

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

NECMEDDİN KÜBRÂ VE KÜBREVÎLİK

Süleyman GÖKBULUT

Danışman
Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ

2009

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “**Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik**” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

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

Süleyman GÖKBULUT

İmza

DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin

Adı ve Soyadı : Süleyman GÖKBULUT
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı :
Tez Konusu : Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik
Sınav Tarihi ve Saati :

Yukarıda kimlik bilgileri belirtilen öğrenci Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün tarih ve Sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Lisansüstü Yönetmeliğinin 30. maddesi gereğince doktora tez sınavına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini dakikalık süre içinde savunmasından sonra jüri üyelerince gerek tez konusu gerekse tezin dayanağı olan Anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI OLDUĞUNA O OY BİRLİĞİ O
DÜZELTİLMESİNE O* OY ÇOKLUĞU O
REDDİNE O**

ile karar verilmiştir.

Jüri teşkil edilmediği için sınav yapılamamıştır. O***
Öğrenci sınava gelmemiştir. O**

* Bu halde adaya 6 ay süre verilir.
** Bu halde adayın kaydı silinir.
*** Bu halde sınav için yeni bir tarih belirlenir.

Tez, burs, ödül veya teşvik programlarına (Tüba, Fulbright vb.) aday olabilir. Evet
Tez, mevcut hali ile basılabilir. O
Tez, gözden geçirildikten sonra basılabilir. O
Tezin, basımı gerekliliği yoktur. O

JÜRİ ÜYELERİ Başarılı Düzeltme Red İMZA
..... Başarılı Düzeltme Red
..... Başarılı Düzeltme Red
..... Başarılı Düzeltme Red
..... Başarılı Düzeltme Red

ÖZET

Doktora Tezi
(Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik)
(Süleyman GÖKBULUT)

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Necmeddîn Kübrâ (540/1145-618/1221), hierî altıncı asrın ikinci yarısı ile yedinci yüzyılın başlarında Harezmşahlar Devleti (1097-1231)'nin hâkim olduğu Harezm bölgesinde irşâd faaliyetlerinde bulunmuş dikkate değer bir mutasavvıftır. Gerek yetiştirdiği halifeleri ve gerekse verdiği eserlerle tasavvuf tarihinde adından sıkça söz ettirmektedir. Ayrıca henüz tarikatların teşekkül sürecinde yaşamış olması ve kendisine Kübreviyye adında bir tarîkatın nispet edilmesi onun önemini bir kat daha arttırmaktadır.

Bir giriş, üç bölüm ve bir de sonuçtan oluşan bu çalışmada, Necmeddin Kübrâ'nın hayatı, eserleri, tasavvufî görüşleri ve halifeleri ile Kübreviyye tarikatının kuruluş safhası diyebileceğimiz ilk dönemi ele alınmaktadır.

Giriş kısmında, tezde kullanılan kaynak ve araştırmalar zikredilmekte; metot ve hedeflerimiz üzerinde durulmaktadır. Birinci bölümde, Necmeddîn Kübrâ'nın yaşadığı dönem, hayatı ve eserleri söz konusu edilmektedir. İkinci bölüm, Şeyh Kübrâ'nın halifeleri ve faaliyetlerine tahsis edilmiştir. Akabinde onların diğer tasavvuf çevreleri ile ilişkilerine değinilmektedir. Üçüncü bölümde ise Necmeddîn Kübrâ'nın yazma ve matbu eserleri çerçevesinde tasavvufî görüşleri işlenmekte ve Kübreviyye tarikatının temel esasları hakkında bilgiler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Necmeddîn Kübrâ, Harezm, Kübreviyye Tarîkatı, Tasavvuf, Necmeddîn Kübrâ'nın Halifeleri.

ABSTRACT

**Doctoral Thesis
(Najm al-Dîn al-Kubrâ and Kubrawiyya)
(Suleyman GOKBULUT)**

**Dokuz Eylul University
Institute of Social Sciences
Department of Basic Islamic Sciences**

Najm al-Dîn al-Kubra (540/1145-618/1221) is a considerable sufi who had carried out initiation activities in Khwarezm area which was under the domination of Khwarezmshah State (1097-1231) from the second half of the sixth century to the first half of the seventh century. His name is frequently mentioned in the history of sufism both his disciples and his works. Also living in the process of the foundation of sufi orders and attributing to a tarika (sufi order) named Kubrawiyya had increased his importance.

In this study which includes an introduction, three chapters and a result is discussed life, works, mystic views and dervishes of Najm al-Dîn al-Kubra and the early period of Kubrawiyya order.

In the introduction, the sources and researches benefited in this thesis and our method and aims are mentioned. In the first chapter we point out the period of time, life and works of Najm al-Dîn al-Kubra. The second chapter is dedicated to his disciples and their activities. Subsequently we have mentioned about their relations with the other sufi circles. In the thirth chapter we have discussed mystic views of Najm al-Dîn in the frame of his manuscript and printed works and is given knowledge about the fundamentals of Kubrawiyya order.

Key Words: Najm al-Dîn al-Kubra, Kubrawiyya order, Khwarezm, Sufism, Disciples of Najm al-Dîn al-Kubra.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

1.1. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN YAŞADIĞI DÖNEM	21
1.1.1. Harezm Coğrafyası	21
1.1.2. Harezmşahlar Döneminde Siyâsî Ortam	25
1.1.3. Harezmşahlar Döneminde Dînî, Tasavvufî ve Kültürel Hayat	36
1.2. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN HAYATI	44
1.2.1. Menkıbevî Hayatı	44
1.2.1.1. Şeyh Arayışı ve Şeyhleriyle Yaşadıkları	47
1.2.1.2. Moğollar'ın Harezm'i İstilâsı ve Şehîd Edilmesi	53
1.2.1.3. Kendi Cesedinin Yerini Bildirmesi ve Harezm Halkına Müjdesi	62
1.2.1.4. Devrinde Yaşamış Bazı Kişilerle İlişkileri	64
1.2.1.4.1. Fahreddîn Râzî (ö. 606/1209)	64
1.2.1.4.2. Evhadüddîn Kirmânî (ö. 635/1238)	71
1.2.2. Tarihî Hayatı	75
1.2.2.1. Künye ve Lâkabları	75
1.2.2.2. Doğumu, Âilesi ve Gençlik Yılları	78
1.2.2.3. Tasavvufî Hayata Yönelişi, Şeyhleri ve Silsileleri	80
1.2.2.4. Vefatı ve Türbesi	90
1.3. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN ESERLERİ	95
1.3.1. Arapça Eserleri	97
1.3.1.1. Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl:	97
1.3.1.2. Usûlü'l-Aşere:	98
1.3.1.3. Risâle İle'l-Hâim:	100
1.3.1.4. Tasavvuf Hakkında Bir Risâle:	101
1.3.1.5. Risâle-i Sefîne:	101

1.3.1.6.	Minhâcû's-Sâlikîn ve Mi'râcû't-Tâlibîn:	102
1.3.1.7.	Âdâbü'l-Mürîdîn:	103
1.3.1.8.	Risâle Fi'l-Halve:	103
1.3.1.9.	Âdâbü's-Sülûk İlâ Hazreti Mâlikî'l-Mülk ve Melikî'l-Mülûk:	103
1.3.1.10.	İrşâdû't-Tâlibîn:	104
1.3.2.	Farsça Eserleri	104
1.3.2.1.	Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid İle's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid:	104
1.3.2.2.	Âdâbü's-Sûfiyye:	105
1.3.2.3.	Âdâbü's-Sâlikîn:	106
1.3.2.4.	Nasîhatü'l-Havâs:	106
1.3.2.5.	Cevâb-ı Nuh Suâl:	107
1.3.2.6.	Kitâbü't-Turuk Fî Ma'rifeti'l-Hırka:	107
1.3.2.7.	Âdâbü'l-Mutasavvife:	107
1.3.2.8.	Rubâiler:	107
1.3.3.	Yanlışlıkla Necmeddîn Kübrâ'ya Atfedilen Eserler	108
1.3.3.1.	Kitâbü'l-Himme:	108
1.3.3.2.	Sekînetü's-Sâlihîn:	109
1.3.3.3.	el-Makâmât ve Esrârü'l-Ârifin:	110
1.3.3.4.	Fevâid-i Âyât-i Kur'anî:	110
1.3.3.5.	Risâle Fi's-Sülûk:	110
1.3.3.6.	Risâle Fî İlmi't-Tasavvuf ve İlmi'l-Hurûf:	110
1.3.3.7.	Risâle Fî Fazîleti's-Salât:	111
1.3.3.8.	Risâletü'l-Hükmi'l-Aklî:	111
1.3.3.9.	Fütüvvetnâme:	111
1.3.3.10.	Menâzilü's-Sâirîn:	112
1.3.3.11.	Risâle-i Çehâr Erkân:	112
1.3.3.12.	Risâle-i İslâmiyye:	112
1.3.3.13.	Risâle-i Ma'rifet:	112
1.3.3.14.	Şerh-i Hadîs-i Küntü Kenzen Mahfiyyen:	113
1.3.3.15.	Bahru'l-Hakâik ve'l-Maânî Fî Tefsiri's-Seb'i'l-Mesânî:	113

İKİNCİ BÖLÜM

NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN HALİFELERİ, KÜBREVİYYE TARİKATININ YAYILIŞI VE DİĞER TASAVVUF ÇEVRELERİYLE İLİŞKİLERİ

2.1.	NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN HALİFELERİ	114
2.1.1.	Mecdüddîn Bağdâdî (ö. 606/1209 veya 616/1219)	117
2.1.2.	Radiyyüddîn Ali Lâlâ (ö. 642/1244)	126
2.1.3.	Sa'deddîn Hammûye (ö. 649/1251 veya 650/1252)	132
2.1.4.	Aynüzzamân Cemâleddîn Gîlî (ö. 651/1253)	139
2.1.5.	Necmeddîn Dâye er-Râzî (ö. 654/1256)	142
2.1.6.	Seyfeddîn Bâharzî (ö. 658/1259 veya 659/1260)	147
2.1.7.	Baba Kemâl Cendî (ö. 672/1273)	154

2.2.	KÜBREVİYYE TARİKATININ, NECMEDDİN KÜBRÂ VE HALİFELERİNDEN SONRAKİ TARİHİ	161
2.3.	NECMEDDİN KÜBRÂ VE HALİFELERİNİN DİĞER TASAVVUF ÇEVRELERİYLE İLİŞKİLERİ	172
2.3.1.	Ahmed Yesevî ve Çevresi İle İlişkiler	172
2.3.2.	Sühreverdiyye Mensupları İle İlişkiler	174
2.3.3.	Bahâeddîn Veled ve Mevlevî Geleneği İle İlişkiler	177
2.3.4.	Hâcegân ve Nakşibendiyye Mensupları İle İlişkiler	181

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ

3.1.	NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN TASAVVUF ANLAYIŞININ DAYANDIĞI TEMELLER	186
3.1.1.	Üç Ana Kaynak: Kur'an ve Sünnet, Geçmiş Meşâyih, Şeyhin Kendi Tecrübeleri	186
3.1.2.	Şeriat-Tarikat ve Hakikat	188
3.1.3.	Kübreviyye-Şiflik İlişkisi	190
3.2.	NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN TARİKATLAR TASNİFİ VE <i>USÛLÜ'L-AŞERE'Sİ</i>	196
3.3.	NECMEDDİN KÜBRÂ'DA TASAVVUFİ EĞİTİM	206
3.3.1.	Seyr ü Sülûk ve Esasları	207
3.3.2.	Halvet	211
3.3.3.	Zikir	220
3.3.4.	Hırka	231
3.4.	NECMEDDİN KÜBRÂ'DA TASAVVUFİ TECRÜBE	241
3.4.1.	Müşâhede ve Çeşitleri	243
3.4.2.	Renk Sembolizmi	247
3.4.3.	Havâtır	256
3.4.4.	Vücut, Nefs ve Şeytan	263
3.4.5.	Dâireler ve Noktalar	279
3.4.6.	İsm-i A'zam ve Sayha	282
3.4.7.	İstiğrâk	288
3.4.8.	Şâhidü'l-Gayb	292
	SONUÇ	299
	BİBLİYOGRAFYA	304

KISALTMALAR

çev. : Çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

haz. : Hazırlayan

İA : İslam Ansiklopedisi

Ktp. : Kütüphanesi

nr. : Numara

s. : Sayfa

ss. : Sayfa sayısı

tahk. : Tahkik

trs. : Tarihsiz

vr. : Varak

y.y. : Yayın yeri yok

Yay. : Yayınları

GİRİŞ

Tezin giriş bölümünde başlıca iki hususa değinilecektir. İlk olarak, “Necmeddîn Kübrâ ve Kûbrevîlik” hakkında araştırma yaparken sık sık mürâcaat edilen temel kaynaklar kısaca tanıtılacaktır. İkinci kısımda ise doğrudan Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221) ile ilgili olarak bugüne kadar yapılan akademik çalışmalar gözden geçirilecek ve bizim bu tezde ne yapmak istediğimiz üzerinde durulacaktır.

1. NECMEDDİN KÜBRÂ VE KÛBREVİLİK İLE İLGİLİ KAYNAK VE ARAŞTIRMALAR

VI./XII. asırda Harezmi topraklarında ortaya çıkıp günümüze kadar ulaşan tasavvufî bir hareketi ve geleneği incelemenin çok geniş bir külliyâtı içermesi şaşırtıcı olmasa gerektir. Her ne kadar biz onun kuruluş safhasını, yani Pîr Necmeddîn Kübrâ ve halifeleri dönemini ele alsak da sonraki yüzyıllarda yazılan eserlere kayıtsız kalamazdık. Çeşitli dillerde kaleme alınmış olan bu literatürün bir kısmı genel tarih ve coğrafya, bazıları tabakât ve tezkire türü, bir kısmı menkıbevi mâhiyette olan tasavvufî kaynaklar ve bazıları da modern araştırmalardır.

Necmeddîn Kübrâ'nın *Fevâihu'l-Cemâl* ve *Risâle Fi'l-Halve* gibi değişik eserlerinde, zaman zaman kendisi ve şeyhleri hakkında değerli bilgiler sunduğu bilinmektedir. Çalışmamızın birinci bölümünde yer alan “Necmeddîn Kübrâ'nın Eserleri” başlığında, şeyhin telifâtından genişçe söz edileceği için onları burada ele almıyoruz.

A. Genel Tarih ve Coğrafya Kaynakları: Bu kaynaklar, özellikle Necmeddîn Kübrâ'nın yaşadığı coğrafya olan Harezmi ile bu bölgeye hâkim olan Harezmişahlar Devleti'nin siyâsî, sosyal ve kültürel yapısını anlamak ve tezimizi doğru bir zemin üzerine oturtmak açısından önem arz etmektedir. Söz konusu eserlerin doğrudan Necmeddîn Kübrâ, halifeleri ve tarîkatıyla ilgili olmadığını belirtmekte fayda vardır.

1. Ahsenü't-Tekâsîm Fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm: Şemseddîn Ebu Abdullah el-Makdîsî (ö. 378/988), bu eserinde öncelikle İslâm dünyasını Arap ve Acem ülkeleri olarak ikiye ayırmıştır. Her bölgeden bahsederken önce o bölgenin merkezini, sonra

âmilliklerini ve diğer şehirlerini anlatmış, daha sonra halkın sosyal yapısına, ahlâkına ve fizyonomisine dair önemli bilgiler vermiştir.¹

2. Mu'cemü'l-Büldân: Yâkut el-Hamevî (ö. 626/1228)'nin alfabetik tarzda telif ettiği bu ansiklopedi, İslâm literatüründeki bütün yer adlarını kapsamakta ve bu yerlerle ilgili tarihî ve ilmî bilgiler vermektedir. Eser, ele aldığı konular hakkında daha önceki müelliflerin verdikleri bilgileri aktarmakta ve her coğrafi adın okunuş şeklini vermektedir.²

3. el-Kâmil Fi't-Târîh: İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233)'in başlangıçtan 628/1231 yılına kadar geçen olayları anlattığı bu eser, yazarına Ortaçağ'ın en güvenilir tarihçilerinden biri olma özelliğini kazandırmıştır. Özellikle Selçuklular, Harezşahlar ve Moğollar dönemlerini idrâk etmiş olan müellifin, şâhid olduğu hâdiseleri aktarması bakımından önemli bir kaynaktır.³

4. Tabakât-ı Nâsırî: Kādî Minhâc-ı Sirâc Cûzcânî (ö. 664/1266'dan sonra) tarafından Farsça olarak yazılan ve yirmi üç bölümden oluşan bu eser, Hz. Adem'den başlayarak müellifin zamanına kadar gelen olayları ihtivâ eden umûmî bir İslâm tarihidir. Kitabın bir bölümü Harezşahlar'a ayrılmıştır.⁴

5. Târîh-i Cihângüşâ: Meşhur Moğol tarihçisi Atâ Melik Cüveynî (ö. 681/1283)'nin Farsça olan bu eseri üç ciltten müteşekkildir. Kitabın ikinci cildinin Harezşahlar devrine ayrılmış olması bizim açımızdan önemlidir. Moğollar, İsmâîlîler ve Harezşahlar tarihiyle ilgili nâdir eserlerden biridir.⁵

6. Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd: Zekeriyya b. Muhammed el-Kazvînî (ö. 682/1283)'nin bu eseri, bir önsöz ve üç mukaddimeden sonra yedi iklimin ele alındığı bir coğrafya kitabıdır. Müellif, yedi iklimin coğrafi dağılımını, her birinin saat farklarını, enlem ve boylam açısından konumlarını izah ettikten sonra bu

¹ Makdîsî, *Ahsenü't-Tekâsîm Fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, haz. M. J. De Goeje, E. J. Brill, Leiden, 1906.

² Yâkut, *Mu'cemü'l-Büldân*, haz. Ferdinand Wüstenfeld, İntişârât-ı Esedî, Tahran, 1965.

³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Târîh*, haz. C. Johannes Tornberg, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.

⁴ Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, haz. Abdülhay Habîbî, Dûnyâ-yı Kitâb, Tahran, 1363.

⁵ Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, haz. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1999.

bölgelerde yer alan başlıca şehirleri alfabetik düzen içinde tanıtır. Eser, Anadolu'nun birçok şehir ve kasabası ile Orta Asya Türk boyları hakkında geniş bilgiler vermesi açısından da önemlidir.⁶

7. *Câmiü't-Tevârih*: Reşîdüddîn Fazlullah (ö. 718/1318) bu eserini İlhanlı hükümdarı Gâzân Han'ın isteği üzerine yazmaya başlamıştır. Orijinalinin bazı bölümleri Farsça, bazıları ise Moğolca telif edilmiş ve daha sonra kısmen Arapça'ya da çevrilmiş olan *Câmiü't-Tevârih*, modern anlamda ilk dünya tarihi olarak kabul edilmektedir. Moğollar ile Harezmsaşlar arasında cereyân eden hâdiseler açısından önemli bir kaynaktır.⁷

8. *Târîh-i Güzîde*: Hamdullah Müstevfî (ö. 740/1340'tan sonra)'nin bu eseri, Taberî, İbnü'l-Esîr, Cüveynî ve Reşîdüddin Fazlullah'ın kitaplarından istifade edilerek yazılan ve 730/1330'da tamamlanan Farsça umûmî bir tarihtir. *Târîh-i Güzîde*, müellifin yaşadığı dönemle ilgili değerli bilgiler ihtivâ etmekte olup özellikle İlhanlı tarihi için bir başvuru kitabıdır. İran ve civar bölgelerde yaşamış olan birçok sûfinin hayat hikâyelerine de yer verilmektedir.⁸

9. *Târîhu'l-İslâm*: Şemseddîn Zehebî (ö. 748/1348) tarafından 40 cilt olarak telif edilen bu eser, 700/1300 yılına kadar gelen genel bir İslâm tarihidir. Her on sene bir tabaka kabul edilmiş, yetmiş tabaka halinde yazılmıştır. Biyografi ağırlıklıdır. Her tabakanın sonunda vefeyât ayrıntılı bir şekilde verilmiştir.⁹ Zehebî'nin *el-İber Fî Haberi Men Ğaber* adlı eseri¹⁰ ise *Târîhu'l-İslâm*'ın muhtasarıdır.

10. *Mir'âtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzân Fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*: Ebu Abdullah el-Yâfiî (ö. 768/1367)'nin kaleme aldığı genel bir İslâm tarihi olan bu eser, biyografi bakımından da zengindir. İbnü'l-Esîr, İbn Hallikan ve Zehebî gibi

⁶ Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Dâru Sâdir, Beyrut, trs.

⁷ Reşîdüddîn Fazlullah, *Câmiü't-Tevârih*, haz. Behmen Kerîmî, İntişârât-ı İkbâl, Tahran, 1362.

⁸ Müstevfî, *Târîh-i Güzîde*, haz. Abdülhüseyn Nevâî, Çâphâne-i Sipehr, Tahran, 1381.

⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, haz. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1994.

¹⁰ Zehebî, *el-İber Fî Haberi Men Ğaber*, haz. Salahaddin el-Müncid, Mektebetü Hayyat, Kuveyt, 1960.

tarihçilerin eserlerinden faydalanılarak yazılmıştır. İçerisinde Yemen tarihi ile ilgili bilgiler de bulunmaktadır.¹¹

11. Mücmel-i Fasîhî: Fasîh Ahmed Hâfî (ö. 845/1441)'nin bir mukaddime, iki bölüm ve bir hâtimedden oluşan eserinde, Hz. Âdem'den müellifin kendi dönemine kadar İslâm dünyasındaki olaylar kronolojik sıraya göre özlü bir şekilde anlatılmaktadır. Farsça olan kitapta Necmeddîn Kübrâ, Sa'deddîn Hammûye ve Seyfeddîn Bâharzî ile ilgili kısa bilgiler bulunmaktadır.¹²

12. Ravzâtü'l-Cennât Fî Evsâfî Medîneti Herât: Muînüddîn İsfizârî (ö. 899/1494'ten sonra)'nin 897-899/1492-1494 yılları arasında telif ettiği bu eser, yirmi ana bölüm ve bir çok alt bölümden oluşmaktadır. Kitapta Herat'tan başka Horasan bölgesindeki Nişabur, Merv, Belh, Gazne, Kûhistân, Cüveyn, İsferyân ve İsfizâr gibi yerlerin tarih ve coğrafyası, mimârî eserleri, zirâî ve ticârî hayatları ve yetiştirdikleri ünlü kişiler hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır. Bazı Kübrevî şeyhlerine de yer verilmektedir.¹³

13. Ravzatu's-Safâ Fî Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ: Timurlular devrinde yaşamış olan Hamîdüddîn Muhammed Mîrhând (ö. 903/1498), *Habîbü's-Siyer* yazarı Hândmîr'in de dedesidir. Ali Şîr Nevâî'ye ithâf edilen bu Farsça eserde, yaratılıştan başlayarak Timurlular dönemine kadarki tarihî olaylar anlatılır. Harezmi kuşatması ve Necmeddîn Kübrâ'nın şehîd edilişi de zikredilir. Abbas Zeryâb eserin iki ciltlik bir muhtasarını yayınlamıştır.¹⁴

14. Habîbü's-Siyer Fî Ahbâri Efrâdi Beşer: Muhammed Hüseyinî Şîrâzî Hândmîr (ö. 942/1535) tarafından Farsça olarak yazılan eser, yaratılıştan başlayıp Şah İsmail (ö. 930/1524)'in ölümüne kadar gelmektedir. Kronolojinin değil, devletlerin esas alındığı kitapta, anlatılan her devrin sonunda o dönemin vezirleri ve

¹¹ Yâfî, *Mîr'âtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzân Fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, Kahire, 1993.

¹² Hâfî, *Mücmel-i Fasîhî*, haz. Mahmud Ferrûh, Kitabfûrûşî-yi Bâstân, Meşhed, trs.

¹³ İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât Fî Evsâfî Medîneti Herât*, haz. Seyyid Muhammed Kâzım İmam, Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1959.

¹⁴ Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ*, Muhtasarını haz. Abbas Zeryâb, İntişârât-ı İlmî, Tahran, 1358.

diğer devlet adamları, seyyidler, nakîbler, ulemâ ve sûfiler hakkında geniş bilgiler verilmektedir.¹⁵

15. Heft İklîm: Emîn Ahmed Râzî (ö. 1002/1594'ten sonra)'nin bu eseri, yedi coğrâfî bölge esasına göre düzenlenmiştir. Her bölümde, kendi içinde daha küçük bölgelere, ülkelere veya şehirlere ayrılan bir iklim ele alınmıştır. Her ana bölgenin tarih ve coğrafyası hakkında bilgi veren bir girişten sonra, orada yetişen büyük şahsiyetlerin biyografileri kısaca anlatılmıştır. Eserin tamamında 1560 âlim, şâir, edib, mutasavvıf, emîr ve hükümdarın hayat hikâyelerine yer verilmiştir.¹⁶

17. Moğol İstilâsına Kadar Türkistan: Vasiliy Viladimiroviç Barthold (ö. 1930)'un klâsikler arasında yerini alan bu eseri, Orta Asya'nın coğrafi özellikleri, Moğol istilâsına kadar buralarda kurulan devletler ve Moğollar'ın gelişiyile birlikte bölgede meydana gelen siyâsî ve sosyal değişmeleri ele almaktadır. Harezmsâh-Moğol ilişkileri açısından son derece önemli bir kaynaktır.¹⁷

18. Harezmsâhlar Devleti Tarihi: İbrahim Kafesoğlu'nun ilk baskısını 1956'da yaptığı ve sadece Harezmsâhların siyâsî tarihini ayrıntılı bir şekilde işlediği faydalı bir eserdir.¹⁸

B. Bazı Tasavvufî Kaynaklar İle Biyografi ve Tezkire Türü Eserler

1. Bahru'l-Hakâik: Necmeddîn Kübrâ'nın halifesi Necmeddîn Dâye er-Râzî (ö. 654/1256)'nin kaleme aldığı bir tefsirdir. Fakat eserin baş tarafında kendisi, seyahatleri ve şeyhleri hakkında kısa bazı bilgiler vermektedir.¹⁹ Yine Dâye'nin Farsça olan *Mirsâdü'l-İbâd*²⁰ ve *Mermûzât-ı Esedî*²¹ adlı eserlerinde kendisi ve yaşadığı dönemle ilgili bir takım önemli malumât bulunmaktadır.

¹⁵ Hândmîr, **Habîbü's-Siyer**, haz. Celâleddîn Hümâyî, İntişârât-ı Hıyâm, Tahran, 1380.

¹⁶ Râzî, **Heft İklim**, haz. Seyyid Muhammed Rızâ Tâhirî, İntişârât-ı Sürûş, Tahran, 1378.

¹⁷ Barthold, **Moğol İstilâsına Kadar Türkistan**, haz. H. Dursun Yıldız, Kervan Yay., İstanbul, 1981.

¹⁸ Kafesoğlu, **Harezmsâhlar Devleti Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.

¹⁹ Dâye, **Bahru'l-Hakâik**, Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 37.

²⁰ Dâye, **Mirsâdü'l-İbâd**, haz. Muhammed Emîn Riyâhî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1380.

²¹ Dâye, **Mermûzât-ı Esedî Der Mermûzât-ı Dâvûdî**, Müessese-i Mutâlaât-ı İslâmî, Tahran, 1974.

2. Menâkıbnâme-i Şeyh Evhadüddîn Kirmânî: Sivaslı Muhammed Alâî (VII./XIII. asır)'ye ait bu Farsça eser, Anadolu'da yazılmış meşâyih menâkıbnâmelerinin ilki olup, 1204-1234 yılları arasında bu bölgede faaliyet gösteren Evhadüddîn Kirmânî (ö. 635/1238)'nin hayat hikâyesini ve seyahatlerini anlatmaktadır. VII./XIII. asrın sonlarında kaleme alınmıştır. Şeyh Kirmânî'nin Necmeddîn Kübrâ, Sa'deddîn Hammûye (ö. 649/1251 veya 650/1252) ve Necmeddîn Dâye gibi Kübrevî şeyhleriyle görüşmelerinin anlatıldığı bölümler bizim açımızdan önemlidir.²²

3. Tezkiretü'l-Meşâyih: Bir Kübrevî şeyhi olan Alâuddevle-i Simnânî (ö. 736/1336) bu Farsça eserinde, Kübrevî silsilesinde kendisinden önce yer alan şeyhlerinin doğum ve ölüm tarihleri, bazı özellikleri hakkında kısa bilgiler sunmaktadır.²³ Simnânî yine Farsça olarak telif ettiği *Fazlu't-Tarîka*'da ise tasavvuftaki 100 makâmı farklı bir şekilde ele almakta ve her birindeki derece ve hal sayısını anlatmaktadır. Fakat bazı yerlerde kendisi ve diğer Kübrevî şeyhleri hakkında kısa bilgiler sunmaktadır.²⁴

4. Evrâdü'l-Ahbâb ve Fusûsu'l-Âdâb: Eserin müellifi Ebu'l-Mefâhir Yahya Bâharzî (ö. 736/1336), Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinden biri olan Seyfeddîn Bâharzî (ö. 658/1259 veya 659/1260)'nin torunudur. Kübrevî literatüründeki en önemli âdâb kitaplarından biri olan bu Farsça eserde, yer yer Şeyh Kübrâ ve Seyfeddîn Bâharzî ile ilgili sözler ve hikâyeler de bulunmaktadır.²⁵

5. Çihil Meclis: Alâuddevle-i Simnânî'nin yanında uzun yıllar kalmış olan Emîr İkbâl Sistânî (8/14. asır)'nin, şeyhinin sözlerini ve sohbetlerini derlediği Farsça bir eserdir. İçerisinde Kübrevî şeyhleri ile ilgili kısa bazı anekdotlar da yer almaktadır.²⁶

²² Alâî, *Menâkıbnâme-i Şeyh Evhadüddîn Kirmânî*, haz. Mikail Bayram, Kardelen Yay., İstanbul, trs.

²³ Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih, Musannafât-ı Fârisî* içinde, haz. N. Mâyil Herevî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1990.

²⁴ Simnânî, *Fazlu't-Tarîka*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2135, vr. 46b-112b.

²⁵ Yahya Bâharzî, *Evrâdü'l-Ahbâb ve Fusûsu'l-Âdâb*, haz. İrec Afşar, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1345.

²⁶ Sistânî, *Çihil Meclis*, haz. Abdürrafi Hakikat, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1378.

6. Kitâbü'l-Vâfi Bi'l-Vefeyât: Halil b. Aybek es-Safedî (ö. 764/1361), İbn Hallikan (ö. 681/1282)'ın *Vefeyâtü'l-A'yân*'ına tekmile yazmak için bu eserine başlamış, fakat çalışmanın ilerlemesiyle birlikte bu sahanın en hacimli ansiklopedilerinden birini ortaya çıkarmıştır. Yaklaşık 4000 civarında biyografinin bulunduğu kitap, Muhammedlerle başlar. Alfabetik olarak tertip edilmiştir. İçerisinde Necmeddîn Kübrâ'ya da yer verilmiştir.²⁷

7. Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ: Cemâleddîn Tâceddîn es-Sübkî (ö. 772/1369)'nin bu eseri, şâfiî mezhebine mensup âlimlerin ve fakihlerin biyografilerinden bahseden önemli bir kaynaktır. Şeyh Necmeddîn Kübrâ'nın da şâfiî mezhebine müntesib olması dolayısıyla kendisinden kısaca söz edilmiştir.²⁸

8. Şeddü'l-İzâr Fî Hattü'l-Evzâr An Züvvâri'l-Mezâr: Şîrâz'ın meşhur vâiz ve şâirlerinden olan Muînüddîn Ebu'l-Kasım Cüneyd-i Şîrâzî (ö. 791/1389'dan sonra) tarafından 791/1389 yılında kaleme alınmıştır. Şîrâz'da medfûn olan zâhid, âlim, emîr ve sultanları içermektedir. Haftanın yedi gününden mülhem olarak yedi kısma ayrılan eser, Şîrâz mezarlarını ziyâret etmek isteyenlere rehberlik amacıyla Arapça olarak yazılmıştır. Kitapta Kübreviyye tarîkatıyla bağı olan birkaç kişiden de bahsedilmektedir.²⁹

9. Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr: Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinden Baba Kemâl Cendî (ö. 672/1273)'nin silsilesinde yer alan Kemâleddîn Hüseyin Hârezmî (ö. 836/1433)'nin bu eseri Mevlânâ (ö. 672/1273)'nin *Mesnevî*'sinin ilk üç cildinin Farsça şerhidir. Müellif eserinin başında on bölüm açarak tasavvufî meseleler hakkında bilgiler sunmaktadır. Bu kısmın birinci bölümü Hz. Ali'den başlayıp Necmeddîn Kübrâ'ya kadar gelen bazı büyük velîlerin biyografilerine ayrılmıştır.³⁰

²⁷ Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi Bi'l-Vefeyât*, haz. Helmut Ritter, Dâru'n-Neşri Franz Steiner, Wiesbaden 1981.

²⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, haz. Mahmud Muhammed et-Tanahi, Matbaatü İsa el-Babi el-Halebî, y.y., 1964.

²⁹ Şîrâzî, *Şeddü'l-İzâr fî Hattü'l-Evzâr an Züvvâri'l-Mezâr*, haz. Muhammed Kazvîni-Abbâs İkbâl, İntişârât-ı Nevîd, Tahran, 1366.

³⁰ Hârezmî, *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr*, haz. Muhammed Cevâd Şeriat, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1384.

10. Silsiletü'l-Evliyâ: Kübreviyye tarîkatının Nurbahşiyye kolunun kurucusu olan Seyyid Muhammed Nurbahş (ö. 869/1464), Farsça olan bu eserinde, kendisinden önce yaşamış ve çağdaşı olan 254 zâtın çok kısa biyografilerinden bahsetmektedir. Bunlar arasında birçok Kübrevî şeyhi de bulunmaktadır.³¹

11. Nefehâtü'l-Üns Min Hadarâti'l-Kuds: Sülemî (ö. 412/1021)'nin Arapça olarak kaleme aldığı *Tabakatu's-Süfiyye* adlı eser, Abdullah Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089) tarafından aynı isimle Farsça'ya çevrilmiştir. Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492)'nin *Nefehât*'i de, Herevî'ye yazılmış bir zeyl gibidir. Câmî'nin vefâtından sonra da bu kitap, Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532) tarafından bazı eklemelerle Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Böylece eser 700'ü aşkın kadın ve erkek sûfinin hayatından bahseden geniş bir biyografi haline gelmiştir. Câmî'nin *Nefehât*'i kendisinden sonra yazılan pek çok biyografi ve tezkire türü esere de kaynaklık etmiştir. Necmeddîn Kübrâ ve diğer bazı Kübrevî şeyhleri hakkında verdiği bilgiler oldukça önemlidir.³²

12. Tezkiretü's-Şuarâ: Devletşah b. Bahtîşâh-ı Semerkandî (ö. 900/1494-95) tarafından İran şâirleri hakkında Farsça olarak kaleme alınan bu eser, bir mukaddime, yedi bölüm ve bir hâtimedden ibarettir. 892/1487'de tamamlanıp Ali Şir Nevâî'ye ithâf edilmiştir. İçerisinde Necmeddîn Kübrâ ve bazı halifelerine de değinilmiştir.³³

13. Mecâlisü'n-Nefâis: Ali Şir Nevâî (ö. 906/1501) tarafından 897/1491'de kaleme alınan eser, Türk dilinde yazılan ilk şuarâ tezkiresi olması bakımından önemlidir. Sekiz kısımdan müteşekkil tezkirede adı geçen 451 şâirin büyük bir kısmı şiirlerini Farsça olarak kaleme almıştır. Bazı rubaîleri olan Necmeddîn Kübrâ da burada zikredilmiştir.³⁴

14. Mecâlisü'l-Uşşâk: Emîr Kemâleddîn Hüseyin b. Şihâbüddîn İsmail Tabesî Gazergâhî (ö. ?) tarafından 908/1502 yılında tamamlanan bu Farsça eser, Timurlu hükümdârı Hüseyin Baykara (ö. 912/1506)'ya da atfedilmektedir. Velîlerin

³¹ Nurbahş, *Silsiletü'l-Evliyâ*, haz. Muhammed Takî Dânişpejûh, *Çeşnnâme-i Henry Corbin: Melanges Offerts a Henry Corbin* içinde, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Tahran, 1397.

³² Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul, 1995.

³³ Devletşah, *Tezkire-i Devletşah*, çev. Necati Lugal, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1963-67.

³⁴ Nevâî, *Mecâlisü'n-Nefâis*, haz. Ali Asğar Hikmet, Kitâbhâne-i Menûçherî, İran, 1363.

hayat hikâyelerinden ve kerâmetlerinden, şâirlerden ve sultanlardan bahseden kitap, toplam yetmiş beş meclisten oluşmaktadır. Kübrevî şeyhleri ile ilgili bölümler *Nefehât*'le paralellik arz etmektedir.³⁵

15. *Tabakātu'l-Müfessirîn*: Şemseddîn Dâvûdî (ö. 945/1539)'nin telif ettiği 704 müfessirin biyografisine yer verilen bu eserin tertibinde alfabetik sıra gözetilmiş, müfessirlerin hayatları hakkında kısa bilgiler sunulurken, eserleri ve ilmî yönleri daha geniş bir şekilde işlenmiştir. Kendisine on iki ciltlik bir tefsirin nisbet edildiği Necmeddîn Kübrâ'ya da değinilmiştir.³⁶

16. *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*: Hâfız Hüseyin Kerbelâî Tebrîzî (ö. 997/1590)'nin 975/1567'de tamamladığı bu Farsça eser, bir mukaddime, sekiz ravza ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Tebrîz ve civarındaki mezarlıklarda yatan ashâb, tâbiîn, sûfî, şâir, sultan ve devlet adamları hakkında önemli bilgiler ihtivâ etmektedir. Kitabın sekizinci ravzası Abdullah Berzişâbâdî (ö. 872/1468)'den başlayarak Hz. Peygamber'e kadar ulaşan Kübrevî silsilesindeki kişilerin tanıtılmasına ayrılmıştır. Yazarın kendisi de Kübreviyye'nin Zehebiyye koluna mensuptur.³⁷

17. *Mecâlisü'l-Mü'minîn*: Bir filozof, kelâmcı, matematikçi ve şâir olan Nûrullah Şüsterî (ö. 1019/1610), en ünlüsü Farsça telif edilmiş *Mecâlisü'l-Mü'minîn* olmak üzere yetmiş civarında eser kaleme almıştır. 1010/1602'de yazılmış olan bu kitapta, on iki bölümde her türden (filozof, kelâmcı, sûfî vs.) şîhler hakkında kısa notlar sunulmaktadır. Şüsterî'nin, Kübreviyye'nin Nurbahşiyye koluna intisâbı bulunduğu için verdiği bilgilerde genellikle Muhammed Nurbahş yanlısı olduğu sezilmektedir.³⁸

18. *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*: Abdurraûf el-Münâvî (ö. 1031/1621)'nin 1011/1602 tarihinde tamamladığı bu eser, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn'le

³⁵ Gazergâhî, *Mecâlisü'l-Uşşâk*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4238.

³⁶ Dâvûdî, *Tabakātu'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

³⁷ Kerbelâî, *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân*, haz. Cafer Sultan el-Karrâî, İntişârât-ı Sütûde, Tahran, 1344.

³⁸ Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, haz. Muhammed Debîr Siyâkî, Kitabfürûş-i İslâmiyye, Tahran, 1365.

birlikte on bir tabakadan oluşmaktadır. Kitabın tamamında 797 velînin tercüme-i hâli bulunmaktadır. Bunlardan birisi de Şeyh Necmeddîn Kübrâ'dır.³⁹

19. Câmîü's-Selâsil: Mecdüddin Ali Bedahşânî (ö. ?) bu eserini Bâbürlü hükümdârı Şah Cihân (ö. 1068/1657) zamanında Farsça olarak kaleme almıştır. Mâverâünnehir, Bedehşân ve Hindistan bölgelerinde faaliyetlerde bulunan tarîkatlar ve sûfiler hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Necmeddîn Kübrâ ve halifelerinin anlatıldığı kısımlar genelde *Nefehât*'in bir tekrarı gibidir.⁴⁰

20. Sefinetü'l-Evliyâ: Dârâ Şükûh (ö. 1069/1659)'un Kadiriyye, Nakşibendiyye, Çiştîyye, Kübreviyye ve Sühreverdiyye silsilelerinde yer alan 411 velînin hayatından ve kerâmetlerinden bahseden bu eseri özellikle Hint evliyâsı açısından önemlidir. 1049/1640'ta yazılan kitap geniş ölçüde *Nefahât*'teki bilgileri tekrarlamaktadır.⁴¹

21. Şezerâtü'z-Zeheb Fî Ahbâri Men Zeheb: Ebu'l-Felâh İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679)'a ait bu eser, hicretin ilk yılından başlayarak 1000/1592 yılına kadar meydana gelen olayları, özellikle de ulemâ ve devlet adamlarının biyografilerini içeren bir vefeyât kitabıdır. 1080/1670'te tamamlanan eser, her yılın olaylarını özetle anlattıktan sonra o yıl vefât eden âlim, sûfî ve devlet adamlarının kısa hikâyelerini vermektedir.⁴²

22. Âteşkede-i Âzer: Lutf Ali Beg Âzer (ö. 1195/1781)'e ait bu kitap, Farsça yazan 845 şâirin biyografisini ihtivâ etmektedir. Eser, şâirlerin mensup oldukları bölge ve şehirlere göre tertip edilmiştir. İki ana bölümden meydana gelmektedir. Farsça bazı rubaîleri olan Necmeddîn Kübrâ'ya da yer verilmiştir.⁴³

23. Tibyânu Vesâili'l-Hakâik Fî Beyâni Selâsili't-Tarâik: Harîrîzâde Muhammed Kemâleddîn (ö. 1299/1882), üç büyük ciltten müteşekkil bu eserinde, tarîkatların kurulmasından itibaren kendi asrına kadar gelen bütün tarîkatları

³⁹ Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, haz. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru Sâdir, Beyrut, 1999.

⁴⁰ Bedahşânî, *Câmîu's-Selâsil*, İslamâbâd Gencbahş Ktp., nr. 1060, ss. 42-868 (varaklar sayfa usulü numaralandırılmıştır).

⁴¹ Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-Evliyâ*, Matbaatu Dâmi İkbâle, İstanbul, 1908 (Ofset baskı).

⁴² İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb Fî Ahbâri Men Zeheb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs.

⁴³ Lutf Ali Beg, *Âteşkede-i Âzer*, Müessesesi-i Neşr-i Kitâb, y.y., 1958.

alfabetik bir sıra ile ele almıştır. Kübreviyye ve bazı kolları da dahil olmak üzere toplam 167 tarîkattan bahsetmektedir.⁴⁴

24. Sefîne-i Evliyâ: Hüseyin Vassâf (ö. 1929)'ın beş ciltten meydana gelen bu eseri, tarîkat adlarına göre düzenlenmiştir. Başta tarîkatın genel bir silsilesi verilmiş, daha sonra silsilede yer alan ve özellikle de müellifin kendi döneminde yaşayan şeyhler hakkında bilgiler sunulmuştur. Kitapta Kübreviyye tarîkatı ile ilgili bir bölüm bulunmaktadır.⁴⁵

Bunların yanısıra, Rıza Kulî Han Hidâyet (ö. 1288/1871)'in *Tezkire-i Riyâzü'l-Ârifîn*'i⁴⁶ ile *Mecmau'l-Fusahâ*'sı⁴⁷, Muhammed Bâkır Hânsârî (ö. 1313/1895)'nin *Ravzâtü'l-Cennât Fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*⁴⁸ adlı tezkiresi, Masum Ali Şah Şîrâzî (ö. 1212/1797)'nin tarîkat silsilelerini ve önemli şahıslarını ele aldığı *Tarâyiku'l-Hakâyik*'i⁴⁹ ve Yusuf b. İsmail en-Nebhânî (ö. 1932)'nin *Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ*'sı⁵⁰ müracaat ettiğimiz kaynaklardandır.

C. Şeyh Necmeddîn Kübrâ Hakkında Yazılan Biyografi ve Menâkıbnâmeler

1. Şeyh Necmeddîn Kübrânı Şehîd Kılıb Şehr-i Hârezmi Harâb Kulğânının Beyânı: Bu yazma, Rusya Bilimler Akademisi, Leningrat Şark Tetkikleri Enstitüsü, (Nov. 217, A 708)'de bulunmaktadır. Çağatay Türkçe'siyle yazılan eser 116 varaktır ve her varak 9 satırdan müteşekkildir. Varak 110a'da 1308/1890 tarihi geçmektedir ki, muhtemelen bu tarihte istinsâh edilmiştir. Kim tarafından ve ne zaman yazıldığıyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. 44 fasıldan oluşan kitap şu sözlerle başlamaktadır: “Mârâ vîlâr ândâğ rivâyet kılurlarkim, Hârezm ma'den-i ulemâ ve şerîf-i fudalâ turur.” Bertels bu menâkıbnâmedeki 44 faslı gözden geçirmiş

⁴⁴ Harîrizâde, *Tibyân*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 432.

⁴⁵ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul, 2006.

⁴⁶ Kûlî Han, *Tezkire-i Riyâzü'l-Ârifîn*, Dârü'l-Hilâfe, Tahran, 1888.

⁴⁷ Kûlî Han, *Mecmau'l-Fusahâ*, haz. Muzâhir Musaffâ, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran, 1336.

⁴⁸ Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât Fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, haz. Esedullah İsmailiyyan, el-Matbaatü'l-Haydariyye, Kum, trs.

⁴⁹ Şîrâzî, *Tarâiku'l-Hakâik*, haz. Muhammed Cafer Mahcub, Kitâbhâne-i Sinânî, y.y., 1940.

⁵⁰ Nebhânî, *Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ*, haz. İbrahim Atve Avd, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1984.

ve Necmeddîn Kübrâ ile ilgili olanları *Tasavvuf ve Edebiyat-ı Tasavvuf* adlı eserinde “Român Der Bâre-i Şeyh Necmeddîn Kübrâ, Şerh-i Kûtâh” başlığı altında nakletmiştir.⁵¹

2. Menkabet-i Şeyh-i Kebîr: Bu anonim menâkıbnâmede, Necmeddîn Kübrâ'nın bir müridinin başından geçen hâdiseler ile şeyhin vefâtından sonra, kendi cesedinin yerini halka bildirmesi anlatılmaktadır.⁵²

3. Kâtib Çelebi, Necmeddîn Kübrâ hakkında Farsça olarak beş bâb halinde kaleme alınmış, *Tuhfetü'l-Fukarâ fî Sîreti Şeyh Necmeddîn el-Kübrâ* adındaki bir eserden bahsetmektedir.⁵³ Başka hiçbir kaynakta zikredilmeyen bu eserin nerede olduğu hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

4. Kerbelâî, gerek Necmeddîn Kübrâ ve gerekse diğer bazı Kübrevî şeyhlerinden bahsederken *Makâmât-ı Hazret-i Şeyh Necmeddîn* adındaki bir kaynaktan sık sık alıntılar yapmaktadır.⁵⁴ Başka hiçbir yerde zikredilmeyen bu eser, muhtemelen günümüze kadar gelememiştir.

D. Modern Araştırmalar

Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik ile ilgili modern araştırmaların tarihi 1930'lara kadar uzanmaktadır. Batı'da bu alandaki ilk çalışmalar Alman müsteşrik Fritz Meier⁵⁵ öncülüğünde başlamış ve Fransız Marjion Molé⁵⁶ ile devam etmiştir.

⁵¹ Bkz. E. Berthels, *Tasavvuf ve Edebiyat-ı Tasavvuf*, Farsça'ya çev. Saîd İyездî, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran, 1977, s. 441-451. Burada bahsi geçen eserin yazması elimizde olmadığı için Berthels'in aktardıklarından istifâde ettik.

⁵² Bkz. **Menkabet-i Şeyh-i Kebîr**, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrunî Şarkiyat Enstitüsü Elyazmaları Hazinesi, nr. 2069/2, vr. 23b-33a. Özbekistan'da bulunan bu eseri, kütüphânedен almak mümkün olmadığı için, Şarkiyat Enstitüsü'nde Araştırma Görevlisi olan değerli arkadaşım Azîze Bektaş'ın transkribe ettiği metinden okuduk ve tezimizde kullandık.

⁵³ Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zünûn**, haz. M. Şerefeddin Yaltkaya, Maârif Matbaası, İstanbul, 1941, I, 371.

⁵⁴ Bkz. Kerbelâî, II, 304-320.

⁵⁵ Meier, Şeyh Kübrâ'nın *Fevâihu'l-Cemâl* adlı eserini geniş bir giriş ve incelemeyle neşretmiştir. Bkz. Meier, **Die Fewâ'ih al-Ġamâl wa-Fewâ'tih al-Ġalâl des Naġm ad-dîn al-Kubrâ**, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1957; Mier, “An Exchange of Letters Between Sharaf al-Dîn-ı Balkhî and Majd al-Dîn-i Baghdâdî”, **Essays on Islamic Piety and Mysticism By Fritz Meier**, çev. John O'kane, E. J. Brill, Leiden, 1999, ss. 245-281; Meier, “Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: Ain al-Qudât al-Hamadânî, Naġm ad-dîn al-Kubrâ, Naġm ad-dîn ad-Dâja”, **Der Islam**, Sayı: 24, 1937, ss. 1-40.

Bu şahıslar, özellikle Kübrevî meşâyihinden ileri gelenlerin eserlerinin neşredilmesi hususunda çok önemli çabalar göstermişlerdir.

Yirminci asrın ikinci yarısından sonra, İran’da doğrudan Necmeddîn Kübrâ’yı ele alan üç Farsça kitap daha bu literatüre eklenmiştir. Bunlardan ilki, Menuçer Muhsinî’nin adını taşıyan 1967 tarihli *Tahkîk Der Ahvâl u Âsâr-ı Necmeddîn Kübrâ Üveysî* adlı eserdir.⁵⁷ İkincisi, 2001 yılında Kâzım Muhammedî tarafından *Necm-i Kübrâ* adıyla yayınlanmıştır.⁵⁸ Üçüncüsü ise İranlı araştırmacı Abdürrafî Hakîkat’ın kaleme aldığı *Sitâre-i Bozürg-i İrfân: Şeyh Necmeddîn Kübrâ* isimli kitaptır.⁵⁹

29-30 Mayıs 2001 tarihinde Türkmenistan’ın başkenti Aşkabâd’da, Şeyh Necmeddîn Kübrâ adına uluslararası bir sempozyum düzenlenmiştir. Bu programda sunulan tebliğler dört cilt halinde neşredilmiştir. Bunların birinci cildi Farsça tebliğleri, ikinci cildi Türkmençe ve Rusça tebliğleri içermektedir. Üçüncü cilt Ahmed Pâketçî’nin Rusça kaleme aldığı kısa Necmeddîn Kübrâ biyografisinden, dördüncü cilt ise Mahmûd Rızâ İsfediyâr tarafından yine Rusça olarak yazılan Kübrevîlik bibliyografyasından meydana gelmektedir.⁶⁰

Doksanlı yıllarda Kübrevî geleneğiyle ilgili yapılmış üç doktora tezi oldukça önemlidir. Bunlardan ilki Jamal J. Elias tarafından hazırlanan *The Throne Carrier of God, The Life and Thought of Ala ad-Davla as-Simnânî* adlı çalışmadır. Burada

⁵⁶ Molé, “Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme”, *Revue Des Études Islamiques*, Sayı: 29, 1961, ss. 61-142; Molé, “La version persane du Traité de dix principes de Najm al-Dîn Kobra, par Ali b. Shihâb al-Dîn Hamadânî”, *Ferheng-i İrân-zemîn*, Sayı: 6, 1958, ss. 38-51; Molé, “Professions de foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nurbahş”, *Bulletin D’études Orientales*, Sayı: 17, 1961-1962, ss. 103-203.

⁵⁷ Muhsinî, *Tahkîk Der Ahvâl u Âsâr-ı Necmeddîn Kübrâ Üveysî*, İntişârât-ı Kütüb-i İran, Tahran, 1967.

⁵⁸ Muhammedî, *Necm-i Kübrâ*, İntişârât-ı Tarh-ı Nov, Tahran 1380. Daha sonra Muhammedî bu kitabını kısaltarak tekrar yayınlamıştır. Bkz. Muhammedî, *Necmeddîn Kübrâ: Pîr-i Velî-tırâş*, İntişârât-ı Necmeddîn Kübrâ, Tahran, 1386.

⁵⁹ Hakîkat, *Sitâre-i Bozürg-i İrfân: Şeyh Necmeddîn Kübrâ*, İntişârât-ı Behcet, Tahran, 1385.

⁶⁰ Bkz. *Mecmû-ı Makâlât-ı Hemâyiş-i İlmî-Beyne’l-Milelî-yi Bozürgdâst-ı Şeyh Necmeddîn Kübrâ*, haz. Muhammed Takî, Müessesesi-i İntişârât-ı Dânişgâh-ı Firdevsî, Meşhed, 1380/2001. Bu sempozyumun ikincisi de 04-06 Eylül 2008 tarihinde Daşoğuz/Türkmenistan’da, “Necmeddîn-i Kübrâ ve Doğu’nun Rûhî-Medenî Dünyası Sempozyumu” adı altında gerçekleştirilmiştir. Çeşitli ülkelerden gelen bir çok araştırmacı burada tebliğlerini sunmuşlardır. Fakat bu tebliğler henüz basılmamıştır. Beni bu programın içeriğinden haberdar eden değerli hocam Prof. Dr. Mustafa Kara Beyefendi’ye teşekkürlerimi sunarım.

meşhur Kübrevî şeyhi Alâuddevle-i Simnânî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır.⁶¹ İkincisi, Surayia Gull'un Seyyid Ali Hemedânî (ö. 786/1385) ve bir dizi takipçilerinin Keşmir'deki teblîğ ve irşâd faaliyetlerini konu edinen ve *Development of Kubraviya Sufi Order in Kashmir with Special Reference to Mir Saiyid Ali Hamadani* adını taşıyan eseridir.⁶² Üçüncüsü ise Shahzad Bashir'in *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks* isimli tezidir. Burada Kübreviyye tarikatının Nurbahşiyye kolunun kurucusu olan Muhammed Nurbahş'ın hayatı, eserleri, mehdilik iddiaları, siyasilerle ilişkileri ve tasavvufî görüşleri hakkında önemli bilgiler verilmektedir.⁶³

Ayrıca bütün bunlara ilave olarak, Henry Corbin⁶⁴, Toshiko İzutsu⁶⁵, Devin DeWeese⁶⁶, William Shpall⁶⁷, Paul Ballanfat⁶⁸, Leonard Lewisohn⁶⁹, Elizabeth Ross

⁶¹ Elias, "The Throne Carrier of God, The Life and Thought of Ala ad-Davla as-Simnânî", (Basılmamış Doktora Tezi), Yale University, 1991.

⁶² Gull, "Development of Kubraviya Sufi Order in Kashmir with Special Reference to Mir Saiyid Ali Hamadani", (Basılmamış Doktora Tezi), Jamia Millia Islamia, 1999.

⁶³ Bashir, "Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks", (Basılmamış Doktora Tezi), Yale University, 1997.

⁶⁴ Corbin, **The Man of Light in Iranian Sufism**, İngilizce'ye çev. Nancy Pearson, Omega Publications, New Lebanon, 1994.

⁶⁵ İzutsu, "The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra", **Sophia Perennis, The Bulletin of the Islamic Iranian Academy of Philosophy**, Cilt: 4, Sayı: 1, 1978, ss. 23-42.

⁶⁶ DeWeese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", **Iranian Studies**, Cilt: 21, Sayı: 1-2, 1988, ss. 45-83; DeWeese, "Sayyid Ali Hamadâni and Kubrawî Hagiographical Traditions", **The Heritage of Sufism**, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, England, 1999, II, 121-158; DeWeese, "Baba Kamal Jandi and the Kubravî Tradition among the Turks of Central Asia", **Der Islam**, Cilt: 71, Sayı: 1, 1994, ss. 58-94; DeWeese, "Two Narratives on Najm al-Dîn Kubrâ and Radî al-Dîn Ali Lâlâ from a Thirteenth-Century Source: Notes on a Manuscript in Raza Library, Rampur", **Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt**, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, London, 2005, ss. 298-339; DeWeese, "Dog Saints and Dog Shrines in Kubravî Tradition: Notes on A Hagiographical Motif From Khwârazm", **Miracle et Karama: Hagiographies Medievales Comparees 2**, Brepols Publishers, Turnhout 2000, ss. 459-497.

⁶⁷ Shpall, "A Note On Najm al-Dîn al-Râzî and The Bahr al-Hakâiq", **Folia Orientalia**, Sayı: 22, 1981-1984, ss. 69-80.

⁶⁸ Ballanfat, Necmeddîn Kübrâ'nın bazı eserlerini Fransızca'ya çevirerek yayınlamıştır. Bkz. Ballanfat, **Les Eclasons De La Beauté et les Parfums de la Majesté**, Éclat, Nimes, 2001; Ballanfat, **La Pratique du Soufisme: Quatorze Petits Traités de Najm al-Din Kubra**, Éclat, Nimes, 2002.

Alexandrin⁷⁰, Andreas Rieck⁷¹, Karl Barbir⁷², Muhammed İsa Waley⁷³, Hamid Algar⁷⁴, Jamal J. Elias⁷⁵, Abdülhüseyin Zerrînkub⁷⁶, Hüseyin Bedreddîn⁷⁷, İrec Afşar⁷⁸, Kerâmet Hüseyin Rânâ⁷⁹, Saîd Nefîsî⁸⁰, Necib Mâyil Herevî⁸¹, Nasrullah Purcevâdî⁸², M. Takî Dânişpejûh⁸³, Ebu'l-Kâsım Selâmîyân⁸⁴, Ahmed Pâketçi⁸⁵,

-
- ⁶⁹ Lewisohn, “The Spiritual Journey in Kubrawî Sufism”, **Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt**, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, London, 2005, ss. 364-379.
- ⁷⁰ Alexandrin, “The Sciences of Intuition and the Riches of Inspiration: Najm al-Dîn Kubrâ in Jâmî’s Nafahât al-Uns”, **Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt**, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, London, 2005, ss. 284-297.
- ⁷¹ Rieck, “The Nurbakshis of Baltistan: Crisis and Revival of a Five Centuries Old Community”, **Die Welt des Islams**, Cilt: 35, Sayı: 2, 1995, ss. 159-188.
- ⁷² Barbir, “Kubrâ, Najm al-Dîn”, **The Encyclopedia of Religion**, New York, 1987, VIII, 393-394.
- ⁷³ Waley, “Najm al-Dîn Kubrâ and the Central Asian School of Sufism (The Kubrawiyyah)”, **Islamic Spricuality Manifestations**, ed. S. H. Nasr, Crossroad Publishing, London, 1991, II, 80-104; Waley, “A Kubrawî Manual of Sufism: The Fusûs al-âdâb of Yahya Bâkharzî”, **The Heritage of Sufism**, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, England, 1999, II, 289-310.
- ⁷⁴ Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, **DİA**, XXXII, 498-506; Algar, “Sayf al-Dîn Bâkharzî”, **The Encyclopaedia of Islam**, (New Edition), E. J. Brill, Leiden, 1997, IX, 110-111; Algar, **The Path of God’s Bondsmen From Origin to Return**, Caravan Books, New York, 1982.
- ⁷⁵ Elias, “The Sufî Lord of Bahrabad: Sa’d al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi”, **Iranian Studies**, Cilt: 27, Sayı: 1-4, 1994, ss. 53-75; Elias, “A Second Ali: The Making of Sayyid Ali Hamadani in Popular Imagination”, **The Muslim World**, Cilt: 90, Sayı: 3-4, 2000, ss. 395-420; Elias, “A Kubrawî treatise on mystical visions: The Risâla-yi Nûriyya of `Alâ’ ad-Dawla as-Simmânî”, **The Muslim World**, Cilt: 83, Sayı: 1, 1993, ss. 68-80.
- ⁷⁶ Zerrînkub, **Donbâle-i Cüstücû Der Tasavvuf-i İnan**, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran, 1380.
- ⁷⁷ Bedreddîn, **Du Risâle-i İrfânî**, Neşr-i Safâ, Tahran, 1362.
- ⁷⁸ Bâharzî, “Risâle Der Işk”, haz. İrec Afşar, **Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât**, Cilt: 8, Sayı: 4, 1340, ss. 11-24; Bâharzî, “Vesâyâ”, haz. İrec Afşar, **Ferheng-i İnan-zemîn**, Cilt: 20, Sayı: 1-2, 1353, ss. 316-323.
- ⁷⁹ Bağdâdî, “Risâle Der Sefer”, haz. Kerâmet Rânâ Hüseyinî, **Memua-i Sühânîhâ ve Makâlehâ der Bâre-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî** içinde, haz. Mehdî Muhakkık-Hermann Landolt, Tahran, 1349, ss. 182-190.
- ⁸⁰ Nefîsî, “Seyfeddin-i Bâherzî”, **Mecelle-i Danişkede-i Edebiyyât**, Cilt: 2, Sayı: 4, 1334, ss. 1-15; Nefîsî, “Hânedân-ı Sa’deddîn Hammûye”, **Konckâvîhâ-yı İlmî ve Edebî**, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1950, ss. 6-39.
- ⁸¹ Sa’deddîn Hammûye, **el-Misbâh fi’t-Tasavvuf**, haz. N. Mâyil Nerevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1362; Necmeddîn Kübrâ, **Risâle Der Beyân-ı Tarikat-ı Şuttâr**, Farsça’ya tercüme ve şerh: Abdülğafûr Lârî, haz. N. Mâyil Herevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran, 1363.
- ⁸² Purcevâdî, “Râbita-i Fahr-i Râzi bâ Meşâyih-i Sûfiyye”, **Ma’ârif**, Cilt: 3, Sayı: 1, 1365, ss. 29-80.
- ⁸³ Dânişpejûh, “Hırka-i Hezârmîhî”, **Memua-i Sühânîhâ ve Makâlehâ der Bâre-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî** içinde, ss. 160-174; Dânişpejûh, “Keşfü’l-Hakâyık”, **Ferheng-i İnan-zemîn**, Sayı: 13, 1344, ss. 302-303.

Abbâs Zeryâb⁸⁶, Fâtıma Benâ⁸⁷, Meryem Müşerref⁸⁸, Hüseyin Muhyiddîn Kumşehî⁸⁹, Muhammed Cevâd Ümîdvâr Niyâ⁹⁰, Mustafa Kara⁹¹, Durmuş Tatlılıoğlu⁹², Mehmet Okuyan⁹³, Nazif Şahinoğlu⁹⁴, Süleyman Uludağ⁹⁵, Reşat Öngören⁹⁶, Tahsin Yazıcı⁹⁷, Ethem Cebecioğlu⁹⁸ ve Necdet Tosun⁹⁹ gibi bazı yabancı ve Türk bilim adamlarının da Kübrevî geleneği ile ilgili çeşitli kitap, makale, ansiklopedi maddesi ve metin neşirleri bulunmaktadır.

-
- ⁸⁴ Selâmiyân, “Mekteb-i Kübreviyye”, **Mecmû-i Makâlât-ı Çehârumîn-i Kongre-i Tahkîkât-ı İrânî**, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Pehlevî, Şîrâz, 1353, II, 128-137.
- ⁸⁵ Pâketçî, “Revânşînâsî-yi Reng Der Endîşe-i İrfânî-yi Necmeddîn Kübrâ”, **Mecmû-ı Makâlât-ı Hemâyiş-i İlmî-Beyne'l-Milelî-yi Bozürgdâşt-ı Şeyh Necmeddîn Kübrâ**, ss. 106-119; Pâketçî, “Dugân-i Hayâl u Sûret Der Endîşe-i Şeyh Necmeddîn Kübrâ”, **Makâlât-ı Evvelîn-i Hem-endîşî-yi Tahayyul-i Honerî**, haz. Mansûr Ahmedî, İntişârât-ı Ferhengistân-ı Honer, Tahran, 1384, ss. 73-89; Pâketçî, “Ma'rifet Der Endîşe-i İrfânî-yi Şeyh Necmeddîn Kübrâ”, **Nâme-i Hikmet**, Sayı: 4, 1383, ss. 15-33.
- ⁸⁶ Zeryâb, “Dâstân-ı Kuşte Şüden-i Meccüddîn Bağdâdî”, **Mecelle-i Yağmâ**, Sayı: 7, 1333, ss. 544-548.
- ⁸⁷ Benâ, “Bağdâdî, Meccüddîn”, **Dânişnâme-i Cihân-ı İslam**, Bünyâd-ı Dâiretü'l-Maârif-i İslâmî, Tahran, 1376, III, 578-581.
- ⁸⁸ Müşerref, “Necmeddîn Kübrâ”, **Âşinâyân-ı Reh-i Aşk**, ed. Mahmud Rızâ İsfendiyâr-Nasrullah Purcevâdî, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran, 1384, ss. 232-268.
- ⁸⁹ Necmeddîn Kübrâ, **Risâle-i Adabü's-Sülûk**, Farsça'ya tercüme: Hüseyin Muhyiddîn Kumşehî, **Câvidân-ı Hired/Sophia Perennis, The Bulletin of the Islamic Iranian Academy of Philosophy**, Cilt: 4, Sayı: 2, 1981, ss. 16-26.
- ⁹⁰ Muhammed Cevâd Ümîdvâr Niyâ, “Tarikat-ı Kübreviyye Der Çîn”, **Mecmû-ı Makâlât-ı Hemâyiş-i İlmî-Beyne'l-Milelî-yi Bozürgdâşt-ı Şeyh Necmeddîn Kübrâ**, ss. 40-56.
- ⁹¹ Mustafa Kara, Şeyh Kübrâ'nın üç eserini Türkçe'ye tercüme edip neşretmiştir. Bkz. Kara, **Tasavvufî Hayat (Usûlu Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl)**, Dergâh Yay., İstanbul, 1996. Bu kitabın Özbekçe'ye tercümesi yapılmıştır. Yine Mustafa Kara tarafından “**Türkistan'ın Işığı Necmeddîn-i Kübrâ**, Hassa Mimarlık Kültür Yay., İstanbul, 2008” adında hem Türkçe hem de Türkmençe ayrı ayrı baskısı yapılan bir eser daha yayınlanmıştır.
- ⁹² Tatlılıoğlu, “Kubrevi Tarikatının Türkmenistan'daki Etkisi”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 1, 1999, ss. 191-204.
- ⁹³ Okuyan, **Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri**, Rağbet Yay., İstanbul, 2001; Okuyan, “Bahru'l-Hakâik Tefsiri ve Müellifi Üzerine”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 12-13, 2001, ss. 97-129.
- ⁹⁴ Şahinoğlu, “Alâüddeve-i Simnânî”, **DİA**, II,345-347.
- ⁹⁵ Uludağ, “Bâharzî, Seyfeddin”, **DİA**, IV,474-475.
- ⁹⁶ Öngören, “Meccüddin el-Bağdâdî”, **DİA**, XXVIII, 230-231.
- ⁹⁷ Yazıcı, “Hemedânî, Emîr-i Kebîr”, **DİA**, XVII, 186-188.
- ⁹⁸ Cebecioğlu, “Necmüddin Kübrâ”, **Sahabeden Günümüze Allah Dostları**, Şûle Yay., İstanbul, 1995, ss. 94-97; Cebecioğlu, “Seyyid Ali Hemedânî'nin Keşmir'de İslam'ı Yayma Faaliyetleri ve Siyasi Düşünceleri”, **Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf**, Sehâ Neşriyat, İstanbul, 1991, ss. 101-131.
- ⁹⁹ Tosun, “Nurbahşiyye”, **DİA**, XXXIII, 248-249.

2. BU TEZDE YAPILMAK İSTENEN

Necmeddîn Kübrâ, VI./XII. asrın ikinci yarısı ile VII./XIII. yüzyılın başlarında Harezm bölgesinde irşâd faaliyetlerinde bulunmuş dikkate değer bir mutasavvıftır. Gerek yetiştirdiği halifeleri ve gerekse verdiği eserlerle tasavvuf tarihinde adından sıkça söz ettirmektedir. Ayrıca henüz tarikatların teşekkül sürecinde yaşamış olması ve kendisine Kübreviyye adında bir tarikatın nispet edilmesi onun önemini bir kat daha arttırmaktadır. Fakat bütün bu özelliklerine rağmen onun, tasavvuf tarihçilerinden yeterli ilgiyi gördüğünü söylemek mümkün değildir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Necmeddîn Kübrâ ile ilgili akademik çalışmalar 1930'lu yıllara kadar uzanmaktadır. Alman müsteşrik Fritz Meier, 1937'de Şeyh Kübrâ ve halifesi Necmeddîn Dâye'nin eserleri üzerine İstanbul'da araştırmalar yapmış ve bunu bir makale halinde neşretmiştir. Bundan tam yirmi yıl sonra yine aynı şahıs, *Fevâihu'l-Cemâl* adlı eserin Arapça metnini tahkikli olarak neşretmiştir. Meier, bu kitaba yazdığı uzun bir girişte, şeyhin hayatı ile ilgili önemli noktalara değinmiş ve *Fevâih*'in tasavvufî bir tahlilini yapmaya çalışmıştır.

Daha sonraki yıllarda, İran'da Necmeddîn Kübrâ'yı konu edinen üç kitabın yayımlandığını söylemiştik. Bunlardan ilki 1967'de Tahran'da Menuçer Muhsinî'nin kaleme aldığı, *Tahkîk Der Ahvâl u Âsâr-ı Necmeddîn Kübrâ Üveysî* adındaki çalışmadır. Necmeddîn Kübrâ, eserleri ve halifeleri hakkında kısa bilgiler bulunan eserde, şeyhin tasavvufî görüş ve düşüncelerine hiç yer verilmemiştir. Necmeddîn Kübrâ'nın müridlerinden biri olan Ruzbihân-ı Kebîr el-Mısrî (ö. 584/1188), Ruzbihân-ı Baklî eş-Şîrâzî (ö. 606/1209) ile karıştırılmış ve Şeyh Kübrâ'nın "Üveysî" bir silsileye sahip olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca kitapta Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinin sayısı ve kimlikleriyle ilgili bir takım yanlış bilgilere de rastlanmaktadır.

