şekilde Allah'a meyletmesi, yönelmesi demektir.[517]

Çerhî, Mevlânâ'nın,

Âşığın hastalığı bütün hastalıklardan ayrıdır

Aşk, Hudâ sırlarının usturlabıdır.

beytini şöyle şerh eder: "*Aşk, gerek hakîkî, gerekse mecâzî olsun, insana rehber konumundadır. Aşk öyle bir sırdır ki, onu açıklamak, anlatmak için ne söylersem söyleyeyim, aşka tutulduğumda o sözlerden utanırım. Dil, sırları aydınlatıcıdır. Ancak dile gelmeyen aşk, ondan daha aydındır. Kalem, aşk bahsine geldiğinde çatlar, âciz kalır. Akıl, bu gülün tarifinde âciz kalır. Aşkı ve âşıklığı, yine aşkın kendisi şerh eder.*"[518]

Çerhî'ye göre, mecâzî aşk bile bir yerde insanı hidâyete erdiricidir. Zira kişinin mecâzî aşka tutulması, kendisinde hakîkî aşka bağlanma kapasitesinin göstergesidir. Padişah ve câriye kıssasında değinildiği gibi, *kâmil ü mükemmil* şeyh, bu mecâzî aşkı gerçek aşka çevirebilecektir.

Aşkı tanımlamanın zorluğuna da değinen Çerhî, bunun, kelimelerin üstesinden gelebileceği bir şey olmadığını; aşkı, ancak aşkın anlatabileceğini söylerken, yaşamakla bilinebilecek bir olgu oluşuna da işâret etmektedir. Dolayısıyla tasavvufî hâlleri aktarmada mutasavvıfların yaşadıkları zorluk, belki de en çok bu kavram için geçerlidir. Nitekim Mevlânâ'nın;

Şems'in gelişine yine şemsin kendisi delildir

Eğer sana delil lazımsa, ondan yüz çevirme.

beyti bu gerçeğe işâret etmektedir. Mevlânâ, "*şems*" kelimesiyle, Şems-i Tebrizî'yi ve onunla bütünleştirdiği bütün güzellikleri de kasteder. Buna göre Şems'in gelişiyle bütün güzellikler ve iyi haller o kadar çok dile gelmek ister ki yer ve gök gülümser. Aklı, ruhu ve gözü sevinçle dolar.[519]

Şems burada aşkı da sembolize etmektedir. Zira söz konusu beyit;

---

517 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 109; Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 389; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 120

518 Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, bno: 110; Çerhî, *Neynâme*, s. 169-170.

519 Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, bno: 116. Söz konusu beyti, Veled İzbudak ve Gölpınarlı "güneş" anlamında değerlendirirken (*Mesnevî*, c. I, s. 10); Çerhî'nin, bu kelimeye anlam zenginliği kattığı görülmektedir. Ona göre Mevlânâ, bu kelimeyle hem güneşe, hem de Şems-i Tebrîzî'ye atıf yapmaktadır. Bk. Çerhî, *Neynâme*, s. 169-170.

Aşkın şerhinde akıl, çamura saplanmış eşek gibi yattı.

Aşkı, âşıklığı yine aşk şerh etti.[520]

beytinden sonra gelmektedir. Şems yerine aşk kelimesini koyduğumuzda, kast olunan mana daha da açığa çıkacaktır. Aşkın gelişine, yine aşkın kendisi delildir. Aşkı ifade edecek en güzel söz, yine aşktır.

Genelde tasavvufun, özelde ise Çerhî'nin bu yaklaşımı, eski Yunan'dan günümüze kadar sistematik bir tarzda ele alınan insan, kâinat, yaratılış gibi sorulara, aşk ekseninde bir cevap niteliği de taşımaktadır.

Ya'kûb-ı Çerhî, muhabbet ehlinin özellikleri arasında şöhret ve kibir perdelerini yırtıp bunlara esir olmamayı, ağyârın kınamasına önem vermemeyi de zikrederek "*kınayanın kınamasından korkmazlar*" (el-Mâide, 5/54) âyetini buna delil gösterir. Kişi, zâtî muhabbete erince, kahır ve lütuf gibi birbirine zıt sıfatlar bile sevgilinin yanında bir olmaktadır.[521]

Aşkın bireydeki nefsânî yöne olan etkisi konusunda, Ubeydullâh Ahrâr'ın ifadeleri de dikkat çekicidir. Ahrâr, aşk ile kalbin mâsivâdan arınacağını, fânîliğin-geçiciliğin silineceğini savunur. Bu haldeki mürîdin aşkı, aynaya benzer; zira orada sevgiliden başkası görünmez. Böylece nefis, kalbdeki zâtî muhabbet dolayısıyla herhangi bir illete mebnî olarak değil de, Hakk'a sevgiden dolayı kulluk eder, hâl ve tavırlarında istikamet gerçekleşir.[522]

Çerhî, aşk ile nefsin önüne geçilmesi yanında, âşığın aşkında fânî olmasıyla idrâkten de yoksun bir duruma düşeceğini belirtir. Bu durumda onun koruyucusu ve yardımcısı mahbûbudur.[523] Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın;

Hûrilere bakıp karşısında saf tutmuş bir sevgiliyim.

Hayretten rıdvâna ermiş, hiçliğe dalmışım.

Dervişler, yanaktaki o siyah beni seyretmekten

Eğrilik korkusuyla mushaf hâline gelmişler.

rubâîsine yorumu şöyledir: "*Bu rubâîde, Allah'ın cemâl sıfatına vurgu yapılmakta, cemâl sıfatı hûrîler ile sembolize edilmektedir. Şiirin hikâyesi şöyledir: Hûrîlerden biri, bir gece bu*

520 Mevlânâ, *age*, c. I, bno: 115.
521 Çerhî, *Neynâme*, ss. 151, 197-198; a.mlf., *Tefsîr*, vr. 50b.
522 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 77b; Rizvi, *History of Sufism*, c. II, s. 178. Konuyla ilgili Mevlânâ: "*Hakikatte âşık ile ma'şûk, yani sevenle sevilen birdir! Nitekim aynada hiç bir sûret yoktur; sûretsizlik de sûretin zıddıdır! Fakat, hakîkatte ayna ile sûret arasında birlik vardır. Bunu anlatmak uzun sürer. Aklı olana bir işâret yeter*" derken, bu duruma işâret etmektedir. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, bno: 1199.
523 Çerhî, *Neynâme*, s. 162-163.

dünyaya gelmiş, bütün âlem onun gelişiyle aydınlanmıştır. Nasıl böyle bir varlığa bakan kimse hayrete düşerse, âlemdeki bütün zerrelerde de Hakk'ın bu tecellîsine bakan insan hayran olmakta, kendinden geçmektedir. O yüzden Allah (c.), nûrunu hicablarla gizlemiştir".[524]

Çerhî, âşığın beşerî sıfatlardan fânî olup, ma'şûkun sıfatlarıyla bekâya ermesinden hareketle cenneti de tasvir eder. Zira bu durumdaki kişi, cennet hakkında da bilgi sahibidir. Âhirette olduğu gibi, dünyada da cennet vardır. Dünyada iken cennete giren, âhirettekine özlem duymaz. Bu dünyada girilen cennet, ma'rifetullahtır. Böyle bir kişi sevdiğine kavuşmuş, hüzün ve endişeden kurtulmuştur. "*İyi bilin ki Allah'ın dostlarına korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir*" (Yûnus, 10/62) âyeti, bu durumu açıklar mahiyettedir.[525]

Çerhî, hesap gününde kâfirlerin, mü'minlerin ve âşıkların durumlarını karşılaştırır. Buna göre, kâfirlere âhirette hüsran vardır. Mü'minler ise, endişe içerisinde olacaklar ve dünyadaki durumlarına göre değerlendirileceklerdir. Âşıklara gelince; Sevgiliye bir an önce kavuşma dışında bir hüzün yaşamayacaklardır.[526]

Çerhî'nin, dünyadaki cennet olarak nitelediği aşkın ma'rifet boyutuna, günümüz bir kısım düşünürler de dikkat çekmektedir. Verneaux, felsefeyle ilgilenmesine ve felsefenin, aradığı cevaplara düşünsel bazda yaklaşmasına rağmen, ma'rifeti sevgi bağlamında değerlendirerek; "*sevmek ve tanımak aynı şeydir. Bireyin Hakk'a yönelişi, aşk iledir*"[527] der.

Âşıklar, ma'şûkun sevgisinde yok olup canlarını, her şeylerini sevgililerinin uğrunda fedâ ederler. Bu sebeble Çerhî, Hallâc-ı Mansûr'un; "*beni öldürünüz. Ölümümde hayat vardır. Hayatım ölümümde, ölümüm hayatımdadır*" ifadelerine yer verir.[528] Hallâc'ın bu düşüncesinden hareketle, dünyada hakîkî aşk tadılmadan sürdürülen biyolojik yaşamın bir hayat olarak değerlendirilemeyeceği sonucuna varılabilir. Esas hayat, Sevgiliye kavuşmakla vuku bulacaktır. Sevgiliye tamamen kavuşmak ise, beden hapishanesinden kurtulmakla mümkündür.

Çerhî, Allah-insan ilişkisinin sevgi temeli üzerine oturduğunu belirtirken, *Mesnevî*'de geçen padişah ve câriye kıssasında, hakîkî padişahın kölelerini dost edinmesi konusunun işlendiğini belirterek şu açıklamayı yapar:

---

524 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, s. 35.
525 Çerhî, *Neynâme*, s. 197-198.
526 Çerhî, *Tefsîr*, vr. 101a.
527 Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, EÜ Yay., Kayseri 1994, s. 19.
528 Çerhî, *Neynâme*, s. 197-198.

" '*(O) onları sever, onlar da O'nu severler'* (el-Mâide, 5/54) *âyetinde de belirtildiği üzere, Allah'ın insanı dost edinmesi gibi, hikâyedeki mecazî padişah da, kölesi olan câriyesini dost edinmişti. Ancak câriyenin gönlü, padişahtan başkasıyla yani kuyumcuyla meşguldü. Bu sebeble hikmet sahibi velî, ilhâm-ı ilâhî ile bir tedbire başvurdu. Böylece câriyenin gönlü padişahın aşkıyla süslenecek ve muhabbetinden nasiblenecekti. Kâmil ü mükemmil mürşîd de, ilhâm-ı ilâhî ile sâdık mürîdin gönlünü öncelikle mecazî aşktan yani Allah'ın dışındakilerden temizler*." Zira kalbde iki sevgiye yer yoktur. Bütün sevgiler O'nun sevgisinde eritilmeli,[529] böylece kalbde sadece Hakk'a yer açılmalıdır.

Çerhî, buradan başka bir konuya, önce Hakk'ın mı, yoksa kulun mu sevdiği sorusuna geçer. Ona göre önce Hakk, ardından da kul sever. Nitekim. *"(O), onları sever, onlar da O'nu severler"* (Mâide Sûresi 54) âyeti, bu noktada değerlendirilebileceği gibi, "*mürîd aslında muraddır*" yaklaşımı ve padişah-câriye kıssasındaki görüşleri de, bu düşüncenin bir tezâhürüdür.[530]

Muhabbette cemâl gibi, celâl yönü de vardır. Ancak mâhiyeti farklıdır. Çerhî, celâl sıfatını, güzelin yüzündeki bene benzetir. Nasıl ki ben, yüzde az bir yer kaplarsa, celâl ve cemâl sıfatları arasındaki durum da böyledir. Çerhî, Hz. Peygamber'in, "*Rahmetim gazabımı geçti*" hadîs-i kudsîsinin de, bu düşüncesini desteklediğini ileri sürer.[531]

Allah dostlarını sevmenin de Allah'ı sevmek gibi olduğuna işâret eden Çerhî; "*men seg-i ashâb-ı kehfem*" (Ben Ashâb-ı Kehf'in köpeğiyim) ifadesinin, muhabbet-i zâtînin bir tezâhürü olduğunu belirterek, Allah'tan bu hususta rızıklandırılma talebinde bulunur.[532] Ashâb-ı Kehf'in köpeği, sırf Allah dostlarına muhabbeti sebebiyle cennete girecektir.

Sonuç olarak, aşkın tanımlanamaması, ruhu ilgilendiren bir konu oluşundandır. Dolayısıyla aşk ve muhabbetin kaynağı, Hakk'tır. Ruhta bulunan bu yeti, aslında Allah'a âşık olmak içindir. Ancak insanoğlu bunu farklı alanlara yöneltebilmektedir. Bu noktada, *kâmil ü mükemmil* şeyh, aşkı, mecâzîden hakîkîye çevirmekle görevlidir. Hakîkî aşkı bulan kişi, varoluş gerçeğine uygun hareket edecek; kendisinde istikamet gerçekleşecek; ibâdeti, yalnızca Hakk için olacaktır.

---

529 Çerhî, *Neynâme*, s. 170; a.mlf., *Tefsîr*, vr. 53b; 77b, 92a.

530 Çerhî, *Tefsîr*, vr. 50b. İnsanın yabancılaşıp anlam arayışında girdiği günümüzde Tanrı-insan ilişkisinde, Tanrı'nın insanı sevmesi noktasından yaklaşıma ağırlık verilirken, tasavvufî düşünceye de referanslarda bulunulmaktadır. Buber, *Tanrı Tutulması*, s. 117.

531 Buhârî, Tevhîd 15, 22, 28, 55; Müslim, Tevbe 4, hno: 14/2751; Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, ss. 36-37.

532 Çerhî, *Tefsîr*, vr. 5b.

b. Fenâ ve Bekâ

Muhabbetin tezâhürlerinden biri olan fenâ, kelime itibariyle yok olmak anlamındadır. Tasavvuf ıstılâhında, kişinin şuurunun mahbûbuyla meşgul olması hasebiyle, zihninde kendisiyle ilgili bir bilgi kalmamasıdır.[533]

Bekâ ise, bir nesnenin zaman geçmesine rağmen, ilk hâlini koruması ve fenânın zıddı anlamındadır. Tasavvuf ıstılâhında bekâ, her şeyin yaratıcısının Allah olduğu şuurunun kulda yerleşmesi, başka bir ifadeyle nefsin, Hakk ile bâkî olduğunun anlaşılmasıdır.[534]

Çerhî'nin, söz konusu kavramlara literatürdeki kullanımına benzer tarzda bireyin beşerî sıfatlarının yok olması, ilâhî sıfatlarla donanması anlamını verdiği görülmektedir. Allah'ın Bâkî isminin kuldaki tezâhürü, sâlikin O'nunla bâkî, gayrından fânî olmasıdır.[535] Çerhî'nin fenâ düşüncesini aksettiren beyitlerden biri şöyledir.

Gönle dedim ki O'nun zikri ile şâd ol,

(Gönül cevaben) "Ben tümüyle O olunca kimi yâd edeyim" (dedi).[536]

Böylesi bir mertebeye ermek, fenânın şartlarını yerine getirmekle yani nefsi zelîl kılıp ihlâsı gerçekleştirmekle mümkündür. Sonrasında "*kul, ihtiyarı terk, cüz'iyyât ve külliyâtı tefvîz ile fenâ*" makamına erecektir. Söz konusu aşamalar, sistemli bir çabayı gerektirmektedir ki bu da seyr ü sulûktür.[537]

Burada bir diğer önemli husus, insanların fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşmalarındaki esas faktörün, ilmî seviyeleri olmayışıdır. Üveys el-Karânî, Selmân-ı Fârisî, Bilâl-i Habeşî gibi büyük zâtlar, zâhirî ilimlerle uğraşmadıkları halde, fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşmışlardır. [538]

Fenâ zulmânî, tabiî varlıktan ve rûhânî, nûrânî varlıktan olmak üzere ikili bir yapıya sahiptir. Söz konusu durum, varlığın iki kutbunu yansıtmaktadır. Varlığın bir kutbundaki birey, içinde bulunduğu sonlu dünyanın kurallarına uymak durumundadır. Zulmânî, tabiî varlıktan fenâ ile sâlik varlık elbisesini, taptığı şan ve şöhreti Hakikî Sevgili'nin aşkı uğruna

533 Tehânevî, *Keşşâf,* c. 3, s. 1157; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. III, s. 899.
534 Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 54; Âsım Efendi, *age,* c. III, s. 729.
535 Çerhî, *Neynâme,* s. 196; a.mlf., *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 33.
536 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* ss. 29-30; a.mlf., *Tefsîr,* 70b-71a.
537 Çerhî, *Neynâme,* ss. 157, 182; *Risâle-i Ünsiyye,* s. 39.
538 Çerhî, *Neynâme,* s. 199.

yok edip bütün ayıplardan temizlemekte, bir anlamda ölmeden evvel ölme sırrına ererek kendindeki ilahî, sonsuz yönü keşfetmektedir.[539]

Kişi, zulmânî varlıktan fenâ ile sülûkte nihâyete ermiş değildir. Zulmânî varlıktan fenâ ile sonsuzu keşfeden sâlik, bağlı bulunduğu sonlu âlemi de böylece anlamlandırabilecektir. Çerhî buna, fenânın diğer yönünü oluşturan nûrânî varlıktan fenâ bulmak adını verir. Bu durumdaki kişi, toplumla münâsebetini devam ettirmekte, zâhiren diğer insanlara karşı bir fâikıyeti görülmemektedir. Kul, böylesi bir sıfatsızlığa erdiğinde, zâhir ehlinin onu tanıması zordur.[540]

Çerhî'nin, fenâ halinin artması durumunda geri dönüşün gerçekleşeceğini belirtmesi, zulmânî varlıklardan fenâ ile yetinmeyi bir eksiklik olarak kabul ettiğini de göstermektedir. "*Bir zaman gelir, bütün perdeler tek hâle gelir. Sâlik, bu haldeyken, O'nun vücûdundan başka hiçbir şey olmadığını söyler. Fenâ ziyâdeleştiğinde ise, geri dönüş gerçekleşir ve kişi herkesle dost olur.*"[541] ifadesi de, bu tesbiti destekler mahiyettedir.

Fenâ hâli, akılla anlaşılamayan, aklın ötesinde bir durumdur. Arapça gibi zengin bir dil bile, sûfînin yaşadığı bu hâli anlatmada yetersiz kalmaktadır.[542] Çerhî'nin konuyla ilgili eserinde yer verdiği beyitlerden biri şöyledir:

Bu aklın mahremi akılsızdan başkası değildir

Dile kulaktan başka müşteri yoktur

Mutasavvıflar, Kur'ân ayetlerindeki hakîkatin sırlarını neş'e, vicdân ve irfân ile açıklarlar. Anlayacak olanlar ise, ancak fenâ fillaha ulaşıp da Hakk Teâlâ'nın gayrisine aklı ermeyenlerdir.[543] Yaşanılan fenâ hâli, aklın üstesinden gelebileceği bir şey olmadığı için, akla mahremdir. Bunu ancak yine aynı hâli yaşamış, aklın ötesine geçmiş birisi anlar ki, böyle birisine zâhirde akılsız da denebilir. Dolayısıyla nasıl dil, işitilme imkânı olmayan bir ortamda işlevsiz hâle gelirse, fenâ hâlinin dilinden de ancak bu tecrübeyi yaşamış kimse anlayabilir.

Fenâ kavramını kategorize eden Çerhî, gerek zulmânî, gerekse nûrânî fenâ hâlini yaşayan kişinin ruh hâline ve dünyayı algılayışına değinir. İnsanlara ait kederler, geçici meşguliyetler, bedene ait engeller buna mani olduğu için, kalb bu gibi şeylerden arındığında,

539 Çerhî, *Neynâme,* ss. 157, 180-181.
540 Aynı eser, s. 29.
541 Aynı eser, s. 181. Benzer duruma, (tam olarak karşılamasa da) *Upanişadlar*'da da atıf yapılmaktadır. İnsanın fenâ hâli ile Tanrı'yı kavraması demek, her şeyin O'nun eseri ve armağanı olduğunu anlamaktadır ki, o zaman sonlu da sonsuz da kavranmış olur. Rabindranath Tagore, *Sâdhanâ: Yaşamın Kavranışı,* çev. İbrahim Şener-Çiğdem Öndem, İzdüşüm Yay., İstanbul 2000, ss. 123-124.
542 Çerhî, *age,* s. 160.
543 Aynı eser, s. 153.

insan ikbâle ulaşacaktır.[544] Bu durumda insanlara ait gündelik işler, onun ilgi alanının dışındadır. Yaşadığı hâl, hiçliğe erdiği Vâcibu'l-Vücûd ile meşguliyetten başka şeye imkân vermemektedir.

Fenâ hali sonrası yaşadığı tecrübeyi aktaran Çerhî;

Yolunu görene değin ey zînet mumu,

Ne hayır yapmış, ne oruç tutmuş, ne de namaz kılmışım.98

Seninle mecaz makamında tamamen namaz,

Sensiz namaz makamında, bir mecaz olmuşum.[545]

beyitlerine yer verir. Huzura durduğu anda namaz kılma fiili, namaz kılan ve namaz kılınan bir hâle gelmektedir. İkilik ortadan kalkmakta, bunun gayrındaki her şey mecazdan ibaret olmaktadır.[546] Çerhî'nin konuyla ilgili bir diğer beyti şöyledir:

Suda boğuldukça suyu daha çok arzuluyorum.

Vuslatta iken, O'na vasıl olduğumdan habersizim.

Şayet nûrânî hicablar kaldırılıp her şey açığa çıkarsa, bu hâl cemâlin nûruna vâsıl olan kişiyi yakacaktır. Enbiyâdan ancak bir kısmı böylesi bir kemâlâtla müşerref olmuştur. Kendilerinde isimden başka bir şey kalmamıştır. İşte onlar fenâ ve bekâ billâha ermiş kimselerdir.[547]

Söz konusu durumun felsefedeki yansımasına, Plotinus'da da rastlanır. Plotinus buna, "*ruhun Tanrı'da kaybolması*" demektedir.[548]

c. Gaybet ve Huzur

Gaybet, kelime anlamı itibariyle görünmez olmak, duyu organlarının algılayamaması, aklî bir delil veya isim bulunamaması demektir. Tasavvuf ıstılâhında, sâlikin kalben Hakk'ın huzurunda bulunması, hakikî sultandan gelen yüce vâridât ile meşguliyeti dolayısıyla kendinden ve halktan habersiz olması anlamlarındadır.[549]

---

544 Aynı eser, ss. 164-165.
545 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 22.
546 Ancak, fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşan bir insanın, günahtan münezzeh, peygamberlerdeki gibi ismet sıfatına sahip olduğu düşünülmemelidir. Çerhî, *Tefsîr,* vr. 34a.
547 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, s. 35.
548 Bk. Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 1996, ss. 144-148.
549 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 499; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 185; Tehânevî, *Keşşâf,* c. III, s. 1090; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. I, s. 222.

Ahrâr, Ya'kûb-ı Çerhî'ye intisâb için Çagâniyân'a yöneldiğinde, bir müddet rahatsızlanmış ve Çerhî'nin yanına varamamıştı. Bu dönemde kendisine, Çerhî'nin gaybete dalıp haddi aşan sözler söylediği nakledilmişti. Anlatılanların tesirinde kalan Ahrâr, Çerhî'nin yanına gitmemeyi bile düşünmüş; ancak bu kadar yol gelmişken, geri dönmek de olmaz diyerek Çerhî'nin meclisine varmıştı.[550]

Ahrâr'ın geri dönmeyi düşünmesinin temel sebebi, kanâatimizce, tasavvuf erbâbının tahkik ve şuuru, gaybet ve sekrden daha üstün kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Gaybet hâli ağır basan Muhammed Pârsâ'nın, Bahâeddîn Nakşbend'den irşâd icâzeti almasına rağmen, temkin ehli Alâeddîn Attâr'a intisâbı bu çerçevede değerlendirilebilir. Söz konusu durum, *mükemmillik* kadar vakte riâyet konusuyla da ilgilidir.[551]

Çerhî'nin şatah türü ifadeler kullanmamakla birlikte, gaybet hallerine daldığı da vâkîdir. Örneğin Ahrâr'a, Zeynüddîn-i Hâfî'nin hâlen rüya yorumlamaya devam edip etmediğini sormuş, Ahrâr onun rüya yorumladığını söyleyince bir müddet gaybete dalmış, daha sonra rüya yorumuna dair beyitler okumuştur. Ahrâr, sohbetinde kaldığı süre içerisinde Çerhî'nin, zaman zaman kendinden geçtiğini de belirtmektedir.[552]

Çerhî'nin yaşadığı bu durum, kendisinden büyük ölçüde etkilendiği Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî için de geçerlidir. Nitekim *Mesnevî,* bu tarz bir gaybet hâlinin neticesidir. Normal bir konuşmada bile vukû bulan kekeleme, duraklama gibi hâllerin, *Mesnevî*'nin yazılması esnasında söz konusu olmaması, yaşanılan gaybet hâlinin bir sonucu olsa gerektir.[553] Ayrıca Çerhî'nin, Ebû Saîd Ebu'l-Hayr gibi gaybet ve şatahlarıyla ünlü bir mutasavvıfın rubâîsini şerh etmesi de, meşreb benzerliğinin bir tezâhürü olsa gerektir.

Ahrâr, Hüsâmeddîn Pârsâ'nın vakte riâyetinin, Bahâeddîn Ömer hattâ Zeynüddîn-i Hâfî'den üstün olduğunu belirtmektedir. Buna rağmen Hüsâmeddîn Pârsâ'nın, Hâcegân tarîkini telkinde bulunma teklifini, Ya'kûb-ı Çerhî'ye intisâb düşüncesiyle kabul etmemesi; Çerhî'nin gaybet hâlinin, irşâda engel teşkil edecek tarzda olmadığının ve vakte riâyetinin bir göstergesidir. İkinci görüşmelerinde Çerhî'nin Ahrâr'a sert davranması ve Ahrâr'ın da bunu

---

550 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 48a-48; Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* s. 250.

551 Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 149; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn,* vr. 149a.

552 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 438; Semerkandî, *age,* vr. 48a-48

553 *Mesnevî*'de vezin ve kafiyeye yer verilmemesi de, yaşanılan hali aksettirmenin sonucudur. Bu noktada Mevlânâ; *"Ben kafiye düşünürüm. Sevgili bana der ki; "Yüzümden başka hiçbir şey düşünme! Ey benim kafiye düşünenim, rahatça otur, benim yanımda devlet kafiyesi sensin. Harf ne oluyor ki sen onu düşünesin…"* ifadeleri, bu hâlin sonucudur. Bk. *Mesnevî,* c. I, bno: 1727-1729; Âsaf Hâlet Çelebi, "Mevlânâ'nın Edebî Hüviyeti", *Mevlânâ ile İlgili Yazılardan Seçmeler,* ed. Vedat Genç, MEB Yay., İstanbul 1994, s. 105.

Çerhî ile ilgili yaşadığı tereddüde bağlaması[554] ve sonrasında Çerhî'ye intisâbı Ahrâr'ın kulağına giden dedikoduların haksız olduğunu göstermektedir.

d. Sekr ve Sahv

Sekr, şarap vb. şeylerin sebeb olduğu, aklın kaybolması hâlidir. Tasavvuf ıstılâhında sürûrun galebesiyle aklın gitmesi, coşkunluk, neş'e, Hakk'tan gelen kuvvetli vâridât ile elem ve hazzı ayırt etme kabiliyetinin devre dışı kalması gibi anlamlara gelmektedir.[555]

Sahv, kelime olarak gökyüzünden bulutun gitmesi, ayılmak anlamındadır. Tasavvuf ıstılâhında, ârifin gaybet hâlinden tekrar duyular âlemine dönüşü olup sahv, sekrden daha üstün kabul edilmektedir. Sekr, ayrılıkta, sahv ise vuslatta meydana gelir.[556]

Çerhî'ye göre sekr hâli, vecd[557] ve telvîn ehli için geçerli bir husus olup, dilin izahta yetersiz kaldığı konulardandır. Çerhî'nin, sekri, vecd gibi izâhı zor hâller kategorisinde değerlendirmesi; sâlikin istiğrâk, cezbe ve kendinden geçme hâllerinde yaşadığı manevî yükseliş dolayısıyladır. Her insanın yaşamadığı bu tecrübe, toplumun konuştuğu dile aktarılırken, dilin yetersizliği sebebiyle sorunlarla karşılaşılacaktır. Vecd ile ortak yönlerine işâret edilen sekr hâlinde, ferdin dış âlemle ilişkisinin kesilmesine Batı'da "*extase*" denilirken; Yeni Eflâtunculardа bu kelime, ruhun saf fikir hâline gelmesi, maddî alâkalardan kurtularak mutlak vahdetle birleşmesidir. Hıristiyan teolojisinde bu kavrama, duyu organlarının devre dışı kalarak ruhun Tanrı'yı temaşası anlamı verilir. Sekr ve vecd hâlini varoluşsal bir problem olarak değerlendiren Fransız psikolog H. Pieron, söz konusu tecrübenin bunalma ile karışık çok şiddetli ve sürükleyici bir duygu olup kişiyi hareketsizliğe sürüklediğini belirtir. [558]

İlâhî cezbeler, kişiyi "*meyhânenin sarhoşu haline getirir*." Çerhî, dîvân edebiyatımızda da sık sık kullanılan istiârelerden meyhâne ve içki ibarelerinin kaynağını, Kur'ân'a bağlar. Bu insanlar, Kur'ân-ı Kerim'de geçen, "*Rableri onlara tertemiz bir içecek içirmiştir*" (el-İnsan,

554 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* s. 437; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 47; Safî, *age,* ss. 144, 352-353.

555 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* s. 116; Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 539; Cürcânî, *Ta'rîfât,* ss 135-136Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. I, s. 898; Tehânevî, *Keşşâf,* c. II, s. 656.

556 Herevî, *age,* s. 543; Cürcânî, *age,* s. 150; Âsım Efendi, *age,* c. III, s. 854.

557 Vecd, kelime olarak Allah'ı bulmak anlamındadır. Tasavvuf terminolojisinde sâlikin herhangi bir çabası olmaksızın kalbe tesadüf eden şey kalbin, zikrin safâsına erip kişinin kendini kaybetmesi gibi anlamları vardır. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* s. 112; Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 425; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 278; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. I, ss. 702-703; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 182.

558 Çerhî, *Neynâme,* ss. 151, 160; Pazarlı, *Din Psikolojisi,* ss. 134-135; Gündüz vd. *Dinlerde Yükseliş Motifleri,*s. 25; İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil,* İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 25.

76/21) âyetine mazhar olanlardır. Pis içki insana tesir ettiğinde, akıl ondan tamamen izâle olur. Hakikat şarabının sarhoşunda ise böyle bir hâl yoktur.[559]

Çerhî, eserinde manevî sarhoşluğun aklı izale etmediğini belirtirken; bir başka yerde, sekr hâlindeki kişinin doğru ile yanlışı idrâk edemediğini söyler. Söz konusu durum, bir tenâkuz gibi görünmekle birlikte, kendisi, eserinin devamında konuya açıklık kazandırır. Buna göre, manevî sarhoşluk hâlindeki kişiyi dinin emirlerine karşı gelmekten koruyan, Allah'tır.[560]

Çerhî, Ebu'l-Hasen en-Nûrî'nin (295/908) başından geçen bir hâdiseyi aktararak konuya açıklık kazandırır: "*Ebu'l-Hasen en-Nûrî (k.s.), Bağdâd mescidinde üç gün kendinden geçmiş bir halde, 'Allah Allah' diyordu. Cüneyd (k.s.)'e, onun bu durumunu haber verdiler. Şeyh; 'Namaz vakitlerinde kendisine geliyor mu?' diye sordu. 'Evet, namaz kılıyor ve yeniden aynı duruma dönüyor' dediler. Bunun üzerine Şeyh; 'Allah'a hamdolsun ki şeytan kendisine bir yol bulamamış' şeklinde karşılık verdi. 'Ey Şeyh! O ayık mıdır, sarhoş mudur?' diye sorduklarında Şeyh; 'Aklı başında iken şerîata o kadar riâyet etmiş ki, sekr hâlinde de onun bereketiyle korunmuştur' dedi.*"[561]

Buna göre sekr hâlinde kişi, dünyevî meşguliyetlerden sıyrılmakta, toplumla ilişkisi asgarî düzeye inmektedir. Akıl, normal sarhoşluktaki gibi neredeyse devre dışı kalmaktadır. İnsanın bu konumdayken isyana düşmemesini sağlayan temel unsur, aklı başında iken dinî hükümleri uymadaki hassâsiyetidir. Söz konusu durumda sûfînin zikre devam etmesi ise varlık âlemine hâkim olduğunu yaşayarak tecrübe etmesinin bir sonucudur.[562]

Ruh ve duyu cephesinden bakıldığında, söz konusu durumun müsbet ve menfî iki yönü bulunmaktadır. Menfî cephesi, duyular âlemi ile alâkanın kesilmesi, duyu organlarının idrâk, dikkat, muhâkeme gibi zihin faaliyetlerinin iptalidir. Olumlu yönü ise, bireyin sırf murâkabe ve aşktan ibaret kalmasıdır. Nefsânî yön fenâ bulurken, ferdî irâdenin yerini irâde-i ilâhiye almaktadır.[563]

Ya'kûb-ı Çerhî, sekr hâlinin bir neticesi olan şatahat konusuna da olumlu yaklaşarak, bazı şatah ibarelere açıklık kazandır. Hallâc'ın; "*ey dostlarım! Beni öldürün. Şüphesiz hayatım ölümümdedir. Ölümümde hayat, hayatımda ölüm vardır*" sözünü, Hz. Peygamber'in;

559 Çerhî, *Neyname,* s. 151. Meyhâne, Farsça içki içilen yer anlamındadır. Istılahta ise, kulun aşk ve şevkle Rabbine münâcât yeri, kâmil arifin Allah aşkıyla dolmuş gönlü, dergâh gibi manaları vardır. Bk. Kanar, *Farsça-Türkçe Sölük,* s. 631; Safer Baba, *Istılâhât-ı Sofiyye,* s. 185.
560 Çerhî, *age,* s. 163.
561 Çerhî, *Neynâme,* s. 163. Söz konusu kıssa için bk. Attâr, *Tezkire,* ss. 488-489.
562 Hökelekli, *Din Psikolojisi,* s. 326.
563 Pazarlı, *Din Psikolojisi,* s. 135; Hökelekli, *age,* ss. 324-325.

"*Allah'a ulaşmayı kim severse, Allah da onun Kendisi'ne ulaşmasını sever*" hadîs-i şerifi çerçevesinde açıklar. Buna göre ölüm bir kavuşma olup âşık, Hakk'ta fenâ bulmak anlamındaki ölümü her zaman için arzular.[564] Çerhî her ne kadar bu tarz ibareleri şerh etse de, tasavvufî düşüncede sahvın daha muteber olduğunu belirtir. Bu durum, *Kelimât-ı Kudsiyye* arasında geçen *halvet der encümen* prensibinin tezâhürü olduğu gibi, irşâd açısından da bir zorunluluktur.

Zâhir ulemâsının, şatah ibareleri yanlış algılamasının altında yatan, mutasavvıfların kullandıkları terminolojiye yabancı olmalarıdır. Evliyânın sohbetlerine katılmaları, onları hem bu dile âşina yapacak, hem de ibâdetlerine kalite getirecektir.[565]

e. Kabz ve Bast

Tasavvufta önem verilen kavramlar arasında yer alan kabz, sözlükte bir şeyi pençe ile almak anlamına gelirken bast; yaymak, uzanmak anlamında Arapça bir kelimedir. Tasavvuf ıstılâhında kabz ve bast, havf ve recâ ile benzer manada kullanılmaktadır. Havf ve recâ, avama mahsusken; kabz ve bast, daha ziyâde havasda zuhûr eder. Kişi, kabz hâlindeyken insanlarla ilişkilerinde bir kopukluk yaşar, içinde bir daralma meydana gelir. Bast hâlinde ise mürşîd, insanlarla ilişkilerini sürdürüp halkı irşâd edebilecek durumdadır.[566]

Çerhî, seyr ü sülûkte ilerleyen dervişin, bu yolculuğunda kabz ve bast hâllerini sürekli yaşadığını belirtirken; zulmet ve tembellik ifadelerini, kabz bağlamında değerlendirir. Ona göre kabz ve bast hâli, Allah'ın Cemâl ve Celâl isimlerinin tezâhürüdür. Bu sebeble telvîn-temkîn, kabz ve bast gibi hâller daima ma'şûktan kaynaklanan hususlardır. Ancak Allah'ın Celâl ve Cemâl isimlerini celbeden, sâlikin hâl ve tavırlarıdır. Şayet kişide kabz varsa, bu ondaki küfr zulmetinin neticesidir. Bast hâlinin oluşması ise, O'na dostlukla gerçekleşir. Burada sâlikin dikkat edeceği husus, Celâl'in kabzında da Cemâl'in bastında da müşâhededen uzak kalmamak, kabz hâlinde istiğfâra, bast hâlinde ise şükre yönelmektir. Sâlik bağışlanmasa bile, O'ndan başka müracaat edeceği bir kapı yoktur. Mürîdin kabz hâlinin gitmesinde tevbe ve istiğfârın yanında, mürşîdinin emrine itaat de önemlidir.[567]

---

564 el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadir,* c. VI, s. 29, hno: 8309; Çerhî, *Neynâme,* ss. 180-181.

565 Tasavvufa yabancı olanların bu tür ibareleri anlayamamalarının sebepleri konusunda bk. Ethem Cebecioğlu, "Alandışı/Laymanların Tasavvufu Anlayamamalarının Nedenleri", *İslâm*, Mart-Nisan-Mayıs 1997.

566 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* s. 529; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 140; Tehânevî, *Keşşâf,* c. I, s. 127; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. II, ss. 441, 456

567 Çerhî, *Neynâme,* s. 161; a.mlf., *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 22; a.mlf., *Tefsîr,* vr. 118a-118b.

Kabz ve bast hâllerini tecrübe eden sâlik, latîfe-i sırra[568] ulaştığında kendisine, "*kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz?*"[569] âyeti malum olur.[570] Sâlik, bu hâlleri daha önce de yaşamakla birlikte, mâhiyetini bilemez. Söz konusu âyette de belirtildiği üzere sâlik, sır latîfesinde dikkatini nefsine yöneltmiş, ibretle kendisine bakmaktadır. Bu sebeble rûhî durumunu ve kabza neden olan hatasının kaynağını bu makamda görebilmektedir.

