

**T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TASAVVUF) ANABİLİM DALI**

**NECCÂRZÂDE MUHAMMED SİDDİK EFENDİ'NİN HAYATI, ESERLERİ
ve TASAVVUF ANLAYIŞI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Davron KOÇKAROV

ANKARA 2010

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TASAVVUF) ANABİLİM DALI

NECCÂRZÂDE MUHAMMED SİDDİK EFENDİ'NİN HAYATI,
ESERLERİ ve TASAVVUF ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Davron KOÇKAROV

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

ANKARA 2010

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TASAVVUF) ANABİLİM DALI

NECCÂRZÂDE MUHAMMED SİDDİK EFENDİ'NİN HAYATI, ESERLERİ
ve TASAVVUF ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Tez danışmanı: Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Tez Jürisi Üyeleri

Adı Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

.....

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

.....

Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM

.....

Tez Savunma Tarihi/...../.....

İÇİNDEKİLER.....	
KISALTMALAR.....	
ÖNSÖZ.....	1
GİRİŞ	4
1. Siyasi Durum	4
2. İctimaî ve İktisadî Durum	7
3. İlmî Durum	9
4. XVIII ve XIX. Yüzyılda Anadolu'da Tasavvuf.....	12
5. XVII ve XIX. Yüzyılda Nakşbendiliğın Genel Durumu	14

BİRİNCİ BÖLÜM

NECCÂRZÂDE MUHAMMED SİDDİK EFENDİ'NİN HAYATI, TAHSİLİ ve ESERLERİ

1. Hayatı.....	18
2 . Ailesi.....	19
3. Tahsili.....	21
4. Tekkesi.....	23
5. Eserleri.....	25

İKİNCİ BÖLÜM

NECCÂRZÂDE MUHAMMED SİDDİK EFENDİ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI

1. Tasavvuf.....	27
2. Sabır.....	29
3. Zikir.....	31
4. Tarikat.....	36
5. İntisab ve İnâbe.....	38
6. Nefis.....	40
7. Seyr u Sülûk.....	43
8. Fenâ.....	45
9. Rabıta.....	48

10. Hâl.....	50
11. Mürşid-i Kâmil.....	53
12. Keramet.....	56
13. Halvet.....	58
14. Marifet ve Ubûdiyet.....	60
15. Edep.....	62
16. Vahdet-i Vücûd.....	65
SONUÇ.....	69
BİBLİYOGRAFYA.....	70
EKLER.....	74

1. Neccârzâde Muhammed Sıddık Efendi'nin Eserlerinden Bazı Bölümler
2. Neccârzâde Muhammed Sıddık Efendi'nin Türbesinden Bazı Görüntüler

KISALTMALAR

Age.	: Adı geçen eser
Agm.	: Adı geçen makale
As.	: Aleyhisselâm
b.	: İbn, Bin
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
cc.	: Celle celâluh
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ev.	: Çeviren
h.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
Ktp.	: Kütüphanesi
M.	: Miladî
MÖ.	: Milattan önce
MS.	: Milattan sonra
Nr.	: Numara
S.	: Sayfa
Sad.	: Sadeleştiren
Sav.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
Ss.	: Sayfalar arası
Trz.	: Tarihsiz
Ter.	: Tercüme
Vb.	: Ve benzeri
Vr.	: Varak
Yay.	: Yayınları
Yy.	: Yüzyıl

ÖNSÖZ

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

Ruhundan nefhettiği insana tefekkür ve tahassüs derinliği bahşetmiş olan Cenâb-ı Hakk'a sonsuz hamd ü senâlar olsun.

Bu tefekkür ve tahassüs derinliği bakımından da en mükemmel tecellilere mazhar kıldığı ve bütün beşeriyete bir örnek şahsiyet olarak bahşettiği kulu ve Rasûlü olan Fahr-i Kâinât Efendimiz'e O'nun âl, ashâb ve etbâna nihayetsiz salât ü selâmlar olsun. Hiç şüphesiz ki tasavvuf, İslâm'ın kalbî hayatı, özü ve rûhânî yönüdür. Yani İslâm, bilhassa muhtevâsındaki bu öz ve ruhun, istîdatlı insanlarda amele inkilâb etmesi sebebiyle mümin gönüllerdeki rûhâniyet, feyz, muhabbet ve vecd vasıflarını zirveleştirir. Bu demek ki, tasavvuf, İslâm bağındaki yüce ilim ve irfan ağacının meyve bakımından en semereli dallarından biri olmuştur. Bütün bu yönleriyle toplumun her kesimine hitâp eden tasavvuf, hem iktisâdî ve ictimâî rahatlık zamanlarındaki rehavet ve gevşeklikleri engelleyerek zindeliği devam ettirmiş, hem de istilâ, işgal ve zulüm dolu zor dönemlerin kargaşa ve bunalımların arasında daralmış gönüllere ulvî pencereler açarak nefes aldırılmış, yaralı gönüllere merhem, yorgun dimağlara teselli ve kurak ruhlara kevser olmuştur.

Bütün bunlar gösteriyor ki tasavvuf, engin bir derûnî yapı ve muhtevâ ile ehl-i îmânın elinde vazgeçilmez bir İslâmî tecellî, feyz ve olgunluk nimetidir. Bu bakımdan o, hem müslümanların kemâle ermesi, hem de gayr-i müslimlerin hidayetine vesile olunabilmesi ve onlara İslâm'ın doğru bir şekilde yansıtabilmesi için pek büyük ehemmiyet arz etmektedir. Çünkü gerçek tasavvuf, Rasûlullâh (s.a.s)' in o mübarek hayatının, kıyamete kadar gelecek asırlara ve nesillere in'ikâsını sağlayacak bir gönül aynasından ibarettir.

Araştırmamızın konusu olan mutasavvıfımız Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi XVIII. yüzyılın önemli şahsiyetlerinden biridir. Bu dönemde XVIII. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin hızlı bir şekilde çöküş dönemini devam ettiği bir devirdir. Osmanlı içte ve dışta birçok saldırılara maruz kalmaktadır. Devletin bünyesinde bulunan birçok kurum iflâs etmiş olup, gerçek görevlerini yerine getirememektedir. Ayrıca özellikle ulemâ ve devletin zengin kesimi, zevk ve eğlencenin etkisinden kendilerini kaybetmiş durumundadırlar. İnsanlar dünyevî yaşantılarında tasavvufun inceliklerini unutmuş, tasavvuf edebiyat ve şiir tamamen dünyalık eğlenceler için yazılır ve okunur hale gelmiştir.

Böyle bir dönemde dünyaya gelen Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi yapmış olduğu irşat faaliyetleriyle, eğitim gayesine matûf imar ettiği binalarla, yetiştirdiği talebeleriyle devrinin önemli şahıslarından birisidir. Yaşadığı zamanda hem devlet ricalinin hem de halkın gönlünü kazanan Muhammed Sıddîk Efendi, keşif ehlinde olup sürekli manevî âlemde Peygamberimiz (s.a.s) ile görüşen birisidir.

Çalışmamızda Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi'nin kendisinin kaleme aldığı eserlerle, hakkındaki rivayetleri bir araya getirmeye çalıştık. Bu gibi şahısların araştırmamızın amacı da yıllar sonra gerçek bir Allah dostunun ve tasavvuf ehli bir insanın hayatını aydınlatmaya çalışmaktır. Böylece bir nebze de olsa, halkımız arasında gerçekmiş gibi dolaşan yanlış bilgilere doğru bilgilerle doğru sayfa aralamaktır.

Çalışma iki ana bölümde ele alındı. Birinci kısımda hayatına ve eserlerine yer verdik. İkinci kısımda ise, tasavvuf hakkındaki görüşlerini bilgi ve yorumlarla sunmaya çalıştık.

Bu çalışmanın oluşmasında değerli zamanını bizlere ayırarak, her türlü konuda bana yardımını esirgemeyen, muhterem danışman hocam Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'na, engin tavsiye ve tecrübeleriyle yol gösteren Prof. Dr. Mustafa Aşkar Hocama, çalışmamın bu seviyeye gelmesinde her türlü yardımını esirgemeyen ağabeyim Yrd. Doç. Dr. Vahit

Göktaş'a, metin tercüme kısmında yardımlarıyla destekleyen Yrd. Doç. Dr. Hikmet Yaman'a ve Mehmet Yıldız'a en derin şükranlarımı sunarım.

Çalışmak ve gayret bizden, başarı ise Allah'tandır.

Devran KOÇKAROV

Ankara - 2010

GİRİŞ

Neccarzâde'nin yetiştiği ortamda Osmanlı Devleti'nin çeşitli yönlerden durumu nasıldı? Yani 18. yüzyılda Osmanlı'nın genel manzarası nasıl bir görüntü veriyordu? Şimdi bunu görelim.

1. Siyasi Durum

XVIII. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin devlet idaresinin zayıfladığı içeride ve dışardaki savaşlar nedeniyle gücünün azaldığı bir yüzyıldır. Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi'nin yaşadığı bu asırda tahta geçen padişahlar şunlardır: II. Mustafa (1695-1703), III. Ahmed (1703/1730), I Mahmud (1730-1757), III. Osman (1754-1757), III. Mustafa (1757-1774), I. Abdülhamit (1774-1789), III. Selim (1789-1807).¹

Osmanlı Devleti, Neccâzâde Muhammed Sıddîk Efendi'nin yaşadığı dönemde gerileme içerisinde olup, bundan kurtulmak için çeşitli çözüm yolları aranıyordu. Devletin malî ve ekonomik yönden zayıflaması, devlet teşkilatının bozulması, ordu ve eğitim kurumlarının kendilerini yenilememeleri, ulaşım zorlukları gibi sebepler başta gelen gerileme sebepleri arasındaydı.²

XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin coğrafi olarak en geniş alana yayıldığı, izlerini üç kıtada hissettirdiği bir dönemdir. XVIII. yüzyılın başında, Osmanlı hâkimiyetinin

¹ *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul 1993, c. XI, ss. 203-204; Yılmaz Öztuna, *Başlangıcından Zamanımıza Kadar Türkiye Tarihi*, İstanbul 1967, c. XI, s. 116; Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca'dan Yıkılışa" *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA, İstanbul 1994, c. I, s. 75; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III, Ankara 1988, ss. 250-255; Yılmaz Öztuna, *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Tarihi*, c. XI, ss. 110-128; Reşat Öngören, *Osmanlılardan Tasavvuf*, İz Yay., İstanbul 2003, ss. 17-18. Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidilik XII-XVIII. Yüzyıl*, Sûf Yay., İstanbul 2004, s. 92. Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf XVIII. yy*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

² Öztuna, *Başlangıcından Zamanımıza Kadar Türkiye Tarih*, Hayat Kitapları, İstanbul 1967, c. 11.

coğrafyası yirmi milyon kilometrekareyi bulmaktadır. İnan, Orta-Asya ve Hindistan bölgeleri ile birlikte, dünya nüfusunun yarısına yakını Türk hâkimiyeti altında yaşamaktadır.³

Osmanlı, bu yüzyılı kapsayan dönemde, üç kıtayı içine alacak bir büyüklüğe erişmişti. Bu haliyle üç kıtada toprakları bulunan, Karadeniz, Marmara, Ege Denizi ve Kızıldeniz'e tam anlamıyla egemen ve Akdeniz kıyılarının dörtte üçüne sahip olan bir devletti.⁴ Bütün bunların sonucu olarak Osmanlı'nın idarî açıdan güçsüz duruma düşmesiyle, önemli toprak kayıpları meydana gelmiştir.⁵

Osmanlı siyasî ve idarî teşkilâtı aslında daha önceki Türk-İslâm devletlerinde ortaya konulan uygulamaların devamı olmakla birlikte ihtiyaca göre tarihi süreçte kendine özgü bir model oluşturmuş, Osmanlı merkezî devlet yapısı I. Bayezid'den itibaren güçlenmiştir. Devletin başındaki padişah, aynı zamanda tek hanedana dayalı bir sistem içinde tartışılmaz konumunu altı asır boyunca korumuştur. Bu dönem içerisinde Osmanlı'nın yönetim şekli, eskiden olduğu gibi, mutlak monarşidir. Başta her yetkiye sahip Osmanlı soyundan bir padişah bulunmaktadır. Padişahın sonra devletin en büyük yöneticisi sadrazam olup, kendinden sonra gelen yetkili de şeyhülislâmdır.⁶

XVII. yy'dan sonra Osmanlı Devleti sürekli bir gerilemeye maruz kalmıştır. Bunda devletin malî ve ekonomik yönden zayıflaması, devlet teşkilatının bozulması, ordunun ve eğitim kurumlarının yenilenememesi, ulaşım zorlukları gibi birçok sebep bulunmaktadır. Ayrıca Avrupa'nın ekonomik, siyasî, askeri vb. yönden güçlenmesi, buna karşı Osmanlı Devleti'nin hemen her alanda bir duraklama ve gerileme dönemine girmiş olması önemli rol oynamaktadır. Ülkenin içerisinde meydana gelen ayaklanmalar, birçok isyanlar dışta yönetim

³ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, OSAV Yay., İstanbul 2001, s. 37.

⁴ Kenan Seyyithanoğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul 1989, c. 11, s. 203.

⁵ Öztuna, *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Tarihi*, c XI, ss. 110-128; Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidilik*, s. 84. İstanbul, 2004

⁶ Seyyithanoğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, c. 11, s. 204.

zaafından yararlanmak isteyen devletlerin meydana getirdiği olaylarla karışıklık yaşanmış ve bunlar Osmanlı'yı her yönden çok zor durumda bırakmıştır.⁷

Osmanlı hâkimiyet ve hükümdarlık telakkisi esas itibarıyla İslâmî anlayışa dayanmakla beraber eski Oğuz töresinden de önemli ölçüde etkilenmiştir. Hânedanın Kayı boyuna mensubiyeti tam anlamıyla benimsenmiş ve genel kabul görmüştür. İstanbul'un fethi ve Doğu Roma idaresinin sona ermesiyle Osmanlı Devleti yeni bir siyasî dönüşüm yaşamıştır. Fatih Sultan Mehmet daha önceki devirlerde örf ile gelişmiş olan siyasî, idârî, askerî birtakım uygulamaları sistemleştirerek meşhur teşkilat kanunnamesi meydana getirmiş, kanunnamede yer alan hükümler ve uygulamalarla mutlak hükümdar tipi güçlenmiştir. Başlangıçta örfî nitelikli ve gelenek ağırlıklı hükümdarlık anlayışı II. Bayezid'den itibaren şer'î yönden de desteklenen bir yapıya dönüşmüştür.⁸

Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan nüfus, çok karışık bir yapıya sahip olup, çeşitli ırk, dil, din ve mezhebe sahip insanlardan meydana geliyordu. Bunlar Türk ve Müslümanlar ile Hıristiyanlar ve diğer Müslüman olmayanlardan müteşekkil olmak üzere başlıca iki gruba ayrılmaktaydı. Bu nüfus yapısı içinde Türkler, devletin asıl unsuruydu. Onlar, devletin kurucusu, koruyucusu ve yöneticisi olarak devletin bütün sorumluluğunu taşırlar ve haklarından yararlanırlardı. Müslüman olmayanlar devlet yönetiminde görev alamazlar, askerlik yapamazlardı. Fakat bunun dışında devletin bütün imkânlarından yararlanırlardı.⁹

2. İctimaî ve İktisadî Durum

XVIII. yüzyıl, Osmanlı Devleti için bir bakıma buhran döneminin başlangıcı olmuştur. XVIII. yüzyılın, özellikle ilk yıllarında görülen saltanat değişiklikleri, yeniçerilerin çıkardıkları isyanlar ve sefer zamanında yapılan masraflar, devletin malî sisteminde

⁷ Zuhuri Danişman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, c. 10 , İstanbul 1995. s. 159.

⁸ Mehmet İşpirlî, "Osmanlı'da Medeniyet Tarih", *DİA* c. 33, İstanbul 2007, s. 502.

⁹ Seyyithanoğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul 1989, c. 11, s. 203.

dengelesizliğe yol açmıştır. Tımar sistemine son vermiş, yerini ateşli silahlarla donatılmış bir ücretli ordu almıştır. Böylece ürünle ödemeye dayanan vergi sistemi yerine daha çok nakdî vergilere dayanan bir maliye merkezi hazine sistemi uygulamıştır. Osmanlı Akçesi yerine Batı Avrupa paraları piyasaya hakim olmuş ve Osmanlı iktisadı zamanla Avrupa sistemine tabi olur hale gelmiştir. Bunun yanında ekonomisi tarıma dayalı olan Osmanlı XVIII. yüzyılda önemli ölçüde üretim kaybı yaşamıştır. Bunun en önemli sebebi, geleneksel tarım metotlarının değiştirilme yoluna gidilmemesi ve tımar sisteminin bozulmasıdır. Tımar sistemi imparatorluğun ilk dönemlerindeki askeri başarısının önemli nedenlerinden biridir.¹⁰

Osmanlı'nın bu dönemdeki diğer bir problemi de savaş ve toprak kaybı neticesi ortaya çıkan göç meselesidir. Bu durum devlete ağır bir mali yük getirmiş ve istihdam problemi doğurmuştur.¹¹

Uzun ve maliyeti ağır savaşların ve Anadolu'daki kargaşaların yükü altında ezilen Osmanlı Devleti, kaynaklarını tüketmiştir. XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin malî sisteminde meydana gelen bozulma sebeplerinin başında, coğrafi keşifler gelmektedir. Coğrafi keşifler öncesinde Avrupa devletlerine olan ihracatı, ithalâtından daha fazla olduğu halde keşifler sonrasında bu durum değişmiştir. Öte yandan keşfedilen Amerika ülkelerinden elde edilen kıymetli maddenin, çeşitli yollarla Osmanlı piyasasına girmesi, enflasyona yol açmıştır.

Bu dönemde devlet, kendisini yeniden örgütleyebilme ve değişen şartlara uyum sağlayabilme yeteneğini vurgulayan klâsik döneme nazaran daha farklı bir yöntem izlemiştir. Dolayısıyla bütün bu gelişmeler Osmanlı Devleti'nin mutlak bir çöküşünü ifade etmemektedir. Zira devlet yeni koşulların istediği önlemleri alarak bir uyum sağlamaya çalışmış ve daha üç yüzyıl süren yeni bir denge meydana getirebilmiştir.¹²

¹⁰ Desouky, Nahed İbrahim, *XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Toplumunu*, Osmanlı, c. 4, ss. 82-83.

¹¹ Yunus Koç, *Osmanlı İmparatorluğunun Nüfus Yapısı (1300-1900)*, Osmanlı, c.4, s. 547.

¹² Yılmaz, *Osmanlı Toplumunun Tasavvufu*, s. 46.

Osmanlılarda malî yapının geçirdiği safhalar devletin kuruluşundan çöküşüne kadar üç dönem halinde ele alınabilir. Bunlardan ilki maliye teşkilatının kuruluşundan 1790' lara kadar uzanan, devletin yapacağı harcamaların finansmanı için kurulan tek bir hazine etrafında şekillenen malî yapının çeşitli bürokratik değişimler geçirmekle birlikte sistematik bir dönüşüme uğramadan varlığını sürdürdüğü dönemdir. 1790' lardan itibaren malî yapıda hazine-i âmirenin yanında askerî harcamaların finansmanı için îrâd-ı cedîd ve mansûre hazinelerinin oluşturulduğu çoklu hazine devri başlar. Yine hazineler kurulmakla birlikte geleneksel malî politikalarda sürdürüldüğünden bu dönemi geçiş dönemi olarak değerlendirmek mümkündür. 1840' lardan itibaren Osmanlı maliyesinde köklü değişimlerin yaşandığı Tanzimat devri başlar ve bu süreçte modern malî tecrübeler geleneksel politikaların yerini alır.¹³

Osmanlı'nın zayıflaması, devletlerarası dengede de önemli değişikliklere neden olmuştur. Avrupa güçlenince, Osmanlı'nın el değmemiş zengin kaynaklarından faydalanma yönünde faaliyete girişmişler, XVIII. Yüzyılın sonlarından itibaren "Şark Meselesi" denen bir kavram ortaya çıkmıştır. Bu bütün Avrupa devletleri için kendi çıkarları ve amaçları doğrultusunda çözümlenmesi gereken bir konu haline gelmiştir.¹⁴

3. İlmî Durum

Medeniyetin temeli sayılan ilim ve eğitim, milletlerin tarihlerinde çok önemli bir yere sahiptir. Uzunca bir hükümlanlık hayatı yaşamış olan Osmanlı Devleti, bu üstünlüğünü (mülkiye, ilmiye, kalemiye ve seyfiye) adı ile sağlam temeller üzerine bina ettiği sosyal kurumlara borçludur.¹⁵

¹³ Erol Özvar, *Osmanlı Medeniyet Tarihi DİA* c, 33, s. 521.

¹⁴ Şark Meselesi, Avrupalıların yakın tarihlerde genel olarak, Osmanlıları, önce üzerinde çeşitli çıkarlar elde etmek ve onu zayıflatmak, bu arada imparatorluğun Avrupadaki topraklarını ele geçirerek aralarında paylaşmak tamamen ortadan kaldırmak amacıyla yürüttükleri, Avrupa –Türkiye ilişkilerinin bütününe verdikleri addır. İsmail Soysal, *Fransız İhtilali ve Türk-Fransız Diplomasi Münasebetleri*, (1789-1802), Ankara 1964, s. 36.

¹⁵ İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Seha Naşriyat, Ankara 1989, s. 70.

Eğitim kurumu vazifesi de gören tekkeler, Osmanlılarda kurumlaşmanın henüz başlamadığı dönemlerde bile halkın eğitimi ile ilgilenmişlerdir. Zamanla ilm hayatın bir disiplin altına alınması zorunluluğu, vakıf müesseselerin teşekkülünü sağlamıştır. Ancak, medreselerin kurulması, tekkelerin eğiticilik rolünün sona erdiği anlamına gelmemektedir. Genel yapısı itibariyle Osmanlılarda eğitimi, ilk, orta ve yüksek tahsili içine alan medreselerde ve çeşitli tarikatların açtığı hankh ve zaviyelerde yapılmıştır. Birinciler, genelde zahiri ilimleri, ikinciler ise, batın ilimleri öğretmişlerdir.¹⁶

Osmanlı Devleti'nin en yüksek ilm müessesesi olan medrese ile ilmiye mesleği, kuruluşundan Kanun devrine kadar devamlı gelişme kaydetmiştir. Medrese tahsilini tamamlayan ve kendisine ulem denilen ilim erbabı, icazet aldıktan sonra, hukuk, eğitim, başlıca din hizmetler zaman zaman da bürokraside sorumluluk üstlenmekte ya da kendisini tamamen toplumun hizmetine vermekteydi.¹⁷

XVIII. yüzyılda, Osmanlı toplumunda ilim açısından bir uyanış görülmektedir. Her ne kadar daha önceki dönemlere göre, çok orijinal çalışmalar olmasa da, bu asırda ilm anlamda bazı cidd eserler telif edilmiştir. Devletin bazı birimlerinde zorunlu olarak meydana gelen bazı yapısal değişmelerle birlikte ilm hayatta da ilerlemeler kaydedilmiştir. XVIII. asrın ikinci yarısında ilim hayatında fikr ve felsefi konuların ağırlık kazandığı görülmektedir. Her ne kadar, bu dönemin düşünce alanında köklü değişiklikler görülmese de, düşünürlerin; tasavvuf, kelam felsefenin yanında, tıp, fizik, astronomi, matematik ve özellikle tarih gibi bilimlerle ilgilendikleri görülmektedir.