Farsça olan diğer bir eser ise 2001 yılında Kâzım Muhammedî tarafından *Necm-i Kübrâ* adıyla yayınlanmıştır. Yazar, halen İran'daki Kübreviyye-Nurbahşiyye tarikatının lideridir ve Tahran'da ikamet etmektedir. İlkine göre daha kapsamlı olan bu çalışmada, Necmeddîn Kübrâ'nın sûfî öğretilerinin temelinde, şîf bir bakış açısının bulunduğu iddia edilmekte ve özellikle halifeleri konusunda gerçek

olmayan bilgiler sunulmaktadır. Bu kitapta dikkat çeken diğer bir husus da, Necmeddîn Kübrâ'nın tasavvufî görüşleri işlenirken, kendi eserlerine değil de Alâuddevle-i Simnânî gibi sonraki dönem Kübrevî şeyhlerinin yazdıklarına daha çok ağırlık verilmesidir. Kâzım Muhammedî'nin sıkça atıf yaptığı *Fevâih*'in dışında, Şeyh Kübrâ'nın birçok risâlesine kayıtsız kaldığı gözlemlenmektedir.

Söz konusu iki eser de akademik bir dilden oldukça uzaktır. Müracaat edilmesi gereken kaynakların bir kısmı atlanmış, bir takım bilgilerin ise nereden alındığı açıkça belirtilmemiştir. Kullanılan bazı menkıbeler, tarihi gerçeklerle uygunluğu tartışılmadan kesin ve doğru bilgilermiş gibi okuyucuya sunulmuştur.

2007 yılında Tahran'da neşredilen Abdürrafi Hakikat'in *Sitâre-i Bozürg-i İrfân: Şeyh Necmeddîn Kübrâ* isimli kitabında da yukarıda zikrettiğimiz eksikliklerin bir kısmı mevcuttur. Hakikat, Necmeddîn Kübrâ'nın hayatı, eserleri, görüşleri ve halifeleri üzerinde çok az durmuş; daha çok eski ve modern kaynaklarda Şeyh Kübrâ ile ilgili yazılmış olan bilgileri bir araya getirmiştir. Ayrıca o, *Usûlü'l-Aşere*, *Risâle-i Hâim*, *Âdâbu's-Sûfiyye*, *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid* ve *Minhâcü's-Sâlikîn* gibi hemen hemen hepsi daha önce yayınlanan risâleleri bu kitapta tekrar neşretmiştir. Abdürrafi Hakikat'in bu çalışmasını, eksik bir Necmeddîn Kübrâ bibliyografyası olarak niteleyebiliriz.

Ülkemizde ise bu alanla ilgili olarak yapılan ilk ve tek çalışma Mustafa Kara'ya aittir. O, Şeyh Kübrâ'nın *Usûlü'l-Aşere*, *Risâle İle'l-Hâim* ve *Fevâihü'l-Cemâl* adlı üç eserini Türkçe'ye çevirmiş ve bunların başına da müellifin hayatı ve eserleri hakkında kısa bir giriş eklemiştir. Yazarın da belirttiği gibi bu çalışma, bir ilk adımdır. Söz konusu kitabın yayınlanmasının üzerinden neredeyse otuz yıl geçmesine rağmen bu konuda daha ileri bir çalışma yapılmamıştır. İşte bizi böyle bir tez hazırlamaya sevk eden ilk nedenin bu olduğunu söyleyebiliriz.

Yani gerek Türkiye'de gerekse yurt dışında Necmeddîn Kübrâ ve halifelerini birlikte ele alan, bu kişilerin biyografilerini inceleyen ve tarikatın başlangıçta ne halde olduğunu değerlendirmeye çalışan doktora seviyesinde bir çalışma bulunmamaktadır. Bir tarikatın veya herhangi bir mekteb, mezheb ve ekol gibi sosyal hareketlerin, kim tarafından hangi şartlar altında kurulduğunu ve kendisine hangi fikirleri esas aldığını iyi bir şekilde tahlil etmeden bazı hususların eksik kalacağı

kuşkusuzdur. Zîrâ bir harekete veya tarîkâta kimliğini veren ve ona rûhunu aksettiren kişi/kişiler büyük ölçüde kurucusu ve hemen yanındakilerdir. Yine tarîkatın üzerine binâ edildiği “usûl” de bu şahıslar tarafından belirlenmektedir. Elbette târihî, siyâsî ve sosyo-kültürel değişimler karşısında gösterilebilen direnç farklıdır. Dolayısıyla zaman içinde, hareketler ve tarîkatlar da kuruluş ilkelerinden sapabilir ve tam aksi bir görüşe odaklanabilirler. Özellikle hem sünnî hem de şîî takipçileri tarafından sahiplenilen Kübreviyye gibi tarîkatlarda bu durum iyi bir şekilde gözlemlenebilir.

Kayda değer bulduğumuz ikinci neden, kaynak yetersizliği ya da var olan kaynakların çoğunun Farsça olması gibi sebeplerle henüz yeterli seviyede olmayan ve fakat günden güne gelişen Türk Tasavvuf Tarihi araştırmalarına mütevâzi bir katkıda bulunmaktır. Bugüne kadar, Türkler’in İslâmiyet’i kabul edişlerinde ve din anlayışlarında tasavvufun önemli bir yer işgal ettiği vurgusu, hep Yesevî ve Nakşibendî tarîkatları ekseninde işlenegelmiştir. Yesevîlik başta olmak üzere bu iki tarîkatın, bu husustaki gayretleri elbette çok mühimdir. Fakat bunların yanısıra, her ne kadar diğer ikisi kadar yaygın ve meşhur bir hale gelememişse de, Orta Asya kökenli bir tarîkat olan Kübrevîliği unutmamak gerekir. Çünkü söz konusu tarîkatın da yayıldığı coğrafyalarda halkın dinî hayatına derin tesirleri olmuştur.¹⁰⁰

Tezin adında yer alan “Kübrevîlik” ifâdesinin, bütün bir Kübreviyye tarihini içermediğini belirtmekte fayda görüyorum. Harezmsahlar Devleti (1097-1231) sınırları içerisinde, Necmeddîn Kübrâ önderliğinde ortaya çıkan ve günümüzde az da olsa varlıklarını sürdürmekte olan Kübreviyye ekolüne mensup sûfler yaklaşık dokuz asırdan beri İslâm dünyasına dînî, ilmî, edebî, fikrî, siyâsî ve özellikle de tasavvufî açıdan büyük katkılarda bulunmuşlardır. Çok uzun bir dönemi kapsayan bu birikimi, tarîkatın pîri ve halifeleri, Alâüddevle-i Simnânî ve Rükniyye, Seyyid Ali

¹⁰⁰ Buna en güzel örneklerinden biri şudur: Kuzey Türkleri arasında çok yaygın olan ve elif-bâyî, namaz dualarını, iman ve İslâm’ın şartlarını gayet basit bir şekilde halka anlatan *Şerâitü’l-İmân* adlı bir eserde “mezheb” suâlinden sonra şu sorulara ve cevaplara rastlanmaktadır: “- *Kimin silsilesindensin?* - *Hoca Ahmed Yesevî silsilesindenim.* - *Silsile kaçır?* - *Dörttür.* - *Nelerdir?* - *Evvel Hoca Ahmed Yesevî, ikinci Abdülhâlık Gucdüvânî, üçüncü Şeyh Necmeddîn Kübrâ, dördüncü Ebu’l-Hasan Aşk silsilesidir.*” Bkz. **Şerâitü’l-İmân**, Kazan Üniversitesi basımı, s. 20. Bu alıntı şu eserden yapılmıştır: Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1981, s. 45. Irene Melikoff, burada ismi geçen Ebu’l-Hasan Aşk’ın Hâce Yusuf Hemedânî’nin halifelerinden biri olan Hâce Hasan el-Endakî (ö. 552/1157) olduğu görüşündedir. Bkz. Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, çev. Turan Alptekin, Cem Yay., İstanbul, 1993, s. 176.

Hemedânî ve Hemedâniyye, Muhammed Nurbahş ve Nurbahşiyye, Abdullah Berzişâbâdî ve Berzişâbâdiyye/Zehabiyye olmak üzere çeşitli dönemler halinde incelememiz gerekmektedir. Hattâ bu zorunludur. Zîrâ bu kişiler ve dönemler arasında tarihî ve coğrafi farklılıkların yanısıra önemli görüş ayrılıkları da bulunmaktadır. Dolayısıyla Kübreviyye tarîkatının VII./XIII. yüzyıldaki durumu ile IX./XV. yüzyılın sonlarına gelindiğindeki konumu ve toplumsal bünyedeki tabanı oldukça farklıdır. Simnânî, Hemedânî ve Nurbahş'la ilgili yapılan akademik çalışmalarda bu değişimi görebilmekteyiz.

Bu gibi gerekçelerle tezimizde öncelikle, dönemin siyâsî, kültürel ve dînî şartları göz önünde bulundurularak, Necmeddin Kübrâ'nın hayatı, eserleri, tasavvufi görüşleri ve halifeleri ile Kübreviyye tarîkatının kuruluş safhası diyebileceğimiz ilk dönemi ele alınmakta ve şu hedefler gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır:

1- Necmeddîn Kübrâ'nın menkıbevî hayatı ile tarihî hayatını tenkit süzgecinden geçirerek, onun gerçek bir monografisini ortaya koyabilmek. Şeyhin, hâlen büyük bir karışıklığın mevcut olduğu eserlerini doğru bir şekilde tespit edebilmek.

2- Yine yukarıyla bağlantılı olarak, onun eserlerini tahlil ederek tasavvufi görüşlerini anlamaya çalışmak ve Kübreviyye tarîkatının temel esasları hakkında bilgiler sunmak.

3- Şeyh Kübrâ'nın halifeleri ve faaliyetleri hakkında bilgiler vererek, tarîkatın hangi coğrafyalarda yayıldığını göstermek ve onların diğer tasavvuf çevreleri ile ilişkilerine değinmek.

Son olarak belirtmek gerekir ki, bu çalışmayı hazırlarken Kübrevî literatürüyle ilgili olabilecek her türlü kaynaktan yararlanma yoluna gittik. Öncelikle Necmeddîn Kübrâ'nın kendi te'lifâtı olmak üzere izine rastladığımız yazma ya da basılı eserlerin tamamına ulaşmaya çalıştık. Tezimizin konusu ve dönemiyle ilgili olan bilgileri, tarihî ve tasavvufi veriler ışığında mukayeseli bir şekilde tahlil edip, tenkit süzgecinden geçirdik. Çalışmamız sürecinde dînî, siyâsî, sosyal ve kültürel gelişmeleri her zaman göz önünde bulunduk. İncelenen şahsı kendi döneminde, kendi şartları içerisinde, o zamanki tasavvufî birikimin el verdiği ölçüde neler yaptığına bakarak değerlendirmeye gayret gösterdik.

BİRİNCİ BÖLÜM

NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

Necmeddîn Kübrâ, 540/1145 yılında Harezmi'ye bağlı bir şehir olan Hîve'de dünyaya gelmiş, gençlik çağlarındayken hadis tahsili ve tasavvufî eğitimi için Nişabur, Hemedân, İsfahan, Mekke, İskenderiye, Bağdat ve Tebrîz gibi büyük ilim merkezlerini dolaşmıştır. Bu seyahatlerinin akabinde de bilinmeyen bir tarihte, bu sefer elinde icâzeti bulunan bir şeyh olarak Harezmi'ye dönmüş ve 618/1221'de ölünceye kadar bu topraklarda tarîkat faaliyetlerini sürdürmüştür. Onun şahsiyetini, düşüncelerini ve tasavvuf tarihindeki yerini doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için yaşadığı dönemin, coğrafyanın, sosyal, siyasal, dînî ve kültürel ortamın iyi anlaşılması zorunludur.

1.1. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN YAŞADIĞI DÖNEM

1.1.1. Harezmi Coğrafyası

Bazı İslâm coğrafyacıları Aral Gölü'nün güneyinde uzanan bir bölge olan Harezmi¹⁰¹, batıda Oğuz Türkleri'nin vatani, güneyde Horasan, doğuda Mâverâünnehir, kuzeyde yine Türk topraklarıyla çevrili bir ülke olarak tanıtmaktadırlar. Harezmi'nin Ortaçağ'daki başlıca şehir ve kasabaları, Ceyhun nehrinin sağ tarafında yer alan eski başşehir Kâs, sol tarafında bulunan ikinci başşehir Gurgenc (Cürcâniye) ve bölgenin Moğol istilâsından sonraki merkezi olan Hîve ile Hezâresb, Dergan, Berkan, Kerder, Zemahşer, Zerdûh, Cigerbend, Sedver

¹⁰¹ Bu bölgenin, İslâm coğrafyacılarının eserlerinde genellikle, "Huvârizm" (خوارزم) diye hareketli olarak yazıldığı görülmektedir. Bkz. Kazvînî, s. 525; Makdîsî, s. 184; Yâkut, II, 480. Zeki Velidi Togan *İA*'da, Abdülkerim Özeydin da *DİA*'daki maddelerinde "Hârizm" şeklini benimsemişlerdir. Fakat Kafesoğlu ve Barthold gibi tarihçiler ise "Harezmi" biçiminde yazmayı uygun görmüşlerdir. Biz de gerek yazılışının gerekse teleffuzunun dilimize daha uygun düşmesi nedeniyle bu şekli tercih ettik.

(Sedûr), Kerderânhâs, Ertehuşmisen, Derhâs, Beratigin, Çağmîn, Hâmcercd, Gâvhâne, Nevgefâg, Medminiye ve Gît'tir.¹⁰²

Bunun yanısıra bir kısım coğrafyacilar tarafından, Harezmi bölgesinin, Mâverâünnehir'in bir parçası olarak kabul edildiği de bilinmektedir.¹⁰³ Meselâ Makdîsî, Ceyhun nehrinin iki kenarında kurulmuş olan Harezmi'nin bazı kasabalarının Mâverâünnehir, bazılarının ise Horasan diye adlandırılan bölgede yer aldığını söylemektedir.¹⁰⁴ Günümüzde Harezmi, Özbekistan'ın idârî birimlerinden birini oluşturmaktadır.

Harezmi'nin bu ismi almasıyla ilgili olarak kaynaklarda bir rivâyet bulunmaktadır. Buna göre eski şark meliklerinden biri, memleket ahalisinden 400 adama kızmış ve bunların uzak bir yere sürülmelerini emretmiştir. Melikin adamları bu özelliklere sahip bir yer aramışlar ve Kâs şehrini bulmuşlardır. Daha sonra söz konusu kişileri buraya bırakıp gitmişlerdir. Uzun bir müddet geçtikten sonra melik bunların halinin araştırılmasını istemiş ve bir heyet göndermiştir. Söz konusu heyet oraya vardığında, bu kişilerin barınacak binalar yaptıklarını ve balık avlayıp karınlarını doyurduklarını görmüşlerdir. Ayrıca burada bir çok odunun da mevcut olduğunu farketmişlerdir. Harezmi dilinde ete "حوار" (hâr) oduna da "رزم" (rezm veya rizm) denilmektedir. Böylece buranın adı, et ve odun bulunan yer anlamında "Harezmi" olmuştur. Daha sonra Melik onlara 400 adet Türk cârîye göndermiş ve bu kişiler bu cârîyelerle evlenip fiziki ve ahlâkî olarak Türkler'e benzeyen bir topluluk meydana getirmişlerdir.¹⁰⁵ Gerçekten de tarihî ve coğrâfî eserlerin hepsinde bu bölge halkının dürüstlük, emânet, diyânet, sebât, vefâ, yardımseverlik ve merhamet gibi özellikleri dâima övülmüştür.¹⁰⁶

Amuderya (Ceyhun), zikredilen bölge için bir bereket kaynağı idi. Bundan dolayı Harezmi büyük kalabalıkları dâima kendisine çekebilmişti. Nehirden sulanan

¹⁰² Özaydın, "Hârizm", **DİA**, XVI, 217.

¹⁰³ Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", **DİA**, XXVIII, 177-178.

¹⁰⁴ Makdîsî, s. 185.

¹⁰⁵ Makdîsî, s. 185; Yâkut, II, 481; Emîn Ahmed Râzî, III, 1490-1491.

¹⁰⁶ Kazvînî, s. 525.

arazi özellikle tarıma çok elverişliydi, ayrıca balıkçılık da yapılmaktaydı. Harezm aynı zamanda önemli bir ticaret merkeziydi. Sibiryâ düzlükleri ile İran, Çin, Hindistan gibi Asya ülkeleriyle Avrupa’da yer alan Güney Rusya ve İskandinav ülkelerini birbirine bağlayan ana yolların kavşak noktasında bulunuyordu.¹⁰⁷ Cüveynî’nin ifâdesiyle, kötü günler görmeden önce güzel bir beldeydi. Dünya padişahlarına başkentlik yapmış, büyük âlimlerin varlığıyla şereflenmiş, yüce şeyhleri ve hükümdarları kucağında saklamıştı.¹⁰⁸ 616/1219 yılında Gürgenc’i ziyâret eden Yâkut, buradan daha mamur, daha güzel ve zengin bir ülke görmediğini söylüyordu.¹⁰⁹

İslam öncesi dönemden itibaren Harezm bölgesinde hâkim olan vâli, emîr ve hükümdarlara “Harezmşah”, kurdukları devletlere de “Harezmşahlar” dendiği bilinmektedir. Burada Harezmşahlar olarak hüküm süren hânedanlar şunlardır:

1. Afrig Oğulları (305-995)
2. Me’ mûn Oğulları (995-1017)
3. Altuntaş Oğulları (1017-1041)
4. Anuştiğın Oğulları-Harezmşahlar Devleti (1097-1231)

Kuteybe b. Müslim’in Horasan vâliliği sırasında 93/712’de bölge İslâm devletine bağlanmıştır. Tuğrul Bey (1040-1063) zamanında Büyük Selçuklu (1040-1157) hâkimiyetine giren Harezm’i, Sultan Alparslan (1063-1073), 456/1065’te çıktığı Mangışlak Seferi’nden sonra oğlu Ayaz’a vermişse de burası Alparslan ve Melikşah (1073-1092) dönemlerinde muhtemelen mahallî reislerin yönetimindeki vâlilerce idâre edilmiştir.¹¹⁰

Harezm’in Türkleşmesi V.-VII./XI.-XIII. yüzyıllar arasında, yani burayı Selçuklu sultanlarına bağlı beylerin idâre ettikleri devirde vuku bulmuştur. Bu beyler aslında Türk olmakla beraber, eski bir İran unvânı olan “Harezmşah” unvânını

¹⁰⁷ Özeydın, “Hârizm”, **DİA**, XVI, 217.

¹⁰⁸ Cüveynî, s. 146.

¹⁰⁹ Yâkut, II, 482.

¹¹⁰ Aydın Taneri, “Hârizmşahlar”, **DİA**, XVI, 228

korumuşlardır. V./XI. yüzyılın sonlarında burada Harezmsahlar sülâlesi kurulmuştur ki, bunların hemen hepsinin adları Türkçe'dir.¹¹¹

Her ne kadar Harezmsahlar, Necmeddîn Kübrâ'nın doğduğu ve hayatının büyük bir kısmını geçirdiği yer olsa da, onun gerek hadis tahsili gerekse tasavvufî eğitimi için diğer bazı şehirlere seyahatlerde bulunduğu bilinmektedir. Yeri gelmişken bunlara da değinmenin faydalı olacağına inanıyorum. Hemen belirtmek gerekir ki, söz konusu bu şehirlerin hepsi Türk-İslâm medeniyetinin en önemli ilim ve kültür merkezlerinden sayılmakta ve birçok büyük şahsiyetin de güzergâhı arasında yer almaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla Necmeddîn Kübrâ, genç yaşlarında hadis öğrenme merakıyla Harezmsahlar'dan ayrılmış ve Nişabur'a gitmiştir. Merv, Herat ve Belh'le birlikte Horasan bölgesinin en büyük dört şehri arasında yer alan Nişabur, Büyük Selçuklu sultanı Tuğrul Bey tarafından 428/1037'de fethedilmiş ve 582/1187'de Harezmsahlar Tekiş burayı ele geçirinçeye kadar Selçuklular'ın hâkimiyetinde kalmıştır.¹¹² Genç Necmeddîn, Nişabur'dan sonra bir başka Selçuklu şehri olan İsfahan'a uğramıştır. Buradan da yine o sıralarda Selçuklular'ın elinde olan Hemedân'a geçmiştir. Söz konusu iki şehir de 589/1194'te Tekiş zamanında Harezmsahlar'ın kontrolüne geçmiştir.¹¹³

Necmeddîn Kübrâ, Hemedân'dan sonra devrin önemli ilim merkezlerinden biri olan Mısır'a gitmiştir. Bu sırada Mısır, Ortadoğu, Hicaz, Yemen ve Kuzey Afrika'ya da hâkim olan Eyyûbîler (1171-1462)'in yönetimi altındadır.¹¹⁴ Necmeddîn Kübrâ'nın bundan sonraki durağı Tebrîz'dir. Hadis aşkı onu buralara kadar sürüklemiştir. Bu süreçte Tebrîz'i, Arrân-Âzerbaycan-Cibâl topraklarında hüküm süren ve kendilerine Âzerbaycan Atabegleri denilen İldenizliler (1148-1225) yönetmektedir.¹¹⁵

¹¹¹ V. V. Barthold, **Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1975, s. 190.

¹¹² E. Honigmann, "Nişâpûr", **İA**, IX, 302-305.

¹¹³ Özgüdenli, "İsfahan", **DİA**, XXII, 500; Tahsin Yazıcı, "Hemedân", **DİA**, XVII, 183-185.

¹¹⁴ Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler", **DİA**, XII, 20-31.

¹¹⁵ Gülay Ögün Bezer, "İldenizliler", **DİA**, XXII, 82-84.

Necmeddîn Kübrâ'nın mâneviyat arayışı, bu sefer onu Doğu Anadolu'ya yönlendirmiştir. Şeyh Ammâr-ı Yâsir'in memleketi olan Bitlis, V./XI. asrın sonlarına doğru Büyük Selçuklular'a katılmış ve Dilmaçoğulları Beyliği'nin merkezi olmuştur. Daha sonraları Anadolu Selçukluları ve Artuklular'a da bağlanan Bitlis, VII./XIII. yüzyılın başında Eyyûbîler'in bir şehri haline gelmiştir.¹¹⁶ Onun Bitlis'ten yola çıkıp Horasan bölgesinde yer alan Hûzistân/Dizfûl'a Şeyh İsmail Kasrî'nin yanına geldiği bilinmektedir. Bu yolculuk esnasında Şam, Hicaz, Bağdad ve Kerbelâ'ya da uğradığı anlaşılmaktadır.¹¹⁷

1.1.2. Harezmsâhlar Döneminde Siyâsî Ortam

Necmeddîn Kübrâ'nın yaşadığı dönemde Harez m'de, Harezmsâhlar Devleti hüküm sürmekteydi. Kızıl Arslan Atsız devrinde dünyaya gelen Şeyh Kübrâ, İl Arslan'ın saltanatı sırasında ilim tahsili ve tasavvufî eğitimi için Harez m dışındaydı. 35-40 yaşlarında¹¹⁸, yani Alaaddîn Tekiş zamanında tekrar Harez m'e döndü ve irşâd çalışmalarına başladı.

Tez konumuz açısından en önemli şahıs Alaaddîn Muhammed Harezmsâh'tır. Zîrâ Necmeddîn Kübrâ'nın Harez m'deki faaliyetleri Tekiş devrinde başlayıp oğlu Muhammed zamanında devam etmiştir. Fakat kaynaklarda şeyhin ve takipçilerinin Tekiş'le herhangi bir münâsebetine değinilmemiştir. Muhammed Harezmsâh'ın yönetimi sırasında ise başta Mecdüddîn Bağdâdî'nin katledilmesi olmak üzere daha çok menkıbevî mâhiyette olan bir kaç olay cereyân etmiştir.

Selçuklular devrinde, idârî yönden bir müddet Horasan'a bağlı kalan ve Berkyaruk (1092-1104)'a kadar mühim siyâsî hâdiselere sahne olmadığı anlaşılan Harez m, Sultan Melikşah zamanında doğrudan doğruya merkez saray teşkilatının rükünlerinden olan "Taştdârlık" mansıbına verilmişti. Taştdâr olan kişi ise sultanın

¹¹⁶ Metin Tuncel, "Bitlis", **DİA**, VI, 226; Coşkun Alptekin, "Artuklular", **DİA**, III, 415-418.

¹¹⁷ Şeyh Kübrâ'nın buralara uğradığı eserindeki bazı anektotlardan anlaşılabilir. Bkz. Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, ss. 146, 154. (Tez boyunca, *Fevâihu'l-Cemâl*, *Risâle İle'l-Hâim* ve *Usûlü'l-Aşere*'den yaptığımız bütün alıntılarda Mustafa Kara'nın çevirisi esas alınmıştır.)

¹¹⁸ Zerrînkub, s. 87; Muhammed Isa Waley, onun 581/1185 ile 586/1190 yılları arasında Harez m'e dönmüş olabileceğini öne sürmektedir. Bkz. Waley, "Najm al-Dîn Kübrâ and the Central Asian School of Sufism", s. 81.

leğen ve ibriklerinin nezâretinden sorumluydu ve hükümdâra en sâdık has köleler arasından seçiliyordu. Harezmi gelirlerinin bir kısmı ile sarayın taştârılık masraflarını karşılamak üzere Harezmi mutasarrıfı idi. Konumuzu ilgilendiren Harezmişahlar sülâlesinin cediti Anuşigin veya Nuş Tegin Garce¹¹⁹ ise Sultan Melikşâh'ın taştârıydı. Fakat "Harezmi mutasarrıfı" ve "Harezmi vâlisi" adını taşımakla beraber ülkesini fiilen idâre etmiyordu. Orada Harezmişah unvânlı başka bir vâli bulunuyordu.¹²⁰

Anuşigin'den sonra Harezmişahlar'ın başına oğlu Kutbeddîn Muhammed (490/1097-521/1127) geçti. Bu zât Sencer'in sâdık bir tâbii olarak Harezmi'yi otuz yıl yönetti. Saltanatı müddetince iki yılda bir sultanın sarayına giderdi. Aradaki yıllarda oğlu Atsız'ı gönderirdi.¹²¹

Kutbeddîn ölünce yerine, büyük oğlu Kızıl Arslan Atsız (521/1127-551/1156) geçti. Atsız, Harezmişahlar Devleti'nin ilk temel taşını koymaya gayret etmesi ve bu teşebbüsünü Sencer gibi bir hükümdara rağmen gerçekleştirmeğe çalışması bakımından dikkate değerdir. Bu itibarla onun iktidarını iki devrede ele alabiliriz: Birincisi, aynen babası gibi Sencer'e sadâkatle bağlı olduğu; ikincisi, ona karşı isyan bayrağını açtığı dönemdir.¹²² İlkinde pek önemli bir olay yoksa da ikinci dönemde Sencer'in Atsız üzerine üç seferi vardır.¹²³ Atsız, büyük rakibi Sencer'den bir yıl önce, 551/1156'da, 59 yaşında Habûşân'da vefat etmiştir.¹²⁴

Atsız'ın ölümünden sonra oğlu İl Arslan (551/1156-567/1172) yönetimi devraldı. Sultan Sencer 552/1157 yılında öldüğü için İl Arslan, İran'ın doğusundaki toprakların en güçlü hâkimi konumuna geldi. Bundan böyle Harezmişahlar, Selçuklular'a bağlı değil de bağımsız bir devlet olarak hareket etmeye başladı. Bu

¹¹⁹ Bu kişi Garcistân'dan gelen Türk bir köleydi. Bkz. Cüveynî, s. 249.

¹²⁰ Kafesoğlu, ss. 36-37.

¹²¹ Cüveynî, s. 250; Barthold, **Moğol İstilâsına Kadar Türkistan**, s. 404.

¹²² Cüveynî, ss. 250-257; Kafesoğlu, s. 44.

¹²³ Bu seferler için bkz. Cüveynî, ss. 251-253; Kafesoğlu, ss. 48-57.

¹²⁴ Cüveynî, ss. 256-257.

dönemde Nesâ, Dihistân, Sebzvâr, Nişabur gibi önemli şehirler ele geçirildi ve Nişabur başkent yapıldı.¹²⁵

İl Arslan'ın ölümünün ardından Harezm'de bulunan küçük oğlu ve veliahdı Sultaşah hükümdar oldu. Yaşı çok küçük olduğu için idâreyi annesi Melike Terken Hatun üstlendi. Fakat ağabeyi Alaaddîn Tekiş, Karahıtaylar (1130-1211)'la anlaşarak onun üzerine yürüdü, kardeşinin ve annesinin kaçması üzerine tahtı ele geçirdi (567/1172-596/1200).¹²⁶ Sultaşah'ın 588/1193'teki ölümünden sonra iyice rahatlayan Tekiş, 589/1194'te Irak Selçukluları'na son verdi ve böylece İran ve Irak-ı Acem'de hâkimiyeti ele geçirdi. Kendisini Selçuklular'ın vârisi gören Tekiş bundan sonra "Sultan" unvânını kullanmaya başladı.

Tekiş ölümüne kadar Irak işleri ile uğraşmak zorunda kaldı. Harezmşah'ın bir kısım Irak memleketlerini doğrudan doğruya kendi idâresine bırakacağını ümit eden Halife Nâsır (1180-1225) bu ümidinin boşa çıktığını ve Tekiş'in kendisini, tıpkı Büyük Selçuklu sultanları gibi, sadece ruhânî lider olarak kabul ettiğini görünce, Harezmliler'e karşı mücâdeleye başladı ise de ordusu mağlup oldu.¹²⁷ Sultan Tekiş, 590/1194, 592/1196 ve 594/1198 yıllarında çeşitli defalar Halife Nâsır'la savaştı ve onu yendi. Sonunda Halife, Harezmşahlar'ın üstünlüğünü kabul etti ve Tekiş'e Horasan, Türkistan ve Irak'ın saltanat menşûrunu gönderdi.¹²⁸

Tekiş'in ölümünün ardında Alaaddîn Muhammed (596/1200-617/1220) başa geçti ve ilk iş olarak Gurlular (1000-1215)'in üzerine yürüdü. Zîrâ onlar, Horasan'ı Harezmşahlar'ın elinden almak istiyorlardı. Sultan Muhammed, Merv ve Serahs'ı onlardan aldı. Bundan sonra Herat ve Tirmiz kalesini de ele geçirdi.¹²⁹

Harezmşah'ın bundan sonra karşısında bulunan güç Karahıtaylar idi. Her yıl vergi verdikleri bu devletin nüfûzunu kırmak ve Mâverâünnehir'i onların elinden

¹²⁵ Cüveynî, ss. 257-258; Barthold, **Moğol İstilâsına Kadar Türkistan**, ss. 413-419; Özaydın, "Harezmşahlar Devleti", **Türkler**, ed. H. Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2002, IV, 886-887.

¹²⁶ Cüveynî, ss. 258-259.

¹²⁷ Özaydın, "Harezmşahlar Devleti", s. 889. Cüveynî, ss. 268-270; Nadir Devlet, "Harezmşahlar Devleti", **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, Çağ Yay., İstanbul, 1992, IX, 39-40.

¹²⁸ Nadir Devlet, "Harezmşahlar Devleti", s. 40.

¹²⁹ Cüveynî, ss. 278-279.

almak onun en büyük gayesi idi. Bundan dolayı Muhammed, 603/1207'de Mâverâünnehir seferine çıktı. 607/1210 yılında Karahıtaylar'la yaptığı savaşta galip gelince, kesin olarak bağımsızlığını kazanmış oldu. Ayrıca bu olay, Ortaçağ İslam tarihinde, müslüman devletlerine çok uzun müddet tahakküm etmiş bir gayr-i müslim unsurun ortadan kaldırılması bakımından Harezmsahlar tarihinin şerefli sahifelerinden birini teşkil etmektedir.¹³⁰

Bu sefer, Karahıtaylar'ın mağlubiyeti ve Buhara'nın zaptı ile neticelendi. 609/1212 yılında da Semerkand ele geçirilerek Mâverâünnehir'deki hâkimiyet tamamıyla Harezmsahlar'ın kontrolüne geçti. Bu devletin nüfûz ve kudreti Afganistan ve İran bölgelerinde devamlı olarak artmakta idi. 610/1213'te Kirman, 612/1215'te de Gazne ve civârı hâkimiyet altına alındı.¹³¹

Artık İmparatorluk en geniş sınırlarına ulaşmıştı. Fakat her şey güllük gülistanlık değildi. Sultan bir taraftan annesiyle, diğer taraftan da Abbâsî halifesiyle problemler yaşıyordu. Kısa bir süre sonra ülkesini yerle bir edecek olan Moğollar'ın da farkındaydı. Şimdi bu üç mühim konuyu biraz daha detaylı bir şekilde incelememiz gerekmektedir.

A. İktidarın Ortağı Terken Hatun

576/1181 yılından itibaren Kıpçak, Uran ve Kanglı boyları Harezm'e gelmeye ve özellikle orduda önemli yerler edinmeye başlamışlardı. Bilhassa, Tekiş'in Kanglı-Kıpçaklar'dan Terken Hatun ile evlenmesi, sözü edilen boyların hızlı bir şekilde bölgeye gelmelerinde mühim rol oynamıştı. Gittikçe çeşitli mevkiiler edinerek, belirli bir sınıf teşkil eden bu zümreler, Harezmsah Muhammed zamanında devletin zayıf noktalarından biri haline gelecekti.¹³²

¹³⁰ Kafesoğlu, ss. 184-186; Barthold, **Moğol İstilâsına Kadar Türkistan**, ss. 440-456; Cüzcânî, I, 308-309.

¹³¹ Cüzcânî, I, 309; Özaydın, "Harezmsahlar Devleti", ss. 890-892.

¹³² Devrin tarihçisi Cüveynî de şöyle diyordu: "*Terken Hatun, aslen Kanklı adı verilen bir Türk kabilesindendi. Bu kabilenin mensupları Terken tarafından dâima himâye görürler ve yönetimde söz sâhibi olurlardı. Acemiler de denilen bu insanlar sert tabiatlı ve merhametsiz idiler. Bunlar nereye gitseler orayı harap ederler, halk onları gördüğü zaman kaçacak delik arardı. Onların halka revâ gördükleri eziyet ve zulüm, sultanın devletinin temellerini sarsan en önemli etkenlerden biridir.*" Bkz. Cüveynî, s. 381; Ayrıca bkz. N. Devlet, "Harezmsahlar Devleti", s. 40.

Kazandığı bir çok zafere rağmen Sultan Muhammed kendi devletinde her sözü kanun bir hâkim-i mutlak değildi. O, bilhassa annesiyle ilgili meselelerde, çoğu kez hükümranlığını kullanamıyordu. Bunun yanısıra, Terken Hatun'un iltifât ve yakınlığını kazanabilen herkese karşı da dikkatli olması gerekiyordu. Bu kadın, çok geniş sınırlara ulaşmış bulunan Harezmsahlar İmparatorluğu'nun idâre ve siyâsetinde hemen hemen Harezmsah'la eşit bir hükümdar gibi hareket ediyordu. Bazı durumlarda oğlundan bile daha çok söz sâhibi oluyordu. Sultanın emirleri veya fermanları bazen Terken'in müdâhalesiyle bozuluyordu. Terken Hatun'un büyük seyyidlerden ve meşhurlardan oluşan yedi kişilik ayrı bir "İnşâ Dîvânı" vardı. Yani o da devlet işlerini kendi zâviyesinden ele almakta ve fermanlar çıkarabilmekteydi.

Terken Hatun'a bu kadar güç kazandıran unsur ordu idi. Savaş meydanlarında zaferler kazanan Sultan Muhammed, bu başarılarını aynı zamanda annesine borçluydu. Çünkü o, vâlidesine bağlılığı açık olan bu kuvvet sayesinde dünyanın büyük imparatorluklarından birini kurmaya muvaffak olmuştu. Bu hususlar bize, Harezmsah'ın annesine niçin muhâlefet edemediğini yeterince açıklamaktadır.