Çerhî'nin kabz ve bast hâllerine ilişkin yaklaşımı, kişinin içinde bulunduğu âna riâyet noktasındadır. Seyr ü sülûkün bir devresinde, sâlikte kabz hâli zuhûr etmişse, bundan kurtulmak için bast hâlindeymiş gibi davranmaya çalışmamalıdır. Çerhî'nin bu düşüncesi, Frankl'ın *aşırı niyet* kavramını çağrıştırmaktadır. Frankl'a göre, bireyde olumsuz etkilenme söz konusu olabilir. Böyle bir durumdayken, kendisini içinde bulunduğu konuma zıt yani gülmeye veya ağlamaya zorlamak, kişiye bir çözüm sağlamayacaktır.[571]

Çerhî, kabz hâliyle ilgili başından geçen ve meseleye âna riâyet çerçevesinde yaklaştığını gösteren bir hâdiseyi şöyle aktarır: "*Bir gün fakirde kabz hâli ortaya çıktı. Bu yolla hiç feyz gelmiyordu. Bir mesciddeydim ve şeyhin yanına gidiyordum. Şeyhin yanında tembellik hâsıl oldu. Kapıdan bir şahıs geldi ve bana bir kâğıt parçası verdi. Kâğıtta 'cehd ü gayret peydâ olsun' yazılıydı.*"[572] Sonrasında kendindeki kabz hâlinin kaybolduğunu belirtir.

Çerhî, kabz hâlini yaşayan kişinin içinde bulunduğu rûhî durumu yansıtması açısından, Bahâeddîn Nakşbend'in yaşadığı kabz hâline de değinir. Şeyh, şiddetli bir kabzın tesiriyle, beş ay müddetle göçebe bir hâlde şaşkın kalır. Buhâra'ya gelir; "*bu kapıya çekilmiyorum, mahlûkâta varayım, onlara hizmet edeyim*" düşüncesi hâsıl olur. Mescide vardığında, "*ey dost! Gel ki seni göreyim; bîgâne kalma, sana âşinayım*" yazısını görür. Bunu okuyunca kendisinden bir çığlık sâdır olur ve kabz hâli sona erer.[573]

Çerhî'nin burada örneklerini verdiği kabz hâli, bireyin yaşadığı varoluşsal boşluk neticesi ortaya çıkan bunaltı vb. durumlardan farklıdır. İnsanın tecrübe ettiği yokluk, maneviyât ihtiyacı gibi durumlar, onu anlam arayışına yöneltmekteyken; kabz hâli, işlenen bir

568 Sır, insana üflenen ruhun tavırlarından biridir. Letâifden kalb ma'rifetin, ruh sevginin, sır da müşâhedenin mahallidir. Bu bağlamda sır, ruhtan daha yüce ve daha latîf bir durumdadır. Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 133; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 473, 641.

569 Zâriyât, 51/21. Söz konusu âyet, Zâriyât Sûresi'nde: "*Korunanlar, cennetlerde, çeşme başlarındadırlar. Rablerinin kendilerine verdiğini alırlar. Çünkü onlar bundan önce güzel davranırlardı. Geceleri pek az uyurlar, seherlerde istiğfâr ederlerdi. Mallarında dilenci ve yoksul için hak vardı. Kesin inanacaklar için yerde nice ibretler vardır.*"(ez-Zâriyât, 51/15-20) âyetlerinden sonra gelmektedir. Bursevî, söz konusu âyette, insanın kendinde Allah'ın varlığına delâlet eden işâretler olduğunu belirtir. Bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân,* c. VIII, s. 265. Çerhî'ye göre bu hâle, latîfe-i sırra ulaştığında kemâle erer.

570 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 38; Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 22.

571 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 80.

572 Çerhî, *Tefsîr*, vr. 78b.

573 Aynı yer.

kusur nedeniyle ma‘şûkun Celâl ismini celbetmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumdayken Hakk’tan feyz gelmemekte, sâlik insanlardan uzaklaşmakta, bir nevî melankoli hâli yaşamaktadır. Sâlike düşen, içinde bulunduğu hâle razı olup ma‘şûkundan affını dilemektir.

E. MA‘RİFET VE BİLGİ KAVRAMLARI

1. Ma‘rifet ve Zâhirî İlim

Zâhirî ilim ile ma‘rifet arasındaki ayrım, Ebû Hureyre’nin Hz. Peygamber’den naklettiği ilim tasnifine kadar dayandırılabilir. Tasavvuf tarihinde hicrî üçüncü ve dördüncü asırlardan itibaren sülûkün, ma‘rifet elde etme metoduna dönüştüğü görülmektedir. Tasavvufun ilgi alanı, daha ziyâde ruh ve işlevleri olduğu için zâhirî bilgi, başka bir ifadeyle tartışma temeline oturtulan düşünce, yaşanılan hâli algılamaya yönelik çabada tâlî bir unsur olabilmektedir.[574] Ancak buradan zâhirî ilmin reddedildiği sonucuna varılmamalıdır.

Çerhî, Allah’ın el-Alîm ismini, insanın kendinde gerçekleştirmesinin, zâhirî ve bâtınî ilimleri tahsil ile mümkün olduğunu belirtir. Böylece insan dinini öğrenip Allah’a isyandan sakınacağı için, her zaman ilim talebi üzere olmalıdır. Zira bid‘atın kaynağı, kişinin cehâlet ve fıskıdır.[575]

Kalbe ait bir ilim olan ve insanın kendini bilmesi anlamındaki ma‘rifet konusuna atıflar, insanlık tarihinde oldukça eskiye dayanırken; insanın kendini bilmesi, en yüce erdemlerden biri sayılmıştır. Ma‘rifet, zâhirî bilgi gibi kesbî olmayıp, kalbin tasfiyesi neticesi enbiyâ ve evliyâya verilen vehbî tarzda bir ilimdir ki[576] Çerhî, bu kavrama, *Allah’ın varlığının bilgisi* anlamı da verir. Ma‘rifet için bâtınî ilim, ilm-i ledünnî, kalb ilmi gibi ifadeler de kullanılmıştır.

Genelde tarîkatların, özelde ise Nakşbendîliğin sülûkteki hedefleri arasında ma‘rifete ulaşma da yer alır. Bahâeddîn Nakşbend, sülûkün mâhiyeti hakkında sorulan bir soruya; “*tafsîlî ma‘rifettir*” demiştir. Tafsîlî ma‘rifet ise, Hz. Peygamber’den (s.) geleni icmâlî olarak

---

574 Afîfî, *Tasavvuf,* s. 80. Bu meyanda *zâhirî ilim* tamlamasıyla fıkıh, hadis, sarf, nahv gibi branşlar kastedilmekte olup, medrese vb. kurumlardaki tedrîs sonucu metne bağlı kalınarak elde edilen bilgi çeşididir. Aslında gündelik hayatımıza etkisi bakımından, zâhirî ilmin sınırlı bir düzeye sahip olduğu da söylenebilir. Zira her gün yaptığımız birçok faaliyet bilinçdışının ürünüdür. Freud’un bilinçdışı adını verdiği, bilgi ve irâdenin denetiminden kaçan bu mekânizma, davranışlarımızın büyük bir bölümünü yönlendirmektedir. Bk. Güvenç, *İnsan ve Kültür,* s. 36.
Ebû Hureyre söz konusu tasnifle ilgili şöyle der: “*Nebî (s.)’den iki tür ilim öğrendim. Bunlardan biririni size açıkladım. Diğerine gelince, onu size açıklayacak olsam şu boğazım kesilir*”. Buhârî, İlim, 42

575 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 21; a.mlf., *el-Ehâdîsu’l- Erba‘ûn,* vr. 24a; a.mlf., *Tefsîr,* vr. 58b

576 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 5a.

bilen kimsenin, sülûkü de ayrıntılarıyla öğrenip, delil ve burhân mertebesinden keşf ve ‘iyân mertebesine ulaşmasıdır.[577]

Tarîkattaki bu anlayışın tezâhürü, Çerhî’nin şeyhine intisâbında da görülür. Bahâeddîn Nakşbend, Çerhî’ye; “*ilim iki kısımdır: Birincisi kalb ilmidir ki enbiyâ-i mürselîne verilir. Diğeri ise lisân ilmidir. Bu da Allah’ın Âdemoğlu’na huccetidir.*” dedikten sonra, Çerhî için; “*bâtın ilminden nasiblenmenizi ümid ederiz.*” temennîsinde bulunmuştur.[578]

Seyr ü sülûkün bir getirisi konumundaki ma‘rifete ulaşma, insanın kendi arzu ve isteklerine mesâfe koyması ile bağlantılıdır. Ancak, burada tasavvufun hareket noktası, kişinin yaşamını sürdürmeye yönelik zarûrî ihtiyaçları kapsamında değil; “*Şüphesiz nefs kötülüğü emredicidir”* (Yûsuf, 12/53) âyetinde işâret edilen, nefsin hevâ ve isteklerinin esiri olmamak noktasındadır. Bu olguyu Frankl, *kendine mesafe koyma* olarak nitelendirmiştir. Kişinin kendi dışında, maddî ve manevî gerçekliği dikkate alarak bencil eğilimlere boyun eğmemesi ve bunlara tavır koyabilmesi, insanın kendini dışarıdan bir gözlemci gibi izleyebilmesine imkân vermekte, bu ise nefsini tanımasını sağlamaktadır.[579]

Hz. Peygamber’in, “*Âlimler peygamberlerin vârisleridir*” hadîs-i şerifini zâhirî ilim ve ma‘rifet kapsamında değerlendiren Çerhî, zâhirî ilmin temsilcisi konumundaki ulemânın, dînin hükümlerini korumakla görevli olduklarını belirtir. Muhabbet-i ilâhîye ulaşmış, hakîkat-ı Muhammediyye’nin sırlarına vâkıf evliyâ ise, vakit üzerinde tasarruf sahibi olmaları dolayısıyla peygamberlerin vârisleridir. İlk fırka, mülk âleminin yani dış dünyanın düzeniyle, diğeri ise melekût âleminin nizâmıyla görevlidirler.[580]

Zâhirî ilmin önemi inkâr edilmemekle birlikte, ma‘rifete ulaşmada yegâne unsur da değildir. Üveys el-Karânî, Selmân-ı Fârisî, Bilâl-i Habeşî gibi şahsiyetler, zâhirî ilim tahsili yapmadıkları halde fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşmışlardır.[581] Başka bir ifadeyle insanların fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşmalarındaki esas neden, onların ilmî seviyeleri değil, Hz. Peygamber’e besledikleri muhabbet ve onun sünnetini uygulamalarıdır.

Çerhî, kalbe ait bir bilgi olarak nitelendirdiği ma‘rifeti, “*İnsanları ve cinleri ancak Bana kulluk etsinler diye yarattım*” (ez-Zâriyât, 51/56) âyeti çerçevesinde değerlendirirken, âyette geçen “ليعبدون” lafzına; “*Bana inanıp tanısınlar*” anlamı yükler. Buna göre âyetin manası

577 Hani, *el-Hadâikü’l-Verdiyye*, s. 131.
578 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye,* s. 12.
579 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* ss. 52-53.
580 Ebû Dâvûd, İlm 1, hno: 3641; Tirmizî, İlm 19, hno: 2682; İbn Mâce, Mukaddime 17, hno: 223; Sâfî, *Reşahât*, s. 99.
581 Çerhî, *Neynâme,* s. 199; a.mlf., *Tefsîr,* vr. 12b.

şöyledir: "*İnsanları ve cinleri, ancak Bana kulluk etmeleri, Beni tanıyıp Bana iman etmeleri, Beni mertebelerimle tanımaları için yarattım.*"[582] Böylece ma'rifet, bir anlamda kulluk borcu, varoluşunu gerekleştirme ameliyesi, diğer bir ifâdeyle, insanda ortaya çıkarılması gereken bir yetidir.

Yaratıcı'nın varlığının, O'nu tanımanın en büyük delili insanoğlunun kendisi ve kâinattır. Güneşin, yıldızların, kâinatın yaratılışı hakkında düşünüp ibret almak, ma'rifet ehlinin özellikleri arasındadır. Dolayısıyla ma'rifete ermede sâlikin dikkatini kendine ve kâinata yöneltmesi, mürşîdin rehberliğinde hareket edip bâtınında ehl-i Hakk'la birlikte olmasında[583] önemli bir husustur.

Günümüz psikolojisi, bireyin sorunlarının çözümünde insanın kendini keşfetmesine, bu meyanda meditasyon ve konsantrasyon çalışmalarına ağırlık vermeye başlamıştır. Bireyin, bu egzersizlere samimi bir şekilde yöneldiğinde kendini müşâhede etmesi, savunma hâlini hafifletip hırslarını azaltması ve kendi başına hareket etme cesaretinin artması gibi durumlar tesbit edilmiştir.[584] Modern psikolojide bu yaklaşım, insanların sanayileşme ile daha da gün yüzüne çıkan yabancılaşma ve bunun yarattığı sorunlar üzerine ele alınmaktayken; tasavvufta kendini tanıma, Çerhî'nin âyete getirdiği yorumdan hareketle Allah'a kulluk borcu noktasında değerlendirilmiştir.

Çerhî, bu konumdaki bir kişinin sorumlulukları arasında şükrü de ele alır. Ancak şükür, sadece dille değil, amelle de yapılmalıdır. Şükrün amele tekabül eden yönlerinden birisi, ma'rifet ehlinin diğer insanlara da olumlu yönde tesir etmesidir. Bu kimselerin bir kişiye tesiri söz konusu olduğunda, tesir olunan şahıs, mâsivâdan bağını koparır ve hakikî sevgiliye ulaşarak O'nun sıfatları ile vasıflanır. Maslow, psikolojideki benzer durumun dışa yansımasının, kişide öz bilinç şeklinde olduğunu belirtir. Kişinin kendine yönelik öz bilişi, normal bir algılamadakinden daha edilgen ve daha alçakgönüllü bir yaklaşımdır. Böylece birey, dinlemeye ve duymaya çok daha hazır bir algılayış içerisine girmekte,[585] toplumun diğer bireyleriyle sağlıklı iletişim kurabilmektedir.

Çerhî, ma'rifeti rızk kapsamında değerlendirirken; *kişinin gündelik ihtiyaçlarını giderdiği zâhirî bir olgu* manasındaki bu kelimenin anlamını da genişletir. Böylesi bir

582 Çerhî, *Neynâme,* s. 164; a.mlf., *Tefsîr,* vr. 5a, 17a.
583 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 5a, 10b, 17a, 120a.
584 Fromm, *Toplumsal Bilinçaltı*, ss. 171-2.
585 Çerhî, *Neynâme,* s. 151; a.mlf., *Tefsîr,* vr. 17a; Maslow, *Doruk Deneyimler*, s. 81.

irfândan hissedar olmayanlar rızıksızdır. Buna göre, evliyâya muhabbet bir rızkken, mefhûm-u muhâlifinden hareketle ma'rifet ehliyle eğlenmek bir gaflet sebebidir.[586]

Ma'rifete eren kişi, daha önce tatmadığı manevî zevkleri tadabilmektedir. Böylece sâlik, daha bu dünyadayken cennet hayatı yaşayarak âhiretteki cennete özlem duymamaktadır. Mutasavvıfın yaşadığı bu manevî mirâc, varoluşsal bir tecrübedir. Zira sûfî, bu rûhî yolculuğu esnasında âlemin zâhiriyle ilişkilerinden tedrîcen sıyrılarak âlemin bâtınına nüfûz etmektedir. Ma'rifetteki bu nicel artışla birlikte, onun duyma gücünün mâhiyeti de değişir. Çerhî bunu; "*evliyânın zaman zaman öyle vakitleri olur ki, zebân-ı mu'ciz-beyân onu anlatmaktan âciz kalır. Zaman zaman öyle saltanatlar zuhûr eder ki akıl onu kavrayamaz, hayrete düşer*"[587] ifadeleriyle dile getirir.

Çerhî, konuya Ebu'l-Hasan Harakânî'nin; "*Ne Utbe, ne Şeybe, ne Ebû Cehil, ne Calinus ve ne de İmriü'l-Kays'ın binlerce fesâhat ve belâgati, sarf ve nahv ilmi, evliyanın sözünün yanında hiçbir değere sahip değildir*" ifadesiyle de açıklık kazandırır. Utbe, Şeybe ve Ebû Cehil, son ve hak din olan İslâm'ın zuhûrunda en şiddetli tepkiyi gösterenlerdir. Calinus ise, felsefe tarihinde önemli bir yere sahip olmasına, hikmeti arama yolunda gayret sarf etmesine rağmen, kalb unsurunu devre dışı bırakan bir filozoftur. İmriü'l-Kays ise, Arap şiirinde belâğatin önde gelen muallaka[588] şâirlerindendir. Bütün bu gruptaki insanların söyleyecekleri sözlerin, bir velînin yaşadığı hâlin yanında pek bir kıymeti yoktur.

Çerhî'nin, zâhirî bilginin temsilcileri noktasında yaptığı kıyâs, ma'rifetin diğer bilgi biçiminde olduğu gibi parça parça değil, bütünsel oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu durum, körlerin fili tarifine benzemektedir. Tasavvufî yaşantıyla, parça parça bilgi yaklaşımından daha bütüncül biçime, tüm filin bir bütün olarak görülebileceği bir algılamaya doğru değişim gerçekleşmektedir.[589]

Kaleme aktarılması zor olan bu durum, yaşadıkları hâli aktarmada sûfîleri bir dil arayışına yönlendirmiştir. Nazım ve nesir, kullandıkları yöntemlerden biri olmuştur. Ârifler, anlatım zorluğu ve düşüncelerini bu şekilde daha iyi ifade edebilmeleri yanında, kullandıkları sembolik ifadelerle, tasavvufa yabancı olanların anlamamaları amacını da gütmüşlerdir.

---

586 Çerhî, *Neynâme,* ss. 155, 179; a.mlf., *Tefsîr,* vr. 58b.

587 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 18; Sâfî, *Reşahât*, ss. 99; Ebû Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi", *İslâmiyat*, c. II, sayı 3, ss. 18-19; Maslow, *age*. 81.

588 Çerhî, *Neynâme,* ss. 194-195. Muallaka (el-mu'allakâtu's-seb'a), câhiliyye döneminde, her biri müellifinin en güzel parçası olarak kabul edilen yedi şaire ait şiir koleksiyonuna verilen addır. Kenan Dermirayak-Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar,* Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1995, s. 32.

589 Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 141.

Herkesin konuştukları dili anlamasını istememelerinin sebebi, ağyârın ayrılık acısının derdini taşımamalarıdır. Çerhî bunu; "*dertsiz kişinin yanında aşktan bahis açılamaz. Zira böylelerinin, sözün manâsından nasîbi yoktur*"[590] ifadeleriyle dile getirir.

2. Müşâhede

Tasavvufta, ma'rifet kapsamında değerlendirilebilecek bir diğer konu, müşâhededir. Kelime olarak bir şeyi yüz yüze görmek anlamına gelen müşâhede, tasavvuf ıstılâhında perdelerin kalkması, Hakk'ın eşyaya yansıyan yönünü görmek demektir. Bu konumuyla müşâhede, mükâşefeden daha efdaldır. Zira mükâşefe, sıfatların dostluğu, müşâhede ise ayn ve zâtın dostluğudur.[591]

Çerhî, müşâhedeyi ma'rifetin en yüksek mertebesi kabul eder. Bu mertebeye, kalbi saf ve selim kimse ulaşacaktır. "*O gün ne mal, ne de oğullar fayda vermez. Ancak Allah'a sağlam ve temiz kalb getiren (fayda görür)*" (eş-Şu'arâ, 26/88-89) âyetine göre, hasta kalb, ilâhî ma'rifetten hissedar olmaya layık değildir.[592]

"*Nefsini bilen rabbini bilir*" rivâyetiyle de bağlantılı olan bu yaklaşıma göre, kemâlât yolunda ilerlemenin neticelerinden biri, kişinin beşerî varlığını nefyedip kendi hiçliğini müşâhede etmesidir.[593] Zira müşâhedeye, fenâ ve bekâdan sonra ulaşılmaktadır. Bu esnada birey, kendi varlığından hayrete düşer ve şühûda ulaşır. Kur'ân-ı Kerim'de geçen, "*kesin inanacaklar için yerde nice ibretler vardır"* (ez-Zâriyât, 51/19) âyetinin devamındaki, "*kendi nefislerinizde de öyle. Görmüyor musunuz*?" (ez-Zâriyât, 51/20) âyeti de, bu konuma işâret etmektedir. Bu durumdaki kişi, kendisinde kontenjan olarak bulunan bazı kabiliyetleri keşfetmiş, varlığın sırrına ermiştir. Hakikati başka yerlerde ararken, hakîkatin bir parçası olduğunun farkına varmıştır.

Nefsini bilen sâlik, hakîkî imana erer ve Hakk Teâlâ'yı şuhûdî olarak tanır. Bu durumda yedi kat semâ ve yerde, hiçbir şey ona gizli kalmaz. Çerhî, konuyla ilgili şöyle bir soru yöneltir: "*Sûret ve isim konusunda bilgisi olmayan birçok evliyâ vardır. Hakikat âlemindeki her şey, onların gönüllerinde açık ise, şer'î ve fer'î hükümlerin çoğunu bilmemeleri neden kaynaklanmaktadır?*"

Cevabı aşağıdaki beyitle verir:

---

590 Çerhî, *Neynâme*, s. 146; Kılıç, *İslâm'da Sembolik Dil*, s. 217.
591 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 513; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 242; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, c. III, s. 630
592 Çerhî, *Neynâme*, s. 164.
593 Sehâvî, *el-Makâsıd*, s. 657, no: 1149; Nûreddîn Ali b. Muhammed b. Sultan Aliyyu'l-kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevdû'a*, thk. Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ, el-Mektebetü'l-İslâmî Yay., Beyrut 1986, s. 237, no: 506; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 262, no: 2532; Çerhî, *age*, ss. 173, 186, 196.

Şayet velî bir ismi bilmezse

Bil ki bu câhillikten değil, istiğraktan ileri gelir

Yani onlar, Hakk Teâlâ'da kaybolmuşlardır ve O'nun dışındakilere dikkat etmemektedirler. Ancak her neye yönelir, yoğunlaşırlarsa, onu bilirler. Bilmemeleri cehâletlerinden değil, belki ulvî hâtırlarını ona yöneltmemelerindendir. Ancak burada, şöyle bir eleştiride de bulunulabilir. Hz. Peygamber, hurma ağaçlarının aşılanması konusunda, "*siz dünya işlerini benden iyi bilirsiniz*"[594] buyurmuştur. Dolayısıyla zâhirî bilim olarak nitelendirilen hususlarda, Hz. Peygamber (s.) bile, işi bilene havâle ederken; böyle bir kabiliyetin, yakîn mertebesine erişmiş başka bir kula atfedilmesi, biraz zorlama bir yorum olarak değerlendirilebilir.

Çerhî, müşâhedeyi ru'yetullah bağlamında da ele alarak, kelâmcıların bu hususta değerlendirmelerine, ardından da kendi görüşlerine yer verir. Mu'tezile'ye göre ru'yetullah, her iki dünyada da gerçekleşmeyecektir. Bir kısım kelâmcılara göre ise ru'yetullah, âhirette gerçekleşecektir. Ehl-i Sünnet ve evliyâullaha göre ise, ru'yetullah, hem dünyada hem de ukbâda mümkündür. Çerhî de bu görüşü kabul edip, Hakk'tan, kendisini de bununla rızıklandırmasını taleb eder. Kelâbâzî, konuyu özetler mahiyette, mü'minlerin Allah'ı âhirette gözleriyle göreceklerini; ru'yetin, dünyada yakîn dışında, gözle gerçekleşmeyeceği hususunda icma olduğunu belirtir. Zira dünya fânî olup, Bâkî'nin fânîde görülmesi mümkün değildir.[595]

Çerhî, konuya, yakîn[596] kelimesinin geçtiği Hicr Sûresi 99. âyet çerçevesinde yaklaşır ve zâhir ehlinin buna; "*ölüm gelinceye kadar kulluk et*" şeklinde meal verdiklerini, kendisininse; "*sana yakîn gelinceye kadar kullukta bulun. Zira gerçek kulluk, ancak yakîne ulaştıktan sonra gerçekleşir*" meâlini verdiğini belirtir.[597] Dolayısıyla *yakîn,* ontolojik ölümden farklı manadadır. Bu, kişinin Allah'ı görmüşçesine edasında bir idrâk ile zuhûr eder. Böylesi bir düşünceyle yerine getirilen kulluk ise, en üst seviyededir.

---

594 Müslim, Fedâil 38, hno: 140-141; Çerhî, *Neynâme,* s. 176.

595 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* ss. 70-73; Çerhî, *Neynâme,* s. 180.

596 Yakîn, kelime olarak birisine şüphe duymaksızın güvenmek ve kesin bilgi anlamına gelmektedir. Tasavvuf ıstılâhında, her türlü zandan kurtulup gaybı tasdik, müşâhede, iman kuvvetiyle delil ve burhâna ihtiyaç duymadan görmek demektir. Yakînin mertebeleri arasında olan ayne'l-yakîn, şuhûdun, ilim hicâbını yakıp delilden idrâke geçmesidir. Ebû Tâlib el-Mekkî, yakînin diğer ilimlerden daha üstün olduğunu ileri sürer. Zira diğer ilimler zihnî çalışmanın bir semeresidir. Yakîn ise, zuhûr ve müşâhede sonunda gerçekleşmektedir. el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* c. I, s. 173; Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* ss. 294-295; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 290; Tehânevî, *Keşşâf,* c. III, ss. 1047-1048; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. III, s. 761.

597 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 5a.

Sonuç olarak; Çerhî'nin ma'rifet, müşâhede ve yakîn düşüncelerini birbirleriyle bağlantılı olarak ele aldığı görülmektedir. Müşâhede ve yakîn, fenâ ve bekâ mertebelerinden sonra ulaşılan, ma'rifetin en üst derecesidir. Müşâhedenin ma'rifet boyutu olduğu gibi, ru'yetullah boyutu da bulunmaktadır. Ru'yetullah konusunda farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte, ona göre bu, her iki dünyada da mümkün; ancak mâhiyeti bakımından farklıdır. Bu dünyadaki müşâhede, yakîn tarzında olup, duyu organları bunu tecrübe etmese de, âhirette ru'yetullah bizzat gerçekleşecektir.

3. Nefs ve Ruh

Çerhî'nin üzerinde önemle durduğu hususlardan birisi de nefs ve ruh olup, insanın ruhsal yönüne, hemen bütün dinlerde atıf yapılmaktadır.[598] Nefs, kelime olarak can, ruh, his, kan, ceset, nazar değdiren göz, bir şeyin özü, cevheri, azamet, izzet, hamiyet, gayb gibi manalara[599] gelir. Kur'ân-ı Kerim'de Zâtullah,[600] insan ruhu,[601] kalb, sadır,[602] insan bedeni,[603] bedenle beraber ruh,[604] insan bedeninde bulunan ve insana kötülüğü, fesâdı emreden cevher,[605] zât (canlı, cansız, cin, insan ve hayvanlardan söz ederken),[606] cins[607] şeklinde kullanımları bulunmaktadır.

Tasavvuf terminolojisinde nefs kavramına, "*nefs, kötülüğü emredicidir*"[608] âyeti çerçevesinde kulun kötü huyları ve çirkin vasıfları, kötü his ve huyların mahalli olan latîfe, rûh-ı hayvânî anlamında yaklaşılmıştır.[609] Nitekim tasavvufun nefsle mücâhede ve mücâdeleden ibaret olduğu da ileri sürülmüş,[610] nefsin sıfatları zikredilerek onunla başa çıkabilme yolları gösterilmiştir.

---

598 Örneğin *Upanişadlar*'da, varoluşun pranik boyutu, canlı beden ya da canlı kılıf olarak adlandırılan fiziksel beden içerisinde ikinci bir bedeni şeklinde kabul edilir. *Vedantalar*'da ise, ruh ve nefs ilişkisinden ziyâde, akıl ve ruh kavramları kullanılır. (Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 74; Komisyon, "Neden Nefes", *Nefes,* s. 16.) Ancak tasavvufun ele aldığı "*kötülüğü emredici nefs*" (Yûsuf, 12/53) anlamındaki nefisten bahsedilmez.

599 Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, s. 151; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, c. II, s. 672.

600 Âl-i İmrân 3/28; el-Mâide 5/116; el-En'am 6/12, 54.

601 el-En'am 6/93; ez-Zümer 39/42; el-Fecr 89/27.

602 el-Bakara, 2/77,109,235; Al-i İmrân, 3/154; en-Nisâ, 4/113

603 Âl-i İmrân, 3/146,185; Yûsuf, 12/26; el-İsrâ, 17/33.

604 el-Bakara, 2/286; el-En'am, 6/152; Yûnus, 10/23, 40, 44, 49, 54.

605 Tâhâ, 20/96; el-Mâide, 5/30; Yûsuf, 12/18,53.

606 el-Bakara, 2/48; Lokman, 31/28,34; el-Müddessir, 74/38.

607 el-A'râf, 7/188; et-Tevbe, 9/128, er-Rûm, 30/28; eş-Şûrâ, 42/11; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 546. Nefs kelimesinin kullanılış biçimleriyle ilgili olarak bk. Ahmet Ögke, *Kur'ân'da Nefs Kavramı,* İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 13-119; Yar, *Ruh-Beden İlişkisi,* ss. 55-58.

608 Yûsuf, 12/53.

609 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 87; Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, s. 151; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* s. 405.

610 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Mısır trz., c. III, ss. 4; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri,* s. 405.

Ruh kavramına gelince; Kur'ân-ı Kerim'de ruh kelimesinin aynı kökten gelen rüzgâr,[611] güzel kokulu bitki,[612] Kur'ân[613] gibi kullanımları bulunmaktadır.[614] Nefs ve ruh kavramları, birbiriyle bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Ruh, maddenin hayatiyetini devam ettiren öz iken[615]; nefs, maddenin kendisiyle hayat bulduğu şey anlamında Arapça bir kelimedir.[616] Bu noktada ruh, insanın Allah'tan kaynaklanan yönlerinin bütününü; nefs ise, beden kaynaklı vasıflarını temsil etmektedir.[617]

Ma'rifet konusunu kalble ilişkilendiren Çerhî, ruhun vazifesinin müşâhede olduğunu; nefsin ise, hizmet ile terbiye edilmesi gerektiğini belirtir.[618]

İnsanın zâhiri ve bâtını vardır. Bâtını ruh olup, buna can da derler. Onu görmek mümkün değildir. Herkesin zâhiri, ruhuna göre şekillenir. Bu beden, onun sıfatlarının mazharı olması hasebiyle bedene de can derler. Ruh konusunda hiç kimse tam bir bilgiye sahip değildir. Çerhî, konuyla ilgili şu mısralara yer verir:

İkinci cânı halk bilmez

Sevgililere ısmarladık sözü hatalıdır.[619]

Çerhî, iki tür nefisten bahseder. Birisi ruh da denilen nefsu'l-hayattır ki ölümle birlikte kişiden ayrılır. Diğeri ise nefsu't-temeyyüzdür. Uykuda iken kişiden ayrılır ve nefsu'l-hayat kalır. *Nefsu't-temeyyüz* kavramı, tasavvuf ıstılâhında nefse tekabül etmektedir.[620]

Buna göre ruh, Allah'tan gelen yönü ifade ederken; nefs, bedenin ölümüyle birlikte yok olmaktadır. Nefs, deyim yerindeyse, kesîf bedenle latîf ruh arasında bir katalizör görevi yapmaktadır. İnsanın hakîkati, can da denilen ruhtur. Buna göre nefsu't-temeyyüze, bedenin gündelik ihtiyacını gideren yeme, içme, üreme gibi vasıflar atfedilebilir.[621]

Çerhî'nin, insanın zâhirinin bâtınına göre şekillendiği iddiası, üzerinde durulması gereken bir diğer noktadır. Burada fizîkî güzellik ya da çirkinlikten ziyâde, insanın kişiliğini yansıtan iyi veya kötü yön ve bunun zâhire aksedişi kastedilmektedir.

---

611 ez-Zâriyât, 51/41; el-A'râf, 7/57.
612 er-Rahmân, 55/12; el-Vakı'a, 56/89.
613 eş-Şûrâ, 42/52.
614 Ruh kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımları için bk. Yar, *Ruh-Beden İlişkisi,* ss. 53-55.
615 Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. I, s. 472.
616 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* c. II, ss. 459-463.
617 Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi,* Kitabevi Yay., İstanbul 1992, ss. 281-297.
618 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 5a.
619 Çerhî, *Neynâme,* s. 150.
620 Aynı yer.
621 Çerhî'nin, nefsu'l-hayat, nefsü't-temeyyüz tarzındaki isimlendirmesine benzer yaklaşımlar için bk. Yar, *Ruh-Beden İlişkisi,* s. 159.

Ya‘kûb-ı Çerhî, ruh konusunda her toplumun farklı görüşü olduğunu belirtirken, İslâm toplumunda ulemânın ruh konusuna yaklaşımını eleştirir. Kur’ân-ı Kerim’de “*ruh Rabbimin emrindendir*”[622] âyeti, ilâhî te’yid ve Rabbânî ifade olmadıkça, kişinin ruh hakkında kendini bile tatmin edecek düzeyde bilgiye ulaşamayacağını ileri sürer. Ruh hakkında esas bilgi edinme, kişinin kendisini gerçekleştirmesiyle mümkündür ki “*nefsini bilen Rabbini bilir*”[623] rivâyeti bu gerçeğe işâret eder. Söz konusu rivâyetteki *nefs* kelimesinden kasıt, ruh olup, insanlar arasında bu sınırlı bilgiye en çok vâkıf olanlar, ma‘rifet ehlidir.[624] Başka bir ifadeyle ruh, zâhirî ilimle elde edilecek bir konu olmaktan ziyâde, irfân boyutu öne çıkan bir hususdur. Yaşanan rûhî tekâmül, ruh hakkında daha sağlıklı bilgi sahibi olmada temel etkendir.

4. Keşf ve İlhâm

Keşf, kelime olarak bir şeyi örten perde veya örtünün kaldırılarak açığa çıkarılması demektir.[625] Tasavvuf ıstılâhında mükâşefe, beden ve his perdesinin kalkarak, hakîkatin manevî gözle görülmesidir.[626]

İlhâm ise, feyz ile kulun kalbine bir şeyin ilkâ ve telkin edilmesi olup, kişiyi amele çağıran şeydir.[627] İlhâm, ferâset makamının üstündedir. Zira ferâset, nadiren meydana gelir ve çaba sonucudur. İlhâm ise, kişiye hazır bilgi hâlinde gelmektedir.[628] Pozitivist psikolojide süje-obje ikiliği ve süjenin elle tutulur bir katkısı yoktur. Ortada bilen ve bilinen yerine, sadece bilinen fiziksel obje vardır.[629] Tasavvuf, süjeye de önem vermesi hasebiyle bu tarz bir bilgi anlayışından uzaktır. Ancak bilginin sübjektifliği, onun bütün kayıtlardan bağımsız olduğu anlamına gelmez. Zira keşf, ilhâm ve müşâhede, ancak Kur’ân ve sünnete uygun olduğunda makbuldür.

Gündelik hayatımızda, ilhâma benzer manada sezgi denilen ve kişide birden bire akla gelen aydınlatıcı fikirler de olabilmektedir. Böylesi tecrübelerde, analitik zihniyette olduğu gibi parçadan bütüne doğru bir gidiş değil, bütünlük içerisinde kavrayış söz konusudur.[630]

Keşf ve ilhâmın Nakşbendîlik’teki konumuna baktığımızda, Bahâeddîn Nakşbend’in, sülûkün gayeleri arasında istidlâlî bilginin zarûrî yani keşfî hâle gelmesini de saydığını

---

622 el-İsrâ, 17/85.
623 Sehâvî, *el-Makâsıd*, s. 657, no: 1149; Aliyyu’l-kârî, *el-Esrâru’l-Merfû’a*, s. 237, no: 506; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. II, s. 262, no: 2532.
624 Çerhî, *age*, s. 149.
625 Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 210; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, c. III, s. 834.
626 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 310; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 447.
627 Cürcânî, *age*, s. 44; Âsım Efendi, *age*, c. III, s. 562; Ebû Hazzâm, *Mu‘cemu’l-Mustalahât*, s. 45.
628 Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, s. 361.
629 Filiz, *İslâm Felsefesi*, s. 210.
630 Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 78.

görürüz.[631] İmam-ı Rabbânî, bu sözü; Rasûlullah (s.) bu ilimleri nasıl vahiy yoluyla aldıysa, sâliklerin de ilimleri ilhâm yolu ile asıldan almaları şeklinde yorumlar ki[632] Çerhî'nin, sülûkte sohbetin en nihayetinde ilhâmât-ı ulûhiyye ile olması gerektiği yönündeki ifadesi de bu merkezdedir.[633] Bu noktada ilhâm-ı ilâhînin, bireyin tekâmülü ile ilgisinin bulunduğu ileri sürülebilir. Söz konusu durum, televizyon vericisinin sinyallerini almak amacıyla, alıcının ortam ve şartlarının oluşturulmasına benzemektedir.

Çerhî, "*O bütün görülmeyeni bilir. Sırlarına kimseyi muttali kılmaz. Ancak razı olduğu elçiye gösterir…*"[634] âyetinden hareketle vahy, ilhâm-ı ilâhî, müşâhede-i esbâb ve uykuda görülen sâlih rüya gibi unsurları, bilgi edinme kaynakları arasında sayar. Bu tarz bilgi edinmenin, sadece peygamberlere has olmadığını delillendirmede de, yine Kur'ân'dan hareket eder. "*Mûsâ'nın annesine ... biz onu tekrar sana geri vereceğiz ve onu elçilerden yapacağız diye vahyettik*"[635] âyetinde, Hz. Mûsâ'nın annesi, *rasûl* kavramı içerisine girmemektedir. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın doğumundan nübüvvetine kadarki uzun süre hakkında da, annesine malûmât verilmektedir.[636]

İlhâm ile vahiy arasında benzerlik bulunmakla birlikte, ayrıldıkları yönler de vardır. Kur'ân-ı Kerim'deki ifade, *vahyettik* şeklinde olmakla birlikte Çerhî, rasûllere vahyolunan bilgi ile diğer insanlara vahyolunan bilgi arasındaki farka dikkat çeker. Bu noktada devreye *ilhâm-ı ilâhî* kavramı girmektedir. Ancak her ilhâm ve rüyaya güvenilebilir mi? Çerhî bu soruya, ilhâm ve rüya kavramlarını kategorize ederek cevap verir. Ona göre, ilhâm-ı ilâhî ve sâlih rüya muteberdir. İlhâmın ilâhî olup olmadığının tesbiti ise, Kur'ân ve sünnete uygunluğuyladır.[637]

Çerhî'nin, intisâb döneminde yaşamış olduğu tecrübe, insanoğlunun belli bir konuya yüksek düzeyde odaklanması sonucunda yaşadığı kalbî bir inkişâf olup, insanların hayatlarında bu tür tecrübeleri yaşamaları muhtemeldir. Maslow, bu gibi hallere *doruk*

---

631 Çerhî'nin işâret ettiği bu durumu açıklamada, logoterapinin kurucusu Viktor Frankl'in ifadeleri dikkat çekicidir. Ona göre, varoluş analizinin temel görevlerinden biri, derûnî hayatı ilâhî boyuttan gelecek mesajları algılayacak tarzda hazırlamak ve ruha açılan kapının her zaman açık kalmasını sağlamaktır. Zira gerçek dindarlık, bu kapıdan giren ilâhî etkilerle gelişir ve dindar ancak bu kapıdan çıkarak kendi ötesindeki gerçek dînî tabiatla kucaklaşabilir. Aşkın bir varlıkla bağlantı kurabilen insan, başka hiçbir bağlılıkta bulamayacağı eşsiz bir güven ve emniyet duygusu yaşar. İşte bu duygu, psikolojik yapıyı pek çok tehlikeye karşı korur, sağlıklı ilişkilerin doğmasını sağlar. Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 41.