Osmanlılarda XII / XVIII. Yüzyıla kadar yazılan bilimsel eserlerde dil olarak Arapça kullanılıyordu. Bunun gerekçesi genellikle, medreselerdeki ğretim dilinin Arapça olmasıyla izah edilmiştir. Ancak tıp, diğer bilim dallarına göre, dil yönünden farklı bir konuda değerlendirilmiştir. Tıp alanında yazılan eserlerde, genellikle Türkçe kullanılmıştır. Bunun

¹⁶ Aynı Eser, s. 74.

¹⁷ Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, sav Yay., İstanbul 2001, s. 47.

sebebi, yazılan eserlerin herkes tarafından anlamasını sağlama düşüncesidir. Bu amaçla XII/XVIII. asırda bazı Batı dillerinde yazılan tıp eserleri de, Türkçeye çevrilmiştir.¹⁸

Gündelik dinî hayatın merkezinde yer alan cami ve mescidler önemli birer eğitim merkezi olarak da faaliyet göstermekte, her kesime hitap eden çeşitli dersler yapılmaktaydı. Bu amaçla ücretleri vakıflar tarafından karşılanan geniş bir kadro ile hizmet verdiği anlaşılmaktadır. Camilerde vaizlik, imamlık, müezzinlik gibi görevlerden başka dersiamlık, hatiplik, kürsü şeyhliği, Cuma vaizliği, salâvathânlık, mesnevihanlık gibi vazifeler de ihdas edilerek çok yönlü bir din hizmeti sunulmuş, bu arada, hadis, fıkıh ve mesnevi dersleriyle halkın eğitimi sağlanmıştır. 17 yy. dan itibaren ihdas edilen ders-i amlık vasıtasıyla da camilerde düzenli biçimde dersler verilmiştir. Cami dersleri olarak isimlendirilen bu derslere halkın yanında esnaf çocukları ile çıraklar ve bürokrasiye yeni intisap edenler de katılırdı. Medrese öğrencilerinin Recep ayının başında Ramazan ayının sonuna kadar cerre çıkararak gittikleri yerlerde halka vaaz ve nasihatta bulunmaları, özellikle kırsal bölgedeki halkın din kültürünün şekillenmesinde önemli bir etken olmuştur. Din görevlileri askeri zümre mensubu sayılmış, görevlerini sürdürdükleri müddetçe raiyyet rüsumu ve avarızdan, 1826'ya kadar askerlik hizmetinden muaf tutulmuştur. Dini hizmetleri yürüten diğer din mensubu kişilerden de cizye vb. vergiler alınmamıştır.¹⁹

XVII. asrın son çeyreği ile XVIII. asrın ilk çeyreğini Osmanlı düşüncesi bakımından bir uyanış devresi olarak nitelendirmek mümkündür. Nitekim bu dönemde bir yandan pozitif bilimlere doğru bir eğilim gösterirken, diğer yandan da halkın aydınlanmasına katkı sağlamak birçok temel eserin çevirisine başlanmıştır. Bu dönemlerde Osmanlı âlimlerinin ilgi alanlarının genişlediği: tasavvuf, felsefe ve kelâm'ın yanı sıra tıp, fizik, astronomi, matematik gibi bilimlerle ilgilenmeye başladığı görülmektedir.²⁰

¹⁸ Essin Kahya, "Osmanlılardaki Bilimsel Çalışmalara Genel Bir Bakış", *Osmanlı: Bilim*, edit: Güler Eren, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, c. VIII, ss. 27-28

¹⁹ Tahsin Özcan, *Osmanlılarda Dinî Hayat DİA*, c. 33, s. 539.

²⁰ Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 48.

Genel olarak bakıldığında Osmanlı toplumunda Sünnî anlayışın hâkim olduğu ve devletin kurumsal yapısının da buna göre şekillendiği görülmektedir. Osmanlı Devleti'nde padişaha vekâleten İslam'ı ve Müslümanları temsil eden en yüksek makam şeyhülislamıdır. İlmiye teşkilatının en üst birimi olan şeyhülislamlık din hizmetlerinden ziyade özellikle XVI. yüzyıldan itibaren idarî ve adlî işlerden sorumlu tutulmuştur. Kazaskerler, kadılar, kassâm ve muhtesib gibi görevliler de adlî görevleri yanında idarî görev ve sorumluluklar da üstlenmiştir. Toplumun dinî hayatına yön veren mekânlar olan mescid, cami, tekke ve zaviyeler vakıfların mütevellileri tarafından yönetilmiştir. Genellikle Osmanlılarda din hizmetlerinin devlet organizasyonunun bir parçası olarak görülmediği ve eğitim, sağlık imar gibi alanlarda olduğu gibi dinî hizmetler alanında da alt yapıyı vakıflar teşkil ettiği söylenebilir. Osmanlı toplumunda temel dinî eğitim mahalle mekteplerinde verilir, medreselerde çeşitli ilimlerle Arap dili ve edebiyatına dair derslerin yanında fıkıh, kelâm, hadis, tefsir gibi dinî ilimler okutulurdu.²¹

Bu dönemde ilmî faaliyetleri destekleyen bir diğer gelişme de bazı yeni kütüphanelerin kurulmasıdır. Sultan I.Mahmud tarafından 1153/ 1740'da Ayasufya Camii içinde, Sarayın Hazine odasındaki kitaplar ve diğer bağışlarla birlikte 4.000 ciltten oluşan umumî bir kütüphane tesisi edilmiştir.²²

4. XVIII. ve XIX. Yüzyılda Nakşbendilik

Anadolu topraklarında tasavvuf faaliyetlerinin temeli Osmanlıların kuruluşundan önce Anadolu'ya gelen göçler sırasında atılmıştır. Köylere ve tenha yerlere yerleşerek ziraat ve hayvancılıkla meşgul olan dervişler, iskâna elverişsiz yerlerde kurdukları zaviyelerin etrafını imar edip iskâna elverişli hale getiriyorlardı. Gazilerle birlikte fetihlere de katılan bu

²¹ Tahsin Özcan, “Osmanlılarda Dinî Teşkilat ve Görevleri”, *DİA.*, c. 33, s. 539.

²² Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. Yüzyıl*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 51.

dervişlerin sınır boylarında kurdukları tekkeler seferler esnasında orduların harekâtını önemli ölçüde kolaylaştırmaktaydı. Dervişler, devletin kuruluşu sırasında koydukları bu davranışları sebebiyle yönetim tarafından desteklenmiş, imar ettiği topraklara resmen yerleşmeleri hususunda kendilerine beratlar verilmiş, bazıları için yeni zaviyeler oluşturulup vakıflar tahsis edilmiştir. Anadolu’da kurulan köyün adını bu dervişlerden aldığı bilinmektedir.²³

XVIII. asırda Anadolu’da faaliyet gösteren şeyhlerin, başta padişahlar olmak üzere devlet adamları ve âlimler ile iyi münasebetler içerisinde olduğu; ancak az da olsa bir kısmının çeşitli nedenlerle sürgüne gönderildiği görülmektedir. Şeyhülislâmların bir kısmının tarikat mensubu olmaları dikkat çekmektedir. Nakşbendî şeyhlerinden Murat Efendi’ye müntesip olan Damadzâde Ahmet Efendi ve İshak Efendi tasavvufi eğitimini Yekdest Ahmet Efendi’den tamamlayan Seyyid Mustafa Efendi, Mevleviliğe mensup Çelebizâde Âsım Efendi ve Damadzâde Feyzullah Efendi gibi şeyhülislâmlar misal olarak verilmektedir.

XVIII. asırda şeyhler arasında sevgi, saygı ve kardeşliğe dayalı bir ilişki dikkati çekmektedir. Tasavvufi bir anlayış ya da başka nedenlerle irşad için tâliplerin başka şeyhlere gönderildiği de olmuştur. Bazı şeyhler arasında sıhriyyet bağı kurularak tarikatlar arası yakınlaşma sağlandığı, bazılarının vazifeye getirildiği halde kendilerini yetersiz bulduğu veya başka nedenlerle meşihhatten ferâgat ettiği görülmüştür. Şeyhler, tekkelerin yanı sıra, camilerdeki vaaz programı münasebetiyle halk ile iç içe olmuştur. Şeyhler halka karşı daima şefkat ve merhametle muâmele etmişlerdir. Özellikle, Nakşbendiliğe mensup Murad-ı Buhârî, Turhal Şeyhi Mustafa Efendi ile Halvetiliğe mensup Mehmet Nûreddin Efendi gibi şeyhler halk tarafından çok sevilmiştir.²⁴

XIX. asır meşâyihinin, az sayıdaki ümmî şeyhler istisna edilirse, hemen hepsinin medrese eğitimi aldığı ve hatta bir kısmının ilmiye pâyesinin zirvesi olarak kabul edilen Rumeli Kazaskerliği’ne kadar yükselmiş olduğu ifade edilmiştir. Özellikle Uşşâkiye ve

²³ Öngören, “*Tasavvuf ve Tarikatlar*”, *DİA*, c. 33. s. 541.

²⁴ Hür Mahmut Yücer, *XVIII. Yüzyılda Anadolu’da Tasavvuf*, İnsan Yay., İstanbul 2004, sayı. 12, s. 308.

Halidiye meşâyihinin çoğunun postnişînlik görevinin yanı sıra müderrislik, kadılık, müftülük gibi resmi görevleri de üstlendiklerini kaydedilmekte ve bu nedenle Anadolu'da ilmî çalışmaların birçok şehirde onların omuzlarında yükseldiği öne sürülmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz meşayihler daha çok Nakşbendiye, Halvetiye ve Mevleviyye'ye mensup olduğu bilinmektedir. XVIII. asırdan itibaren mutasavvıflar arasında çıkan anlaşmazlıklar, çoğu kez aralarında saygı duydukları manevî otorite sahibi bir şeyhin arabuluculuğu ile bazen de şeyhülislâm veya sadrazam gibi devlet ricalinin eliyle çözüme kavuşturulmuştur. Hatta bu tür arabuluculuk veya hakemlik yapan şeyhlere idâre tarafından " Reîsü'l-meşâyih" gibi yarı resmî pâyeler verilerek bu faaliyetleri desteklenmiştir. Tarikat ve tekke faaliyetlerinin en yoğun olduğu merkez önceki üç asırda olduğu gibi yine İstanbul'dur. Bunu Bursa, Edirne, Kastamonu, Amasya, Kütahya, Konya, Denizli, Bolu, Çanakkale, Manisa ve Erzurum gibi şehirler izlemektedir.²⁵

XVIII. asırda Anadolu'da tasavvuf kültürünü yayan mutasavvıf gruplardan ilki ifade edildiği gibi Halvetîlerdir. Osmanlı Devleti'nde en yaygın tarikatların başında gelen Halvetiliğin temeli XIV. asrın ikinci yarısında Harezmi bölgesinde, silsilesi Sühreverdiîliğe bağlanan Kerimüddin Ahî Halvetî (ö. 751/1350-51) tarafından atılmıştır. Kurucusu ise yeğeni ve halifesi Ömer Halvetî (ö. 800/1397-98)' dir. O, bir nefis terbiyesi ve irşad yöntemi olarak bilinen halvet'i, kurucusu bulunduğu bu tarikatta tasavvufî terbiyenin esası haline getirmiştir.²⁶

²⁵ Hür Mahmut Yücer, *XIX. Asırda Anadolu'da Tasavvuf, İlmî ve Araştırma Tasavvuf Dergisi*, Ankara 2003 c. 11, s. 470.

²⁶ Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 64.

5. XVII. ve XIX. Yüzyılda Nakşbendiliğın Genel Durumu

Nakşbendiyye'nin silsilesi, genelde birinci halife Hz. Ebubekir vasıtasıyla Hz. Peygamber'e (s) dayandırılır.²⁷

Nakşbendiyye'nin kendisini Hz. Peygamber (s) dönemine yerleştirme gayretine matuf bu çabayı, diğerk tasavvufi ekollerde de görmemiz mümkündür.²⁸

Nitekim her iddiası olan grup, kendisini tarihin daha erken dönemine yerleştirerek meşruiyetini ortaya koymaya çalışır. Nakşbendilerin silsilelerinin Hz. Peygamber'den (s) sonraki halkasına Hz. Ebu Bekir'i yerleştirme gayretleri, tarihteki temsilcileri tarafından kendi ekollerini diğerk tasavvufi ekollerden üstün kılan bir nitelik olarak takdim edilmiştir.²⁹

Muhammed Bahâüddin Nakşbend³⁰ kendi yolunu tanımlarken; “ Bizim tarikatımız, urve-i vuska / sağlam kulptur.³¹ Nakşbendiyye'nin bir tasavvufî düşünce ve hareket ekolü olarak ilk defa hangi tarihte ve kim tarafından ortaya konulduğunu kesin bir şekilde belirtmek oldukça zor olmakla beraber, bir kurum haline gelmesi ve kurumsallaşmasından sonraki yönü ile ilgili detaylı çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Nitekim çalışmamızın alanı, onun bu müesseseseleşmiş halini, XI/XVII ve XII/XVIII. yüzyıldaki bir boyutunu kapsamaktadır.

²⁷ Abdulhâlık-ı Gucdevânî, *Makamât-ı Yusuf-i Hemedânî* çev: Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 38. Halil İbrahim Şimşek, “*Osmanlı'da Müceddidilik XII/ XVIII. Yüzyıl*” Sûf Yay., İstanbul 2004, s. 29.

²⁸ Sûfiler, kendi yollarının Kur'an ve Sünnet'e dayalı olduğu tezini kuvvetlendirmek hırka ve tac giydirme adetlerini temelledirmek için, muhaddislerin sened zinciri gibi, Hz. Peygamber'e kadar uzanan silsileler tedvin etmişlerdir. Kasım Kurfalı, *Nakşbendiliğın Kuruluş ve Yayılışı*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, no: 337, İstanbul 1949, s. 22.

²⁹ Ahmet Farûkî Sührindî, *Terceme-i Mektûbât-ı İmam-ı Rabbâni*, çev: Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, Litografya Matbaası, İstanbul 1853, c, 1, s. 243. Halil İbrahim Şimşek, “*Osmanlı'da Müceddidilik*” XII- XVIII. Yüzyıl, Sûf Yay., İstanbul 2004, s. 30.

³⁰ Muhammed Bahâüddin Nakşbend b. Muhammed el- Buhârî, 718/1318'de Buhara yakınında bulunan Kasr-ı Arifan'da doğdu. Bahâüddin Nakşbend hakkında yaptığı çalışmasıyla tanınan Necdet Tosun'a göre, kumaşlara nakş işleyen, nakışlı elbiseler diken veya desenli halı imal eden kişilere “Nakşbend” denmekteydi. Bahâüddin Nakşbed de, nakşbendlik / nakkaşçılık yapmakta idi. Bu sesbeple böyle adlandırılmıştır. Muhammed Parsâ, “*Risale-i Küdsiyye: Muhammed Bahâeddin Hazretlerinin Sohbetleri*”, çev, Necdet Tosun, Erkam Yay., İstanbul 1998, ss. 25-26.

³¹ Urvetu'l – vuska, “ Sağlam kulp” anlamına gelen, Arapça bir tamlama olup, “*Dinde zorlama yoktur. Doğruluk sapıklıktan seçilip belli olmuştur. Kim tağutu inkar edip, Allah'a inanırsa, muhakkak ki o, kopmayan, sağlam bir kulpa / urvetu'l vuskaya yapışmıştır. Allah, işitendir, bilendir*”. (Bakara, 2/ 256).

Nakşbendiyye'nin günümüze kadar gelen şeklini göz önünde bulundurarak, tarihi seyrini genel anlamda dört aşamada değerlendirmek mümkündür.³²

XVIII. asırda tasavvuf kültürünü yayan mutasavvıf gruplardan ikincisi, Nakşbendîlerdir. Bu asırdaki temsilcilerine geçmeden önce Nakşbendîlik hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz:

Nakşbendîlik, tarihî seyri içerisinde her biri farklı bir safhaya işaret eden “Siddikîlik”³³, “Tayfûrîlik”³⁴, ve “Hâcegân”³⁵ gibi değişik adlarla anılmıştır. Hâce Muhammed Bahâuddin Nakşbend Buhârî (ö. 791/1389), Hâcegan'ı takib eden dönemde tarikata ismini verip “Nakşbendîlik” olarak meşhur olmasını sağlayan tarikatın kurucusu ve şeyhidir. Hâce Muhammed Bahâuddin Nakşbend, kendisinden yaklaşık iki asır kadar önce vefat eden Gucdüvânî'nin ruhaniyetine bağlanarak “Üveysi” lakabını almış ve onun mânevî etkisiyle “hafî” zikri, Nakşbendiliğin temel âyin şekli olarak sistemleştirmiştir. Tarikatın âdâb ve erkânını Emir Külâl'den öğrenen Bahâeddin Nakşibned'in özellikle Kösem Şeyh ve Halil Ata gibi Yesevî temsilcilerinin etkisinde kaldığı, tarikatın tarihi boyunca taşıdığı siyasî kimliğin şekillenmesinde bunun bir dönüm noktası olduğu görülmektedir.³⁶

Bahâuddin Nakşbend'in vefatından sonra halifeleri Hâce Muhammed Parsa (ö. 822/1419), Hâce Alâeddin Attâr ve Mevlânâ Yâkub Çerhî (ö.852/1448) tarikatı yayan mutasavvıflardır. Özellikle Yâkub Çerhi'nin halifesi Ubeydullah Ahrâr (ö. 896/1490), Nakşbendiliği müesseseleştiren şeyh olarak tanınmış ve tarikat onun döneminden sonra “Ahrârilik” olarak tanınmıştır. Ubeydullah Ahrâr'dan sonra tarikatın yayıldığı bölgelerden biri de Hindistan'dır. Tarikat bu kıtaya Hâce Muhammed Bâkîbillah (ö. 1012/1603) ile girmiş; fakat halifesi “İmam-ı Rabbânî” ve “müceddid-i elf-i sâni” gibi adlarla tanınan Ahmed

³² Hasan Kâmil Yılmaz, Abdülkadir Gucdüvânî, “*Sahabeden Günümüze Allah Dostları*”, editör Ali Ural, Şûle Yay., İstanbul 1995, c. 7, s. 82.

³³ Hz. Ebu Bekir'den Tayfur ismiyle de bilinen Bâyezîd el-Bistâmî'ye kadar olan dönemi kapsar.

³⁴ Tayfur el-Bistami'den Hâce Abdülhâlık Gucdüvânî'ye kadar olan dönemi içine alır.

³⁵ Tarikatın on bir ilkesini tesbit eden Hâce Abdülhâlık Gucdüvânî (ö. 575/1179) Nakşbendiliğin “Hâcegân” dönemini başlatan kişi olarak tanınır.

³⁶ Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. yüzyıl*, İnsan Yay, İstanbul 2003, s. 230.

Farûkî Sirhindî (ö. 1034/1624) döneminde yaygınlık kazanmıştır. Sirhindî, Nakşibnediliğin Müceddidilik kolunun kurucusu olmuş ve tarikat ondan sonra, “Müceddidilik” adı ile tanışmıştır. Temelleri Hindistan’da atılan Müceddidilik, Sirhindi’den sonra oğlu ve halifesi Hâce Muhammed Mâsum’un (ö.1079/1668) halifeleri tarafından bu bölgenin dışına yayılmış ve müridlerinden Murad Buhârî aracılığıyla XVII. asrın sonlarında İstanbul’a getirilmiştir.³⁷

Her biri, ayrı bir kırılmayı ifade eden bu aşamalarda, yeni esaslar ortaya koyan ve eylem alanlarını geliştiren sûfiler tarafından ekole yeni bir kimlik kazandırılmıştır. Sözkonusu bu şahısların vefatını takip eden dönemlerde ise, ekol bu şahısların isimlerine nispetle anılır olmuştur. Bu tarihi merhaleden ilki, Abdulhâlık-ı Gucedevânî’den ³⁸ (ö. 575 / 1179) Bahâüddin Nakşbend’e (ö.791 / 1389) kadar süren dönemdir. Ayrıca bu aşamada sözü edilen ekolün farklı kesimlere yayılmasında, Hâce Yusuf-i Hemedâni’nin diğer bir halifesi olan Ahmed-i Yesevi’nin ³⁹ (ö. 562/1166) gayretleri de dikkate değerdir. Hem Ahmed-i Yesevî’nin hem de onun halifelerinin gayretleriyle Türk toplumu üzerinde bu ekolün etkisi hızlı yayılmıştır. Bu tasavvufî düşünce ve hareket ekolünün, sözlü kültüre alışkın Türk toplulukları arasında hızla yayılması ve geniş bir alanda kabul görmesinde en önemli etken; Yesevî’nin temsil ettiği tasavvufî ekolün esaslarını ve İslâm’ın prensiplerini şiirlerle anlatması olmuştur. Yeseviyye, Bahâddin Nakşbend’den sonra gerçekleşen Nakşbendiyye’nin müesseseseleşmesine kadar Türk memleketlerinde hakim durumdaydı. Ancak, müesseseseleşmenin tamamlanmasını takip eden dönemlerde, Yeseviyye’nin hakim olduğu bu bölgelerde en etkili tasavvufî ekol Nakşbendiyye olmuştur.⁴⁰

³⁷ Muslu, a.g.e, s. 231.

³⁸ Abdulhâlık-ı Gucedevânî’nin hayatı hakkında mevcut bilgiler oldukça sınırlıdır. Aslen Malatyalı olup, Buhara’nın Gucedevân köyüne yerleşen bir ailenin çocuğudur. Tasavvuf eğitimini Hâce Yusuf-i Hemadânî (ö. 535 / 1140)’ den tamamlamıştır. Abdulhâlık-i Gucedevânî, Nakşbendiyye’nin temel prensiplerinden olan ve Kelimât-ı Nakşbendiyye denilen on bir kavramın ilk sekizini ortaya koyan kişi olarak kabul edilir. Hasan Kamil Yılmaz, “Abdulhâlık Gucedevânî”, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, editör: Ali Ural, Şule Yay., İstanbul 1995, c. 7, ss. 82-89.

³⁹ Ethem Cebecioğlu, “Hoca Ahmed Yesevi”, *AÜİFD*, Ankara 1993, c, 34, ss. 87-132.

⁴⁰ Alexandre Bennigsen, Chantal Lemerciel, “ *Sûfî ve Komiser Rusya’da İslâm Tarikatları*”, çev; Osman Türer, Akçağ Yay., Ankara 1988, ss. 79-80.

BİRİNCİ BÖLÜM

NECCÂRZÂDE MUHAMMED SİDDİK EFENDİ’NİN HAYATI, AİLESİ, TAHSİLİ ve ESERLERİ

Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi XVIII. yüzyılın önemli mutasavvıflarından olmasına rağmen hayatı hakkındaki bilgiler sınırlıdır. Kendi eserlerinden ve hakkında yazılan bazı biyografi kaynaklarından yola çıkarak, bu bölümde müellifimizin hayatını ve eserlerini inceleyeceğiz.

A. HAYATI

Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi Anadolu’da yetişen sûfilerden olup, 1719 (h. 1131) senesinde İstanbul’da doğdu. Büyük veli Neccârzâde Mustafa Rıza Efendi’nin oğludur. Küçük yaşta ilim tahsiline başlayan Muhammed Sıddîk, ilim ve tasavvuf yolunu babasından ve Mustafa Fenâyi Efendi’den öğrendi. Tasavvuf yolunda icazet aldıktan sonra Hüdâî Dergâhında talebe yetiştirmeye, ilim ve feyiz neşretmeye başladı.⁴¹

Babasının vafâtından sonra yerine geçerek Rumelihisarı’ndaki yalısında talebe yetiştirmeye devam etti. Muhammed Sıddîk Efendi bir ara Aziz Mahmud Hüdâî Dergâhına Şeyh tâyin edildiğinde Aziz Mahmûd Hüdâî’nin türbesine girip, bir müddet içeride kaldı. Muhammed Sıddîk Efendi 1794 (h. 1208) senesinde Rumelihisarın’daki dergâhında vefat etti. İstanbul Beşiktaş’taki Sinan Paşa Camii’nin kuzey duvarı yanında babasının yanına defnedildi.