Vâlide Sultan'ın baskısının en açık şekilde kendini gösterdiği hâdise, veliahd tayini işi olmuştu. Muhammed Harezmsah iki tane büyük oğlu dururken, en küçükleri olan Kutbeddîn Uzlagşah'ı, kendi isteği ile değil, Terken Hatun'un arzusu üzerine veliahd yapmıştı. Çünkü Terken, Celâleddîn'in annesi Ayçiçek Hatun'a karşı sempati duymuyordu, halbuki Uzlagşah'ın annesi, kendisinin mensup olduğu kabiledendi.

Vezir Nizâmülmülk Nâsıruddîn Muhammed b. Sâlih'in azli meselesinde de Terken Hatun başroldeydi. Bu kişi devlet işlerinde ihmalkâr, idâreci vasıflarından mahrum birisi olmasına rağmen, Vâlide Sultan'ın eski gulâmlarından birinin oğlu olmak gibi bir özelliği olduğu için vezirliğe seçildi. Sultan bu zâtı hiç sevmemesine rağmen sesini çıkaramamıştı.¹³³

Sultan Muhammed 614/1217 yılında Merv'e geldiği zaman Abbâsî hutbesini kaldırdı. Aynı zamanda verdiği emir gereğince ülkenin bir çoğunda Halife Nâsır adına okunmakta olan hutbe kesildi. Harezmsah'ın, halifenin adını hutbeden çıkartması

¹³³ Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, ss. 465-466; Kafesoğlu, ss. 208-211.

Nişabur, Merv, Belh, Serahs ve Buhara gibi yerlerde uygulanmış fakat Semerkand ve Herat şehirlerinde okunan hutbede herhangi bir değişiklik yapılmamıştı. Aynı durumun Harezm’de de devamı, muhtemelen Terken Hatun ile onun nüfûzu altında bulunan Türk hanlarının ve ulemâ sınıfının mukavemet göstermelerinden dolaydır.¹³⁴

Bütün bunlara bir de Mecdüddin Bağdâdî’nin öldürülmesi olayı eklendi. Halk ve din adamları nazarında olduğu kadar, Vâlide Sultan nezdinde de büyük bir itibar sâhibi olan bu şeyhi, Sultan Muhammed ani bir öfke sonunda öldürtmüştü. Böylece ikisi arasındaki mücâdelede, Terken Hatun bilhassa bu hâdiseden sonra ulemâ sınıfını da kendi yanına çekmeyi başarmıştı.¹³⁵

Harezm ele geçirildikten kısa bir müddet sonra Moğol askerlerince yakalanan Terken, oğulları, kızları ve Vezir Nâsiruddîn ile birlikte Cengiz Han’a götürüldü. On yıldan fazla Moğollar’ın elinde esir hayatı yaşayan Terken Hatun 630/1232 yılında hayatını kaybetti.¹³⁶

B. Halife ve İsmâîlîler Arasında Harezmşahlar

Harezmşahlar’ın Halife Nâsir ile aralarının bozulmaya başlaması Sultan Tekiş devrine rastlamaktaydı. Tekiş zamanında Irak için Harezmşahlar ile Bağdat yönetimi arasında savaş çıkmış, Sultan Tekiş, Bağdat ordusunu yenmiş ve komutanı olan veziri de öldürmüştü. Bu savaştan sonra halife, sık sık Harezmşah sultanının ortadan kaldırılması için Karahıtay hanlarına ve Gur sultanlarına mektuplar gönderiyordu. Halifenin gizliden gizliye yaptığı bu iş, Sultan Muhammed’in Gaznîn’i alıp Gurlular’ın hazinesini ararken ortaya çıktı. Hazinede halifenin, Gur sultanını Harezmşah Muhammed’e karşı kışkırtan ve Karahıtay ordusundan yardım isteyen mektupları ele geçirildi. Sultan, bunu açığa vurmuyarak orada bulduğu mektupları delil olarak yanında sakladı.

¹³⁴ Özaydın, “Harezmşahlar Devleti”, s. 892.

¹³⁵ Kafesoğlu, ss. 219-221.

¹³⁶ Cüveynî, s. 382.

O sırada Alamut'taki İsmâîlîlerin başı olan Celâleddîn Hasan (ö. 618/1221)¹³⁷, sünnî İslâm'ı benimsedi ve halife de onun bu durumunu kabul etti. Celâleddîn Hasan, gerçekten bu inançta olduğunu kanıtlamak için hacca bir kabile gönderdi. Halifenin emri üzerine onun bayrağını, Harezmşah'ın bayrağının önünde taşıdılar. Sultan bunu duyunca çok kırıldı. Daha sonra halife, Celâleddîn Hasan'dan birkaç fedâî istedi. Hasan ise ona istediği kadar fedâî göndererek, onlara halife ne söylerse yapmalarını emretti. O sırada halife ile Mekke Emîri'nin arası açıldı. Halife, o fedâilerden bir kısmını bu kişiyi bıçaklamaları için Mekke'ye gönderdi. Fedâiler ise yanlışlıkla Mekke Emîri'nin kardeşini öldürdüler. Bu hâdise Arefe günü Arafat'ta oldu. Yine o, Harezmşah'ın sâdik bir adamı olan Atabeg Özbey'in yanına gönderdiği Iglamış'ı Irak'ta fedâilerine bıçaklatarak öldürttü.

Bunlardan başka, Harezmşah kendi rütbesini Büveyhoğulları (932-1062)'ndan ve Selçuklular'dan aşağı görmeyip, hattâ onların emirleriyle aynı seviyede saymasına rağmen, halife onları eşit görüyordu.

Harezmşah, halkının ve komşu ülkelerin meliklerinin kınamasından kendini kurtarmak ve onların “*Müslüman bir sultan, toprak hevesiyle, biat edilen ve İslâm'ın direği olan bir imama saldırarak dinine zarar getirdi.*” demelerine fırsat vermemek için halifeye karşı yapacağı saldırıya bir bahane bulmak istiyordu.¹³⁸

Muhammed, halifeden Bağdat'ta adına hutbe okutmasını da talep ediyordu. Bu amaçla Harezmli Kadı Mucîreddîn Ömer b. Sa'd'ı Bağdat'a gönderdi. Bağdat hükûmeti bu teklifi kesinlikle reddetti ve Şeyh Şihâbüddin es-Sühreverdî (ö. 632/1234)'yi de Harezmşah'a elçi olarak gönderdi. Kaynakların anlatımına bakılacak

¹³⁷ Muhammed b. Hasan'ın 607/1210'da ölümünün ardından kendisine halef olan oğlu Celâleddin Hasan, kıyâmet doktrinini tamamıyla reddetmesinin yanında sünnî İslâm'a bağlılığını ilan ederek seleflerini açıktan lanetledi. Mensuplarına şeriati öğretmek için sünnî âlimler davet edip tabilerine şeriata uymalarını telkin etti. Bu arada İslam devletleriyle de iyi münasebetler kurdu. Mensuplarından İslam şariatını uygulamaları konusundaki emirlerine herhangi bir tepki gelmedi. Celâleddin Hasan'ın 618/1221'de ölümü üzerine oğlu Alaeddîn Muhammed zamanında her ne kadar şariat hükümlerine bağlılık ve uygulama resmen ilga edilmemişse de eski gücünü kaybetti. Bu dönemde, Celâleddin Hasan'ın, mensuplarının İslam şariatına göre hareket etmelerini istemesi takiyye ve kıyâmet ilanından sonra yeni bir setr devrine dönüş olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Mustafa Öz-Mustafa Muhammed eş-Şek'â, “İsmailiyye”, **DİA**, XXIII, 131-132.

¹³⁸ Cüveynî, ss. 329-330.

olursa Harezmsah'ın şeyhi pek de hoş karşılamadığı ve onu bir süre beklettiği anlaşılıyor. Daha sonra Sühreverdî, bir hadis okumak için izin istedi. Sultan izin verdi ve hadisi dinlerken adet üzere diz çöktü. Hadis, Hz. Peygamber'in müslümanları, Abbâsîler (750-1258)'e zarar vermemeleri için tenbihi üzerine idi. Sultan şu cevâbı verdi: “*Ben Türküm ve Arapça'yı az bilirim, fakat senin okuduğun hadisin manâsını anladım. Ancak Abbasoğulları'nın hiçbirine benim zararım dokunmadı, onlara fenâlık etmek için de çalışmadım. Halbuki onlardan bir çoğunun dâima Emîrû'l-Mü'minîn'in hapisihânesinde bulunduğunu, hattâ orada çoluk-çocuk sâhibi olduklarını duydum; eğer şeyh, bu hadisi onun huzurunda okusaydı daha iyi ve yerinde olurdu.*” Şeyh, halifenin müctehid sıfatıyla bütün İslâm cemaatinin hayrı için bazı şahısları hapsedmek salâhiyetini hâiz olduğunu ispat etmeğe çalıştı. Fakat neticede Sühreverdî'nin gönderilmesinden bir fayda hâsıl olmadı, iki tarafın husûmeti daha da arttı.¹³⁹

Sultan Muhammed, ülkesinde bulunan tanınmış imamı çağırarak, yukarıda saydığımız hareketleri yapan bir imamın imamlık yapamayacağı, böyle bir halifenin, günlerini cihadla geçiren ve İslâm'a hizmet eden bir padişahın kuyusunu kazarsa, padişahın onu görevden uzaklaştırmasının ve yerine yeni bir halife tayin etmesinin uygun olduğu, diğer yandan hilâfette Hz. Hüseyin'in soyundan gelen seyyidlerin hakkı bulunduğu, Abbasoğulları'nın o makamı gasb yoluyla ele geçirdikleri gibi konularda fetvâ alıp, Halife Nâsır'ın adını ülkesinin her yerinde okunan hutbeden çıkardı. Üstelik Tirmîz seyyidlerinden Alâülmülk'ü yeni halife olarak atadı.¹⁴⁰

Bütün bunların yanında halifenin bir elçi göndererek, Moğollar'ı da Harezmsahlar üzerine kışkırttığı iddiaları gündeme gelmişti. Halbuki Harezmsah Muhammed, Cengiz Han'ın 612/1215 yılında Pekin şehrini ele geçirdiğini işitince, bu haberin doğruluğunu araştırmak ve genel olarak Cengiz Han'ın fetih ve başarıları hakkında bilgi toplamak için Bahâeddîn Râzî adlı birisini ona elçi olarak gönderdi. Çünkü onun da Çin topraklarında gözü vardı. Fakat Moğollar'a elçi gönderen Halife

¹³⁹ Barthold, **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, ss. 460-461.

¹⁴⁰ Cüveynî, ss. 330; Kafesoğlu, ss. 217.

Nâsır değil, Harezmşah'ın kendisiydi. Harezmşah ile halifenin arası açık olduğundan halifenin bu gibi planları hakkında dedikoduların ortaya çıkması tabii idi.¹⁴¹

614/1217 yılının güz mevsiminde, Harezmşah Muhammed, yüzde yüz zaptedeceğini umduğu Bağdat ve çevresini komutanları arasında peşinen ikta' etti. Müteakiben bir komutanını kalabalık ve seçme bir ordu başında Bağdat'a sevk etti, arkasından diğer bir kuvvet yola çıkardı. Fakat bunlar Esedâbâd geçidine vardıklarında şiddetli yağmurlarla başlayan korkunç bir kar fırtınasına tutuldular. Çadırların tepesine kadar yığılan kar ve soğuklar yüzünden ordu parçalandı. Askerlerin ve hayvanların hemen hepsi telef oldu. Harezmşah'ın, Nâsır aleyhindeki malum propagandasından dolayı kendisinden soğumuş olan halk, bu felâketi "mübarek hilâfet âilesini" himâyeye yönelik ilâhî bir intikam olarak telakkî etmiş ve bu psikoloji, müslümanların ona karşı nefretini arttırmıştı.¹⁴²

C. Moğollar ve Harezmşahlar'ın Sonu

Cengiz Han (ö. 624/1227)'in önderliğini yaptığı Moğollar çok kısa bir sürede yükselişe geçtiler ve 612/1215 yılında Çin'i istila ettiler. Muhammed Harezmşah'ın da bu topraklarda gözü vardı. Kendisine büyük bir rakibin çıktığını sezen ve gelişmelerin aslını araştırmak isteyen Sultan Muhammed, görünüşte ticârî ilişkiler kurmak isteyen bir heyet gönderdi. Aslında buradaki tek amaç Cengiz Han ve ordusu hakkında sağlam bilgiler elde edebilmektir.¹⁴³

Diğer taraftan Muhammed'in Kıpçaklar'a karşı seferlerinden ve Semiryeçye'nin kuzey kısmının Moğollar'ın eline geçmesinden sonra Harezmşah ile Cengiz komşu olmuşlardı.¹⁴⁴ Hattâ o derece ki, Moğolistan'ın Türkistan'dan uzaklığına ve 608/1211 yılından başlayarak Moğollar'ın Çin'deki savaşlarla meşguliyetine rağmen Orta Asya'nın müslüman vilâyetlerinde Cengiz Han'ın itibar ve nüfuzu Harezmşah'inkinden daha kuvvetli hale gelmişti.¹⁴⁵

¹⁴¹ Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, ss. 215-216.

¹⁴² Kafesoğlu, ss. 219-220. Cüveynî de "*Fakat Abbasoğulları hânedanına saldırmayı Sultan'a uğur getirmedi.*" sözleriyle bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Bkz. Cüveynî, s. 330.

¹⁴³ Cüzcânî, I, 310-311.

¹⁴⁴ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 488.

¹⁴⁵ Barthold, *Orta Asya Türk Tarih Hakkında Dersler*, s. 213.

Harezmşah'ın elçi heyetine karşılık olarak Cengiz Han da batıya elçiler ile birlikte bir ticaret kervanı gönderdi. 615/1218 yılı baharında Muhammed Harezmşah bu heyeti Mâverâünnehir'de kabul etti, yaptığı görüşmeler sonucunda Cengiz Han'la bir anlaşma yapacağını söyledi ve elçiler geri döndüler. İşte bu sırada elçilerden bir müddet sonra yola çıkan ve hepsi müslümanlardan oluşan 450 kişilik kalabalık bir kervan da Otrar şehri sınırına dayandı. Burada olan olaylar artık birkaç yıl içinde Harezmşahlar Devleti'nin sonunun geldiğinin habercisi gibiydi. Zîrâ tâcirlerin hepsi, casus oldukları iddiasıyla, buranın yöneticisi ve Terken Hatun'un sâdik bağılısı, İnalçık denilen Kayır Han veya Kadir Han tarafından tevkîf edildi. Sultan Muhammed'e kervandakilerin casus olduğu bilgisi iletilince, o da bu kişilerin tutuklanmalarını emretti. Fakat Vâli İnalçık kendi kendine onların katledilmelerine karar verdi ve mallarını ellerinden aldı. Kervandan sadece bir kişi kaçıp bu haberi Cengiz Han'a ulaştırabildi.

Cengiz Han duyduklarını gerçekten büyük bir soğukkanlılıkla karşılayıp, daha önce Sultan Muhammed'in babası Tekiş'in hizmetinde bulunmuş İbn Kefrec Buğra'yı iki Tatarla birlikte elçi olarak sultana gönderdi ve bu katliamı yapan vâlinin kendisine teslim edilmesini istedi. Harezmşah teklifi reddetmekle kalmayıp, elçiyi katlettirdi, diğer iki kişinin de sakallarını kestirip öyle gönderdi. Böylece Cengiz Han'ın artık hiç kimsenin önüne geçemeyeceği seferi başlamış oldu.

616/1219'da Otrar muhâsarası başladı ve Moğollar galip geldi. 617/1220'de önce Buhara, sonra Semerkant istilâ edildi. Tuşi kumandasındaki ordu da Seyhun'u takiben ilerleyerek Sıgnak ve Cend'i ele geçirdi. 617/1220 baharı geldiğinde, Cengiz Han Mâverâünnehr'i tamamen hâkimiyeti altına almıştı. Sonbaharda Tirmîz de Moğollar'ın oldu.¹⁴⁶

Cengiz Han, Harezm'in fethine büyük oğulları Çağatay ve Ögedey'i görevlendirdi. Onların emrine büyük bir ordu verdi. Daha sonra Cend tarafından topladığı askerleriyle birlikte Tuşi de onların yardımına geldi. O sırada Harezmşah

¹⁴⁶ Barthold, **Moğol İstilâsına Kadar Türkistan**, ss. 485-494. Ayrıca bkz. Cüzcanî, I, 311-312.

Muhammed, Harezmi'de değildi. Orayı Terken Hatun'un akrabalarından Humar Tegin diye bir yönetici idâre ediyordu.¹⁴⁷

Kaynakların anlatımına göre, Harezmi savunması gerçekten tarihte eşine az rastlanan bir hâdisedir. Halk kendisinden çok üstün olan Moğollar'a karşı beş ay gibi uzun bir müddet mücâdele etmiştir. Bu süre zarfında Moğollar ev ev, mahalle mahalle şehrin içine girmişler, her tarafı yakıp yıkmışlar, önüne geleni kılıçtan geçirmişlerdir. *Cihângüşâ* müellifi Cüveynî'ye bakacak olursak, meslek ve sanat erbâbı ile genç kadın ve çocukları ayırmışlardır. Daha sonra Ceyhun nehrinin bentlerini açmışlar ve şehri sular altında bırakmışlardır. Katliamdan geriye kalanlar varsa bile ya bu suların altında boğulmuşlar ya da enkaz altında kalarak can vermişlerdir. Cüveynî'nin "*Orada yaşayanların sayısı, kum ve çakıl taşları kadardı.*"¹⁴⁸ sözü, bize ne kadar büyük bir felaketin yaşandığını tahmin etmemiz hususunda ipucu vermektedir.¹⁴⁹

Moğollar'ın yaklaşması üzerine Tus'a kaçan Alaeddin Muhammed, Devletâbâd civarındaki savaşta canını zor kurtardı ve Mâzenderân yoluyla gittiği Hazar denizinin güneydoğu sahillerine yakın Âbeskûn adalarından birine sığındı. Orada hastalanarak 617/1220 yılında öldü.¹⁵⁰ İbnü'l-Esîr ondan fazilet sâhibi, fıkıh ve tefsîr ilimlerine vâkîf, âlimleri seven, zevk ve eğlenceye dalmayıp sürekli devlet işleriyle meşgul olan ve dindar kimselere karşı da son derece saygılı bir kişi olarak söz etmektedir.¹⁵¹

Asıl adı Mengübertî olan Celâleddin Harezmişah (617-628/1220-1231), babasının vefatından sonra başa geçti. Zaten babası ölümünden bir kaç gün önce üç oğlunu toplayarak, en büyüğü olan Celâleddin'i veliaht tayin ettiğini belirtmişti. Bunun üzerine Harezmişahlar'ın hükümdarlığını üstlenen Celâleddin, Moğollara karşı çeşitli başarılar kazandı. Hindistan, Gürcistan, Irak ve Anadolu'da bir çok savaş

¹⁴⁷ Cüzcanî, II, 149; Cüveynî, s. 147.

¹⁴⁸ Cüveynî, s. 147.

¹⁴⁹ Harezmi savaşı hakkında ayrıca bkz. Cüzcanî, II, 149-150; Hândmîr, III, 34-35; Mîrhând, I, 850-851.

¹⁵⁰ İbnü'l-Esîr, XII, 371-372; Cüzcanî, I, 313; Cüveynî, ss. 334-377; Taneri, "Hârizmişahlar", **DİA**, XVI, 230.

¹⁵¹ İbnü'l-Esîr, XII, 326.

yaptı. Fakat 627/1230'da Alaaddîn Keykubâd (1220-1237) ile giriştiği Yassıçemen Savaşı'nı kaybedip sığındığı Âmid'in bir dağ köyünde öldürüldü. Böylece Harezmsahlar hânedanı ortadan kalkmış oldu.¹⁵²

1.1.3. Harezmsahlar Döneminde Dînî, Tasavvufî ve Kültürel Hayat

Harezmsahlar devrindeki dînî hayatın genel hatlarıyla Büyük Selçuklular'ın devamı niteliğinde olduğu kabul edilmektedir. Selçuklular da kendilerinden evvelki Sâmânîler (874-999)'in ve Gazneliler (963-1186)'in takip ettikleri sünnî siyaseti daha büyük bir gayretle sürdürmüşlerdir. Bundan dolayı toplumsal bünyede kendisine en fazla yer bulan anlayışlar sünnîlik ve hanefîlik olmuştur. Fıkıhta hanefîlikten sonraki en mühim mezheb şâfîliktir. Yâkut el-Hamevî, Necmeddîn Kübrâ'nın doğum yeri olan Hîve'nin şâfîî ama Harezmsahlar'ın diğer bütün bölgelerinin hanefî olduğunu söylemektedir.¹⁵³ Bu iki mezheb mensupları arasında zaman zaman ortaya çıkan şiddetli kavga ve tartışmalar kaynaklarda yer almaktadır.¹⁵⁴ Şîîlik de Kâşân, Kum, Sebzvâr ve Kûhistân gibi bazı yerlerde kendisine uygun zemin bulabilmiştir.¹⁵⁵

Harezmsahlar hanefîlik ve şâfîlik gibi iki büyük sünnî mezhebin himâyeciliğini yapmışlar, şîîler ve ismâîlîler gibi, siyâsî gayeler güden zümrelerin ortadan kaldırılması için yoğun çaba göstermişlerdir. Devlet adamları ve halk arasında hanefîlik hâkim konumda olmasına rağmen şâfîîler de devlet kademesinde önemli mevkilere gelebilmekteydiler. Tekiş'in Rey'deki şâfîîlerin reisi İmam Sadreddîn Muhammed b. el-Vazzân (ö. ?)'a karşı büyük teveccüh göstermesi, tanınmış şâfîî fakihlerinden Şihâbüddîn el-Hîvekî (ö. ?)'nin Sultan Muhammed'in en nüfûzlu müşâvirlerinden biri olması buna örnek olarak gösterilebilir.¹⁵⁶

¹⁵² Taneri, "Celâleddîn Hârizmsah", **DİA**, VII, 248-250.

¹⁵³ Yâkut, II, 415.

¹⁵⁴ Seyfullah Kara, **Büyük Selçuklular ve Mezheb Kavgaları**, İz Yay., İstanbul, 2007, ss. 95-97.

¹⁵⁵ A. Bausani, "Religion in The Seljuq Period", **The Cambridge History of Iran**, ed. J. A. Boyle, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, V, 283-296; Köprülü, "Hârizmsahlar", **İA**, V/1, 284.

¹⁵⁶ Kazvînî, s. 529.

Harezmi'deki fikrî medeniyetin yüksekliğine, akıl ve fikre dayalı bir kelâm mezhebi olan mu'tezile'nin daha V./XI. yüzyılda burada geniş ölçüde yayılmış ve VII./XIII. asırda da bu yayılmanın zirvesine ulaşmış olması tanıklık etmektedir. Harezmi'nin düşünce ve ilim hayatından bahseden Arap âlimleri bu ülkede dînî münâkaşaların büyük bir edeb içinde yapıldığını, hiçbir taassup eseri gösterilmediğini ve konuşanlardan birinin kendi fikrini savunurken kaba kelimeler kullandığı takdirde derhal sözünün kesildiğini belirtmektedirler. Mu'tezile mezhebinin Moğol istilâsından sonra da hayâtiyetini sürdürmesi, onun Harezmi'de ne kadar derinleşmiş ve kökleşmiş olduğunu göstermektedir.¹⁵⁷

Buna delil olabilecek iki hâdiseyi aktarmak istiyorum. İlki Necmeddîn Kübrâ ile ilgilidir. Anlatıldığına göre, icâzetini aldıktan sonra, mürşidi Ammâr-ı Yâsir ona “*Hadi, Harezmi'ye git.*” der. Bunun üzerine şeyh, “*Orada tuhaf insanlar vardır, tasavvuf ve kıyâmette müşâhedeyi inkâr ediyorlar.*” cevabını verir ve memleketine dönmek istemez.¹⁵⁸ Bu ifadeler mu'tezilenin bazı karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır. İkinci rivâyet ise çok daha sonraki bir tarihe aittir. Buna göre, Harezmi'de bulunduğu sırada rü'yetullah konusunda ihtilâfa düşen âlimler Nakşibendî meşâyihinden Alâeddîn Attâr (ö. 802/1400)'ı hakem tayin etmişler, o da bunu inkar edenlere üç gün sohbet ve mânevî teveccühte bulunmuş, sonunda hepsi rü'yetullahı kabul etmişlerdir.¹⁵⁹

Yöneticilerin, halkın dînî inanç ve düşüncelerine karşı gösterdikleri himâyeci yaklaşımlarda veya sert tutumlarda, genellikle siyasî menfaatlerin birinci derecede âmil olduğu unutulmamalıdır. Mesela Sultan Tekiş, Kum, Rey ve Âve seyyidlerinin nakîbi olan İzzeddîn Yahyâ (ö. ?)'yı öldürtmekte tereddüt etmemişti. Halbuki oğlu

¹⁵⁷ Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 196.

¹⁵⁸ Câmî, s. 594. Necmeddîn Kübrâ'nın “kıyâmette müşâhedeyi inkâr ediyorlar” sözü Kelâm ilminde “rü'yetullah” başlığı altında tartışılmıştır. Bu terim Allah'ın âhirette gözle görülmesini ifade etmektedir. Ehl-i sünnet kelimcileri bunu aklen ve naklen câiz görürken, mutezile mensupları Allah'ı yaratıklarına benzetceği düşüncesiyle rü'yetullaha karşı çıkarlar. Bu husustaki tartışmalar için bkz. Sabri Yılmaz, “Kadı Abdulcabbar ve Gazâlî'de Tevil Problemi”, (Basılmamış Doktora Tezi), Dan. Osman Karadeniz, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2004, ss. 108-136.

¹⁵⁹ Bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend, Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, İnsan Yay., İstanbul, 2002, s. 128.

Alâaddîn Muhammed, yukarıda da işâret ettiğimiz gibi, Halife Nâsır'ın yerine Tirmiz seyidlerinden birini halife ilan edecek kadar ileri gitmişti.

Şüphesiz ki Harezmi toplumunda müderrisler, vâizler, imam ve hatipler gibi din adamlarının da büyük bir nüfûzu vardı. Sultan Muhammed'in halifeye karşı olan siyâsetinde pek de başarılı olamamasında, bu din adamlarının ve çevresindeki insanların tesiri çoktu.¹⁶⁰

Bütün bunların yanısıra, dînî dokunun çok mühim bir parçasını teşkil eden tasavvuf hareketlerine değinmemiz gerekmektedir. Zîrâ on birinci yüzyılın ikinci yarısından on üçüncü asrın başlarına kadarki süreç, tasavvuf tarihinin en mühim devrelerinden biri sayılmaktadır. Bu dönem, tasavvuf cereyânının artık tarîkatlar adı altında teşkilatlandığı ve İslâm dünyasının tümüne yayıldığı bir zamana tekabül etmektedir. Özellikle Horasan, Mâverâünnehir, İran, Irak, Mısır ve Hindistan'daki bazı büyük sûfler yaşadıkları bölgelerde dergâhlar açmışlar, birçok halifeler yetiştirmişler ve kendi isimlerine nispet edilen ana tarîkatları kurmuşlardır. Bu tarîkatların nerede kurulup geliştiklerini şu şekilde tasnif etmek faydalı olur kanaatindeyim:

I- Irak:

- Kadiriyye: Abdülkadir Geylânî (ö. 562/1167)
- Rifâiyye: Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182)
- Sühreverdiyye: Şihâbüddîn es-Sühreverdi (ö. 632/1254)

II- Mısır:

- Şâzeliyye: Ebu'l-Hasan Ali eş-Şâzeli (ö. 656/1258)
- Bedeviyye: Ahmed Bedevî (ö. 675/1276)
- Desûkiyye: İbrahim Desûkî (ö. 676/1277)

III- İran, Türk ve Hind toprakları:

- Kâzerûniyye: Ebu İshak Kâzerûnî (ö. 426/1035)
- Yeseviyye: Ahmed Yesevî (ö. 562/1167)
- Kübreviyye: Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221)
- Nakşibendiyye: Bahâeddîn Nakşibend (ö. 791/1389)
- Çiştîyye: Muînüddîn Hasan el-Çiştî (ö.633/1236)¹⁶¹

¹⁶⁰ Köprülü, "Hârizmşâhlar", İA, V/1, 285.

¹⁶¹ Bu tasnifi yaparken şu kaynaktan yararlandık: J. Spencer Trimingham, **The Sufi Orders in Islam**, Oxford University Press, New York, 1998, ss. 31-66.

Türkler'in yoğun olarak yaşadığı Harezm, Horasan¹⁶² ve Mâverâünnehir bölgeleri tasavvuf hareketinin ilk dönemlerinden itibaren çok önemli mutasavvıflara, bunların yazdıkları eserlere ve meydana getirdikleri ekollere sahne olmuştur. İbrahim b. Edhem (ö. 161/777), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797)¹⁶³, Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ve Şakîk Belhî (ö. 194/810) gibi daha ikinci asırda yaşamış zâhidlerden tutun da Hakîm Tirmizî (ö. 320/932), Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi tasavvufun klâsik eserlerini telif eden ve bu hareketin sünnî inanç sistemi içerisindeki yerini sağlamlaştırmasına katkıda bulunan kişilerin hepsi söz konusu topraklarda faaliyetlerde bulunmuşlardır. Yine Hucvirî (ö. 465/1072)'nin zikrettiği on makbul tasavvufî fırkanın altısının önderi buralarda hayat sürmüştür.¹⁶⁴ Tuğrul ve Çağrı Bey'in kendisine büyük bir saygı gösterdiği Ebu Saîd Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049)¹⁶⁵, Gazzâlî'nin üstâdı Ebu Ali Farmedî (ö. 477/1084)¹⁶⁶ ile Buhara'nın meşhur şeyhi Hâce Yusuf Hemedânî (ö. 535/1140)¹⁶⁷ de üzerinde durulması gereken önemli sîmâlardır.

Harezm bölgesiyle ilişkisini kesmeyen ve bu topraklarda hizmet eden önemli bir Yesevî dervişi de Hakîm Ata (ö. 582/1186)'dır. O, Harezm'de doğmuş, Anber Ana'yla olan evliliğinden Muhammed Hoca, Asgar Hoca ve Hubbî Hoca adlarında üç çocuğu olmuş, bunlardan ilk ikisini Harezm'e ilim tahsiline göndermiştir. Ahmed Yesevî tarzında sûfiyâne hikmetler yazmak, Yeseviliğin bir esası olduğundan Hakîm

¹⁶² Bu konuda bkz. Konur, "Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V. Asırlar)", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 21, 2005, ss. 1-23; Mürsel Öztürk, **Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.

¹⁶³ Bu kişi için bkz. Konur, "Hicri II. yüzyılda Bir Türk Alim ve Zahid: Abdullah İbnü'l-Mübârek", **Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu Kitabı**, Isparta, 31 Mayıs-01 Haziran 2007, ss. 253-262.

¹⁶⁴ Bu on tasavvufî fırka için bkz. Hucvirî, **Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1996, ss. 283-387. Söz konusu altı fırka şunlardır: Kassâriyye, Tayfûriyye, Sehliyye, Hakîmiyye, Haffiyye, Seyyâriyye.

¹⁶⁵ Muhammed b. Münevver, **Esrârü't-Tevhîd (Tevhidin Sırları)**, haz. Süleyman Uludağ, Kabcacı Yay., İstanbul, 2004, ss. 163-164.

¹⁶⁶ Bu zât hakkında bkz. Demirei, "Gazali'nin Tasavvuftaki Üstadları", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 2, 1985, ss. 75-80.

¹⁶⁷ Bu zât ve eserleri için bkz. Hâce Yusuf-i Hemedânî, **Hayat Nedir (Rutbetü'l-Hayât)**, çev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul, 2000.

Ata edebiyat ve sanat bakımından da şeyhine uymuş, onu taklide çalışmıştır. O, mürşidi kadar olmasa da söylediği hikmetlerle İslâm dinine yeni ısınan Türkler'in dînî ve ahlâkî anlayışlarının ilk mimarlarından biri sayılmaktadır.¹⁶⁸

Hicrî üçüncü asırda Hamdun Kassâr (ö. 271/884) öncülüğünde, sûfilerin âdâb-erkân ve kıyâfetlerine bir tepki hareketi olarak doğan melâmetîliğin merkezi de Horasan'dır. Bu hareket, Ebu Osman el-Hîrî (ö. 298/910), Abdullah b. Münâzil (ö. 331/942) ve Ebu Amr b. Nüceyd (ö. 365/975) öncülünde Nişabur'da gelişmiş ve tasavvufî bir meşreb olarak diğer tarîkatlara da tesir etmiştir. Türkler'in İslâmlaşma sürecinde çok önemli rolleri olan ve Anadolu'ya kadar gelen Horasan Erenleri işte bu melâmî anlayışı temel alan zümreleri ifade etmektedir.¹⁶⁹

Necmeddîn Kübrâ'nın seyr ü sülûkün gereklerinden bahsederken, “*Sâlik, rızkını helal yollardan sağlamak için elinden geleni yapmalıdır.*”¹⁷⁰ demesi, dergâhındaki dervişlerin ve dışarıdan gelen misafirlerin elbiselerini kendi elleriyle yıkayacak kadar alçakgönüllü olması¹⁷¹, onun bu düşünceden veya en azından bazı esaslarından etkilenmiş olabileceğini akla getirmektedir. Yine şeyhin şu dörtlüğü de melâmî tavra örnek olarak gösterilebilir:

*Eğer tâatimi bir ekmeğin üzerine nakşetsen
Ve o ekmeği havlayan bir köpeğin önüne atsam
Ve o köpek de bir yıldır zindanda aç olsa
Arından dolayı o ekmeğe dış vurmaz*¹⁷²

Bunların dışında, bahsi geçen yerlerde ilginç kıyâfetleri, hal ve davranışlarıyla dikkat çeken Kalenderî dervişlerine de rastlanmaktaydı. Bu kişilerin, gerek halk gerekse yöneticiler katında önemli bir mevki elde ettikleri görülmektedir. Buna delil olabilecek şöyle bir olaydan bahsetmek istiyorum: Selçuklu Sultanı

¹⁶⁸ Bu zât için bkz. Hayati Develi, **Ahmed Yesevî**, Şule Yay., İstanbul, 1999, s. 40; Mustafa Kara, “Hakîm Ata”, **DİA**, XV, 184.

¹⁶⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ali Bolat, **Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik**, İnsan Yay., İstanbul, 2003, ss. 13-14.

¹⁷⁰ Kübrâ, **Âdâbü's-Sülûk İlâ Hazreti Mâliki'l-Mülk ve Melikü'l-Mülûk**, Farsça'ya tercüme: Hüseyin Muhyiddin Kumşehi, **Câvidân-ı Hired/Sophia Perennis**, Cilt: 4, Sayı: 2, 1981, s. 23.

¹⁷¹ Yahya Bâharzî aynen şu ifadeyi kullanmaktadır: “*Şeyh Necmeddîn Kübrâ, leğeni koyuyor, misafirlerin elbiselerini topluyor ve kendi mübarek elleriyle yıkıyordu.*” Y. Bâharzî, s. 109.

¹⁷² Ali Lutf Beg, s. 319; Kulî Han Hidâyet, **Riyâzü'l-Ârifîn**, s. 145.