632 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mno: 30.

633 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 143a.

634 el-Cin, 72/26-27.

635 el-Kasas, 28/7.

636 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 72b-73b, 143a.

637 Çerhî, *age,* vr. 72b-73b, 143a.

deneyimler adını vermektedir. Böylesi bir deneyimde, görsel algılamanın, duymanın ya da hissetmenin en gerçekçi ve ortak biçimleri yer almaktadır.[638]

Yaşanan hâllerin, insanın şahsiyetine de olumlu etkisi vardır. Bu tür deneyimler, kişinin mükemmel bir kimliğe sahip olmasına, özgünlüğüne, gerçek benliğine yakınlaşmasına yardımcı olmaktadır. Birey, diğer zamanlardakinden daha sorumlu, kendi etkinliklerinin, algılarının, sezgilerinin yaratıcı merkezi ve aynı zamanda daha bağımsız, özgür ve irâdeli olduğunu hissetmektedir.[639]

Sonuç olarak; Çerhî'de bilgiyi asıl kaynağından yani Hak'tan almak, ulaşılması gereken hedeflerden biridir. İlhâmın en önemli özelliklerinden biri, kişiyi amele çağırmasıdır. Ancak kişinin kendisini ilgilendiren ilhâmın amel boyutuna dökülmesinde dikkat edilecek hususlar vardır. Bunlar, keşf ve ilhâmın ilâhî kaynaklı olması zorunluluğudur ki bunun tesbiti, Kur'ân ve sünnete uygunluktur. Ancak keşf ve ilhâm türü hâdiselerin, sadece mutasavvıflarda gerçekleştiğini düşünmek de yanlıştır. Bu, bütün insanlarda fıtrî bir özellik olup bazı özel şartların oluşması gerekmektedir. Bunların başında, belli bir konuya en yüksek düzeyde odaklanma gelmektedir. Yaşanan bu tecrübelerin, kişinin karakterine olumlu yönde tesiri de günümüzde üzerinde durulan hususlardandır.

5. Rüya

Uyku, insan yaşantısının yaklaşık üçte birlik bölümünü oluşturan bir süreçtir. Bu noktada, günümüz psikologlarından Ornstein, tasavvufun, insanın uyuyarak geçirdiği bu süreyi, kişinin kendini keşfetmesi için bir fırsat olarak kabul edişine atıfta bulunurken; bireyin yaşamının geri kalanını zenginleştirmesine imkân verecek psikolojik ve kültürel mekânizmalardan yoksun olması sebebiyle, Batı düşüncesi adına üzüntü duyduğunu belirtir.[640]

Rüyanın psikolojik açıdan önemi, son iki yüz yılda daha da iyi anlaşılmıştır. Örneğin Freud ve kurduğu psikoloji ekolü, insan kişiliğinin bilinmeyen yanlarının belirlenmesinde rüya konusuna yönelmiştir. Jung, rüyanın, Freud'un ortaya koyduğu ekolün öne sürdüğü gibi sadece refule edilmiş unsurlara değil, aynı zamanda ilhâm verici unsurlara da delâlet ettiğini düşünmüş, rüya konusuna farklı bir açılım kazandırmıştır.[641] Ancak insanın iç hâlini

638 Maslow, *Doruk Deneyimler*, s. 76.
639 Maslow, *Doruk Deneyimler*, ss. 82-83.
640 Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, ss. 168-169.
641 Bk. Hasan Avni Yüksel, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya,* MEB Yay., İstanbul 1996, s. 83; Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din,* çev. Cengiz Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 34. Jung'un, rüyaları

yansıtması bakımından mürşîdin, mürîdinin rüyalarını dinlemesi, buna göre mürîdini yönlendirmesi hususuyla karşılaştırıldığında, modern psikolojinin tasavvufa göre oldukça geri planda kaldığı söylenebilir.

Rüya, uykuda görülen şey anlamında Arapça bir kelimedir.[642]. Tasavvuf ıstılâhında rüya, kalbe gelen havâtır ve hayâlde tasavvur edilen hallerdir. Uykuda, şuurun tamamen kaybolmadığı bir anda zuhûr eder ki buna yakaza da denmektedir.[643]

Tasavvuf tarihinde rüyanın önemli bir yeri bulunmaktadır. Buna göre, kişi uyanık olduğu müddetçe, ruhu bedende hapsedilmiş haldedir. Uykuya dalınca kudsî ruh da aslî vatanına, ledünnî ve ilâhî kaynağına gider. Gayb ve manâ âlemini tanımanın, ruhlarla mülâkî olmanın verdiği huzurla dinlenir. Melekût âlemine gittiği zaman, orasını şehâdet âlemindeki misalleriyle görür.[644] Buna göre uyku ve uyanıklığın, insan varoluşunun iki ayrı kutbu olduğu söylenebilir. Uyanık iken faaliyette bulunma ve karar verme gibi görevler söz konusudur. Uykunun görevi ise insanın kendisini tanıması ve kendisiyle iç hesaplaşmaya girişmesidir.[645]

Tasavvufta rüyaya verilen önem, Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Nübüvvetin kırk altı cüzünden biri kabul edilen rüya konusunda, Kur'ân-ı Kerim'de âyetler bulunmakta olup[646] bizzat Peygamber Efendimiz (s.), hem kendisinin gördüğü rüyaları hem de ashâbınınkini tabir etmiş ve ettirmiştir.[647]

Rüyanın Nakşbendîlik'teki konumuna baktığımızda, bizzat Bahâeddîn Nakşbend'in tecrübe ve uygulamaları, bu konuya verilen önemin bir göstergesi durumundadır. Bahâeddîn Nakşbend, manâ âleminde, Türk meşâyıhın ileri gelenlerinden Halil Atâ'nın, kendisine dervişleri tavsiye ettiğini görmüş; bu rüyasını anlattığında, bir Türk şeyhten nasibi olduğu söylenmiştir. Daha sonra kendisi, uzun yıllar bu şeyhin hizmetinde bulunmuştur.[648] Yine Bahâeddîn Nakşbend'in, Ya'kûb-ı Çerhî'nin intisâb talebine, gece gelecek zuhûrâta göre

---

ilhâm olarak da nitelendirişi, Çerhî'nin sâdık rüyayı bilgi edinme kaynağı olarak kabul etmesini izahta yardımcı olacak niteliktedir.

642 Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. III, s. 817.

643 Kuşeyrî, *Risâle,* s. 365.

644 Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim,* s. 89. Benzer düşünceler için bk. Llewellyn Vaughn-Lee, "Bir Sûfî Geleneğinde Rüya Çalışması", *Jung Psikolojisi,* s. 136.

645 Fromm, *Freud Düşüncesi,* s. 193.

646 Kur'ân-ı Kerim'de rüya bahsinin daha ziyâde Yûsuf Sûresi'nde geçtiği görülmektedir. Mısır kralının gördüğü rüyayı tabir ettirmesi (bk. Yûsuf 12/43, 100); gayba dair bilgi veren rüyanın ileride doğrulanması (el-İsrâ, 17/60); gördüğü sâlih rüya sebebiyle Allah'a verdiği sözünü yerine getirmeye teşebbüs eden Hz. İbrahim (a.s) (bk. es-Sâffât, 37/105) ilgili âyetler arasında sayılabilir. Ayr. bk. el-Feth, 48/27.

647 Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetinde rüyanın konumuyla ilgili olarak bk. Yüksel, *Tasavvuf Geleneğinde Rüya,* ss. 96, 117-132.

648 Salâheddîn b. Mübârek, *Enîsü't-Tâlibîn,* ss. 19-20; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns* s. 417; Muhammed b. Abdullah, *el-Behcetü's-Seniyye,* s. 67; Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye,* s. 129

hareket etmesi,[649] sâdık rüya ile ilhâm arasındaki ilişkiden, dolayısıyla rüyanın bilgilendirme fonksiyonundan kaynaklanmaktadır.

Çerhî'ye göre, Hz. Peygamber'in altı ay boyunca rüyada gördüğü hâdiselerin gündüz açığa çıkması, ehl-i sülûk için de geçerlidir. Sâlikin gece rüyasında gördüğü şey, gündüz açığa çıkar.[650] *"Nübüvvetten geriye, sadece rüyâ-yı sâdıka kalmıştır"* sözüyle Çerhî, rüyadaki bilgilendirme boyutuna da işâret etmektedir.[651]

Rüya yoluyla bilgi edinme konusu, hadis ilminde de ele alınmıştır. İbn Arabî'nin, hadisleri keşif ve rüya yoluyla tashih edişi orijinallik arz eder. Ona göre, haberi rivâyet edenle rüyâyı görende adâlet sıfatı eşit olduğu takdirde, hadis semâında kişi sahâbe konumunda, ona tâbî olan kişi de tabiîler derecesindedir.[652]

Rüyanın bilgi edinmede bir vâsıta oluşu, bireysel bazda da tecrübe edilebilir. Zira gündelik hayatta karşılaşılıp cevabında yetersiz kalınan problemlerin cevabına rüyalarda ulaşılması hâli, genelde bütün insanların yaşamları boyunca karşılaştıkları durumlardandır. Hattâ bilim tarihinde, büyük keşiflerini rüyaları vâsıtasıyla yapan bilim adamlarına da rastlanılmaktadır. Bu noktada rüyanın, tasavvufta bir bilgi edinme aracı olarak kullanılması olgusu, haklılık kazanabilmektedir.

Gördüğü rüyalar, Çerhî'nin kendisiyle ilgili hayatî kararlar almasında etkili olmuştur. İlim tahsili için yolculuğa çıkma hususunda yaşamış olduğu kararsızlık devresi, bunlardan biridir. Çerhî, memleketinde iken, içinde ilim tahsili için yolculuğa çıkma isteği belirmiş; ancak buna imkân bulamamıştır. Rüyasında Hızır (a.)'ın teveccühüne mazhar olduğunu ve kendisine, "*tahsil için yola çık ve gittiğin her yerde, her an bir ihtiyacın olduğunda beni an!*" dediğini nakleder. Çerhî, Hızır (a.)'ın söylediği şekilde hareket ettiğini ve yaşadığı hâdiselerin, kendisinde rüyanın Rahmânî olduğu düşüncesinin kesinlik kazandığını belirtir.[653]

Çerhî'deki etkisi açısından dikkate değer bir diğer rüyası, Bahâeddîn Nakşbend'in vefâtı sonrasındadır. Çerhî, şeyhinin ölümünden çok etkilenmiş, manevî vazifesini bırakarak dünya işlerine dalmayı bile düşünmüştür. Böyle bir hâlet-i rûhiye içerisindeyken, rüyasında şeyhini görmüş, Bahâeddîn Nakşbend kendisine, "*Muhammed sadece bir elçidir. Ondan önce de*

649 Salâheddîn b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn,* ss. 139-140; Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 12; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât,* s. 47; Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe,* s. 250; Safî, *Reşahât,* s. 97, 100; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn,* vr. 24b.

650 Çerhî, *Neynâme,* s. 186.

651 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 73b.

652 Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî,* İnsan Yay., İstanbul 1998, ss. 468, 594.

653 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye* s. 28.

elçiler gelip geçmiştir. Ölür veya öldürülürse, ökçeniz üstü geri mi döneceksiniz"[654] âyetini okumuştur.[655] Bu rüya, manevî vazifesini bırakıp dünya işlerine dalmaması hususunda Çerhî'ye açık bir uyarıdır.

Çerhî, dünya işlerine dalmamakla birlikte, şeyhinin ölümüyle yaşadığı manevî buhran devam etmektedir. Bu dönemde başka bir tasavvufî gruba katılmayı, râbıtayı oraya yönlendirmeyi de düşünür.[656] Ancak rüyasında yine Bahâeddîn Nakşbend'in rûhâniyetini görür. Şeyhi, bu sefer kendisine Zeyd b. Hârise'nin "*din birdir*" ifadesini hatırlatarak, tarîkattan ayrılmasına izin vermediğine işâret eder.[657]

Çerhî gördüğü rüyayı şöyle yorumlar:

"*Burada Zeyd b. Hârise'yi örnek göstererek bana icâzet vermediklerini belirtiyorlardı. Zira Zeyd (r.a.), Rasûl'ün evlatlığı idi. Hâcegânımız tâliblerini hemen kabul etmezler; ashâbını kabul ettikten sonra da, onlar evlatları hâline gelirler*".[658]

Rüyanın günlük kullanımdan farklı bir söyleme sahip oluşu, üzerinde durulması gereken bir başka husustur. Uyku anında ruhsal yapımız, uyanık haline oranla çok değişik bir mantık kullanır. Kişi uykuda iken, yalnızca gerçekle ilişkili olan ve bir anlam taşıyan şeylerle uğraşmamaktadır. Bu sebeble, rüyaların dili genelde semboliktir. Başka bir ifadeyle, uykuda insanın benliği, baskı altına alınmış duygu ve istekleri kontrol edilemediği için, şuuraltı olduğu gibi veya az çok değişerek sembolik hayâller halinde bilinç alanına çıkmaktadır.[659] Örneğin, bir insan korkak olarak düşünüldüğünde, bunun rüyadaki yansıması belki de tavuk biçiminde olacaktır. Dolayısıyla normal bir mantık ve dış gerçeklik açısından tam olarak kavranamayabilir.[660]

Bu sebeple rüya yorumlama, özel bir ilim işi olup herkes rüyayı doğru tabir edemez. Ayrı bir eğitim ve kabiliyet isteyen rüya yorumlamada gerçekten yetkin kişiler, hakîkî keşif ehli sûfîlerle peygamberlerdir. [661]

Çerhî de burada, Zeyd b. Hârise'nin hangi sembole karşılık geldiğini belirtmekte, hayatını ona göre yönlendirmektedir. Zeyd b. Hârise, Hz. Peygamber'in vefâtından sonra bile manevî evlat olma konumunu sürdürmüşse; Hâce Bahâeddîn Nakşbend'e mürîd olan Çerhî

654 Âl-i İmrân, 3/144.
655 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 14.
656 Aynı yer.
657 Çerhî, aynı yer; Tevekkülî, *Tezkire*, s. 141; Seyyîd Emînü'd-dîn, *Sûfiyye-i Nakşbend*, s. 148.
658 Çerhî, *age*, s. 14.
659 Yüksel, *Tasavvuf Geleneğinde Rüya,* s. 80-81.
660 Fromm, *Freud Düşüncesi,* s. 193.
661 Yüksel, *age*, s. 97.

de, şeyhinin ölümüyle bu konumunu korumaktadır. Bu sebeble tarîkat bile olsa, başka bir yola tevessülüne izin verilmemektedir.

Çerhî'nin eserlerinde naklettiği bir diğer rüyası da yine, Hâce Bahâeddîn Nakşbend'le ilgilidir. Çerhî, şeyhine; "*yların kıyamette biz sizi nasıl bulacağız?*" diye sorunca, "*şerîatla…*" cevabını alır. Bu kelime, dinin emirlerine uygun hareket etmeyi gösterir. Görmüş olduğu bu üç rüyayı bir müjde olarak algılar ve hayatının her ânında, dinin hükümlerine göre hareket etmeye çalıştığını belirtir. Bu amelinin neticesi ise takvâ, şerîat hududuna riâyet, azîmetle amel, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat üzere hareket edip bid'atlardan sakınmak şeklindedir.[662]

Çerhî'nin naklettiği rüyalar ve onları yorumlayışından, rüyalara belli başlı fonksiyonlar yüklediği görülmektedir. Öncelikle, üzerinde durulacak rüya, sâdık rüya olmalıdır. Sâdık rüyalar, uyarı, yönlendirme, müjdeleme gibi fonksiyonlar icra etmektedir. Kişi, gördüğü sâdık rüya doğrultusunda hareket ettiğinde, hatalarını fark etmekte ve bunları düzeltme yoluna gitmektedir. "*Sizi âhirette ne ile buluruz?*" şeklinde sorduğu soruya, hayatı boyunca şeyhinin verdiği cevap doğrultusunda hareket etmeye çalışması, kendisine iki cihan saâdeti ümidini vermektedir. Bu ümit onu, dünyalığa dalmaktan, tarîkatı terkten alıkoymuş, hayatının her ânını şekillendirecek bir davranış kalıbı içerisine sokmuştur.

Eserlerinde, rüyalarına ve yorumlarına önem veren Çerhî'nin, bu konuya ömrünün sonlarına doğru pek ehemmiyet vermediği görülmektedir. Söz konusu değişim, rüyanın ve rüya ile amel etmenin terki değil, rüyanın bir basamak olup, daha ötesine geçilmesi tarzındadır. Hayatı boyunca Bahâeddîn Nakşbend'in, "*şerîatla…*" ifadesine göre hareket etmeye çalışması, bu tesbitin de doğruluğunu göstermektedir.

Çerhî'nin düşünce yapısında, rüya ile ilgili değişimin ipuçlarını bize Ahrâr vermektedir. Çerhî, Zeynüddîn-i Hâfî'yi sık sık ziyarete gitmiş olan Ahrâr'a bir gün, onun hâlen rüya tabiri yapıp yapmadığını sormuş; bu işe devam ettiğini öğrenince, istiğrâka dalıp bir saat sonra başını kaldırdığında şu beyti okumuştur.

چو غلام آفتابم همه ز آفتاب گویم نه شبم نه پرستم که حدیث خواب گویم

Maneviyât güneşinin çocuğuyum, onun için hep ondan konuşurum

Ne şebim, ne de (geceye) tapanlardanım ki uykuyu anlatayım![663]

662 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 14.

663 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 38; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 438; Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 251; Safî, *Reşahât*, s. 102; Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh Ahrâr*, vr. 69b; Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye*, vr. 97a; Tevekkülî, *Tezkire*, s. 142; Aykut, "Yâkûb-ı Çerhî", *Allah Dostları*, c. VII, s. 364.

Söz konusu beyit, Hâfî'nin rüya tabiri yapmasına olumsuz bir tavır sergilemektedir. Kanâatimizce Çerhî'deki bu değişiklik, kendisindeki manevî tekâmülün bir neticesidir. Zira insan uyanıkken, dünyaya ve olaylara, onların üstesinden gelme açısından yani zaman ve mekân sınırları içerisinde nesnel bir şekilde yaklaşmaktadır. Oysa uyku hâlindeyken, dünya öznel bir gözle görülür. Bu sebeble uyku, insanın gerçekten özgür olduğu bir andır.[664] Özgür olduğu bu evrede insanın bilinçaltı, rüyalar yoluyla açığa çıkmaktadır. Tasavvuf, uykuda iken açığa çıkan bilinçaltına, tefekkür yoluyla yani insanın uyanıkken ulaşmasını hedeflemektedir. Jung'un, "*bireyleşme*" adını verdiği[665], kişinin kendini tanıma merhalesine ulaşan; başka bir ifadeyle, bilinçaltını keşfetmek için uykuya ihtiyacı kalmayan Çerhî'nin, rüyaya ve yorumlarına, yani rüya gibi özgürlük alanlarına ihtiyacı kalmamıştır. Zira benliği, bu dünyanın kaygılarından kurtulmuş, vuslata ermiştir. Dolayısıyla bu beyitler, aynı hâle ulaşamayan medrese arkadaşı ve yakın dostu Hâfî için de acıma hissinin bir tezâhürü olsa gerektir.

F. YARATILIŞ VE VARLIKLA İLGİLİ KAVRAMLAR

Canlı varlıklar arasında, yalnız insanoğlu; "*neden varlık, neden hiçlik değil*?" sorusunu sorabilmektedir. Bu soruya, insanlığın en eski devirlerinden beri cevap aranmış, insanın kendi kendine yabancılaştığı günümüzde, özellikle Batı'da egzistansiyalizm adı altında düşünce ekolleri oluşmuştur.

İnsanı önceleyen yapısıyla varoluşçu felsefe, bu çerçevede, insanoğlunun kendi özünü inceleyen tek varlık olduğu tesbitinde bulunur.[666] İnsanı merkeze almasıyla, tasavvufla ortak bir yöne sahip olan varoluşçu felsefenin ulaştığı neticeler, genelde tasavvufunkinden farklıdır. Bu görüşe göre, insanın temel nitelikleri belirsizlik, özgürlük ve tasadır ki bunların toplamı huzursuzluğu meydana getirir. Ayrıca korku, öznel bir deney olduğundan, varoluş (*egsiztans*) felsefesinde ağırlıktadır. Egzistansiyalizme göre insan, seçim konusunda mutlak özgürdür; özgürlüğü de özgürlük adına seçer. Özgürlükle yapılan ve seçilen her şey, ahlâka da uygundur. Bu yaklaşım, ateizme kapı açabildiği gibi, ahlâka kayıtsızlığı da getirmektedir. Zira buna göre tek suç vardır; o da pişmanlıktır. Yaptığından pişmanlık duyan kimse, kendi özüne ihânet ediyor demektir. Bu sebeble, sonucu açık yüreklilikle itiraf etmek, ahlâkî değerlendirmenin mi'yârıdır. Bu ahlâk anlayışında, aklın da yeri yoktur. Çünkü varoluş,

664 Fromm, *Freud Düşüncesi,* s. 150.

665 Pir Vilâyet İnâyet Han, "C. G. Jung ve Sufizm", *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf,* çev. K. Yazıcı-R. Kutlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 46; Jolande Jacobi, *C. G. Jung Psikolojisi,* çev. Mehmet Arap, İlhan Yay., İstanbul 2002, ss. 99-115, 145-148.

666 Hüsâmeddîn Erdem, *Âhlâk Felsefesi,* Hü-Er Yay., Konya 2002, s. 46.

daima düşünceden önce gelir; düşünce sadece varoluşa katılır.[667] Söz konusu anlayış, kişisel ve toplumsal bazda çözülmeleri de beraberinde getirecektir.

Çerhî, tefsîrinin baş kısımlarında, yaklaşık dört varak ayırdığı besmele ile varlık arasında irtibat kurar. İsti'âze ve besmelenin kelime anlamını verdikten sonra, sadece Kur'ân'ın değil, kulluğun, velâyetin; kısaca her şeyin başlangıcında da isti'âze ve besmelenin olduğunu belirtir. Besmele; her ne var olduysa, O'nunla var olduğuna ve Allah'ın her şeyi kuşattığına işâret etmektedir. Bir insan "*Bismillâhirrahmânirrahîm*" dediğinde, kendi yaratanının yüceliğini kabullenmiş, O'na nisbetle bir hiç olduğunun şuuruna varmıştır. Acizliğini idrâk ederek, iyiliğe ulaşma yanında; kötülüklerden sakınmada da, O'nun yardımı olmaksızın başarıya ulaşamayacağının farkına varmıştır. Sonuç olarak; Çerhî'ye göre, varloşun gayesi bireyin iyiyi ve kötüyü ayırt edebilen akıl yetisi ve inkâr hürriyetiyle, Allah'ın varlığının, O'na nisbetle hiçliğinin şuuruna ermektir.[668]

1. Kâinat

Kâinat konusuna özel önem veren Çerhî, âlemin dört unsurdan müteşekkil zulmânî bir yapısının olduğunu; ruhun da kesîf ve mürekkeb bu bedene gönderildiğini belirtir.[669]

Felsefe tarihinde, dört zulmânî unsur düşüncesini ortaya koyan ilk düşünür, ilkçağ filozoflarından Empedokles olup, söz konusu düşünce, Aristo ve Eflâtun'a da tesir etmiştir. Bu nazariyeye göre, mevcut olan her şeyin temeli su, ateş, hava ve topraktır. Ancak Empedokles, bu unsurların ezelî ve ebedî olduğu düşüncesini ileri sürmektedir ki,[670] Çerhî'nin düşünce yapısında böyle bir kabul söz konusu değildir.

Bütün yaratılmışlar, bu dört unsurun birleşmesi ve ayrılması ile meydana gelir. Söz konusu birleşme ve ayrılma ise, iki prensibin tesiriyle, aşk ve kin iledir. Aşk dört ayrı unsuru birleştirmeye, dolayısıyla da bu birleşme ile yeni unsurların meydana gelmesine çalışırken; kin, bu unsurları sürekli birbirinden ayırma çabasındadır. Âlemin oluşumuyla ilgili felsefî tartışmalara girmeyen Çerhî, kâinatla insan arasındaki ilişkiyi çözümlemeye çalışır. Makrokozmozda olduğu gibi, mikrokozmoz durumundaki insanda da, güzelliklerin açığa

---

667 Bu yaklaşımlarıyla varoluşçu terapistler, Freudcular, Roger Okulu ve bireysel gelişim psikologlarına eleştiriler de yöneltilmektedir. Zira söz konusu ekoller, benliği keşfetme ve onu açığa çıkarıcı terapi üzerinde dururken, karar verme ve kendi seçimlerimize göre kendimizi gerçekleştirme olgusuna, toplumsal kültür gibi güçlü çevresel belirleyicilere gereken önemi vermemişlerdir. Engin Geçtan, *İnsan Olmanın Psikolojisi,* s. 19; Erdem, *Ahlâk Felsefesi,* ss. 46-47; Jean P. Sartre, *Özgür Olmak,* çev. Emin Türk Eliçin, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul 1998, s. 117

668 Çerhî, *Tefsîr*, vr. 1a-3b.

669 Çerhî, *Neynâme,* s. 147.

670 Kâmran Birand, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* AÜİF Yay., Ankara 1987, ss. 22-23.

çıkması aşk ile olurken; kin, kişinin karakteri, toplumun birliği açısından yıkıcı bir özelliğe sahiptir.[671]

İnsanla benzer birçok yönü olan kâinatın yaratılış gayesine gelince; Hakikî Sevgili'nin kendisini izhâr etmeyi, bütün âlemi, cemâl ve kemâlinin mazharı kılmayı istemesidir. Çerhî'nin, âlemin yaratılış gayesi olarak ileri sürdüğü bu düşünce bize; "*gizli bir hazîne idim, bilinmemi istedim ve mahlûkâtı yarattım*"[672] rivâyetini hatırlatmaktadır. Allah'ın sıfatlarının mazharı konumundaki âlem, üzerinde düşünülmesi, ibret alınması için yaratılmıştır. Zira insanoğlu, içinde yaşadığı dünyayı, güneşi, yıldızları kendisiyle mukayese ettiğinde, ne kadar küçük ve zavallı kaldığını fark edecektir. Kur'ân-ı Kerim'de, insanın dikkati kâinata, yaratılmışlara çekilmekte; "*insan neden yaratıldığına bir baksın"* (et-Târık, 86/5) âyetiyle, boyut itibariyle diğer canlılardan farksızlığına işâret edilirken; halifelik sıfatıyla da bu evrendeki ayırt edici vasfına atıfta bulunulmaktadır. Bu halifelik vasfı dolayısıyla güneş, ay, denizler, nehirler ve hareketi sağlayan yıldızlar, yerde ve göktekiler, nicelik açısından çok küçük kalan insanın emrine sunulmuştur. Öyleyse, insanın ayırt edici özelliği niceliği değil, yaşamındaki niteliğidir.[673]

Allah, âlemi yaratmış ve insanın emrine sunmuştur. Kesret âlemi, insan için bir imtihan yeridir. Çerhî, mahlûkata baktığında, Hudâ'nın bunlar için nice çileler yarattığını; kâinatın zıtlardan oluşan birliğini müşâhede ettiğini belirtir. Velî, mü'min, kâfir, insan, çeşitli renklerde hayvanlar… Her birinin yaratılışının hikmeti vardır. Bakan bir göz, mahlûkâtın hiçbirinde bir ayıp ve kusur bulamaz. Bu durum, ulvîlik ve hattâ süflîlik için de geçerli olup hepsi, Vâcibu'l-Vücûd'a işâret etmektedir.[674]

---

671 Çerhî'nin kâinatı oluşturan unsurlar olarak kabul ettiği toprak, su, hava ve ateş ile insan ruhu arasındaki ilişkiye, çeşitli bağlamlarda doğu düşüncesinde de değinilmiştir. Örneğin ses, insan ruhu üzerindeki etkisinden hareketle, bu elementlere göre tasnif edilmiştir. Bu düşünceye göre cesaret, umut ve heyecan veren sesler toprak; sakinleştirici, tedavi edici ve mutluluk verici sesler su; etkileyici, korkutucu ve hareket verici sesler ateş; insanı fiziksel ortamdan alıp yükselten ve mutlu kılan sesler havadır. Birand, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* s. 23; Khan, *Müzik,* ss. 101-102, 132.

672 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ,* c. II, s. 132, hno: 2016; Çerhî, *Neynâme*, s. 164. Çerhî'nin bu yaklaşımında İbn Arabî'nin düşüncesinin izleri görülmektedir. Ona göre yaratılıştan maksat, Allah'ın bilinmeyi istemesidir. "*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve bütün varlıkları yarattım*". Bu anlayış, İbn Arabî tarafından, argümanlarını desteklemede temel kriter olarak ele alınmıştır. Kendinin bilinme arzusu, O'nun mükemmelliğinin bilinmesidir. Mohammad Noor Nabi, "The Conception of God as Understood by The Early Muslim Mystics of India", *Islamic Culture,* Hyderabad-Deccan, October 1965, c. III, No. 4, s. 294.

673 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 9b-10a, 12b, 14b, 46b, 50b, 61b. Söz konusu âyetlerle ilgili olarak bk. er-Ra'd, 13/2; İbrahim 14/33; en-Nahl, 16/12; el-Ankebût 29/61; İbrahim 14/32; en-Nahl, 16/14; Hacc, 22/65; Lokman, 31/20.

674 Çerhî, *Neynâme,* s. 147; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 8b, 9b-10a, 14b. Seyr ü sülûk çabasının bir neticesi olan bu müşâhedenin benzeri, meditasyonun da gayelerinden biridir. Derin meditasyonda bir tek noktaya toplanmış zihin, bilinç ve bilinçaltı katmanlarını geçerek *Samadhi* adı verilen süper bilinç düzeyine ulaşabilir. Bu sırada bütün bağlardan özgürleşip zaman, mekân ve nedensellik sınırlarını aşar. İnsan,

Kâinat-insan ilişkisini kulluk çerçevesinde ele alan Çerhî'ye göre, varoluş gerçeğinin ve kâinatın farkına varan insan bu dünyadayken âlem-i meâdı isteyip sâlih amellere yönelecek, nihayetinde hakîkî sevgilinin cemâliyle müşerref olacaktır.[675]

Ancak bu visâli ve ebedî saflığı arzulamayıp, pis dünya ile meşgul olanlar, karar ve itmi'nan bulamazlar ve Gerçek sevgiliye ulaşmayı istemezler. Onlar hakkında şu âyet indirilmiştir: "*Bizimle buluşmayı ummayan, dünya hayatına razı olup onunla rahat edenler ve bizim ayetlerimizden gaflet edenler…*" (Yûnus, 10/7). Zira onlar, böyle bir kabiliyete imkânları olduğu halde, akıl ve idrâkleriyle O'na kavuşmayı arzulamayıp, gayriye yönelmişlerdir. Bu noktada Çerhî, âlemin bir anda varoluşu gibi, zamanı gelince de bir anda yok olacağını hatırlatır. Âhiret ise bir ödül ve ceza mekânıdır.[676]

Bu konumuyla kâinat, kişinin kendi farkındalığını artıran ve nihâî benliğe ulaşma yolunda kişinin elinden tutan bir yardımcıdır. Maslow, tüm evrenin bu şekilde birleşmiş ve ayrılmaz bir bütün olarak algılanmasını, doruk deneyimlerin ortak özelliği olarak kabul eder. Bu tür bir yaşantı, yalın ve sözcüklerle anlatılabilecek kadar basit değildir. Lafzî ve felsefî bir kabullenişten öte, kişinin evrenin içinde yer aldığı, onun bir parçasını oluşturduğu ve kendisinin evrene ait olduğu şeklinde bir algılayış, kişinin yaşamının geri kalan kısmında karakterine olumlu yönde tesir edecek derecede derin ve sarsıcı bir etki yaratabilecek niteliktedir.[677] Çerhi'nin, bu hususu yıllar öncesinden dile getirişi, onun irfânındaki vuslatı göstermesi bakımından önemlidir.

2. Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd

İnsanın en üstün yönü, somut bir birey hâlinde var olmaktır. İnsan egzistansı kendini aşmak, kendini fethetmek, bizzat kendi olmak için daimî bir çaba ve oluşum içindedir. Dolayısıyla insanın varoluş, hayat vb. konularda fikir yürütmesi de fıtrî bir olgudur.

Peygamberler, velîler, felsefeyle meşgul olmadıkları gibi; eşyanın tabiatı, bilginin değeri gibi konularda derin düşüncelere dalıp sistem oluşturma çabası içine de girmemişlerdir. Onların yaptıkları, gördükleri şeyi dile getirmek, insanın alınyazısı ve şimdiki durumunun menşei gibi konularda hakîkatler bütününü ortaya koymaktır.[678] Bu durum, Çerhî için de

---

kâinatla bütünleşir. Bu, bir damla suyun okyanus olması gibi, mikrokozmozun makrokozmoza dönüşmesidir. Ancak Yoga'daki panteist etki, kendini burada hemen gösterir. Zira yogilerin ileri sürdüğü üzere, bu tecrübenin sonunda birey, Brahman ile birleşerek O olmaktadır. Rama, "Prana Bilimi", *Nefes,* s. 115

675 Çerhî, *Neynâme,* s. 147.

676 Çerhî, *Neynâme,* s. 147; Çerhî, *Tefsîr,* vr. 8b, 46b.

677 Maslow, *Doruk Deneyimler,* s. 75; Sayar, *Geçmişin Bilgeliği,* s. 13

678 Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine,* ss. 3, 14-15.

geçerlidir. O, felsefî anlamda sistemli bir doktrin ortaya koymuş değildir. Ancak şahsî tecrübelerini, yaşadığı hâli eserlerine yansıtmış, varoluş, Allah, kâinat, vakt, hayat, ölüm vb. konulara açıklamalar getirmiştir. Çerhî'nin bu konulardaki görüşlerini aktarma çabasına girmek, günümüz insanının problemlerine alternatif oluşturup oluşturamayacağını ortaya koymaya çalışmak diye de yorumlanabilir.

İnsanın fıtraten kendisini ve çevresini sorgulamasında aradığı cevapların, tasavvufî tecrübede vahdet-i vücûd ve şuhûdî tevhîd şeklinde genel ifadelere döküldüğü söylenebilir. Vahdet-i vücûd, kelime olarak infirad, teklik anlamındaki vahdet ve bulmak, bulunmak, varlık, zât, anlamlarına gelen vücûd kelimelerinin terkibi olup, varlığın birliği anlamında bir tamlamadır. Vahdet, kesretin zıddı, tasavvuf ıstılâhında taayyün-i evvel mertebesi iken; vücûd kavramıyla ilgili bir anlam bütünlüğüne ulaşılamadığı görülür. İbn Arabî'ye göre, vücûd ile kast olunan, sadece Allah'tır. O'nunla birlikte mümkinâttan hiçbir şey vücûdla vasıflanamaz. Netice itibariyle vahdet-i vücûdu savunanların, bu kelimeye, "*vücûd, Allah'tan ibarettir*" şeklinde bir anlam yükledikleri görülmektedir.[679]

Vahdet-i vücûd eksenindeki ifadelere, tasavvuf tarihinde İbn Arabî'den önce de rastlanmakla birlikte, bu düşünceyi ilk defa sistemleştiren İbn Arabî olmuştur. Ancak onun, eserlerinde bu kelimeyi kullanmadığı, daha sonraki müellifler tarafından teknik bir terim hâline getirildiği anlaşılmaktadır.[680]

Nakşbendîliğin vahdet-i vücûda yaklaşımına bakıldığında, tarîkatın, İbn Arabî'nin (560/1165–638/1240) bu prensibinden oldukça etkilendiği sonucuna varılabilir. Bahâeddîn Nakşbend için pek geçerli olmasa da, tarîkatın önde gelen isimlerinden Attâr, Pârsâ, Ubeydullâh-ı Ahrâr gibi sûfîlerde bu etki açıkça görülür. Fatih'in, bu fikrî cereyanı öğrenme

679 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. III, s. 450; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 114; Tehânevî, *Keşşaf*, c. III, s. 1464; Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî,* s. 96. Fakat bu sözden maksadın, "*ma'kûlât ve mahsûsâttan ne varsa hepsi Allah'tır*" demek olmadığının da altının çizilmesi gerekir. Vahdet-i vücûd düşüncesinden kasıt, kendiliğinden var olan bizâtihî kâim vücûd birdir ki, o da Hakk'ın vücûdudur. Vahdet-i vücûdda mevcudlar, Allah'ın sıfatlarının tezâhürüdür. Allah'ın her sıfatı, bir varlıkta tecelli eder. Tek ve mutlak varlık olan Allah, bütün mevcudların aslıdır. O'nun her bir sıfatının meydana çıkmasıyla, eşya ve hâdiselerden biri de ortaya çıkmış olur. Bk. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî,* hzl. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 9; Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, sad. Ethem Cebecioğlu, Ankara 1994, s. 75.