⁴¹ Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumun’da Tasavvuf 18. yüzyıl*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 64.

Mutasavvıfımızın son hastalık halleri kitabında Şu Şekilde anlatılmaktadır: “Ramzınca illeti merkumenin zuhuru vaktinden vakti vefatlarına kadar, 66 sene mũcâhede illetiyle yardar olup, bu kadar mũdet zatı âliyelerden sũreti teŐki bididâr olmuş idi. Bu illeti sebebiyle iki diz ũzerine cũlũs (oturmak) mũmkũn olmayıp, daima mũrebbî iken, inâyeti yezdan ve himmeti pirân ile kendilerine ihsan olunan kerametlerdir ki her hatim hâcegân ve zikir, tilâveti Kur’ân için okunduğu zaman gũya illeti (hastalığı) yok gibi hemen diz ũzerine kuũd ile iki ũ saat miktarı hitam hatmi kadar oturup, haleti illetten eser olmayıp, fariğ oldukta yine zahir olurdu.”⁴²

B. AİLESİ

Mutasavvıfımız babasından çokça etkilendiği ve ilk tahsilini babasından yaptığı için babasından biraz bahsetmekte fayda gũrdũk. Neccârzâde Mustafa Rıza b. İbrahim 1090/1679’da Şu anda Giresun’a bağlı Őebinkarahisar İlçesinde doğmuştur. Aynı yıl içinde ailesi İstanbul’a gũerek ũskũdar’a yerleşmiştir. Bazı kaynaklarda Rıza Efendi’nin İstanbul’da doğduğuna dair rivayetler de yer almaktadır. Neccârzâde lakabının kaynağı hakkında kabul edilen gũrũŐ, babasının seferde iken kũprũlerin inşa edilmesi esnasında usta olarak kolaylıklar sağlayan metotlar uygulaması sebebiyle kendisine “ Neccâr” lakabı verilmesine dayanır. Mustafa Rıza Efendi’ye Neccârzâde denmesi de babasının bu lakabından mũtevellit bir kullanım olmalıdır. Neccârzâde’nin hayatıyla alakalı farklılık arzeden verileri kullanırken, genellikle mũritlerinden Ömer Nũzlet Efendi’nin kaleme aldığı “ *Menkıbetü’l – evliyaiyye fi ahvâli – Rızâiyye*” adlı eserde yer alan bilgileri esas aldık. Bu eserde Őğrendięimize gũre, babası İbrahim Efendi, Mustafa Rıza’nın doğduğu 1090/1679’da vefat

⁴² Neccârzâde Muhammed Sıddık Efendi, *Esfâr-ı Erbaa*, Tarihsiz. ss. 150–151.

etmiştir. Bundan da anlıyoruz ki Neccârzâde daha küçük yaşında iken yetim kalmış ve onun yetiştirilmesi annesine kalmıştır.⁴³

Mustafa Rıza Efendi önce, Celvetîliğinin Selâmîlik kolunu kuran Şeyh Selâmî Ali Efendi'nin (ö. 11104/1692) halifelerinden Orta Camii Vâizi Şeyh Fenâyî Mustafa Efendi'ye intisap etmiş ve kendisinden Celvetî-Selâmî hilâfeti almıştır.⁴⁴

Mustafa Rıza Efendi daha sonra Beşiktaş Mevlevîhanesi Şeyhi Muhsin Efendi'nin sohbetlerine devam etmiş ve ondan Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö.672/1273)'nin Mesnevî'sinin ince ve derin mânâlarını öğrenmiştir. Kaynaklarda kaydedildiğine göre o, daima ilimle meşgul olan dünya malına gönül vermeyen, kanâat ve tevekkül yolunu tutan bir zattır. Rivayetlere göre çok güzel hat yazısı vardı ve geçimini kitap yazarak sağlıyordu. Neccârzâde Tekkesi'nde birinci postnişin olarak vazife yapan Mustafa Efendi'nin halifelerinden, aynı zamanda Halvetiliğin Sünbülîlik kolundan da icazetli olan Attârzâde Şeyh Mustafa Efendi (ö. 1205/1790) de Dolmabahçe Çakır Dede Mescidi'nin altına bir tevhidhâne ilave ederek Karaabalı Tekkesi'nin kurucusu olmuştur.⁴⁵

Mustafa Rıza Efendi'nin pek çok halifesi olduğu rivayet edilmekle birlikte, bunların kimler olduğu hususunda bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Menkıbetü'l-Evliyaiyye bazı halifelerinden isim vererek bahsedilmiştir. Mesela Fethi Efendi bunlardan birisidir.⁴⁶

Mustafa Rıza Efendi, 1157/1744'de İstanbul'da tekkesinde vazifesini icra ederken hastalanmıştır. İki yıl süren hastalık döneminin ardından 15 Muharrem 1159/7 Şubat 1746'da

⁴³ Büyük Tütük Klasikleri, “ Neccârzâde Şeyh Rıza”, İstanbul 1988, c, 8, s. 311. Halil İbrahim Şimşek, *Neccârzâde Mustafa Rıza'nın Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*, İlimi ve Akademik Tasavvuf Dergisi, Ankara 2005, c. 14, s. 161.

⁴⁴ Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 270, Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadikatu'l-Cevâmî*, İstanbul 1985.,

⁴⁵ Turnalı E. Yücel, *İstanbuldaki Bazı Tekkelerin Yerlerine Dair Bir Araştırma*, Ankara 1938, XVI-II, ss. 153-156. Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss.191-192. Ramazan Muslu, *Osmanlı'da Tasavvuf*, s. 271. 42. Mehmed Süreyya, *Neccârzâde'nin Şeyhinden*, hoca Mahmud Ali Efendi diye bahsetmiştir.

Üsküdar'da dinlenmek üzere misafir edildiği müritlerinden birinin evinde iken hastalığı ağırlaşmış ve orada vefat etmiştir.⁴⁷

Babası, İstanbul Beşiktaş'taki tekkesinin haziresine defnedilmiş olup kabri, bugün Sinan Paşa Camii'nin hemen yanında türbe şeklinde muhafaza edilmektedir.⁴⁸

C. TAHSİLİ

Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi, ilk eğitim ve öğretimini, annesinin girişimleriyle ikamet ettiği Üsküdar'da çeşitli hocalardan yapmıştır. Bir yandan eğitimini sürdürürken, diğer yandan bazı kişilerin annesine tavsiyesi üzerine, ailesinin geçimine katkıda bulunmak üzere hat dersleri de almıştır. Neccârzâde yukarıda bahsedildiği şekilde başladığı ilk eğitim-öğretim faaliyetlerinin ardından kendisini daha da geliştirmek ve farklı hocalardan ders okumak için Beşiktaş'a yerleşmiştir. Henüz on yedi yaşlarında iken Beşiktaş'taki Sinan Paşa Medresesi'nde bir yandan ilim tahsilini ileri düzeyde devam ettirmiş, diğer yandan oradaki bazı talebelere icazet aldığı çeşitli dersler okutmuştur.⁴⁹

Bu zaman zarfında, kendisiyle yakın diyalogu olan Aziz Mahmud Hüdâî (ö.948/1541) Âsitanesi şeyhi Yakub-ı Afvî'nin (ö.1149/1736) tavsiyesi ile onun babası Odabaşı şeyhi Mustafa Fenâyî'nin (ö.1115/1704) derslerine ve sohbetlerine devam ederek Celvetiyye Tarikatına intisap etmiştir. Böyle bir vesileyle tasavvufî eğitimine başlayan Neccârzâde, Mustafa Efendi'nin gözetiminde Celvetî âdâbına uygun olarak sülûkunu tamalayıp bu tarikatt halifelik makamına kadar yükselmiş ve icazet almıştır.⁵⁰

⁴⁷ Mehmet Süreyya, " *Sicill-i Osmânî*," İstanbul 1308 c, 4, s. 429, Haz, (Abdülkadir Yuvalı- Ali Aktan), İstanbul 1995.

⁴⁸ Halil İbrahim Şimşek, " Neccârzâde Mustafa Rıza Efendi'nin Hayatı" İlmî ve Akademik Tasavvuf Dergisi, Ankara 2005, c, 14, s. 163.

⁴⁹ Şimşek, Neccârzâde Mustafa Rıza Efendi Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara 2005, c, 14, s. 161.

⁵⁰ Mehmed Süreyya, " *Sicill-i Osmânî* ", I-V, İstanbul 1308, (haz; Abdülkadir Yuvalı – Ali Aktan) c, 4, s. 429.

Neccârzâde, Beşiktaş'taki medresede okuduğu bu dönemde zahiri ilimlerin tahsiliyle yetinmemiş, Beşiktaş Mevlevihânesi şeyhi Mesnevîhan Mehmed Memiş Efendi'den (ö. 1136 / 1723) *Mesnevî* okumuş ve icazet almıştır. Burada o günün Anadolu tasavvuf kültüründe *Mesnevî* ve dolayısıyla onun yazarı Mevlânâ'nın etkisini bir kere daha anlamış bulunmaktayız. Bu bağlamda medresede eğitim-öğretim yapanlar arasında *Mesnevî* okuyup icâzet alma geleneğinin, alet ilimlerin bir tamamlayıcı unsuru şeklinde algılandığını söylemek mümkündür. Özellikle tasavvufî terbiyeye yönelenler, bunu durum yerine getirilmesi gereken bir vazife olarak kabul edilmiştir. Daha ilk gençlik yaşlarındayken annesinin teşvikiyle aldığı hat eğitimini geliştiren Neccârzâde, bütün bu manevî eğitim ve ilmî tahsil gayretlerinden arta kalan zamanlarında geçimini temin etmek için kitap istinsah etmekle de uğraşmıştır.⁵¹ O, bu şekilde elinin emeğiyle geçimini sağlamıştır.

Nakşbendî-Müceddidî sülûküne uygun olarak zikir telkiniyle tasavvufî eğitime başlayan Neccârzâde, 13 Şevval 1123/21 Kasım 1711'de Arapzâde'den sülûkunu tamamlayarak tarikatta hilafet icâzeti almıştır. Arap-zâde Muhammed İlmî, Neccârzâde'nin bundan sonraki manevî hayatında yoğun bir şekilde etkili olmuştur. Bu anlamda Neccarzâde, *Divân* 'ında şeyhini öven şu tahmislere yer vermiştir:

Heme evliyânın gül-i dilpesendi
Gülistân-ı aşkın nihâl-i bülendi
Serîr-i hacc-i zümre-i Nakşbendi
Arap-zâde İlmî Muhammed Efendi

Sipihr-i sa'âdetde mihr-i münîrim
Zemîn-i kerâmette nûr-i zamirim

⁵¹ Şimşek, a.g. d, c, 14, s. 162.

Tarîk-i Rızâ'da benim dest-gîrim
Azizim efendim hakikatli pîrim
Arap-zâde İlmî Muhammed Efendi⁵²

Bir kısmı buraya kadar aktarılan şiirindeki ifadelere, bu meşrepteki diğer bazı tasavvufi gayretlerine ve kendisinden tasavvufî eğitim alanlara Nakşbendiyye icazeti vermesine bakılırsa, Arap-zâde İlmî Efendi'ye intisabından sonra Nakşbendî-Müceddidî geleneğinde meşhur olduğu anlaşılmaktadır.

Kendisinden sonra tekke şeyhliğine oğlu Muhammed Sıddîk Efendi tayin edilmiştir. Muhammed Sıddîk Efendi, 1208/1794'de vefat etmiş ve Beşiktaş Yahya Efendi Dergâhı haziresine defnedilmiştir. Sıddîk Efendi'den sonra oğlu Mustafa Rızaüddin tekke şeyhliği görevini üstlenmiştir. Neccârzâde'nin bir diğer halifesi de sülûkunu 1176/1762' de tamamlayan Tazıcıbaşı Muhammed Âgâh'tır. Âgah Efendi, 1184/1770'te vefat etmiş Galata Mevlevîhânesi'nin haziresine defnedilmiştir. Bu silsile Âgah Efendi'den sonra Ali Behçet ve Mehmet Emin-i Kerkukî vasıtasıyla XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam etmiştir. Ayrıca bu çalışmanın temel kaynaklarından biri olan *Menkıbetü'l-evliyaiyye'nin* yazarı olan Ömer Nüzlet Efendi, İshak Efendi (ö. 1166/1752) ve Attar Mustafa Efendi de Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi'nin halifelerindedir.⁵³

D. TEKKESİ

Neccârzâde, 1124/1712'de Edirne'den İstanbul'a dönmüş ve bir müddet sonra Beşiktaş'ta kendi adına tanzim ettirdiği Sinan Paşa Tekkesi / Neccârzâde Tekkesi'nde

⁵² Neccârzâde Muhammed Sıddîk, “*Dîvân*”, ss. 145–146.

⁵³ Zakir Şükrü, “*Silsile-nâme-i Aliyye-i Meşâyih-i Süfiyye*”, Hacı Selim Ağa Ktp, no: 1098, s. 77 Ömer Nüzlet, “*Menkıbetü'l – Evliyaiyye fi ahvali – Rızaiyye*” İstanbul 1858, ss. 69-70.

postnişîn olmuştur. Burada hem Nakşî-Müceddidî adabına uygun olarak hatm-i hâcegân, hem de Celvetî usulüne göre cehri zikir icra edilmiştir.⁵⁴

Neccârzâde Tekkesi, Beşiktaş'ta Sinan Ağa Mahallesi Neccârzâde Sokağı Sinan Paşa Külliyesi yanında inşa edilen ve uzun zaman tekke-medrese olarak kullanılan bir müessesedir. Neccârzâde Tekkesi bazı kaynaklarda “Dülger-zâde Tekkesi”, “Sinan Paşa Tekkesi” ve üçüncü postnişinine nispetle ” Hakkı Efendi Tekkesi” adlarıyla da zikredilmiştir. Tekkenin binası tam olarak belli değildir. Kimi kaynaklarda, Sinan Paşa'nın (ö. 962/1554) camii yaptırırken, yanında bir tekke kurduğu bildirilmektedir. Bu husus doğru sayıldığı takdirde, muhtemelen Neccârzâde tekkesi Sinan Paşa tarafından mezkur mahaldeki cami ve medrese ile birlikte inşa edilmiş ve daha sonra faaliyeti kesintiye uğramıştır. XVIII. yüzyılda Sinan Paşa Camii imamı olan Neccârzâde Mustafa Rıza tarafından alınarak yeniden canlandırılmıştır. Onun yönetiminde burada bir yandan Nakşî âdâbına uygun hatm-i hâcegân, icra edilirken diğer yandan da Celvetî usûlüne göre cehri zikir yapılmıştır. Daha sonra, şeyhin lakabına nisbetle bu müessese Neccârzâde Dergahı olarak anılagelmiştir. Bu tarihten tekkenin tahliyesine kadar geçen süreçte Nakşî-Müceddidî tekkesi olarak hizmet verdiği anlaşılmaktadır.⁵⁵

Neccârzâde Tekkesi, İstanbul Beşiktaş Sinan Ağa Mahallesi, Neccârzâde Sokağında Sinan Paşa Külliyesi'nin yanında yer almaktaydı. Celvetî ve Nakşbendî Tarikatına mensup Neccârzâde Şeyh el-Hac Rızâeddin Efendi (ö. 1159/ 1746) tarafından XVIII. asrın ilk yarısında kurulmuştur.⁵⁶

Gerek Mustafa Efendi'nin gerekse de oğlu Muhammed Sıddîk Efendi'nin Celvetî-Nakşbendî olmalarına rağmen, Neccârzâde Tekkesi'nin tasavvufî kimliğinde Nakşbendiliğin

⁵⁴ Ömer Nüzlet, ” *Menkıbetü'l Evliyaiyye*” İstanbul 1858, s. 75.

⁵⁵ Neccârzâde Tekkesi, “*Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*”, İstanbul c, 6, ss. 59-60.

⁵⁶ Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* (18. yüzyıl) İnsan Yay., İstanbul 2003,s. 276.

daha ağır bastığı görülmektedir. Söz konusu tekke, XVIII. asrın sonlarından itibaren sayıları artan tekke listelerinin hepsinde Nakşebendî olarak kaydedilmektedir.⁵⁷

Neccârzâde Tekkesi'nde postnişin olan şeyhler sırasıyla şunlardır: 1.Neccârzâde Mustafa Rıza (ö. 1159/1754), 2. Tezimizin konusu olan Muhammed Sıddîk (1208/1793), 3. İsmail Hakkı (ö. 1257/1841), 4. Vekil Abdüşşekür (ö.1277/1860), 5. Mustafa Rızaeddin (ö?).⁵⁸

E- ESERLERİ

1. *Şerh-i Esfâr-ı Erba'a*: Bu eser müellifin, Seyyid Şerif Cürçânî'nin “*Ta'rifât*” adlı eserinde geçen dört sefer haline ait kavramların açıklamasından oluşmuştur. Bu şerh, Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi'nin vefatından sonra müritleri tarafından neşredilmiştir.⁵⁹

Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi esas olarak bu eserinde şeriat, tarikat, marifet ve hakikatten bahsetmektedir.⁶⁰ Eser 42 sayfadan ibaret olup, Süleymaniye kütüphanesinde bulunmaktadır.

Esfâr-ı Erbaâ dört ana başlıktan oluşmaktadır:

1. **Birinci Sefer:** Vahdet vechinden kesret perdelerinin kaldırılmasıdır. Gayrı ve mezhahirden aşkı izale ederek kulun “ufuku'l-mübine” ulaşmasıdır. Bu makam kalb makamıdır.

⁵⁷ İsmail Hakkı Efendi, Şeyh Muhammed Sıddîk Efendi'nin damadıdır. Beşiktaş'taki Neccârzâde Tekkei'nin meşihatını üçüncü sırada üstlenmiştir.²⁷ Ranzan 1257/12 Kasım 1841'de vafât etmiştir. Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, s. 277.

⁵⁸ Halil İbrahim Şimşek, “*İlmi Araştırma Tasavvuf Dergisi*”, Ankara 2005, c, 14, s. 165.

⁵⁹ Bu eser, 1273 / 1856 yılında Matba'a-i Amire'de (ss. 138-143 arasında, 6 sayfa halinde) basılmıştır. Halil İbrahim Şimşek, “*Osmanlı'da Müceddidilik XII-XVIII. yüzyıl*” Sûf Yay., İstanbul 2004, s. 164.

⁶⁰ Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi, “*Esfâr-ı Erbaâ*, İstanbul 1856, s. 139.

2. **İkinci Sefer:** İlmî va bâtınî çokluk yüzünden vahdet hicaplarını kaldırmak. Bu aynı zamanda Allah'a seyir yoluyla gerçekleşir. Bu O'nun sıfatlarıyla muttasıf olmaktır ve vahidiyet makamının sonudur.
3. **Üçüncü Sefer:** Aynü'l-cem'in oluşmasıyla iki zıt olan zâhir ve bâtının yok olmasıdır. Bu durum aynü'l-cem'e ve ahadiyet huzuruna ulaşmadır. Bu makam ikilikten kalan "kabe kavseyn" makamına ulaşmadır. Bu makama geldiği zaman "ev ednâ" makamıdır ki, bu da velâyetin sonudur.
4. **Dördüncü Sefer:** Bu makam Hakk'tan Halka dönüş makamıdır. Bu da cem' ve fark'ın birlikteliğidir. Bu durum Hakk'ın halkta tecellisidir. Halk'ın Hakk'ta yok olmasıdır. Vahdet aynasından kesret tecellisinin yansımasıdır. Bu da Allah'a seyir yoluyla gerçekleşir.⁶¹

2. *Makâlât-ı Sıddikiyye:* Müritleri tarafından, Muhammed Sıddîk Efendi'nin çeşitli konulardaki görüşlerini içeren notların bir araya getirilmesi ve bazı sohbetlerinden nakillerle meydana getirilmiş bir eserdir.⁶²

⁶¹ Aynı Eser, s. 140.

⁶² *Makâlât-ı Sıddikiyye, Şerhi Esfâr-ı Erba'a* ile birlikte aynı mecmuada 1273 / 1856 yılında İstanbul'da (ss. 144-178) basılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

NECCÂRZÂDE MUHAMMED SİDDÎK EFENDİ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI

1. Tasavvuf

Bu kelime suftan türemiştir. Koyun gibi hayvanların tüyü, bakla türünden bir yiyecek, ense, boyun, uzumun sararması, ev içi işlerinden birini yapmak, Mudar'dan bir kabile ismi anlamlara gelmektedir.⁶³

Tasavvuf ıstılah olarak şu anlamlara gelir: Tasavvuf, nefsinden fani olmak, Hakk'la bâki kalmaktır. Kâmil insan olup Hakk'a ermektir.⁶⁴

Tehanevi'ye göre tasavvuf, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmaktır. Tasavvuf, sâlikin dışını süslediği gibi içini de güzel ahlakla süslemesidir. Bu elbiseye takva libası denir. Takva libası da hem zahirî hem batınî olur.⁶⁵

Tasavvuf kelimesi nerden geldiği hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Sahabe yolunu izleyen, Allah'ı devamlı olarak zikreden, kalp temizliğini her şeyin üstünde tutan, kendilerini gaflet ve dünya hayatının kötü etkilerinden koruyan, iç kuvvetlerini ve ruhî kabiliyetlerini geliştirmeye çalışan mü'minlerin yoluna tasavvuf denmiştir. Tasavvuf, marifetullah denilen Yüce Allah'ı tanımak ve nefsi tezkiye etmek için gerekli olan bilgi ve eğitimi veren İslâmî bir ilimdir.⁶⁶

Sûfî kelimesinin etimolojik kökeni ve kelimenin kavram olarak tarifi dolayısıyla sûfilerin bu kelimeyle anılmasının sebebi hakkında Kelâbâzi şu görüşleri ortaya koyar: “İçleri saf, dışları pâk olduğu için sûfilere “sûfiyye” adı verilmiştir. Yani sûfî, Allah'la olan

⁶³ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. IX, ss. 199–203.

⁶⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, s. 345.

⁶⁵ Tehanevî, *Keşşafu Istilahati'l-Funun*, c. II, s. 840. İstanbul 1984.