Sencer 541/1147 yılında üçüncü Harezm seferine çıktı, iki aya yakın muhâsaradan sonra Hezâresb kalesini zaptetti, başkent Gürgenc'e doğru ilerledi. Harezmşah Atsız bir kez daha boyun eğmek mecburiyetinde kaldı, af diledi, hediyeler gönderdi ve Ahû-pûş adı verilen bir Kalenderî dervişini de aracı olarak gönderdi. Gerek Atsız'ın istirhamları, gerekse dervîşin niyâzları sultanı yumuşattı ve anlaşma sağlandı. *Târîh-i Cihângüşâ* müellifi Cüveynî bu hâdiseyi bize şöyle nakleder:

*“Sultan Sencer, Harezm kapılarına varınca, yiyeceğini ve giyeceğini ceylan derisinden temin ettiği söylenen Zâhid-i Âhû-pûş adındaki bir dervîş, sultanın huzuruna geldi ve ona verdiği güzel öğütler yüzünden Sultan Sencer şehir halkını bağışladı.”*¹⁷³

Selçuklular ve Harezmşahlar dönemleri, tasavvuf ile devlet ricâli arasında gittikçe gelişen ilişkilere de şahit olmuştur. Fakat bu ilişkiler her zaman iyi bir şekilde devam etmemiş, Aynulkudât Hemedânî (ö. 525/1131) ve Şeyh Kübrâ'nın halifesi Mecdüddîn Bağdâdî'nin katledilmelerinde görüldüğü üzere aksi durumlar da vuku bulmuştur. Hem Hemedânî'nin hem de Bağdâdî'nin öldürülmelerinde siyâsî mülâhazaların birinci derecede rol oynadığı muhakkaktır. Bununla birlikte Yesevîlik, Hâcegân ekolü ve Kübrevîlik, Horasan ve Mâverâünnehir insanını cezbeden en önemli üç tasavvufî ekol olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁷⁴

Harezmşahlar devletinin resmi dili Farsça'ydı. İlim ve din hayatında Farsça'nın yanı sıra Arapça da kullanılmaktaydı. Saray ve orduda ise Türkçe konuşuluyordu. Başkent Ürgenç, Atsız döneminden itibaren ilmî ve fikrî bakımdan bir çok gelişmelere sahne olmuş, zamanın ünlü âlimlerinin ikamet ettiği bir şehir haline gelmişti. Burada Nizâmülmülk (ö. 485/1092) tarafından bir Nizâmiye Medresesi inşâ edilmiş, çeşitli kütüphaneler açılmıştı. Buhara, Merv ve Nişabur gibi

¹⁷³ Bkz. Cüveynî, s. 254; Kafesoğlu, ss. 58-59. Âhû-pûş hakkında ayrıca bkz. Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler**, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1999, s. 22.

¹⁷⁴ Bu konuda bkz. A. Bausani, “Religion in The Seljuq Period”, ss. 283-302; Elias, “The Sufi Lord of Bahrabad: Sa'd al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi”, s. 53; K. A. Nizami, “Popular Movements, religious trends and sufi influence on the masses in the post-Abbasid Period”, **History of Civilizations of Central Asia**, ed. M. S. Asimov-C. E. Bosworth, Unesco Publishing, Paris, 1998, IV, 368-374.

şehirler ise Selçuklular devrinden beri, medreselerin ve kütüphânelerin çokça bulunduğu birer ilim yuvası haline gelmişti.

Sultan Atsız, Ürgenc’i Merv ile rekabet edebilecek bir ilim merkezi haline getirmek için Horasan seferinden dönüşünde bir takım meşhur alimleri buraya getirmişti. Kadı Ebu’l-Fazl Kirmânî (447-544/1065-1150), Vâiz Ebu Mansûr Abbâdî (ö. 547/1152), Kadı Hüseyin Arsâbandî (ö. 548/1153) ve Feylosof Ebu Muhammed Harakî (ö. 540/1146) bunlardan bazılarıdır. Meşhur tabip ve müellif Seyyid İsmail Cürçânî (ö. 531/1137), Fahr-i Harezmi lâkabını taşıyan Zemahşerî (ö. 538/1144), şâir ve münşî Reşîdüddîn Vatvat (ö. 573/1178), Fahreddîn Râzî (ö. 606/1209), Şihâbüddin Hîvekî (ö. ?) ve Kadı Şemseddin Muhammed ez-Zabî (ö. ?) gibi tanınmış bir çok âlim ve şâir buralarda yaşamıştır.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Barthold, **Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler**, ss. 197-198; Köprülü, “Hârizmşâhlar”, **İA**, V/1, 288; Taneri, “Hârizmşahlar”, **DİA**, XVI, 231.

1.2. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN HAYATI

1.2.1. Menkıbevî Hayatı

“Halkın muhayyilesi üzerinde kuvvetli izler bırakan her şahsiyet, hattâ daha hayatında iken, menkâbesinin teşekkül ettiğini görür. O menkâbeler uzun asırlar boyunca bir nesilden öteki nesle geçerken dâima büyür, büyür ve nihâyet o şahsiyetin hakîkî sîmâsını tayin edebilmek çok güçleşir. Bilhassa Doğu’da mutasavvıfların halk muhayyilesi üzerindeki tesirlerinin şiddetinden dolayı, her geçen asır onlara yeni menkâbeler icat etmiş ve tarihî sîmâlarını her gün daha çok unutturmuştur. Eski Doğu tarihçileri, ekseriyetle tarih ile menkâbeyi birbirinden ayıramadıkları için halk muhayyilesinde teşekkül eden hayâlî şekilleri aynen kitaplarına geçirmekten başka bir şey yapmadılar.”¹⁷⁶

Fuat Köprülü, meşhur eseri *İlk Mutasavvıflar*’da Ahmed Yesevî’nin menkıbevî hayatına bu sözlerle giriş yapmaktadır. Çalışmalarım esnasında bu söylenenlerin ne kadar önemli olduğunu yakînen müşâhede ettiğimi en başta belirtmeliyim. Gerçekten de Orta Asya Türk tasavvuf geleneği incelenirken, sûfîlerin tarihi hayatlarını tam anlamıyla ortaya çıkarmak çok zor ve uzun çabaları gerektiren bir uğraşıdır. Gerçek şahsiyetle halkın görmek istediği şahsiyet arasında bazen dağlar kadar fark vardır. İsim, zaman ve mekân itibarıyla büyük kopukluklar, belki hiç alâkasız bağlantılar kurulabilir. Söz konusu kişilere büyük kahramanlıklar atfedilebilir. Muhtemelen ömrü boyunca hiç karşılaşmamış iki kişi, şeyh-mürîd, hattâ yakın bir dost olarak takdîm edilebilir. Aynı hâdise veya söz birden çok isme hamledilebilir. Araştırmacı bunlar karşısında oldukça dikkatli ve seçici davranmalıdır.

Fakat bu söylenenler, menkıbelerde o şahsın gerçek kişiliğine dair hiçbir ipucu bulunamayacağı şeklinde anlaşılmalıdır. Söylemek istediğimiz, menkıbeleri esas alarak bir zâtın tarihî kişiliğini inşâ etmememiz gerektiğidir, yoksa menkıbeler tamamen lüzumsuz anlatılardır demeye hiç hakkımız yoktur. Menkıbelerin de belli ölçüde aydınlatıcı tarafları vardır. Hattâ menkıbeler, şahısların geniş halk kitleleri nezdinde daha çok tanınıp sevilmesine vesile olmaktadır. Çünkü menkıbelerde yer yer tarihî gerçekler varsa da, onlar daha çok halk muhayyilesinin ürünü olarak ortaya çıkmaktadırlar. Yani halk onları öyle hayal edip öyle görmek istediği için o şekilde

¹⁷⁶ Köprülü, s. 27.

vücut bulmuşlardır.¹⁷⁷ Yahya Kemal'in de dediği gibi “*Tarihte zâhirî hakikat, masalda ledünnî hakikat meknûzdur, güzellikçe, vak’aların daha ziyâde masal kisvesi gözleri kamaştırır, tarih kisvesi daha sönük görünür.*”¹⁷⁸

Necmeddîn Kübrâ hakkındaki tez çalışmalarına başladığım zaman, onun kişiliğinin son derece sade ve menkıbelerden uzak olduğunu düşünüyordum. Araştırmalarım genişledikçe ve bazı yeni kaynaklara ulaştıkça bu zâtın da, her ne kadar Ahmed Yesevî ve Yûnus Emre kadar olmasa bile, tarihî hayatı ile menkıbevî hayatını ayırmanın ne kadar zor olduğunu fark ettim. Bundan dolayı, Köprülü’yü takip ederek öncelikle onun menkıbevî yönüne değinmek istedim.

Fakat bu konuya başlamadan önce, Şeyh Kübrâ ile ilgili olarak kaynaklarda zikredilenlerin hangilerinin menkıbevî, hangilerinin tarihî olarak kabul edileceği hususuna açıklık getirmek istiyorum. Bunun için menkıbe, özellikleri, tipleri ve menkıbelerdeki ortak unsurlar hakkında genel bir çerçeve vermenin yararlı olacağını düşünüyorum.

“*Menkıbe*”, sözlükte “övülecek güzel iş, hareket” gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu “menâkıb”dır. Kelime bu anlamıyla ilk defa III./IX. yüzyıldan itibaren hadis kitaplarında Hz. Peygamber’in ashâbının faziletlerine dair hadisleri ihtivâ eden bölümlerin adı olarak kullanılmaya başlamış, halifeler, mezheb imamları ve bazı önemli şehirler hakkında yazılan eserlere de bu isim verilmiştir. Buralarda menâkıbdan kastedilenin “fazilet” olduğu açıktır.

Tasavvufun III./IX. asırdan itibaren giderek yaygınlık kazanmasıyla birlikte menkıbe kelimesi, sûfîlerin hikmetli sözlerini ve örnek alınacak davranışlarını ifade etmek için kullanılmaya başlamıştır. Zamanla tarikatların da kurulmasıyla birlikte menkıbenin muhtevâsına “kerâmet” kavramı da eklenmiş ve böylece bir tasavvufî tür olarak menâkıbnâme geleneği oluşmuştur.¹⁷⁹

Herhangi bir sûfînin menkıbesi yazılırken ya da şifâhî olarak anlatılırken, birçok olağanüstü hâdiseye yer verilmektedir. Bu açıdan menkıbeleri, konusu

¹⁷⁷ Mehmet Demirci, **Yûnus'ta Hak ve Halk Sevgisi**, H Yay., İstanbul, 2008, s. 19.

¹⁷⁸ Y. Kemal Beyatlı, **Tarih Musâhabeleri**, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, 1975, s. 73.

¹⁷⁹ Haşim Şahin, “Menâkıbnâme”, **DİA**, IXXX, 112.

hârikulâde olaylara dayanan masal, efsâne ve destan gibi edebî türler arasında değerlendirmek gerekmektedir. Fakat onu söz konusu diğer türlerden ayıran bazı özellikler de mevcuttur. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Kahramanları gerçek ve mukaddes kişilerdir.
2. Olayların belirli yeri ve zamanı vardır.
3. Sırf eğlenmek, bir eşyanın yahut tabiat olayının izahını yapmak için uydurulmuş değildir. Gerçek olduklarına inanılır.
4. Yarı mukaddestirler ve bir dogma gibi kendilerini kabul ettirirler.
5. Konu edindikleri velî hayatta iken de, öldükten sonra da meydana gelebilirler.
6. Biçim olarak son derece kısa ve sade bir anlatım tarzına sahiptirler.¹⁸⁰

Evliyâ menkıbelerini, “tarihî gerçeklere dayanan” ve “hayâlî mankıbeler” olarak iki tipte ele alabiliriz. Birincilerin önemli bir kısmı, gerçekten yaşanmış tarihî vak’alardan kaynaklanır. Anlatılan olaylar belli bir tarihte ve coğrafi mekânda meydana gelmiştir. Ancak varılmak istenen hedeflerden biri de kahraman olan velîyi yüceltmek olduğundan, bu gerçek olaylar şekil değişikliğine uğratılmış veya menkıbe motifleriyle kamufle edilmiş bir hale getirilmiştir. İkinci tipteki menkıbeler ise yukardakiler gibi gerçek olaylara dayanmamaktadır, fakat bunlarda bazı toplumsal idealler, ahlâkî kaygılar ve propaganda amacının ön plana çıktığı görülmektedir.¹⁸¹

Ayrıca menkıbelerde, gaibden haber verme, öleceği yeri ve zamanı bildirme, tabiat olaylarına müdahale etme, halka felâket musallat etme gibi bir takım ortak unsurlar da bulunmaktadır. Bunlara “motif” denilmektedir. Bu motiflerin menşe’leri

¹⁸⁰ A. Yaşar Ocak, **Kültür Tarihi Kaynağı olarak Menâkıbnâmeler**, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1997, ss. 32-33; Bu konuda ayrıca bkz. H. Konur, “Kaynak Eser Olarak Menâkıbnâmeler ve Muhyî’nin Menâkıb-ı İbrahim Gülşeni’si Üzerine”, **Bilge**, Sayı: 3, 1995, ss. 65-67.

¹⁸¹ Ocak, ss. 34-35.

İslâm öncesi çeşitli inançlar olabildiği gibi, Kur'an, hadis, diğer dinler ve mahallî kültürler de olabilmektedir.¹⁸²

Necmeddîn Kübrâ ile ilgili olarak çeşitli kaynaklarda zikredilen menkıbeleri, aşağıda arz ettiğim gibi dört başlık altında toplamanın uygun olacağı kanaatindeyim. A- Şeyh arayışı ve şeyhleriyle yaşadıkları. B- Moğollar'ın Harezmi'yi istilâsı ve şehîd edilmesi. C- Kendi cesedinin yerini bildirmesi ve Harezmi halkına müjdesi. D- Devrinde yaşamış bazı kişilerle ilişkileri.¹⁸³

Bunların biri hariç diğerlerini, yukarıda verdiğimiz tasnifteki “tarihî gerçeklere dayanan menkıbeler” kısmına dâhil edebiliriz. Çünkü burada zikredilen kişiler ve mekânlar gerçektir. Fakat bazen bunların sırasında, tarihinde, mekânında veya aktörlerinde değişiklikler olabilmektedir. Necmeddîn Kübrâ'nın kendi cesedinin yerini bildirmesi ile ilgili olarak anlatılan menkıbenin ise hayâlî olması kuvvetle muhtemeldir. Zîrâ burada esas itibarıyla, Moğol istilâsıyla ağır bir tahribata uğramış olan Harezmi halkına bir daha saldırıya uğramayacakları konusunda verilen bir müjde söz konusudur. Yani şeyhin kerâmeti çerçevesinde toplumsal bir beklenti ve ideal gerçekleştirilmeye çalışılmakta ve halk bu hususta güdülenmektedir.

1.2.1.1. Şeyh Arayışı ve Şeyhleriyle Yaşadıkları

Bu bölümde özellikle Rus müsteşrik Bertels'in hazırladığı *Şeyh Necmeddîn Kübrânı Şehîd Kılıb Şehr-i Hârezmi Harâb Kılğânının Beyânı* adlı menâkıbnâme ile

¹⁸² Ocak, ss. 70-74.

¹⁸³ Bu menkıbelerin dışında Necmeddîn Kübrâ'nın kuş ve köpek gibi bazı hayvanlar üzerinde tesirli olduğunu belirten iki rivâyetle daha karşılaşmaktayız. Bunların ilki şöyledir: “*Bir gün müridleriyle beraber oturuyorlardı. Birdoğan, kuyruk sallayan kuşu önüne katmış kovalıyordu. Şeyhin bakışı kuşa ulaştı, kuş doğanı tutup şeyhin önüne getirdi.*” İkincisi ise şu şekildedir: “*Bir gün de ashâb-ı kehfîten söz açılmıştı. Şeyh Sa'deddîn Hammûye, ki şeyhin müridlerindendi, hâtırandan geçti ki acaba bu ümmet içinde sohbeti köpeğe dahi tesir eden bir kimse var mıdır? Şeyh bu durumu firâset nuruyla bildi. Hânkâh kapısına gidip durdu. Nihâyet bir köpek oraya geldi. Bir yerde durup kuyruğunu salladı. Şeyhin bakışı ona değdi. Hemen bahşiş buldu, şaşkınlıktı, kendinden geçti ve yüzünü şehirden döndürüp kabristana doğru -başını yerlere sürerek- gitti. Hattâ şöyle de naklederler: Şeyh bir yere gidip gelirken, elli altmış tane köpek etrafında halka olurdu. Ön ayaklarını şeyhin önüne doğru uzatırlar, koyup havlamazlar ve bir şey yemezler, hürmetle dururlardı. Daha sonra sözü edilen köpek vefât etti. Şeyh emretti. Onu defnettiler, kabrinin üzerini de mamur ettiler.*” Bkz. Câmî, s. 591. Bu hususta ayrıca bkz. DeWeese, “Dog Saints and Dog Shrines in Kubravî Tradition: Notes on A Hagiographical Motif From Khwârazm”, ss. 459-497.

Nefehâtü'l-Üns'te anlatılan olayları birlikte vermek uygun olacaktır. Zîrâ bu iki eser arasında her ne kadar bazı farklılıklar bulunsa da benzer noktalar oldukça fazladır. Muhtemelen ilk eser, *Nefehât* kaynaklıdır ve zamanla değişikliklere uğramıştır.

Bu menâkıbnâmeye göre Necmeddîn Kübrâ, Harezmi ve İran bölgesinde uzun yıllar kendisine bağlanacağı bir pîr aradı. Fakat yanına gittiği hiçbir şahıs onun derdine devâ olamadı. En sonunda, ümitsiz bir vaziyette Bağdad'a, Şeyh İbrahim dergâhına gitti. Yedi yıl boyunca, bir oğul gibi ona hizmette bulundu. Bir gün şeyh abdest alıyordu, Necmeddîn su kabını getirdi. Şeyh de ayağını yıkamaya başladı. Bu sırada onun gözyaşları şeyhinin ayağına düştü. Şeyh İbrahim birdenbire onun olgunlaştığını anladı ve abdest aldığı suyu içmesine izin verdi. Necmeddîn suyu içince hâl ilmi ona açıldı. O zaman şeyhi ona "*Necmeddîn*" lâkabını verdi.

Bu olayın üzerinden birkaç gün geçtikten sonra, Şeyh İbrahim yine abdest alıyordu, Necmeddîn de elindeki havluyla onu bekliyordu. Şeyh vesveseyi defetme âdâbını yerine getirmeyi unutmuştu. Bunu gören Necmeddîn kalbinden "*Pîrim müstehab bir işi unuttu.*" diye geçirdi. Şeyh onun içinden geçenleri okudu, onu kınadı ve edeb öğrensin diye Bistâm'a, Şeyh İsmail'in yanına gönderdi.

Necmeddîn oraya varınca, Şeyh İsmail abdest almak için dergâhın dışına çıkmış ve bir havuzun kenarına gitmişti. Necmeddîn de onu takip etti. Şeyhin etrafında birkaç kişinin dikeldiğini ve havuzun suyunun da ağzına kadar dolu olduğunu gördü. Necmeddîn sahip olduğu şer'î bilgilerle gururlanarak kendi kendine şöyle söylendi: "*Şeyh olan bir adam bu havuzun suyuyla hiç abdest alır mı? Bu su bâtildir.*" Şeyh İsmail genç müridin içinden geçenlere vâkıf oldu ve üzerine biraz su serpti, bu sudan bir damla onun diline düştü. Bunun üzerine Necmeddîn kendinden geçti ve mahşer günü gözünün önüne geldi. Melekler mahkumlara işkence ediyorlardı. Mahkumlardan birini cehennem meleğine teslim etmek istediklerinde o şöyle bağırdı: "*Çekin elinizi üzerimden, benim pîrim Şeyh İsmail'dir.*" Melekler onu serbest bıraktılar, Necmeddîn bu tablo karşısında hayretler içerisinde kaldı.

Bu hâdiseler tam iki kere tekrar etti. Meleklerden biri Necmeddîn tarafına geldi ve onu mîzâna götürmek istedi. Bunun üzerine o, kendisinin Şeyh İsmail'in müridi olduğunu söyledi. Melek de onu şeyhin livâsının altına götürdü. Necmeddîn bir de ne

görsün! Söz konusu bu livânın altında 180 tane daha livâ var ve onların her biri de bir şeyh-i kâmile ait.

Bu mânevî tecrübeleri yaşayan Necmeddîn, bir süre sonra kendine geldi ve şeyhe ne diyeceğini bilemedi. Şeyh İsmail bununla da yetinmeyip ona bir tokat attı ve Necmeddîn ikinci kez kendinden geçti. Bu kez o, şeyhin kudret ve azametini müşâhede etti ve onu cennette ruhânî varlıklarla otururken gördü.

Necmeddîn tekrar kendine geldiğinde, Şeyh İsmail abdestini bitirmiş, namaza durmuştu. Namazını tamamlayınca, onun ayağına kapandı ve müridi oldu. Yedi gün sonra şeyh ona “**Kübrâ**” lâkabını verdi ve onu tekrar Şeyh İbrahim’in yanına gönderdi. Necmeddîn, Şeyh İsmail’in bir kağıda yazdığı şu sözlerle birlikte Bağdad yoluna koyuldu: “*Eğer onun böyle bakır gibi müridleri varsa bize göndersin de biz onları altına çevirelim. Eğer onların taş gibi sert kalbleri varsa biz onları yumuşak muma çevirelim.*”

Necmeddîn’in dönüş yolunun üzerinde dört büyük şeyh yaşamaktaydı. Bunların isimleri Şeyh İsmail Halebî, Şeyh İsmail Kûfi, Şeyh İsmail Rûmî ve Şeyh İsmail Bağdâdî idi. O bunların hepsini geçerek Şeyh Ruzbihân-ı Mısrî’nin misâfiri oldu. Sonra Şeyh İbrahim’in yanına geldi ve Şeyh İsmail’in kendisine yazdığı mektubu teslim etti. Çok geçmeden Şeyh İbrahim, onu Harezm’e gönderdi ve orada yeni bir silsile kurmasını söyledi.¹⁸⁴

Bu menâkıbnâmelerde Necmeddîn’in, Şeyh İbrahim ve Şeyh İsmail ile yaşadıkları, *Nefehât*’te geçen hikâyesindeki Şeyh Ammâr ile Şeyh Ruzbihân arasındaki ilişkisini andırmaktadır. Yani zamanla Şeyh Ammâr’ın yerine Şeyh İbrahim, Şeyh Ruzbihân’ın yerine de Şeyh İsmail geçmiştir. İki kaynaktan rivâyet edilen olaylar kısmen değişiklik arz etse de sonuçta abdest alma esnasında hâtıra gelen bazı düşünceler ve akabinde cereyân edenler her ikisinde de ortak noktayı teşkil etmektedir.

Nefehâtü’l-Üns’te, Necmeddîn Kübrâ’nın tasavvufî hayata yönelişi ve şeyhler arasında gidiş gelişi biraz daha ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Yukarıdaki

¹⁸⁴ Bkz. Bertels, ss. 441-443.

menâkıbnâmede Necmeddîn'in esas itibariyle iki mürşidi vardır ve bunların yanında ne gibi tecrübeler yaşadığı mevzubahis edilmektedir. Halbuki *Nefehât*'te şeyhlerin sayısı dörde çıkmakta ve daha enteresan hâdiseler zikredilmektedir. Bunları şu şekilde aktarabiliriz:

Necmeddîn Kübrâ, Tebrîz'de Muhyi's-Sünne'nin talebelerinden âlî isnâd¹⁸⁵ sâhibi bir zâttan *Şerhu Muhyi's-Sünne*'yi¹⁸⁶ tahsil ediyordu. Kitabın sonuna geldikleri bir gün üstâd ve âlimlerden meydana gelen bir cemaatin huzurunda oturmuş bu kitabı okuyordu. Tanımadığı bir derviş içeri girdi. Onu görünce Necmeddîn'in hâli tamamen değişti, kitap okuyabilecek durumu kalmadı. “*Bu kimdir?*” diye sordu. “*Baba Ferec Tebrîzî'dir. Hakk'ın meczûb ve mahbûblarındandır.*” dediler. Necmeddîn o gece kararsız oldu. Sabah üstâdının huzuruna geldi ve “*Geliniz, Baba Ferec'in ziyaretine gidelim.*” diye ricâ etti. Üstâd ve diğer talebeler bu teklifi uygun buldular.

Baba Ferec'in dergâhının kapısında -Baba Şâdân diye bilinen- bir hizmetçi vardı. Topluluğu görünce içeri girip izin istedi. Baba Ferec: “*Allah Teâlâ'nın dergâhına vardıkları gibi gelebileceklerse gelsinler.*” dedi. Bundan sonra Necmeddîn Kübrâ şunları anlatır:

Baba'nın nazarından hissemi almış olduğum için bu sözün manâsını anladım. Giydiğim herşeyi çıkardım, elimi göğsüme koydum, yoldaşlarım da bana tâbi oldular. Baba Ferec'in huzuruna girdik, oturduk. Bir müddet sonra onun hâli değişti. Yüzünde bir azamet zuhûr etti. Güneş gibi şule vurdu. Giydiği kaftan parçalandı. Bir süre sonra normal hale geldiğinde, kalktı, kaftanını bana giydirdi ve “*Sana defter*

¹⁸⁵ İsnâd, bir hadisi veya bir sözü ilk söyleyene nisbet etmek için senesinde yer alan râvilerin adlarını zikretme anlamındaki hadis terimidir. Âlî isnâd ise bir hadis metninin iki veya daha çok isnâdından yahut metinleri farklı da olsa birkaç isnâddan ilk kaynağa en az râvi ile ulaşanına verilen addır. Bkz. Raşit Küçük, “İsnad”, **DİA**, XXIII, 154-159.

¹⁸⁶ *Muhyi's-Sünne* veya *Mesâbîhu's-Sünne* adlı bu kitap, Muhyi's-Sünne İmam Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Ferrâ el-Beğavî (ö. 516/1122)'nin güvenilir hadis kaynaklarından derlediği hadisleri ihtiva eden önemli bir eserdir. İslâm âleminde büyük şöhret kazanan ve üzerine kırktan fazla şerh yazılan *Mesâbîhu's-Sünne*'de 4931 hadis vardır. İbn Hafede diye meşhur Umdetü'd-Dîn Ebu Mansur Muhammed b. Es'ad Attârî Tûsî (ö. 571/1175) de Ferrâ el-Beğavî'nin talebesidir. Necmeddîn Kübrâ, hocasının söz konusu kitabını şerhedip okutan İbn Hafede'nin yanına gitmiştir. Bkz. İbrahim Hatiboğlu, “Mesâbîhu's-Sünne”, **DİA**, XXIX, 258-260; Zerrînkub, s. 84.

okuyacak vakit değildir. Cihân defterinin başı olma vaktindir.” dedi. Benim de hâlim değişti. Hak Teâlâ'nın dışında her şeyden koştum, içimde bir şey kalmadı.

Oradan çıkınca hocam: “*Şerhu's-Sünne'den çok az kalmıştır. İki üç gün içinde onları da oku, gerisini sen bilirsin.*” dedi. Derse vardığım zaman tekrar Baba Ferec'i gördüm, içeri girdi ve: “*Dün ilm-i yakîn'den bin menzil geçtin, bugün yeniden ilim tahsiline mi başladın?*” dedi.

Hemen dersi bıraktım. Riyâzet ve halvetle meşgul oldum. Ledünnî ilimler ve gaybî vâridler zuhûr etmeye başladı. Bu vâridler kaybolup yazık olur diye yazmaya başladım. Baba Ferec'in kapıdan içeri girdiğini gördüm: “*Şeytan senin içini bulandırıyor, bu sözleri yazma.*” dedi. Divit ve kalemi bıraktım, hâfizamı hepsinden uzak tuttum.¹⁸⁷

Bundan sonra muhtemelen Tebrîz'den ayrılıp yolculuğa çıkan Necmeddîn Kübrâ, Hûzistan'a vardığı bir gün hastalandı. Kendisine hiç kimse konaklayabileceği bir yer vermedi. Çaresiz kaldı. Nihâyet birine, “*Bu şehirde hasta ve garib bir adama yer verebilecek bir müslüman yok mu? Yanında birkaç gün dinlensem?*” diye sordu. O zât da: “*Burada bir dergâh vardır, şeyhi de var. Oraya gidersen sana bakarlar.*” dedi. “*Şeyhin adı nedir?*” diye sorduğunda, “*Şeyh İsmail Kasrî'dir.*” cevabını aldı.

Necmeddîn Kübrâ oraya vardı. Kendisine yer verdiler. Derviş sofalarının birinde yattı. Hastalığı uzadı. O burada yaşadıklarını şöyle anlatıyor: O zaman ben semâ'nın şiddetli muhâlifî idim. Onların semâ' meclislerinden incindiğim kadar hastalıktan incinmezdim. Bir başka yere gitmeğe de gücüm yetmiyordu. Bir gece, Şeyh İsmail semâ' halindeyken başımın ucuna geldi ve “*Kalkmak ister misin?*” dedi. Ben de, “*Evet*” dedim. Elimi tuttu, bir kenara çekti ve semâ' halkasının ortasına ilettili. Bir zaman beni devr ettirdi. Daha sonra bir duvara dayadı. “*Şimdi düşerim.*” diye içimden geçti. Kendime geldiğim zaman sağlığıma kavuştuğumu gördüm. Vücudumda hiç hastalık kalmamıştı. İçimde ona mürid olma arzusu belirdi. Ertesi gün şeyhin hizmetine vardım. İrâdet elini tuttum. Sülûk ile meşgul oldum. Bir müddet orada kaldım. Bende bâtinî hallere vukuf hâsıl oldu. Zâten ilmim de derindi.

¹⁸⁷ Câmî, ss. 591-592.

Bir gece hâtırına şöyle bir şey geldi: “*Bâtın ilminden haberdâr oldun. Zâhir ilmin ise şeyhinden çoktur.*”

Sabahleyin Şeyh İsmail beni çağırdı: “*Hemen yolculuğa çık, Ammâr-ı Yâsir’in yanına gitmen gerekir.*” dedi. Şeyhin bu sözleriyle, benim içimden geçene vâkıf olduğunu anladım. Ama hiç belli etmedim.

Şeyh Ammâr’ın huzuruna vardım. Orada bir müddet sülûk ile meşgul oldum. Yine bir gece hâtırına bir şeyler gelmişti. Sabah olunca Şeyh Ammâr: “*Necmeddîn, kalk Mısır’a git, Ruzbihân’ın hizmetine gir. O senin varlığını bir sille ile dimağından çıkarıp atsın.*” dedi. Kalkıp Mısır’a gittim.

Dergâha girdiğim zaman şeyh orada değildi. Müridlerin hepsi murâkabe halindeydiler. Kimse benimle ilgilenmedi. Orada bir başka kimse vardı, ona “*Şeyh hangisidir?*” diye sordum. “*Şeyh dışarıda abdest alıyor.*” dedi. Bunun üzerine ben de dışarı çıktım. Ruzbihân’ın az miktar bir su ile abdest aldığını görünce içimden: “*Bu kadar su ile alınan abdestin sahih olmadığını şeyh bilmez mi acaba?*” dedim. Şeyh abdesti tamamladıktan sonra elini yüzüme silkti. Su yüzüme dokununca bende bir hâl oldu. Şeyh degâha girdi, ben de arkasından onu takip ettim.

Şeyh Ruzbihân şükür namazıyla meşgulken, selâm versin de, ben de ona selâm vereyim diye ayakta beklerken kendimi kaybettim. Bu esnada, kıyâmetin koptuğunu, cehennemın kurulduğunu, insanları tutup oraya attıklarını ve bu ateşe giden yolda bir serginin olduğunu gördüm. Bir zât onun üzerinde oturmuş, “*Ben bu şahsa bağlıyım.*” diyen herkesi alıkoyuyor, diğerlerini ateşe bırakıyorlardı. Nihâyet beni de tutup çektiler. Yanlarına vardığım zaman “*Ben buna bağlıyım.*” dedim. Beni de bıraktılar.

Daha sonra bir tümseğe çıktım. Bir de ne göreyim, oradaki şahıs Şeyh Ruzbihân’dır. Önüne vardım. Ayağına kapandım. Enseme öyle kuvvetli bir sille vurdu ki yüzükoyunu düştüm. Bana şöyle dedi: “*Bir daha Hak ehlini inkâr etme!*”

Yüzüstü düşünce, o gaybet halinden uyandım. Şeyhim de namazını kılmış selâm vermişti. İleri gidip ayağına kapandım. Bu sefer şeyh vâkıada olduğu gibi enseme bir tokat daha vurdu ve az önceki ikazını tekrarladı. Netîcede bu mânevî hastalık içimden çıkıp gitti. Bundan sonra bana, “*Geri dön, Şeyh Ammâr’ın hizmetine gir.*” dedi. Ben de döndüm. Şeyh Ammâr’a da şöyle bir not göndermişti: “*Sende ne*

kadar bakır (işe yaramaz adam) varsa gönder hâlis altın yapayım, tekrar sana göndereyim.”

Ammâr’ın yanında sülûkümü tamamlayınca bana, “*Hadi, Harez m’e git.*” diye emretti. Necmeddîn Kübrâ, “*Orada tuhaf insanlar vardır, tasavvufu ve kıyâmette müşâhedeyi inkâr ediyorlar.*” dedi ve gitmek istemedi. Ama şeyhi, “*Yürü, korkma!*” dedi. Bunun üzerine o, Harez m’e gitti, tarîkatını yaydı, irşâdla meşgul oldu ve etrafına da pek çok mürid toplandı.¹⁸⁸

Sonuç olarak, Câmî’nin eserinde Necmeddîn Kübrâ ile ilgili olarak anlatılanlar esas itibariyle iki kaynağa dayanmaktadır. Bunların ilki Sistânî’nin *Çihil Meclis*’i, ikincisi ise Hârezmî’nin *Cevâhiru’l-Esrâr*’ıdır. Fakat *Çihil Meclis*’te Baba Ferec’ten hiç bahsedilmemektedir. Mevcut Kübrevî silsilelerinde de Baba Ferec yer almamaktadır. Bununla birlikte onun, Necmeddîn Kübrâ’nın hadis tahsilini bırakıp tasavvufa yönelmesinde çok önemli bir yeri olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Genç Necmeddîn bu esrârengîz şahısla karşılaştıktan sonra yazı ve rivâyeti bırakıp mânevî keşif bilgisine doğru kararlı bir adım atmıştır.

Fakat uzun yıllardır meşgul olduğu ilim ve yazı yazma arzusu onu bir türlü bırakmamıştır. Ne zaman tasavvufî hayata adım atıp halvete girse, kalbine doğan hâtırlar onu etkilemiş ve halvetten çıkarmıştır. Mürşidleri de çeşitli seyahatlerle onun bu yönünü törpülemek için büyük gayret göstermiştir. *Nefehât*’teki Necmeddîn Kübrâ biyografisinden çıkarılabilecek bir diğer sonuç da, onun en sonunda zâhirî ilimlerden geçip bâtınî ilimleri kendisinde toplamış bir mürşid-i kâmil haline gelmesidir.¹⁸⁹

1.2.1.2. Moğollar’ın Harez m’i İstilâsı ve Şehîd Edilmesi

“Tatarlar’ın, diğer adıyla Moğollar’ın İslâm diyârına girişleri hâdisesini kaleme almaktan yıllarca çekindim. Bu olayları kaydetmeyi hiç de istemiyordum. Bazen bunu yazmanın gereğine inanıyor, bazen de vazgeçiyordum. İslâm’ın ve müslümanların ölüm haberlerini ve başlarına gelen büyük felâketi yazmak kimin

¹⁸⁸ Câmî, ss. 592-594.