680 Vahdet-i vücûd kavramını ilk kullanan hakkında değişik görüşler bulunmakla birlikte, Suad Hakîm, bu tabiri ilk defa İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin kullanmış olabileceğini; Michel Chodkiewicz ise, ilk defa Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274)'nin, *Miftâhu'l-Gayb* adlı eserinde yer aldığını belirtir. Sadreddin Konevî'nin İbn Arabî'nin talebesi oluşu ve İbn Teymiyye'den elli dört sene önce vefât edişi göz önünde bulundurulduğunda, bu tabirin yazılı metinlerde ilk defa Konevî tarafından kullanıldığını kabul etmek gerekir. Suad Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî: el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime,* nşr. Dâru Nedre, Beyrut 1981, s. 1154; Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Takdim Yazısı), İstanbul 1987, c. I, ss. XLVIII-XLIX; Mahmud Erol Kılıç, *Muhyiddîn b. Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibü'l-Vücûd,* MÜSBE (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995, s. 252.

hususunda Ubeydullâh-ı Ahrâr, Sadeddîn Kaşgârî, Abdurrahman Câmî gibi şahsiyetleri ve mürîdlerini bu hususta otorite görüp onlarla mülâhazalar yapma arzusu da, bu tesbiti doğrulamaktadır.[681]

Nakşbendîliğin sonraki dönemlerinde, özellikle İmam-ı Rabbânî'nin bu kavrama yaklaşımı dikkat çekicidir. İmam-ı Rabbânî, "*Nakşbendî meşâyıhın ibarelerinde vahdet-i vücûd, kurb-i zâtî, maiyet-i zâtiye, kesrette şuhûd, vahdet ve ehadiyyet anlatılmıştır ne dersiniz?"* şeklindeki soruya, "*Belirtilen bu hâller, o zâtlara, elde ettikleri hâllerin ortalarında gelmiştir. Sonra bu makamdan terakki edip geçmişlerdir*"[682] şeklinde cevap vererek, vahdet-i vücûdu sülûk esnasında yaşanan ve aşılması gereken bir makam olarak nitelendirir.

İbn Arabî'nin, Çerhî üzerindeki tesirine baktığımızda yaratılış ve kâinat konusunda İbn Arabî'den etkilendiğini; özellikle tefsîrinde ona birçok atıflarda bulunduğunu görmekteyiz. Ancak Çerhî, İbn Arabî'nin bazı görüşlerinden etkilenmesine, bu düşünceye tarîkatta hayli rağbet olmasına rağmen, özellikle varlık konusunda şuhûdî tevhîde ağırlık vermiştir.

Çerhî, tevhîdi; taklîdî, burhânî ve şuhûdî diye üçe ayırmış, en üstün tevhîdin şuhûdî tevhîd olduğunu ileri sürmüştür. Onun bu yaklaşımı, İmam-ı Rabbânî'nin düşünce sisteminin de temelini oluşturmaktadır.[683]

Çerhî, vahdet-i şühûdu temsil eden önemli ifadelerden olan "*heme ez ost*" (Her şey O'ndandır) ifadesine, farklı eserlerinde mükerreren yer vermektedir. Örneğin, *Şerhi Esmâi'l-Hüsnâ* adlı eserinde, Allah'ın el-Bâtın ismini kendinde gerçekleştiren kimsenin; kâinattaki bütün zerrelerin, O'nun varlığına delâlet ettiğinin bilincine varacağını belirtir. Zira bütün mahlûkâtın varoluşu O'ndandır.[684]

Dolayısıyla vahdet-i şühûdun sistematik bir tarzda ele alınışının, İmam-ı Rabbânî'ye dayandırılmakla birlikte, vahdet-i şuhûdu ifade eden temel kavramların, ondan çok daha önce

---

681 Hâce Muhammed Pârsâ ve Abdurrahman Câmî, İbn Arabî'nin eserinin şerhini yapmışlardır. Muhammed Pârsâ'nın varoluşla ilgili şu ifadeleri dikkat çekicidir. Ademin ademi vücûddur. Yaratılmış şeyler, Allah'ın onları ezelden beri bilmesi sebebiyle mevcuddur. Çünkü Allah'ın ilmi, kevn için mahal değildir. Allah, kevne hulûl etmiş de değildir. Eğer bunun hakîkatini anladıysan, ister ademden halketti de, istersen vücûddan. Sana işi olduğu şekilde bildirdim. Hakkı söyleyen Allah, yol gösteren yine Allah'tır. Hâce Muhammed Pârsâ, *Faslu'l-hitâb*: *Tevhîde Giriş*, çev. Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul 1988, s. 592; Nizami, "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality,* s. 171; Rizvi, *A History of Sufism,* c. II, s. 188; Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 220.

682 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mno. 31. İmam-ı Rabbânî'nin konuya yaklaşımıyla ilgili olarak bkz. Ahmet Cahid Haksever, "Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmam-ı Rabbânî'nin Şathiye Anlayışı Örneği", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* yıl 3, c. III, sayı 5, 2004/1, ss. 103-126.

683 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 30. Konuyla ilgili karşılaştırmalar için bkz. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mno: 30, 31, 113.

684 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye*, s. 39; a.mlf., *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 31; a.mlf., *Tefsîr*, 17a-b.

kullanıldığı görülmektedir. Ubeydullâh-ı Ahrâr, Bahâeddîn Ömer'in yanına geldiğinde; Bahâeddîn Ömer, şehirde ne olup bittiğini sormuş; o da, iki türlü hayır olduğunu belirtmiştir. Ahrâr ona, "*Zeynüddîn-i Hâfî ve yakınları 'heme ez ost' derken, Seyyîd Kasım ve bağlıları 'heme ost'* (her şey O'dur) *demektedir. Siz ne dersiniz?*" diye sorunca; Bahâeddîn Ömer, bir müddet başını eğdikten sonra, Şeyh Zeynüddîn'in doğru söylediğini ileri sürer. Ancak Ahrâr, Bahâeddîn Ömer'in Zeynüddîn-i Hâfî'yi desteklemek amacıyla söylediği sözlerin, aslında Seyyîd Kasım'ı doğrulayıcı nitelikte olduğunu fark edip, bunu Bahâeddîn Ömer'e aktarınca, Bahâeddîn Ömer yine deliller ileri sürer; fakat yine öbür taraf haklı çıkarılmaktadır. Ahrâr buradan, onun maksadının, bâtınında Seyyîd Kasım ve taraftarları gibi düşünüp, zâhirde Zeynüddîn-i Hâfî gibi görünmek olduğu sonucunu çıkarır.[685]

Çerhî'nin vahdet-i şühûda ağırlık vermesi, onun silsile, cezbe ve sülûk, sekr ve sahv düşüncelerinin de tabiî bir sonucudur. İmam-ı Rabbânî, tarîkattaki Alevî ve Bekrî silsile arasındaki farkı izah ederken; Hz. Ali'nin sülûkünün seyr-i âfâkî ile kat edildiğini; Hz. Ebû Bekr'in sülûkünün ise, cezbe köşesinden bir yer açıp, oradan maksûda vasıl olduğunu belirtir. Birinci sülûkte ma'rifetin tahsili varken, ikincisinde muhabbet ağır basmaktadır. Bahâeddîn Nakşbend'le birlikte âfâkî sülûk ve cezbe, yani ma'rifet ve muhabbet birlikte kemâl bulmuştur. Çerhî, Alevî silsileye, dolayısıyla âfâkî seyre daha çok önem vermiştir. Ubeydullâh-ı Ahrâr'ın manevî eğitimi, Çerhî'nin metodu üzere, önce istihlâk ve fenâ iledir. Ahrâr sonrasında cezbe yerine dönmüş, bekâyı da aynı şekilde bulmuştur. Çerhî, bu sebeble Ahrâr'a icâzet verirken; "*mürîdleri cezbe yoluyla eğitmek isterseniz, o sizin tercihinizdir*"[686] demiştir.

Pekî, cezbe yoluyla bekâya ermenin düşünce sistemine etkisi nedir? Bu noktada İmam-ı Rabbânî, konuya açıklık getirici mahiyette şu ifadelere yer verir: "*Bekâ cihetinden cezbe, sâliki sekr hâlinden çıkaramaz. Bu sebeble Ene (Ben) kelimesi, bekâ vücûdu ile bâkî olan sâlike dönemez. Zira cezbede muhabbetin ağır basması söz konusudur. Muhabbetin ağır basması, sekri beraberinde getirmektedir. Bu durumdaki kişinin, ilmi de sekr ile karışık olup, bunun en önemli misali, vahdet-i vücûd düşüncesidir. Zira onun binası sekr üzerinedir. O kadar ki, sevenin nazarında mahbubdan başkası kalmaz. Dolayısıyla O'nun gayrının nefyine hükmeder. Şayet sekrden çıkıp ayıklığa geçerse, mahbûbun şühûdu, mâsivâyı müşâhedeye mânî olmaz. Vahdet-i vücûd hükmünü de vermez*". İmam-ı Rabbânî'nin bu ifadeleri, Ahrâr'ın

685 Safî, *Reşahât,* ss. 351-352.

686 Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 250, 251; Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 48b; Safî, *Reşahât,* ss. 353-354; Muhammed Tâlib, *Matlabu't-Tâlibîn*, vr. 25b; Râzî, *Heft İklîm,* s. 334; İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât,* mno. 290; Haksever, "İmam-ı Rabbânî'nin Şathiye Anlayışı Örneği", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* yıl 3, c. III, sayı 5, 2004/1, ss. 103-126

herhangi bir medrese tahsili görmediği halde, aynı zamanda müderris olan Câmî'nin vahdet-i vücûda dair sorularını cevaplamasını da açıklamaktadır.[687]

Çerhî, şuhûdî tevhîdi şerh eder mahiyette, "*kişinin varlığının, azalarının, bütün eşya ve kendisinin, O'ndan vücûda geldiğini*" belirtir. "*Kendisi*" ifadesinden kasıt, kişiye üfürülen ruh olsa gerektir. Müellifimizin burada yaptığı sıralama önemlidir. Potansiyel varlık, âzâlar, bütün kâinat ve nihayet ruh… Belli bir silsile içinde verilmesi, insanın Kur'ân-ı Kerim'deki yaratılış serüvenine de işâret etmektedir.[688] Dolayısıyla panteist anlayışın ileri sürdüğü gibi, kâinattaki bütün her şeyin Tanrı'nın yekûnu olduğu iddiası, Çerhî'de karşılık bulmaz.

Çerhî, Allah'ın el-Hakk isminin kuldaki tecellîsinin, O'ndan gayrisinin izzet ve bekâdan âciz olduğunun ve fenâya ereceğinin farkına varıp, Allah'a yönelerek hakîkî îmana ermek olduğunu belirtir.[689] Dolayısıyla varoluşun gayesi, "*Allah'ın âlemlerden ganî*" (Âl-i İmrân, 3/97; el-Ankebût, 29/6) olduğunun farkına varıp, O'nun sıfatlarını kulun kendinde gerçekleştirerek kemâle ermesidir.

Netice itibariyle, Çerhî'ye göre yaratılışın sebebi, "*Allah'ın bilinmeyi istemesi*"[690] olmakla birlikte, burada insana düşen sadece bilgi boyutu değildir. İbâdet ve manevî tekâmül, başka bir ifadeyle Allah'ın sıfatlarını kendinde gerçekleştirme de buna dâhildir. Gerek şuhûdî tevhîde ilişkin görüşleri, gerekse insana yaklaşımı itibariyle Çerhî'nin, İmam-ı Rabbânî'nin öncüsü olduğu ileri sürülebilir.

Çerhî'nin eserlerinde sık sık yer verdiği, "*her şeyin O'ndan olduğu*" ifadesi, daha da ötesi Ubeydullâh-ı Ahrâr'ın, Bahâeddîn Ömer'le konuşurken vahdet-i vücûd ve şühûda işâret eden "*heme ost*" ve "*heme ez ost*" ifadelerini kullanışı, daha onbeşinci yüzyılda bile bu tür ifadelerin kullanıldığının göstergesidir. O dönemde şuhûdî tevhîd, vahdet-i vücûdun karşısına sistemli bir düşünce tarzı olarak çıkmamakla birlikte, tasavvufî çevrelerde hangisinin üstün

---

687 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 456; İmam-ı Rabbânî, *age*, mno: 290

688 Çerhî, *Tefsîr*, vr. 17a-b. el-Hicr,15/29, Sâd, 38/72'de insanın yartılışına ilişkin "*O'nu biçimlendirip ona ruhumdan üflediğim zaman, hemen ona secdeye kapanın*" buyurulmaktadır. Buna göre insan, önce ceset halinde biçimlendirilmiş, sonra ruh üfürülmüştür. Burada dikkat çekici bir diğer nokta, meleklere secde emrinin, insan cesed halindeyken değil, Allah'tan gelen ruhun üfürülmesinden sonra olmasıdır.

689 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 28.

690 Çerhî'nin bu yaklaşımında İbn Arabî'nin düşüncesinin izleri görülmektedir. Ona göre yaratılıştan maksat, Allah'ın bilinmeyi istemesidir. "*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve bütün varlıkları yarattım*". Bu anlayış, İbn Arabî tarafından, argümanlarını desteklemede temel kriter olarak ele alınmıştır. Kendinin bilinme arzusu, O'nun mükemmelliğinin bilinmesidir. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ,* c. II, s. 132, hno: 2016; Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire 1988, c. XII, s. 574; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1990, c. I, s. 50; Mohammad Noor Nabi, "The Conception of God as Understood by The Early Muslim Mystics of India", *Islamic Culture*, Hyderabad-Deccan, October 1965, c. III, No. 4, s. 294.

olduğu noktasında tartışmalar yapılmaktadır. Bu tartışmalar içerisinde, Çerhî'nin varoluşa ilişkin görüşlerinin, şuhûdî tevhîd ekseninde olduğu söylenebilir.

3. Hayat ve Ölüm

Hayatın öncelikli amacı, yaşamaktır. Doğan her canlı, içgüdüsel olarak hayatını korumaya ve sürdürmeye çalışır. Ancak insan, ilerleyen yıllarda bilinçli olarak hayata adımını attığı andan itibaren, diğer canlılardan farklı olarak en büyük sorumluluğu üzerine alır. Hayatı, bütün olumlu ve olumsuz yönleri ile birlikte yaşamak, Kur'ân'ın tabiriyle "*sunulan emaneti*" (Ahzâb 33/72) üstlenmek, yaratılışın sebebidir. Bu noktada ölüm, verilen kısıtlı hayatın şuuruna varmada bir hatırlatıcıdır. Ancak tasavvufta, ontolojik ölümün dışında, bir ölüme daha işâret edilmektedir ki bu, nefsin hevâsının giderilmesidir. Çerhî, söz konusu kavrama, Hakk'ta fânî olmak anlamını verir. Zira Hakk'a vuslattan önce meydana gelen beden ölümü, "*sıradan ölüm*"dür. Maksûda, "fenâ" anlamındaki ölümle ulaşıldığında kalb, kötü sıfatlardan temizlenir; övgüye değer sıfatlarla süslenir. Dolayısıyla kişi, ontolojik manada ölümü yaşamadan önce, beşeriyete ait kötü sıfatlardan sıyrılmalı, "*Ölmeden önce ölünüz*"[691] sırrına ermelidir.

Tasavvufta ilke edinilen, "*ölmeden evvel ölün*" öğüdü, insanı, arzuların tutsaklığından kurtulup manevî dünyada yeniden dirilmeye çağırmaktadır. Genelde tasavvufun, özelde ise Çerhî'nin bu yöndeki öğretileri, günümüzün psikolojik problemlerine de ışık tutacak niteliktedir. Zira eksiklik ve sınırlılıklarla dolu dünya hayatı, başlı başına bir amaç veya hedef olmaktan uzaktır. Dünyevî hedeflere ulaşmanın, insanı ölüme daha da yaklaştırdığının bilincine varan birey, kalıcı amaçlara ihtiyaç duyar. Bu ihtiyacı onu, dînî söylemle karşı karşıya getirmektedir. Din, insanın doyumsuzluğuna ebedî amaçlarla ve dünya ötesi kalıcı hedeflerle cevap verir. Böylece birey, dînî amaçlara bağlanmakla insanüstüye, sınırlılık ve kuşatılmışlığın ötesine ulaşma imkânı bulur.[692]

Ancak dindar olmakla birlikte, içindeki boşluğu gideremeyenler de bulunmaktadır. İşte bu noktada tasavvuf devreye girmekte, mutasavvıfların hayata ve ölüme yaklaşımları bireye cevap olabilmektedir. Çerhî'ye göre, insanların hür irâdeleriyle takınacakları tavır, hayatın ve ölümün yaratılmasının hikmetidir. Allah, ilm-i kadîm ile kimin cennete, kimin cehenneme gideceğini bilmektedir. "*Madem Allah kimin cennete, kimin cehenneme gideceğini biliyor; o halde insan neden yaratıldı?*" şeklindeki kelâmî tartışmalara girmeyen Çerhî, insana düşen

691 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ,* c. II, s. 291, hno: 2669; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 170; Çerhî, *Neynâme*, ss. 165, 180-181; Konuk, *Fusûs Tercüme ve Şerhi*, c. I, 308; II, 35, 82.

692 Kemal Sayar, "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?", *Sûfî Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 13; Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 99.

görevin, bu sınırlı hayat süresince hayırlı amellerde bulunmak olduğunu belirtirken, insandaki özgür yöne de işâret etmektedir. İnsan, kendi özgür irâdesiyle gurur ve kibirden uzak durmalı, cehâletinin bilincine varmalı ve hesap gününü düşünmelidir. Ontolojik manadaki ölümün, her zaman zihinde canlı tutulması,[693] sâlikin; "*ölmeden evvel ölme*" sırrına ulaşmasında önemli bir motor görevi olacaktır.

Çerhî'nin bu düşüncesi, insan hayatının her anını kapsayıcı ve bireyi ulvî bir amaca sevk edici bir yaklaşım sergiler. İnsanın bu şekilde yönlendirilmesi, psikolojik bakımdan da önem arz etmektedir. Örneğin Jung, pek çok insanın ileri yaşlarda doyurulmamış isteklerle uğraştığını, bu sebeple geriye bakmalarının tehlikeli olduğunu, geleceğe ilişkin bir amaç edinmeleri gerektiğini savunur. Ona göre, bütün büyük dinlerin ölümden sonra da bir yaşam vaad etmeleri bu yüzdendir. Bu sebeble, ölümde bir amaç bulmak sağlıklıdır ve bundan kaçınmak, yaşamın ikinci yarısını amaçtan yoksun bırakacaktır. Jung'un, ölüme, kişinin yaşı bağlamında yaklaşımının, meseleye tek taraflı bakmak olduğu kanâatindeyiz. Zira ölüm duygusu, ölümden sonraki hayat anlayışı, Çerhî'nin işâret ettiği gibi, sadece yetişkinliği değil, hayatın her ânını kapsamaktadır. Kaldı ki insanın karakter inşâsı, büyük ölçüde çocukluk ve gençlik dönemlerinde gerçekleşmektedir. Bu dönemlerde ölüme ve âhirete kayıtsızlık, insanın hür irâdesinin, onu yaratılış gerçeğine aykırı davranışlara yönlendirebileceği de göz ardı edilmemelidir.[694]

Ru'yetullah konusunu da, hayat ve ölüm sırrı içerisinde değerlendiren Çerhî'ye göre âşık, her zaman için ölümü ister. Ontolojik manada ölüm gerçekleşmeden, fenâ anlamındaki ölümde de farklı boyutta ru'yetullah söz konusu ise de; sûfîler, âhiretteki ru'yeti daha çok arzularlar.[695] Hallâc'ın; "*ey dostlarım, beni öldürün! Şüphesiz hayatım ölümümdedir. Ölümümde hayat, hayatımda ölüm vardır*" sözü bu noktada değerlendirilebilir. Çerhî, Hallâc'ın bu ifadesinin, Hz. Peygamber (s.)'in; "*Allah'a ulaşmayı kim severse, Allah da onun Kendisi'ne ulaşmasını sever*" hadisinin açılımı olduğunu belirtir. Bedenin ölmesi, ruhun Hakk'a kavuşmasına vesiledir. Zira gerçek kavuşma, ölümden sonra gerçekleşecektir.[696]

Netice itibariyle kişi, kötü sıfatlardan arınıp Hak'ta fânî olsa da, bedende hapistir. İnsan ten kafesi içerisinde olduğu, yani hayatiyeti devam ettiği sürece, bilgi ve eylem bütünlüğü içinde olmalıdır. Kişi, bu bütünlük içerisinde yaratılış gayesine uygun davranıp, ölmeden evvel ölüm sırrına ermek durumundadır. Bu ise kalp dünyasında Allah'tan başkasına yer

693 Çerhî, *Tefsîr*, vr. 8b, 48a.
694 Onur, *Gelişim Psikolojisi,* s. 62.
695 Çerhî, *Neynâme*, ss. 180-181.
696 Dârimî, Rikak, 43, hno: 2759; Çerhî, *age*, ss. 180-181.

vermemek, dünyalığa bağlanmamak şeklindedir. Hayat ve ölüm gerçeğinin sırrı buradadır. Bu gerçekleşmediği takdirde, insanın ölümü "*sıradan bir ölüm*" olup, Mevlânâ'nın ifadesiyle "*şeb-i arûs*" niteliği taşımaz. Hallâc'ın ontolojik manadaki ölümü istemesindeki sebeb de budur. Ontolojik manâdaki ölüm, hem kişideki kötü sıfatların giderilmesiyle, hem de ruhu beden kafesinden kurtarıp sevgiliye ulaştırmasıyla hayata anlam katmaktadır.[697]

Çerhî'ye göre hürriyet, daha doğrusu insanların hür irâdeleriyle takınacakları tavırlar, hayatın ve ölümün yaratılmasının hikmetini oluşturmaktadır. Seyr ü sülûkün neticesinde kişi, doğumun ve ölümün sonsuz zincirlerinden kurtularak nihâî özgürlüğe kavuşmaktadır.

Ya'kûb-ı Çerhî'nin pederinden naklettiği şu mısralar, özgürlük konusundaki düşüncelerine de ışık tutmaktadır.

Lütfundur bize yolumuzu gösteren

Hürriyetindir bize kulluğumuzu gösteren

Çerhî'nin hürriyet anlayışı, bir şey yapma anlamındaki olumlu özgürlük yanında fiillerin, nefsin isteklerine karşı koyabilme anlamında bir özgürlüğe de işâret etmektedir.[698] Bu tarz bir hürriyet düşüncesi, günümüzde öne sürülen ve insana mutsuzluk getiren özgürlük anlayışına alternatif olabilir.[699]

4. Vakt

Zaman, bir iş veya oluşun içinde geçtiği, geçeceği veya geçmekte olduğu süre demektir. Zaman ölçüsü olan saat, doğrusallık ve ardısallığın timsâlidir. Zamana bağlı yaşantının bu biçimi, şahsî ve kültürel hayatımızın temelini oluştururken; geleceğe yönelik plan yapmamızı, etkinlikleri önceden ayarlamamızı mümkün kılmaktadır.[700] Ancak tasavvufta kullanılan *vakt* kavramı, kelime olarak *zaman* kelimesiyle benzerlik arz etmekle birlikte, mâhiyeti itibariyle farklıdır.

---

697 Mevlânâ'nın konuya dair beyitleri için bk. *Mesnevî,* c. I, bno: 288-289, 1447, 1540, 1849; c. III, bno: 2255, 3951, 3972-3, 3984; c. V, bno: 3821.

698 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 8b; a.mlf., Çerhî, *Neynâme,* s. 193; Erich Fromm özgürlüğü, "*bir şey yapma*" şeklindeki olumlu anlamında değil, "*bir şeyi yapmama*", içgüdüsel düşkünlükler doğrultusunda hareket etmeme tarzında değerlendirmektedir. Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, çev. Şemsa Yeğin, Payel Yay., İstanbul 1996, s. 41.

699 Gerek Nurettin Topçu'nun isyan ahlâkı, gerekse Frankl'ın yaklaşımı, benzer anlamda değerlendirilebilir. İnsanın onuruna yaraşır anlamda özgürlük, kişisel, çevresel ya da kültürel sınırları hiçe sayarak değil, olumlu bir yaklaşımla imkânlar ölçüsünde davranış alanını genişletmeyi ifade eder. Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, Edesos Yayınevi, Ankara 1991, s. 123; Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı,* Dergâh Yay., İstanbul 1995, ss. 25-204; Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı,* s. 55.

700 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük,* TDK Yay., Ankara 1988, c. II, s. 1662; Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 82.

Vakt, zamandan bir miktar, geçmiş ile gelecek arasındaki zaman dilimidir. Buradan hareketle tasavvufta; "*senin vaktin, geçmişte aldığın ve gelecekte alacağın nefes arasıdır. Şayet Allah'tan gafil bir halde geçirirsen, ebediyen o ânı kaybeder, geri dönemezsin*" ifadelerine yer verilir. Istılâhta recanın safâsıyla cezbeye gelmek, sâlikin temkîn ve telvîn arasında olması, Hakk'ın varlığında kaybolmak gibi anlamlar da verilmiştir.[701]

Çerhî'nin, *Kelimât-ı Kudsiyye* içinde özellikle önem atfettiği bir diğer prensip, *vukûf-ı zamânî*dir. Istılâhta vukûf-ı zamânî, kişinin yaptığı işlerden dolayı nefsini hesaba çekmesi demek olup, bu prensibe Çerhî, Celâl'in kabzında da, Cemâl'in bastında da müşâhededen uzak durmamak anlamını verir. Bu sebeble, kabz halinde istiğfâra, bast hâlinde ise şükre yönelinmelidir. Bu iki hâle riâyet etmek, vukûf-ı zamânîdir.[702]

Çerhî'nin vukûf-ı zamânî kavramından kastettiği şeyi, Ebû Süleyman Dârânî'den hareketle çözümleyebiliriz. Havf ve recâ kavramları çerçevesinde konuya yaklaşan Dârânî, vakti, hâle riâyet etme şeklinde tanımlar. Dârânî'ye göre, recâ hâli galip geldiğinde, sâlik vakte riâyet etmemektedir. Havf galip geldiğinde de, sâlikin tevhîdi bâtıl olmaktadır. Zira havfın galebe çalması, ye's ve ümitsizliktendir. Hakk'tan ümit kesmek ise, şirktir. Buna göre havf ve recâ eşit olunca, tevhîd de vakt de muhâfaza edilmiş olacaktır. Dolayısıyla vukûf-ı zamânî, kişinin içinde bulunduğu âna farkındalık ile oluşa katılmaktır. Çerhî'nin bu yaklaşımı, kişide ağırlık kazanması muhtemel kabz veya bast hâlini dengelemede de ona yol göstermektedir. Kabz hâlinde istiğfâra yönelmek, duyguların kabulü anlamına gelmektedir. Böylesi bir kabulleniş ise kişinin kendisine daha geniş bir hareket alanı açmasını sağlayacaktır.[703]

Kabz ve bast hâllerinde âna riâyet de denilebilen böylesi bir farkındalığın, kişinin kendisi ve toplumla ilişkilerindeki önemine, günümüz psikolojisinden de örnekler sunulabilir. Bireyin, ânda yaşamak sûretiyle, ilk aşamada kendine güvenini kazanıp duygularına dikkat etmeyi öğrenerek, stresin üstesinden gelmesi öngörülmektedir. Günlük hayâllere dalmanın ya da gelecekten endişe duymanın tersine, ânda bulunmayı deneyimlemekte, yaşama doğrudan katılmaktadır. Birey, kendisiyle ve toplumla ilişkilerinde içe bakış sûretiyle kendine koyduğu

701 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn,* ss. 456-459; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât,* s. 187; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, c. I, ss. 332

702 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 22; Safî, *Reşahât,* s. 41.

703 Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb,* s. 211; Duncan, *Şimdiki An Farkındalığı,* s. 66.

sınırlandırmaların, hoşnutsuzluğunun kökeninin farkına varmaktadır. Böylece duygusal bir varoluş yaşamakta, başka bir ifadeyle, duygularıyla birlikte ânda varolmayı öğrenmektedir.[704]

Vakte riâyet, irşâda ehliyette önemli bir husus olan temkîn hâlini de beraberinde getirmektedir. Bu konuda tasavvuf ıstılâhında, *ebu'l-vakt* ve *ibnü'l-vakt* tabirleri kullanılmış olup, Mevlânâ "*ibnü'l-vakt*" kavramını açıklar mahiyette;

Ey yoldaş, ey arkadaş! Sûfî ibnü'l-vakttir.

Yarın demek, yol şartlarından değildir[705]

ifadelerine yer vermektedir.

Vakt, günümüz psikolojisi kadar, varoluşçularının da üzerinde durduğunu konulardan biridir. Buna göre, insan egzistansı bir oluş içerisindedir. Fakat bize sadece şimdiki zaman verilmiştir. Sadece o vardır. Hayatımızın temsil edildiği, hürriyetimizi gösterebildiğimiz yer orasıdır. Maslow bunu, "*kişinin ânda varolması*" şeklinde nitelendirir ki, böylesi bir yaklaşım gelecek için hazırlık içermez.[706]

Çerhî, vaktle ilgili olarak, *vukûf-ı kalbî* prensibine de atıfta bulunur. Allah'tan gafil halde bir ân bile geçiren kişinin, o âna ömrü boyunca ulaşamayacağını, bâtını uyanık tutmanın zor bir iş olduğunu belirtir. Ona göre vukûf-ı kalbî'yi gerçekleştiren kimse, her ânında Allah'ı zikreder hâle gelir. *Vukûf-ı kalbî*ye müdâvemet cezbeyi, cezbe ise vusûlü beraberinde getirirken; ânı yaşayıp en iyi şekilde değerlendirmenin, bir varoluş problemi hâline geldiği görülmektedir. Ân'a riâyetin getirileri arasında, geçmiş ve gelecek kaygısından sıyrılmanın yanında, vakte sahip olmak da vardır.[707]

Çerhî bu konuda, "*onların reddi red, kabulleri kabul olunur. İrade okları hedefe isabet eder"* derken; Mevlânâ, *"Evliyânın Allah'tan dolayı kuvveti vardır…..*" mısralarına yer verir. Ancak söz konusu keyfiyet havassa mahsus olup, bu sırra mazhar olanlar da, her zaman söz sahibi değildir. Zira bu konumdayken irâdede bulunan kendileri değildir. Bunlar iç âlem ve melekût dünyasının intizâmına memurdurlar.[708]

---

704 Kişinin içinde bulunduğu ânı değerlendirmesinin, gündelik hayata etkileri konusunda bk. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 82; Duncan, *Şimdiki An Farkındalığı,* ss. 11-13, 24, 42-43.

705 Mevlânâ, *Mesnevî,* c. I, bno: 133.

706 Maslow, *Doruk Deneyimler*, s. 115; Verneaux, *Egzistans Üzerine*, s. 16.

707 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, ss. 26, 31. Her ânında bâtınını uyanık tutmaya yönelen kişi, geçmiş ve geleceğin tamamen subjektif bir süreç olduğunu, gerçekte objektif bir varoluşunun bulunmadığını fark edecektir. Herhangi bir şeyin objektif olarak gerçekte varolup olmadığı sorusu, zihindeki konumunu devam ettirmekle birlikte gerçek, yegâne referans olarak sadece varoluş ânımızı tanımaktadır. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, ss. 97-98; Michael Talbot, *Mistik Düşünce ve Yeni Fizik,* çev. Sebahattin Kurtay, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 97.

708 Sâfî, *Reşahât*, s. 99.

5. İnsan

İnsanın neliği, kimliği, yüzyıllardır sorgulanan bir hususdur. Bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, isteyen, özgür ve tarihsel olan, ideleştiren, çalışan, eğiten, inanan bir varlık olarak insan, hemen her toplumda farklı bağlamlarda inceleme konusu olmuştur.[709]

Vücûdun özelliği tek başına varolamamaktır. İnsanın kadavrası yani ölü hâldeki cesedi, ondan farklı bir şeydir. Vücûduyla ne özdeşleşebilmekte, ne de ondan ayrılabilmektedir. Burada, objektif bir ilişkiden farklı tarzda hazır oluş ya da katılış sırrı bulunmaktadır.[710]

Çerhî bu duruma şöyle açıklık getirir: "*Biliniz ki; insanın bir zâhirî, bir de bâtınî yönü vardır. Bâtınî yönü ruh olup buna 'cân' da denilmektedir. Beden, kişinin ruhunun bir tezâhürü olmakla birlikte, ruhu görmek mümkün değildir*".[711]

İnsanın ne olduğu sorusuna cevap arayan Çerhî, evvelinin su, sonunun toprak olduğunu belirterek, hakikî varlığa nisbetle hiçliğini özellikle vurgulamaktadır. Ancak insanoğlu, hayatiyetini devam ettirdiği müddetçe de diri olmalıdır.[712] Burada diri olmaktan kasıt, maddî anlamda vücûdun faaliyetlerini yerine getirmekten çok, manevî anlamda dirilik, yani kalbde Allah şuuruna yer vermektir.

Bir sudan meydana gelen insana halîfelik vasfını kazandıran yöne, "*ona ruhumdan üfledim"* (el-Hicr, 15/29, Sâd, 38/72) âyetinde işâret edilmektedir. Dolayısıyla insanda, ilâhî bir yön bulunmaktadır. İnsan, bu bedene hapsolmuştur ve geldiği yerin özlemini duymaktadır. "*Sabah akşam Rablerine, sırf O'nun rızasını dileyerek duâ edenler*", (el-En'am, 6/52; el-Kehf, 18/28) "*ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken Allah'ı ananlar*", (Âl-i İmran, 3/191) "*anların, yanları yataklarından kalkarak korkuyla, umutla Rablerine yalvarırlar*" (es-Secde, 32/16) âyetleri, kişinin bu iştiyâkını giderme yolunda hareket etmesinin neticesidir. Bu durum *Mesnevî*'de;

Dinle neyden; O, her an anlatmada,

Ayrılıklardan şikâyette bulunmakta[713]

mısralarıyla dile getirilir.

---

709 Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, ss. 61-211; Güvenç, *İnsan ve Kültür*, s. 316.
710 Verneaux, *Egzistans Üzerine*, s. 87.
711 Çerhî, *Neynâme*, s. 150.
712 Çerhî, *Tefsîr*, vr. 141a.
713 Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, bno: 1; Çerhî, *Neynâme*, s. 145.

Buna göre insan, en güzel biçimde yaratılmış; ancak daha sonra ilâhî prototipten uzaklaşarak, aşağıların aşağısı, esfel-i sâfilîn hâline gelmiştir. Bu bakımdan insan, hem kemâlle, hem de kopuşla birlikte başlayabilecek bir bozulma kapasitesini içinde barındırmaktadır. İnsan, ebedî olanı arayıp, kendisini aşmak ister. Bu dünyada yaşamasına rağmen, yine de onu aşmak istediği için arayışa koyulur. Bu konumuyla âlem-i sagîrdir, mikrokozmozdur, zübde-i âlemdir.[714]

İnsandan başka hiçbir varlık, "*ona ruhumdan üfürdüm"* (el-Hicr, 15/29; Sâd, 38/72) iltifatına mazhar olmamıştır. Bu, beraberinde sorumluluğu da getirmektedir. Çerhî, "*Melik'in atâsına, O'nun yardımı olmadan tahammül mümkün değildir*"[715] diyerek, insanın bu ağır sorumluluk altında da, esas yardımcısının Allah olduğunu belirtir.

Çerhî'nin, insan için kullandığı bir diğer sembol, aynadır. Zira insan, Allah'ın sıfatlarının mazharıdır. Ancak ayna olabilmek yani Allah'ın sıfatlarını kendinde yansıtabilmek; gerçek manada kullukla, O'nu tanımakla mümkündür. İnsan, Allah'ın sıfatlarından hangilerini ne ölçüde yansıtıyorsa, kemâlâtta da o nisbette ilerlemiş demektir. "*İnsanları ve cinleri, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"* (ez-Zâriyât, 51/56) âyeti de, bu duruma işâret etmektedir.[716]

Tanımanın en yüksek mertebesi şuhûd olup, şuhûdun tecellîsi de kalbi saf ve selîm olanadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de, "*O gün ki, ne mal, ne de oğullar fayda vermez. Ancak Allah'a sağlam ve temiz kalb getiren (fayda görür)"* (eş-Şu'arâ, 26/88-89) buyrulmaktadır. Hasta kalb ise, ilâhî ma'rifetten hissedar olmaya lâyık değildir. "*Onların kalblerinde hastalık vardır. Allah da hastalıklarını artırmıştır*" (el-Bakara, 2/10) âyetinde de belirtildiği üzere; kişi, kalbini temizlemedikçe, Allah'ın sıfatlarını yansıtan bir ayna olamaz. Kalbden temizlenmesi gereken şeyleri, "*beşeriyete ait paslar*" olarak nitelendiren Çerhî, bu kapsam içerisine insanlara ait kederleri, geçici meşguliyetleri ve bedene ait engelleri dâhil eder.[717]

İnsanların, Allah'ın her isminden nasibi vardır. Başka bir ifadeyle, insan-ı kâmil[718] olabilme imkânı, her birey için geçerlidir. Kişi, o isim gereğince hareket edip gayret

714 Sayar, "Geçmişin Bilgeliği", *Sûfî Psikolojisi,* ss. 13-14.
715 Çerhî, *Cemâliyye-Havrâiyye,* s. 36.
716 Çerhî, *Neynâme,* ss. 157, 164-165.
717 Aynı eser, s. 164.
718 Tasavvuf ıstılâhında insan-ı kâmil, bedeni kendisine emanet edilmiş ve halifelik sıfatına haiz kimsedir. Bu kelime, farklı eserlerde kelime olarak geçmekle birlikte, Suad Hakîm'e göre, bir sistem hâlinde tasavvuf felsefesi bağlamında değerlendiren ilk kişi, İbn Arabî'dir. Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî,* ss. 158-168.

gösterirse, o ismin mazharı olur. Hz. Peygamber'in, "*kişi bildiğiyle amel ederse, Allah ona bilmediklerini öğretir*" hadisi de bu meyanda değerlendirilebilir.[719]

Çerhî, bu çerçevede Hz. Peygamber'in, "*Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Bunları hıfzeden cennete girer*"[720] hadisini ele alır. Burada geçen "*hıfz*"dan kastedileni, Cüneyd-i Bağdâdî'nin; "*okuyucular yolda kaldı*, *sûfîler vâsıl oldu*" sözüyle açıklar. Buna göre *okuyucular,* isimle; sûfîler ise, müsemmâ ile meşgul olanlardır; başka bir ifadeyle, bilgi boyutuyla sınırlı kalmayıp, bilgiyi yaşantılarına aksettirenlerdir. İnsan, gücü nisbetinde Hakk'ın isimlerini kendinde gerçekleştirmelidir. Zira her manâ hakîkate, her hakîkat de Hakk'a götürür.[721]

Allah'ın isim ve sıfatlarına dair risâle kaleme alan Çerhî, Allah'ın isimlerini saydıktan sonra, bunların kuldaki tezâhürlerine de değinir. İnsanın, Allah'ın sıfatlarını yansıtmasıyla, kemâlât yolunda ilerlemesi birbirine bağlıdır. Kişi Hakk'ın sıfatlarını yansıttıkça, kemâlâtı artacak; kemâlât yolunda ilerledikçe de, Allah'ın o vasfını daha iyi yansıtan bir ayna hâline gelecektir.