⁶⁶ Ebu Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, tercüman, Yakup Çiçek, Umran Yay, İstanbul 1998, c. I, ss. 13–15.

muamelesini sâf hale getirdiği için Allah'ın sâf ikramına ve kerametine nail olan kimselerdir.⁶⁷

Mutasavvıfımız Neccârzâde'ye göre tasavvuf, sırrını yabancılardan korumaktır diye tarif eder.⁶⁸ O bu sözüyle tasavvuf erbabının benlik davasını ve varlık duygusunu terk ederek, tevazuya yönelmesini kasteder. Sâlik kendi iç hallerini yaşadığı tasavvufî tecrübeyi tasavvufun dışında kalan yabancılara açmaması gerekir. Çünkü tasavvuf tamamen ihlas ve samimiyyetten ibaret olup riyadan uzak kalması gerekir. Neccârzâde, “*Dünya ahiretin tarlasıdır*” hadisinden hareketle bu dünyada ahireti kazanmak üzere iyi mahsul alması gerektiğini söyler. Yine O'na göre bu dünya bir ticaret yeridir.⁶⁹

Neccârzâde, tasavvufa giren bir kimsenin her vaktini bir önceki vaktinden daha bir büyük derecede kamâlât kazanarak değerlendirmesi gerekir der.⁷⁰

Neccârzâde, her an her dakika sâlikin ibadette zevk ve marifette terakkî etmesini uygun görür.⁷¹

Yani bu dünya geçicidir ve ahirete hazırlık yeridir. İnsan oğlu bu dünya'ya tekâmül etmeye gelmiştir. Sayılı ömrün bu yüzden boşa geçmemesi ve sürekli olgunluk kazanmakla değerlendirmesi zorunludur. Bir sonraki anını bir önceki anından daha faydalı haline getiren kişi kazançtadır. Nitekim Cenab-ı Allah kendi kelâmında şöyle buyurmaktadır: “*İnsana kendi kazancından başkası yoktur*”⁷²

Tasavvuf, insana zaman bilinci kazandırmak üzere vaktini iyi değerlendirmesini “ibnu'l-vakit ve ebu'l-vakit” kavramlar üzerinde durmuştur.

⁶⁷ Kelâbâzi, Ta'arruf, s. 21.

⁶⁸ Neccârzâde, *Esfâr*, s. 147.

⁶⁹ Neccârzâde, 147.

⁷⁰ Aynı yer.

⁷¹ Aynı yer.

⁷² Necm, 39.

2. Sabır

Sabır lügatta; suyu acı olan bir ağaç, bir nesneden mahrum kalmak, insanın sıkıntı zamanında kendini tutması, savaştaki şecaat, bir insanın öldürmek niyetiyle saldırmak, zorlamak, cebretmek, olaylar karşısında insanın sessiz ve sakin kalması, bir felakete maruz kalmak, bir nesne üzere cür'et ettirmek, çok şiddetli soğuk, hapsolmek ve hapsedmek, engel, sorumluluk taşımak, beyaz bulut, Mekke civarındaki bir dağın ismi, bir toplumun önde gelenleri anlamlarına gelir.⁷³

Sabır kelimesini lügat anlamları açılım olarak geniştir. Genelde tahammül etmek, katlanmak, zorlu ve sıkıntılı durumlarda dayanıklı olmak, nefsi bir şeye katlandırmak, dayanıklılık, direnç ve cebr gibi manalara geldiği görülmektedir.

İstılah manası; Sührevedi sabırını açıklarken şöyle der: Bütün düşünceyi Allah'ı Teâlâ'ya vererek O'nunla beraber olmaya, kalbiyle murakabeye devam etmeye, kalpten dünyevî ve suflî düşüncelerin kökünü temizlemeye sabıretmektir.⁷⁴ Sührevedi, bu tarifi sabırın en zirvesi ve en faziletlisi olarak sunmaktadır.

İmam Gazâli'ye göre sabır meleklerle ve hayvanlara ait olmayıp, insanlara ait bir özelliktir. Gazâli sabırını imanın yarısı olarak görür.⁷⁵

Mutasavvıfımız Neccârzâde sabırını üçe ayırır:

1. Musibete sabır
2. Masiyete sabır
3. Allah'a itaate sabır

⁷³ Asım Efendi, *Terceme-i Kamus*, c. II, ss. 458–462.

⁷⁴ Sührevedi, *Avârifü'l-Maârif*, (Gerçek Tasavvuf), çev; Dilaver Sevli, (Semerkant Yay), İstanbul 2007, s. 619.

⁷⁵ el-Gazâli, *İhyâ'u Ulûmu'd-dîn*, c. IV, Daru'l-Maârif, Beyrut 1983, trz., s. 62.

Sürekli ve ihlasla Allah'a itaate sabır etmek, kötülük ve isyandan kaçınmak, Allah'a yakın olanlara (mukarreblere) mahsus bir özelliktir. Bu özellik tevekkül ve nefse karşı çıkma durumunda olan sûfilerde olur.⁷⁶

Kuşeyri'nin ifade ettiği gibi Allah'ın kullarına sabıret demesi ibadet için bir emirdir.⁷⁷

Bu durumda Neccârzâde'nin Gazâli gözüyle baktığımızda sabırla ilgili anlatmak istediği husus aslında bir ibadet namaz kılmaya, oruç tutmaya, ve dinin diğer emirlerini yerine getirmeye nefsi zorlamaktır. Diğer yönüyle de kötülöklere yani faiz yemek, dedikodu yapmak, haram yemek, insanlara zülüm etmek gibi konularda kendini tutmaktır.

Sabır, karşılaşılan zorluklar karşısında yılmamayı ifade eder. Mevlânâ'ya göre sülûk, çetin imtihanlarla, dert ve mihnetlerle örölü bir süreç olduğundan sabır sâlikin bu süreçte zorluklara tahammülünü mümkün kılan, dayanıklılık ve kararlığı ifade eden temel meziyetlerdendir. Sabır ile inanç arasındaki ilişki üzerinde duran Mevlânâ, bu hususta şöyle der: “ Sabır, iman nedeniyle baş tâcı olur. Bundan dolayıdır ki sabır olmanın îmânı da yoktur”.⁷⁸ Mevlânâ, sabıredilmesi gereken şeyler hususunda da sâlike yol göstermektedir. Sâliki dünyaya karşı sabıretmesi yönünde uyarı Mevlânâ'nın bu uyarısı, dünya tanımı hatırlandığında daha da bir anlam kazanmaktadır. Bilindiğı gibi Mevlânâ'ya göre dünya, insanı Cenab-ı Hakk'tan alıkoyan her şeyi ifade eden câmî bir kavramdır.⁷⁹ Buna göre Allah'a vuslatı hedefleyen sâlik, O'nun dışındaki her şeye karşı sabıretmelidir ki hedefine nâil olabilsin. Sâlikin dostluk ve sohbetini, değerli bir mücevhere benzeten Mevlânâ, bu mücevherin Allah'tan başka hiç kimseye emanet edilmemesini vurgular.⁸⁰

⁷⁶ Neccârzâde, *Esfâr'ı-Erbaâ*, s. 147.

⁷⁷ Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyriyye*, çev; Süleyman Uludağ, İstanbul 1978.

⁷⁸ Mesnevî, c. II, b. 600-1.

⁷⁹ Bkz, Mesnevî, c. I, b. 983.

⁸⁰ Mesnevî, c. VI, b. 1418-9.

Nitekim Cenab-ı Allah bu hususta şöyle buyurmaktadır: “ *Asra yemin ederim ki insan gerçekten ziyan içindedir. Bundan ancak iman edip iyi ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler müstesnadır*”⁸¹

Sonuç olarak sabır, nefsi terbiye işidir. Çünkü nefis yasaklara dalmak, ibadetten kaçınmak ister. İnsanın başına gelen her türlü belâya sabıretmesi Allah tarafından şu ayetle bizden istenmektedir: “*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlık, mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltarak (fakirlik) ile deneriz (Ey Peygamber) sabıredenleri müjdele*”⁸²

Ancak Neccârzâde sabır hakkındaki bu görüşüyle bize Kuşeyri'nin görüşlerini aktarmış olmaktadır. Kendisinden sekizyüzyıl önce yaşamış bulunan Kuşeyride sabırı bu şekilde üçe ayırarak Neccârzâde'ye etki etmiştir.⁸³

3. Zikir

Zikir kelimesi lügatta: Bir şeyi korumak, hıfzetmek, hatırlamak, dilde meydana gelen şey, unutmamanın zıddı, unutmamak, ezberleme için yapılan çalışma, ders, şiddetli çok yağmur, cesaretli, şöhret, övgü, şeref, dilin tafsilatının içinde bulunduğu kitap, bütün Peygamberlere indirilen kitaplar, namaz, dua, Kur'an okuma, tesbih, dua, şükür ve taat manalarına gelir.⁸⁴

Görüldüğü üzere zikir kelimesinin lügat manası tamamen pozitif anlamlarla yüklüdür. Bunlar içinde en çok kullanılan şan, şeref ve hatırlamak anlamlarıdır. Kelimenin tasavvufi manasına gelince, tasavvuftaki terminolojik manası ise âriflerin yaygısı, muhiplerin sağlamca bastığı yer ve aşıkların şarabıdır. Ayrıca zikir, hakikati itibarıyla zikreden Allah'tan başka herşeyi unutmamasıdır.⁸⁵

⁸¹ Asr, 1-3.

⁸² el-Bakara, 155.

⁸³ Kuşeyri, a.g.e, s. 404.

⁸⁴ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. IV, ss. 308-311.

⁸⁵ Cebecioğlu Ethem, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, (Ağaç Yay), İstanbul 2009, ss. 728-9.

Tasavvuftaki önemine binaen erken dönem tasavvuf kitapları, zikirle ilgili ve nelerden ibaret olduğu konusunda geniş bilgiler vermiştir.⁸⁶

Zikir Allah'a giden yolda uyulması gereken kuvvetli bir esastır, hatta bu yolda temel şart zikirdir. Devamlı zikir müstesna başka bir şekilde hiçbir kimse Allah'a ulaşamaz. Zikir iki çeşit olur:

1. Dilin zikri

2. Kalbin zikri

Kalbin daimi zikri mertebesine kul, lisan zikri ile ulaşır.⁸⁷

Hucvirî ayrıca Keşfu'l-Mahcupte zikrin şartlarını unutmak olarak söyler ve bunu bir ayetle deliller. “ *Unuttuğun takdirde Allah'ı zikret* ”⁸⁸

O zaman hatırlamanın öncesi olarak unutmayı nazara vererek önemli bir hususa işaret verir.⁸⁹

Mutasavvıfımız Neccârzâde'ye göre bir kimse zikirde hakkıyla mücadele ederse ondan istifade eder ve olumlu neticeler elde eder. Mesela hakkıyla zikir çeken kimsede istihlak ve sürekli Allah'la beraber olma duygusu gelişir ve Hakk'ı müşahede mertebesine yükselir.⁹⁰ Nitekim Allah'ı Teâla kendi kelâmında şöyle buyurmaktadır: “*Öyle ise siz beni (ibadetle) anın ki bende sizi anayım. Bana şükredin, sakın bana nankörlük etmeyin*”⁹¹

Neccârzâde'ye göre zikir çeken kişinin yolculuğu seyri ilallahtır. Bu rütbe lâ ilahe ile bütün varlıkları nehy ederek ve sadece kalp Allah'ı sabit tutmaktır. Bu şekiliyle kelime-i tevhid kulda “*lâ ma'bude illallah*” olarak şeklinde manevî bir tecellî halinde ortaya çıkar. Ancak bu durum seyr u sülûk'ün başında olanlara göredir.⁹²

⁸⁶ Ebu Talib el-Mekkî, *Kutu'l-Kulüb*, Matbaatu'l-Envâr-ı Muhammediyye, Kahire 1985, ss. 6 ved.

⁸⁷ Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay, İstanbul 1991, s. 368.

⁸⁸ Kehf,24

⁸⁹ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, (Dergah Yay), İstanbul 1982, s. 543.

⁹⁰ Neccârzâde, *Esfâr*, s. 140.

⁹¹ Bakara, 152.

⁹² Aynı yer.

Ancak orta seviyeye yükselmiş mutavassıt sâliklerde “lâ ilahe illallâh’ın” manası “lâ masûde illallah” şeklinde tecelli eder.⁹³

Bir kimse seyri ilallah rütbesini tamamlayıp, seyri fillah rütbesine varmadıkça ona “lâ mevcûde illallah’ın” manası zuhur etmez.⁹⁴

Başlangıç, orta ve son duruma ulaşan sâliklere göre tevhid kelimesinin manâ açılımları zikirde tekâmülü gösterir. Kelime-i tevhid-i bu şekilde kâmil manada içselleştirmek insanı muvahhit yapar yani tevhit ehli haline getirir.⁹⁵

O sure-i Kehf ve Râd sûrelerinden iki ayeti delil getirerek zikir hakkında şöyle bir yorum getirir: Gönül hakkıyla zikir çekmek sûretiyle ve iç âleminde, ruhunda yerleşmek nefsin hilesinden kurtulur ve kalbe ulaşır. Bu durumda olan sâlik her nefeste gafletten kurtulmuş “hûş-derdem” haline gelmiştir. Hûş derdem bilindiği gibi bir Nakşbendi prensibidir. Mevlânâ Saadettin Kaşgarî bu terimi şöyle anlatır: “ Bir nefesten diğer bir nefese geçişin gafletle değil huzurla olması” gerektiğini ifade eder.⁹⁶

Mevlânâ, zikrin kemiyet ve elfazından ziyade keyfiyyet ve mahiyeti üzerinde durarak özellikle bu konuda sâlike rehberlikte bulunmaktadır. Zikir yerine bazen vird⁹⁷ kelimesini kullanan Mevlânâ, zikrin gönülden yapılması üzerinde önemle durmaktadır. Mevlânâ, aşktan ve gönül samimiyetinden yoksun olarak söylenen zikir lafızlarının, sâlik üzerinde arzu edilen olumlu tesir göstermeyeceğini ifade eder.⁹⁸

Zikrin gayesi Mevlânâ’ya göre, Cenab-ı Hakk’ı gönül rikkati ve aşk ile hissetmektir. Bu yüzden Mevlânâ lisan ile yapılan zikri, geçici bir araz olarak niteler. “Allah sizin sûretlerinize değil kalblerinize ve amellerinize bakar” hadisini iktibas ederek lisan ile yapılan zikrin adeta

⁹³ Aynı yer.

⁹⁴ Aynı yer.

⁹⁵ Kehf, 24. “Allah’ın dilemesine bağlamadıkça hiçbir şey için bunu yarın yapacağım deme. Bunu unuttuğun takdirde Allah’ı an ve umarım Rabbim beni doğruya bundan daha yakın olan bir yola iletir de”. Rad, 28. “Kalpler ancak Allah’ı zikretmekle huzur bulur”.

⁹⁶ Ali b. Hüseyin es-Sâfi, *Raşahat’u Ayni’l-Hayat*, s. 25.

⁹⁷ Vird, Arapça su payı, ordu, gece ibâdete ayrılan zaman dilimi, çok sayıda kuş, Kur’an’dan her gün rütin olarak bir cüz okumayı görev haline getirmek, belirli dua veya zikirleri günlük periyodlarla yapmak gibi çeşitli anlamları içeren bir kelimedir.

⁹⁸ Mesnevî, c. VI, b. 4038.

zikrin sûreti olduğunu belirtir. Mevlânâ, bu sûretin sâliki zikrin asıl gaye ve mânasına erişmekten alıkoymaması gerektiğini işaret eder.⁹⁹

Sâlik, Hakk'ın ismini zikretmekten istenen verimliliği alabilmesi için, Mevlânâ'ya göre zikri ten düzleminde lisanda değil gönülden yapılmalıdır. Bu doğrultuda Mevlânâ, Cenab-ı Hakk'ın ismini miske benzeterek miskin tene ve lisana değil, gönül temizliği ve latafeti için gönle sürülmesini vurgular.¹⁰⁰

İşte çekilen zikrin insanın sürekli Allah'ın huzurunda olma duygusunun uyandırması ancak ve ancak zikirle mümkündür. Şuur altı yapısında Allah inancının oluşması için Allah lafzının tekrarına ihtiyaç vardır.

Neccârzâde'ye göre sürekli Allah'la beraber olmanın iç aleminde manâ güneşi doğar ve ondan salih ameller zuhur eder.¹⁰¹

Neccârzâde zikrin nasıl yapılacağını şöyle anlatır:Zakir zikir çekerken dilini damağına yağıştırıp, dilini dişlerini birbirine kenetler. Derin bir soluk alır, soluğunu ciğerini alt tarafında tutar. Ondan sonra Kelime-i tevhid'in "lâ" sını göbeğin altından kafasına doğru kaldırır, "ilâhe'yi" sağ tarafına verir ve bu sûretle kalbi her türlü ilah'tan boşalır. Sonra kafa kalp üzerine çevirilerek "illallah" lafzını darp sûretiyle nakşeder. Bu belli bir sayıda yapılır ve zikrin harareti vücûdun organlarında ortaya çıkar. Bu sayı bir, üç, beş, yedi, yirmibir'e kadar çıkarılabilir. En sonunda nefes verilirken "Muhammedun Resulullah ilâhi ente maksûdî" denilerek kalpte Kelime-i Tevhîd yerleştirir. Zikirde sayı hep tek olması lazımdır. Eğer zikirde elde edilen gayeye ulaşamıyorsa mutlaka zikrin adâbına aykırı davranışta bulunarak hakkını yerine getirmemiş demektir.¹⁰²

⁹⁹ Mesnevi, c. II, b. 1761.

¹⁰⁰ Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim*, İnsan Yay, İstanbul 2009, ss. 652-3.

¹⁰¹ Neccârzâde, *Esfâr*, 148.

¹⁰² Neccârzâde, *Esfâr*, s. 140.

Neccârzâde Nakşbendi olduğu için zikir çekme uslûbunu mezkûr tarikatın adâb kitaplarına göre tarif etmiştir.¹⁰³

Kalplerimizin Allah'tan gaflet etme tehlikesinden ancak zikrullah ile koruyabiliriz. Allah'tan başka her şeyden sıyrılmamanın çaresi zikrullahla devam etmektir. Kalplerin cilası zikrullahtır. Aksin iyi olabilmesi için kalpleri zikrullah ile cilalamak gerekir. Çünkü orası Cenab-ı Hakk'ın nazargâhıdır. İmanın makarrıdır, sırların madeni ve nurların kaynağıdır. Peygamber (s.a.s)'in beyan ettiği gibi kalp salih olursa, bütün vücûd salih olur. Kul Allah'a kalbiyle bağlanmadıkça mü'min olamaz. İmanın sahih olabilmesi için kalbin akdetmesi lazımdır. Dolayısıyla kişinin iman rükünlerine bağlanması lazımdır. Hangi ibadet olursa olsun niyetsiz yapılamaz. Niyet ise kalp ile yapılır. Dolayısıyla bütün ibadetlerin sihhati kalbe bağlıdır.¹⁰⁴

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, sâlik Rabb'ini her an zikrederse hatırlarsa gönlünde bir ferahlık, kalbinde bir itmi'nan hüküm sürer. Sûfinin seyr u sülûku zikir sayesinde gerçekleşir. İnsanların yaratılış gayesi olan kesb-i kemâl ve seyr-i cemale zikir yoluyla ulaşılır. Zikir insanın her ânını sarmalıdır. Boş vakitler dışında, işiyle meşgul olan bir kimsenin, bir taraftan Hakk'ı zikretmesi ibadetini, hayanın bütün safhalarında gerçekleştirmesini temin eder. Zaten zikirden istenilen de kalbin her an Hakk'ın huzurunda olmasını sağlamaktır.

¹⁰³ Nakşbendi Adâb Kitaplarından biri olan meşhur “*el-Hadâiku'l-Verdiyye*” adlı eserinde Muhammed b. Abdullah el-Hânî kelime-i tevhid'in zikir şeklinde şöyle tarif eder: Nakşbendi adâb kitaplarından biri olan meşhur “*el-Hadâiku'l-Verdiyye*” adlı eserinde Kelime-i tevhid'in zikir şeklinde şöyle tarif eder: Dil damağa yapıştırılır, nefes göbeğin altında hapsedilir, sonra tahayyül ederek dimağın sonuna kadar “lâ” çeker. Oradan “ilâhe'yi” sağ omuzuna, “illallah”da kalbe devredilir. Kalp, şeklini ve yerini bildiğimiz sol taraftaki en kısa kaburga kemiğinin altındaki kalptir. İllallah lafzı bütün kuvvetiyle kalbin en derinliklerine işleyecek ve harareti de vücûdu saracak derecede kalbe devredilir. “Lâ ilâhe” derken bütün masıvayı, yani Allah'tan başka ne varsa hepsini kalbinden, gönlünden temizler. Her birini fânî olduğunu tefekkür eder ve gözle bakar. İllallah'ı söylerken de Cenab-ı Hakk'ın Zâtı'nın bekâsını, Bâkî'nin ancak O olduğunu kalbine nakşeder. Bunu bütün letâifıyla yapar. Lâ ilâhe illallah'ın aslı harıfleriyle yazısını şeklini düşünür, manasını düşünür ki Allah'ın Zâtın'dan başka maksad yoktur. O'ndan başka maksadımız olmadığını söylemek, O'ndan başka ma'budumuz olmadığını söylemekten daha şumulludur. Yani dah geniş kapsamlıdır. Çünkü her ma'bud aynı zamanda maksuddur, aksi olmaz. Bunun sonunda kalbi ile “Muhammedun Resûlullah” der. Bunu söylerken, Resûlullah'a ittibâ etmeye kendini şartlandırır.

¹⁰⁴ Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *Adâb*, tercüme eden Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay, İstanbul 1995, ss. 176-77.

4. Tarikat

Tarikat, lügatte gidilecek yol, izlenecek usûl, durum, hal, şeref sahibi konumuda ki kişiler için kullanılır. Ayrıca insanların manevî kabiliyetlerini geliştirmek için kurulan manevî yol anlamına gelmektedir.¹⁰⁵

Tasavvuf ıstılahında Rahman olan Allah'a gidilen yoldur. Bu şekliyle tarikat Allah'a yakınlığı ifade eder.¹⁰⁶

Şeriat umumidir, tarikat ise hususidir ikisi de Allah'a ulaşır. Ayrıca tasavvuf bir disiplindir ki, dinin özüne varmayı belirli bir disiplin içerisinde metot olarak sağlayan bir kuruluştur.¹⁰⁷

Şeyh denilen bir öğretmen merkezinde istekli (mürid veya tâlip) nin Allah'a ulaşma, yani sürekli Allah tefekkür ve bilincini (ihlas) kazanma konusunda takib ettiği usûle veya metoda tarikat adı verilir.¹⁰⁸

Mutasavvıfımız Neccârzâde'ye göre üç türlü Allah'a ulaştırıcı (tarîk-i - vusûl) vardır:

1. Saf bir kalple Kelime-i Tevhid-i tekrar etmektir. Bu durumda lâ ilâha illallah zikri çekilirken, lâ ilâha kısmında kalpte Allah'ın dışında herşey boşalır ve boşalan kalbe illallah'la kadîm ve bâki olan ma'bud yerleşir.¹⁰⁹

Bu durumda Tevhid'in yani İman'ın özünün şuur altında *lâ ilâha illallah* lafzının tekrariyle güçlenmesi ve yerleşmesi sağlanır. Bu şekilde bir kimsenin müslüman olmasını ilk şartı iman sevgisinden, îkan (daha güçlü iman) sevgisine çıkarmaktır. Bütün bir hayat

¹⁰⁵ Asım Efendi, Kâmus, c. III, s 931.

¹⁰⁶ Baz İbrahim, *Abdulahad el-Nuru-i Sivasi'nin Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*, (basılmamış doktora tezi), Ankara 2004, s. 263.

¹⁰⁷ Eraydın Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Marmara İlahiyat Yay no: 82), İstanbul 1994, ss. 311-312.

¹⁰⁸ Cebecioğlu Ethem, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, Ağaç Yay, İstanbul 2003, s. 627.

¹⁰⁹ Neccârzâde, Esfâr, s. 140.

olgusunu tek prensibi yani Allah'a irca etmek esasen insanın fitratında mevcut olan bir kabiliyettir.