¹⁸⁹ Necmeddîn Kübrâ’nın şeyhleriyle yaşadıkları ile ilgili olarak bkz. Elizabeth Ross Alexandrin, “The Sciences of Intuition and the Riches of Inspiration: Najm al-Dîn Kubrâ in Jâmî’s Nafahât al-Uns”, ss. 284-297.

kolayına gelebilir? Keşke annem beni doğurmasaydı, keşke bu büyük felâketten evvel ölüp gitseydim. Adım ve sanım unutulsaydı da bu olayla karşılaşmasaydım, böyle bir olayı yaşamıyaydım."¹⁹⁰

Devrin meşhur tarihçisini bu kadar hüzne boğan ve olayları yazmakla yazmamak arasında bırakan büyük bir katliamı İslâm dünyası daha önce hiç yaşamamıştı. Halkın büyük bir kısmının canını ya da malını kaybettiği böyle bir felâketin, insanları çeşitli efsâneler ve kahramanlıklar üretmeye sevk ettiği muhakkaktır. Elbette olayların dînî, siyâsî ve sosyal bazı sebepleri vardır. Fakat halk bunları, büyük şahısların haksız yere öldürülmelerine veya gönüllerinin kırılmasına bağlamaktan memnuniyet duymuştur. İşte Necmeddîn Kübrâ'nın halk nezdinde, Harezm kuşatmasından önce, kuşatma sırasında ve şehîd olurken oynadığı rolü böyle bir ortamı ve zihnî paradigmayı göz önüne alarak yorumlamak zarûridir.

Peki Moğol istilâsı niçin vuku buldu? Menkıbelere baktığımızda, halifesi Mecdüddîn Bağdâdî'nin haksız yere katledilmesi karşısında Necmeddîn Kübrâ'nın sultana cevabı "*Bunun diyeti senin başın olacak!*" sözüdür. Bunu yapacak olanlar ise kısa bir süre sonra ortaya çıkacak olan Moğollar'dır. Hâdise şu şekilde gelişmiştir:

Bir gün Bağdâdî dervişleriyle birlikte oturuyordu. Sekr hâli kendisine galip geldi ve şöyle dedi: "*Deniz kenarındaki bir kaz yumurtasıydık, şeyh ise bir kuş idi. Terbiye kanadını bizim üzerimize örttü, yumurtadan çıktık. Kaz yavrusu gibi denize gittik, o kenarda kaldı.*"

Şeyh Kübrâ kerâmet nûruyla bu sözü bildi. Dilinden şunlar döküldü: "*Deryâda ölsün!*" Mecdüddîn bunu işitince korktu, Sa'deddîn Hammûye'nin huzuruna geldi, yalvarıp yakardı ve şöyle dedi: "*Şeyh müsait olduğu bir zaman haber et de gidip özür dileyeyim.*" Şeyh de semâ' esnasında bir ara hoşhâl oldu. Sa'deddîn, Mecdüddîn'e haber verdi. Mecdüddîn yalın ayak geldi. İçi ateş dolu bir leğeni başı üzerine koyarak pabuç çıkardıkları yerde durdu. Şeyh ona bakarak şöyle dedi: "*Perişan sözlerinden özrünü dervîşâne diliyorsun. Din ve imânını selâmete ilettik,*

¹⁹⁰ İbnü'l-Esîr, XII, 358. Hodgson ise bu hadiseyi şu sözleriyle özetler: "*Ne olursa olsun, böylesi bir terör daha önce hiç vâki olmamıştı.*" Bkz. M.G.S. Hodgson, **İslâm'ın Serüveni**, haz. Heyet, İz Yay., İstanbul, 1993, II, 317.

fakat başını vereceksin ve deryâda öleceksin. Biz de senin ardından gideriz, nice serdârların başları ve Harezmi meliki de senin yüzünden gider ve âlem harap olur.”

Bağdâdî, şeyhinin ayağına kapandı. Ama yine de bir zaman sonra onun dediği zuhûr etti. Mecdüddîn, Harezmi’de vaaz ediyordu. Sultan Muhammed’in anası gayet güzel bir kadındı ve onun vaazlarına geliyordu. Bazen ziyâretine bile giderdi. İddiacılar fırsat kolladılar. Sultanın aşırı sarhoş olduğu bir gecede ona şöyle bir şey arzettiler: “*Ananız İmam Ebu Hanîfe mezhebince şeyhin nikâhlısı olmuştur.*” Sultan had safhada huzursuz oldu ve “*Onu Dicle’ye atın.*” diye emretti, attılar.

Haber Şeyh Kübrâ’ya ulaştı, hâli değişti ve şöyle dedi: “*İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi raciûn. Oğlum Mecdüddîn’i suya attılar, öldü.*” Başını secdeye koydu. Uzun bir zaman secdede kaldı. Başını secdeden kaldırdı ve şöyle dedi: “*Hz. İzzet’ten şunu istedim: Oğlum Mecdüddîn’in diyetini Sultan Muhammed’in mülkünden ala!*”

Sultana haber verdiler. Son derece pişman oldu, yaya olarak Hz. Şeyh’e geldi. Bir leğen dolusu altın getirdi. Üzerine de bir kılıç ve bir kefen koydu ve: “*Diyet istiyorsanız işte altınlar, kısas diyorsanız işte kılıç!*” dedi.

Şeyh cevap olarak, “*Bu Kitap’ta takdir edildi.*” (İsra, 17/58) âyetini okudu. “*Onun diyeti senin mülkündür. Senin de, birçok kişinin de başı gider. Biz de sizin yüzünüzden gideriz.*” diye de ekledi. Sultan Muhammed ümitsiz bir vaziyette geri döndü. Kısa bir zaman sonra Cengiz Han hurûc etti. Olan oldu.¹⁹¹

Hacı Bektâş Vilâyetnâmesi’nde geçen aşağıdaki menkıbede ise İslâm âleminde derin yaralar açan Moğollar’ın Bağdat’ı istilâsı ve Abbâsî hilâfetine son vermesi, Necmeddîn Kübrâ’nın kitabına ilgi göstermeyip suya atan padişahın incinmesine bağlanmıştır. Olay şöyle cereyan etmiştir:

Şeyh rasad bilgisine ait bir kitap yazıp Bağdat padişahına sundu. Bu kişi Abbasoğulları’ndandı. Bağdat, Cezâyir, Kürdistan ve Musul onun elindeydi. Fakat akli biraz kıttı. Şat ırmağının kıyısında yüce bir köşk yaptırmıştı. Oturduğu yerin duvarında, Şat ırmağına karşı pencereler açtırmıştı. Oturur, bu ırmağı seyrederek

¹⁹¹ Câmî, ss. 596-597.

dururdu. Aynı zamanda elinde ne varsa suya atardı. Vezirler, “*Neden böyle yapıyorsun?*” diye sorduklarında, “*Suyun sesi hoşuma gidiyor.*” derdi.

Şeyh Kübrâ yazdığı kitabı götürüp bu padişaha verince, o bir müddet kitaba baktı, sonra pencereden suya atıverdi. Vezirler “*Aman, ne yapıyorsun? Böyle yüce, üstün, olgun, bilgin kişi ömrünü sarf etmiş, rasad bilgisine ait eşsiz bir kitap yazmış sana getirip sunmuş. Sen ise onu suya attın, iyi bir iş yapmadın.*” dediler. Padişah yine âdeti üzere “*Suyun sesi bana hoş geliyor, o yüzden attım.*” diye cevap verdi.

Necmeddîn Kübrâ bu durumu görünce, pek incindi. Mahzun bir halde dışarı çıktı, vezirler de çıktılar. Şeyh, vezirlere “*Bu yaptığı iş nedir? Rasad bilgisi gibi bir bilgiye ömrümü harcadım, bunca zamandır uğraşıp bir kitap yazdım, ona sundum, tuttu, suya atıverdi. Benim zahmetim hiçe gitti.*” dedi. Vezirler, “*Ne yapalım, deli bir adam, akli kıt, biz de bu hâlimden incinip duruyoruz. Cin mi tutuyor nedir? Dâima böyle yapıyor. Neden yapıyorsun deyince de kızıyor.*” dediler.

Şeyh oradan kalkıp yola düştü. Bu padişaha kinlendi. İçinden “*Sana bir iş edeyim ki, âlemde destân olsun, söylensin dursun.*” dedi. Deşt-i Kıpçak’tan ötede, Tataristan ülkesi vardı. O ülkede Cengiz Han adlı bir melik hüküm sürmekteydi. On oğlu vardı.¹⁹² Necmeddîn Kübrâ da bütün bilgilerde eşsizdi. Şeyh, Cengiz’in oğullarından her birinin tâlihine baktı. Onların birinin adı Kâvus Han’dı. Şeyh onun tâlihini pek kuvvetli buldu. Cengiz Han’a gidip “*Ben bütün bilgilerde eşsizim, oğlunun tâlihine baktım, eğer ona asker verir Bağdad padişâhına gönderirsen bütün memleketleri alır, hiç kimse ona karşı koyamaz.*” dedi. Cengiz Han onun sözüne inanmadı. “*Atalarımız, dedelerimiz nice kere asker çektiler, onlarla başa çıkamadılar. Ben oğlumu yollamam.*” dedi. Şeyh Kübrâ, “*Ben bulup anladığım şeyi söylüyorum. Sözüme inanmıyorsun. Ayın filan gecesini ay tutulacak, gör de bak, sözüm yalan mı gerçek mi?*” dedi. Cengiz, “*Bakalım, görelim. O gece dediğin gibi, ay tutulursa, oğlumu yollarım.*” diye cevap verdi.

Necmeddîn Kübrâ’nın dediği gece ay tutuldu. Şeyh, Cengiz Han’ın sarayına gelip kapıcılara “*Girin, padişâha haber verin, ay tutuldu.*” dedi. Kapıcılar, “*Uyuyor,*

¹⁹² Bu bilgilerin tarihî gerçeklere uymadığı açıktır. Zirâ Cengiz Han’ın Cuci, Çağatay, Ögedey ve Tuluy adlarında dört oğlu ile beş kızı vardı. Bkz. Mustafa Kafalı, “Cengiz Han”, **DİA**, VII, 369.

uyandıramayız.” dediler. Şeyh oradan koştu, şehir halkına “Ay tutuldu, tas, tepsi, leğen, hâsılı bakırdan yapılma her ne varsa çalın da bu ay tutulması geçsin.” diye seslendi. Bunu duyan halk da hemen eline geçirdiği şeyi çalmaya başladı. Şeyhin maksadı padişâhın uyanmasını sağlamak ve sözünün doğru olduğunu ispat etmektir.

Gürültü çoğalınca Cengiz Han uyandı, “Bu nedir?” dedi. “Ay tutuldu.” dediler. Ayağa kalktı, sahiden de ay tutulmuştu. Şeyhin sözüne inandı, oğluna yüz bin göçer Tatar evi verdi, oğlan, kız, kavim, kabile hepsini şeyhle gönderdi. Onlarla beraber bir de ulu keşiş yolladı. O vakit Tatar, İsa dinindendi.¹⁹³

Kâvus Han o yüz bin Tatar eviyle yürüdü, günün birinde Bağdad’a geldi. Bağdad padişahına haber verdiler, o da asker topladı. Kâvus Han’a karşı mücâdele etti. Fakat savaşta yenildi. Kâvus Han Bağdat’ı aldı, bütün Irak’a hükmetmeye başladı. Necmeddîn Kübrâ’nın amacı öç almaktı, maksadına ulaştı. Kâvus Han’dan izin aldı, işine gitti.¹⁹⁴

Aşağıdaki menkıbelere göre, Moğol istilâsının gerçekleşmesine neden olan olayların baş aktörü Şeyh Kübrâ, Harezmi savunması esnasında da önemli görevler üstlenmiş, hem bir velî olarak çeşitli kerâmetler göstermiş hem de kahraman bir savaşçı gibi mücâdele vermiştir. Hattâ şehîd olurken bile başını vuran kişinin müslüman olması için gayret göstermiştir. En sonunda da hayır ve şerrin sadece Yüce Allah’tan olduğunu belirterek teslimiyet halindeki bir sûfî portresi çizmiştir. Onun Harezmi kuşatması ve savunması esnasındaki menkıbelerini takip edelim:

¹⁹³ Bu bilgide bir yanlışlık olmalıdır. Çünkü Cengiz Han zamanında Moğolların şamanist oldukları bilinmektedir. Moğollar, müslüman ve hristiyan milletlerle ilk defa istilâ sırasında karşı karşıya gelmişlerdir. Onlar genellikle diğer din ve inanç mensuplarına hoşgörüyle yaklaşmışlar ve din adamlarını vergilerden muaf tutmuşlardır. Bkz. Özgüdenli, “Moğollar”, *DİA*, XXX, 226.

¹⁹⁴ **Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî-Vilâyetnâme**, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılâp Yay., İstanbul, 1995, ss. 38-39. Sultan Veled, dedesinin kendi vatanını terk etmesinin sebepleri arasında Muhammed Harezmişah’a kırılmasını sayar ve bu yüzden de o toprakların helâk olduğunu söyler. Burada da aynı bakış açısı hâkimdir. Fakat bu sefer olayların odak noktasındaki şahsiyet değişmiştir. “*Bahâü’l-Hak ve’d-Dîn (ks); Belh’teki halktan incinince, Muhammed Hârezmişah’a kırılınca, Yüce Hak da, sen bu vilâyetten çık, ben onları helak edeceğim diye hitâb etti ona. O ilin yıkılmasına, o toplumun helak olmasına, o padişah sebep oldu. Böylece de, zamanın peygamberi incinmedikçe Yüce Hak bir kavmi helak etmez, sözü gerçek oldu. Gönül ehlinin gönül dertlenmedikçe/Allah hiç bir kavmi rezil-rüsây etmez.*” Bkz. Sultan Veled, **Velednâme**, haz. Celâleddîn Hümâyî-Bânû Hümâyî, Neşr-i Hümâ, Tahran, 1367, s. 161.

Hülâgû akşam vakti Harezm’i kuşatınca¹⁹⁵, “*Sabahleyin şehri tasarruf altına alacağız.*” dedi. Fakat sabah olunca, Harezm görünmez olmuştu. Sadece halkın ve hayvanların sesi kulaklara ulaşıyordu. Bu durum, şeyhin kerâmetlerindendi. Allâme Tûsî, “*Sadece Harezmli olan birisi şehri görebilir.*” deyince, askerler ırmak kenarındaki bir balıkçıyı tutup getirdiler. Tûsî onu Necmeddîn Kübrâ’nın yanına gönderdi ve ondan kaleyi terk etmesini istedi. Şeyh bunu yapmayacağını bildirdi. Hülâgû ona ailesiyle birlikte şehri terk etmesi konusunda izin verdi. O, bu teklif karşısında şu tarihî sözlerini söyledi: “*Hayatımın en güzel günlerinde burada idim, musîbet anında şehri terk etmek benim için alçaklık ve zillettir.*” Bu cevap üzerine Tûsî, Hülâgû’ya atları aksi yönde sürmelerini ve sonra da şehre girmelerini tavsiye etti. Hülâgû de bu tavsiyeyi yerine getirdi.¹⁹⁶

Kerbelâî’nin aktardığı rivâyette Necmeddîn Kübrâ ile Moğollar arasında elçilik yapan kişi farklıdır. Şeyhin cevabı da daha sert ve meydan okuyucu niteliktedir. Aynı zamanda geleceğe yönelik bir kerâmeti de içermektedir:

Tatar ordusu Buhara’ya ulaşınca, devrin en büyük âlimi olan Kadı Han orada idi. Onu orduyla birlikte Harezm’e getirdiler. Harezm’in kapısına vardıklarında Kadı Han onlara şöyle dedi: Sultânü’l-Meşâyih Şeyh Necmeddîn Kübrâ buradadır, o ve müridleri edepsizlik yapıp şehri terk etmezler. Orduyu komuta eden Cengiz Han’ın oğulları şu mesajı iletmesi için Kadı Han’ı şeyhin yanına gönderdiler: “*Bizim sizinle ve müridlerinizle bir işimiz yok. Şeyh lûtufla buyurup yakınları ve müridânı ile şehri terk etsin ki istenmeyen bir hâdise olmasın.*” Bu mesaj karşısında şeyhin cevabı şu oldu: “*Eğer sizin bizimle işiniz yoksa, bizim sizinle işimiz var. Zîrâ biz sizin için bir duâ ettik ve bu belâ duâmız sebebiyle meydana geldi. Mürüvvet ve fütüvvet bakımından bu olaya boyun eğmek gerek. Biz gazâ ve şehâdet devletine sizin*

¹⁹⁵ Hülâgû (ö. 663/1265), İlhanlı Devleti’nin kurucusu ve ilk hükümdârıdır. Dolayısıyla onun Harezm’in kuşatmasına katılması tarihen doğru değildir. Bkz. Abdulkadir Yuvalı, “Hülâgû”, **DİA**, XVIII, 473-475.

¹⁹⁶ Bertels, ss. 450-451. Nebhânî’deki bir menkıbeye göre, Moğol meliki Bağdat’ı kuşatmaya gelince, büyük bir zâtin kokusunu duyduğunu ve şehri tahrip etmeden önce ona haber vermelerini söyler. Şeyh Kübrâ da Moğollar’ın Bağdat’a gireceğini, kendisinin ve isimlerini verdiği bazı önemli kişilerin başlarını keseceğini, halkın üçte birini öldüreceğini haber verir ve bunların hepsi doğru çıkar. bkz. Nebhânî, II, 504. Görüldüğü üzere burada Harezm yerine Bağdat şehri yer almıştır, fakat menkıbenin içeriğinde pek bir değişiklik olmamıştır.

sayenizde ulaşacağız; siz de bizim sayemizde İslâm'la şerefleneceksiniz.” Bu sözüyle o, Sa'deddîn Hammûye'nin oğlu Sadreddîn İbrahim vasıtasıyla Sultan Saîd Gâzân Han'ın müslüman olacağına işaret ediyordu.¹⁹⁷

Bu elçilik hâdisesi vuku bulunca casuslar, Harezmi yöneticisine, Necmeddîn Kübrâ'nın düşmanla görüştüğünü söylediler. Sultan buna kızdı ve şeyhe düşmanla her türlü teması kesmesini emretti. Sonra müneccimlerden Moğollar'ın ne ile meşgul olduklarını öğrenmelerini istedi. Onlar da, Moğollar'ın atlarının Çin tarafına doğru gittiğini haber verdiler. Harezmsâh Muhammed şehrin dışına çıkmak istedi, fakat Şeyh Kübrâ şehrin kapısına oturmuş, ayaklarını uzatmış ve yolu kapatmıştı. Sultan ondan ayağını çekmesini istedi. Bu sırada şeyh, Hızır'ın Moğol ordusunun en önünde bulunduğunu gördü. Ona, orada ne işi olduğunu sordu. Hızır da kendisinin Şeyh Kübrâ'nın gözcüsü ve muhafızı olduğunu söyledi.

Bunun üzerine şeyh ayaklarını çekti ve Harezmi apaçık görüldü. Necmeddîn Kübrâ şehrin dışına çıktı. Bu esnada Hülâgû'nun oğlu ona hücum etti ve onun başını kılıçla kesti. Şeyh bir eliyle kendi başını diğer eliyle de katilin başını tuttu, yaşlı bir kadının bahçesine yöneldi ve orada öldü. Ölüm tarihi için “şâh-ı şühedâ” (616) tarihi düşüldü.¹⁹⁸

Arkadaşları Hülâgû'nun oğlunun perçemini şeyhin elinden kurtaramadılar. Tûsî, “*Yegâne kurtuluş yolu, bu gencin müslüman olmasıdır.*” dedi. Bunun üzerine genç kelime-i şehâdet getirdi ve müslüman oldu. Bu sırada Necmeddîn Kübrâ dile geldi ve “*Biliniz ki ben onu cennete götürüyorum, zîrâ o benim için büyük bir iftihadır.*” dedi. O anda ikisi de görünmez oldular. Hülâgû bu kızgınlıkla Hârezmi'yi katle ve yağmaya girişti.¹⁹⁹

Nefehât'te ise Şeyh Kübrâ'nın Harezmi savunması esnasında gösterdiği kahramanlık şu şekilde anlatılmaktadır:

¹⁹⁷ Kerbelâî, II, 326-327.

¹⁹⁸ Şeyh Kübrâ'nın şehâdeti için verilen bu tarihin, Moğollar'ın Harezmi'yi kuşattığı ve aldığı tarih olan 618/1221'le uyumlu olmadığı görülmektedir. Mecdüddîn Bağdâdî'nin şehid edildiği tarih olan 616/1219 ile karıştırılmış olması muhtemeldir.

¹⁹⁹ Berthels, ss. 450-452.

Moğollar Harezmi'e geldiği zaman şeyh müridlerini topladı. Bunlar altı yüzden fazlaydı. Sultan Mahmud Harezmsah kaçmıştı. Moğollar ise onu Harezmi'de biliyorlardı. Nihâyet Harezmi'e girdiler.

Şeyh müridlerinden Sa'deddîn Hammûye, Radiyyüddin Ali Lâlâ ve diğer bazılarını çağırdı ve “*Hemen kalkınız, memleketinize gidiniz. Doğu tarafından bir ateş yakıldı. Batıya yakın bir yere gelmiştir. Bu büyük bir fitnedir. Bu ümmet içinde onun benzeri görülmemiştir.*” dedi. Bazı müridleri, “*Hz. Şeyh dua buyursa da bu fitne müslümanların diyârından defolup gitse.*” dediler. Şeyh, “*Hayır bu bir mübrem kazâdır²⁰⁰, dua ile ona engel olunamaz.*” buyurdu. Dostları, “*Davarlar hazır, şeyh arkadaşlarıyla beraber uygun görürse Moğollar gelmeden Horasan'a doğru yola çıkalım.*” diye ricâda bulundular. Şeyh ise şöyle buyurdu: “*Ben burada şehîd olmak isterim. Dışarı çıkmak için bana izin yoktur.*” Daha sonra müridleri Horasan'a doğru yola çıktılar. Kâfirler şehre geldi. Şeyh geriye kalan arkadaşlarını çağırıp şöyle dedi: “*Hadi, kalkınız! Allah ismi uğruna O'nun yolunda savaşalım.*” Kendisi de evine gitti. Hırkasını giydi, kemerini iyice kuşandı. Hırkanın önü açtı. İki koltuğunun altını taşla doldurdu. Eline de bir ok aldı. Dışarı çıkıp düşmanlarla karşı karşıya geldi. Onlara taş atıyordu. Nihâyet taşı kalmadı. Kâfirler onu ok yağmuruna tuttular. Bir ok mübarek sînesine isabet etti. Çekip çıkardı, oraya düştü ve vefat etti.

Şehîd olacağı sırada bir kâfirin perçemini tutmuştu. Şehâdetten sonra hiçkimse onu elinden kurtaramadı. Nihâyet kâfirin perçemini kestiler. Bazı kimseler de Mevlânâ bir manzumesinde bu kıssaya şu şekilde işaret etmişlerdi, derler:

*Biz ol izz u kerem kavmindeniz kim
Demâdem ıyş idiüb sâğar tutarlar
Ne şol bî-kad ü müflislerdeniz kim
Füsûn edüb bize lâğar tutarlar
Bir elden nûş edip îman şarâbın
Bir elde perçem-i kâfir tutarlar.²⁰¹*

²⁰⁰ Bazı âlimlere göre kazâ, herhangi bir şart ve sebebe bağlı olmayan “kazâ-i mübrem” ile şart ve sebebe bağlı kılınan “kazâ-i muallak” olmak üzere iki çeşittir. Birincisi değişmez, fakat ikincisi değişebilir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, **DİA**, XXIV, 62.

²⁰¹ Bkz. Câmî, ss. 594-595. Osmanlıca metni için bkz. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, Marifet Yay., İstanbul, 1980, ss. 479-480. Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inde geçen bu gazelinin asıl metni ve tercümesi şöyledir:

Şeyh Kübrâ'nın Harezm kuşatması esnasında bir savaşçı gibi değil de, kendi dergâhında müridlerin terbiyesiyle uğraşan bir mürid olarak faaliyetlerine devam ettiğini, fakat sonunda yine şehîd olduğunu anlatan diğer bir menkıbeyle de karşılaşırız:

Cengiz Han, Harezm'e ulaştığında, askerler ellerindeki kılıçlarla Necmeddîn Kübrâ'nın dergâhına geldiler. Şeyh, kıbleye doğru yönelmiş oturuyordu. Askerler onu öldürmek istediler, fakat şöyle dediğini duyunca hayretler içerisinde kaldılar: “Ben 40 müridi, 40 hücrede, 40 günlüğüne halvete soktum. 37 gün geçti, onların Hakk'a vâsıl olmalarına 3 gün kaldı. 40 gün tamamlanincaya kadar siz bana el süremezsiz.” Üç gün daha geçip, süre tamamlanınca, 40 müridin her biri kemâl mertebesine eriştiler. Kâfirler tekrar dergâha geldiler, önce seccâdenin üzerindeki şeyhi, sonra da bu 40 velîyi ve şeyhin câriyelerini şehîd ettiler.²⁰²

Moğollar'ın saldırıları ve her yeri harap etmeleri karşısında Necmeddîn Kübrâ'nın ağızından şu sözlerin döküldüğü rivâyet edilmiştir:

*Ey yilana, karıncaya, kargaya ve bülbüle rızık veren
Senin kulların tamamıyla helâk oldular
Sen bir avuç köpeği bir bahâne yapmışsın
Her şey sendendir ve sen yapıyorsun, ne Tatarlar ne Moğollar.*²⁰³

آب حیوان بھلند و پی آذر گیرند
از ضیا شب صفتان جمله رہ در گیرند
چو ببینند رخ ما طرب از سر گیرند
زرد رویان تو را کہ می احمر گیرند
به یکی دست دگر پرچم کافر گیرند

ما از آن سوختگانیم کہ از لذت سوز
چو مه از روزن هر خانه کہ اندرتابیم
نامیدان کہ فلک ساغر ایشان بشکست
در فرو بند و بده بادہ کہ آن وقت رسید
به یکی دست می خالص ایمان نوشند

“Biz ne şarap kadehi elinde bulunan varlıklı, tanınmış kişilerdeniz ne de sadece bir keçi olan zavallı müflislerdeniz / Biz aşk ateşi ile yanıp yakılmadaki mânevî lezzeti bulduğumuz için âb-ı hayâtı bırakmışsınız da ateş peşinde koşanlardanız / Biz herhangi bir evin penceresinden içeri “ay” gibi ışığımızı düşürürsek, o evdeki gece huyluların hepsi de kapının yolunu tutarlar / Feleğin şarap kadehlerini kırdığı ümitsiz kişiler yüzümüzü görünce, yeni baştan zevke, yeni baştan neş'eye dalarlar / Kapıyı kapayınız, şarap sununuz! Senin aşkınla benizleri solmuş, sararmış âşıkların kırmızı şarâbı içme zamanı geldi / Hak âşıkları bir elleriyle hâlis imân şarabı içerler, öbür elleriyle de kâfirin perçemini tutarlar.” Bkz. Mevlânâ, **Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî**, haz. Bediüzzaman Firuzanfer, İntişârât-ı Dostân, Tahran, 1384, s. 237; Mevlânâ, **Dîvân-ı Kebîr-Seçmeler**, haz. Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul, 2000, I, 325-326.

²⁰² Seyyid Muhammed Mübârek Alevî Kirmânî, **Siyerü'l-Evliyâ**, haz. İcazülhak Kuddusi, Urdu Science Board, Lahor, 1992, s. 529.

²⁰³ Devletşah, s. 222.

1.2.1.3. Kendi Cesedinin Yerini Bildirmesi ve Harezm Halkına Müjdesi

Menkıbeler, öldükten sonra da Necmeddîn Kübrâ'nın kerâmetlerinin devam ettiğinden söz ederler. *Menkabet-i Şeyh-i Kebîr*²⁰⁴ adını taşıyan, hicrî 1847 tarihli, anonim bir menâkıbnâmeye göre cesedinin yerini bir müridi vasıtasıyla halka bildiren şeyhin bizzat kendisidir. Aşağıda bu kısa menâkıbnâmedeki hâdiseler özet bir şekilde zikredilecektir.

Necmeddîn Kübrâ'nın aynı zamanda komşusu olan bir müridi vardı, ona çok bağlıydı. Cemilcân²⁰⁵ olmadığı zamanlarda şeyhe o hizmet ederdi. Moğollar Harezm'i alınca bu kişiyi Çin'e esir olarak götürdüler. Bu falaketin ardından dokuz yıl geçince Harezmşah'ın yeğeni kırk arkadaşıyla beraber Harezm'i tekrar geri alıp orayı bir İslâm ülkesi haline getirdiler. Fakat Şeyh Kübrâ'nın cesedine ulaşamadıkları için çok üzüldüler.

Bu mürid kendi yurdunun İslâm diyârı haline geldiğini duyunca çok sevinir ve oraya dönmek ister. Bunun üzerine yola koyulur. Giderken Kûh-i Sühan adı verilen bir dağa rastlar. Efsaneye göre bu dağın eni 250 yıllık yol, yüksekliği ise dünyayı dolaşacak kadar uzundur. Kaf dağına kadar uzanmaktadır. Mürid bu dağın eteğinde Şingan kabilesiyle karşılaşır. Bunlardan zengin birisi onun yabancı olduğunu anlayınca şöyle bir teklifte bulunur: “*Sen bana bir gün hizmet et, ben seni bir yıl boyunca besleyeyim.*” Mürid bu teklifi kabul eder. Aradan bir yıl geçince, ikisi bir öküz alıp dağın eteğine gelirler. Öküzü kesip yerler. Sonra o zengin kişi, müridi öküzün derisine sarar ve şöyle der: “*Biraz sonra bir kuş gelecek, seni öküz sanıp dağın tepesine çıkaracak. Yukarı çıkarınca deriyi delecek ve bakacak ki bir insan, senden ürküüp kaçacak. Sen de etrafındaki değerli taşları aşağıya yuvarlayacaksın.*” Mürid denileni yapar ve la'l, yakut ve zümrüt gibi taşları aşağıya atar. Aşağıdaki kişi onları çuvala doldurur ve hemen kaçmaya başlar. Adam yukarıdan “*Beni bırakma!*” diye bağırınca ona şöyle seslenir: “*Etrafına bir bak, ne görüyorsun?*” Mürid etrafta bir çok insan kemiği olduğunu farkeder. Aşağıdaki devam eder: “*Onlar, benim senin*

²⁰⁴ **Menkabet-i Şeyh-i Kebîr**, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrûnî Şarkiyat Enstitüsü Elyazmaları Hazinesi, nr. 2069/2, vr. 23b-33a.

²⁰⁵ Bu menkıbeye göre Cemilcân, Mecdüddîn Bağdâdî'nin, Şeyh-i Kebîr de Necmeddîn Kübrâ'nın yaygın bir lâkabıdır. Bkz. **Menkabet-i Şeyh-i Kebîr**, vr. 23b.

gibi yukarıya gönderdiğim insanların kemikleridir.” der ve hemen orayı terk eder. Mürid çaresizlik içinde gözyaşı döker ve şeyhinden himmet ister.

Bu sırada yorgunluktan uyuya kalır ve rüyasında şeyhi Necmeddîn Kübrâ'yı görür. Şeyh ona, *“Uyandığında yanbaşında bir tilki olacak, onu takip et.”* uyarısında bulunur. O da uyanınca, denileni yapar ve tilkinin peşinden gitmeye başlar. Sonunda siyah süslü bir eve gelirler. Bu evin içinde Şeyh-i Kebîr, Cemilcân, Şeyh Şerefüddîn b. Hâcib ve Şeyh Şihâbüddîn vardır. Ona bir şarap takdîm ederler. O, şarabı içince bu kişilerin şehîd olduklarını unuttur, sanki canlı kişilerle berabermiş gibi bir hisse kapılır. Necmeddîn Kübrâ ona *“Sen büyük bir tehlikeden kurtuldun, bizimle kalacak mısın yoksa yurduna mı döneceksin?”* diye sorar. Mürid yurduna dönmeyi tercih eder. Bunun üzerine şeyh ona bir karpuz çekirdeği verir ve der ki: *“Bugün millet bu karpuz ‘şehîdî’ adını veriyor. Bu karpuzun çekirdeği beyaz, içi ise kırmızı olur. Bu çekirdeği falan yerdeki iğde ağacının yanına ekersin, bundan iki karpuz çıkar. Arkadaki karpuzu yiyebilirsiniz, fakat öndekine sakın dokunmayın. Onun altında benim cesedim vardır. Harezşah’a söyle, mahzun olmasın. Harezşah halkının tevbesi kabul edildi, bir daha saldırıya uğramayacaklar.”*

Sonra Cemilcân'a bu müridi götürmesini söyler. Cemilcân, onun elinden tutar, üç adım atar atmaz, *“Şimdi gözünü aç.”* der. Mürid kendini yurdunda bulur. Onu görünce, akrabaları ve arkadaşları hal hatır sorarlar ve o da başından geçenleri bir bir anlatır. Hepsi evliyânın kerâmetine inanırlar. Sonra Harezşah'ın yanına gidip çekirdeği ona teslim eder ve Necmeddîn Kübrâ'nın söylediklerini aktarır. Sultan bunları duyunca çok mutlu olur, fakirlerden üç yıl vergiyi kaldırır ve o müridi de önemli bir makama tayin eder.

Yazar bu menkıbeyi şöyle bitirir: *“Kim Necmeddîn Kübrâ'nın müridiyse 11 Fâtiha, 11 İhlâs, 11 Salavât okusun ve sevâbını ona bağışlasın. Eğer müridi olmak isterse ya 11 tille (altın) ya da 11 koyun versin, eğer fakirse 11 tenge (para) hediye etsin. Böylece onun müridi olur.”*²⁰⁶

²⁰⁶ Menkabet-i Şeyh-i Kebîr, vr. 23b-33a.

1.2.1.4. Devrinde Yaşamış Bazı Kişilerle İlişkileri

1.2.1.4.1. Fahreddîn Râzî (ö. 606/1209)

Fahreddîn Râzî 543/1149-606/1209 yılları arasında Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde yaşamış ve İslâmî ilimlerin çeşitli sahalarında bir çok eser vermiş önemli bir âlimdir. Onun özellikle akılcı ve kelâmî yönü ön plandadır. Bundan dolayı tasavvufa ve sûfilere karşıt biri olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Fakat bu durum gerçekleri yansıtmamaktadır. Râzî her ne kadar sûfiyâne bir hayat sürmemişse de tasavvufu inkâr eden biri değildir. Aksine tefsirinde tasavvufî tabirleri ve sûflerin dayandıkları hadisleri tenkit etmeden kullanan, kalbine doğan sırlardan söz ederek, bunların izah edilemeyeceğini ancak yaşanarak anlaşılabileceğini belirten, vaaz ve nasihatlarında ağlayan, dünyayı zemmeden sözler söyleyen ve en önemlisi de aklın yetmezliğini ifâde ederek, ilhâmın önemine değinen²⁰⁷ bir âlimdir. Hattâ o tefsirine *Mefâtihu'l-Gayb* (Gaybın anahtarları) gibi tasavvufî bir isim bile vermiştir. Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî ve diğer bazı sûflerin Râzî aleyhindeki sözleri²⁰⁸, onun şahsını değil, temsil ettiği akılcı ve kelâmcı zümreyi hedef almaktadır.