Çerhî, Allah'ın Rahmân ve Rahîm isimlerinin kalb ve bedene işâret ettiğini belirttikten sonra; kalb zikirle, beden de ibâdetle meşgul olursa, kişiye merhamet edileceğini belirtir.[722] Buna göre, Allah'ın isimlerini gerçekleştirmenin şartları ve kişideki tezâhürleri şöyledir:

el-Melîk isminin ârifteki tezâhürü, zâhirî hükümdarları âciz bilip, onlara iltifât göstermemek ve ibâdetini yalnız Hakk'a yöneltmektir.

el-Kuddûs: Kişi kalbini beşerî bağlardan temizlemeli, nefsin hevâ ve hevesinden, şeytanın vesvesesinden uzak durmalıdır. Bunun temel şartı, her hâlükârda dinin emirlerine uymaktır. Böylece kul, Kuddûs ismini kendinde gerçekleştirecektir.

el-Mu'min vasfını kendinde gerçekleştirenin imanı, kendisini inkârdan, halkın itiraz ve özründen korur.

el-Mütekebbir: Kişi kendini hakir görmeli, dünya ve âhiretin nimetlerine aldanmamalı, Hakk'a yönelmelidir.

---

719 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, 265, hno: 2542; Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 16.

720 Buhârî, Da'avât 68; Müslim, Zikr, 5, 6, hno: 2677; İbn Mâce, Duâ, 10, hno: 3860-61.

721 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* s. 17. Çerhî sâlikin, Allah'ın sıfatlarını kendinde gerçekleştirmesinde amele vurgu yaparken (Çerhî, *age,* s. 16), bunun benzeri meditasyonda *Mantra* uygulamasıdır. *Mantra*lar, çoğunlukla Tanrı isimleri gibi çok önemli kelimelerdir. *Mantra*nın sesli ya da sessiz olarak defalarca tekrarlanmasıyla, kişinin vasfı hâline gelmesi amaçlanır. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji,* s. 117.

722 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,,* s. 18.

el-Hâlık, el-Bâri' ve *el-Musavvir* isimlerini kendinde gerçekleştiren kişi, yaratılmıştan yaratılana intikal edecektir. Böylece zihnini, mahlûkla meşguliyetten kurtaracaktır.

el-Gaffâr: İnsanların ayıplarını örtmek ve onlara nasihatte bulunmaktır.

el-Kahhâr: Nefs-i emmâreye karşı koymaktır.

er-Rezzâk isminin tezâhürü, günde belli sayıda vird yanında, kişinin ihtiyacını Hakk'tan başkasına açmaması, gündelik üzüntülere kendini kaptırmaması şeklindedir.

el-Fettâh; zâlimlerin zulmünü defedip, mazlumlara yardım etmektir.

el-Alîm; insanın, zâhir ve bâtın ilimleri tahsil etmesidir. İlim sayesinde kişi, O'na isyan etmekten sakınacaktır.

el-Bâsıt isminin insandaki tezâhürü, darlıkta sabır, ferahlıkta şükürdür. Çerhî'nin burada darlık ve ferahlık olarak nitelediği husus, tasavvuftaki kabz ve bast kavramlarıdır.

er-Rafî'; Hakk dostlarına saygılı olmaktır ki bu, düşmanlara galebeyi de beraberinde getirir.

el-Basîr; kulun kendi ahvâlini, söz ve davranışlarını, sürekli murâkabe etmesidir.

el-Hukm isminin tezâhürü, Hakk'ın hükmünü bütün benliğiyle kabul edip, ehl-i bâtıldan uzak durmaktır.

el-Hafîz; kişinin, nefsin hevâsından, şehvetten, öfkeden kendini uzak tutmasıdır.

el-Celîl; kişinin cemâl ve celâl sıfatlarını kendinde gerçekleştirmeye gayret etmesidir.

el-Hakîm; mahlûkâtın yaratılış gayesini görmek ve buna gereği gibi hükmetmektir. Buradaki hükmetme ibaresinden kasıt, "*Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın* (Âl-i İmran, 3/191) hâlinin kişide oluşmasıdır. Aksi takdirde, eşyanın hikmeti kavranamaz.

el-Vedûd isminin sâlikteki tezâhürü, Allah'ı ve dostlarını, dost edinmektir.

el-Bâ'is: Kul âhirete hazırlanmalı, ölü kalbleri de irşâdla diriltmeye gayret etmelidir. Burada kastedilen, ontolojik manadaki ölüm değildir. Allah'tan gafil her kalb, her ne kadar zâhirde yaşıyorsa da, bu noksanlığı sebebiyle ölüdür. Kalbleri diriltmek de Hakk'ı tebliğ ile mümkündür.

el-Hakk: O'ndan gayrisinin izzet ve bekâdan âciz olduğunun ve fenâya ereceğinin farkına varıp Allah'a yönelmek ve hakîkî îmana ermekle, bu isim kişide tecellî eder.

el-Mumît; istikamet üzere olup fuyûzât-ı ilâhînin, kişinin kalbine akmasıdır.

el-Hayy: Fuyûzât-ı ilâhîyi, el-Hayy isminin tecellisiyle birlikte ele alan Çerhî, bundan kastın; iman-ı hakîkî ve ilm-i ledün olduğunu belirtir.

el-Vâcid, el-Mâcid, es-Samed, el-Muahhir isimlerinin tezâhürü, kişinin kendisini muhtaç, makhûr ve zelîl bilmesidir. İzzet ve ikram O'ndan, taat, boyun eğme ve isteme O'nadır.

el-Ehad: Derecelerine göre tevhîd üçe ayrılır: Taklîdî, burhânî, şuhûdî… Bu derecelendirme içerisinde, taklîdî tevhîd en alt basamaktadır. Şuhûdî tevhîd ise, vecde gelen sâlikin, Hakk'ın dışında bir şeyi görmemesidir.

el-Bâtın: Bütün mahlûkâtın varoluşunun Hakk'tan olduğunun şuuruna ermektir.

el-Muntakîm isminin tecellisi, büyük ve küçük cihâda devamdır.

el-Bedî'; güzellik ve cemâli O'ndan bilmek, zâhirde halka, bâtında Hâlık'a müteveccih olmaktır.

el-Vâris; hiçbir şeyi yöneticiden, hükümdardan bilmemek, her şeyin Allah'ın kudretinde oluşunun farkına varmaktır.

es-Sabûr isminin kuldaki tecellîsi, kişinin işlerinde sabır üzere olması, günahkârı cezalandırmada aceleci davranmamasıdır. Zira hiçbir şey O'ndan gizli değildir. [723]

Sonuç olarak insan, ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. Beden açısından bakıldığında insan, su ve topraktan başka bir şey değildir. İnsanın halîfelik vasfını kazanması ise, kendisine ruhun üfürülüşüyledir. İnsan, bu beden kafesindeyken, özünden ayrı olup aslî vatanının özlemi içerisindedir. Bireyin asıl vatanına kavuşma yolundaki gayreti, kendisinde kemâlât şeklinde zuhûr edecektir.

Çerhî'ye göre, Allah'ın sıfatlarını yansıtması dolayısıyla insan ayna gibidir. Kendinde Allah'ın sıfatlarını gerçekleştirdiği ölçüde, kemâlâtta ilerleyecektir. Potansiyel olarak insan-ı kâmil olma özelliği herkeste bulunmakla birlikte, bunun kuvveden fiile çıkarılması amel iledir. Kemâlât ameli, amel ise kemâlâtı beraberinde getirmektedir. Ancak kimileri, kendisindeki ilâhî yönün farkında bile değildir. Böylesi bir yaşamın sonunda vukû bulacak ölüm ise, sıradan bir ölümdür.

723 Çerhî, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* ss. 18-33.

G. VELÎ VE VELÂYET

Velî; düşmanın zıddı, dost, yar, arkadaş, Hakk'ı müşâhede ile O'nda fânî olmak anlamında olup, bu kelime ve türevlerinin Kur'ân-ı Kerim'de dost (el-Mâide, 5/51,57; Muhammed, 47/11), yardımcı (el-Bakara, 2/257; Âl-i İmrân, 3/150), yakın, vâris (en-Nisâ, 4/33; Meryem, 19/5), mâlik, efendi (en-Nahl, 16/76) gibi kullanımları vardır. "*Velâ*" fiilinin masdarı olan velâyet ise yakınlık, yardımcı, dost olma, akrabalık, emîrlik, sultanlık, valilik vb. anlamları ihtivâ eden bir kelimedir. Tasavvuf ıstılâhında, Allah'ın kulunu, kulun da Mevlâsını dost edinmesi; Allah'ın, onun üzerinde isimleriyle tecellîsi, Hakk ile halkta tasarruf etmesi anlamındadır.[724]

Velî kelimesinin gramer yapısına da değinen Çerhî, bunu, mef'ul manasıyla fe'îl kalıbında bir kelime olup "*Allah'ın işini üzerine aldığı kişi*" olarak tanımlar. Konuyla ilgili "*ve huve yetevelle's-sâlihîn"* (el-A'râf, 7/196) âyetini verir ve burada geçen "*yetevellâ*" kelimesinin mübâlağa bildirdiğini; fâilinin O (Allah) olduğunu belirtir. Dolayısıyla âyette, "*O, kullarının ve hiçbir zaman isyana düşmeyip taat üzere olanların mütevellîsidir*" (el-A'râf, 7/196) anlamına işâret edilmektedir. Buradan hareketle, saâdetin en güzeli, Allah Teâlâ'nın dostluğunu kazanmaktır. Allah-insan ilişkisinde, mü'minlerin, Allah'ın dostu olduğunu belirterek, sevgiye dayalı bir Tanrı anlayışı ortaya koyan Çerhî, kullar arasında *dostân-ı hâs* denilen bir gruptan bahseder ki bunlar, evliyâullahtır.[725]

Velâyet, velâyet-i âmme ve velâyet-i hâssa şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Velâyet-i hâssa mertebesine ulaşmak için, zâhirî ve bâtınî anlamda, Hz. Peygamber'in getirdiği dinin hükümlerine tam anlamıyla uymak, Allah'a kulluk ile O'na isyandan kaçınmak gerekir. Kur'ân-ı Kerim'de, "*de ki: 'Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah bağışlayandır, esirgeyendir.*" (Âl-i İmrân, 3/31) buyrulmaktadır. Buna göre, dinin emirlerine uymak bütün ümmete farz kılınmış; ona tâbî olanlar saâdete ulaşırken, yüz çevirenler de bedbahtlığa uğramışlardır. "*De ki: 'Allah'a ve elçisine itâat edin! Eğer dönerlerse muhakkak ki Allah kâfirleri sevmez.*" (Âl-i İmrân, 3/32) âyeti de, bu gerçeğe işâret etmektedir. Buna göre, velâyet mertebesine ulaşmak, kullukta derinleşmekle mümkündür.[726] Bu sebeble seven, her zaman sevdiğini düşünmeli, onun

724 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XV, s. 407; Tehanevî, *age*, c. III, ss. 951, 1028,1528-1529; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, c. III, s. 951; Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, ss. 764-676; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 754. Velî kelimesi ve türevlerinin kullanımıyla ilgili olarak bk.. Kur'ân-ı Kerim'de velâyet kavramıyla ilgili olarak bk. Mehmet Sürmeli, "Kur'ân-ı Kerim'de Velâyet Kavramı", *Tasavvuf*, Temmuz-Aralık 2002, sayı 9, ss. 305-306.

725 Çerhî, *el-Ehâdîsu'l-Erba'ûn*, vr. 27b; a. mlf., *Risâle-i Ünsiyye*, s. 17; a. mlf., *Tefsîr*, vr. 138b-139a.

726 Çerhî, *Risâe-i Ebdâliyye*, s. 11; a.mlf., *el-Ehâdîsu'l- Erba'ûn*, vr. 27b.

hoşlanmayacağı şeylerden kaçınmalıdır. Velâyete ulaşma konusunda Çerhî, şu mısralara yer verir:

Aramakla O'na ulaşamazlar.

Ama, O'na ulaşanlar da arayanlardır.

Her dil ü canda bu gam görülmez,

Talep mülkü, her Süleyman'a verilmez. [727]

Velâyet yolunda ilerleme hususunda, kişinin üzerinde durması gereken hususlardan biri de duâdır. Kul, her namazda tekrar edilen Fâtiha Sûresi'nin, "*bizi doğru yola ilet*" (el-Fâtiha, 1/6) âyetini duâlarına da katıp bu hâli arzularsa, Allah onun duâsına icâbet edecektir. Bu meyanda Çerhî, "*kemâl talepte, talep kemâldedir*" der. Velîlik talebinde bulunanlar, "*talepte kemâle ve kemâlde talebe erenler*"dir.[728]

Buna göre velâyet mertebesine erişmek, kişinin çabalarının neticesi olmayıp, ilâhî bir lütuftur. Ancak kişinin çabalaması da göz ardı edilmemelidir. Zira bu uğraş ve gayretler, kişide Allah'a yakınlık arzusunun bir tezâhürüdür. Kişi beden kafesinde olduğu müddetçe, Sevgiliden uzaktır. Ancak, ayrılık acısına herkes katlanamayacağı için cennet ve cehennem kaygısından kurtulup sadece O'na yönelme gibi bir *talep mülkü* herkese verilmez.

Çerhî'ye göre, velâyete ulaşmanın bir diğer yolu, insan-ı kâmilin hizmetinde bulunmaktır. Kalb ehline hizmet, Hakk'tan gelen bir izzet bilinmeli ve ihlâsla yerine getirilmelidir.[729] Zira bu gibi kimseler, her an Hakk'ın huzurunda olma şuuruna sahiptirler. Hakk'ın sevdiğini sevindirmek, Allah'ın nazar ettiği bu gönülde yer edinmek O'nun sevgisini celbetmede önemlidir.

Her an Allah'ın huzurunda olma şuuru, velâyete ulaşmada bir diğer önemli noktadır. Zira Allah, insana her şeyden daha yakındır. Allah gece gündüz bizimleyken, biz O'ndan gayrıyla meşgul olmaktayız. "*Yaptığınız her şeyi bilirler*" (el-İnfitâr, 82/12) âyetinde zımnen, "*Biz seninleyiz. Sen niçin bizim dışımızdakilerle niçin meşgulsün!*"[730] buyrulmaktadır.

"Velâyet-i âmme"; "*Allah inananların dostudur"* (Bakara, 2/257) âyetinde belirtildiği üzere, bütün mü'minlerin ortak olduğu velâyettir. Konuyla ilgili bk. Dilaver Selvi, *İslâm'da Velâyet ve Kerâmet,* Umran Yay., İstanbul 1990, s. 42

727 Çerhî, *Risâe-i Ebdâliyye,* s. 23.

728 Çerhî, *Neynâme,* ss. 163, 172.

729 Sâfî, *Reşahât*, s. 100.

730 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 127a-b.

Ya'kûb-ı Çerhî, biyolojik açıdan yaşayan, fakat Hakk'tan gafil kalbi, ölü kalb olarak nitelendirir. Kalbin dirilmesi, onda Hakk şuurunun canlandırılmasıyla mümkündür. Allah'ın isimlerinin mazharı olan evliyâullah bereketiyle, ölmüş kalbler dirilir. Lütuf nazarıyla baktıklarında, iman-ı hakîkî ile ebedî hayata ulaşılır.[731] Ancak bunun da yolu, Hakk'ın sevdiklerini sevmekten geçer. Zira insan, birlikte olduğu kişinin rengine bürünür. Çerhî'ye göre ârif, O'nu ve O'nun dostlarını kendine dost edinendir ki, bu bağlılıklarının sonucunda Hakk'ı da bileceklerdir. Allah'ın Vedûd isminin kuldaki tecellîsi de, Allah'ı ve O'nun dostlarını dost edinmektir. Bu sebeble evliyâyı inkârdan, onlara itirazdan, hakaretten ve düşmanlıktan sakınılmalı; hattâ evliyâya düşman olanlardan da uzak durulmalıdır. Zira Allah'ın dostu olmaları sebebiyle, koruyucuları da Allah'tır. Evliyâya düşmanlık, Allah'a düşmanlık gibidir ve kahr-ı ilâhî ile helâk olma tehlikesi vardır. Firavun'un da, "*ayrılık oku*" diye tabir edilen kahır bakışıyla Rahmân'dan uzaklaştırılıp imandan mahrum oluşunun sebebi budur.[732]

Hakk'ın sıfatlarının mazharı konumundaki evliyâ ile hemhâl olanlar, kalb diriliğine ulaşırlar. Çerhî, "*men seg-i ashâb-ı kehfem*"[733] ifadesinin, muhabbet-i zâtînin bir tezâhürü olduğunu belirterek, Allah'tan bu hususta rızıklandırılma talebinde bulunur.[734] Ashâb-ı Kehf'in köpeği, sırf Allah dostlarına muhabbeti sebebiyle cennete girecektir. Dolayısıyla, Allah dostlarına sevgi beslemek de bir anlamda Allah'ı sevmektir.

Velâyette bir diğer önemli husus, kişinin gündelik hayatında da isyan ve itirazdan uzak durmasıdır.[735] Çerhî'nin, velâyete ulaşmada, temel argümanlardan olan riyâzet, mücâhede, zikir vb. unsurlardan ziyâde, isyan ve itirazdan arınmayı ele alması; kalbde iyiliklerden başka bir şey bulundurulmaması düstûrundan hareketle ortaya konmuş bir düşünce olmalıdır.

Çerhî, kendisini evliyâ gibi görenleri de eleştirir. Evliyâ olmayan bir kimse, kendini evliyâ gibi görürse, kısa zamanda âleme rezil olur. Bu duruma, "*Yahudi dansı*" veya "*vezirin tuzağı*" da denilmektedir.[736] Zira böylesi bir teşebbüste bulunmak, ya insanlara onlardanmış gibi görünüp zarar vermeye, ya da onlardan çıkar sağlamaya dönük bir teşebbüstür.

---

731 Çerhî, *Neynâme,* s. 195; a.mlf., *Tefsîr,* vr. 73b.

732 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 47a, 52a, 57a, 84a, 85b, 114a, 138a; a.mlf, *Neynâme,* ss. 162, 189; a.mlf., *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ,* ss. 27, 29, 121.

733 "*Ben Ashâb-ı Kehf'in köpeğiyim*" anlamında Farsça bir ibaredir. *Mesnevî*'deki şerhi için bk. Can, *Mesnevî Tercümesi,* c. III, s. 20.

734 Çerhî, *Neynâme,* ss. 195-196; a.mlf., *Tefsîr,* vr. 5b, 63a.

735 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 16a.

736 Çerhî'nin bu düşüncesindeki hareket noktası, *Mesnevî*'nin birinci cildinde aktarılan hikâyedir. Şeytanın sıfatlarıyla vasıflanmış ve kendini Hıristiyan gibi gösteren Yahudi vezir, Hristiyanları yoldan çıkarmak için padişahla birlikte hile hazırlamış, Hakk ehlinden bir çoğunu günaha sokmuştur. Geniş bilgi için bk. *Mesnevî,* c. I, bno: 324-406, 437-726; Çerhî, *Neynâme,* s. 171.

Velâyete ermede kişinin dikkat etmesi gereken hususları, atılması gereken adımları bu şekilde belirten Çerhî, velîlerin özelliklerine de değinir. Onların özelliklerinden biri, vakit üzerinde tasarruf sahibi yani tasavvuf ıstılâhındaki kullanımıyla *ebu'l-vakt*[737] olmalarıdır. Çerhî, konuyla ilgili Aynu'l-kudat Hemedânî'nin yaşadığı bir tecrübeyi aktarır.

Aynu'l-Kudat Hemedânî, sema' meclisindeyken Ebû Saîd Ebu'l-Hayr, "*ölmek istiyorum*" diye bağırır. Bunun üzerine Aynu'l-Kudat; "*öl*!" der ve o anda Ebû Saîd vefât eder. Çerhî, o esnada vaktin manâsı hâzır, yani ölüm ve dirim açısından Hemedânî'nin vaktin sahibi olduğunu belirtir. Hemedânî'nin bâtınında; "*canlıyı öldürürsün, ölüyü de diriltebilir misin?*" diye bir soru ilkâ olur. "*Ölü kimdir?*" diye sorar, "*Fakih Mahmûd…*" cevabı gelince; "*ilâhî! Fakih Mahmûd'u dirilt*" diye duâ eder ve Ebû Saîd o esnada dirilir.[738]

Vakit üzerinde tasarruf sahibi velîler, Hakîkat-ı Muhammediyye'nin sırrına muttalî olmaları hasebiyle, Hz. Peygamber'in vârisleridir. Çerhî, konuyla ilgili Hz. Peygamber'in; "*benim Allah'la özel bir vaktim vardır*"[739] hadisini zikreder. Buna göre, evliyâullah da, muhabbet-i ilâhî hazinesinden hissedardırlar. Zâhir ulemâsı, mülk âleminin nizamıyla sorumluyken; *ebu'l-vakt,* melekût âleminin intizamıyla meşguldür. Bunların öyle vakitleri olur ki, dil onu tariften acizdir. Zaman zaman öyle saltanatlar zuhûr eder ki akıl onu idrâk edemez, hayrete düşer. Bu keyfiyet havassa mahsus olup, herkese müyesser değildir. Ancak bu sırra mazhar olanların da, her zaman böylesi bir tasarruf yetkileri yoktur.[740]

Hz. Peygamber'in Allah'la özel bir vaktinin olması, söz konusu ânın her zaman vukû bulmadığını göstermektedir. Evliyâullahın da bu tarz bir tasarrufta bulunabilmeleri, kendi isteklerine bağlı olan bir husus değildir. İradelerini Allah'ın irâdesinde eriten bu zâtların tasarrufları, içinde bulundukları ânın ve şartların getirisi olarak, Allah'ın rızası doğrultusunda bir uygulamadır. Kendi irâdelerini Hakk'ın irâdesinde eritmenin mahiyetiyle ilgili olarak Çerhî, *Mesnevî*'deki şu beyitlere yer verir:

Behlûl, dervişin birine, "Ey derviş! Nasılsın bana anlat" deyince o,

Bir kimse ebediyete ulaştığında dünyadaki işler onun dilediği gibi olur.

Seller ve ırmaklar muradınca akar, yıldızlar onun isteğine göre hareket eder.

Hayat ve ölüm onun emrine girer, emrine uyup dilediği yere gider.

---

737 *Ebu'l-vakt*, Arapça vakte sahip, vaktin babası demektir. Vakit ve halin etkisi altında kalmayan sûfîler hakkında kullanılır. Bu gruba mensub olanlar, telvîn değil, temkîn ehlidir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* s. 236.

738 Safî, *Reşahât,* ss. 98-99. .

739 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 173, hno: 2159.

740 Safî, *age*, ss. 98-99.

Dilediğine tebrik, dilediğine taziye yollar.

Sâliklerin yolları da isteğine göredir; yolda kalanlar onun tutsağı olurlar.

Fermanı ve ricası olmadıkça, hiçbir ilim gülmez

Behlûl; "Ey şahım, doğru söyledin. Sîmandan da belli" der.[741]

Çerhî, söz konusu beyitleri şerh bâbında, evliyâullahın, Allah'ın sıfatlarının mazharı olduğunu belirtir. Allah Teâlâ, âhirette cennet ehline verdiği ilk şeyi, evliyâsına dünyada iken verir. Dostlarına dünyada, cennet ehline âhirette verdiği bu ilk şey, kelime-i tayyibenin irâde sıfatıdır.[742] Konuyla ilgili, "*orada onlara istedikleri her şey vardır. Katımızda daha fazlası da vardır*" (Kâf, 50/35) âyetini delil gösteren Çerhî, velînin hakîkatiyle ilgili şu hadîs-i şerifi nakleder: "*Şayet Allah'a kasem etseler, şüphesiz Allah onu hemen gerçekleştirir.*"[743] Diğer bir hadîs-i şerifte ise şöyle buyrulur: "*Benden isterlerse şüphesiz veririm*".[744] Çerhî, bu konumdaki bir şahsın durumunu açıklama sadedinde, Bahâeddîn Nakşbend'in şu sözünü nakleder: "*Böylesi bir kul, edebe riâyeten kendi irâdesini Hakk'ın irâdesine tâbî kılmıştır. Şayet bu sıfat onda zuhûr edecek olursa bu, kendi ihtiyarı dışında vuku bulacaktır. Bu nedenle 'Rabb'ın kulu ol, kulun Rabb'ı değil!' denmiştir*." Çerhî, söz konusu makamın mahiyetiyle ilgili;

Hudâ'nın istediğini arzuladığı için Hakk,

Takvâ sahibinin arzusunu yerine getirir.[745]

beytine yer verir.

Konuyla ilgili verilen bir diğer örnek, Gazneli Mahmûd ile sâdık dostu Iyaz'dır. Rivayete göre Sultan Mahmûd, Ebu'l-Hasan Harakânî'yi ziyarete gelir. Ancak daha öncesinde Iyaz'a padişahlık elbiselerini giymesini ve saltanat tâcını takmasını emreder. Harakânî'nin yanına geldiklerinde şeyh, "*her ne kadar padişahlık elbisesi giymişse de de Iyaz, Iyaz'dır; Mahmûd da Mahmûd…*" der. Sultan bunu imtihan için değil, şeyhi daha iyi tanımak için yapmıştır. Çerhî'nin, üzerinde durduğu ana fikir ise şudur: Iyaz, sultanın sâdık dostudur. Onun, sultanın hâkimiyeti altındaki memleketlerde nüfûz sahibi olması, Mahmûd'un, onun her istediğini yapması gibi, velî de Hakk'ın dostudur. Velî, her ne kadar saltanat tâcı giymişse de, gerçekte Hakk'ın kuludur. İstediği şey, Hakk'ın istediği; karşı çıktığı şey, O'nun

741 Mevlânâ, *Mesnevî,* c. III, bno: 1884-1891; Çerhî, *Neynâme,* s. 191; *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. 7-8.
742 Çerhî, *Neynâme,* s. 191.
743 Müslim, Birr, 40, hno: 2622; Tirmizî, Menâkıb, 54. Çerhî, *Neynâme,* s. 191.
744 Buhârî, Rikak 38; Çerhî, *age,* s. 191.
745 Çerhî, *age,* s. 192.

nehyettiğidir. Hakk'ta fânî olmuş, kendini aradan çıkarmıştır. "*Onlar üzerinde, ilmimden bir parça vardır.*" hadîs-i kudsîsi, Hakk'ın ilim ve sıfatlarının mazharı olan kullara yerde ve gökteki hiçbir şeyin gizli kalmayacağına işâret etmektedir. Bu noktada Bahâeddîn Nakşbend, "*yeryüzünde her şey, evliyâullah önünde bir sofra gibidir. Bu fakirin de avucunun içinde gibidir.*" der.[746]

Ya'kûb-ı Çerhî'ye göre, Peygamberimiz (s.)'in kendi bedeninde uyanık hâlde mi'râca çıkışı gibi, evliyânın da farklı boyutta mi'râcı vardır. Evliyânın manevî tekâmül neticesinde, Hakk'a yakınlaşmaları, onların mi'irâcıdır.[747]

Çerhî'ye göre, Allah (c.), evliyâdan bir topluluğu, özel bir velâyete has kılmış ve onları korumuştur. Bu korumanın mahiyetiyle ilgili olarak, "*de ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin*" (Âl-i İmran, 3/31) âyetini ele alıp, söz konusu âyette geçen Hz. Peygamber'e uymaktaki muvaffakiyeti, ilâhî bir fazl olarak değerlendirir.[748] "*Bu Allah'ın bir lütfudur, onu dilediğine verir*" (el-Mâide, 5/54) âyetiyle de, görüşünü temellendirme yoluna gider.

Ya'kûb-ı Çerhî'nin burada kastettiği koruma, peygamberlere has ismet sıfatı gibi değildir. Peygamberlerdeki ismet sıfatıyla kıyaslandığında, velîde böyle bir vasfın bulunmadığını, velînin hata ve günah işleyebileceğini belirtir. Zira insan fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşsa da, günahtan münezzeh değildir. "*Şayet meşru olmayan bir durum zuhûr etmişse, Hakk Teâlâ ona tevbeyi vermiştir.*" der.[749] Tevbeyi öne çıkarma sebebi, velînin diğer insanlara göre, hatalarının daha çabuk farkına varmaları ve günahta ısrar etmemeleridir.

Evliyânın mahfûz olmasının keyfiyeti noktasında Câmî'nin ifadeleri, Çerhî'nin yaklaşımına açıklık kazandıracak mahiyettedir: "*Velîler, günahta ısrardan mahfuzdurlar; yani günah ve hata işlerler, ama günah üzerinde ısrar etmezler.* Cüneyd-i Bağdâdî'ye 'Velî, zinâ eder mi?' diye sorulunca, bir müddet başını öne eğmiş ve sonra, '*Allah'ın işi, takdir edilmiş bir kaderdir*' (el-Ahzâb, 33/38) *yani hiçbir şey kazayı geri çevirmez, olacak olur. Arif hata yapabilir*, der. Şeyh Rükneddîn Alâüddevle Simnânî'nin (ö. 736/1336) yaklaşımı da, benzer tarzdadır. Ona göre, '*Nebîler, kasıtlı olarak günah işlemekten masumdur. Velîler ise, günahı önemsiz görmekten mahfuzdur*' der."[750]

---

746 Çerhî, *Neynâme,* ss. 190-191.
747 Aynı eser, s. 159.
748 Aynı eser, ss. 167, 171.
749 Çerhî, *Neynâme,* s. 171; a.mlf., *Tefsîr,* vr. 34a.
750 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns,* ss. 12-13.

Velîlerin ulaşabilecekleri nihâî bir nokta vardır ki bu da kendi liyâkatlerine göredir. Velî, çalışıp çabalaması sonucunda kendinde potansiyel olarak bulunan manevî mertebeye ulaşabilecektir. Ancak Hz. Ebû Bekr'in özel bir konumu vardır. Allah (c.) ona özel bir tecellîde bulunmuştur.[751] Çerhî, velî ve velâyet düşüncesini özetler mahiyette şu beyitlere yer verir:

Pâk meclisin hazırlandığı sûfîlere salâda bulunulur,

Aralarından bir sûfî, dostuna mutlak sevgilinin sırrını öğretir

Hayy u Kayyûm'un huzurunda bulunmak velîye yeter.

O sonsuzluktan, yücelikten ister.

Ey güzel huylu! Onun Mehdîsi de Hâdî'si de O'dur.

Hem sessiz, hem sakin, yüz yüzedir.

Ayağının tozu ol. Ayağının tozunda, O'ndan işâret vardır.

Ayağının tozu ol ki, bu işâret hürmetine baş tâcı olasın.

Cümle âlem bu yüzden yoldan sapmış.

Çok azı ebdâl-i Hakk'tan haberdâr olmuş.

Ey insanlar! Allah için yola koyulmuş kişiye yönelin

Sûreti sizi aldatmasın. Anlattığı şüphesiz O'nun katındandır[752]

1. Velâyet-Nübüvvet İlişkisi

Nübüvvet; şan, şeref, yücelik anlamında Arapça bir kelimedir. Hakk'ın isim, sıfat ve hükümlerinin bilinmesi için ilâhî hakîkatleri haber vermek anlamında olup, Kur'ân-ı Kerim'de beş yerde geçer.[753] Tasavvuf terminolojisinde nübüvvet, husûsî ve umûmî olmak üzere ikiye ayrılır.

Husûsî nübüvvet; yeni bir şerîatın getirilmesidir ki, Hz. Muhammed (s.)'le son bulmuş ve kapısı kapanmıştır. İbn Arabî buna, nübüvvet-i teşrî, nübüvvet-i teklîf gibi isimler verir ki, nebî ve rasûllere hastır.[754]

---

751 Çerhî, *age*, s. 172.
752 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. 19-20.
753 Tehânevî, *Keşşâf,* c. III, ss. 1528-1529; Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, s. 687; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 565
754 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 415.

Esas konumuz olan umûmî nübüvvete; nübüvvet-i bâtına, nübüvvet-i mutlaka, nübüvvet-i vâris, nübüvvet-i velî, nübüvvet-i sâriye, verâset-i velî gibi isimler de verilir ki kesintisiz olmakla birlikte teşrî söz konusu değildir. Çerhî'nin, "*nübüvvetten geri sadece rüya-yı sâdıka kalmıştır*"[755] sözü bu çerçevede değerlendirilebilir.

Nübüvvet ve velâyet meselesi, Hakîm Tirmizî (ö. 216/831)'nin *hatmu'l-velâye* görüşü ile başlamış, İbn Arabî ile sistematik hâle gelmiştir. İbn Arabî, Hz. Muhammed (s.)'in getirdiği şerîat çerçevesinde evliyânın, keşf ve ilhâm yoluyla Allah'tan aldıkları irfâna ve bilgilere umûmî ve mutlak nübüvvet der. Tehanevî, velâyeti, nübüvvetin bâtınî yönü olarak kabul eder. Zira nübüvvet zâhirde haber vermek, bâtında ise nefislerde tasarrufta bulunmaktır.[756]

Çerhî'nin konuyla ilgili görüşlerinin daha ziyâde velâyet ve nübüvvet arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Öncelikle, Hz. Peygamber'in diğer insanlarla benzeşen ve ayrılan yönlerine değinir. Beşerî ve cismânî yönü itibariyle Rasûlullah (s.) da insandır. Nitekim "*de ki; ben de sizin gibi bir beşerim*" (el-Kehf, 18/110, el-Fussilet, 41/6) âyeti, Peygamber Efendimizin bu yönüne işâret etmektedir. Ancak Hakk'tan gelen sıfatlara mazhar olması hasebiyle, beşer değil gibidir. Rasûlullah'ın diğer insanlardan ayrıldığı yönlerden olan savm-i visâl, bunun önemli bir misâlidir. Sahâbe, bu konuda Hz. Peygamber'e tâbi olmak istemiş; o ise buna izin vermeyerek, "*siz beşerî sıfatlardan tamamen kurtulma açısından benim gibi değilsiniz*"[757] buyurmuştur.

Çerhî'nin burada kullandığı ifade, kanâatimizce önem arz etmektedir. Doğrudan, "*beşer değildir*" ya da "*beşer gibi değildir*" ifâdeleri yerine, "*Beşer değil gibidir*" cümlesi, dile hâkimiyetinin bir göstergesidir. Zira bu tarz bir cümleyi kullanmakla, Peygamber Efendimizin beşerî özelliği yanında, diğer insanlara fâikıyeti dolayısıyla, onlardan ayrılan yönüne de işâret etmektedir.

Çerhî'nin düşünce sisteminde, nübüvvet ile velâyetin birleştikleri ve ayrıldıkları noktalar özetle şöyledir:

Velî ve nebîlerin hepsi tek bir hakîkat üzeredirler. Her iki zümrenin de görevi, insanlara rehberliktir. Hz. Peygamber'in altı ay boyunca rüyada gördüğü şeylerin gündüz açığa çıkması

755 Çerhî, *Tefsîr*, vr. 73b; Uludağ, *age*, s. 415.
756 Tehânevî, *Keşşâf*, c. III, ss. 1528-1529.
757 Buhârî, Savm 49; Muslim, Siyam 11, hno: 58-59; Çerhî, *Neynâme*, s. 197.

hâdisesi, ehl-i sülûk için de geçerlidir. Sâlikin gece rüyasında gördüğü şey, gündüz açığa çıkar. Ancak çetin engellerle dolu bu fakr yolunda, sabır ve sebât üzere olunmalıdır.[758]

Nübüvvet ve velâyetin bir diğer ortak yönü, şefâattir. "*O gün kimsenin kimseye yardım etmeyeceği bir gündür*" (el-İnfitâr, 82/19) âyeti kâfirlere işâret etmekte olup, enbiyâ ve evliyânın mü'minlere şefâati haktır.[759]

Mi'râc hâdisesi de, benzerlik arz eden konulardandır. Peygamberimiz (s.)'in kendi bedeninde uyanık hâlde mi'râca çıkışı gibi,[760] velînin yaşadığı manevî tekâmül de, rûhunun mi'râcıdır.

Velâyet ve nübüvvetin ayrıldıkları noktaların başında ise, peygamberlerdeki ismet sıfatının evliyâ için geçerli olmaması gelir. Çerhî, velîde böyle bir vasfın bulunmadığını, Allah dostu da olsa, insanın hata işleyebileceğini belirtir. Zira kişi, fenâ ve bekâ mertebelerine ulaşsa bile, günahtan münezzeh değildir.[761]

Evliyanın kemâlâttaki seviyelerine, Allah'ın onlara bahşettiği nimetlere rağmen, peygamberlerdeki gibi âhiretin garanti altına alınması keyfiyeti velîler için söz konusu değildir.[762]

Bir diğer husus; peygamberler teşrî ile görevliyken, velîlerin yaşadıkları hâllerin, kendilerini ilgilendirmesidir. Velîler, enbiyânın getirdiği bu hükümlere uymakla yükümlüdürler.[763]

Sonuç olarak, Çerhî'nin velâyet ve nübüvvet meselesinde, Hz. Peygamber'in insanlardan ayrılan yönüne işâret etmesi, aralarındaki benzerliklerin ve farklılıkların tesbitinde önemli bir noktadır. Hz. Peygamber de, diğer insanlar gibi insandır; ama ona vahyolunması, kendisine ayrı bir keyfiyet kazandırır. Bu keyfiyet kapsamına, günahlardan korunma anlamında ismet, vahyolunan emirlerin bütün insanlığa şâmil olması anlamında teşrî, âhiretin garanti altına alınması gibi özellikler girmemektedir.

Bununla birlikte velîler, Hakîkat-ı Muhammediyye'den hissedar olmaları hasebiyle, insanlara rehberlikte peygamberlerin vârisleridir. Peygamberlerde görülen sâdık rüyalar, velîler için de geçerlidir. Ancak, yukarıda da belirttiğimiz üzere teşrî durumu söz konusu

758 Çerhî, *Neynâme,* s. 186; a.mlf., *Tefsîr,* vr. 61b.
759 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 128b.
760 Çerhî, *Neynâme,* s. 159.
761 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 34a.
762 Aynı eser, vr. 32a.
763 Çerhî, *Risâe-i Ebdâliyye,* s. 11; Çerhî, *el-Ehâdîsu'l- Erba'ûn,* vr. 27b.

değildir. Ayrıca, Hakk'ın rızasına ermiş bir halde bu dünyadan ayrılan velîler, peygamberler gibi âhirette şefâat edebilecektir.