2. İkinci yol murakabedir. Murakabe bilindiği gibi kötülüklerden, kötü düşüncelerden kalbi korumak için kişinin kendi nefsinin kontrol altında bulundurmasıdır. Gerçek murakabe ise ihsan halinde ki gibi, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etme alışkanlığını kazandırmaktır.¹¹⁰

Neccârzâde, Nakşbendi olduğu için murakabe konusunda ayrı bir özen göstermiştir. Nakşbendi âdab kitaplarına göre murakabe nefy u isbattan daha üstün ve cezbeğe yakındır. Sâlik murakabeye devamla vezaret mertebesine ulaşır. Mülk'ü melekûtta tasarruf müyesser olup, gönüllerden geçenlere muttâlî olur. Kalbini hidayet nurlarıyla nurlandırır. Kalbi hep Allah'a dayalı olur. Bu hale büyükler cem ve kabul derler.¹¹¹

3. Yol mürşid-i kâmile teslim olmaktır.¹¹² Şeyh denilen öğretmene gidip ders almaktır. Daha önce intisab ve inâbe bahsinde görduğumuz gibi herkes bilmediğini bir bilenden öğrenmelidir. Kur'an-ı Kerimde bu husus şu ayeti kerimeyle Cenab-ı Allah 'Eğer bilmiyorsanız, ehli zikirde sorunuz'¹¹³ diye buyurmaktadır.

Tarikatların ortaya çıkışı ve yayılışında manevî ve ictimâî olmak üzere iki esas âmilden bahsedilir. Bu âmillerden mânevî olanı, İslâm dininin yapısıdır. Kur'an ve Sünnetin özünde bulunan ashâb ve diğer zâhidlerin hayatlarında görülen zühdi, rûhî ve mânevî eğilimdir. İctimâî âmil ise tasavvuf ve rûhî hayata yönelik yaşayışın zamanla halk kitlelerine mal olması ve her sınıf insanın bu yola ilgi duymaya başlamasıdır.¹¹⁴

Tarikatların amacı insan ruhunu terbiye etmek, insanları dış dünyanın tesirlerinden kurtarıp iç dünyalarına yönlendirerek, içlerindeki mutlak hakikate ulaştırmaktır. Bir bakıma tarikat, şerîfatın zâhirinden, özüne (hakikate) doğru giden bir yoldur.

¹¹⁰ Eraydın, s. 159.

¹¹¹ el-Hânî, Muhammed b. Abdullah, *Adâb*, çev: Ali Husrevoğlu (Erkam Yay), İstanbul 1995, s. 216.

¹¹² Neccârzâde, s. 140.

¹¹³ Nahl, 43.

¹¹⁴ H. Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay, İstanbul 2007, s. 261.

Özet olarak söylemek gerekirse mutasavvıfımız Neccârzâde, insan inşasında muhakkak bir bilene yani mürşide başvurulmasını öngörür. O, öğretmenin nezaretinde *lâ ilâha illallâh*'in hayat paradigması olarak insanın şuur merkezine yerleştirilmesi eğitiminden geçer. Sonunda sâlik elde ettiği bu şuur hayat boyu daimi yaşar. Esasen bir insan Allah'la beraberliği sağlaması, O'nun ahlakıyla ahlaklanmayı zaman içinde bu Muhammedî ahlâka dönüşür.

5. İntisab ve İnâbe

İntisab lügatte, yakınlık manasına gelir. Bu manada bir yere mensubiyeti ifade eder. Atalara, bir ülkeye veya bir sanat dalına mensubiyet için bu ifade kullanılır. Bazıları da intisabın sadece atalara yani aileye mensubiyeti ifade etmek için kullanıldığını söylemişlerdir. Ayrıca “soyunu söyledi” manasına da gelir.¹¹⁵

Lügat manasına bakılırsa birine bağlanmak, yakın olmak gibi manaları vardır. Benzeri bir kelime de inâbe'dir. İnâbe bu kelime tövbe edip Allah'a dönmek, növbetleşmek, birinin yerine geçmek, temsil etmek, çok mal ve mülk, fırsat, kerre, felâket, musibet vs. gibi anlamları vardır.¹¹⁶

İNâbe genellikle işlenen günahlardan pişmanlık duyup Allah'a dönmek, halktan Hakk'a yönelmek anlamında kullanılan bir kavramdır. İnâbe tevbenin bir ileri derecesidir. Tevbe insanın görünür günahlardan kaçması, inâbe ise içindeki kusurlardan kaçıp Allah'a dönmesidir. İnâbe aynı zamanda el alma ve şeyhe bağlanma anlamına da kullanılır. Şeyhten el alma işleminde önce tevbe yapıldığından şeyhe intisab için inâbe kavramı da kullanılır olmuştur.¹¹⁷

İNâbe tasavvuf ıstılahında gafletten zikre dönüşür. Böylece ikiye ayrılır:

¹¹⁵ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c, I, s. 755.

¹¹⁶ Sarı Mevlüt, *el-Mavârid li't-Tullâb*, istanbul, trz, s. 794.

¹¹⁷ el-Lüma, *İslâm Tasavvufu*, çev; H. Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay, İstanbul 1997, s. 495.

1. Zahirî: Vucut azalarını gûnahtan sakındırmak ve tevbe ettirmekle ortaya çıkar.

2. Bâtınî: Kulun Allah ile arasındaki kalbî münasebetini düzenlemesidir. Daha öz bir tabirle her şeyden Allah'a dönüştür.¹¹⁸

İntisab ve inâbe, bir şeyhe bağlanıp mürîd olmakla gerçekleşir. Buna ermek denir.¹¹⁹

Kur'an-ı Kerim'de bu intisab ve inâbe kelimelerini teyid eden ayet Fetih süresinde geçer. “ *Muhakak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdini bozarsa, ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kim de Allah ile olan ahdine vefa gösterirse Allah ona büyük bir mükafat verecektir* ”.¹²⁰

Bu ayet-i kerimeye göre Peygamberimiz biat konusunda Allah'la kul arasında bir rehber konumundadır. Biat sırasında Peygamberimizin verdiği istikamet kendisi değil Allah'tır. Burada asıl olan Allah'a yönelişte Peygamberimizin bi'at sırasındaki Allah'a yönlendirişidir. Bu yönlendirişte asıl olan hedef Allah'tır.

Mutasavvıfımız Neccârzâde'ye göre iki türlü intisab vardır:

1. Hırka-i İradet: Bu intisab tarzı şöyledir. Mürîd hırka-i iradet-i bir şeyhten alır. Aynı zamanda bir başka şeyhten alınması edepsizliktir.

2. Teberrüktür: Bu intisab tarzı da şöyledir. Müridin, mürşidinin vefatı ile veya hayatta ise ondan izin alarak bir başka şeyhe intisab etmesidir.¹²¹

Bu ikinci grub sadece sohbet içindir. İkinci şeyhten hırka giydirilmez ve zikir telkini alınmaz. Bu tarikat adabında yerilmiş zem edilmiştir.¹²²

¹¹⁸ Tehanevî, *Keşşâf*, c. II, s. 1373.

¹¹⁹ Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 311.

¹²⁰ Fetih, 10.

¹²¹ Neccârzâde, *Esfâr*, s. 146.

Bu şekilde Neccârzâde'ye göre şeyhe bağlanan kişi, onun tarafından hırka giydirilir. Hırka giydirmek psikolojik olarak müridi etkiler. Tarikatlarda bilindiği gibi “hırka-i irâdet” hırka-i giyen tâlip yeni mürid olmuş ve sulûk'a (mânevî eğitime) başlamış sayılır.¹²³

Hırka giyen tâlip, artık bundan böyle tarikat mensubu ve diğer mü'minler de kardeşidir. Bunun dışında tarikatın kural ve ilkelerine uymak, kendisine verilen görevleri seve-seve yerine getirmek zamanıdır. Dolayısıyla hırka giyen tâlip, artık belli bir derneğin üyesi olarak sayılır.¹²⁴

Özet olarak söylenecek olursa, mutasavvıfımız Neccârzâde tasavvuf geleneğinde görüldüğü gibi, hırka giymekle mâneviyât yoluna girileceği hususunu kabul etmiştir. Nakşbendi Tarikatında da diğer tarikatlarda olduğu gibi hırka sembolu kullanılmıştır. Genel itibariyle insanın psikolojik yapısında maddî öğelerin olduğu inkâr edilemez gerçeklerdendir. Günümüzde her okulun kendine göre hırka olduğu gibi, tarikatların'da kendine göre bir hırkası vardır. Bu tıpkı bugünkü mesleki mânâda, akademisyenlerin, yargıçların, mühendis ve doktorların farklı elbise giymesi ne benzer.

6. Nefs

Nefs, Arapçada birçok manaları ihtiva eder. Ruh, kendisiyle bir şeyin ayrıt edildiği şey, kan, kardeş, yanında, gayıp, insan, ceset, adem, göz, büyüklük, kibar, izzet gibi manalara gelir.¹²⁵

Lügat manasından anlaşıldığına göre nefis kelimesi, soyut bir manada olsa da, somut olarak kan kardeş yanında, insan, ceset, adem, göz gibi maddî manalara da gelmektedir.

¹²² Aynı yer.

¹²³ Uludağ Sülleyman, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, İstanbul 2001, s. 167.

¹²⁴ Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, ss. 95-102.

¹²⁵ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c. 6, ss. 234 -236.

Tasavvuf ıstılahında nefis, Kâşânî'ye göre nefis, bir şeyin kendi varlığı, bu cisimsel heykelin varlığının kaynağı, varlığın sürdürmede yoklukta ve buna bağlı konulardaki dayanağı dolayısıyla ruhânî ruhudur. Söz konusu ruh olamsaydı beden perişan olur ve parçalanırdı.¹²⁶

Kur'an-ı Kerim'de nefis kelimesi yedi mânâya gelir:

Birincisi: Nefis kelimesi Kur'an-ı Kerim'de bazı ayetlerin delâlet ettiği veçhile “Zikrullah” mânâsına gelir. “*O, rahmet etmeyi kendi üzerine almıştır*”.¹²⁷

İkincisi: Nefis kelimesi bazı âyetlerde belirtildiği gibi insan ruhu manasına gelir. Buna dair en güzel misal, “*Ey huzur içinde olan can, O, senden sen de O'ndan hoşnut olarak Rabbine dön*”.¹²⁸

Üçüncüsü: Nefis kelimesi Allah'ın zatını ve insan ruhunu ifâde ettiği gibi, kalb, sadr ve benzeri mânaları da ifade eder. “*Rabbini gönülden ve korkarak içinden hafif bir sesle sabah, akşam an*”.¹²⁹

Dördüncüsü: Nefis kelimesi kullanıldığı mânâ itibarıyla, aynı zamanda insan bedeni anlamına gelmektedir. “*Her nefis ölümü tadacaktır*”.¹³⁰

Beşincisi: Nefis kelimesinin ifade ettiği beşinci mânâ, bu kelimenin bedenle beraber ruh mânâsına geldiği ifade edilmiştir. “*Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük ise aleyhinedir*”.¹³¹

Altıncısı: Nefis kelimesinin umumiyetle ihtiva ettiği ve nefis deyince anladığımız mânâdır. “*Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü nefis Rabbimin merhemeti olmadıkça kötülüğü emreder*”.¹³²

¹²⁶ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev; Ekrem Demirli, İz Yay, İstanbul 2004, s. 558.

¹²⁷ En'am, 12.

¹²⁸ Fecr, 27.

¹²⁹ A'raf, 205.

¹³⁰ Âli-İmran, 185.

¹³¹ Bakara, 286.

¹³² Yusuf, 53.

Yedinci: Nefs kelimesinin bu meyanda taşıdığı mânâ “zat” kelimesiyle ifade edilmektedir. Kur’an-ı Kerim’de kendilerinden söz edilen insan, hayvan, canlı ve cansız varlıklar ve cinlerden söz edilirken zaman zaman bu kelimededen istifade edilmektedir. “*Kimse yarın ne kazanacağını bilmez ve hiç kimse nerede öleceğini de bilemez*”.¹³³

Sûfiler tarafından çok kullanılan sözlerden birisi olan, hatta hadis olup olmadığı tartışılan “Nefsini bilen Rabbini bilir” sözü çok önemlidir. Kişi ilk önce kendi nefsini bilmeli, sürekli kontrol altında tutmalıdır. Kul kötü amelleri bırakıp, iyi amelleri yapmadıkça Rabbini bilemez. Ayrıca nefin terbiyesiyle meşgul olmadıkça, kendi manasını hakıyla temyiz etmedikçe Hakk’ı bilmiş sayılmaz.¹³⁴

Mevlânâ nefsin cehennemden bir cüz olduğuna işaret ederek, nefis ile mücahedeyle ateşle yüzleşmeye benzetir.¹³⁵ Sâlik, nefsinin mahiyetine ilişkin edindiği bilgilerle kendi varlığı içinde bir ateş olduğunun bilgisine sahiptir. Ancak bunun benliği üzerinde istenen tesir ve kemâli meydana getirebilmesi, Mevlânâ’ya göre ateşle yüzleşip onunla pişmeyi, yani nefisle mücahede tecrübesini yaşaması gerekli kılmaktadır.¹³⁶

Mutasavvıfımız Neccârzâde’ye göre nefsin petrol ürününün rafine edilmesi gibi, rafine edilmesi lazım. Bu arındırılma işine tasavvuf ıstılahında “nefs tezkiyesi” denir.¹³⁷

Neccârzâde’ye göre Allah dostları, dervişleri sohbetle ve kalbleri ısıdırmakla irşâd ederler.¹³⁸

Neccârzâde’ye göre nefsin arınması kalbin saflaşması mürşid-i kâmil’in nutkuyla yani konuşmasıyla olur. Yunus Emre buna “nutkın canı vardır” yani kalbi diri olanın, konuştuğu sözlerde karşıdaki insanların kalbinde dirilik meydana getirir.¹³⁹

¹³³ Lokman, 34.

¹³⁴ Kuşeyri, *Risâle*, terc, Ali Aslan, Aslan Yay., İstanbul 1980, s. 140.

¹³⁵ Mesnevî, c. II, b. 860.

¹³⁶ Aynı yer.

¹³⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, ss. 472-3.

¹³⁸ Neccârzâde, *Esfâr*, s. 149.

¹³⁹ “Nutkun cânı var” sözü şu anlama gelmektedir. Allah dostları boş laf konuşmaktan sakınırlar. Bu yüzden sözleri boşuna değildir, bir anlamı rûhu vardır. Dervişler arasında, musibet veya felâketle ilgili bir söz söylenecek olursa, hemen “Aman azizi! Öyle konuşma, nutkun can (ruhu) vardır, dediğn oluverir” diye karşılık verilirdi.

Buna “logos spermatikus” denir. Neccârzâde’ye göre eğer kalbe hatıralar geliyorsa o kimse velayet makamına ulaşamamış demektir.¹⁴⁰

Yine Neccârzâde’ye göre herkesin konuşması, nefisleri arındıramaz. Bu ancak kalbleri arındıran meşayih-i kirame aittir.¹⁴¹

Genel olarak ruh ve nefis konusunda bir değerlendirme yapacak olursak, ruhun veziri olarak aklı, nefsin veziri olarak da şeytanı gösterebiliriz. Çünkü ruh akıl sayesinde iyilikler ve güzellikler elde eder. Nefs ise şeytanın vesvesesiyle kötü ameller yapmaya teşvik eder. Kul nefis ile mücadelesine mânevî eğitimden geçerek; ancak zikir sayesinde nefsin emrettiği kötülüklerden kendini koruyabilir. Bu da sürekli kalplerde Allah zikriyle gerçekleşir.

7. Seyr u Sülûk

Seyr; yürümek yolculuk etmek, yola veya bir yere gitmek, hareket yola koyulmak anlamlarına gelir.¹⁴²

Sülûk ise yürümek, gitmek, yola düşmek gibi seyrin taşıdığı mânâlara benzer anlamlar taşımaktadır. Tasavvufî terim olarak “seyr” Hakk’a ulaşmak için yapılan mânevî yolculuğa denir. Sulûk ise, tasavvuf yoluna girmiş Hakk’a vuslata hazırlayan ahlâkî bir eğitimidir.¹⁴³

Ebu Tâlib el-Mekki’ye göre kişinin kurtuluşu, sadece nefsin hevasına muhalefet ederek, mâneviyât yolunda ilerlemekle olur.¹⁴⁴

Tasavvuf literatüründe seyr ve sülûk kelimesi genellikle birlikte kullanılmaktadır. Bu terim tasavvufî olarak bir mürşid-i kâmilin idaresinde gidilen Allah’a vuslat yolculuğunu ifade eder. Yani bir anlamda mânevî yolculuk olarak da adlandırılabilir.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Neccârzâde, *Esfâr*, s. 149.

¹⁴¹ Aynı yer.

¹⁴² İbn Manzûr, *Lisanu ’l-Arab*, c. X, s. 442; Asım Efendi, *Kamus, Tercümesi*, c. III, s. 1084.

¹⁴³ İsfahânî, *Mufredât*, s. 742; H.Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yay, İstanbul 1997, s. 76.

¹⁴⁴ Ebu Tâlib el-Mekki, *Kütü ’l-Kulüb*, s. 351.

¹⁴⁵ Cebecioğlu Ethem, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, Ağaç Yay, İstanbul 2009, s. 656.

Sülûk, Allah'a giden mânevî yolda ilerlemesini tavsif için sûfiler tarafından kullanılmış olan bir tâbirdir.¹⁴⁶

İmam-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) seyr u sülûk hakkında şunları söyler: “ Seyr u sülûkten maksat nefsi emmareyi tezkiye etmek, temizlemektir”. Böylece nefis çirkin isteklerinden uzaklaşır. O'nun, O'ndan başka ma'bud ve maksadı kalmaz. Dünyadan bir şey beklemediği gibi ahiret içinde bir şey istemez. O'nun tek isteği Zât-ı ilâhî'ye ulaşmak ve O'nun rızasını kazanmaktır.¹⁴⁷

Tasavvuf klasiklerinden Serrâc'ın el-Lüma adlı eserinde seyr cehaletten ilme, kötü huylardan güzel ahlâka, kulun fânî varlığından Hakk'ın varlığına yönelmesi olarak geçer. Bir başka ifadeyle seyr u sülûk, tasavvuf ve tarikata giren kimsenin mânevî makamları tamamlayıncaya kadar geçeceği safhaların adıdır.¹⁴⁸

Kul zamanla seyr u sülûk yolunda giderek tekâmül basamaklarını çıkararak olgunlaşır. Böylece mükemmel insan olma yolunda ilerler. Seyr u sülûk, kişinin kullukta derinleşmesi ya da kendini gerçekleştirme sürecinde ona bir yol gösterici unsurudur. Bu süreç içerisinde sâlik, bir mürşidin rehberliğinde hareket etmek durumundadır.

Seyr u sülûkte katetmenin tek şartı kâmil bir mürşide teslim olmak ve ona bağlanmaktır.¹⁴⁹

Mutasavvıfımız Neccârzâde seyr u sülûkün önemine dikkat çekerek kişinin en büyük düşmanı olarak nitelendirdiği, nefsi emmâreden ancak seyr u sülûk ile kurtulabileceğini ifade eder. Çünkü seyr u sülûk olmadan kişi nefsinin arzularına kanabilecektir. Yine

¹⁴⁶ İslam Ansiklopedisi, “Sülûk” çev; R,A, Nicholson, Milli Eğitim Yay, İstanbul 1979, ss. 231-2.

¹⁴⁷ İmam Rabbanî, *Mektûbât-ı Rabbâni*, c. II, s. 70.

¹⁴⁸ Ebu Nasr es-Serrâc, *Lüma*, (İslam Tasavvufu), İstanbul 1996, s. 456.

¹⁴⁹ Tasavvuf ile mistisizmi ayıran en temel farkta buradadır. Mistisizmde ferdi bir yaşantı söz konusu olabilmektedir. Tasavvufta ise yolun inceliklerini bilen bir mürşid-i kâmile intisab zaruridir. Mistisizm ile tasavvuf arasındaki fark için bkz. H.Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 11-14; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, ss. 11-17; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrin Sözlüğü*, Ankara 1990, s. 175.

Neccârzâde'nin ifade ettiğine göre, sâlik sülûk yoluna girdikten sonra bu yolda kararlı ve istikrarlı olmalıdır ki hedefine vasıl olabilsin.¹⁵⁰

Seyr u sülûkte kişi nefsi mutmainne makamına ulaşsa bile, gûnahta ısrar etme tehlikesinden uzak olmakla birlikte, bu gûnahtan ve hatadan kesinlikle emniyette olacağı anlamına gelmez.¹⁵¹

Netice itibarıyla sâlik her zaman bir tekâmil gayreti içerisinde olmalıdır. Bu ancak seyr u sülûk sayesinde olabilmektedir. Seyr u sülûkte niyet ve istikamet çok önemlidir. Ancak seyr u sülûk yolu zor olup bu yola girenlerden sabır istenmektedir. Seyr u sülûkte yol katetmenin şartı, bir mürşid-i kâmile intisab etmekle gerçeleşir. Seyr ve sülûk birbirinin ayrılmaz parçaları sayılır. Tasavvufta “seyr” için sülûkün lüzumu, namaz için abdestin lüzumu gibi sayılmıştır. Nasıl abdesti olmayanın namazı yok demekse, sülûkü olmayanın da seyri yok sayılır. Seyrin evveli sülûk, sonu ise vusûldür.

8. Fenâ

Fenâ; lügatte yok olmak, helâk olmak, zeval, bitmek, tükenmek, savaşta birbirlerini yok etmek, geçici olmak, kötü huyların yok olması, kulun kendi iradesine göre değil, Allah'ın iradesine göre hareket etmesi ve ölüp gitmek gibi manalarda kullanılmıştır.¹⁵²

Tasavvuf ıstılahında ise fenâ, sâlikin nefsinin kötü sıfatlardan silinmesi, fiillerini ve benliğini Allah'ın sıfatlarında ve zâtında yok olmuş, kendini görmekten tamamen uzaklaşmış bir bilinç düzeyinde Allah ile kaim olduğunu idrak etmesi şeklinde kullanılmıştır.¹⁵³

Tasavvuf terminolojisinde fenâ ; bir mürîdin mürşid gözetiminde tasavvufî eğitimini tamamlamasından sonra ulaştığı noktaya denmektedir. Fenâ, aslında hiçlik ifade eden bir

¹⁵⁰ Neccârzâde, *Esfâr*, s. 168.

¹⁵¹ Aynı yer.

¹⁵² İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. XV, s. 165

¹⁵³ Serrâc, *Lüma*, s. 234.

kavramdır. Ancak diğer mistik öğretilerinin aksine İslâm tasavvufunda “hiç” makamına gelen sūfî, beşerî huy ve sıfatları terkederek Allah’ın sıfatlarıyla bezenir. O halde fena, kulun olgunlaşarak mükemmelliğini ifade etmektedir.¹⁵⁴

Fenâ kulun nefsânî ve behimi haz ve arzularından fânî olması, temyiz özelliğini kaybetmesi, daima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fânî olması manâsına gelmektedir.¹⁵⁵ Nitekim Cenab-ı Allah Kur’an-ı Kerimde buyurduğu gibi “Nereye dönerseniz Allah’ın vechi oradadır”¹⁵⁶ ayeti kerime bütün mahlukatın fânîliğini dile getirmektedir.