Necmeddîn Kübrâ ile Fahreddîn Râzî aynı zaman diliminde ve yakın coğrafyalarda faaliyetlerde buldukları için karşılaşmaları ve fikir alışverişinde bulunmaları son derece tabîidir. Fakat her iki taraf da böyle bir durumdan söz etmemektedirler. Tasavvufî kaynaklarda anlatılanlar ise daha çok Şeyh Kübrâ'yı yücelten ve karşı tarafı küçük düşüren menkıbelerdir.

Biz burada Kübrâ ile Râzî arasında cereyân ettiğinden bahsedilen bazı menkıbevî rivâyetlere yer vereceğiz. Bunların birçoğu zâten birbiriyle benzeşmektedir. Daha sonra da bu anekdotları nasıl anlamamız gerektiği hakkında kısa bir yorumda bulunacağız:

²⁰⁷ Abdülhakim Yüce, **Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf**, Çağlayan Yay., İzmir, 1996, s. 91-93.

²⁰⁸ Bu konuda bkz. Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı", **Tasavvuf**, Cilt: 6, Sayı: 14, 2005, ss. 296-300. Sûfler Râzî'yi hep eleştirmemişler, bazen de ondan, kendisinden ders alınabilecek büyük bir âlim olarak söz etmişlerdir. Meselâ Sığnâkî'nin yazdığı menâkıbnâmede, Ahmed Yesevî'nin zâhirî ilimlerde İmam Fahreddîn Râzî'nin talebesi olduğu ve onun 73 ilimde ders verdiği kaydedilir. Necdet Tosun, "Yesevîliğin İlk Dönemine Aid Bir Risâle: Mir'âtü'l-Kulûb", **İLAM Araştırma Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 2, 1997, ss. 78-79.

İki kelâm imamı Necmeddîn Kübrâ'nın yanına geldi. Bunlardan biri Ebu Abdullah er-Râzî, diğeri mu'tezile kelimcilerinden biri idi. Dediler ki: “Ey şeyh, yakîn ilmîni bildiğîni duyduk.” Şeyh, “Evet, ben yakîn ilmîni biliyorum.” dedi. “Bu nasıl mümkün olur? Biz sabahtan beri karşılıklı münâzarada bulunuyoruz, içimizden biri diğeriye karşı ikna edici bir delil ortaya koyamadı.” dediler. Şeyh, “Sizin dediklerinizi anlamadım, fakat ben ilm-i yakîni biliyorum.” diye karşılık verdi. “O halde ilm-i yakîni bize tanıt.” dediler. Şeyh, “Bize göre yakîn ilmi, nefislere gelen ve onların reddedemediği vâridâttır.” buyurdu. Şeyhin söylediğini tekrar etmeye başladılar ve bu cevâbı oldukça beğendiler. “Buna ulaşmanın yolu nedir?” diye sordular. Şeyh, “İçinde bulunduğunuz durumu terk edip, zikir ve ibâdet gibi Allah'ın emrettiği şeylere yönelmektir.” dedi. Bunun üzerine Râzî, “Benim meşgalem çok.” diye söylendi. Öbür mu'tezilî ise “Benim bu vâridâta ihtiyacım var, zîrâ kalbimi şüpheler yakmış durumda.” dedi ve şeyhe bağlanıp zikir ve halvet yolunu tuttu.²⁰⁹

Molla Hüseyin Hârezmî (ö. 839/1435-36)'nin *Yenbûu'l-Esrâr Fî Nesâihi'l-Ebrâr* adlı eserinin içindeki “Hikâyet-i Sefer-i Fahr-i Râzî be-Hârezm ve Mülâkâteş bâ-Şeyh Necmeddîn Kübrâ” başlıklı bir bölümde Râzî'nin Hârezm'e gelişini, onu karşılamak için yapılan hazırlıkları ve Necmeddîn Kübrâ ile görüşmesini daha ayrıntılı bir şekilde anlattığı görülmektedir.

Fahreddîn Râzî bu ziyâret esnasında çeşitli konuşmalar yapmış, Allah'ın varlığına dair deliller öne sürmüş, daha önce hiç duyulmayan bilgilerden bahsetmiştir. Bu meclislerden birinde Şeyh Kübrâ'nın ashâbından bazı kişiler de bulunmaktadır. İmam Râzî'nin sözlerinden bir kısmını şeyhe aktardıklarında o, “Keşke biz de o meclisten istifâde etseydik.” diye söylenir. Bu söz Râzî'ye ulaşınca, şeyhle tanışmaya gider. Burada İmam Fahreddîn, yüz delilden birini seçer ve onun doğruluğunu ispat etmeye çalışır. Şeyh bu delilin öncüllerinden birinin yanlış olduğunu söyler ve düzeltir. Râzî her ne kadar çabalasa da bu işin altından kalkamaz. Şeyh şöyle buyurur: “Yüce Allah'ın vahdâniyeti senin katında bu delille sâbitse, bu delil bâtil olduğunda onun medlûlü de mi bâtil olur? Hakk'ı öyle bir delille bil ki,

²⁰⁹ İbn Teymiye, **Mecmûu Fetâvâ**, haz. Abdurrahman b. Muhammed, Riyad, 1381, IV, 43-44.

zevâli mümkün olmasın.” Bunun üzerine Râzî ona, “Allah’ı ne ile bildin?” diye sorar. Şeyh, “Kudsî vâridler ve ünsî müşâhedelerle.” diye cevap verir. Aralarındaki konuşma bu şekilde bir süre daha devam eder ve sonunda Şeyh Kübrâ, Râzî’yi tarîkatına kabul eder, zikir telkîninde bulunur ve onu halvete sokar. Hz. Şeyh zaman zaman onun durumunu kontrol eder. Fakat Fahreddîn Râzî’nin zihni uzun yıllardır ülfet ettiği ilimlerden ve incelikli konulardan bir türlü sıyrılamaz. Şeyh ona, bu yolun farklılığı sadedinde şu iki beyti okur:

*Asla Hidâye ile hidâyete ulaşamaz
Asıl olan nükte sözle çözülemez/halledilemez
Ne zaman Keşşâf’ın sözünden keşf müyesser olmuş
Ve Makâmât’ı incelemekten hâsıl olmuş makâmlar*

İmam Fahreddîn dostun halvethânesi olan gönü ağıyardan hâlî kılamayınca, abdest tazeleme bahanesiyle halvethânedan çıkar ve Herat’a doğru kaçır, gider.²¹⁰

Bir gün Râzî, etrafındaki kalabalık bir talebe grubuyla Necmeddîn Kübrâ’nın elinden tarîkat almak için geldi. Şeyh, “Ey kardeş, seni buraya getiren sebep nedir?” diye sorunca, Râzî, “Ma’rifetullahı ulaştırarak yolu talep etmeye geldim.” dedi. Şeyh, “Sen buna güç yetiremezsin.” dedi. Râzî, “İnşallah yapabilirim.” diye ısrarcı oldu. Bunun üzerine şeyh, nakîbine halvet kapısını açmasını ve onu halvete sokmasını söyledi. Sonra Allah’a yöneldi ve Râzî’nin sahip olduğu bütün ilimleri ondan alıverdi. Râzî bunu hissedince olanca gücüyle “Dayanamam! Dayanamam! Dayanamam!” diye bağırdı. Sonra şeyh onu halvetten çıkardı ve şunları söyledi: “Doğruluğun beni şaşırttı. Ey Fahreddîn, arkadaşlarına baş olma ve onlara üstünlük taslama sevgin varken Allah’a kul olmayı nasıl istersin! Sana düşen O’ndan başkasına güvenmemek ve herhangi bir varlık iddiasında bulunmamak değil mi?” Bunları işiten Râzî ağlayarak, “Muhakkak ki biz kaybettik, başkaları kazandı.” dedi. Şeyh ona şunları söyledi: “Artık tanıdıklarımızdan oldun, ashâbımızdan olmanı isterdik ama takdîr böyleymiş. Hadi, memleketine selâmetle git.”²¹¹

²¹⁰ Molla Hüseyin Harezmi’nin “Hikâyet-i Sefer-i Fahr-i Râzî be-Hârezm ve Mülâkâteş bâ Şeyh Necmeddîn Kübrâ” başlıklı yazısı, künyesi verilen şu makalenin ek kısmında verilmiştir. Bkz. Purcevâdî, “Râbîta-i Fahr-i Râzî bâ-Meşâyih-i Sûfiyye”, ss. 72-77.

²¹¹ Abdulvahhâb eş-Şa’rânî, **el-Ecvibetü’l-Mardiyeye Ani’l-Fukahâ ve’s-Sûfiyye**, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1301, vr. 113a-113b. Aynı rivâyet için ayrıca bkz. Nebhânî, II, 504-505.

Râzî bir vakit, Necmeddîn Kübrâ hazretlerinin bulunduğu şehre gelir; bütün ulemâ-yı memleket ziyâretlerine giderler. Fakat Cenâb-ı Necmeddîn gitmez. Ona, bu âlimin ziyâretine gitmenin münâsib olduğunu söylerler. O, Râzî'nin kim olduğunu sorar. “*Bu öyle bir zâttır ki Cenâb-ı Hakk'ın vahdâniyetini binbir delil ile isbât etmiştir.*” derler. Şeyh, “*Demek ki vahdâniyyet-i Hak'ta binbir şüphesi varmış ki delil aramış.*” buyururlar.

Râzî bunu işitince, kendisi şeyhin ziyâretine gider. *Tefsîr-i Kebîr* ve bir çok âsâr-ı aliyye sâhibi bulunan Cenâb-ı Fahreddîn, onun ilim ve irfânı karşısında kendisini pek küçük görür ve şeyhin tarîkatına intisâb arzusunu ızhâr eder. Hazret dahi muvâfakat edip onu halvete koyar. Fahreddîn halvete girince, sînesinde şiddetli sıkıntı hissedip şeyhe hâlini anlatır. Necmeddîn Kübrâ da, “*Evet, o sıkıntı sadrındaki ulûm-i resmiyyenin verdiği bir sıkıntıdır; onların hepsini kusmak lazımdır.*” buyururlar. Bu söz ona ağır gelir ve halveti terk eder.²¹²

Aşağıdaki rivâyete göre, her ne kadar Râzî, Necmeddîn Kübrâ'yı terk edip gitse de, şeyh onu sekerât halinde zor durumda bırakmamış ve yardım elini uzatmıştır. Yani onun bu dünyadan imanlı bir şekilde gitmesini sağlayan kişi meşâyih'ten biridir. Bu da sûfîlerin kendi yollarında olmayanlara, hattâ karşı olanlara bile yardım edebileceklerini ve ne kadar merhametli olduklarını göstermektedir:

Fahreddîn Râzî, ulûm-i akliyyeden sâhib-i mezheb idi. Vâcib Teâlâ hazretlerinin vücûdunu ispat için binbir delîl-i aklî ikâme etmiş idi. Necmeddîn-i Kübrâ hazretlerinin şöhret-i kerâmâtını işitti ve onlar ile buluştu. Mübâhese ve münâzara etti. O âlim-i rabbânînin karşısında kendisini câhil gördü. Kendisini halvete koymalarını istedi. Vaktâ ki halvete girdi, sînesinden heybetli sadâlar işitti. Ve tâkat getiremeyip halvetten çıktı. Ve hâlini o hazrete söyledi. Buyurdular ki: “*Nukuş-ı felsefî senin levh-i sîneni tırmalıyor. Eğer sabredeydin onun yerine nûr-i ma'rifet doldururlar idi.*” Râzî “*Ma'lûmâtımın benden selbini istemem.*” dedi ve o

Bu rivâyet, biraz kısaltılmış bir halde, Necmeddîn Kübrâ yerine Necmeddîn Dâye'ye atfedilerek Bursevî tarafından da aktarılır. Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, **Kitâbü'n-Neftice**, haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İnsan Yay., İstanbul, 1997, II, 398.

²¹² A. Avni Konuk, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, Kitabevi, İstanbul, 2006, I, 410-411.

sohbette ayrıldı. Vatanına döndü, hastalandı. Hâl-i ihtizârında iblîs-i laîn onunla muârefe etti ve vücûd-ı Hak Teâlâ için saydığı delilleri birer birer iptal etti. Nihâyet bir delîli kaldı. O delîlin dahî reddi sadedinde idi ki ıstırâba düştü. Şeyh hazretleri oturduğu mecliste nûr-ı bâtın ile onun hâline vâkıf olup, ehl-i meclise bu hususta izâhât verdi. “*Fahr-i Râzî bir kaç gün fukarâ ile vakit geçirdi. Düşmanın galip olduğu ve imanının tehlikeye düştüğü bu anda ona yardımdan sarf-ı nazar etmek mürüvvet değildir.*” buyurdu. Ve rûhâniyeti ile onun imdâdına yetişip dedi ki: “*Ey Râzî, o laîne cevâben de ki: Fecr-i Sâdık bize Hakk’ın vahdâniyyetinden haber verdi ve onun haberiyle bildim ki Hak birdir.*” Bu ikrâr ile şeytanın şerrinden kurtuldu.²¹³

Şimdi nakledeceğimiz iki rivâyet ise daha iyimser bir bakış açısına sahiptir. Buna göre Râzî müridlikte sebât etmiş gibi görünmektedir. Kerbelâî’nin anlatımında o, Necmeddîn Kübrâ’nın yanına bir süre himâyesini gördüğü Harezşah Devleti’nin sultanı ile birlikte gitmiştir:

İmam Fahreddîn şöyle buyurmuştur: Ben ve Sultan Muhammed Harezşah Hz. Şeyh’in hizmetiyle müşerref olduğumuzda, Harezşah’ın saltanat ve azameti, bu yüce pâdişahın yanında, güneşin önündeki zerre kadar bile görünmüyordu. Bir gün ona, “*Ey şeyh, Allah’ı ne ile bildin?*” diye sordum. “*Akılların anlamaktan âciz olduğu vâridâtlarla.*” diye cevap verdi. Bu, asla karşılık veremeyeceğim bir cevap oldu. O sırada aklımdan “*Acaba şeyh benim Allah’ın vahdâniyyeti hakkında yüz delil getirdiğimi biliyor mu?*” diye geçirdim. Şeyh bunu velâyet nûru ile anladı ve şöyle dedi: “*Ben, Allah’ı aklî delillerle bilen âlimden bîzârim.*” O zaman şeyhin ayağına kapandım ve müridi oldum. Şeyh şöyle buyurdu: “*Rabbimi Rabbimle bildim.*”²¹⁴

Taşköprüzâde (ö. 968/1561)’nin kaydettiği menkıbede ise Râzî, Şeyh Kübrâ’nın yanında seyr ü sülûkünü bitirdikten sonra *Mefâtîhu’l-Gayb* adlı tefsirini yazmaya başlamıştır. Ona bu ilhâmı sağlayan aldığı tasavvufî eğitimidir:

²¹³ A. Konuk, **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, haz. Mehmet Demirci-Süleyman Gökbulut-Mustafa Tahralı, Kitabevi, İstanbul, 2008, X, 604-605.

²¹⁴ Kerbelâî, II, 325-326; Bu rivâyet kısmen *Mecâlisü’l-Uşşâk*’ta da yer almaktadır. Bkz. Gazergâhî, vr. 69b.

Râzî Herat'a gittiğinde, orada bulunan âlimler, sâlih kişiler, devlet erkânı ve ileri gelenlerin hepsi onu ziyâret ettiler. Halk da ziyâret etmiş olmalı ki, bir gün Râzî, "Bizi ziyâret etmeyen kimse kaldı mı?" diye sorar. "Kendi zâviyesinde halktan ayrı yaşayan sâlih bir adam gelmedi." cevabını verirler. Râzî, "Biz Müslümanların imamı, âlim bir insanız, neden ziyâretimize gelmez?" der. Bu sözü o zâta ulaştırdıklarında hiçbir şey söylemeden sükût eder. Böylece sanki aralarına bir soğukluk girer.

Bir gün bir yemekte karşılaşırlar. Râzî ziyâretine gelmeyişiinin sebebini sorunca, o kişi şu cevâbı verir: "Sen ilminle iftihar ediyorsun. Halbuki ilmin başı Allah'ı bilmektir. Sen Allah'ı ne ile bilirsin?" Râzî, "Yüz delil ile Allah'ı bilirim." deyince, o sâlih adam "Delil şüpheyi gidermek içindir. Allah benim kalbime öyle bir nur koymuş ki onunla birlikte kalbime şüphe giremez ki, delile ihtiyacım olsun." diye konuşur. Bu söz Râzî'ye çok tesir eder. Hemen ondan tevbe alıp halvete girer. Seyr ü sülûkünü bitirdikten sonra da kalbine doğan ilhamlarla *Mefâtihu'l-Gayb* adlı tefsirini yazmaya başlar. Bu hikâyeyi anlatan, o sâlih zâtın meşhur mutasavvıf Necmeddîn Kübrâ olduğunu da ekler.²¹⁵

Netîce itibariyle, bütün bu sıraladığımız rivâyetlerde ve menkıbelerde konu dönüp dolaşır Allah'ın vahdâniyetinin aklî delillerle ve çıkarımlarla bilinip bilinemeyeceğine gelmektedir. Râzî'nin yüz deliline karşılık, Necmeddîn Kübrâ'nın vâridâtı veya Hakk'ın yalnızca Hak'la bilinebileceği görüşü öne çıkarılmaktadır. Aslında bu konu, ilk devirlere kadar uzanan ve sûfilerle mütekellimler arasındaki farklı bakış açılarından kaynaklanan bir sorundur. Râzî burada kelâm ilmini, Şeyh Kübrâ da tasavvufu temsil etmektedir. Bilindiği üzere kelâmda akıl, rey, istidlâl; tasavvufta ise gönül, aşk ve zevk en önemli bilgi kaynağıdır. Aslında iki ilim dalı da kendi metodolojileri ve epistemolojileri açısından gerekenleri yapmaktadır. Buna çatışma değil, İslâm düşüncesinin bir zenginliği olarak bakmak daha makul görünmektedir. Fakat eski kaynaklarda genellikle bu bakış hâkim olmamış, akıl-gönül ayrılığı ve bunu temsil eden şahısların ihtilafları ön plana çıkarılmıştır.

²¹⁵ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde Fî Mevzûâti'l-Ulûm*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, II, 107-108.

Bahâeddîn Veled, Şems-i Tebrîzî ve Mevlânâ'nın da Râzî'ye yönelik eleştirileri buna örnek olarak gösterilebilir. Bahâ-i Veled, Râzî'yi bid'atçı olarak nitelermekte ve onu vesvese ve boş hayâl peşinde koşmakla eleştirmektedir.²¹⁶ Şems'in tenkitleri daha serttir. Ona göre tasavvufî manâları öğrenmekle, tartışmakla anlamak mümkün olsaydı, Bâyezîd ile Cüneyd'in yüz yıl Fahr-i Râzî'ye çömezlik etmeleri gerekirdi. Halbuki yüz bin Râzî, Bâyezîd'in yolunun toprağına bile erişemez.²¹⁷ Mevlânâ'nın Râzî hakkındaki sözleri, babasının ve Şems'inkilere göre daha yumuşaktır. O da sembolik olarak ilâhî hakikatlerin inceliklerinde aklın yetersizliğine dikkat çeker ve felsefecilerin istidlâllerinin zayıflığını vurgular.²¹⁸

Bunun yanısıra, aynı dönemde yaşadıkları için, iki zümre arasındaki fikrî ayrışmanın bu iki şahsiyete, yani Râzî ve Kübrâ'ya atfedilmesi son derece doğaldır. Zaten Râzî gibi kuvvetli aklî melekeye sahip bir kişinin karşısına, daha çocukluğundan itibaren akranlarını geride bırakan ve bu yüzden kendisine “et-Tâmmetü'l-Kübrâ” denen bir şahsı koymak gerekiyordu. Râzî'yi ancak o mağlup edebilir ve kendisine bağlayabilirdi.

Rivâyetlerden çıkarılabilecek önemli bir sonuç da, kalbi, uzun zamandır meşgul olunan ilimlerden, delillerden ve mâsivâ dediğimiz Allah'ın dışındaki ilgi ve bağlantılardan koparmadıkça ma'rifetullahı ulaşılamayacağıdır. Nitekim Râzî, yıllardır çalışıp çabalayarak oluşturduğu ilmî ve felsefî birikimini bir kenara bırakamamış ve bundan dolayı da gerçek bilgiye, yani Allah'ı tanımayı sağlayan ma'rifete vâsıl olamamıştır.

²¹⁶ Ahmed Eflâkî, **Âriflerin Menkıbeleri**, haz. Tahsin Yazıcı, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 2001, I, 170.

²¹⁷ Şems-i Tebrîzî, **Makâlât**, çev. M. Nuri Gençosmanoğlu, Ataç Yay., İstanbul, 2006, s. 79.

²¹⁸ Mevlânâ eserinin iki yerinde Râzî'nin adını anarak onu eleştirir. Bir yer de şöyle der: “*Dirisin; ölü yıkayıcı seni hiç yıkar mı? İsteklisin; istediğın seni hiç ister mi? bu bahiste akıl yol görseydi; Fahreddin-i Râzî din sırrını bilirdi. Ancak “Tatmayan bilmez” olduğu için akli ve hayâl edişleri şaşkınlığını arttırdı.*” Bkz. Mevlânâ, **Mesnevî**, haz. Adnan Karaismailoğlu, Yeni Şafak, İstanbul, 2004, II, 289. Diğer bir yerde de şunları söyler: “*Tavşan aslanı zindana yerleştirdi. Tavşandan âciz kalan aslana utanç! Bu utanç içinde, ama şaşılacak şey bu anda kendisi için “Fahr-ı dîn” lâkabının söylenmesini ister. Ey bu kuyunun dibinde yalnız aslan olan sen! Neşis, tavşan gibi kanını döküp içti.*” Bkz. Mevlânâ, **Mesnevî**, I, 80.

1.2.1.4.2. Evhadüddîn Kirmânî (ö. 635/1238)

Evhadüddîn Kirmânî, 559/1164'te Kirmân'da doğmuş, gençlik yıllarında bir süre ilim tahsil ettikten sonra tasavvufa ilgi duymuş ve Rükneddîn Sücâsî (ö. 608/1210) adlı Sühreverdî şeyhine bağlanmıştır. Halife Nâsır tarafından Fütüvvet teşkilâtının bir üyesi olarak Anadolu'ya gelmiş, Konya, Kayseri ve Sivas gibi şehirlerde ikamet etmiştir. Irak, Şam, Horasan ve Mâverâünnehir seyahatlerinde de bulunmuştur.²¹⁹

Menâkıbnâmesinde anlatıldığına göre, Evhadüddîn Kirmânî Sivas'ta Necmeddîn Dâye²²⁰, Harezm'de Necmeddîn Kübrâ²²¹ ve Halep'te Sa'deddîn Hammûye²²² ile olmak üzere üç Kübrevî şeyhiyle görüşmüştür. Şeyh Kübrâ ile olan görüşmelerinden şu şekilde bahsedilmektedir:

Evhadüddîn Kirmânî Horasan'da, Necmeddîn Kübrâ da Harezm'de bulunuyordu. Kirmânî onu görmek istiyordu. Kalabalık bir cemaat de onun hizmetindeydi. Arkadaşlarına dedi ki: “*Siz toplu halde bulunun. Ben Necmeddîn Kübrâ'yı bulmak için Harezm'e gidiyorum.*” Yalnız başına kalktı, Harezm'in yolunu tuttu. Oraya varınca şeyhin dergâhını sordu. Dergâhın kapısına geldi. İzin talep etti. İzin verilince âdet olduğu üzere abdest tazeledi, iki rekat namaz kıldı ve oturdu. Şeyh Kübrâ ona şöyle dedi: “*Derviş, mazur gör. Zîrâ bu vilâyette ağır bir kıtlık var. Dervişler çok zor durumdadalar. Günde bir defa yemek yiyorlar. Çoğu günler oruç tutuyorlar. Gün oluyor ki geceyi iftar etmeden geçiriyorlar.*”

Evhadüddîn, “*Dervişlerin hâli daima böyle olur. Fark etmez biz de buna uyarız.*” diye karşılık verdi. O sırada bir derviş, “*Misâfir gelince rızkını da beraberinde getirir.*” dedi. Kirmânî, “*Bu getirişten murâd ruhânî rızıktır, maddî değil.*” dedi. O da “*Dervişler ruhânî rızıktan mahrum değiller. Fakat şu zarûret zamanı bari maddî rızık olsa.*” dedi. Evhadüddîn, “*Dervişlerin bir hizmetçisi var*

²¹⁹ Muhammed Alâî, ss. 3-30; Nihat Azamat, “Evhadüddîn-i Kirmânî”, **DİA**, XI, 518-520.

²²⁰ Alâî, ss. 142-143.

²²¹ Alâî, ss. 240-243.

²²² Alâî, ss. 174-181.

mi?” diye sordu. “Var” dediler. Şeyh, “Kimse gelsin.” dedi. Bir derviş geldi. “Zembiliniz de var mı?” diye sordu, “Var” dediler.

Evhadüddîn hizmetçiye şunları söyledi: “Al şu zembili, doğru Sultan Muhammed Harezmi'nin sarayına git. Seni kapıda durduracaklardır. Benim sultanla görülecek mühim bir işim var de ve ısrar et.” Sana ısrarla: “Bize söyle, biz sultan hazretlerine arz edelim.” diyeceklerdir. “Sultandan başka hiç kimseye söylememek hususunda sıkı talimat aldım.” de ve söyleme. Sana üç beş akçe verip geri çevirmek isteyeceklerdir. Kabul etme. Sonra bir koyun getireceklerdir. Onu da kabul etme. Hâsılı ne verirlerse alma. Seni sultanın katına götüreceklerdir. Selam ver. “Hz. Şeyh'in bir misâfiri gelmiş, selam yolladı. Bu zembili dervişler için altın doldurup göndermenizi söyledi.” de. Hizmetçi, “Ben bu işi yapamam, sultana çıkmama hiç müsâde ederler mi?” deyince, Kirmânî, “Sen gitmiyorsun, ben seni gönderiyorum. Kendi görünüş ve heybetimi senin şahsında kullanacağım.” buyurdu.

Orada bulunanlar Evhadüddîn'in bu sözlerine şaşırılmışlar, anlayamıyorlardı. Nihâyet hizmetçi zembili aldı ve sarayın kapısı önüne geldi. “Sultanla görülecek mühim bir işim var.” dediyse de, “Defol sünepe herif, sen kimsin de sultanla konuşmaya layık olasan?” dediler. O da, “Siz bilirsiniz, benim sultanla görülecek mühim bir işim var. Eğer koymazsanız, yarın bundan dolayı bir problem çıkarsa mes'ulü siz olacaksınız.” dedi. Bu sözlerden kuşkulandılar. Sınamak için dört, beş akçe getirip kendisine verecek oldular kabul etmedi ve “Ben dört, beş akçe için gelmedim. Benim sultana söyleyecek sözüüm var.” dedi. Gidip durumu adâlet işleriyle görevli beye anlattılar. O da “Dervişler kıtlıktan dolayı çok zor durumdadılar, bir koyun verin gönderin.” dedi. Koyun da verdiler, kabul etmedi ve sözünde direndi. Sonunda sultanın huzuruna çıktı ve şunları söyledi: “Şeyhimizin bir misâfiri gelmiş, size selam gönderdi ve şu zembili altınla doldursun, dervişlere göndersin dedi.”

Bunun üzerine sultan, “Bize bu haberi gönderen kim olabilir?” diye fikre daldı. Vezirini çağırdı ve “Bize bu haberi gönderen zât kimdir?” diye sordu. Vezir akıllı ve yeterli biriydi. “Bu adamın sözü bana çok tesir etti. Sultan Hazretleri nasıl?” deyince, o da “Benim de gönlümde bir tesir yarattı.” dedi. Vezir, “Bu adam ya acaib ve hoş tavırlı biri veya velâyet sahibi bir zat veyahut da tam deli biridir. Fakat eğer deli olsaydı sözleri böylesine müessir ve etkili olmazdı. Şüphesiz büyük

biridir.” dedi. Sultan, “Bu adama nasıl bir cevap verelim?” dedi ve bir zaman müzâkere ettikten sonra, oğlu Celâleddin’i getirmelerini emretti. Oğlunu alıp geldiler. Sonra bin dinar istedi. Onu da getirdiler. Sultanın oğlunu bir zembile, bin dinarı da bir başka zembile koydular. Gelen dervişe “Misâfire bizden selam söyle, bizden zembil dolusu altın talep etmişti. Gerçekte bu altın büyük değer ifâde eder. Fakat katımda bundan çok daha değerli olan Oğlum Melik Celâleddin’i ona hizmet için gönderiyorum.” dedi.

Derviş zembili aldı. Yanına bir de hizmetçi koştular. Zembil üzerine bir örtü örtüldü ve yola çıktılar. Hizmetçi gelene kadar Şeyh Kirmânî murâkabeye devam etti. Hizmetçi, zembili getirip onun önüne koydu. Kirmânî, örtüyü kaldırıncaya şöyle dedi: *“Vay Sultan Celâleddin, dervişlerin zembiline girdiğine göre hizmete geldin. Allah’ın lütfu ile sana bir devlet verdik. Seni büyük bir padişah olmaya namzet kıldık. Altı defa düşman ile karşı karşıya geleceksin. Onları mağlup ve perişan edecek, muzaffer olacaksın. Hiçbir padişaha nasip olmayan pek çok gazâlarda bulunacaksın.”* Sonra onu tutup zembilden çıkardı. Zembilin içinde bir kese de altın vardı. Onu da aldı. Celâleddin’i dizine oturttu. Kesenin ağzını çözdü, altınları başına saçtı. Yanında bulundurduğu amberden birkaç tane cebinden çıkararak, Celâleddin’in boynuna saçtı ve dedi ki: *“Bu, bizim şu sözüümüze bir nişâne olsun: Ne yazık ki, gençliğin başlangıcında bir göz ağrısına müptelâ olacak, ömrü de şahâdetle son bulacaktır.”* Bütün bu kerâmetleri, mu’cizeleri, gizlilikleri ve ma’rifet nurlarını izhâr etti. Necmeddin Kübrâ hâlâ onu tanıyamamıştı. Bir müddet sonra Şeyh Kübrâ konuşmaya başladı: *“Irak’da bir dostumuz var. Adı da Şeyh Evhadüddin’dir. Şu rubâi onundur. İstişâd için okuyor ve şerh ediyorum dedi.”:*

*"Riyâkâr, davranışlarıyla tanınmaz.
Nâmuslu isen, bunu kimse bilemez.
Rahat ol ve sıkıntılardan kurtul.
Tanıyamadıklarının ayağını öp.”*

Evhadüddin bu rubâiyi duyunca gözleri yaş doldu. Necmeddin Kübrâ da onun duyulduğunu görünce sordu: *“Derviş yoksa Şeyh Evhadüddin’in müridi misin?”* O da, *“Evet”* dedi. *“Nerelisin?”* diye sorunca da, *“Kirmanlı’yım”* dedi ve kalktı. Degâhtan dışarı çıktı ve rubâideki “bilemez” sözünü üç defa tekrar etti. Şeyh Kübrâ çok duygulanmıştı. Kalktı arkasına düştü. Arkadaşlarına da *“Meğer bu*

Evhadiiddîn'miş, biz tanıyamadık." diye haber verdi. Aramaya çıktılar, fakat bulamadılar.

Hizmetçiler, Celâleddîn'i babasına götürdüler. Sultan, "Oğluma neler ettiler?" diye sordu. "O size zembili gönderen şeyh, çocuğu zembilden çıkardı, dizine oturttu, paraları başına saçarak çok vaadlerde bulundu. Koynundan amber çıkardı ve Celâleddîn'in boynuna saçı ve bu, sözlerimize nişân olsun dedi." diye anlattılar. Sultan bu haberden çok duygulandı, gönlüne muhabbet doğdu. Hemen bu zâtın hizmetine gitmeye hazırlandı. Adamları dergâha gelip, "O büyük zât nerededir? Sultan hazretleri kendisini ziyârete geliyor." diye haber verdiler. Necmeddîn Kübrâ buyurdu ki: "O şahıs, Şeyh Evhadiiddin hazretleriymiş. Onu tanıyamadım, fakat bir rubâisini okudum, çok duygulandı. Bir nâra attı, ayağa kalktı ve üç defa bilinemez, bilinemez, bilinemez dedi ve dergâhdan çıktı gitti. Ancak son anda kendisini tanıdık. Şu anda da bu üzüntü içindeyiz."

Bu haber sultana ulaşınca o da üzüldü. Kirmânî de oradan Horasan'a arkadaşlarının yanına döndü. Necmeddîn Kübrâ ile aralarında geçenleri anlattı. Kendisini tanıyamayışından onun mürid durumunda olduğunu bildirdi.²²³

Bu menkıbe hakkında şunları ifâde etmemiz uygun olacaktır: Kirmânî'nin, Horasan seyahatindeyken, o bölgelerde faaliyetlerde bulunan Şeyh Kübrâ'nın şöhretini duyup, Harezmi'e onun ziyâretine gitmiş olması muhtemeldir. Fakat burada onun Muhammed Harezmişah'la ilişkisine dair söylenenler oldukça abartılıdır. Zirâ Abbâsî hilâfetiyle arasında soğuk rüzgârlar esen ve Halife Nâsır'ın gönderdiği Şihâbüddîn Sühreverdî'yi bile hiç hoş karşılamayan bir kişinin, aynı halifenin Fütüvvet teşkilâtında görevli olan Kirmânî'ye bu kadar hürmette bulunması tarihî ve siyâsî gerçeklerle pek uyuşmamaktadır. Ayrıca Necmeddîn Kübrâ'nın Kirmânî'yi tanıyamamasının, onun daha henüz mürid seviyesinde olduğundan kaynaklandığı şeklindeki bir söz, Evhadiyye mensupları ile Kübreviyye tarîkatı arasındaki ilişkilerin pek de iyi olmadığı şeklinde yorumlanabilir.²²⁴ Nitekim Sa'deddîn Hammûye ile Kirmânî arasında, Halep'te cereyân eden hâdise de bu yorumu

²²³ Alâî, ss. 240-243.

²²⁴ Alâî, ss. 21-22.

destekler mâhiyettedir. Menâkıbnâmenin anlatımına göre bu iki mutasavvıf, semâ' başta olmak üzere bazı konularda ihtilâfa düşmüşler ve birbirlerini tenkit etmişlerdir.²²⁵

1.2.2. Tarihî Hayatı

İtiraf etmeliyiz ki Necmeddîn Kübrâ'nın tarihî hayatı, menkıbevî hayatı kadar zengin ve renkli değildir. Doğrusu ölümünün ardından yaklaşık 800 yıl geçmiş bir zâtın, hele bu kişi bir sûfî ve tarikat kurucusu olursa, gerçek bir portresini çıkarmanın ne kadar zor olacağı âşikârdır. Dolayısıyla bizim burada yapamaya çalışacağımız, çeşitli kaynaklarda onunla ilgili olarak anlatılanları mukayeseli bir şekilde değerlendirmek ve şeyhin doğru bir monografisini ortaya koyabilmektir. Bu süreci de çeşitli başlıklar altında tasnif etmenin daha sistematik ve anlaşılır olacağına inanıyoruz.