Velâyet ve nübüvvet arasındaki benzerliklerden bir diğeri ise, zuhûr eden hârikulâde hâllerdir. Temelde ayrıldıkları birçok husus olmakla birlikte, nebîlerin gösterdikleri hârikulâde olaylara mucize, velîlerden zuhûr edenlere ise kerâmet adı verilmektedir.

2. Kerâmet

Kerâmet; izzet, şeref, cömertlik manalarında Arapça bir kelimedir. Tasavvuf ıstılâhında kerâmet, evliyâda zuhûr eden mucize türü bir şey olup su üzerinde yürümek, tayy-i mekân ve tayy-i zaman gibi hususlardır. Kerâmet türünden bir de istidrâc vardır ki kâfirden, fâsık ve hevâsına tâbi olandan zuhûr eden hârikulâde olaya denir. Buna Allah'ın azab, belâ için kulun ihtiyacını belli bir süre yerine getirmesi[764] şeklinde bir izahta bulunulmuştur.

Çerhî, kerâmeti velâyetin özellikleri arasında sayar. Kerâmet, Hakk'ın sıfatlarının mazharı, kalbleri saflaşmış evliyâullahtan zuhûr eden tayy-i mekân ve zaman, su üzerinde yürüme, insanların gözünün önünden kaybolmak vb. hâdiselerdir.[765]

"*Kulum bana nâfilelerle yaklaşmaya devam eder. O hâle gelir ki, sonunda onu severim. Onu sevdiğimde ise işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey istediğinde şüphesiz veririm*"[766] hadisi çerçevesinde konuya yaklaşan Çerhî, kulun birçok nâfile ibâdetle Hakk Teâlâ'ya yanaştığını, sonunda Hakk Teâlâ'nın onu dost edindiğini belirtir. Ne isterse, Hakk Teâlâ ona verir. Bu sebeble Allah dostları, O'nun mülkünde söz sahibidirler. Rasûlullah (s.)'in mucizeleri, ümmetin bütün kerâmetleri O'nun katındandır.[767]

Kerâmeti andıran olağanüstü hâller yaşamak, aşırı meditasyon uygulamaları sonunda da görülebilmektedir. Zira bu deneyimler esnasında kişiler, kendilerine ilişkin farkındalık duygusunu kaybedebilmekte ve daha kapsamlı, ama tanımlayamadıkları bir bilince sahip olma hâli yaşabilmektedirler. İnsandaki baskı ve gerginliğin kalkmasını izleyen bu tarz bir benlik gelişimi ile, yaşam daha akıcı hâle gelmekte ve böylesi deneyimlere yol açabilmektedir.[768] Ancak meditasyon sonrası yaşanan tecrübeler ile kerâmetin yapısı farklılık arz eder. Bu farklılığa işâret etmesi açısından, Ya'kûb-ı Çerhî'nin naklettiği Gazneli Mahmûd'un Hindistan'ı fethi esnasında başından geçen şu olay dikkate değerdir:

---

764 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* ss. 71-72; Cürcânî, *Ta'rîfât,* s. 28; Tehânevî, *Keşşâf,* c. I, s. 423; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. III, s. 548

765 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. 7, 12; a.mlf., *Tefsîr,* vr. 72b-73a.

766 Buhârî, Rikak, 38; Müslim 3/2061, hno: 2675.

767 Çerhî, *Neynâme,* s. 185.

768 Atkinson, *Psikolojiye Giriş,* s. 214; Hewitt, *Meditasyon,* s. 22.

Hint sultanlığından bir elçi, Gazne'ye gelerek Hintlilerin dininin hak olduğunu söyler. O adamla mübâhaseye girişecek birisi aranır. Elçinin ileri sürdüğü şart, kendisine aklî ve naklî delillerin ötesinde bir delil sunulmasıdır. Sultanın çevresinde bulunan ulemâ ve ümerâ, cevap vermeye cesaret edemezler. Mecliste bulunan Ebu'l-Hasen Gaznevî devreye girer. Mecliste Hintli hakîmle bir müddet sessizce otururlar. Daha sonra hakîm, şeyhe; "*ben nereye gittim?"* diye sorar. Şeyh, "*Serendib'e*!" der. Hakîm, "*delilin nedir*?" diye sorunca şeyh; "*vardığın yerde bir topluluk yeşil biber topluyordu ve yanlarında da filler vardı*" cevabını verir. Bunun üzerine hakîm, "*doğru söylüyorsun*" şeklinde mukabelede bulunur. Ancak şeyh, "*sana ve bana malum olan şey için, sultan ve ileri gelenlerine de delil lazım*" der. Hakîm buna hayret edip acze düşer. Şeyh ise, hırkasından elini çıkardığında bir miktar yeşilbiber tutmaktadır. Etrafındakilere, "*yiyin; ben o insanlardan yine isterim*" der. Hakîm hayretle, "*bende böyle bir tasarruf gücü yoktur*" der. Bunun üzerine şeyh, şunları söyler: "*Sen süflî âlemde seyrettin, ben ise ulvî âlemde seyrettim*." Hakîm, "*bana mecal bırakmadın*" der ve Müslüman olur. Bundan sonra İslâm'ın oradaki fütûhâtı gerçekleşir.[769]

Çerhî'nin, Gazneli Mahmûd'la ilgili naklettiği bu hâdise, kerâmet ile istidrâc arasındaki farka da işâret etmektedir. Kerâmet kategorisinde değerlendirilen tayy-i mekân gibi hâdiseler, Müslüman olmayanlarda da zuhûr edebilmektedir. Ancak bir velînin kerâmeti ile arasında mâhiyet farkı vardır. Gayr-i Müslim, süflî âlemde seyrederken, derviş ulvî âlemdedir ve gittiği yerden bir şey getirebilme şeklinde tasarrufa da sahiptir. Bu tarz tasarrufta bulunma hâdisesinin benzeri, Kur'ân-ı Kerim'de de geçmektedir: "*Belkıs, Hz. Süleyman'a varmadan önce, Hz. Süleyman (müşâvirlerine) dedi ki: Ey ileri gelenler! Onlar teslimiyet gösterip bana gelmeden önce, hanginiz o melikenin tahtını bana getirebilir? Cinlerden bir ifrit, 'Sen makamından kalkmadan önce, ben onu sana getiririm' dedi. 'Bunu yapmaya gücüm yeter ve bana güvenilir'. Hz. Süleyman, 'Bundan daha çabuk istiyorum' dediği zaman, kitaptan ilmi olan kimse, 'Sen gözünü açıp kapamadan, ben onu sana getiririm' dedi."* (en-Neml, 27/38-40).[770]

Çerhî'nin kerâmetvârî davranışlarıyla ilgili tek bilgiyi, Ubeydullâh Ahrâr'ın intisâb sürecinde naklettiği hâdiseden ediniyoruz. Mürîdi olması için Ahrâr'a teklifte bulunup da elini uzattığında Ahrâr, Çerhî'nin yüzündeki lekeden ötürü elini uzatmak istememiştir. Çerhî durumu fark etmiş, bir müddet murâkabeden sonra tekrar elini uzatarak; "*elimizi Hâce Nakşbend tutmuş ve 'Senin elin bizim elimizdir. Elini tutan bizim elimizi tutmuş gibidir'*

769 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye*, ss. 9-10.

770 *Rûhu'l-Beyân*'da bu şahsın Âsâf b. Behriyâ olduğu ileri sürülmektedir. "*Âsâf b. Behriyâ, doğru birisi olup ilâhî kitaptan okur ve ism-i a'zâmı bilirdi"*. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VI, ss. 158-160.

demiştir." Ahrâr, bu sözü söylerken, Çerhî'nin yüzündeki kerâhet hâlinin kaybolduğunu; zâhirî sûretinin değiştiğini bizzat müşâhede ettiğini ve karşısında sanki Bahâeddîn Nakşbend'i gördüğünü; hayretten donup kalmış bir halde Çerhî'ye sarılmamak için kendini güç tuttuğunu belirtir.[771] Gerek Çerhî'nin naklettiği kıssa, gerekse Ubeydullâh Ahrâr'ın yaşadığı hâl, onun, kerâmeti ancak zorunlu hallerde zuhûr eden bir hâdise olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Kerâmetin aleyhindeki görüşlere de değinen Çerhî, Mu'tezile'nin; "*daha önce velîler vardı, ama günümüzde velî kalmamıştır*" düşüncesine, hâlen kerâmetlerin zuhûr etmesi ve bizzat müşâhede ettiği hâllerin bulunması hasebiyle itiraz ederek katılmaz.[772]

Çerhî'nin, velîlerin varlığına kerâmeti delil getirmesi, kerâmete verdiği önemden ziyâde, velî ve velâyet bahsinde de açıklandığı üzere, bu gibi kimselerin zâhiren tanınmasının zorluğudur. Velîlerden zuhûr eden kerâmet, zâhire akseden bir yön olması dolayısıyla, bu gibi zâtların hâlen bulunduğunun bir delilidir.

Çerhî, Kur'ân-ı Kerim'de geçen, "*o bütün görülmeyeni bilir. Sırlarına kimseyi muttali kılmaz. Ancak razı olduğu elçiye gösterir*" (el-Cin, 72/26-27) âyetinden hareketle, *Keşşâf* yazarı Zemahşerî'nin (ö. 538/1144), kerâmetin mümkün olmadığını ileri sürmesine değinir. Zemahşerî, "*kerâmetlerin nisbet edildiği kimselerin, kendilerinden razı olunan velîler de olsalar, rasûl sıfatına haiz bulunmadıklarını*" söyleyerek kerâmeti peygamberlere hasreder.[773]

Çerhî, Zemahşerî'nin bu görüşü ortaya atmasında, bağlı bulunduğu Mu'tezile'nin etkisinin de göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtir. Zemahşerî'nin bu görüşünü, dönemin önemli kelâmcılarından Râzî de (ö. 606/1209) kabul etmez. Râzî, karşı tez olarak, Hz. Peygamber'in, "*bu ümmet içerisinde muhaddesler (kendilerine ilhâm olunan kimseler) vardır. Ömer de onlardandır*"[774] hadisini ileri sürerek, şu ifadelere yer verir: "*Bana göre, âyette Zemahşerî'nin söylediklerine işâret yoktur. Çünkü âyet, Allah'ın bütün gayb bilgisi hakkında değildir. Ancak bir gayb bilgisini kapsar ki o da kıyamet vaktidir. Çünkü bu âyet,*

771 Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 48b; Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât*, ss. 47-48; Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, ss. 250-251.
Benzer durum, nefes üzerine yoğunlaşan meditasyon uygulamalarında da görülebilir. Kişinin, nefesi üzerinde çalışmaya ve nefesi yönetmeye başladığında, bedensel işlevlerinin değişimine, hattâ bazı durumlarda dış görünümünün bile değiştiğine tanık olacağı ileri sürülmektedir. (bk. Komisyon, "Neden Nefes?", *Nefes*, s. 18) Ancak Çerhî'nin bu tarz bir fiziksel değişime gitmesindeki ana faktör, kanâatimizce "*fenâ fî'ş-şeyh*"in, başka bir ifadeyle sevenin sevdiğine sîret açısından olduğu gibi sûreten de benzemesinin bir neticesidir.

772 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye*, ss. 6, 12-13.

773 Ebu'l-Kasım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûnü'l-Egâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl,* Daru'l-Mushaf, Kahire 1977, c. VI, s. 129; Çerhî, *Tefsîr*, vr. 72b.

774 Buhârî, *Enbiyâ* 54; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/55.

‘*Size va’dedilenin yakın mı, yoksa uzak mı olduğunu bilmem*’ (el-Cin, 72/25) *âyetinden sonra gelmektedir*.”[775]

Çerhî, ayrıca Zemahşerî’nin iddia ettiği gibi, peygamberlerden başkasına gayb bilgisi verilmemesi hususunda bir kesin bir hükümde bulunulamayacağını; Allah’ın razı olduğu kullarına da gaybî bilgi verebileceğini ileri sürerek, “*Mûsâ’nın annesine, biz onu tekrar sana geri vereceğiz ve onu elçilerden yapacağız diye vahyettik*” (el-Kasas, 28/7) âyetini delili gösterir. Söz konusu âyette, Hz. Mûsâ’nın annesi rasûl kavramı içerisine girmemektedir. Ayrıca, Hz. Mûsâ’nın doğumundan nübüvvetine kadarki uzun süre hakkında annesine malûmât verilmektedir.[776]

Çerhî, kerâmet olarak isimlendirdiği hârikulâde hâlleri, dinin hükümlerine harfiyyen uyan velîlerden zuhûr etmesi hâlinde makbul sayar. Zira “*onlar, Hz. Peygamber’in sahâbeleri gibidir. Sohbetlere iştirâk ederler, namazı cemâatle kılarlar, dinî ilimleri öğrenirler.*” Ancak bu vasıfları ve kendilerinden hârikulâde hâller sadır olması, onların âhiretlerinin garanti altında olduğu anlamına gelmediği gibi; kişinin kerâmet zannettiği şey, aslında Allah’ın mekri de olabilir. Zira kerâmet vb. hâller, aslında Hakk’tan zuhûr etmekte olup, hiç kimse yaşadığı tecrübenin mekr mi, yoksa Allah’ın lütfu mu olduğunu ayırt edemez. Yaşanılan hâl bir mekr ise, bu durumdaki bir kişinin kurtuluş çaresi tevbeden geçmektedir.[777]

Çerhî, bu noktada Firavun’u delil gösterir. Firavun, sahip olduğu nimetlerin ve sıkıntı çekmeyişinin sebebini şahsına atfetmiş, bu nimetleri kendinden bildiği için helâk olmuştur. Aynı durum iyi ameller için de geçerlidir. Derviş, iyi amellerde bulunmalı, ancak yaptığı bu iyiliği kendinden değil, Hakk’tan bilmelidir.[778]

Kerâmete ve fonksiyonlarına geniş yer ayırmakla birlikte Çerhî, istikamet ile kıyasladığında, istikametin kerâmetten daha üstün olduğunu belirtir. Zira “*emrolunduğun gibi dosdoğru ol*” (Hûd, 11/112) âyeti, bu gerçeğe işâret ettiği gibi; Cüneyd-i Bağdâdî’nin, “*tâlib-i*

---

775 Çerhî, *age*, vr. 72b; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsîri,* Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul trz., c. X, ss. 108, 110
Mu‘tezile’nin, kerâmeti reddetmesindeki hareket noktalarından biri, evliyânın kerâmetini kabul etmenin, mucizelerin ve nübüvvetin iptalini beraberinde getireceği düşüncesidir. Zira peygamberlerin doğru oluşlarının delili, ancak mucizelerdir. Mucizeler ise âdete aykırı hadiselerdir. Şayet başkalarında da hârikulâde olaylar meydana gelirse, peygamberlerin hak oluşuyla ilgili delil kalmaz. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* ss. 328-329. Mu‘tezile ve tasavvufun ilişki ve etkileşimi için bk. Florian Sobieroj, “Mutezile ve Tasavvuf”, *UÜİF Dergisi*, çev. Salih Çift, Bursa 2001, c. X, sayı 1, ss. 273-296; Osman Aydınlı, “Mu’tezilî Anlayışta Zühd ve Takvâ Boyutu”, *Tasavvuf,* Ankara 2003, yıl 4, sayı 10, ss. 99-120.
.

776 Çerhî, *Tefsîr*, vr. 73a. Kur’ân-ı Kerim’de en-Neml, 27/40, Âl-i İmrân, 3/37’deki âyetler de kerâmete işâret etmektedir.

777 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye*, s. 12; a.mlf., *Tefsîr,* vr. 32a, 48b.

778 Aynı yerler.

istikamet ol, kerâmet değil" sözü de bu meyandadır. Allah, bizden kerâmet değil, istikamet istemektedir. Bu sebeble, kerâmet önemli bir imtihan olup üzerinde çok durulmamalı, Hakk'tan geldiği şuurunda olunmalıdır. Ulaştığı makam ve mertebe neticesi, kerâmeti kendisinden kaynaklanan bir unsur olarak görmek, mekre düşmektir. Bahâeddîn Nakşbend'in, kerâmetle ilgili bir konuşmada; "*bu kadar günahla hâlâ ayakta bulunmamız kerâmet değil de nedir?*"[779] ifadesini kullanması da, tarîkatın kerâmete yaklaşımını ortaya koymaktadır.

H. RİCÂLU'L-GAYB

Çerhî'nin, eserlerinde dile getirdiği *velî-velâyet* konusu yanında, *ricâlu'l-gayb*a ayrı bir bahis açtığı görülmektedir. Özellikle *Risâle-i Ebdâliyye* isimli eseri, onun tasavvufî görüşleri yanında, *ricâlu'l-gayb*a yönelik düşüncelerinin de ağırlıkla yer aldığı çalışmasıdır.

Ricâl, Arapça buluğ çağına giren kişi anlamındaki "*racul*" kelimesinin çoğuludur. Tasavvuf ıstılâhında ricâl için kutub, gavs gibi ifadeler de kullanılmaktadır. Kutub, değirmen taşının miline denir. Değirmenin dönüşü bu sabit noktanın etrafında olduğu gibi, kâinatın idaresi de Allah'ın izniyle bu kutba aittir.[780]

Çerhî, evliyâdan kırk bininin, ne kendisinin, ne de birbirlerinin velî olduğunu bilmediğini belirtir. Âlemin düzeninin kendilerine havâle edildiği ve kendilerine ahyâr denilen üç yüz kişi vardır. Ayrıca kırkına *ebdâl*, yedisine *ebrâr*, beşine *evtâd*, üçüne *nukebâ* veya *etkıyâ* denilir. Bunlar Hakk'ın has kulları olup, en üst seviyede *gavs, kutub* veya *kutbu'l-ebdâl* bulunmaktadır. Sayıları kırk bin olan velîler arasındaki birbirini tanımama hâdisesi, ricâl için söz konusu değildir. Bunların her biri, işlerini yerine getirmede diğerinin iznine muhtaçtır.[781]

Ricâlu'l-gaybin varlığını yakînî olarak bildiğini nakleden Çerhî, konuyla ilgili, Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Peygamber'den bir rivâyetini nakleder. Hadiste; "*şüphesiz Allah, üç yüz kişinin kalbini Âdem (a.s.)'ın kalbi üzere, onlardan kırk kişinin kalbini Mûsâ (a.s.)'ın kalbi üzere, yedisinin kalbini İbrahim (as.)'ın kalbi üzere, beşininkini Cibrîl (a.s.)'ın kalbi*

779 Çerhî, *Tefsîr,* vr. 6b, 69b; Harîrîzâde, *Tıbyân,* c. III, vr. 200b.

780 Bu yönüyle kutub, manevî derecesi büyük, velî bir kuldur ve âlemin ruhu olarak değerlendirilir. Allah, emaneti, varlıklar içinde sadece insana vermiş ve buna bağlı olarak cümle kâinatı da onun emrine boyun eğdirmiştir. Emaneti tahakkuk ettirebilen yani onu kuvveden fiile çıkarabilen kâmil velî, kendindeki bu özellikle bütün kâinatın üzerinde, onun mahkûmu değil, hâkimi gibidir. Kutb olabilme özelliği, herkeste bilkuvve vardır. Ama bunu gerçekleştirebilmek, çok az kişiye nasib olmaktadır. Ancak kutub kendi kafasına göre hareket edemez. Zira mutlak bağımsız yetki ve güç, sadece Allah'ındır. Emr âleminden halk âlemine doğru meydana gelen tenezzül olayları, kutb üzerinden cereyan ederek vuku bulur. Bk. Tehânevî, *Keşşâf,* c. III, ss. 1166-1167; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi,* c. III, s. 219; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri,* ss. 460-462.

781 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. 12-13, 16-17.

üzere, üçününkini Mikail (a.s.)'ın kalbi üzere, birininkini de İsrafil (a.s.)'ın kalbi üzere yaratmıştır."[782] buyrulmaktadır.

Bir (gavs, kutub) öldüğünde, yerine üçlerden biri geçer. Üçlerden biri ölürse, beşlerden biri; beşlerden biri ölürse, yedilerden biri; yedilerden biri ölürse, kırklardan biri; kırklardan biri öldüğünde, yerine üç yüzlerden biri; üç yüzlerden biri öldüğünde de, halktan biri onun yerine geçer. Onların bereketiyle Hakk Teâlâ ümmetin üzerinden belâları def eder. [783]

Ya'kûb-ı Çerhî, *ebdâl*in Hz. Peygamber'in zuhûrundan önce var oldukları gibi, hâlen de varlıklarını sürdürdüklerini belirtir. *Ebdâl,* Hz. Peygamber'in zuhûruna kadar ortaya çıkmamışlardır. Hz. Peygamber döneminde de bir *kutbu'l-ebdâl* bulunduğunu söyleyen Çerhî, bunun Üveys-i Karânî'nin amcası İ'tesam-ı Karânî olduğunu iddia eder. Kendisi, Rahmân'ın sıfatlarının mazharı olduğu için, Hz. Peygamber'in; "*Yemen tarafından Rahmân'ın kokusunu alıyorum*"[784] hadisi, bu zât hakkındadır. Rasûlullah (s.), nasıl Huzeyfe b. Yemân'a münafıkların isimlerini bildirmişse, *ebdâl*in isimlerini de bildirmiştir.[785]

Ricâlu'l-gaybın özellikleri arasında, zikr-i dâim ile meşguliyet vardır. Bu hâli yaşadıkları gibi, başkalarına da telkîn ederler. Ancak özellikle sabah namazı öncesi ve akşam namazı sonrasını zikre ayırırlar. Zikirdeki bu zaman uygulamasını Bahâeddîn Nakşbend'in de kendisine emrettiğini belirten Çerhî konuyla ilgili şu beyitlere yer verir;

Zikirle nurunu hep artırdı, hakîkati gösterdi

Her sabah ve akşam namazında lâ ilâhe illallah virdini gönül hoşluğuyla yerine getirdi.[786]

Zikrin icrasında özellikle bu vakitlerin tercih edilmesi, Kur'ân-ı Kerim'de geçen, "*yanlarını yataklarından uzaklaştırır, korkarak ve umarak Rabblerine duâ ederler*" (es-Secde, 32/16) âyeti doğrultusunda yapılan bir uygulama olması yanında, kişinin kendini dinlemesi, dünyevî bağlantıların azlığı bakımından da önemlidir.

Çerhî, icra ettikleri görev açısından ricâlullahı kategorilere ayrılmaktadır. Buna göre Güney ve Kuzey Kutbu gibi, ricâl arasında da iki kutub vardır ki bunlara *kutbu'l-ebdâl* ve *kutbu'l-irşâd* denir.[787]

---

782 Aynı eser, ss. 12-14.
783 Aynı eser, s. 15.
784 Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* c. II, s. 541.
785 Çerhî, *age*, ss. 16-17, 26-27.
786 Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, s. 24.
787 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye*, s. 26.

Kutbu'l-ebdâl, uzlete çekilen ricâlin kutbu olup, bunlara *uzlete çekilenler* anlamında *'uzletiyân* da denilmektedir. *Kutbu'l-irşâd*, halka karışan ricâlin kutbu olup, bu gruba girenler için de *işretiyân* tabiri kullanılmaktadır.[788]

Çerhî, eserinde '*uzletiyân* ve *işretiyân*ı sistematik bir tarzda ele almakla birlikte, bu tarz bir isimlendirmenin kendisinden önce de söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Alâüddevle Simnânî (ö. 736/1336), yaşadığı tecrübeyi şöyle aktarır: "*Gayb âleminde, temiz bir topluluk görüp onlara selam verdim. Onlar da selamıma çok güzel bir şekilde karşılık verdiler. Siz kimsiniz, diye sorduğumda 'Sûfîleriz, yedi tabaka halindeyiz' dediler."* Bunlar tâlibîn, mürîdîn, sâlikîn, sâirîn, tâhirîn, vâsılîn ve yedinci mertebedeki kutubdur. Orada her zaman birisi bulunur. Onun kalbi, Rasûlullah (s.)'in kalbi gibi olup kendisi *kutbu'l-irşâd*dır. *Kutbu'l-ebdâl*'in kalbi ise, İsrafil (a.s.)'in kalbi gibidir. Bu sûfîlere, halka karışanlar anlamında *işretiyân* denilmektedir. Birçok güzelliklere sahiptirler. Bunların da diğer insanlar gibi eşleri, çocukları, mal ve mülkleri, dost ve düşmanları vardır. Onlar, halkı Hakk'a çağırma hususunda enbiyânın halifeleridir. Allah'tan başkası onları bilmez. Şayet birisi, Allah'ın yardımıyla *kutbu'l-irşâdd*an birini veya halifelerini tanırsa, o da mürîdler tabakasına girer.[789]

Halkı irşâdla vazifeli olmadıklarından, *uzlete çekilenler* tabiri kullanılması, onların, ruhban sınıfındaki gibi halktan kopuk bir yaşantı sürdüğü izlenimini uyandırmamalıdır. *Ebdâl*, bizim gibi yer, içer, ihtiyaçlarını giderir, hastalanır, evlenir. Onlar, hasta olmadıkça pek evde kalmazlar, toplumla iç içedirler. Zâhirî âlemin kurallarına tâbî olurken, dinin hükümlerinden en ufak bir sapma göstermezler. Nefs-i emmârenin vasıflarından arınmış, Kur'ân'a bağlanarak onu mutlak rehber edinmişlerdir. Mükâşefe ve müşâhedenin neticesinde, "*iyi bil ki Allah'ın velîlerine korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir*" (Yûnus, 10/62) âyetinin mazharı olmuşlardır. Böylece, beşerî yönlerini melekûtî ve nâsûtî hale getirmişlerdir.[790]

Fâtihâ Sûresi'nin; "*biz ancak Sana kulluk eder ve yalnız Senden yardım dileriz. Bizi mükâşefe ve müşâhedeye mazhar kıl. Kötü sıfatlardan arındır. Kulun ve Rasûlünün yoluna erdir. Nasıl ki Rasûlullah (s.) kendisine kemâl-i ubûdiyyeti şiar edinmişse, bizi de bu yola erdir*" (el-Fâtiha, 1/5-7) hâli, ricâlullahda tecelli etmiştir.[791]

Çerhî'ye göre, uzlete çekilenlerin halka karışanlardan efdal olduğu yönler bulunmakla birlikte, halka karışanların da *'uzletiyân*dan üstün yönleri vardır. Bununla birlikte *'uzletiyân,*

788 Çerhî, *Neynâme,* ss. 176-177, 179; a.mlf., *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. 16-19, 21.
789 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. 18-19; a.mlf., *Neynâme,* ss. 176-177.
790 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye* ss. 18-19, 28; a.mlf., *Neynâme,* ss. 176-177; a.mlf., *Cemâliyye-Havrâiyye,* s. 37.
791 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye*, s. 38.

*işretiyân*a tâbîdir. Uzlete çekilenler Melik'in nedimi, halka karışanlar ise vezirleri mesâbesindedirler. Çerhî buna, Iyaz ile Sultan Mahmûd arasındaki ilişkiyi örnek gösterir. Uzlete çekilenler, Iyaz'ın Sultan Mahmûd'la arkadaşlığı gibi, doğrudan Melik'le hemhâl olanlardır ki hizmetin devamıyla meşguldürler. Vezirler, zâhirde halk ile bâtında Hakk'la beraberdirler. Melik'in halka yönelik işlerini icra eder, memleketin düzeni ile ilgilenirler. [792]

Çerhî'nin ricâl arasında, *işretiyân*ın efdaliyyetini kabul etmesinin altında yatan sebeplerden birisi de, onların kalbinin, Rasûlullah (s.)'in kalbi kabul edilmesi olsa gerektir. Zira peygamberlerin en üstününün kalbi üzere olmak, aynı konumda olmayan diğer ricâle üstünlüğünü de beraberinde getirmektedir.

İşretiyânın en önemli görevi, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i 'ani'l-münkerdir. Onlar, halkı Hakk'a çağırma hususunda enbiyânın halifeleridir.[793]

Ricâlin, âlemin düzeniyle ilgilenmeleri de, aslında kendi irâdeleri doğrultusunda değildir. Nasıl ki vezirler, işlerin yönetiminde yönetilenle direkt muhâtab konumunda iseler, *işretiyân* için de aynı şey geçerlidir. Memleketi esas yöneten, Sultan'dır.

Çerhî, eserin devamında, bu iki grup arasındaki ilginç noktalara da temas eder. *Uzlete çekilenler,* tamamıyla teslimiyet içerisindedirler. Bunlar ne kendileri için, ne de başkaları için Allah'a niyazda bulunmaz; O'nun her hükmüne razı olurlar. Şayet *'uzletiyân*dan birisi hata işlerse, bu günahın affı için ne hatayı işleyen, ne de *kutbu'l-ebdâl* değil, vezirler mesabesindeki *kutbu'l-irşâd* mağfiret talebinde bulunabilir. İşretiyân ise, duâ ile tedbire başvurarak, halkın fakir ve sıkıntılılarına Hudâ'dan yardım ister. Bununla birlikte, kendi işleri olduğunda duâda bulunmayıp teslimiyet makamındadırlar ve işlerini Allah'a havâle ederler. Çerhî, bu uygulamaya sahâbeden Hz. Osman (r.a.)'ı örnek gösterir. Hz. Osman da hizmetindekilerden hiçbirisine, kendisi için savaşma izni vermemiştir.[794]

Burada, ilginç olan birkaç yön bulunmaktadır. İlki; *ebdâl*den birinin, her ne kadar irâdesini Hakk'ta eritse de, beşerî yönü itibariyle hatadan münezzeh olmadığıdır. İkincisi ise; kendi irâdesiyle hareket etmemenin ve Hakk'tan gelene rızanın bir neticesi olarak kendisine verilecek ceza için af dilememesidir. Başka bir ifadeyle, kahır da olsa lütuf da olsa, *'ale'r-re's ve'l-'ayn* şeklinde bir tutum içerisinde bulunulmasıdır.

Çerhî'nin *Mesnevî*'den naklettiği Şeyh Dekûkî kıssası, *'uzletiyân* ve *işretiyân*ın özelliklerini ifade sadedindedir. Dekûkî, Hakk'ı arama yolculuğuna çıktığında, yedi kişiyle

792 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. 21, 24; a.mlf., *Neynâme,* ss. 176-177.
793 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. 18-19, 21; a.mlf., *Neynâme,* ss. 176-177.
794 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye* ss. 21, 24; a.mlf., *Neynâme,* s. 176, 179.

karşılaşır. Garip durumları dikkatini çeker. Zira hiç kimse onları görmemektedir. O yedi kişi, Şeyh Dekûkî'nin kendilerini görebildiğini fark edince, ondan kendilerine namaz kıldırmasını isterler. Hikâyenin devamı, *Mesnevî*'den nakille şöyledir:

Dekûkî, sahilde namaz kıldırmak üzere onlara imam oldu.

Cemâat da arkasında namaza durdular. Bu ne güzel bir kavim, bu ne güzide bir imam!…

Ansızın, gözleri denize doğru yöneldi, zira denizden "imdâd imdâd" sesleri duydu.

Dalgalar arasında bir gemi, kazalara belâlara uğramış, perişan hâle gelmişti.

Gemidekiler korkuya kapılmış, feryatları göklere çıkıyordu.

Kâfir ve mülhid hepsi de imana gelmiş, başlarını dövüyorlardı.

Hudâ'ya yüzlerce tazarruda bulunarak candan ahidler ediyor, adaklar adıyorlardı.

Dekûkî, o kıyameti görünce merhameti coştu, gözyaşları akmaya başladı.

Dedi ki: "Yâ Rabbi! Sen onların yaptıklarına bakma. Ey lütuf sahibi padişah! Ellerini tut, imdadlarına yetiş.

Ey ebedî kerem ve merhamet sahibi! O kötü kişilerden bu kötülüğü def et."

Lütuf ve merhamet sahibi olan Hakk'ın kulları, işleri düzeltmekte Hakk'ın huyuna sahiptiler

O pehlivanın duâsıyla gemi kurtuldu, gemidekiler ise kendi gayretleriyle kurtulduklarını sandılar.

O gemi kurtuldu, murad hâsıl oldu, cemâatin namazı da tamamlandı.

Bibirleriyle fısıldaşmaya başladılar. "Acaba aramızdaki bu fodul[795] *kim?" dediler.*

Her biri diğerine gizlice söylüyordu. Dekûkî'nin arkasında olduklarından görünmüyorlardı.

Her biri "Ben zulmetmedim. Böyle bir duâyı, ne açıktan ne de içimden yapmadım" demekteydi

Birisi, "bu işi yapan biz değiliz. İmamımız derde düştü, üstüne lazım olmayan bir şeyde münâcatta bulundu" dedi

795 Fodul, haddinden fazla görünen, başından büyük iş yapan anlamında kullanılmaktadır. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri,* c. I, s. 634.

Bir diğeri, "Ey can dostum, bana da öyle geliyor" dedi.

Bu fodulluğu, Muhtâr-ı Mutlak'a itirazın sıkıntısından ileri geliyor

Dekûkî "Bakayım kerem ehli ne diyorlar?" dedim.

Hiçbirini yerinde görmedim, hepsi de bulundukları yerden ayrılmıştı.

Çerhî, kıssayı bu şekilde aktardıktan sonra, "*şüphesiz duâda bulunmaya ruhsat verilmiştir*" diyerek, "*Rabbiniz buyurdu ki; bana duâ edin, duânızı kabul edeyim*" (el-Mü'min, 40/60) âyetini zikreder.[796]

Şeyh Dekûkî, burada *işretiyân* zümresine giren kimseyi sembolize etmektedir. Dekûkî'nin gördüğü insanlar ise, *'uzletiyân*dandır. *'Uzletiyân, işretiyân*a tâbî olduğu için, Dekûkî'nin namazda kendilerine imam olmasını istemişlerdir. Halkın işleri ve irşâdı, *işretiyân*ın vazifesi olması hasebiyle, Dekûkî'nin içinde, boğulmak üzere olan insanlara yönelik duâda bulunma arzusu doğar ve duâ eder. *'Uzletiyân* ise, nedîmler mesâbesinde oldukları, her hâlükârda irâdelerini Allah'ın irâdesinde erittikleri için, ne kendileri ne de başkaları için duâda bulunmayıp sadece Allah'ı zikrederler. Buradan *işretiyân*ın kendi irâdeleriyle duâda bulundukları ya da irâdelerini Hakk'ta eritmedikleri gibi bir durum anlaşılmamalıdır. İşretiyânın duâ etmesi de, Hakk'ın bu yöndeki irâdesinin neticesidir.

İşretiyân ile *'uzletiyân* arasındaki bir diğer fark şudur: *Kutbu'l-ebdâl* makamındaki kişinin, *kutbu'l-irşâd*da olduğu gibi, vefâtıyla yerine başka birisinin geçmesi hâdisesi söz konusu değildir. *Kutbu'l-ebdâl*, makamında sâbit, ömrü uzundur. Sâbitlik ve ömrün uzunluğu konusunu açıklayan Çerhî, bu makamın sahiplerinin Hızır ve İlyâs (a.s.) olduğunu belirtir. Bunlar, farklı zaman periyodlarında pek çok kişiyle sohbet etmişler, birçok kişinin önünde onlara namaz bile kıldırmışlardır.[797]

Ebdâl ile *kutbu'l-ebdâl* arasında mâhiyet farkı önemli bir husustur. *Ebdâlin* yaşam süresi, diğer insanlarınkine yakın olup, vefâtları hâlinde yerlerine bir başkası geçmektedir. Ancak *kutub* konumundaki kişi değişmemektedir. Bunlar da Hızır ve İlyâs (a.s.)'dır.

Çerhî, Hızır ve İlyâs (a.s.)'la ilgili; "*cehâletin en büyüğünün, Hâce Hızır ve Hâce İlyâs'ı inkâr eden kişilerde*" olduğunu belirterek, tarihin çeşitli devirlerinde bu zâtlarla karşılaştığını söyleyen kişilerin bulunduğunu belirtir. Bu iki isim, *'işretiyân*dan birçok meşâyıh ve âlimle zâhiren ya da rüya yoluyla buluşup görüşmüştür. Çerhî, konuyla ilgili bizzat yaşadığı bir tecrübeyi dile getirir. Kendisinde, memleketinde iken ilim tahsili için yolculuğa çıkma isteği

796 Çerhî, *Neynâme,* ss. 178-180.
797 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye,* ss. 28-32.

belirmiş, ancak buna imkân bulamamıştır. Ancak o sırada rüyasında, Hızır (a.s.)'ın teveccühüne mazhar olur. Hızır (s.s.), "*tahsil için yola çık ve gittiğin her yerde, her an bir ihtiyacın olduğunda beni an!*" der. Bu söz üzerine Çerhî tahsiline devam eder. Yaşadığı hadiseler, Çerhî'de bu rüyanın Rahmânî olduğu düşüncesini kuvvetlendirir.[798]

Ayrıca, Kur'ân-ı Kerim'de geçen; "*kullarımızdan bir kul buldular. Biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, bir ilim öğretmiştik*" (el-Kehf, 18/65) âyetinde bahsedilen kişi, "*bu kuldan kasıt, kardeşim Hızır'dır. O çok sık hasta olur*" hadisinde de buyrulduğu üzere, Hz. Hızır'dır.[799]

Hızır ve İlyâs, uzun ömürlerinde birbirleriyle dostturlar. İlyâs (a.s.), sık sık rahatsızlanan Hızır'ın hastalığında hizmetini görmekte olup, aynı zamanda O'nun amcasıdır. Hızır (a.s.) uzun boylu, iri cüsseli, ince bakışlıdır. Üç vâsıta ile Nûh Peygamber'e ulaşır. Bunlar, Mülkân b. Belyân b. Sâm b. Nûh'dur. Hızır (a.s.)'ın murâkabesi çok olup, vakarlı, temkin sahibi ve birçok ilme vâkıftır. Hz. Peygamber (s.)'in getirdiği şer'î hükümlere uyduğu gibi, halkı da buna tâbî olmaya çağırır. Hazinelerin tamamı ona zâhir olup, ihtiyaç sahibi kullara yardımlarda bulunur.[800]

Çerhî, Hızır'ın özellikleriyle ilgili şu bilgilere yer verir: Rasûlullah (s.)'den önceki zaman diliminde, her beş yüz yılda bir, dişleri yenilenirdi. Rasûlullah (s.)'in gönderilişinden sonra ise, yüz yirmi yılda bir yenilenmektedir. Birçok kez evlenen ve evlatları bulunan Hızır'ın, artık bu dönemde (Çerhî'nin dönemi itibariyle) evlenmeyi terk etmiş ve çocukları kalmamıştır. Eşleri ve çocukları, Hızır'ın kimliğini bilmemektedir. Yaşantısı diğer insanlar gibidir. Pazara çıkar, bir şeyler satar, Mina ve Arafat'ta bulunur, güzel seslilerle arkadaş olup onlardan Kur'ân-ı Kerim dinler. Vecd galip gelir; bir gece veya daha fazla vecd içerisinde kalır. Sâlihleri ziyarete ve cuma namazlarına gider, evliyâ ile bir araya gelir. Hac mevsiminde Arafat'ta ve Receb ayında, yılda iki kez emr olunduğu yerde hazır bulunur.[801]

---

798 Aynı yer.

799 Çerhî, *age*, s. 32. Genelde müfessirler, bu zâtın Hızır (a.s.) olduğunu kabul ederler. Mutasavvıflarca Hızır'ın hiç vefât etmediği, bazen görüldüğü nakledilmektedir. Onun için buradaki "*rahmeti*" kelimesini uzun hayat şeklinde tefsîr edenler de bulunmaktadır. Bununla birlikte ulemâdan bazıları, "*Senden önce hiçbir insana ebedî yaşama vermedik"* (el-Enbiyâ, 21/34) âyetinden hareketle, Hızır'ın vefât ettiğini ileri sürmektedir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşr., İstanbul 1979, c. V, ss. 3260-3261; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. V, s. 133. Peygamber Efendimiz (s.)'in Hz. Mûsâ ve Hızır (a.s.)'la ilgili hadisi için bk. Buhârî, Tefsîr, Kehf 2, 3, 4, İlm 16, 19, 44; Müslim, Fedâil 170, hno: 2380; Ebû Dâvûd, Sünnet 16, (4705, 4706, 4707); Tirmizî, Tefsîr, 18, Kehf, hno: 3149

800 Çerhî, *age*, s. 30.