Fenâ halindeki kulun zevk ve idaresini bizzat Hakk üzerine almıştır. Dinî vazifelerin ifasında ve Hakk’a uyma konusunda kula yön veren Allah’tır. Bu durumda bulunan kimse Allah’a karşı ifa etmekle mükellef olduğu hususlarda mahfuzdur. Allah tarafından muhafaza altına alınmıştır.¹⁵⁷

Bir kimse şeriat dili ile yerilen fiillerini terk ederse, o “şehvet ve nefsânî arzuların fânî olur” denilir. Nefsânî arzuların fânî olunca ubûdiyyetteki niyeti kastı ve ihlâsı ile bâkî kalır. Bir kimse kalbi ile dünyadan yüz çevirirse (zühd), o dünyaya rağbet etmekten fânî olmuştur. Dünyaya rağbet etmekten fânî olunca, inabesindeki (Allah’a dönüşündeki samimiyet) ve sıdkı ile bâkî kalır. Bir kimse huylarını düzeltmek için uğraşır da haset, kıskançlık, kin, cimrilik, hırs ve kibir gibi nefsanîyetin benliği ile ilgili huyları kalbinden uzaklaştırırsa, o kötü huylardan fânî oldu denir. Kötü huylardan fânî olunca fütüvvet ve bekâ kalır.¹⁵⁸

Hafinin zikri, ruhun vücûdunu gizlemektir. Artık zikrolunandan, yani Allah’tan başka her şey gözden fânî olmuştur. Bu makamda Hakk’a seyr u sülûk gerçekleşir. Kula, zat ve sıfatın fena bulduğu mutlak fenadan sonra hakkânî varlık hil’atı giydirilir. Bu varlık içinde

¹⁵⁴ Serrâc, *Lüma*, s. 217; Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 365; Mustafa Kara, “Fenâ” DİA, c. XII, ss. 333-335

¹⁵⁵ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, İstanbul 1979, ss. 182-183.

¹⁵⁶ Bakara, 2/115.

¹⁵⁷ Aynı yer.

¹⁵⁸ Kuşeyri, *Risâle*, s. 161.

kul, ilâhi ahlâk ile ahlaklanmış olur. Fakat kul yine kul, Allah yine Allah'tır. Bu makamda Cenab-ı Hakk'ın “ Kulum bana farz ibadetlerle yaklaşır, nafîle ibadetlerle rahmetime layık olur ve o hale gelir ki, benimle duyar, benimle görür, benimle konuşur, benimle tutar, benimle yürür ve benimle anlar” hadis-i küdsisinde beyan ettiği hakikat gerçekleşir. Bu makamda zât ve sıfatları fânî olan varlığın zuhur mahşerinde kabrinden çıkararak bekâ bulması haline dönüşür. Artık Cenab-ı Hakk'ın cezbe ve tasarrufları kulun iç âlemini kaplar. Kul kendi batınında bütün vesveselerden kurtulur. Orda yalnız Cenab-ı Hakk tasarrufta bulunur. Kul da kendi nefsiyle bulunmaktan kurtulur. Bu makamda kul şer'i vazifelerin makamın durumuna ve derecesine göre edâ eder. Bu da fenâ ve bekânın izahıdır.¹⁵⁹

Mutasavvıfımız Neccârzâde'ye göre fenâ, bu mertebeye ulaşan sâlik meleklerden bile üstündür. Bu durumda Allah'la kul arasına melek bile giremez diye ifade eder.¹⁶⁰

Kul, Allah'ta fânî olunca, herkes kendi kabiliyet miktarı kadar bu tecelliden hissedar olur.¹⁶¹

Nitekim Cenab-ı Allah Kur'an-ı Kerimde şöyle buyurmaktadır: “ *O'nun vechinden başka bir şey helâk olucudur* ”.¹⁶²

Bu ayette Allah dışında herşeyin sonu olduğunu ve fânî bulacağını şu ayetle kullarına bildirmektedir: “ *Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak, ancak azamet ve ikram sahibi Allah bâkî kalacaktır* ”¹⁶³

Fenâ, kullara Allah tarafından sunulmuş bir lütuftur. O'ndan kula bir ikramdır, böyle bir ikramla kulları havassı ve dostları arasına almasıdır. Fenâ, çalışarak kazanılan bir amel değildir. Allah'ın kendisi için seçtiği ve dost edindiği kimseye yaptığı bir muameledir. Yani kul, ben bilincinden sıyrıldığı oranda Allah ile temasa geçebilir. Allah'ın varlığı ile temasa

¹⁵⁹ Muhammed b. Abdullah el- Hânî, a.g.e, s. 241.

¹⁶⁰ Neccârzâde, *Esfâr*, s. 141.

¹⁶¹ Aynı yer.

¹⁶² Kasas, 88.

¹⁶³ Rahman, 26-7.

geçebildiği oranında da fenâ halinde derinleşebilir. Fenâda derinleştikçe bekâ halinden de nasiplenebilmektedir.

9. Rabıta

Rabıta, Arapça kökünden türemiş olup, iki şeyi bir birine bağlayan ip, bağ, vuslat, münasebet, ilgi ve sevgiyle mensubiyet, cesur ve dayanıklı olmak gibi anlamlara gelir.¹⁶⁴

Nefislerin dünyadan çekip, kendilerine ukbaya adanmış zâhit rahip ve filozofa da bu kelimedenden türetilen “râbıt” adı verilmiştir.¹⁶⁵

Istılahta ise, sûfinin şühûd makamına ulaşmış kâmil bir şeyhe kalbini bağlayıp, huzurunda veya gıyabında o şeyhin sûreti, sîreti ve özellikle ruhâniyetinihayalen kendisi ile birlikte farzetmesidir. Sâlik bu anlayışla, şeyhinin yanındayken takındığı tavrı, gıyaben de sürdürmeye çalışmalıdır.¹⁶⁶

Rabıta rûhî davranışların bir neticesidir. Onu sadece tasavvufî bir ıstılah olarak vasıflandırmak doğru olamaz. Beşeri munasebetlerimizde rabıtanın son derece uygun bir müessir olduğunu bildiğimiz halde, onun bir disiplin olarak karşımıza çıkmasına itiraz edebiliriz. Bu tıpkı hür olmadığımız halde, teslimiyetin bir çeşit kölelik olacağına iddia etmemize benzer. Kısaca ifade etmek gerekirse rabıta, psikolojik bir vakadır. Bütün munasebetlerimizde onunla birlikte yaşarız, fakat bu disiplin bir terbiye usûlü olarak karşımıza çıkınca da, şıra kokusu hisseder ve itiraz ederiz.¹⁶⁷

Tasavvur-ı şeyh kavramı, Nakşbendilik’te yaygın olup, mânevî derecelere ulaşmada râbıtanın önemi Bahaeddin Nakşbend tarafından da dile getirilmiştir. Ona göre sülûk esnasında mürîd, kendisine verilen zikri telkini tam manasıyla yerine getirmese bile, râbıtaya

¹⁶⁴ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. VII, ss. 303-303.

¹⁶⁵ Asım Efendi, *Kamus, Tercümesi*, c. III, ss. 54-5.

¹⁶⁶ Halid-i Bağdâdî, *Risâletü'r-Rabıta*, Berlin Devlet Ktp, no:2762, vr. 122a.

¹⁶⁷ Eraydın Selçük, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 135.

devam ettiği sürece kemâle ermesi umulur. Ancak bu ifadeden zikrin gerekli olmadığı sonucuna varılmamalıdır. Zira râbîta ve zikir telkini, birbirlerini tamamlayan unsurlardır.¹⁶⁸

Mutasavvîmız Neccârzâde'ye göre rabîta, sâlik yani mürid her vechiyle mürşidine teslim olup, muhabetine zerre kadar kusur getirmeyip, her zaman yanındaymış gibi hissetmekle gerçekleşir.¹⁶⁹

Ne zaman sâlik mürşidine bağlanıp, ona muhabbetle itaat edince her türlü mânevî sıkıntılardan kurtulup, bu sıkıntıları nasıl giderecek konusunda mürşid bazı mânevî yöntemleri uygulayarak ona yol göstermede yardımcı olur.¹⁷⁰

Gerçek râbîta yani vuslata ermenin yolu salihleri dinleyip kalbte onlara yer vermektir. Abdurrahman Câmî'nin dilinden dökülen, “men seg-i eshab-ı kefhem”¹⁷¹ ifadesi de bu gerçeğe işaret etmektedir. Ashâb-ı Kehf'i takip eden köpek bile, sadıkların peşinden gitmesi neticesinde nice mükâfatlara ulaşabilmektedir. Râbîtaya devam eden mürîd, zamanla şeyhinin hâl ve vasıflarını yansıtmaya başlayacaktır.

Sûfilere göre rabîta, kalbi dünyevî düşüncelerden temizlenerek ve korumak, mürşidin ruhâniyetinden feyz almak, onun vasıtasıyla Allah'ı hatırlamak, gıyabında mürşidiyle mânevî beraberlik ve muhabbet tesis etmek amacıyla icra edilir. Bunların en önemlisi muhabbettir. Tasavvufî anlayışa göre mürid, şeyhinin davranışlarını taklid edebilmek ve onun mânevî halini kendi üzerine yansıtabilmek için şeyhini sevmelidir. Çünkü seven kişi sevdiğine benzemek ister. Sevgi ile ülfet şeyh ile mürid arasında bir vasıtaadır. Bu sevginin gücü nisbetinde mürîde şeyhten mânevî bir hal sirayet eder. Nitekim Cenab-ı Allah Kur'an-ı

¹⁶⁸ Ahmet Cahit Haksever, *Ya'kub-ı Çerhi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yay, İstanbul 2009, s. 145.

¹⁶⁹ Neccârzâde, *Esfâr*, s. 151.

¹⁷⁰ Aynı yer.

¹⁷¹ “Ben Ashâb-ı Kehf'in köpeğiyim” anlamındadır. Câmî'nin ifadesi şu şekildedir: “Ey Allah'ın Rasûlü! Ashâb-ı Kehf'in köpeği gibi, ben de senin ashâbının arasına karışsam da, cennete girmem 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” Bkz. Şefik Can, *Mesnevî Tercümesi, Konularına Göre Açıklamalı, Ötüken Yay, İstanbul 1997, c. III, s. 20.*

Kerim’de şöyle buyurmuştur: “*Ey iman edenler! Sabiretin düşman karşısında sebat gösterin, cihad için hazırlıklı ve uyanık bulunun ve Allah’tan korkun ki başarıya erişebilirsiniz*”.¹⁷²

Râbîta esnasında süfîler şu hususlara dikkat etmişler. Önce râbîta yapılacak kimse ahlâkî kemâle ermiş, müşahede mertebesine ulaşmış bir mürşid-i kâmil olmalıdır. Sâlik bağlandığı böyle bir şeyhin huzûrunda ve gıyâbında onun sûret ve sîretini hayal etmeli, yanında iken takındığı tavrı gıyabında da sürdürmeye çalışmalıdır. Râbîtada önemli olan şeyhin sûret ve sîretini hayalde muhâfaza etmektir. Sûret ve sîret hayalde muhafaza duygusu, zamanla şeyhin ahlâk ve özellikleriyle benzemiş bir hale gelmeyi sağlar. Çünkü manevî açıdan güçlü şahsiyetler daima diğerleri için ilham kaynağı olmuştur.¹⁷³

Sonuç olarak tasavvufî yaşantıdaki rabîta’nın tabîî bir olay olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü birey öğrendiklerini kendi yaşam hayatına uygulayabilmesi, hayal etmek ve yapmakla gerçekleşir. Kişinin kendisine örnek olarak seçtiği klavuzun hayal ederek, onun gibi yaşamaya gayret etmesi pek tabîî bir durumdur. Zaten rabîta gerçekleşmedikçe fenâ ve bekâ’nın elde etmesi de mümkün değildir. Fenânın bir boyutu da şeyh-mürîd ilişkisiyle alakalıdır. Fenâ fi’ş-şeyh ancak şeyhle mânevî bütünleşmekle gerçekleşir.

10. Hâl

Hâl; lügatta sıfat, oluş, bulunuş, keyfiyyet, sûret içinde bulunan zaman, durum, dönüşme, bir yerden başka bir yere taşınma, değişikliğe uğrama gibi anlamlar taşır.¹⁷⁴

Hâl, insanın iradesi ve çabası olmadan, sırf Allah’ın bir lütfu olarak kalbe gelen mânâlardır.¹⁷⁵

Ayrıca zikir, hüzn ve sevinç gibi durumlarda kalbe gelen şeye de hâl denir.¹⁷⁶

¹⁷² Ali-İmran, 200.

¹⁷³ Serrâc, *el-Lüma, İslâm Tasavvufu*, çev, H. Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay, İstanbul 1996, s. 502.

¹⁷⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 454; Tehânevî, *Keşşâfû Istılahât-ı Fünûn*, c.I, s. 359.

¹⁷⁵ Kuşeyri, *Risâle*, s. 38.

Hâl, zikir safhasından kalpte hasıl olan bir keyfiyettir. Hâlî zikr-i hafî (gizli zikir) olarak vasıflandırılanlar da olmuştur. Zira hâl makâmât gibi mücâhede, ibadet ve riyazet yolu değil, murakebe, kurb, muhabbet, havf, recâ, üns, müşahede, yakîn gibi kulda meydana gelen bir durumdur.¹⁷⁷

Istılahta hâl; kulun mânevî bir terbiyeden sonra, kazandığı güzel hasletlerin kulun kalbine yerleşip, istikrara olarak her haliyle belli olmasıdır. Halin meydana gelişi, kulun iradesi dışındadır. Hâl ile alakalı olan ıstılahlar ilmine, aynı zamanda “işaret ilmi” ismi de verilmiştir. Hallet bir çeşit yaşamak olduğu için, bu halleri tasavvuf ilmine ait makamlara ulaşanlar bilir.¹⁷⁸

Hâle, “hâl” denmesi onun aynı şekilde kalmayıp, sürekli değişmesinden dolayıdır. Makâma da “makam” denmesi sabit oluşu ve istikrarından dolayıdır. Bazen bir şey bizzat hâl iken sonra makâm olur. Meselâ; kulun içinden nefsini muhâsebe etme arzusu gelir. Sonra bu arzu nefsin sıfatlarının ona galip gelip bastırmasıyla ortadan kalkar. Sonra tekrar gelir, tekrar gider. Kul devmalı bu muhasebe halini korumaya çalışır. Sonra nefsin sıfatlarının ortaya çıkmasıyla hâl değişir. Sonra kendisine murâkabe hâli gelir. Muhâsebe makamında olan kimseye murakabenin bir kısmı hâl olur. Sonra kulun bâtınında sırasıyla yanılma ve gaflet gelip gittiğinden, murakabe hâli değişir aynı kalmaz. Muhasebe makamı ancak, murâkabe hâli gelince yerini sağlamlaştırır. Murakabe makâmı da ancak müşâhede halinin gelmesiyle sâbit ve sağlam olur.¹⁷⁹

Hal, Allah’ın kulunun kalbine attığı fazl ve lütfünden ibarettir. Halin kazılmasında kulun mücâdelesinin ilgisi yoktur. Makâmın ameller nevinden olmasına mukâbil, hâl lütuflar çeşidindedir. Makâm kazanılarak elde edilen nev’inden; hâl de, ihsânlar türündendir. Hâl bazan insana haz verir, fakat gelip geçicidir. Yani tavâriktirlar. Peygamber bir halden bir hale

¹⁷⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 245.

¹⁷⁷ Serrâc, *Liima*, ss. 65-67.

¹⁷⁸ Eraydın Selçük, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 188.

¹⁷⁹ Şihabeddin Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf*, tercüme eden Dilaver Güler, Semerkand Yay, İstanbul 2007, s. 606-07

yükselmekteydi. Öyleyse makamların gerektirdiği karar ve sebat, hâlin gerektirdiği ise geçiş ve ilerlemedir. Haller amellerin miras ve neticesidir.¹⁸⁰

Haller, amellerin bir neticesidir. Sağlıklı bir amel ile ahvâl meydana gelir. Sağlıklı amel şer'i hükümlerdir ki, öğrenmek ve cehd ile hâsıl olur. Bu bilgilerin önemlilerinden biri de nefsin âfetlerini bilmek ve tanımaktır. Sâlik elde ettiği bu bilgiler ile nefsini nasıl eğiteceğini, şeytanın tuzaklarının neler olabileceğini, dünya fitnesini ve korunma yollarını öğrenmiş olur.¹⁸¹

Mutasavvıfımız Neccârzâde'ye göre hâl, kişi muhabbeti neticesinde hâl elde eder. Muhabbetsiz elde edilen hâli hoş görmemiştir. Kişinin hâl ehli olabilmesi için mürşidi ve kardeşlerine karşı muamelesini düzgün olması gerekiyor. Hâl Allah'tandır, kul sürekli sâliklerle beraber ola ola irfan meclisine devam ederek hali zamanla makam haline dönüşür.¹⁸²

Kelâbâzî de, hâli amellerin mirası ve neticesi olarak değerlendirir. Zira ona göre, amelleri sağlıklı olanlardan başkası hallere ulaşamaz. Kelâbâzî, salikin sıhhatli hallere kavuşmak için amelleri sağlıklı yapması kadar şer'i ilimleri öğrenmesi gerekliliğinin üzerinde dururken, bir başka şeye daha dikkat çeker. Bu da kişinin tevhid, fıkıh, hikmet ve mâ'rifet ilimlerini iyi bir şekilde öğrenmek ve uygulamak sayesinde hallere kavuşabilmesidir. Bundan sonra da kişinin yanılığa düşmemesi için havâtır ve mükâşefe ilimlerini öğrenmesi gerekir.¹⁸³

Sonuç olarak tasavvuf ilmi hallere dayanan bir ilimdir. Hâl Allah Teâla'nın kula bahşettiği ilâhi bir lütüftür. Hâlin elde edilmesinde kulun mücahadesi yoktur. Bâtın ilmi olarak da ifade edilen haller, Allah Teâla'nın, kulun kalbine yerleştirdiği sırlardan bir sırdır. Dolayısıyla hâl sâbit ve kalıcı olmayıp, devamlı değişmeye müsait olduğu için, bu isimle isimlendirilmiştir. Hâl, zâhir bir ilim olmadığı için sâdece hissedilir, onu yazmak da mümkün olmaz. Haller bir

¹⁸⁰ Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, İlahiyat Yay., Ankara 1991, s. 54.

¹⁸¹ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, (Tercüme eden, Süleyman Uludağ), İstanbul 1979, s. 130.

¹⁸² Neccârzâde, *Esfâr*, s. 153.

¹⁸³ Kelâbâzî, aynı yer.

çeşit yaşamak olduğu için, bu halleri ancak tasavvuf ilmine ait makamlara ulaşanlar bilir. Haller ise amellerin mirası ve neticesidir. Ameli sağlıklı olanlardan başkası bu hallere vâris olamaz. Buradan da anlıyoruz ki hâl, amellerin iyilik ve güzelliğiyle ortaya çıkar. Bununla birlikte hallerin sürekli olmasında ibadet ve salih amellerin önemli bir rolü vardır. Bu nedenle tasavvuf kâl ilmi değil, hâl ilmidir denilmiştir.

11. Mürşid-i Kâmil

Mürşid arapça bir kelime olup, doğru yolu gösteren, uyaran, irşâd eden, rehber ve önder tarikat pîri, üstad gibi manalara gelmektedir.¹⁸⁴

Tasavvuf ıstılahında ise mürşid, Hakka ulaşan yola intisap edip, o yolun tehlikeli ve korkulacak inceliklerini bilen, eğitimini üstlendiği müridi fayda ve zarar durumuna göre yönlendiren, uyaran, dini ve şeriatı müridin kalbine yerleştiren, kullara Allah'ı, Allah'a da kulları sevdiren kişiye denmektedir.¹⁸⁵

Mürşid veya mürşid-i kâmil, tasavvufta genellikle şeyh kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Mürşid hekime benzer, hekim nasıl kendisine başvuran hastayı hastalığına ve bünyesinin mukavemet ve direncine göre tedavi ederse, mürşid de kendisine başvuran kimseleri, aynı şekilde teşhis ve tedavi eder. Şeyh Kur'an ve Sünneti iyi bilen bir âlim olmalıdır. Fakat her âlim şeyh olamaz, şeyh olacak kimsenin kemâl sıfatları ile donanmış, dünya ve makam sevgisinden geçmiş, az yeme, az uyuma, az konuşma ve halvet gibi, riyazat ve mücâdele, namaz, oruç ve zikir gibi nafîle ibadetlerle nefsinin arıtılmış Allah ve Resûlü'nün ahlâkıyla ahlaklanmış bir kimse olması gerekir.¹⁸⁶

¹⁸⁴ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. III, ss. 175-176; Asım Efendi, *Kamus*, c. I, s. 1028.

¹⁸⁵ Kâşânî, *İstulâhâtü's-Süfiyye*, s. 510; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 262; Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 736; Cebecioglu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 673.

¹⁸⁶ H.Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 207.

Tasavvuf literatüründe gerçek mürşid Hz. Muhammed (s.a.s)' dir. O'nun haricindeki kişiler Hz. Muhammed'in mirasını elde etmek isteyen kişilerdir.¹⁸⁷

İnsanları Allah'ın yoluna çağırmaya irşad, çağırana kişiye de mürşid denir. Bütün Peygamberlerin görevi insanları doğruya, iyiliğe çağırmaktır. Allah'ın doksan dokuz isimlerinden birisi de er-Reşîd'dir. Bu anlamda Allah (cc) Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyuruyor: “Andolsun ki biz her ümmete Allah'a kulluk edin ve tağuttan sakının diye uyarana bir peygamber gönderdik.”¹⁸⁸

Muhakkak ki Peygamberlerden sonra başlayan mürşidlik görevleri bütün müslümanların ve özellikle âlimlerindir. Bu anlamda Efendimiz (s.a.s.)'in “ Âlimler, Peygamberlerin varisleridir”¹⁸⁹ hadis-i şerifi görevin ilk önce âlimlerin ve mürşid-i kâmil derecesine ulaşana kişilerin olduğunu vurgular.

Bütün varlıklar şüursuz ve irâdesiz Allah'ı tesbih ederken, insan bu tür ibadetin yanısıra ihtiyarıyla da farklı iki imkâna sâhip görünüyor. Bu iki farklı yol itaat ve isyandır. İnsana bu iki yolda dilediğini seçme imkânı verilmiştir. “*Biz ona eğri ve doğru iki yolu da gösterdik*”¹⁹⁰

“*Şüphesiz ona yol gösterdik. Buna kimi şükreder, kimi de nankörlük*”¹⁹¹

Şeyh paslanan gönüllerin cilâsıdır. Mürşidin, mürîde faydası karşılıklı bir yardımlaşmanın neticesidir. Tasarruf Hakk Teâla'ya aittir ve mürşid de herkes gibi O'na muhtaçtır. “*Siz Allah'a yardım ederseniz, O da size yardım eder*”¹⁹² ayeti, bu tasarrufun mazhariyyetinin, insanların durumlarına göre gerçekleşeceğini beyanıdır.¹⁹³

Tasavvufî ahlâkta bir müridin tek başına bir mürşide tâbî olmadan hakikate ulaşması mümkün değildir. Müridin hakiki kirlere temizlenebilmesi için hakiki bir mürşid-i kâmile

¹⁸⁷ Ethem cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 526.

¹⁸⁸ Nahl, 16/36.

¹⁸⁹ Buhârî, İlim 10.

¹⁹⁰ Beled, 10.

¹⁹¹ İnsan, 3.

¹⁹² Muhammed, 7.