801 Çerhî, Buhâra meşâyıhından Hızır anlayışıyla ilgili şu nakilde bulunur. Receb ayının ilk cuması, Hızır (a.s.) Buhâra'da bulunarak bayramını Buhâra ve Semerkand'da geçirir. Bu düşüncenin tezâhürü olarak, cemâat recebin ilk cumasında, belki karşımdaki Hızır (a.s.)'dır ümidiyle birbiriyle musâfahalaşmaktadır. Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye* ss. 33-34.

Çerhî, Hızır (a.s.)'ın sık sık يَا حَيُّ يَا قَيُّومُ يَا لا إلهَ إلاّ اَنتَ اَسئَلُكَ اَن تُحيِيَ قُلُوبَنَا بِنُورِ مَعرِفَتِكَ اَبَدًا duâsını okuduğunu belirtir. Hızır (a.s.), İlyâs (a.s.), bütün gayb ve şehâdet âleminin evliyâsı, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat üzeredir.[802]

Çerhî, Hızır'ın isminin, sahâbe döneminde de bilindiğini belirtir. Buna göre Rasûlullah (s.), ashâbı ile Tebük Seferi'nde iken, ikindi namazından sonra gaybden bir beyit dinlerler. Ashâb, beyti söyleyen kişiyi göremeyince, Hz. Peygamber (s.), "*bu kardeşim Hızır'dır, sizlere övgüde bulunuyor*" şeklinde mukabelede bulunur.[803] Ashâbın dinlediği beyitler şöyledir:

Bugün süvariler heyecanla ileri atılmada

Düşman gecenin karanlığını kurtuluş bilmede

Harb, ricâl-i mihrabın mesleği oldu

Rablerinin yardımıyla meşakkatler halloldu

Çerhî bu beyitle ilgili şu anekdotu aktarır: "*Ben bu beyti, bir kitabın arkasından Hâce Hızır'a okudum. Hâce Hızır, bir gün baktılar ve 'Halk arasında söz bâkî kalır' deyip tebessüm ettiler*."[804]

Çerhî, Peygamber (s.)'in nübüvvetinden önce Hızır (a.s.) ile sohbet ettiğini, ancak kendisini tanımadığını söyler. Kendisi, Hızır (a.s.)'ın, Hz. Peygamber'in nübüvveti sonrasında yaşadığı bir hâdiseyi onun ağzından şöyle nakleder: "*Rasûlullah (s.)'in yanında idim. Ensâr'dan birinin evindeydi. Yanında birçok ashâbı vardı ve düşmandan korkup endişeleniyorlardı. Rasûlullah (s.); 'Cenâb-ı Allah, Muhammed (s.)'e salât olsun diyen her mü'minin kalbini nuruyla aydınlatır' buyurdular*". Çerhî'nin Hızır'dan naklettiği bir başka hâdise şöyledir: "*Ben ve Hâce İlyâs, Hz. Peygamber'in yanındaydık. Düşman onlara galebe çalmıştı. Hz. Peygamber (s.), ashâbına; 'Sallallâhü 'alâ Muhammed' deyip kâfirlere saldırın buyurdu. Ashâb da bu emri yerine getirip düşmanlara saldırdılar ve hezimete uğrattılar*."[805]

Çerhî, ricâl ve Hızır (a.s.)'la ilgili bu değerlendirmelerinden sonra, içinde bulunduğu dönemdeki *kutbu'l-irşâd*ın kimliğine değinip, zamanın *kutbu'l-irşâd*'ını kendisine tanıtan Allah'a hamd eder. *Kutbu'l-irşâd*, şeyhi Hâce Bahâu'l-Hakk ve'd-Dîn el-Buhârî en-Nakşbendî'dir. Bahâeddîn Nakşbend'den sonra, kimin kutubluk makamına geçtiği hususunda

802 Aynı eser, ss. 34-36.
803 Çerhî, *age*, ss. 30-31. Konuyla ilgili hadis için bk. Tirmizî, Tefsîr, Kehf, 3151
804 Aynı eser, ss. 31-32.
805 Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye*, s. 32.

şüpheye düşmüştür. Ancak bir süre sonra, *kutbu'l-irşâdın* alâmetlerini, yirmi yıl ona hizmet eden Alâeddîn Attâr'da da gördüğünü belirtir. Hattâ içinden, Alâeddîn Attâr'ın, Hâce Bahâeddîn Nakşbend'in mertebesinde olup olmadığı düşüncesi geçirmiştir. Bir gün, beraber namaz kılarlarken, namazda geçen; "*işte o elçilerden kimini kimine üstün kıldık.*" (el-Bakara, 2/253) âyetini okuduğunda, sorusuna cevap bulmuştur. Mescidden cemâathaneye giderlerken, Hâce Alâeddîn Attâr söz konusu âyetten hareketle, Çerhî'ye; "*bu tür tafdil nebîler arasındadır. Bu durum velîler arasında da olur mu, olmaz mı?*" diye sorunca, Çerhî; "*Olur*" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Alâeddîn Attâr, "*şayet bir kimse bu dergâha bağlanmışsa, o insan mübarektir. Böyle olduğu halde sen vehmediyorsun*" diye mukabelede bulunur. [806]

Bu görüşme, muhtemelen Çagâniyân'da vuku bulmuştur. Attâr'ın daveti üzerine Çagâniyân'a giden Çerhî'nin, Alâeddîn Attâr'ı Bahâeddîn Nakşbend'le kıyaslaması, Bahâeddîn Nakşbend'in vefâtı sonrası gerçekleşen bu ikinci buluşmada meydana geldiği düşüncesini destekler niteliktedir.

Bu bilgiler çerçevesinde Çerhî'nin, irşâda ehliyet ile ricâlu'l-gaybı birbirinden ayırdığı görülmektedir. Mürşîdin, kutub veya işretiyândan olması mümkün, ama zorunlu değildir. Başka bir ifadeyle, mürşîdin ricâl zümresinden olması gibi bir zorunluluk yoktur. Bununla birlikte *kâmil ü mükemmil* bir şeyh, aynı zamanda ricâlden, özellikle de kutub makamında birisi olursa, en muteber mürşîddir.

806 Aynı eser, ss. 24-25.

SONUÇ

Ya'kûb-ı Çerhî, temelleri Timur'la atılıp Şahruh'la birlikte sistemli bir devlet yapısına kavuşan ve dönemi itibariyle en güçlü İslâm devleti hüviyetine sahip olan Timurlular devrinde yaşamıştır.

XV. asra genel hatlarıyla baktığımızda, iki önemli özellik dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi; ilim ve sanat alanındaki canlılıktır. Özellikle matematik, tıp, tarih, coğrafya ve güzel sanatlar alanlarında değerli çalışmalar ile, Mâverâünnehir-Semerkand, İstanbul-Bursa bölgeleri arasında sürekli ve canlı bir ilim alışverişi söz konusudur. İkinci önemli yön ise; tasavvuf ve tarîkatlar dünyasındaki hareketliliktir.

Mutasavvıfların halk nezdindeki itibarı, Timur'un ve neslinden gelen emîrlerin sûfîlere yakınlaşma çabasını beraberinde getirmiştir. Adlarına hankâhlar, kervansaraylar kurulup geniş vakıf arazileri tahsis edilen mutasavvıflar, etnik ve kültürel açıdan çeşitlilik gösteren toplumun hemen her kesimine seslenebilecek şekilde kurumlaşmaları hasebiyle, siyâsî ve sosyal alanda etkindirler.

Çerhî'nin müntesibi olduğu Nakşbendîlik, o zamana kadarki genel yapısı itibariyle başlıca üç kısma ayrılabilir: Birincisi; Hz. Ebû Bekir'le başlayıp Hâce Ebû Ali Farmedî (478–79/1085–86) ile sona eren, tarîkatın henüz "*Nakşbendiyye silsilesinden gelme*" şeklinde ayırt edici vasfının bulunmadığı dönemdir. İkincisi; manevî uygulamalarıyla tarîkatın, kendini diğerlerinden ayırıp kimliğini kazandığı evredir. Bu dönemin mutasavvıflarını Orta Asya şeyhlerinden Yûsuf-ı Hemedânî (ö. 440–441/1048–49–1050) ile başlayıp Hâce Emîr Seyyîd Külâl (772/1371) ile sona eren, yedi kişilik Hâcegân grubu oluşturmaktadır. Bir kurucu olarak Bahâeddîn Nakşbend'le birlikte üçüncü safha başlamaktadır. Bu devrede tarîkat, "*Nakşbendiyye*" adını alır.

İlim, sanat ve tasavvufun zirvede olduğu bir dönemde yaşayan Çerhî'nin, tasavvufî geleneğe sahip, iyi eğitimli bir aileden geldiği görülmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin, "*sûfî muhaddis değil, muhaddis sûfî ol*"[807] prensibi yani zâhirî ilimlerden sonra tasavvufa intisâb, Çerhî için de geçerlidir. Kendisi, her ne kadar tasavvuf kültürünün hâkim olduğu bir ortamda yetişse de, tarîkata intisâbı, içindeki tereddütleri yenmesi neticesindedir.

---

807 Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri,* s. 33.

Döneminin önde gelen âlimlerinden olan Çerhî, ilimde bir metot olarak, bilgi edinme vasıtaları arasında akılla birlikte sâlih rüya ve ilhâmı da kabul eder. Bu noktada kendisinin de işârî tarzda kaleme aldığı tefsîrini, her kesimden insanın anlayamamasını normal karşılar. Zira ona göre, sûfînin tekâmül sürecinde verdiği eserleri en iyi şekilde anlamak, onun içinde bulunduğu hâli okuyucunun da yaşamasıyla mümkündür.

Anlamanın güçlüğü yanında, sûfînin içinde bulunduğu hâli anlatması yönünde de engeller vardır. Çerhî, anlatılması zor olan bu tip kavramlara adem, fenâ, sekr, tefrika, semâ ve vecd gibi hâlleri misâl vererek, Arapça gibi o dönem itibariyle en zengin dilin bile, sûfînin hâlini aktarmada yetersiz kaldığını belirtir. Ancak gerek kendisinin, gerekse mutasavvıfların, dilin yetersizliğini aşmada sembolik ifadeler kullanmalarının bir sebebi daha vardır ki; o da hakîkatin sırlarını ehil olmayanlardan gizlemektir.

Çerhî'nin karakter ve meşrebini tesbit açısından, kendi eserleri yanında etkilendiği ve eserlerinde değindiği şahsiyetler de önemlidir. Çerhî'nin, melâmî yönü ağır basan Ebu'l-Kasım-ı Gürgânî'yi, silsilede Ebû Alî-i Fârmedî ile Ebu'l-Hasan-ı Harakânî arasına yerleştirmesi, kendisindeki melâmî yönün tezâhürü olsa gerektir. Ayrıca kendisine "Mevlevî" mahlası atfedilecek derecede Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye eserlerinde yer vermesi, Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın beyitlerini şerh edip, bazı şathiyelere izahlar getirmesi bu tesbiti desteklemektedir. Ancak, seyr ü sülûkte seyr ilallah ve seyr fillah kavramlarına değinirken, cezbe ağırlıklı seyr-i enfüsîden ziyâde seyr-i âfâkîyi sisteminin temeline oturtması, irşâd noktasında temkin ehli bir sûfî olduğunu göstermektedir.

Yaratılış ve kâinat konusunda, Çerhî'de İbn Arabî'nin etkileri görülmekle birlikte o, varlık konusunda şuhûdî tevhîdi benimser. Tevhîdi; taklîdî, burhânî ve şuhûdî diye üçe ayıran Çerhî, en üstün tevhîdin şuhûdî tevhîd olduğunu ileri sürer. Bu konumuyla Çerhî'nin, vahdet-i vücûdun karşısına şuhûdî tevhîdi sistemli bir düşünce halinde ortaya koyan İmam-ı Rabbânî'nin öncüsü olduğu söylenebilir. Çerhî'nin İmam-ı Rabbânî'ye öncülük ettiği bir diğer husus ise, yine İmam-ı Rabbânî tarafından seyr ü sülûk metodu olarak sistemleştirilen letâif-i hamsedir.

Eserlerinde günümüze de mesajlar veren Çerhî'ye göre anlam arayışı, insan varoluşunun ayrılmaz bir yönünü teşkil ederken, onu diğer canlılardan ayıran temel özelliktir. Bu noktada tasavvuf, insanın varlığı anlamlandırmasında kendine has metotlarla çözüm önerileri sunan bir sistemdir.

İnsan-ı kâmil mertebesine ulaşan birey, gerçek mânâda Allah'ın halifesi olma vasfına erecektir. Böylesi bir seviyeye ulaşmak ise, kötü sıfatların giderilip güzel vasıfların kazanılmasıyla mümkündür. Dolayısıyla seyr ü sülûk, sadece bâtını ilgilendiren bir husus olmayıp, insanın yaratılış gayesine uygun olarak yaşadığı her ânı kapsamaktadır.

İnsanın halife konumuna ulaşabilmesi, Hakk'ın isimlerini kendinde yansıtmasıyla mümkündür. Bunun için kişi kalbini beşerî bağlardan temizlemeli, nefsin hevâ ve hevesinden, şeytanın vesvesesinden uzak durmalıdır. Bunun temel şartı ise, her hâlükârda dinin emirlerine uymaktır. Dolayısıyla şerîat, dinin uygulamaya dönük prensiplerini ihtivâ ederken, tarîkat da bu hükümlerin uygulanması noktasında mürîdi motive eden önemli bir unsurdur.

Tarîkatın temel unsurlarından biri, mürşîddir. Uzun süreli çile ve riyâzetle elde edilebilecek bir noktaya, mürşîdin nezâretinde çok kısa bir sürede ulaşılabilir. Zira mürşîd, daha önce bu yollardan geçmiş, tuzak ve engelleri görmüştür. Mürşîd, sâlikin istidat ve kabiliyetini bilmekte, yol göstericiliğiyle onu yanlış mecralara sürüklenmekten alıkoymaktır. Bu sebeble mürîd, seyr ü sülûkünde hedefe ulaşabilmek için, seçtiği yolun kural ve kaidelerine riâyet etmelidir.

Mürşîdi farklı kategorilere ayıran Çerhî'ye göre, *kâmil ü mükemmil* mürşîd, *nûrânî* ve *nurbahş*tır. Yani kendisi doğru yolu bulup ulaştığı bu hakîkate, başkaları için rehberlik edebilen kişidir. Ancak mürşîd, kemâl vasfını taşımakla birlikte, *mükemmil* olmayabilir. Çerhî, bunun için *mukallid* tabirini kullanır. *Kâmil ü mukallid* şeyh, *nûrânî*dir; ama *nurbahş* değildir. *Kâmil* ve *mukallid* tarafından telkin edilen zikrin, daha öncekine göre pek tesiri olmamakla birlikte, böylesi bir mürşîdden terbiye gören mürîdde de ümit vardır.

Mürşîde taalluk, sülûkün belli bir evresine mahsustur. Mâsivânın yerini öncelikle mürşîd almaktadır. Böylece mürîd, somut sevgiden soyuta, yani hakîkî sevgiye doğru ilerleme kaydedecektir. Kişide bu kabiliyet zuhûr ettiğinde, mürşîd de mâsivâ konumuna gelmektedir. Bu noktada mürşîd kalbden çıkarılmakta, sadece Allah'a yer verilmektedir.

Çerhî'nin üzerinde durduğu Üveysî tarzda eğitim, yaşayan şeyhin rehberliğini devre dışı bırakmadığı gibi, birbirlerini tamamlayıcıdırlar. Zira her iki durumda da mürşîdin rûhâniyeti, vücûduna hasredilmemektedir. Önemli olan şeyhin sûreti değil, mürîdi o makama taşıyan maneviyâtıdır. Ölümle ruh, ten kafesinden kurtulmaktadır. Bu yüzden müteveffâ bir mürşîdin, ontolojik manâda hayatta olan birisine telkinde bulunmasına engel değildir.

Mürşîdin, mürîde bilinçli olarak tutum değişikliği sağlamaya yönelik uygulamaları arasında sohbet, zikir, râbıta vb. usûller bulunmaktadır. Tutum değişikliği, kendi kendine

gerçekleşen bir süreç değildir. Mürîd kavramının, irâde kelimesinden türemesi bundandır. Mürîd, öncelikle seçicilik ve güdülenmeyle, ardından da sohbet, riyâzet vb. uygulamalarla olumlu bir karakter yapılanmasına doğru seyr eder.

Sülûkün ilk adımı tevbe olup, üç aşaması vardır. Kişi, öncelikle işlediği günahlardan pişmanlık duyup bir daha işlememeye azmetmelidir. İkincisi; kullukta derinleşmeye karar verdikten sonra güzel hasletler kazanmaya çalışmaktır. Tevbenin en üst derecesi ise, Hz. Peygamber'in uyguladığı tarzda olup, sırf Allah rızası için yapılan tevbedir.

Ahlâkın ferdî, dînî ve sosyal yönlerine temas eden Çerhî; yalan, iftira gıybet, cimrilik, kibir, gösteriş haset gibi davranışların, insanların kendilerine ve topluma yabancılaşmasını ve sağlıklı ilişkiler kuramamasını da beraberinde getireceğini belirtir.

Mürîdin sülûkteki iyi niyeti, ihlâsı da beraberinde getirmektedir. İhlâsın bâtın ve zâhir şeklinde iki yönü olup, ilki, kişinin kalbindeki kötü vasıfları düzeltmesidir. Diğeri ise, amele tekabül eder ki menhiyâttan uzak durup Hakk rızasını gözetmektir. İyi niyet ve ihlâs, kişide bir düşünce ve davranış kalıbı olarak teşekkül ettiğinde, benlikteki kötü vasıflar kaybolurken istikamet onun yerini alır.

İstikamet, zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Kulun belli vakitlerde edâ etmesi gereken namaz, oruç, hac, zekat vb. ibâdetler, dinin hükümlerine uyup nehiylerinden kaçınmak, istikametin zâhirî yönünü teşkil etmektedir. Bâtınî istikâmet ise, kulun kalbinde her an Allah'ın huzurunda bulunduğu şuurunun oluşmasıdır ki bu aynı zamanda hakîkî imandır. Zira Allah'tan gafil halde geçirilen en küçük zaman dilimine bile, ömür boyunca tekrar ulaşılamayacaktır. Kalb tasfiyesi ile insan, Allah'ın sıfatlarını yansıtan bir ayna hâline gelebilecektir.

Sülûkün getirilerinden birisi de fakr olup, Çerhî bunu ikiye ayırır. İlki, tasavvuf ıstılâhında da genel kabul gören, kişinin sadece Allah'a muhtaç, gayrından müstağnî olup nefsânî temayüllere kapılmaması anlamındaki fakrdır. Diğer fakr ise, maddî anlamda yoksulluktur. Bu da kendi içinde, kişinin isteğine bağlı fakr ve irâde dışı zorunlu fakr şeklinde iki kısma ayrılır. İnsanın irâdesini, Hakk'ın irâdesinde teslim etmenin tezâhürü noktasında, bilincine erilmiş ikinci tür fakr daha üstündür.

Tasavvufî tabirlere kategorik bir yaklaşım sergileyen Çerhî, duâyı da iki kısımda inceler. İlki, mürîdin, ahlâkının güzelleşmesi yolunda yaptığı ve daha ziyâde kendini ilgilendiren duâdır. Diğeri ise, belli bir manevî mertebeye ulaşmış kişinin, bırakın kendisini halkın maslahatı noktasında bile Hakk'tan talepte bulunmayı, ruhsat kapsamında

değerlendirdiği duâdır. Ancak buradan, duânın terki gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Zira insanın içinde bulunduğu manevî hâle bağlı olarak, sadece niyâzın mahiyeti değişmekte ve duâ, Hakk'ı övmeye hasredilmektedir.

Halkın muhabbet ve düşmanlığını Hakk'tan bilmeyi takvânın alâmetlerinden sayan Çerhî'nin, takvâya "*sakınmak*" anlamı verdiği ve vicdanla ilişkilendirdiği görülmektedir. Böylesi bir yaklaşım, kalbin onaylamadığı bir hususta, fukahânın cevazıyla bile hareket etmemeyi beraberinde getirmektedir.

Seyr ü sülûkte ilerleyen derviş, bu yolculuğunda kabz ve bast hallerini sürekli yaşar. Kabz hâli, zulmet ve tembellik şeklinde de tanımlanabilir. Allah'ın Cemâl ve Celâl isimlerinin tezâhürü olması hasebiyle telvîn-temkîn, kabz ve bast gibi hâller, daima ma'şûktan kaynaklanan hususlardır. Bununla birlikte Allah'ın Celâl ve Cemâl isimlerini celbeden de, sâlikin hâl ve tavırlarıdır. Şayet kişide kabz varsa bu, ondaki küfr zulmetinin neticesidir. Bast hâlinin oluşması ise, O'na dostlukla gerçekleşir. Burada sâlikin dikkat edeceği husus, Celâl'in kabzında da Cemâl'in bastında da müşâhededen uzak durmamak; kabz hâlinde istiğfâra, bast hâlinde ise şükre yönelerek her an nefsini hesaba çekmektir. Bunu vukûf-ı zamanî olarak tanımlayan Çerhî'ye göre sâlik, bağışlanma ümidiyle her an O'na yönelmelidir. Zira O'ndan başka müracaat edeceği bir kapı yoktur.

İnsanın hayatına anlam katan unsurlardan biri de, aşk ve muhabbet olup, kaynağı Hakk'tır. Ruhun bir unsuru olduğu için tanımlanamayan aşk, aslında Allah'a yöneltilmesi gereken bir kabiliyet iken; insan bunu, farklı mecralara sevk edebilmektedir. Bu noktada *kâmil ü mükemmil* şeyh, aşkı, mecâzîden hakîkîye çevirmekle görevlidir. Hakîkî aşkı bulan kişi, varoluş gerçeğine uygun hareket edecek, kendisinde istikamet gerçekleşecek, ibâdeti yalnızca Hakk için yaparak fenâya erecektir.

Fenâ, zulmânî-tabiî varlıktan ve rûhânî-nûrânî varlıktan olmak üzere ikili bir yapıya sahiptir. Söz konusu durum, varlığın iki kutbunu yansıtmaktadır. Varlığın bir kutbundaki birey, içinde bulunduğu sonlu dünyanın kurallarına uymak durumundadır. Zulmânî, tabiî varlıktan fenâ ile sâlik varlık elbisesini, taptığı şan ve şöhreti, gerçek sevgilinin aşkı uğruna yok edip bütün ayıplardan temizlenmekte; bir anlamda, ölmeden evvel ölme sırrına ererek kendindeki ilâhî, sonsuz yönü keşfetmektedir.

Zulmânî varlıktan fenâ ile sonsuzu keşfeden sâlik, bağlı bulunduğu sonlu âlemi de böylece anlamlandırabilecektir. Kişi, zulmânî varlıktan fenâ ile sülûkte nihayete ermiş değildir. Fenânın diğer yönünü, nûrânî varlıktan fenâ oluşturmaktadır. Bu durumdaki kişi,

toplumla münasebetini devam ettirmekte, zâhiren diğer insanlara karşı bir fâikıyeti görülmemektedir. Kul, böylesi bir sıfatsızlığa erdiğinde, zâhir ehlinin onu tanıması zordur. Çerhî'nin, fenâ hâlinin artması durumunda geri dönüşün gerçekleşeceğini belirtmesi, zulmânî varlıklardan fenâ ile yetinmeyi, bir eksiklik olarak kabul ettiğini de göstermektedir.

Ruh, nefs ve beden üçgeninde yer alan insanoğlunun zâhiri, bâtınına göre şekillenmektedir. Beden açısından bakıldığında, insan, su ve topraktan başka bir şey değildir. Ruh ise, Allah'tan gelen yönü ifade etmesi yanında, insanın halîfelik vasfını kazanması da kendisine ruhun üfürülüşüyledir. Nefse gelince; bedenin ölümüyle birlikte, o da yok olmaktadır. Nefs, deyim yerindeyse kesîf bedenle, latîf ruh arasında bir katalizör görevi yapmakta olup, Çerhî'nin nefsu't-temeyyüz olarak isimlendirdiği nefs, bedenin gündelik ihtiyacını gideren yeme, içme, üreme gibi vasıflar için gereklidir. İnsanın hakîkati ise, cân da denilen ruhtur.

Cân, bu beden kafesindeyken özünden ayrı olup aslî vatanının özlemi içerisindedir. İnsanın asıl vatanına kavuşma yolundaki gayreti, kendisinde kemâlât şeklinde zuhûr edecektir. Dolayısıyla, ten kafesi içerisinde olduğu, yani hayatiyeti devam ettiği sürece insan, bilgi ve eylem bütünlüğü içinde olmalıdır. Kişi, bu bütünlük içerisinde yaratılış gayesine uygun davranıp ölmeden evvel ölüm sırrına ermek durumundadır. Bu ise, kalb dünyasında Allah'tan başkasına yer vermemek, dünyalığa bağlanmamakla mümkündür. Hayatın ve ölümün sırrı budur. Sözü edilen sırra eremeden vefât eden insanın ölümü "*sıradan bir ölüm*"dür ki, Mevlânâ'nın ifadesiyle "*şeb-i arûs*" niteliği taşımaz. Hallâc'ın ontolojik manadaki ölümü istemesindeki sebeb de hayat ve ölümün sırrına erişindendir. Bedenin ölümüyle, ruhu bu kafesten kurtulup sevgiliye ulaşacaktır.

İnsanın mensubu olduğu kâinatla ortak birçok yönü vardır. Mahlûkâtın yaratılış gayesi; Hakikî Sevgili'nin kendisini izhâr etmeyi, bütün âlemi, cemâl ve kemâlinin mazharı kılmayı istemesidir. Allah'ın sıfatlarını yansıtabilme kabiliyeti dolayısıyla insan ayna gibidir. O, kendinde Allah'ın sıfatlarını gerçekleştirdiği ölçüde kemâlâtta ilerleyecek, halifelik vasfına sahip olacaktır. Potansiyel olarak insan-ı kâmil olma özelliği herkeste bulunmakla birlikte, bunun kuvveden fiile çıkarılması, çabaya bağlıdır. İnsanoğlu; içinde yaşadığı dünyayı, güneşi, yıldızları kendisiyle mukayese ettiğinde, ne kadar küçük ve zavallı kaldığını fark edecektir. Kur'ân-ı Kerim'de, insanın dikkati kâinata, yaratılmışlara çekilmekte; boyut itibariyle diğer canlılardan farksızlığına işâret edilirken, halifelik sıfatıyla da bu evrendeki ayırt edici vasfına atıfta bulunulmaktadır. Bu halifelik vasfı dolayısıyla güneş, ay, denizler, nehirler ve hareketi

sağlayan yıldızlar, yerde ve göktekiler, nicelik açısından çok küçük kalan insanın emrine sunulmuştur. Öyleyse insanın ayırt edici özelliği, niceliği değil, yaşamındaki niteliğidir.

KAYNAKÇA

Abdulbâkî, Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ân*, Çağrı Yay., İstanbul 1990.

Abu Manneh, Butrus, "A Note on Rashahât-ı 'Ain al-Hayat in the Nineteenth Century", *Naqshbandis in Western and Central Asia*, ed. Elisabeth Özdalga, İstanbul 1997, ss. 61-66.

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve Muzillü'l-Libâs,*neşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdulah Kartal, İstanbul 1996.

Ahrâr, Ubeydullâh, *Risâle-i Vâlidiyye*, tash. Arif Nevşâhî, Tahkîkât-ı İslâmî, Tahran (1373/1994), c. IX, sayı 1-2, ss. 65-77.

Aka, İsmail, "15. Yüzyılın İlk Yarısında Timurlularda Zirâî ve Ticârî Faaliyetler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1981, ss. 111-120.

_____ *Timurlular*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995.

Akpınar, Cemil, "İcazet", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 397.

Algar, Hamid, "Nakshband", *Shorter EI,* ed. H.A.R. Gibb-J. H. Kramers, Leiden 1974, s. 436.

_____ "Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandi Order", *Akden des VII. Kongresses für Arabistik und Islâmwissenschaft,* edit.: Albert Dietrich, Göttingen 1976, ss. 44-47.

_____ "Ahrâr", *EI Supplement,* Leiden 1980, Fasikül 1-6, ss. 50-51.

_____ "Bahâ-al-Din Naqsband", *EIr,* London 1989, c. III, s. 433.

_____ "Çarkî, Mewlânâ Ya'qûb b. 'Otmân b. Mahmûd", *EIr,* London 1989, c. IV, s. 819.

_____ "A Brief History of the Naqshbandî Order", *Naqshbandis*, İstanbul-Paris, 1990, ss. 3-44.

_____ "Political Aspects of Naqshbandi History", *Naqshbandis*, İstanbul-Paris, 1990, ss. 123-152.

_____ "Alâeddîn Attâr", *DİA*, İstanbul 1989, c. II., ss. 319-320.

_____ "İlk Dönem Nakşbendî Geleneğinde İbn Arabî Düşüncesinin İzleri", çev. Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara Ocak 1991, c. V, Sayı 5, ss. 1-3.

_____ "Gücduvânî", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIV, s. 170.

_____ "The Last Great Naqshbandi Shaykh Zaynullah Rasulev", *Muslims in Central Asia*, ed. Gross, Jo-Ann, Duke University Press/ Durham and London 1992, s. 125.

_____Nakshband", *EI*, Leiden-New York E. J. Brill 1993, c. VII, s. 933.

_____ "Naqshbandiyya", *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, New York 1995, c. III, ss. 226-228.

_____ "Sadeddîn Kaşgarî", *EI*, ed. C. E. Bosworth, Leiden E. J. Brill 1995, c. VIII, s. 704.

_____ "Volga-Ural Bölgesinin Son Büyük Nakşbendî Şeyhi: Şeyh Zeynullah Rasûlev", *AÜİF Dergisi*, Ankara 1998, c. XXXVII, ss. 131-132.

Ali Behçet Efendi, *Risâle-i Ubeydiyye-i Nakşbendiyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1260.

Ali Kadri, *Risâle-i Bahâiyye*, Matbaa-i Bahriyye, İstanbul trz.

Aliyyu'l-Kârî, Nûreddîn Ali b. Muhammed b. Sultan, *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevdû'a*, thk. Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ, el-Mektebetü'l-İslâmî Yay., Beyrut 1986.

Alptekin, Turan, "Nakşıbendî Tarîkatinde Zikir, Silsile, Râbıta ve Murâkabe Problemi", *Journal of Turkish Studies*, Harvard 1995/19, ss. 208-224.

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara 1991.

Âmulî, Abdullah Cevâdi, *Kur'ân'da Kerâmet*, çev. Hicabi Kırlangıç, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Ansari, Sarah, *Sufi Saints and State Power The Pirs of Sind*, 1843-1947, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Ardoğan, Recep, *Kur'ân ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Yay., Ankara 1998.

Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1987.

Arnold, T. W., "Halife", *İA*, c. V/I, s. 148.

Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1852.

Aşkar, Mustafa, *Niyâzî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998.

_____ *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.

Atâî, Nev'îzâde, *Hadâikü'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şakâik: Şakâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri*, Çağrı Yay. İstanbul 1989.

Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.

_____ *İşârî Tefsîr Okulu*, AÜİF Yay., Ankara 1974.

Atkinson, Rita L. v.d., *Psikolojiye Giriş*, çev. Yavuz Alogan, Arkadaş Yay., Ankara 1999.

Attâr, Ferîdüddîn, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ, Erdem Yay., İstanbul 1991.

Aydınlı, Osman, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takvâ Boyutu", *Tasavvuf*, Ankara 2003, yıl 4, sayı 10, ss. 99-120.

Aykut, Said, "Ya'kûb-ı Çerhî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şule Yay., İstanbul 1996, c. VII, ss. 359-363.

Aynî, Mehmed Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Kitabevi Yay., İstanbul 1992.

Bâbür, *Bâbürnâme*, çev. Reşit Rahmeti Arat, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970.

el-Bağdâdî, Muhammed b. Süleyman el-Hanefî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye fî Âdâbi't-Tarîkati'n-Nakşbendiyye*, (*Asfe'l-Mevârid* hamişinde), Matbaatu'l-İlmiyye, Kahire 1313.

Baldick, Julian, *Mystical Islam-An Introduction to Sufism*, London 1989.

_____ Imaginary Muslims, *The Uwaysi Sufis of Central Asia*, I. B. Tauris, Publishers, London-New York 1993.

Ballentine, Rudolph, "Burun İşlevi ve Enerji", *Nefes: Zihinle Beden Arasındaki Köprü*, Ötesi Yay., İstanbul 2000, s. 67.

Barlas, Cafer, *Kafkasya'da Özgürlük Mücadelesi*, İnsan Yay., İstanbul 1999.

Barthold, Wilhelm, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler,* Evkaf Matbaası, İstanbul 1927.

_____ *Turkistan Down to the Mongol Invasion*, Luzac and Company Ltd., Conton 1958.

_____ *Four Studies on The History of Central Asia*, trans. V. And T. Minorsky, Leiden E.J. Brill 1963.

_____ *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Mehmed Fuad Köprülü(açk.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 5. baskı, Ankara trz.

Bayur, Hikmet, *Hindistan Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1946.

Bennigsen, Alexandre-Lemercier, Chantal, *Sûfi ve Komiser, Rusya'da İslâm Tarîkatları*, çev. Osman Türer, Akçağ Yay., Ankara 1988.

_____ "Orta Asya'da Tarîkatlar", çev. Osman Türer, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1993, sayı 11, ss. 211-225.

Bereke, Abdulfettâh Abdullah, "Hakîm et-Tirmizî", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, ss. 196-199.

Birand, Kâmran, *Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi*, AÜİF Yay., Ankara 1954

Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yay., İstanbul 1979.

Brent, Peter, *The Mongol Empire*, London 1976.

Brockelman, Carl, *GAL*, Leiden E. J. Brill 1949.

Browne, Edward, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1956.

Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2000.

Buehler, Arthur, "The Naqshbandiyya Mujaddidiyya in India", *The Bulletin: The Henry Martin Institute of Islamic Studies*, July-December 1994, c. XIII, /3-4, s. 45.

_____ "The Naqshbandiyya in Timurid India: The Central Asıan Legacy", *Journal of Islamic Studies*, July 1996, c. VII, No: 2, ss. 202-229.

_____ *Sufi Heirs of the Prophet*, University of South Carolina Press, USA, 1998.

el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

el-Buhârî, Salâheddîn b. Mübarek, *Enîsü't-Tâlibîn ve 'Uddetu's-Sâlikîn*, ed. kritik Halil İbrahim Sarıoğlu, Tevfik Sübhanî, Tahran 1371.

_____ *Enîsü't-Tâlibîn ve 'Uddetü's-Sâlikîn*, çev. Süleyman İzzî, Bahriye Matbaası, İstanbul 1328.

Burckhardt, Titus, *Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve kutsal Üzerine Denemeler*, İnsan Yay., İstanbul 1987.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri ve Ahmed Remzî Akyürek: Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifîn Fihristi*, Bizim Büro Yay., Ankara 2000.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri*, haz. heyet, Damla Yay., İstanbul 1997.

Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, çev. Lamiî Çelebi, İstanbul 1872.

Can, Şefik, *Mesnevî Tercümesi: Konularına Göre Açıklamalı*, Ötüken Yay., İstanbul 1997.

Cebecioğlu, Ethem, "Hoca Ahmed Yesevî", *AÜİF Dergisi*, Ankara 1993, c. XXXIV, s. 86-87.

_____ "Seyyîd Şerif Cürcânî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şûle Yay., İstanbul 1996, c. VII, ss. 319-323.

_____ "Alandışı/Layman'lerin Tasavvufu Anlayamamalarının Bazı Nedenleri Üzerine-II", *İslâm: Aylık Mecmua*, Mart, Nisan, Mayıs 1997. sayı 163, 164, 165.

_____ *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997.

_____ *İmâm-ı Rabbânî ve Tesirleri*, Erkam Yay., İstanbul 1999.

Cehajic, Dzemal, "Sosyo-Political Aspects of the Naqshbandi Dervish Order in Bosnia and Herzegova and Yugoslavia Generally", *Naqshbandis*, ed. M. Gaborieau, A. Popovic, Thierri Zarcone, İstanbul-Paris 1990, ss. 662-668.

Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'ân Tefsîrinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, AÜİF Yay. Ankara 1968.

Chittick, W. C, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İstanbul 1997.