¹⁹³ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, ss. 116-7.

ihtiyacı vardır. Mürşidin görevi, müridin manen hasta olan kalbini Rabbânî ilaçlarla tedavi etmeye çalışmaktır.¹⁹⁴

Mürîd aslında bu yola girmekle, yani bir mürşid-i kâmile bağlanmakla onların halini güzelliğine inanıp, onlar gibi olmak istiyordur. Ancak nefsinin ve şeytanın vesveselerine tek başına karşı koyma cesaretini gösteremiyor demektir. Her ne kadar mürşid gibi olmasa da onlar sayesinde birçok güzellik ve iyiliklere kavuşur.¹⁹⁵

Bu anlamda özellikle tasavvufta “ Üstadı olmayanın üstadı şeytandır” anlayışı yaygındır. Çünkü Peygamberimiz (s.a.s.)’in üstadı Cebrail (a.s), sahabelerin üstadı da Peygamberimizdir. Anlaşılan odur ki, mürîd-mürşîd ilişkisi Peygamberimiz (s.a.s)’ den gelen bir sünnet geleneğidir.¹⁹⁶

Mutasavıfımız Neccârzâde’ye göre ise mürşîd; bütün davranışları Allah’ın rızasını kazanmaya yönelik olup, zâhirda halkla, bâtında ise Hakk’la beraber olan kimselere denir diye ifade eder.¹⁹⁷

Öncelikle mürşîd-i kâmil, bir kimse mürşîd-i kâmile terbiyesinde bulunmadan kişinin sadece zâhir amelleriyle hakikate ulaşamayacağını tenbih eder. O kimseye, hakikatın mürşîd-i kâmilin ilmi ve tasarrufu altında olduğunu, ancak onun izni ve terbiyesiyle elde edilebileceğini söyler. Bunun diğer önemli bir şartı da, mürşîde teslim olmak, müridin kendi renginden çıkıp, mürşîdin rengiyle hem renk olmasına bağlı olduğunu öğretir.¹⁹⁸

Sonuç olarak mürşîd dinî hükümleri kalbine takrir eden kimse diye tarif edebiliriz. Bu tarife göre şeyhin, muallimden farklı bir durum arzettiği âşikârdır. Zira öğretmen nakli akla hitab ederek dersi ile ilgili açıklamalar yapar. Bilgisi ölçüsünde tahlile girişir. Şeyh ise mürşiddir. Her zaman insanın ruhuyla meşgul olur. Kendisine intisab eden müridin bütün özelliklerini ve kabiliyetlerini göz önünde bulundurarak herkese ikdidarına göre ayrı ayrı yol

¹⁹⁴ Ali Ramazan Dinç, *Mânevî Yolculuğunun Esasları*, Mavi Yay, İstanbul 2002, s. 55.

¹⁹⁵ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yay, Ankara 2001, s. 279.

¹⁹⁶ Eşrefoğlu Rumi, *Müzekkin-Nüfus*, (Nefisleri Temizleyenler), Salah Bilinci Kitabevi, İstanbul trz, s. 441.

¹⁹⁷ Neccârzâde, *Esfâr*, s. 151.

¹⁹⁸ Mustafa Aşkar, *Çankırlı Astarlızâde Mehmed Hilmi Efendi*, İstanbul 2005, s. 136.

gösterir. Yaratılışındaki firasetin ve sahip olduğu ilmin derecesine göre, müridin kalbindeki ve mizacındaki sertliği, gidermeye çalışır. Bu faaliyetinde her zaman örnek olduğu gibi Peygamber (s.a.s) Efendimizdir.

12. Keramet

Keramet lugatta; cömertlik, lütüfta bulunmak, ihsanda bulunmak, izzet, şeref ve lütüf gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹⁹ İstilahta ise Allah dostlarından sâdır olan harikulâde hallere denilmektedir. Keramete yakın anlamda kullanılan keşif ise kapalı olan şeyi açığa çıkarma, örtülü olanı açma, tahmin etme gibi anlamlara gelir. Keramet tıpkı mucize gibi tabiat kanunlarıyla açıklanamayan sıra dışı bir olay olup, mahiyet yönüyle mucizeden farklı olmayıp, aralarındaki fark, meydana geliş şekliyle ilgilidir. Mucize Peygamberlerden, Pergamberliğini iddia eder ve bunu ispat için mucüze gösterir. Gösterdiği müziceyle inanmayanlara meydan okur. Peygamberin vârisi olan velî kullar ise, velilik iddiasında bulunmadığı gibi kimseye de meydan okumaz.²⁰⁰

Mutasavvıfımız Neccârzâde'ye göre keramet, büyük Allah dostlarında gerçekleşir. Ona göre iki türlü keramet vardır:

1. Keramet-i zahiriyye
2. Keramet-i Mâneviyye

Keramet sâlik'in sülûk ve i'tikadine göre gerçekleşir. Bu da bir mürşid-i kâmile intisab edip, şeyhe bağlanmakla ve sürekli Allah dostlarıyla beraber olunca vâki olur.²⁰¹

Keramet hak olduğuna dair Kur'an-ı Kerim'de de deliller vardır. Bir Peygamber olmadığı halde Hz. Meyrem'e Allah katından rızık gelmesi,²⁰² yine nebî ya da Resüllerden

¹⁹⁹ Firuzâbâdî, *el-Kâmus 'l- Muhit*, c. IV. s. 170; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. IV. s. 464; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 446.

²⁰⁰ Süleyman Uludağ, "Keramet", *DİA*, c. 25. s. 265.

²⁰¹ Neccârzâde, *Esfâr*, s. 153.

olmayan ashab-ı Kehf'in üç yüz dokuz yıl mağarada kalması,²⁰³ Hz. Musa'nın annesine, bebeğinin geri verilmesi.²⁰⁴ Sözkonusu ayetlerde adı geçen insanlar Peygamber olmalarına rağmen, kendilerinde olağanüstü haller zuhur etmiştir.

Kerametın zuhur etmesi, keramet sahibi şahsın mânevî hallerinde doğruluk üzere bulunduğunun alâmetidir. Hallerinde sadık olmayan bir kimseden keramet nevinden olan bir şeyin zuhur etmesi caiz değildir. Hallerinde sadık olan ile yalancı olanın arasını istidlâl yolu ile ayırıt edebilmek için, kadîm olan Hakk Teâla'nın kerameti bize tarif edilmiş olması tasavvur edilen bir husustur. Bu ise, dâvâsında yalancı olanlarda bulunmayan bazı şeylerin velilerde mevcut olması ile mümkün olur.²⁰⁵

Mutasavvıflar, mânevî kalbî ve kevnî sûrî keramet olmak üzere kerameti ikiye ayırmışlardır. Mânevî kalbî keramete, hakiki keramet de denmektedir. Bu keramet, kalbin Cenab-ı Hakk'ı tanınması, ma'rifet-i ilahiyye ile dolması, ihlâs ve istikamet üzere olup ihsan makamına ulaşmasıdır. Burada dinin emir ve yasaklarına hakiki mânâda, tam bir şekilde uymak, kötü alışkanlıkları terkedip, iyi alışkanlıklar edinerek istikâmet üzere olmak esastır. “Allah'a inandık dediler sonra dosdoğru oldular”.²⁰⁶ Ayetinde geçen istikâmet, tevhid inancı üzerinde istikâmet sahibi olmak ve tevhid inancını yerine getirmektir. Allah'ın farz kıldığı her şey hakkı aynı zamanda Allah'ın hakkıdır. Bu da O'nun emrettiklerini yapmak, nehyettelerinden kaçınmak, O'ndan gelene razı olmaktır. Yani istikâmet üzere olmak, kelime-i tevhid'in manasına riayet ederek gereğini yerine getirmek, kalpte Allah'tan başkasını yüceltmemek, yalnızca Allah'tan korkmak ve Allah'tan başkasından herhangi bir şey beklememektir.²⁰⁷

²⁰² Bkz, Âli-İmrân, 3/37; Meryem, 19/25.

²⁰³ Bkz, Kehf, 18/16-26.

²⁰⁴ Bkz, Kasas, 28/7-13.

²⁰⁵ Kuşeyri, *Risâle*, Hazırlayan Süleyman Uludağ, s. 433.

²⁰⁶ Bkz, Fussilet 41/30.

²⁰⁷ Vahit Göktaş, “*Hicri IV. Asır Buhâra'da Tasavvuf Kelâbâzî Örneği*, Meydan Yay., İstanbul 2008, s.199.

Sonuç olarak sâlik kendi yaşam tarzını Kur'an ve sünnete uygun bir şekilde sürdürerek, her zaman Allah zikriyle beraber olup, Allah'ın rızasını kazanmak için hizmete koşarak sürekli Allah dostlarıyla beraber olunca kendisinde bu gibi haller gerçekleşir.

13. Halvet

Halvet lügatte, yalnız, tek başına yaşamak, uzlet inziva, tehade kalma, tehaya çekilme, topluma karışmamak, iltilât halinde olmak gibi manalara gelir.²⁰⁸

Istilahta ise, ne bir melek, ne de bir kimsenin olmadığı her hangi bir yerde Hakk ile süren konuşma ve ruhun sohbet etmesine denir. Daha özel bir tarif yapacak olursak, tarikate intisap etmiş bir müridin şeyhinin isteğiyle belli bir süreden sonra insanlardan uzaklaşarak, genelde tekkenin bir bölümünde inzivaya²⁰⁹ çekilmesi ve bu süre içerisinde devamlı Allah'ı zikretmesidir.²¹⁰

Uzlet ise sözlükte ayrılma, uzaklaşma, çekilme, halka karışmamak, insanlardan ayrı yaşamak ve inzivaya çekilmek manasındadır.²¹¹

Kuşeyri'ye göre halvet, safvet sahibi kimselerin sıfatı olurken, uzlet ise vuslata ulaşma durumunda olan kimselerin alâmetidir. Ona göre sâlikin bidayetle hem cisimlerinden ayrı olarak uzlet halinde yaşaması, sülûkünün nihayetinde ise üns mertebesini gerçekleştirdiği için uzlet hâli içinde bulunması gereklidir.²¹²

Sühreverdî, Hz. Peygamberin de Hira'da uzlete girdiğini söyleyerek, uzlet ülfet etme ve edilme özelliğini gidermez der. Ayrıca o, bu fazilete ermek isteyen ve uzletin bu vasfı giderdiğini ileri sürerek terkeden kimsenin, hataya düştüğünü söyler. Çünkü uzlet, tercih

²⁰⁸ Kâşânî, a.g.e, s. 180; Eraydın, a.g.e, s. 153.

²⁰⁹ İnziva, arapça bir kelime olup, yalnız kalmayı tercih etmek demektir. Bu durumda olaun kişiye münzevî denir. Sûfiler Allah'la başbaşa kalmak ve ruh sükûneti içinde kendilerini dinlemek üzere kısa bir süre toplumdandan uzak kalırlar. Tasavvufta sürekli inziva yok denecek kadar azdır. Çünkü İslâm ictimâî bir dindir.

²¹⁰ Cürcânî, *Ta'rifât*, 101.

²¹¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 672.

²¹² Kuşeyri, *Risâle*, s. 101.

etmek, ülfet etmek ve edilme vasfına en üstün dereceye sahip olan Peygamberlerin yoludur.²¹³

Halvet, insanın iradesi ve çabası dışında, sırf Allah'ın bir lütfu olmak üzere kalbe gelen manâlar (feyz, bereket, marifet, his ve hecandır) dır. Şu an bulunduğumuz zaman içinde bulunan vakit ve andır. Gönlü zengin ruhu temiz, ahlâkı düzgün, mânevî yaşayışı güzel olan Hakk'ın rızasını ve sevgisini kazanan iyi kullara hâl sahibi denir. Hâl sahibi, velî ve ermiş anlamına gelir.²¹⁴

Mutasavvıfımız Neccârzâde'ye göre Nakşbendî tarikatında dört esas kelimedenden biri halvettir. Ona göre halvet zâhirî ve bâtinî olup, sâlik her zaman bu hâli yaşaması gerekli olduğunu, bu hâli kendine hâl eden zatların kemâl ve ârif yönleri galip olup, her zaman Allah'la beraber olma hissi güçlenir. Sâlik bu halleri kavlen ve fiilen yaşayınca, şariat-ı tarikatte ve mâneviyatta daha sağlam hâle gelir.²¹⁵

Zamanla sâlik sünnetleri, farzları ve vacipleri terk edemez hâle gelir. Kul ne kadar kendini ibadete verince, o kadar Hakk'a yaklaşmış olur. Her zaman geçen vaktini bir önceki vaktinde daha verimli ve daha çok Allah zikriyle meşgul olma durumunu yaşamaya çalışır. Bu da irfan yoludur.²¹⁶

Sonuç olarak bu yola giren bir sâlik, öyle bir yere intisap etmiş bulunmalıdır ki, nerede olursa olsun, insanlarla ne muamelede bulunursa bulunsun, hiçbir zaman Allah'tan gâfil olmamalıdır. Daima Allah'la beraber bulunmalıdır. Nitekim Cenab-ı Allah şöyle buyurmaktadır: “Öyle adamlar vardır ki, ne ticaret, ne alış-veriş onları zikrullahtan alıkoymaz”²¹⁷ Bu tarz halvet Nakşbendî tarikatına mahsustur. Çünkü onlar, zâhiri manada bildiğimiz halvete çekilmezler, bir köşeye çekilip cemaatten ayrılmazlar. Onların halveti kendi bâtınındadır. İnsanlarla toplu halde bulunurlarken, kendi içlerinde halvet halindedirler.

²¹³ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, c. II, s. 72.

²¹⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, s. 154.

²¹⁵ Neccârzâde, *Esfâr*, s. 151.

²¹⁶ Neccârzâde, aynı yer.

²¹⁷ Nur/ 37.

14. Marifet ve Ubûdiyet

Marifet sözlükte sezgi, bir şeyi tefekkür etme, iç tecrübe, hissetme, idrak etme, anlama, kavrama, bilme, hak, kate vakıf olama, görüp yaşayıp tadarak elde edilen bilgi, bir şeyi delili ve alâmetiyle bilmek anlamlarına gelir. Bu bakımdan ilim sözcüğünden daha özel anlamlıdır.²¹⁸

Ayrıca terim olarak irfan, insanın öğrendiği, kavradığı, gördüğü, manevî ve ruhî tecrübeyle kazandığı, keşf ve sezgi ile müşahede ettiği fikir, kanat ve düşünce anlamlarına gelmektedir.²¹⁹

Ubûdiyet ise kulluk, itâat, boyun eğme ve kölelik gibi mânâlara gelir. Ubûdiyet, mükemmel olmak şartıyla ibadetleri hakkıyla yerine getirmek, yapılan her türlü amel ve ibadete eksik ve kusurlu nazariyle bakarak, kişide ortaya çıkan güzel fiillerin ilâhî takdirin neticesi olduğunu görmektir. Ubûdiyet, her hâlûkârda Allah'ın Rabb olduğunu ve yine her hâlû kârda kişinin O'nun kulu olduğunu idrak ile bu idrake uygun hareket etmesidir.²²⁰

Marifet, Allah'ın seçkin kullarına zatiyle bilinmesidir. Böylece Allah, onlardan marifet ve şekil izlerini tamamen atar, o hale gelirler ki ma'ruf (bilinen) larından başkasını bilmezler. O'ndan başkasını göremezler. Ârif (bilen) o kimsedir ki, ayrı ayrı şeyler onun için birleşmiş, bütün haller kendisine bir olmuş Hakk'tan başkasını görmez olmuştur. Marifet, Allah'a saygının kalbe yer etmesidir. Bu saygı, kulun kalbinde Allah korkusu getirir. Allah korkusunun eseri zamanla uzuvlara yansır. Dolayısıyla sâlikte marifetin makamları ve halleri tezahür olmaya başlar.²²¹

²¹⁸ Râgıb el-İsfahânî, Müfredât, s. 998; İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, c. IV, 2897-2902; Kelâbâzî, Bahru'l-Fevâid, s. 303.

²¹⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, s.347; Cebecioğlu, *Tasavvuf ve Terimler Sözlüğü*, s. 486.

²²⁰ Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara İlahiyat Fakültesi Yay, Ankara 1991, ss. 134-35.

²²¹ Sülemi, *Risâle (Tasavvufun Ana İlkeleri)*, çev: Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, ss. 123-4.

Kuşeyri der ki, ulemâ lisanında marifet ilim manasına gelir. Onlara göre her ilim bir marifettir. Her marifet de bir ilimdir. Allah hakkında ârif olan herkes âlimdir. Sûfilere göre marifet, şu vasıflara vakıf olan kişinin sıfatıdır. Bu kişi Hakk Sübhânehu Teâlâ'yı önce sıfat ve isimleriyle tanır. Sonra Hakk ile olan münasebetlerinde sıdk ve ihlâs üzere olur. Daha sonra kötü huylardan temizlenerek arı hale gelir. Sonra Hakk'ın kapısında uzun uzadıya bekler ve daimi sûretle kalbi ile i'tikaf halinde bulunur. Bütün bunların semeresi ve sonucu olarak Allah Teâlâ'dan güzel bir teveccühe nâil olur. Allah'ta onun bütün hallerinde sıdk üzere olmasını sağlar.²²²

İmanın sureti ve hakikatı olduğu gibi, marifetin de sureti ve hakikatı vardır. İmanın sureti; Yüce Allah'ın şefkat ve merhametinin kemâlinden, nefs-i emmârenin inkâr ve isyana rağmen ahiret kurtuluşu için şeriatta yeterli gördüğü kalbin tasdikidir. Aynı şekilde marifetin sûreti de, nefs-i emmârenin cehaleti bulunmakla birlikte, marifetin de bu latife (kalb) ile sınırlı olmasıdır. Marifetin hakikatı; nefs-i emmârenin yaratılışındaki cehaletten kurtulması ve marifeti elde etmesidir. İmanın hakikatı ise; marifeti elde ettikten sonra, nefsin onu tasdik etmesi ve tabiatında var olan kötülüğü emretme hasletinden kurtularak onunla mutmain olmasıdır.²²³

Marifet; yaşayarak, görerek, tadarak, tecrübe ile elde edilen bilgidir. Kaynağı da kalp, ruh, sır ve keşiftir. İlimin kaynağı ise akılla istidlâl, duyu organları, nazar ve nakildir. Zâhirî ilim sahiplerine âlim, bâtınâ ve kalbî bilgi ve marifet sahibi bulunanlara ârif denilir. İlim daha geneldir, marifet ise özeldir. Marifet, ilhâm sûretiyle Allah, Allah'ın sıfatları, fiilleri ve gayb âlemi hakkında elde edilen bilgidir. Bu tür bilgi sahiplerine “ârifbillâh” denilmesi, bilgilerin Hakk'tan gelmesindedir.²²⁴

²²² Kuşeyri, *Risâle*, s. 398.

²²³ İmam-ı Rabbâni, *Mektûbât-ı Rabbâni*, ss. 486-7.

²²⁴ H.K. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s. 249.

Mutasavvıfımız Neccârzâde'ye göre marifet, sâlik ibadet esnasında Rabbini bütün sıfatlarıyla anarak zikretmesidir. Kul her zaman Rabbini zikredince Hakk'ı bilmiş olur. Zamanla bu durum marifete dönüşür.²²⁵

Kısaca mutasavvıflar, marifete ulaşmak isteyen kişilerin öncelikle Kur'an ve Sünnete titizlikle bağlı kalmasını şart görmüşler. Ayrıca kendisi günah ve kötü gidişten alıkoymayanların, marifet ehli olmasında mümkün görülmemiştir. Çünkü günahlar, kulun Allah'a ulaşmasında engel ve perdedir. Allah hakkını yerine getirmekte azimli olan kişi ancak kul hakkına da riayet ettikten sonra, marifeti anlamaya hazır hale gelebilir.

Sonuç olarak, sâlik marifete ulaşmak için halis bir kulluk sergilemenin önemi açıkça belli olmaktadır. Marifet makamına ulaşan sûfî, aslında masivadan sıyrılmış ve Allah'a tam olarak teveccüh etmiş demektir. Bu durumda ki bir sûfî, Allah sevgisini içine büsbütün sindirmiş, O'ndan başkasını kalbinden silmiştir. Marifet ehli böyle bir insan için en büyük endişe, Allah'ın rızasını yerine getirmemektir. Görüldüğü gibi marifetin şartları aynı zamanda tasavvufun da ana gayeleri olmaktadır.

15. Edep

Edep lügatte, zerafet ve usluluk manasındadır. Hatadan sakınmak, kişinin söz ve fiillerinde hüsnü muamele göstermesi anlamlarına gelmektedir.²²⁶

Edep sevilen şey, sevilen iş, nefsi gerektirdiği şekilde terbiye etmek, güzel ahlak ile süslenmek demektir.²²⁷

Süfiyye dilinde edep, kişinin kendinden yüksekte bulunan kimsenin haline göz dikmemesi, kendinden küçüğünü de hakir görmemesidir.²²⁸

²²⁵ Neccârzâde, *Esfâr*, s. 143.

²²⁶ Asım Efendi, *Kamus*, ss. 134-5.

²²⁷ Muhammed Abdullah el-Hânî, *Âdab*, Erkam Yay, İstanbul 1995, s. 112.

²²⁸ Aynı yer.

Tasavvufî olarak edep, Kâşânî'nin sözlüğünde i'tidalde olmak, sâlikin ifrat ve tefrid arasında orta bir yol tutmasıyla taşkınlık ve sıkıntı, yani ifrat ve tefrit arasındaki sınırın korunması anlamlarına gelmektedir.²²⁹

Kâşânî'nin sözlüğünde Hakk'a karşı edep, mahlûkatlara karşı edep, şeriate karşı edep, ibadet edebi, çocukların edebi ve şeyhlerin edebi şeklinde farklı kullanımlar vardır.²³⁰

Hakiki manada edep, bütün hayır ve iyi meziyetlerin toplamıdır. Edepli olan zat, kendisinde her nevi hayır ve meziyetlerin toplanmış olduğu kimsedir. Davet edilen topluluk için yapılan yemek demek olan “me'debe” veya “me'dube” kelimesi edep kökünden gelmektedir.²³¹

Üstad Ebu Ali Dekkâk (r.a)'ın şöyle dediğini işitmişim. “ Padişahlarla sohbet ederken edebe riayet etmeyen cehaleti onu ölüme teslim eder”. Rivayet olunur ki, “edeplerden hangisi Allah Teâlâ'ya daha yakındır”? sorusuna İbn Siirin şu cevabı vermişti: “ Allah'ı Rab tanımak, O'na itaat ederek hareket etmek, neşe ve nimet zamanında, Allah'a hamdederek ve sıkıntılara sabıretmektir.²³²

Mutasavvıfımız Neccârzâde'ye göre edep, tasavvuf yoluna giren sâlik için çok önemlidir. Kişi tasavvuf yolunda fayda görmek istiyorsa bu yoldaki edebe riayet etmek zorundadır. Süfi meclislerinde edebe riayet etmeyen kişiler bu meclisten farkında olmadan zamanla dışlanırlar. Kişinin şeyhine karşı olan edebi ondan istifade edebilmesi için azami derecede önemlidir.²³³

Edep, sâlikin Cenab-ı Hakk'a duyduğu saygı ve haşyetten beslenen bir duygudur. Bu duyguyu sâlikin insanlarla ve Allah ile ilişkisinde etkisini göstermesi gereken bir duygu ve davranış kıtası şeklinde niteleyebiliriz. Mevlânâ, verdiği örneklerle edebi, bir şeyin olması

²²⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 46.

²³⁰ Kâşânî, Aynı eser, ss. 47-8.

²³¹ Kuşeyri, *Risâle*, s. 372.

²³² Aynı yer.

²³³ Neccârzâde, *Esfâr*, s. 154.

gereken tabiî seyrinde hareket etmesi şeklinde anlamlandırmakta; edepsizliği de bu tabiî seyrin dışına çıkmak olarak görmektedir.²³⁴

Bu anlamıyla edep, Mevlânâ'da hem insan yaşamında hem de âlemin işleyişinde usûl ve ölçünün ifadesidir.²³⁵

Edebin sâlik için önemine işaret eden büyük sûfiler, kimi zaman tasavvufu, tümüyle edepten ibaret bir sistem şeklinde tarif etmişlerdir. Meselâ Ebu Hafs Haddâd (ö. 260/874) tasavvufu şöyle tanımlar: “ Tasavvuf, tamamıyla edepten ibarettir. Her vaktin, her halin ve her makamın bir edebi vardır. Bu edeplere riayet edenler, hedeflerine ulaşırlar. Etmeyen ise, Hakk'a yakın olduğunu zannettiği sırada ondan uzak düşer, kabul görmeyi umduğu sırada reddedilir.”²³⁶

Sûfiler tasavvufun genel esaslarına uygun olarak edebî zâhirî ve edebî bâtinî olmak üzere ikiye ayırmışlar. Zâhirî edep, beden ve şeriatle, bâtinî edep ise, kalp ve Hakk'la ilgilidir. Her ikisine önem verilmekle birlikte esas olan bâtinî edeptir. Zira edebî bu şekli bedene de yansır. Bundan dolayı Cüneyd-i Bağdâdî hacca giderken Bağdat'a uğrayan müridlerinin son derece saygılı ve nazik davrandıklarını görünce, Ebu Hafs'a: “Müridlerini saray mensupları gibi edeplendirmişsin” demiş. Ebu Hafs da: Hayır onların bâtinîlerindeki edep zâhirlerine yansımıştır diye cevap vererek, müridlerinin gösterişçi bir davranış içinde olmadıklarını anlatmak istemiştir. Tasavvuf ve tarikat ehli arasında üzerinde önemle durulan edep şekilleri başlıca şunlardır: Müridlerin şeyhe, şeyhin müridlerine karşı göstermesi gereken edep, müridlerin kendi aralarında uyulması gereken edep, sohbet, sefer, evlenme, fakirlik ve zenginlik âdabı, tarikata girme, hırka giyme, tekke, semâ, devrân ve zikir âdabı, inziva ve çile âdabı, uyku âdabı, kabir ve türbe ziyaretlerinin âdabı şeklinde sıralanmıştır.²³⁷

²³⁴ Mesnevi, c. I, b. 88-92.

²³⁵ Avni Konuk, *Mesnevi Şerhi*, c. I, s. 118.

²³⁶ Sülemi, *Tabakatu's-Süfiyye*, Kahire, 1969, s. 119.

²³⁷ DİA, “*Edep*” Süleyman Uludağ, c. X, ss. 414-5.

Sonuç olarak İslâm'da edep ve ahlakın asıl kaynağı Kur'an ve onun ışığında oluşan sünnettir. Nitekim Hz. Aîşe bir soru münasebetiyle Hz. Peygamber'in ahlâkını Kur'an ahlâkı olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple İslâm ahlâk düşüncesi Kur'an ve sünnet'le başlar. Bu iki kaynak dinî ve dünyevî hayatın genel çerçevesini çizmiş, ameli kurallarını belirlemiş, böylece daha sonra fıkıhçı, hadisçiler ve mutasavvıflar tarafından geliştirilecek olan ahlâk anlayışının temelini oluşturmuştur. Kur'an-ı Kerim'in ihtiva ettiği diğer konular gibi ahlâk konularını da herhangi bir ahlâk kitabı gibi sistematik olarak ele almakla birlikte, eksiksiz bir ahlâk sistemi oluşturacak zenginlikte nazarî prensipler ve ameli kurallar getirmiştir.

16. Vahdet-i Vücûd

İslâm tasavvufunda Hakk ile halk'ın münasebetlerinden genellikle iki tür anlayış ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birinci grup “ Her şey O'dur” deyip, Allah'tan başka varlığı tanımayan mahluku mutlak varlığın çeşitli tecellisi ve işleri sayanlar. İkinci grup ise, “ Her şey O'ndandır” fikriyle bütün eşyayı Allah'a bağladıkları halde iki vücûd kabul edenler. Bunlardan birinci grup vahdet-i vücûdcular, ikinci grup ise, vahdet-i şühûdcular diye isimlendirirler.²³⁸

Vahdet-i vücûd düşüncesinin temelinde bütün ilâhî dinlerin temelini teşkil eden, tevhid meselesi bulunmaktadır. Vahdet-i vücûd, tevhidin en son ve en mükemmel hâli olarak kabul edilmektedir. Bu yönde ilk dönem sûfilerin çeşitli görüşleri bulunmakla birlikte, konuyu belli bir sistematik çerçeve içerisinde ortaya koyan ve kavramlar düzeyinde anlaşılmasını sağlayan ilk sûfi, İbn Arabî'dir. Daha sonrakiler i'tikâdî açıdan çok hassas olmasının da etkisiyle olsa gerek, genellikle onun kurguladığı düşünce çerçevesi içerisinde hareket etmişlerdir.²³⁹

²³⁸ Husameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s. 38.

²³⁹ Avni Konuk, *Fusûsu'l - Hikem Tercüme Şerhi*, İstanbul 1988, c. I, s. L.

İbn Arâbi'ye göre varlık, bir tek hakikatten ibaret olup, “Allah'tan başka vücûd yoktur” anlamına gelen “ Lâ mevcûde illallah” cümlesiyle ifade edilir. Fakat bu cümle hiçbir zaman “Her şey Tanrı'dır” anlamında değildir. Allah mutlak bir varlıktır. O'nun varlığı kendiliğindedir, yani kendi zâtıyla vardır. O, her kayıt ve şarttan uzak olup, O'ndan başka her şey îzâfidir.²⁴⁰

Vahdet-i Vücûd arapça, varlığın birliği demektir. Allah'tan başka varlık olmadığından idrâk ve şu'uruna sahip olmak ve bilmektir. Şuhûdî tevhiddeki sâlikin her şeyi görmesi geçicidir, birlik bilgide değil görmededir. Vahdet-i vücûd ise, ben birlik bilgidedir. Vahdet-i vücûd zevkle elde edilir, yaşanarak bilinir. Kitap okunarak öğrenilen bir felsefe sistemi değildir. Vahdet-i vücûdu elde eden sâlik, gerçek varlığın bir olduğunu, bunun da Hakk'ın varlığından ibaret bulunduğunu, Hakk ve O'nun tecellilerinden başka hiçbir şeyin bulunmadığını bilir. Her şey, o bir'in çeşitli şenlerinden görünüşlerinden tecellilerinden ibarettir.²⁴¹

Bu iki tarif anlayışından ilki olan Vahdet-i Vücûd-u tarif etmek oldukça zor bir iştir. Çünkü herkes kendisine göre bir tarif yapmaya çalışmış ve tariflerde hep ona temel olarak “Allah'tan başka vücûd yoktur” önermesi üzerinde durulmuştur. Biz de aynı ana temele dayanarak şöyle bir tarifi uygun gördük: vahdet-i vücûd, Allah'tan başka hakiki hiçbir vücûd kabul etmeyen, bu tür varlıkları mutlak vücûdun isim ve sıfatları tezâhürü, tecellisi sayarak hakiki varlığa nazaran onların ezeli ve ebedi yokluğu ifade ettiğini, keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufî bir meslektir.²⁴²

Vahdet-i vücûd kavramı, vücûd'un hepsi birdir. “Vücûd'da ancak Allah vardır” gibi fikirlerinden dolayı İbn-i Arabî'nin sistemi için daha çok O'nu araştıran ve inceleyen, tenkit ve tasvip edenleri tarafından ortaya atılmıştır.²⁴³

²⁴⁰ İbn Arâbi, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 46.

²⁴¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 683.

²⁴² Husameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Kültür Bakanlığı Yay, Ankara 1990, s. 38.

²⁴³ Nihat Keklik, *Muhyiddin İbn-i Arabî Hayatı ve çevresi*, çev; Mehmet Dağ, Ankara 1975, s. 11.

İmam-ı Rabbânî, İbn-i Arabî'yi vahdet-i vücûdla ilgili düşüncelerinden dolayı eleştirir ve bu düşüncelerin hatalı bir keşif sonucu ortaya çıktığını ileri sürer. İmam-ı Rabbânî'nin, İbn-i Arabî'ye yönelttiği eleştiriler doğrudan vahdet-i vücûdla alakalı düşünceleriyle sınırlı değildir. O, bunun yanında vahdet anlayışının uzantısı sayabilecek bazı kelâmî konularda da İbn-i Arabî'yi tenkit eder. Bu konular genelde Allah'ın kudret ve iradesi, kaza ve kader, kâfirlerin ahiretteki durumuyla alakalı olup, bu konularda İbn-i Arabî'nin görüşleri ehl-i sünnete muhalif düşerken, felsefecilerin görüşleriyle örtüşmüştür.²⁴⁴

Gazalî, mümkün varlık için iki yön kabul etmektedir. Bunların biri, o şeyin zatına, diğeri de yaratıcısına göre olan yönüdür. Her şey zâtî yönü itibariyle yokluk, Allah'a ait olması yönüyle de mevcuttur. Bu açıklamaya göre Allah'tan başka mevcut yoktur. O'ndan başka her şey ezeli ve ebedî yokluktur.²⁴⁵

Mutasavvıfımız Neccârzâde'ye göre vahdet-i vücûd, bütün mevcudata bakarak Allah' ı Teâlâ'yı hatırlamak ve mülâhaza etmektir. Zira bütün mahlukât Allah Teâlâ'nın Kayyum olması ile kaimdir.²⁴⁶

Sonuç olarak süflilere göre, zatıyla kaim olan varlık birdir. O da Allah'ın varlığıdır. Bu vücûd, vâcip, kadim ve ezeldir. Artma, bölünme ve değişme kabul etmez. Onun şekli ve sureti de yoktur. Buna mutlak vücûd denir ki, sırf ve hâlis varlık demektir. Hakk'ın vücûdu, yaratılmışlara nisbetle bir ayna gibidir, bütün eşya onda görünür. Allah, zâtıyla değil fiil ve sıfatları, haysiyetiyle bütün eşyada değişmeksizin görünür. Bu itibarla eşya ona ayna olur. Allah'ın zatını görünüşlerden ayırarak bilmek imkânsızdır. Fakat tecelli haysiyetiyle bilmek mümkündür. Yaratılmışlar birtakım itibarî ve fanî şekillerden ibarettir. Bunların ortaya çıkışı akla ve hislere göredir.

²⁴⁴ İmam-ı Rabbânî, *Mektubât*, çev; Ali Kaya, YasinYay, İstanbul 2004, c, I, s. 58.

²⁴⁵ Gazalî, *Mişkâtü'l-Envar*, Kahire 1964, s. 56.

²⁴⁶ Neccârzâde, *Esfâr*, s. 141.

SONUÇ

Tezimizin konusu olan Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi, Osmanlı Devleti'nin siyasî ve sosyal alanda gerilemesi, birçok kurumlar ve müesseselerin işlevini zayıfladığı bir dönemde yaşamasına rağmen, tasavvufun inceliklerini yaşamaya ve yaşatmaya çalışmıştır.

Küçük yaşta İstanbul'da ilim tahsiline başlayan Muhammed Sıddîk Efendi, ilim ve tasavvuf yolunu babası Mustafa Rıza Efendi ve Mustafa Fenâyi Efendiden öğrenmiştir. Çeşitli İslâm-i ilimlerde kendini geliştirmekle beraber, tasavvuf yolunda icazet aldıktan sonra Hüdaî Dergâhında talebe yetiştirmeye, ilim ve feyiz neşretmeye başlamıştır. İstanbul'da irşad faaliyetlerine devam eden Sıddîk Efendi, bu faaliyetlerin yanı sıra medrese, camii ve türbeler yaptırmıştır. Yaptırdığı medreselerde müderrislik yapmakla beraber, camide ise halkı manevi yönden aydınlatmaya çalışmıştır.

Yaptığı hizmetlerle devlet ricalinin sevgisini kazanan Sıddîk Efendi, başta İstanbul olmak üzere Anadolu'nun farklı yerlerinde Hakk aşığı kimseler yetişmesine katkıda bulunmuştur. Yetiştirdiği halifeleri vasıtasıyla da XIX. yüzyıla da etkisini göstermiştir.

Nakşbendiyye Tarikatının edeplerini anlatmak için kaleme aldığı eserinde kendi yaşadığı hallerinden örnekler vermiştir. Eserinde mürşitte bulunması gereken özellikleri, müridin uyması gereken şartlar, mürid – mürşid ilişkisini anlatır.

Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi eserinde, ruh, nefis, murakabe, sabır, kalb ve müridin mürşide karşı görevlerinden bahsederek, salıkların başladıkları bu manevî ortamlar onlara bir rehber olmuştur.

Muhammed Sıddîk Efendi, yaşadığı dönemde birçok faaliyetlerde bulunmakla beraber, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaya çalışmıştır. Onun gibi hayatını Allah yoluna adanmış tasavvuf mürşitlerinin hayatlarını ortaya çıkarması, insanlara örnek olması hasebiyle önem arz etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

ABDULHÂLİK GUCDUVANİ, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, editör; Ali Ural Şule Yay., İstanbul 1995; *Makamât-ı Yusuf-i Hemedânî*, çev; Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998.

ÂSİM EFENDİ, *KâmusTercümesi*, İstanbul 1852.

AHMET FARÛKÎ SİHRİNDİ, *Terceme-i Mektubât-ı İmam Rabbânî*, çev; Mustakimzâde Süleyman Sadeddin, Litografya Matbaası, İstanbul 1853.

AŞKAR MUSTAFA, *Çankırlı Astarlızâde Mehmed Hilmi Efendi*, istanbul 2005; *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.

ALTINTAŞ HAYRANİ, *Tasavvuf Tarihi*, İlahiyat Yay., Ankara 1991.

BAZ İBRAHİM, *Abdulahad Nuri Sivasi'nin Hayatı ve Tasavvuf Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2007.

BOLAY SÜLEYMAN HAYRİ, *Felsefî Doktrin Sözlüğü*, Ötüken Yay., Anakar 1990.

BEYDİLLİ KEMAL, *Küçük Kaynarcadan Yıkılışa Osmanlı devleti ve Medeniyeti Tarihi*, editör; Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1994.

CEBECİOĞLU ETHEM, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul 2009; *Hoca Ahmed Yesevî*, AÜİFD, Ankara 1993.

DANIŞMAN ZUHURİ, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, İstanbul 1995.

DEMİRCİ MEHMET, *Sorularla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Damla Yay., İstanbul 2001.

DİYANET İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, İstanbul 1991.

DOĞUŞTAN GÜNÜMÜZÜ BÜYÜK İSLAM TARİHİ, Çağ Yay., İstanbul 1993.

EBU TALİB el-MEKKÎ, *Kûtû'l-Kulûb*, tercüman, Yakup Çiçek, Umran Yay., İstanbul 1998.

ERAYDIN SELÇUK, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara İlahiyat Yay, İstanbul 1994.

ERDEM HUSAMEDDİN, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990.

- GAZALÎ**, *İhyâ'u Ulûmu'd-dîn*, Daru'l-Marife, Beyrut 1983.
- GÖKTAŞ VAHİT**, *Hicrî IV. Asır Buhara'da Tasavvuf Kelâbâzî Örneği*, Meydan Yay., İstanbul 2008.
- GÜNDÜZ İRFAN**, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Sefa Heşriyat, Ankara 1989.
- FİRUZÂBÂDÎ MUHAMMED b. YAKUB**, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Beyrut 1991.
- HAKSEVER AHMET CAHİT**, *Ya'kub-ı Çerhi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2009.
- HUCVİRÎ**, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev; Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1991.
- İBN ARABÎ**, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, thk, Osman Yahya, Kahire 1988.
- İBN MANZUR EBU'L-FAZL MUHAMMED b. MÜKERREM b. ALİ el- ENSÂFÎ**, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadr, Beyrut 1990.
- İMAM-I RABBÂNÎ**, *Ahmed-i Faruk-ı Serhendî, Mektûbât-ı Rabbânî*, çev, Muhammed Murad el-Munzevî, el-Mektebetü'l-Muhammediyye, İstanbul 2004.
- İSFEHÂNÎ EBU NUAYİM**, *Hilyertü'l-Evliyâ ve Tabâtu'l-Asfiya*, Daru'l-Kitabi'l-Ârabî, Kahire 1987.
- İŞPİRLİ MEHMET**, *Osmanlılar'da Medeniyet Tarihi, DİA*, c.33.
- KÂŞÂNÎ**, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev; Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004.
- KARA MUSTAFA**, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul trz.
- KAYA ESİN**, *Osmanlılar'daki Bilimsel Çalışmalara Genel Bir Bakış*, Osmanlı Bilim Edit: Güler Eren, Yeni Türkiye Yay, Ankara 1999.
- KEKLİK NİHAT**, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı*, çev; Mehmet Dağ, Ankara 1975.
- KELÂBÂZÎ EBU BEKİR MUHAMMED b. İSHAK BUHÂRÎ**, *et-Ta'arruf li-mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Şam 1986.
- KUŞEYRÎ**, *Risâle-i Kuşeyriyye*, çev; Süleyman Uludağ, İstanbul 1978.
- KÜÇÜK OSMAN NURÎ**, *Mevlânâ'ya Göre Mânevî Gelişim*, İnsan Yay., İstanbul 2009.

MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, tercüme ve şerh; Avni Konuk, İstanbul 2009.

MUHAMMED b. ABDULLAH el-HÂNÎ, “*Adâb*” tercüme eden Ali Husrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul 1995.

MUSLU RAMAZAN, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, XVIII. Yüzyıl*, İnsan Yay., İstanbul 2008.

NECCÂRZÂDE MUHAMMED SIDDÎK, *Esfâr-ı Erbaâ*, Trz.

NECCÂRZÂDE TEKKESÎ, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul c. 6, trz.

NÜZLET ÖMER, *Menkıbetü'l-Evliyaiyye*, İstanbul 1858.

ÖNGÖREN REŞAT, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İz Yay., İstanbul 2003.

ÖZTUNA YILMAZ, *Başlangıcından Zamanımıza Kadar Türkiye Tarihi*, İstanbul 1967.

SARI MEVLÛT, *el-Mavârid Li't-Tullâb*, İstanbul trz.

SERRÂC EBU NASR et-TÛSÎ, *el-Lüma*, tah; Dr. Abdulhalim Mahmud, Taha Abdalbâkî Sürür, Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, Mısır 1960.

SEYYİTHANOĞLU KENAN, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul 1989.

SÜHREVERDÎ EBU HAFS ŞİHABEDDİN ÖMER, *Avârifü'l- Ma'ârif (Tasavvufun Esasları)*, haz; Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul 1990.

SÜLEMÎ, *Risale*, (Tasavvufun Ana İlkeleri), çev; Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981.

SÜREYYA MEHMET, *Sicill-i Osmânî*, haz, Abdulkadir Yuvalı-Ali Aktan, İstanbul 1995.

SÜLEMÎ MUHAMMED b. HÜSEYİN el-EZDÎ, *Tabakâtu's-Süfiyye*, haz; Nureddin Şeribe, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1966.

ŞİHABEDDİN SUHREVERDÎ, *Gerçek Tasavvuf*, tercüme eden, Dilever Güler, Semerkand Yay, İstanbul 2007.

ŞİMŞEK HALİL İBRAHİM, *Osmanlılar'da Müceddidilik XII-XVIII. yüzyıl*, Sûf Yay., İstanbul 2004; *Neccârzâde Mustafa Rıza Efendi'nin Hayatı*, İlmî ve Akademik Tasavvuf Dergisi, Ankara 2005, c. 14.

TEHÂNEVÎ MUHAMMED b. A'LÂ b. ALİ el-FARÛKÎ, *Keşşâfu Istılahatu'l-Fünûn*, Daru Sadr, Beyrut trz.

ULUDAĞ SÜLEYMAN, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1992; "Edep" DİA, c. X.

UZUNÇARŞILI İSMAİL HAKKI, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988.

YILMAZ HASAN KAMİL, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2006.

YÜCEL TURNALI, *İstanbul'daki Bazı Tekkelerin Yerlerine Dair Bir Araştırma*, Ankara 1938.

YÜCER HUR MAHMUT, *XVIII. Yüzyıl'da Anadolu'da Tasavvuf*, İnsan Yay., İstanbul 2004.

ÖZET

KOÇKAROV Devran “ Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı” Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, tez toplam 73 sayfadır.

Araştırmamızın konusu olan tasavvuf erbabı Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi XVIII. Yüzyılın önemli şahsiyetlerinden olup, İstanbul'da doğmuştur. Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi'nin iki tane eseri mevcuttur. İlk eseri “Esfâr-ı Erbaa” ikincisi ise “Makâlât-ı Sıddikiyye'dir. Mezkûr eserlerini temel alarak tezimizi hazırlamaya çalıştık. Eserde tasavvufi kavramlar başta olmak üzere, bir sûfide olması gereken özellikler yer almaktadır.

Çalışmamız başta giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Araştırmamızın sonunda ise Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi'nin türbesiyle ilgili eklere yer verdik. Tezimizin giriş kısmında Osmanlı dönemindeki siyasi, ictimai, iktisadi ve ilmi durumlarını yansıtmakla birlikte, XVIII. ve XIX. Yüzyılda Anadoludaki tasavvuf ve Nakşbendiliğin genel durumu ile ilgili bilgilere yer verdik.

Araştırmamızın birinci bölümde ise Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi'nin hayatı, ailesi, tahsili, tekkesi ve eserleriyle ilgili bilgilere yer verdik.

Araştırmamızın ikinci bölümünde de Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi'nin tasavvuf anlayışı başta olmak üzere, Sabr, Zikir, Fenâ, Hal, Keramet ve Halvet gibi kavramlara ait görüşlerine yer verdik.

Sonuç kısmında da Neccârzâde Muhammed Sıddîk Efendi hakkında genel bir değerlendirme yapılarak elde edilen sonuçları açıklamaya çalıştık.

Ekler kısmında ise, türbesiyle ilgili resimlere yer verdik.

ABSTRACT

KOCKAROV Devran, “Najjārzāde Muhammad Siddīq Efendi’s Life, Works, and Understanding of Sufism,” MA Thesis, Advisor: Prof. Dr. Ethem CEBECIOGLU, 73 pages

In this study we focus on Najjārzāde Muhammad Siddīq Efendi, one of the leading figures of Sufism in the 18th century. He was born in Istanbul and wrote two influential works: *Asfār-i Arba ‘a* and *Maqālāt-i Siddīqiyya*. These two works constitute the basis of our investigation. In these studies Najjārzāde analyzes basic Sufi terms and indispensable characteristics of a representative Sufi.

Our study consists of one introduction, two parts, and one conclusion. In the end of the thesis we present additional materials related to the tomb of Najjārzāde.

In the Introduction, we give a general picture of the Ottoman state with respect to the political, social, economical, and scholarly life. We also provide information about the current situation of Sufism in general and of Naqshbandiyya in particular in the 18th and 19th centuries of Anatolia.

In Part One, we explore Najjārzāde’s life, family, education, works, and affiliation with Sufism. In Part Two, we examine Najjārzāde’s understanding and analyses of Sufism with a particular focus on the Sufi terms, including patience (*Sabr*), remembrance (*dhikr*), annihilation (*fanā’*), state (*Hāl*), miracle (*karāma*), and retreat (*khalwa*).

In the Conclusion we discuss the legacy of Najjārzāde in Sufism. In the Appendix, we present some pictures of his tomb.