Chodkiewicz, Michael, "Quelques des Techniques Spirituelles dans La Tariqa Naqshbandiyya", *Naqshbandis*, İstanbul-Paris 1990, ss. 70-82.

Cilacı, Osman, "Dua", *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, ss. 529-531.

Clancy-Smith, Julia, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia 1800-1904),* University of California Press, Berkeley, 1994.

Clavijo, "Embassy to Tamerlane 1403-1406", çev. Guy Le Strange, *The Islamic World in Foreign Travel Accounts,* ed. Fuad Sezgin, Publication fo the Institute for the History of Arabic Islamic Science, Frankfurt 1994.

Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.

el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât,* thk. Abdulmun'im Hafnî, Kahire trz.

Çelebi, Âsaf Hâlet, "Mevlânâ'nın Edebî Hüviyeti", *Mevlânâ ile İlgili Yazılardan Seçmeler*, ed. Vedat Genç, MEB Yay., İstanbul 1994, ss. 103-106.

Çelebioğlu, Amil, *Sultan Murat Devri (824-855/1421-1451) Mesnevîleri,* (Doçentlik Tezi), Atatürk Üniversitesi 1976.

Çerhî, Ya'kûb b. Osman b. Mahmûd b. Muhammet Gaznevî, Serrezî, - *Cemâliyye-Havrâiyye*, "Dû Eser-i Gayr-i Çâpî-i Mevlânâ Ya'kûb-ı Çerhî", Dâniş, ed. M. N. Ranchâ, c. 1, sayı 1, İslâmabat 1985 (1364).

_____ *el-Ehâdîsü'l-Erba'ûn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı Bölümü, No: 1858, istinsah tarihi 971/1563.

_____ *Neynâme*, haz. Halilullah Halîlî, Tahran 1375.

_____ *Risâle-i Ünsiyye*, tash. Muhammet Nezir Ranchâ, Merkez-i Tahkikât-ı Fârisî İran u Pakistan, İslâmabad 1983.

_____ *Risâle-i Ebdâliyye*, ed. Muhammed Nezir Ranchâ, Merkez-i Tahkikât-ı Farisî İran-Pakistan, İslâmabat, 1978.

_____ *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ*, "Dû Eser-i Gayr-i Çâpi-i Mevlânâ Ya'kûb-ı Çerhî" Dâniş, ed. M. N. Ranchâ, c. 1, sayı 1, İslâmabad, 1985 (1364).

_____ *Tarîka-i Hatm-i Ahzâb*, "Dû Eser-i Gayr-i Çâpi-i Mevlânâ Ya'kûb-ı Çerhî" Dâniş, ed. M. N. Ranchâ, c. 1, sayı 1, İslâmabad, 1985 (1364).

_____ *Tefsîr-i Ya'kûb-ı Çerhî*, Süleymaniye Kütp., Nafiz Paşa Bölümü, no: 59.

_____ *Tefsîr-i Ya'kûb-ı Çerhî*, İstanbul 1991.

Dara Şikuh, Muhammed el-Hanefî, Matbaatü Dami İkbale, *Sefînetü'l-Evliyâ*, İstanbul 1908.

ed-Darimî, Muhammed Abdullah Abdurrahman, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Daryal, Ali Murat, *Dînî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, İFAV Yay., İstanbul 1999.

Dermirayak, Kenan- Çögenli, Sadi, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1995.

Dernika, Muhammed Ahmed, *et-Tarîkatu'n-Nakşbendiyye ve a'lâmuhâ,* Crûs Pres Yay., trz.

Devletşah b. Bahtişah Semerkandî, *Tezkire-i Devletşah*, MEB Yay., İstanbul 1990.

Deweese, Devin, "The Mashâ'ikh-ı Turk and the Khojagan", *Journal of Islamic Studies*, July 1996, c. VII, No: 2, ss. 181-207.

ed-Deylemî, Ebû Şuca Şiruye b. Şehredar, *Firdevsü'l-Ahbâr bi Me'sûri'l-Kitabi'l-Muharrec*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî Yay., Beyrut 1987.

Digby, Simon, "The Naqshbandis in the Deccan in the Late Seventeeth and Early Eighteenth Century", *Naqshbandis*, ed. M. Gaborieau, A. popovic, Thierri Zarcone, İstanbul-Paris 1990, İstanbul 1990, s. 169.

Duncan, Shannon, *Şimdiki An Farkındalığı*, çev. Meltem Uzun, Kuraldışı Yay., İstanbul 2003.

ed-Düzcevî, Muhammed Zâhid b. eş-Şeyh Hasan, *İrgâmu'l-Merîd*, Tıpkıbasım 1919/1328-1989/1409.

Eaton, Richard Maxwell, *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sûfîs in Medieval India,* Princeton University Press, Princeton, 1978.

Ebû Dâvûd Süleyman ibn el-Eş'as, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Ebû Hazzam, Enver Fuad, *Mu'cemu'l-Mustalâhâti's-Sûfîyye*, thk. George Mutri Abdulmesih, Beyrut 1993.

Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî, *Risâletü't-Tarîkati'n-Nakşbendiyye*, Milli Kütüphane Yz. A 1444.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân", *İslamiyat*, Temmuz-Eylül 1999, c. 2, sayı 3, ss. 18-19.

Eliade, Mircea, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Emiroğlu, İbrahim, *Sûfî ve Dil*, İnsan Yay., İstanbul 2002.

Eraslan, Kemal, "Ahmed Yesevî", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, ss. 189-190.

Ercilasun, A. Bican, "Başlangıcından XIII. Yüzyıla Kadar Türk Nazım ve Nesri", *Büyük Türk Klâsikleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1985, c. I, ss. 198-216.

Erdem, Hüsâmeddîn, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd,* Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.

Erden, Münire-Akman, Yasemin, *Eğitim Psikolojisi: Gelişim, Öğrenme, Öğretme*, Arkadaş Yay., Ankara 1997.

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, hzl. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1991.

Filiz, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Fischel, Walter J., *İbn Khaldun and Tamerlane,* University of California Press, Los Angeles 1952.

Fletcher, Joseph, "Çin'de İslâm Tarîkatları", çev. Osman Türer, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1990, sayı 9, ss. 304-320.

_____ "The Naqshbandiyya and the Dhikr-i Arra", *Journal of Turkish Studies*, 1997/ I, ss. 113-119.

Foltz, Richard, "The Central Asian Naqshbandi Connections of the Mughal Emperors", *Journal of Islamic Studies,* July 1996, c. VII, No: 2, ss. 229-230.

Frankl, Viktor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, Edesos Yayınevi, Ankara 1991.

Freud, Sigmund, *Psikanaliz Üzerine*, çev. A. Avni Öneş, Say Yay., İstanbul 1991.

Fromm, Erich, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, çev. Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten, Arıtan Yay., İstanbul 1995.

_____ *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1997.

_____ *Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması*, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1998.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Mısır trz.

Gencosman, M. Nuri, "Takdim", *Baharistan*, MEB, İstanbul 1990.

Gilsenan, *Michael, Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1973.

Göde, Kemal, "Hoca Ahmed Yesevî'nin Yetiştiği Türk Kültür Çevresi", *Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1993, s. 151.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.

Gölpınarlı, Abdulbaki, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953.

_____ *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap ve Aka Yay., İstanbul 1997.

Graham, Tery, "Abû Sa'îd ibn Abi'l-Khayr and the School of Khurâsân", *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn, Kanıqahı Nimatullahi Publications, London-NewYork 1993.

Grenard, Fernand, *Asya'nın Yükselişi ve Düşüşü*, MEB Yay., İstanbul 1992.

Gross, Jo Ann, *Khoja Ahrar: A Study of the Perceptions of Religious Power and Prestige in The Late Timurid Period*, Ph. Dr. Dissertation, New York University, 1982.

_____ "The Economic Status of a Timurid Shaykh. A Matter of Conflict or Perception", *Iranian Studies*, 1988, sayı 21, ss. 84-104.

_____ "Multiple Roles and Perceptions of a Sufi Shaikh: Symbolic Statements of Political and Religious Authority", *Naqshbandis*, ed. M. Gaborieau, A. popovic, Thierri Zarcone, İstanbul-Paris 1990, ss. 109-121.

_____ "Farming a Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar", *International Journal of Middle East Studies*, 1991, sayı 23, ss. 533-548.

_____ "Authority and Miraculous Behavior: Reflections on Karamat Stories of Khwaja 'Ubaydullah Ahrar," *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimatullahi Publications, London and New York, 1992.

_____ *Muslims in Central Asia*, Duke University Press/Durham and London 1992.

_____ "The Waqf of Khoja 'Ubayd Allah Ahrar in Nineteenth Century Central Asia: A Preliminary Study of the Tsarist Record", *Naqshbandis in Western and Central Asia*, ed. Elisabeth Özdalga, İstanbul 1997.

Gücduvânî, Abdulhâlık, *Makâmât-ı Yûsuf-ı Hemedânî*, (*Tıbyânu Vesâili'l-Hakâik* içinde), Süleymaniye Ktp. İbrahim Efendi, nr. 432.

Gümüş, Sadreddin, *Seyyîd Şerif Cürcânî*, İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1984.

Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989.

Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı: Abdülmecîd Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara 1998.

Gündüz, Ş.- Ünal, Y.- Sarıkçıoğlu, E., *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Vadi Yay., Ankara 1996.

Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yay., İstanbul 1995.

Gürer, Dilâver, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri,* İnsan Yay., İstanbul 1999.

Gürsoy, Kenan, *Egzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ yay., Ankara 1988.

Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.

Habib, Madelain, "Some Notes on the Naqshabandî Order", *The Muslim World*, January 1969, c. LIX, No 1, ss. 40-41.

Hafız Mehmet, *Silsiletü'z-Zeheb*, Süleymaniye Kütüp. Fatih Bö. No: 51310.

Haider, Mansura, "Timurlular Devletinde Hakimiyet Anlayışı (XIV-XV. Yüzyıllar)", çev. Ekrem Memiş, *Türk Kültürü*, Ekim 1984, sayı 258, ss. 621-626.

Hakîm, Seyyîd Emînü'd-Dîn Ahmed, *Sûfiyye-i Nakşbend*, Makbul Akademi, Lahor 1987.

Hakîm, Suad, *el-Mu'cemu's-Sûfî: el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime*, nşr. Daru Nedre, Beyrut 1981.

Haksever, Ahmet Cahid, "Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmam-ı Rabbânî'nin Şathiye Anlayışı Örneği", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* yıl 3, c. III, sayı 5, 2004/1, ss. 103-126.

Halil, Muhammed İbrahim, "Mevlânâ Ya'kûb-ı Çerhî", *Âryânâ*, 1322/1943, c. II, sayı 2, s. 11.

el-Hamevî, Yakut, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân,* thk. Ferid Abdulaziz Cündî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 1990.

el-Hânî, Abdulmecid Muhammed, *el-Hadâiku'l-Verdiyye fî Hakâik-i Ecillâi'n-Nakşbendiyye*, 1306.

el-Hânî, Muhammed b. Abdullah, *el-Behcetü's-Seniyye*, İstanbul 1303.

Haq, Muhammad Muzzammil, Some *Aspects of The Principal Sufi Orders in India,* Islamic Foundation Bangladesh, Dakka 1985.

Harîrîzâde M. Kemâleddîn, *Tıbyânu Vesâili'l-Hakâik fî Beyân-i Selâsili't-Tarâik*, Milli Kütüphane Mikrofilm Arşivi, No: C 441.

el-Hatîb, Es'ad, *Sûfîler ve Aksiyon*, İnsan Yay., İstanbul 1999.

Hayit, Baymirza, *Türkistan Devletlerinin Milli Mücadele Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1995.

Hayyampur, Abdurrasul, *Ferheng-i Suhanveran*, Şirket-i Sehami, Tebriz 1961.

Hazînî, Ahmed b. Mahmûd, *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihar*, İSAM (mikrofilm) 922.977/AHM.

_____ *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihar,* thk. Cihan Okuyucu, Erciyes Üniv. Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., Kayseri 1995.

Hemedânî, Yûsuf b. Eyyûb, *Rutbetü'l-Hayât*, çev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998.

_____ *Makamât-ı Yûsuf-ı Hemedânî*, çev. Necdet Tosun, İnsan Yay. İstanbul 1998.

Herevî, Ebû İsmail, *Menâzilü's-Sâirîn ile'l-Hakki'l-Mübîn,* Kum 1989.

Hewitt, James, *Meditasyon*, çev. Rezan Süer, Akaşa Yay., İstanbul 1994.

Hey'et, Cevad, *Türklerin Tarih ve Ferhengine Bir Bakış,* Tahran 1365.

Heysemî, Nûreddîn Ali b. Ebû Bekr, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'ü'l-Fevâid*, Müessesetü'l-Maarif Yay., Beyrut 1986.

Hocazâde Ahmed Hilmi, *Hadîkatü'l-Evliyâ*, İstanbul 1318.

Hoffer, Ericc, *Kesin İnançlılar*, çev. Erkıl Günur, İstanbul 1993.

Hökelekli, Hayati, "Din Psikolojisi Açısından Şeyh-Mürîd İlişkileri ve Yûnus Emre-Tapduk Emre", *Hareket*, Mart 1981, ss. 36-42.

_____ *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 1993.

Huart, Cl., "Horasan", *İA*, Ankara 1978, c. V, s. 560.

Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, Kahire 1994.

_____ *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996.

el-Isfehânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1407/1987.

İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire 1988.

İbn Arrâk, Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzîhu'ş-Şerî'ati'l-Merfû'a ani'ş-Şenî'ati'l-Mevdû'a*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Mektebetü'l-Kahire Yay., Beyrut 1981.

İbn Hallikân, Ebu'l-abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefayâtü'l-Â'yân ve Enbau Ebnâi'z-Zaman*, Beyrut 1978.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak, *Sahîhu İbn Huzeyme*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye Yay., Beyrut 1980.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahman b. Ali, *Sıfatu's-Safve*, Beyrut 1992.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen-i İbn Mâce*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut 1990.

İmam-ı Rabbânî, *Ahmed Fârûk-ı Serhendî, Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Muhammed Murad el-Munzevî, el-Mektebetü'l-Muhammediyye, İstanbul trz.

İnayet Han, Pir Vilayet, "C. G. Jung ve Sufizm", *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, çev. K. Yazıcı-R. Kutlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 41-62.

İsmail el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, Daru'l-fikr, Beyrut 1982.

Jacobi, Jolande, *C. G. Jung Psikolojisi*, çev. Mehmet Arap, İlhan Yay., İstanbul 2002.

Jung, Carl Gustav, *Psikoloji ve Din*, çev. Cengiz Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Kadkani, Shafi'î, "Persian Literature from the Time of Jami to the Present Day", *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*, Leiden 1981, ss. 136-140.

Kafalı, Mustafa, "Ahmed Yesevî, Yaşadığı Devir ve Onu Yetiştiren Çevre", *Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1993, s. 167.

Kam, Ferit, *Vahdet-i Vücûd*, sad. Ethem Cebecioğlu, DİB Yay., Ankara 1994.

Kandemir, M. Yaşar, "Kırk Hadis", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, ss. 467-469.

Kara, İsmail, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,* Dergâh Yay., İstanbul 2003.

Kara, Mustafa, "Sûfîlerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri", *Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1991, ss. 67-91.

_____ *Tasavvuf ve Tarîkatlar Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul 1995.

_____ "Abdullah-ı İlâhî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şule Yay., İstanbul 1995, c. VII, ss. 455-467.

_____ "Emîr Buhârî", *DİA*, İstanbul 1995, c. XI, ss. 125-126.

_____ "Abdullah-ı İlâhî", *DİA*, İstanbul 1988, c. I, ss. 110-112 (Hamid Algar ile beraber)

Karadaş, Cağfer, "Sûfî İtikadının Dönemleri", *Marife*, 2001, sayı 2, ss. 59-71.

Karahan, Abdulkadir, "Kırk Hadis-Türk Edebiyatı", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, ss. 470-473.

Kâşânî, Kemâleddîn Abdurrezzak b. Ahmed, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, Dımaşk 1995.

Kazvînî, Muhammed b. Hüseyin, *Silsile-i Hâcegân-ı Nakşbendiyye,* terc. Mustafa b. Hayreddin, Süleymaniye Kütp. Hüsrev Paşa, No: 4/8.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk Buhârî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf,* Şam 1986.

el-Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-Mustatrafe (Hadis Literatürü),* çev. Yûsuf Özbek, İz Yay., İstanbul 1994.

Khan, Sufi Inayat, *Müzik: İnsan ve Evren Arasındaki Köprü*, Arıtan Yay., İstanbul 1994.

Kılavuz, M. Akif, "Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, ss. 209-252.

Kılıç, Mahmud Erol, *Muhyiddîn b. Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibü'l-Vücûd*, MÜSBE (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995.

_____ *Sûfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası,* İnsan Yay., İstanbul 2004.

Kılıç, Sâdık, *İslâm'da Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Kiyanî, Muhsin, *Târîh-i Hankâh-i der İran,* Kitabhane-i Tahuri, Tahran 1990.

Knysh, Alexander, *Islamic Mysticism,* Brill Leiden 2000.

Komisyon, *Fihrist-i Kitabhâ-yı Çâpi-i Fârisî Ber Haseb-i Esâmî,* Ministry of Culture Higher, tahk. Muşar Hanbaba, Tahran trz.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1990.

Köle, Bekir, *Zeynüddîn-i Hafî: Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı ve el-Vasaya'l-Kudsiyye Adlı Eserinin Tahkiki,* (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), Ankara 2001.

Köprülü, Fuad, *Influence du Chamanisme Turco Mongol sur les Ordres,* Zellitch Press, İstanbul 1929.

_____ "Ahmed Yesevî", *İA*, İstanbul 1978, c. I, s. 211.

_____ *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1981.

Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Bahru'l-Velâye*, çev. Ali Yılmaz, Federal Almanya Berlin Devlet Kütüphanesi, No: 1683.

Kufralı, Kasım, *Nakşbendîliğin Kuruluş ve Yayılışı*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, (Doktora Tezi, T337), İstanbul 1949.

_____ "Molla İlâhî ve Kendisinden Sonra Nakşbendi Muhiti", *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul 1949, c. III, sayı 1-2, s. 130.

Kurban, İklil, *Şarkî Türkistan Cumhuriyeti,* TTK Yay., Ankara 1992.

Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1998.

Kuşeyrî, Abdulkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah. Maruf Zerrîk – Abdulhamid Baltacı, Beyrut 1413/1993.

Kübrâ, Necmüddîn, *Risâle ile'l-Hâim, (Tasavvufî Hayat İçinde),* haz. Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1996.

Küçük, Osman Nuri, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 3, sayı 9, 2002.

Lahorî, Gulam Server, *Hazînetü'l-Asfiyâ*, Mektebe-i Nebeviyye, Gencbahş-Lahor 1994.

Le Gall, Dina, *The Ottoman Naqshbandiyya in the Pre-Mujaddidi Phase: A Study in Islamic Religious Culture and its Transmission*, Princeton University 1992.

Lory, Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsîri,* çev. Sâdık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2001.

Ludmila, Choyr, "Central Asia's Tajiks", *State, Religion and Society in Central Asia,* ed. Vitaly Naumkin, 1993, s. 247.

Mala, Babs, "The Sûfî Convent and Its Social Significance in the Medieval Period of Islam", *Islamic Culture*, Hyderabad-India, January 1977, c. LI, No: I, ss. 31-37.

Malcolm, John, *History of Persia*, London 1815.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Manneh, Butrus Abu, *The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century*, Die Welt des Islams XXII, 1982, Published 1984.

Manouchi, Signor, *History of The Mongol Dynasty in India*, Sreenath Banorjee, Bhowanipore 1908.

Manz, Beatrice Forbes, *The Rise and Rule of Tamerlane*, Cambridge University Press, Cambridge trz.

Maslow, Abraham H., *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yay., İstanbul 1996.

Maucorps, P., *Sosyal Hareketlerin Psikolojisi*, çev. Semlin Evrim, Anıl Yay., İstanbul 1958.

McChesney, Robert D., *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889*, Princeton University Press, Princeton, 1991.

Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şakâik-Şakâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri*, hzl. Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989.

Meier, Fritz, *Zwei Abhandlungen Über die Naqsbandiyya*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994.

el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-Mahbûb*, Mısır 1306.

Memiş, Abdurrahman, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadoluda Hâlidîlik*, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.

Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh Ahrâr*, Beyazıt Devlet Kütüp. Beyazıt Bölümü, No: 3624.

Mir Abdulevvel, *Mesmû'ât*, İhlas Vakfı Yay., İstanbul 1996.

Morrison, George, *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*, E. J. Brill, Leiden 1981.

Muhammed el-Kâdî, *Silsiletü'l-Ârifîn ve Tezkiretü's-Sıddîkîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmûd Efendi 2830.

Muhammed Emin el-Kürdî, *el-Mevâhibü'sermediyye fî menâkıbı'n-nakşbendiyye*, İstanbul trz.

Muhammed Esad Sahibzâde el-Osmânî, *Kitâbu buğyeti'l-vâcid fî mektûbât-i Mevlânâ Hâlid*, Matbaa-i Terakkî, Şam 1334.

Muhammed Tâlib, Ebu'l-Abbâs b. Tâceddîn Hasan Hâce, *Matlabu't-Tâlibîn*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 80'den Çilehane İlmî Araştırmalar No:5049

Mustevfî, Hamdullah, *Kitâb-ı Târîh-i Güzîde*, Daru's-Saltanat, London 1910.

el-Münâvî, Abdurraûf, *Feyzu'l-kadir şerhu'l-câmi'i's-sagîr*, Daru'l-Ma'rife Yay., Beyrut trz.

Müslim b. el-Haccâc, İmam Ebu'l-Hüseyin, *Sahîh-i Müslim*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Nabi, Mohammad Noor, "The Conception of God as Understood by The Early Muslim Mystics of India", *Islamic Culture*, Hyderabad-Deccan, October 1965, c. III, No. 4, s. 294.

Ahmed b. Abdullah en-Nâsih, *Lübedü'l-Âsâr*, İstanbul 1296.

Nefisî, Said, "Ghudjduwânî, Khâdja 'Abd al-Khâlık b. 'Abd al-Djamîl", *EI*, Leiden E. J. Brill 1965, c. II, s. 1077-78.

_____ *Târîh-i Nazm u Neşr der İran der Zebân-ı Fârisî*, Tahran 1363/1984.

Nevâî, Ali Şir, *Nesâyimü'l-mahabbe min Şemâyimi'l-fütüvve*, haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., No: 2654, İstanbul 1979.

Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, Schocken Boks, New York 1975.

Nizami, Khalıq Ahmad, "Early Indo-Muslim Mystics and Their Attitude Towards the State", *Islamic Culture*, Hyderabad Deccan 1948, c. XXII, s. 389.

_____ "Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics", *Islamic Culture*, Hyderabad-Deccan, January 1965, c. XXXIX, No: I, ss. 42-43.

_____ "The Naqshbandiyyah Order", *Islamic Spirituality*, ed. by Seyyet Hossein Nasr, New York 1991, ss. 163-173.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Veysel Karanî ve Üveysîlik*, Dergâh Yay., İstanbul 1982.

_____ "Türk Dünyasında Ahmed Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sûfî Kültürün Yeniden Güncelleşmesi", *Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1993, s. 299.

Okuyucu, Cihan, "Mukaddime", *Cevâhirü'l-Ebrâr*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Ens., Kayseri 1995.

Onay, Ahmet Talât, *Eski Türk Edebiyatı'nda Mazmunlar*, TDV. Yay., Ankara 1992.

Onur, Bekir, *Gelişim Psikolojisi*, İmge Kitabevi, Ankara 1995.

Ornstein, Robert E., *Yeni Bir Psikoloji*, çev. Erol Göka-Feray Işık, İnsan Yay., İstanbul 1990.

Ögel, Bahaeddin, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1978.

Ögke, Ahmet, *Kur'ân'da Nefs Kavramı*, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Öngören, Reşat, *Tarihte Bir Aydın Tarîkatı: Zeyniyye*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

_____ *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sûfîler; Devlet ve Ulemâ*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

Özköse, Kadir, *Muhammed Senûsî, Hayatı, Eserleri, Hareketi*, İnsan Yay., İstanbul 2000.

_____ *Sûfî Davetten Devlete*, Gelenek Yay., İstanbul 2004.

Öztuna, Yılmaz, *Türkiye Tarihi*, Hayat Yay., 1964.

Prasad, Ishwari, *A Short History of Muslim Rule in India*, The Indian Press, Allahabad trz.

Pala, İskender, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.

Palmer, Martin, *Yin ve Yang*, çev. Nafiz Güder, Dharma Yay., İstanbul 2000.

Pârsâ, Hâce Muhammed, *Faslu'l-hitâb: Tevhîde Giriş*, çev. Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul 1988.

_____ *Risâle-i Kudsiyye*, çev. Abdullah Salâhi-i Uşşâkî, Ali Kadri neşr., İstanbul 1323.

Pezdevî, İmam Ebû Yûsuf Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1988.

Quelquejay, Chantal Lemercier, "Kuzey Kafkasya'da Tarîkatlar", çev. Osman Türer, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1993, sayı 11, sayı 11, ss. 226-242.

Rafıqi, Abdul Qaıyum, *Sufism in Kashmir from The Fourteenth to The Sixteenth Century*, Bharatiya Publishing House, Varanasi India trz.

Rama, Swami, "Prana Bilimi", *Nefes: Zihinle Beden Arasındaki Köprü*, Ötesi Yay., İstanbul 2000, ss. 82-115.

Ranchâ, Muhammed Nezir, "Mukaddime", *Risâle-i Ebdâliyye*, Merkez-i Tahkikât-ı Farisî İran-Pakistan, İslâmabat, 1978, ss. I-XXX.

_____ "Dû Eser-i Gayr-i Çâpî-i Mevlânâ Ya'kûb-ı Çerhî", *Dâniş*, İslâmabad 1354 (1985), c. 1, sayı 1, ss. 13-45.

Rasonyi, Lakzo, *Tarihte Türklük*, Türk kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1993.

Razî, Emin Ahmed, *Heft İklîm*, tash. Cevad Fazıl, Kitâb-furûşî-i Ali Ekber Ulemî, Tahran trz.

Riyâhî, Muhammed Emin, "Önsöz", (*Hayat Nedir* içinde), çev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998, ss. 11-13.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas Muhammed, *A History of Sufism in India,* Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi 1978.

Roemer, Hans R., "Timurlular", *İA*, Ankara 1978, c. XII/I, ss. 347-349.

Rogers, J. M., "Ahrâr", *EIr*, London 1985, c. I, ss. 667-669.

Roux, Jean-Paul, *Türklerin Tarihi*, çev. Galip Üstün, Milliyet Yay., İstanbul 1995.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, *Fîhi mâ-Fîh*, çeviri ve tahlil Abdulbâkî Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1959.

_____ *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, MEB Yay., İstanbul 1990.

Ruspoli, Stephane, "Reflexions Sur La Voie Spirituelle des Naqshbandi", *Naqshbandis,* İstanbul-Paris 1990, ss. 95-98.

Safer Baba, *Istılâhât-ı Sofiye fi Vatan-ı Asliye: Tasavvuf Terimleri,* Heten-Keten Yay., İstanbul 1998.

Safî, Ali b. Hüseyin Vâiz el-Kâşifî, *Reşahât-ı Aynü'l-Hayât,* ter. Mehmed Rauf Efendi, İstanbul 1291 (taş baskı).

Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtu'l-Fuâd fi'l-Mebde ve'l-Meâd,* Matbaa-i Âmire, İstanbul 1288.

Sarıoğlu, Halil İbrahim, "Mukaddime", *Enîsü't-Tâlibîn ve 'Uddetu's-Sâlikîn,* Tahran 1371, ss. 8-25.

Sartre, Jean-Paul, *Varoluşçuluk (Existentialisme),* çev. Asım Bezirci, Say Yay., İstanbul 1996.

Sayar, Kemal, "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?", *Sûfî Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000.

Sayılı, Aydın, *Uluğ Bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyasuddin-i Kâşî'nin Mektubu*, TTK Yay., Ankara 1960.

Schimmel, Annemarie, "Foreword", *Sufi Heirs of the Prophet*, University of South Carolina Press, USA 1998.

Seferoğlu, Ş.-Müderrisoğlu, A., *Türk Devletleri Tarihi*, Azerbaycan Kültür Derneği Yay., Ankara 1986.

es-Sehâvî, Muhammed Abdurrahman, *el-Makâsıdu'l-hasene*, thk. Muhammed Osman, Beyrut 1994.

Selvaraşan-Yesudian, *Yoga; Çok Yaşamanın Sırrı*, İstanbul 1972.

Selvi, Dilaver, *İslâm'da Velâyet ve Kerâmet*, Umran Yay., İstanbul 1990.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî, *el-Ensab*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî, Beyrut 1980.

Semerkandî, Muhammed Kadî, *Silsiletü'l-Ârifîn ve Tezkiretü's-Sıddîkîn*, Süleymaniye Kütp., Hacı Mahmûd Efendi Bö., no 2830.

Shaffer, Jerome A., *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1991.

Sıddıque, Abu Bakr, "Mektûbât Imâm Rabbânî: An Assessment", *Islamic Studies*, İslâmabad 1989, c. XXVIII, sayı 2, ss. 139-157.

Sobieroj, Florian, "Mutezile ve Tasavvuf", çev. Salih Çift, *UÜİF Dergisi*, Bursa 2001, c. X, sayı 1, ss. 273-296.

Spuler, Bertold, "The Mongol Period", *The Muslim World-A Historical Survey*, trans. F. R. C. Bagley, Leiden E. J. Brill 1960, Part II, ss. 64-76, 236.

_____ "Central Asia in The Mongol and Timurid Periods", *EIr*, ed. Ehsan Yarshater, California 1992, c. V, ss. 173-174.

Storey, C. A., *Persian Literature: A Bio Bibliographical Survey*, London, 1971.

Sunar, Cavit, *Vahdet-i Şuhûd-Vahdet-i Vücûd Meselesi*, Ankara 1960.

es-Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer, '*Avârifü'l-Ma'ârif (Tasavvufun Esasları)*, haz. Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul 1990.

es-Sülemî, Muhammed b. Hüseyin el-Ezdî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, tah. Nûreddîn Şerîbe, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1406/1986.

Sürmeli, Mehmet, "Kur'ân-ı Kerim'de Velâyet Kavramı", *Tasavvuf*, Temmuz-Aralık 2002, sayı 9, ss. 305-306.

eş-Şa'rânî, Abdullvehhâb, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Mısır 1355.

Şerif, Muzaffer-Şerif, Carolyn W., *Sosyal Psikolojiye Giriş*, çev. Mustafa Atakay-Aysun Yavuz, Sosyal Yay., İstanbul 1996.

eş-Şeybî, Kamil Mustafa, *es-Sılatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, Daru'l-Endelus, Beyrut 1982.

Şirâzî, Muhammed Ma'sûm, *Tarâiku'l-Hakâik*, tash. Muhammed Ca'fer Mahcûb, Kitabhâne-i Senâî, Tahran 1339.

Şusud, Hasan Lütfi, *İslâm Tasavvufunda Hâcegân Hanedânı*, İstanbul 1958.

Şükûn, Ziya, *Farsça-Türkçe Lügat Gencine-i Güftar Ferheng-i Ziyâ*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1984.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Cami'u'l-Beyân fî Te'vîlil'l-Kur'ân*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

Tabîbî, Abdulhakim, *Târîh-i Muhtasar-ı Herat der Asr-ı Timuriyân*, Tahran 1368.

et-Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Daru's-Sekâfe, Kahire 1991.

Tagore, Rabindranath, *Sâdhanâ: Yaşamın Kavranışı*, çev. İbrahim Şener-Çiğdem Öndem, İzdüşüm Yay., İstanbul 2000.

Tahralı, Mustafa "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Takdim Yazısı), Dergâh Yay., İstanbul 1987, c. I, ss. XLVIII-XLIX.

Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, AÜİF Yay., Ankara 1963.

Tatçı, Mustafa, *Yûnus Emre Dîvânı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.

Tatlısu, Ali Osman, *el-Esmâ'ü'l-Hüsnâ Şerhi*, Diyanet İşl. Başk. Yay., Ank. 1963.

et-Tebrizî, Muhammed b. Abdullah el-Hatîb, *Mişkâtu'l-Mesâbîh*, thk. Said Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1991.

Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî, *Keşşâfu Istılâhati'l-Fünûn*, Daru sadr, Beyrut trz.

ter Haar, Johan G. J., "Nakşbendiyye'de Manevî Rehberliğin Önemi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Ahmet Cahid Haksever, yıl 3, sayı 9, Temmuz-Aralık 2002, ss. 385-392.

_____ "The Collected Letters of Shaykh Ahmad Sihrindî", *Manuscripts of the Middle East*, Leiden 1988, sayı 3, ss. 41-43.

_____ "The Naqshabandi Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindi", *Naqshbandis*, Paris İstanbul 1990, s. 85.

Tevekkülî, Muhammed Nurbahş, *Tezkire-i Meşâyıh-ı Nakşbendiyye*, Gücerat trz.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevde, *Sünen-i Tirmizî*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Togan, A. Zeki Velidi, *Türk ve Tatar Tarihi*, Millet Matbaası, İstanbul 1912.

_____ "Gazan-Han Halil ve Hoca Bahaeddin Nakşbend", *Necati Lügal Armağanı*, TTK Yay., Ankara 1968, ss. 775-778.

_____ *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1981.

Togan, Isenbike, "Chinese Turkistan under the Khojas", *EIr*, ed. Ehsan Yarshater, California 1992, c. V, s. 475.

_____ "Islam in Changing Society-The Khojas of Earstern Turkistan", *Muslims in Central Asia*, ed. Jo-Ann Gross, London 1992, ss. 137-138.

_____ "The Khafi, Jahri Controversy in Central Asia Revisited", *Naqshbandis in Western and Central Asia*, ed. Elisabeth Özdalga, s. 17, İstanbul 1997, s. 17-32.

Topçu, Nurettin, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, Dergâh Yay., İstanbul 1998.

Tosun, Necdet, *Bahâeddîn Nakşbend; Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, İnsan Yay., İstanbul 2002.

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, London-New York 1973.

et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, haz. Hasan Kamil Yılmaz, AltınolukYay., İstanbul 1996.

Türer, Osman, "Türk Dünyasında İslâm'ın Yerleşmesi ve Muhafazasında Sûfî Tarîkatlar ve Yesevi'nin Rolü", *Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1993, ss. 363-364.

_____ "Melâmet Düşüncesinin Orijinal Özelliği", *İslâmî Araştırmalar*, Mayıs 1988, c. II, sayı 7, ss. 57-67.

_____ *Tasavvuf Tarihi*, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1995.

_____ "Hoca Ahmed Yesevî'nin Türk-İslâm Tarihindeki Yeri ve Tasavvufî Şahsiyeti", *Ahmed Yesevî:Hayatı, Eserleri, Tesirleri,* Sehâ Neşriyat, İstanbul 1996, ss. 224-228.

_____ "Latife", *DİA,* Ankara 2003, c. XXVII, s. 110.

_____ "Letâif-i Hamse", *DİA,* Ankara 2003, c. XXVII, s. 143.

Uludağ, Süleyman, *İslâm'da Mürşîd ve İrşad Faaliyetleri*, İrfan Yay., İstanbul 1975.

_____ "Bâyezîd-i Bistâmî", *DİA*, İstanbul 1992, c. V, ss. 239-241.

_____ "Dua", *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, ss. 535-536.

_____ *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yay., İstanbul 1994.

_____ *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Ma'rifet Yay., İstanbul 1995.

Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., Konya 2001.

Uysal, Veysel, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum*, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri, İFAV Yay., İstanbul 1996.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, TTK Basımevi, Ankara 1984.

Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, AÜİF Yay., Ankara 1968.

Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Yazma Bağışlar 2305-2369, Mikrofilm Arşiv No: 2754.

Vaughn-Lee, Llewellyn, "Bir Sûfî Geleneğinde Rüya Çalışması", *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, ed. J. Marvin Spiegelman vd., çev. K. Yazıcı-R. Kutlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 136.

Veled, Sultan, *Maârif*, çev. Meliha Anbarcıoğlu, MEB Yay., Ankara 1966.

Velî, Hacı Bektâş, *Makâlât*, haz. Esat Coşan, sad. Hüseyin Özbay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996.

Vicdânî, Sâdık, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Melametiyye Silsile-namesi*, İstanbul 1338.

Viladimirtsov, B. Y., *Moğolların İçtimaî Teşkilatı*, çev. Abdulkadir İnan, TTK Yay., Ankara 1987.

Wambery, Arminus, *Travels in Central Asia*, New York, 1865.

Wilcox, Lynn, *Sufizm ve Psikoloji*, İnsan Yay., İstanbul 2001.

Yakıt, İsmail, "Hoca Ahmed Yesevi ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri", *Ahmed Yesevî:Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, Sehâ Neşriyat, İstanbul 1996, ss. 76-79.

Yaltkaya, Korkut, *Beyin ve Zaman*, Palme Yay., Ankara 1997.

Yaltkaya, M. Şerafettin, *Eski Türk Ananelerinin Bazı Dînî Müesseselere Tesiri*, Devlet Basımevi, İstanbul 1937.

Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.

Yazıcı, Tahsin, "Nakşband, Bahâ'al-Din Muhamed b. Muhammed al-Buhârî", *İA*, İstanbul 1964, c. IX, ss. 52-54.

_____ "Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr", *DİA*, İstanbul 1994, c. X, ss. 220-222.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşr., İstanbul 1979.

Yezdî, Şerefüddin Ali, *Zafernâme*, Tahran 1336.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000.

Yılmaz, Ali, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Aziz Mahmûd Hüdayi; Hayatı, Eserleri, Tarîkatı,* Erkam Yay., İstanbul 1990.

_____ *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, MÜİV Yay., İstanbul 1990.

_____ *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.

_____ *Altın Silsile*, Erkam Yay., İstanbul 1994.

_____ "Ebû Ali Fârmedî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, Şûle Yay., İstanbul 1996, c. VII, ss. 27-29.

Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet ve Ulemâ*, OSAV Yay., İstanbul 2001.

Yüksel, Hasan Avni, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, MEB Yay., İstanbul 1996.

Zakir Şükrü, *Silsilenâme-i Aliye-i Meşâyıh-ı Sûfîyye*, Hacı Selim Ağa Kütp., Hüdayi Bö., nr. 1098.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

Zehebî, Muhammed es-Seyyîd Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, neşr. Daru'l-Kalem, Beyrut trz.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyunü'l-Egâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Daru'l-Mushaf, Kahire 1977.