1.2.2.1. Künye ve Lâkablari

“Kinâye” ile aynı kökten gelen “künye”, “Ebu'l-Kâsım, Ebu Bekir, Ümmü Seleme” gibi kişinin daha çok ilk çocuğuna izâfetle anılmasını ifâde eder. Bununla birlikte künye “Ebu's-Seyf, Ebu'l-Hakem” gibi öne çıkan bazı özelliklere, mahârete ve kabiliyete göre de verilmektedir.²²⁶ Necmeddîn Kübrâ'nın asıl künyesi “Ebu Abdullah”tır²²⁷, fakat aşağıda görüleceği üzere Hz. Peygamber'in bir rüyâ esnasında ona verdiği “Ebu'l-Cennâb” künyesi ön plana çıkmış ve Ebu Abdullah neredeyse unutulmuştur.

“Lâkab” ise bir kimseye herhangi bir münâsebetle asıl adından başka sonradan takılan ad, takma ad demektir. Övgü veya yergi ifâde eden isim ve sıfat manâsına da gelmektedir.²²⁸

²²⁵ Alâî, ss. 174-181.

²²⁶ Nebi Bozkurt, “Künye”, *DİA*, XXVI, 558-559.

²²⁷ Muhsinî, s. 1.

²²⁸ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2005, II, 1843; Nebi Bozkurt, “Lakap”, *DİA*, XXVII, 65.

Kaynaklardan anlaşıldığına göre Necmeddîn Kübrâ'ya atfedilen bir künye ve beş adet de lâkab meşhur olmuştur. Fakat bunların içinde en fazla kullanılanı “Ebu'l-Cennâb” ile “Tâmmetü'l-Kübrâ”dır. Şimdi söz konusu bu künye ve lâkablara hakkında bilgiler verilecektir:

I. Ebu'l-Cennâb: “Korkanların, çekinenlerin babası” olarak dilimize çevirebileceğimiz bu künyeyi Necmeddîn Kübrâ'ya hadis tahsili sırasında, gördüğü bir rüyâda bizzat Hz. Peygamber vermiştir. Bu tecrübe onun hayatında son derece önemlidir. Belki de o, böyle çarpıcı bir hâdiseden sonra tasavvufî hayata yönelmiş ve şeyh arayışına başlamıştır. Şeyh Kübrâ bu olayı şöyle anlatmaktadır:

Künyeme gelince, onun hikâyesi de şöyledir: Hâfız Silefî İsfahânî'den İskenderiyye'de hadis dinliyordum. Bu yaşlı âlim mezhebde şâfîî, i'tikadda selefî idi. Yaşı yüzün üstündeydi.

Yine gaybet hâlinde olduğum bir sırada Resûlullah'ı, yanında ikinin ikincisi (Hz. Ebu Bekir) olduğu halde benimle oturur bir vaziyette gördüm. O kadar ki dizi dizime değdi. O anda bana, her gün Kur'an-ı Kerîm'den onun için okuduğum çeşitli virdlerimin olduğu ilhâm edildi. Hemen virdimi okumaya başladım. Bitirince, Resûlullah bunu çok iyi bulduğunu ifâde ederek, “İşte böyle gündüz hadis dinle, gece de Kur'an oku.” dedi.

Daha sonra kendisinden künyemi sormam ilhâm edildi ve sordum: “Ya Resûlallah, benim künyem Ebu'l-Cenâb mıdır, yoksa Ebu'l-Cennâb mıdır? Benim nefsim Ebu'l-Cenâb şeklinde olmasını istiyor.” Resûlullah “Hayır, künyen Ebu'l-Cennâb'dır.” dedi. O zaman yanındaki arkadaşı da “Evet, ya Resûlallah o Ebu'l-Cennâb'dır.” diye tasdik etti. İşte bu iki isim dünya ve âhiretin sırrına sahiptir. Eğer Ebu'l-Cenâb deseydi, ben dünyâyâ sahip olacaktım. Ebu'l-Cennâb dediği için, Allah'ın izni ile ikisinden de uzak kalıyorum.”²²⁹

II. Tâmmetü'l-Kübrâ: Necmeddîn Kübrâ'ya bu lâkab, gençlik yıllarında ilmî konulardaki kuvvetli zekâsı ve tartışma gücü dolayısıyla hocası veya arkadaşları tarafından verilmişti. Henüz tasavvufî hayata yönelmeden önceki dönemlerde o, ilim tahsili ile meşguldü. Münâzara ve münâkaşa ettiği herkese galip geliyordu. Bunun için kendisine, Kur'an-ı Kerîm'deki “*Her şeyi bastıran o büyük felâket geldiği zaman.*” (Nâziât, 79/34) âyetinden mülhem olarak “büyük yumruk, şiddetli darbe ve büyük felâket” anlamlarına gelen “et-Tammetü'l-Kübra” lâkabını taktılar. Zamanla

²²⁹ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 150.

“Tâmme” kelimesi unutuldu. “Kübrâ” ile anılır oldu.²³⁰ Bazı kimseler, “Necmeddîn el-Küberâ” şeklinde telaffuz edildiğini, daha sonra hafifletilerek Kübrâ olduğunu belirtmişlerdir.²³¹

III. Necmeddîn: “Dinin yıldızı” anlamına gelen bu lâkab ona, Şeyh Kübrâ’nın menkıbevî hayatı kısmında bahsedildiği gibi, Bağdat’ta intisâb ettiği Şeyh İbrahim tarafından verilmiştir.²³²

IV. Şeyh Velî-tırâş: Heykel yontana “heykeltıraş” dendiği gibi, insanların kaba ve çirkin özelliklerini yontup onları güzel ve kâmil hale getirene “velî-tırâş” denmektedir. Bu lâkab, Necmeddîn Kübrâ’ya kısa sürede çok sayıda mürid ve velî yetiştirmesinden ötürü verilmiştir. Bunun sebebi de şeyhin nazarının çok tesirli olmasıdır.²³³ Buna delil sayılabilecek şöyle bir olay nakledilmektedir:

Bir gün, bir tüccar dinlenmek için Necmeddîn Kübrâ’nın dergâhına geldi. Şeyh kuvvetli bir hâl içindeydi. Nazarı o tüccara değince, bu kişi hemen velâyet mertebesine ulaştı. Şeyh sordu: “Hangi vilâyettensin?” Tüccar “falan vilâyetten” deyince, Şeyh Kübrâ, memleketindeki insanlara Hak yolunu göstermesi için o kişiye irşâd icâzeti verdi.²³⁴

V. Ebu’l-Hâris: “Arslan babası” manâsına gelen ve kaynaklarda pek geçmeyen bu lâkab, sadece Kerbelâî tarafından zikredilmekte ve şeyhin bu ismi almasıyla ilgili olarak da aşağıdaki hâdiseler aktarılmaktadır:

Bir gün, zikirle meşgul olan bazı kişiler Necmeddîn Kübrâ’nın yanından geçti. Şeyh bunları duyunca kendini kaybetti, etrafında dönmeye ve zikretmeye başladı. Yol üzerinde bir kuyu vardı, fakat şeyh bunu fark etmedi ve kuyunun içine düştü. Allah Teâlâ kuyunun başına bir kaç tane arslan gönderdi, onlar birbirlerinin ayaklarından tutup kuyunun içine sarktılar. Allah ona şöyle hitap etti: “Ey Ebe’l-Hâris, arslanın ayağından tut ve Yusuf gibi kuyudan dışarı çık, zirâ Mısır’daki dervişler senin cemâlini görmeyi arzu ediyorlar.” Şeyh de “Allah’ın ipine sarılınız”

²³⁰ Bkz. Câmî, ss. 590-591; Gazergâhî, vr. 70a; Yâfiî, IV, 40; İbnü’l-İmâd, V, 79; Şüsterî, II, 72; Dârâ Şükûh, s. 103; Hândmîr, III, 35; Mirzâ Muhammed Ali Müderris, **Reyhânetü’l-Edeb Fî Terâcimi’l-Ma’rûfîn Bi’l-Künyeti Evi’l-Lakab Yâ Künâ Ve’l-Lakab**, Kitâbüürûşî-yi Hayyâm, Tebrîz, trs., VI, 143.

²³¹ Safedî, VII, 263; Zehebî, **Târîhu’l-İslâm**, II, 353; Sübkî, VIII, 25; Dâvûdî, I, 59.

²³² Berthels, s. 441-442.

²³³ Hârezmî, I, 90; Mirzâ Müderris, VI, 143.

²³⁴ Câmî, s. 591.

*âyetini okuyarak, arslanın ayağından tuttu ve yukarı çıktı. Böylece “Ebu’l-Hâris” lâkabını da almış oldu.*²³⁵

VI. Şeyh-i Kebîr: “Büyük Şeyh” anlamına gelen bu lâkabın, bir menâkıbnâmeye isim olacak kadar yaygın bir şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır.²³⁶

1.2.2.2. Doğumu, Âilesi ve Gençlik Yılları

Bugünkü bilgilerimiz dâhilinde bu konuda şunları söyleyebiliriz: Kübreviyye tarikatının kurucusu Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Abdullah el-Hîvekî 540/1145 yılında²³⁷ Harezmi/Hîve’de²³⁸ dünyaya gelmiştir. Kaynaklarda bu hususta herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Muhtemelen ticâretle uğraşan babası Şeyh Nâsıruddîn Ömer b. Muhammed b. Abdullah (ö. ?), hem âlim hem de sûfî bir kişidir.²³⁹ Şeyh Kübrâ bir vâkıasından bahsederken, annesinin de sâliha bir kadın olduğunu ve kendisini şeyhine karşı gelmemesi hususunda uyardığını söylemektedir.²⁴⁰

Necmeddîn Kübrâ’nın eşi ve çocukları ile ilgili olarak da çok az bir malumâta sâhibiz. Bu konuya dair tek bildiğimiz, onun Mısır’da intisâb ettiği Ruzbihân-ı Kebîr el-Mısırî’nin yanındayken, şeyhinin kızıyla evlendiği ve bu izdivactan iki oğlunun dünyaya geldiğidir.²⁴¹ Kendisine Ebu Abdullah künyesinin verilmesinden, ilk oğlunun adının Abdullah olduğunu anlıyoruz. Şeyhin âilesiyle alâkalı olarak zikredebileceklerimiz sadece bunlardan ibarettir.

Yâkut el-Hamevî’nin verdiği bilgiye göre, Harezmi’nin diğer bütün bölgeleri hanefî olmasına rağmen, Şeyh Kübrâ’nın doğum yeri olan Hîve halkı şâfî mezhebine bağlıydı.²⁴² Dolayısıyla o da şâfî idi²⁴³ ve tasavvufa yabancı olmayan bir âileden geliyordu. Muhtemelen ilk tasavvufî bilgilerini babasından almıştı.

²³⁵ Kerbelâî, II, 320.

²³⁶ **Menkabet-i Şeyh-i Kebîr**, vr. 23b-33a.

²³⁷ Simnânî, **Tezkiretü’l-Meşâyih**, s. 317; Nurbahş, s. 48; Şüsterî, II, 75.

²³⁸ Hîve, Harezmi’ye bağlı bir köydür. Bkz. Kazvînî, s. 568; Safedî, VII, 263; Zehebî, **el-İber**, III, 177; Dâvûdî, I, 59.

²³⁹ Kerbelâî, II, 322.

²⁴⁰ Kübrâ, **Risâle Fi’l-Halve**, vr. 17a-b.

²⁴¹ Hârezmî, I, 91; Câmî, s. 590; Kerbelâî, II, 322; Bedahşânî, s. 214.

²⁴² Yâkut, II, 415.

Kaynaklarda Necmeddîn Kübrâ'nın Türk asıllı olup olmadığı hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Fakat Türkler'in Harezm'e yerleşmelerinin milâdî XI.-XIII. yüzyıllar arasında, yani burayı Selçuklu sultanlarına bağlı beylerin idâre ettikleri devirde gerçekleştiğini²⁴⁴ kabul edersek, onun Türk bir aileden gelmesinin muhtemel olduğunu söyleyebiliriz. Zîrâ Harezmsâhlar Devleti'nin yöneticileri Türkçe isimler kullanıyorlardı, fakat resmî dil Farsça idi. Şeyhin de Farsça ve Arapça eserler verdiğini görüyoruz.

Necmeddîn Kübrâ, gençlik çağlarında hadis tahsiline çok meraklıydı ve bu nedenle Nişabur, İsfahan, Hemedân, Mekke, İskenderiyye ve Tebrîz gibi devrin önemli ilim merkezleri arasında uzun yolculuklar yaptı. *Fevâihu'l-Cemâl*'de onun, Bağdad, Kerbelâ ve Mağrib taraflarını da dolaştığına dair işâretler vardır.²⁴⁵ Muhtemelen 25 yaşlarında memleketini terk edip²⁴⁶ seyahatlere başlayan Necmeddîn Kübrâ, yukarıda zikredilen şehirlerde Ebu'l-Meâlî Ferâvî (ö. 587/1191), Hâfız Ebu'l-Alâ (ö. 569/1174), Ebu'l-Mekârim Ahmed b. Muhammed el-Lebbân (ö. 597/1201), Ebu Cafer Muhammed b. Ahmed b. Nasr es-Saydalânî (ö. 568/1173) ve Hâfız Ebu Tâhir es-Silefî (ö. 576/1180) gibi âlimlerle görüştü ve onlardan hadis okudu.²⁴⁷ Abdülazîz b. Hilâl (ö. ?), Nâsır b. Mansûr el-Ferâdî (ö. ?), Seyfeddîn Bâharzî ve başka bazı kişiler de şeyhten hadis rivâyetinde bulundular.²⁴⁸

Hânsârî, onun 568/1173 yılında Hemedân'da Ebu'l-Fazl Muhammed b. Süleyman b. Yusuf el-Hemedânî (ö. ?)'den *Kuşeyrî Risâlesi* icâzeti aldığına dair bir bilgi vermektedir.²⁴⁹ Buradan hareketle, biz onun tasavvufu öncelikle ilmî ve nazarî

²⁴³ Sübkî, VIII, 25; İbnü'l-İmâd, V, 79.

²⁴⁴ Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 190.

²⁴⁵ Bkz. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 140, 146, 154.

²⁴⁶ Şeyh Kübrâ'nın Harezm'den ayrıldığında bu yaşlarda olması gereklidir. Çünkü hadis hocalarından biri olan es-Saydalânî'nin vefatı 568/1173'tür. Yani Necmeddîn Kübrâ bu sırada 28 yaşındadır. Yine aynı yıl o, Hemedân'da, Yusuf el-Hemedânî adlı bir şahıstan *Kuşeyrî Risâlesi* icâzeti almıştır.

²⁴⁷ Şüsterî, II, 72; İbnü'l-İmâd, V, 79; Münâvî, II, 371; Dâvûdî, I, 59; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 354; Meier, *Die Fewâ'ih al-Ġamâl wa-Fewâtih al-Ġalâl*, s. 11-12.

²⁴⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 354; Dâvûdî, I, 59; Sübkî, VIII, 25. İbn Hilâlâ sadece hadis nakletmekle kalmamış, defalarca onun yanında halvete girmiştir.

²⁴⁹ Bkz. Hânsârî, I, 298.

bakımdan incelediğini söyleyebiliriz. Zaten daha sonraki tarikat faaliyetleri de hep Kuşeyrî (ö. 465/1072) çizgisinde devam etmiştir.

1.2.2.3. Tasavvufî Hayata Yönelişi, Şeyhleri ve Silsileleri

Kübrâ literatüründe, Necmeddîn Kübrâ'nın tasavvufî hayata yönelişi ve bazı şeyhlerle görüşmesi hakkında iki farklı anlatım söz konusudur. Bunlardan ilki *Çihil Meclis* kaynaklıdır ve menkıbevî yönü ağırlıktadır. *Nefehât* yazarı Câmî bazı eklemelerle bu rivâyetleri tekrarlamıştır. Diğer birçok eser tarafından²⁵⁰ da kabul gören hikâye budur.

Çihil Meclis ve onun devamı olan *Nefehât*'in verdiği bilgiler, Necmeddîn Kübrâ'nın menkıbevî hayatı kısmında uzunca anlatılmıştı. Buna göre o, önce Baba Ferec'le görüşmüş, sonra İsmail Kasrî'nin dergâhına konuk olmuş, ondan sonra Ammâr'a gitmiş, Ammâr onu Ruzbihân'a göndermiş, neticede tekrar Şeyh Ammâr'a dönen Necmeddîn Kübrâ, oradan da irşâd faaliyetleri için Harezmi'ye geçmiştir. Tabii bu esnada çok sayıda olağanüstü hâdise de yaşamıştır.²⁵¹

İkincisi ise Baba Kemâl Cendî silsilesinden *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envar* müellifi Kemâleddîn Hüseyin Hâzemi'nin anlatımıdır. Burada da Necmeddîn Kübrâ aynı şeyhlerle görüşmüştür. Fakat bunların sırası farklıdır. Ayrıca bu kitapta olaylar aktarılırken menkıbelerden uzak bir tarz benimsenmiştir. Kerbelâî de ufak tefek detaylar dışında Hâzemi'yi tekrar etmektedir.²⁵²

Cevâhirü'l-Esrâr'ın sade anlatımına göre olaylar şöyle cereyan etmiştir: Genç Necmeddîn ilim tahsili için Mısır'dayken bir işâret üzerine Ruzbihân-ı Kebîr'in yanına gelir. Burada bir müddet halvet ve riyâzetle meşgul olur. Şeyhi onu çok sever ve kızıyla evlendirir. Onun bu evlilikten iki oğlu olur. İçindeki ilim aşkını bir türlü atamayan Necmeddîn Kübrâ, mürşidinden izin alıp Tebrîz'e hadis okumaya gider. Orada Baba Ferec et-Tebrîzî adında meczûblardan bir dervişle karşılaşır ve ondan

²⁵⁰ Bu eserlere örnek olarak bkz. Mîrhând, III, 35-37; Emin Ahmed Râzî, III, 1493-1495; Şüsterî, II, 72-75.

²⁵¹ Bkz. Sistânî, ss. 186-190; Câmî, ss. 590-595. Gâzergâhî, vr. 70a-71b; Bedahşânî, ss. 216-224.

²⁵² Bkz. Kerbelâî, II, 322-324. *Tarâyık* müellifi Masum Ali Şah da kaynak belirterek, aynen *Cevâhirü'l-Esrâr*'ın anlatımını eserine almıştır. Bkz. Masum Ali Şah, II, 104-108.

çok etkilenir. Baba Ferec'in işâretiyle Hânkâh-ı Zâhîde'de halvete girer. Bir müddet sonra bu zâtın yanından ayrılır, Şeyh Ammâr'ı bulur ve ona mürid olur. Onun yanında da bir süre terbiye görüp icâzetini aldıktan sonra Ammâr'ın işâretiyle Şeyh İsmail Kasrî'nin derhâhına gelir. Onun elinden teberrük hırkasını giyer. Kasrî ona eğitiminin sona erdiğini, Mısır'daki çoluk-çocuğunu alıp kendi vatanına dönmelerini ve orada irşâdla meşgul olmasını söyler. Necmeddîn Kübrâ bu emir üzerine Mısır'a gider, o sırada iyice yaşlanmış olan Ruzbihân-ı Kebîr'i ziyaret eder, eşini ve çocuklarını alıp Harezmi'nin yolunu tutar ve orada tarîkat faaliyetlerine başlar.²⁵³

Söz konusu kaynaklarda anlatılanlar, Necmeddîn Kübrâ'nın seyahatlerini ve hangi şeyhlerle görüştüğünü anlamamız konusunda bize çok önemli ipuçları sunmaktadır. Fakat bu rivâyetlerin çeşitli bakımlardan elekten geçirilmesi gerekmektedir. Bundan ötürü biz coğrafî ve tarihî bilgileri de hesaba katarak, onun tasavvufî hayata nasıl yöneldiğini ve kimlerle hangi sıraya göre münâsebetinin olabileceğini tartışmak ve yeni bir kronoloji oluşturmak istiyoruz.

Necmeddîn Kübrâ, muhtemelen yirmili yaşlarında, hadis tahsili arzusuyla Harezmi'den ayrılıp Nişabur, İsfahan ve Hemedân'ı dolaşarak İskenderiyye'ye gelmiştir.²⁵⁴ Nişabur'da Ebu'l-Meâlî Ferâvî, İsfahan'da Ebu'l-Mekârim el-Lebbân ve Ebu Cafer Muhammed es-Saydalânî, Hemedân'da Hâfız Ebu'l-Alâ ve İskenderiyye'de de Ebu Tâhir es-Silefî gibi âlimlerden hadis dinlemiştir.²⁵⁵ Onun Hemedân'dayken hadisin dışında tasavvufî da ilgilendiği görülmektedir. Zîrâ 568/1173 yılında Ebu'l-Fazl Muhammed b. Süleyman b. Yusuf el-Hemedânî (ö. ?)'den *Kuşeyrî Risâlesi* icâzeti alması²⁵⁶, bunu açıkça göstermektedir.

Tasavvuf ilmi hakkında bu önemli eseri okuyan Necmeddîn Kübrâ'yı sûfiyâne bir hayata yönlendiren en çarpıcı hâdise, İskenderiyye'de Hâfız es-Silefî'den hadis dinlerken Hz. Peygamber'i rüyâsında görmesi ve kendisine onun

²⁵³ Hârezmî, I, 90-94.

²⁵⁴ *Çihil Meclis* yazarı Sistânî, Necmeddîn Kübrâ'nın Harezmi'den çıkıp Hemedân'a geldiğini, oradan da İskenderiyye'ye geçtiğini belirtmektedir. Bkz. Sistânî, s. 186.

²⁵⁵ Şüsterî, II, 72; İbnü'l-İmâd, V, 79; Münâvî, II, 371; Dâvûdî, I, 59; Zehebî, **Tarîhu'l-İslâm**, II, 354

²⁵⁶ Hânsârî, I, 298.

tarafından verilen “Ebu’l-Cennâb” künyesinden bazı çıkarımlarda bulunması olmuştur.²⁵⁷ Bunun üzerine o, zâhidâne bir tutum içerisine girmiş ve mürşid aramaya başlamıştır.

Bu sırada o, Mısır’da yaşayan meşhur sûfî Ruzbihân-ı Kebîr’in şöhretini duymuş ve ona intisâb etmiştir. Kısa sürede şeyhiyle iyi ilişkiler kurmuş ve kızıyla da evlenmiştir. Necmeddîn Kübrâ her ne kadar tasavvufî bir hayata adım atsa da gönlündeki ilim aşkının bir türlü önüne geçememiş ve dergâha gelen bir misafirden İbn Hafede’nin Tebrîz’de *Şerhu Muhyis’s-Sünne*’yi okuttuğunu işitmiş, şeyhinden izin alıp, âilesini de orada bırakarak doğruca Tebrîz’e gitmiştir.²⁵⁸

Necmeddin Kübrâ burada tekrar hadis tahsiline koyulmuştur. Fakat bir müddet sonra Baba Ferec ismindeki garip davranışlar sergileyen bir dervişin karizmasından etkilenerek, ikinci şoku yaşamıştır. Bunun üzerine hadis okumayı bırakıp derhal bu şahsa bağlanmış ve bir müddet onun hânkâhında halvet ve riyâzet hayatı yaşamıştır. Bu sırada o, tattığı bazı mânevî tecrübeleri yazmak istemiş, fakat şeyhinden büyük bir tepki görünce bundan vazgeçmiştir.²⁵⁹ Bu durum, yani bir şeyler yazma alışkanlığının devam etmesi, onun hem ilimden hem de tasavvufî hayattan vazgeçemediğinin önemli bir kanıtıdır.

Bir müddet sonra Baba Ferec’in yanından ayrılan Necmeddîn Kübrâ, Bitlis’te yaşayan Ammâr-ı Yâsir’i bulmuş ve mânevî bir keşif üzerine ona mürid olmuştur. Bitlisli Ammâr’ın yanında da bir müddet terbiye görüp icâzetini aldıktan sonra onun işâretiyle, Hûzistan/Dizfûl’da ikamet eden İsmail el-Kasrî’nin yanına gitmek için yola çıkmıştır.²⁶⁰ Bu yolculuk esnasında onun Şam’daki Hânkâh-ı Kasr’da konaklaması ve İbn Asrûn’la sohbetlerde bulunması muhtemeldir.²⁶¹ Bundan sonra o,

²⁵⁷ Kübrâ, **Fevâihu’l-Cemâl**, s. 150. Buna benzer bir olay Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin de başından geçmiştir. O, ilk halvetlerinden birinde Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed ile manâ âleminde görüştüğünü ve bu görüşmede Hz. Muhammed’in ona “*Bana sımsıkı tutun, kurtulursun.*” dediğini, bu söz üzerine derhal tevbe edip Allah’a döndüğünü anlatmaktadır. Bkz. İbnü’l-Arabî, **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye**, Dâru Sâdır, Beyrut, trs., II, 491.

²⁵⁸ Hârezmî, I, 91.

²⁵⁹ Hârezmî, I, 91-93; Câmî, ss. 591-592.

²⁶⁰ Hârezmî, I, 93.

²⁶¹ Zehebî, **Târîhu’l-İslâm**, s. 354.

Bağdad ve Kerbelâ'ya da uğrayıp Kasrî'nin meclisine ulaşmıştır. O, Şeyh İsmail'in terbiyesi altında artık tam anlamıyla olgun bir sûfî haline gelmiş ve şeyhinin elinden hırka-i aslı giymiştir. Necmeddîn Kübrâ'nın semâ' hakkındaki olumsuz kanaatlerinin de bu zâtın sayesinde değiştiğini söyleyebiliriz.²⁶² Kasrî ona, artık tasavvufî terbiyesinin sona erdiğini, Mısır'daki çoluk-çocuğunu da alıp kendi vatanına dönmesini ve orada irşâdla meşgul olmasını söylemiştir.

Necmeddîn Kübrâ, şeyhinin bu tavsiyesi üzerine Hûzistan'dan ayrılıp Mısır'a gitmiş, o sırada iyice yaşlanmış olan kayınpederi Ruzbihân-ı Kebîr'i ziyaret etmiş, âilesini alıp Harezmi'e dönmüş ve tarîkat faaliyetlerine başlamıştır. Bu sırada onun 35-40 yaşlarında olduğu tahmin edilmektedir.²⁶³

Necmeddîn Kübrâ, kendilerinden istifâde ettiği kişilerle ilgili olarak şöyle demektedir: “*Tarîkat ilmini Ruzbihân'dan, aşkı Kadı İmâm ibn Asrûn ed-Dimeşkî'den, halvet ve uzlet ilmini Ammâr'dan, hırkayı İsmail el-Kasrî'den ve nazarı da Baba Ferec'den aldım.*”²⁶⁴ Onun saydığı bu beş isimden sadece İbn Asrûn (ö. ?) hakkında herhangi bir bilginiz yoktur. Fakat Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm*'ındaki “*Necmeddîn, Şam'a gitti ve Hânkâh-ı Kasr'da ikamet etti.*”²⁶⁵ ifâdesinden yola çıkarak, onun İbn Asrûn'la burada görüştüğü ve bir müddet sohbetlerinde bulunduğu sonucunu çıkarabiliriz.²⁶⁶ Ayrıca Şeyh Kübrâ'nın Ahmed el-Mevsilî (ö. ?) adında, herhangi bir bilginizin olmadığı başka bir zâtle da sohbetlerde bulunduğu kaydedilmiştir.²⁶⁷

Necmeddîn Kübrâ'nın diğer dört mürşidi hakkında az da olsa bazı bilgilerimiz mevcuttur. Bunlardan Baba Ferec'in dışındakiler, *Âdâbü'l-Mürîdîn* adlı eserin müellifi ve Sühreverdîye tarîkatının da kurucusu olarak kabul edebileceğimiz

²⁶² Câmî, ss. 592-593.

²⁶³ Hârezmî, I, 93-94; Zerrînkub, s. 87; Waley, “Najm al-Dîn Kubrâ and the Central Asian School of Sufism”, s. 81.

²⁶⁴ Nurbahş, s. 48.

²⁶⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, s. 354. Simnânî de onun Şam'da Kadı ibn Asrûn'la sohbet ettiğini bildirmektedir. Bkz. Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, s. 321.

²⁶⁶ Zaten Şeyh Kübrâ, bu zâtle Dimaşk'ta görüştüğünü bizzat kendisi, Seyfeddîn Bâharzî'ye yazmış olduğu icâzetnâmede ifâde etmektedir. Bkz. Süleymaniye Ktp., Murad Buhari, nr. 318, vr. 60a.

²⁶⁷ Nurbahş, s. 48.

Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî (ö. 563/1167)'nin²⁶⁸ sohbet ve irşâd halkasında yetişmiş veya en azından bir süreliğine bu meclislere devam etmiş kişilerdir. Bundan dolayı Kübreviyye tarîkatını, Sühreverdîyye'nin bir kolu gibi görmek mümkündür. Fakat Şeyh Kübrâ'nın Harezmi'ye dönmesiyle ortaya çıkan coğrafya farklılığı ve tasavvufî vurgularındaki özgün tercihleri sebebiyle Kübreviyye yeni ve müstakil bir tarîkat niteliği kazanmıştır.²⁶⁹

Necmeddîn Kübrâ'nın yer yer aktardığı halvet tecrübelerinden anlaşıldığına göre, o tasavvufî hayata yönelmiş, bu arada kitap yazma ve ilim tahsilini de ihmal etmek istememiştir. Sistânî, “*Âlim olduğundan dolayı kime vardysa doğru dürüst bir müridlik gösteremedi.*” diyerek, bunun arkasındaki sebebe işaret etmektedir.²⁷⁰ Şeyh Kübrâ'nın ilim sevdası yüzünden Baba Ferec'den azar işittiğini biliyoruz. Ammâr-ı Yâsir'in yanındayken de, “*Halvetin dışında bir miktar kitaplarım vardı, onları düşünür dururdum. Bu kitaplar beni on bir kere halvetten çıkardı.*”²⁷¹ sözleriyle, bu durumdan şikayetçi olmuştur. Yine o bir başka yerde “*Bir gün halvette yalnız olarak zikirle meşgul olurken şeytan geldi. Halvet ve zikir hayatımı karıştırıp bozmak için hile ve tuzaklarını arttırdı. O anda kalbime “Hıyelü'l-Merîd Ale'l-Mürîd” ismi ile bir kitap yazmak aklıma geldi.*”²⁷² demektedir. Bütün bu itiraflardan, başlangıçta şeyhin iç dünyasında böyle gidiş-gelişler yaşadığını anlıyoruz. Onun hâlini iyi çözümleyen müridleri de hem seyahat hem de şeyh değişikliğiyle onu bu psikolojiden kurtarmak istemişlerdir.

Şimdi Necmeddîn Kübrâ'nın, çeşitli zamanlarda yanlarında bulunduğu ve intisâb ettiği şeyhleri hakkında bilgiler verilecektir:

²⁶⁸ Bu kişi hakkında şu kaynaklara bkz. Câmî, s. 588-589; İbnü'l-İmâd, III, 208-209; Sübkî, V, 143-145; Dârâ Şükûh, s. 103; Nurbahş, s. 38; Kerbelâî, II, 336-339; Cebecioğlu, “Abdülkahir Ebu'n-Necib Sühreverdî”, **Sahabeden Günümüze Allah Dostları**, Şûle Yay., İstanbul, 1995, VII, 66-68.

²⁶⁹ Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, **DİA**, XXXII, 500.

²⁷⁰ Sistânî, s. 186.

²⁷¹ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 136.

²⁷² Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 103.

I. Baba Ferec et-Tebrîzî (ö. 568/1173): Tam adı Baba Ferec b. Bedel b. Ferec et-Tebrîzî olarak kaydedilen bu kişi aslen Tebrîz’lidir ve Necmeddîn Kübrâ’nın “pîr-i nazar”²⁷³’dır.

Ravzâtü’l-Cinân müellifine göre, bu zâtın Tebrîz’de bir zâviyesi vardı. Şeyh Abdülazîz el-Herevî adındaki bir sûfî yedi yıl boyunca burada tuvalet temizliği vazifesini yapmıştı. *Nefehât*’teki rivâyette de Necmeddîn Kübrâ ve arkadaşları onun hânkâhına ziyârete gitmişler ve Baba Şâdân adındaki bir hâdim onları karşılamıştı.²⁷⁴ Bu bilgilerden biz, onun, her ne kadar toplum içerisinde “mezcûblardan”²⁷⁵ biri olarak tanınsa da müridlerin terbiyesi ile meşgul olan bir şahıs olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Baba Ferec, yaşadığı bölgede öldükten sonra da kerâmetleri ve tasarrufları devam eden bir kişi olarak biliniyordu.

568/1173 yılında ilk Azerbaycan Atabeki İldeniz zamanında vefât eden şeyhin mezarı Tebrîz’deki Gecîl Kabristan’ında bulunmaktadır. Kerbelâî’nin verdiği malumâta göre, onun Şeyh Ahmed Mürtaîş (ö. 328/939) ve Şeyh Muhammed Sâlim (ö.) vâsıtasıyla Cüneyd-i Bağdâdî’ye ulaşan bir silsilesi vardır. Fakat tarih itibariyle bu silsilede bir kopukluk olmalıdır. Çünkü 297/909’da vefat eden Cüneyd ile Baba Ferec arasında 250 yıldan fazla bir zaman vardır. Bu sürecin iki zâtla doldurulması mümkün görünmemektedir.²⁷⁶

II- Şeyh Ruzbihân-ı Kebîr el-Mısırî (ö. 584/1188): Necmeddîn Kübrâ’nın kendisinden tarîkat ilmini aldığı bu şeyh, aslen Fâris-Kâzerûnlu olup Mısır’a yerleşmiş ve hayatının sonuna kadar orada yaşamıştır.²⁷⁷ Devrin diğer büyük ismi

²⁷³ Tasavvufta nazar, şeyhlerin ve ermişlerin müridlere ve sülûk ehline bakışıdır. Bu bakış ruhlara tesir ederek onlara yeni bir şekil verir, gönülleri feyzle doldurur, ruhları olgunlaştırır. Bu nazırın eğitici ve yetiştirici özelliği de vardır. Bkz. Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002, ss. 268-269. Necmeddîn Kübrâ da hadis tahsili sırasında Baba Ferec’in bakışıyla kendisinden geçmiş ve bir müddet ona intisâb etmiştir. Bundan dolayı ona pîr-i nazarım demektedir.

²⁷⁴ Câmî, s. 592.

²⁷⁵ Câmî, s. 591.

²⁷⁶ Baba Ferec hakkında bkz. Kerbelâî, I, 376-386; Mes’ud Celâl Mukaddem, “Baba Ferec Tebrîzî”, **Dâiretü’l-Maârif-i Bozürg-i İslâmî**, XI, 1.

²⁷⁷ Câmî, s. 590.

Ruzbihân-ı Baklî eş-Şîrâzî (ö. 606/1209) ile karıştırılmaması için ilkine “Ruzbihân-ı Kebîr”, ikincisine de “Ruzbihân-ı Sağîr” denmiştir.²⁷⁸

Ruzbihân’ın hem Ebu’n-Necîb es-Sühreverdî’nin müridânından hem de Ahmed Gazzâlî’nin önde gelen ashâbından biri olduğuna, çoğu zaman istiğrâk makâmında bulunduğu dair bilgiler mevcuttur.²⁷⁹ Necmeddîn Kübrâ’nın, Mısır’dayken bu şahsın şöhretini işitip ona intisâb ettiği, bir müddet dergâhında kaldığı ve aynı zamanda onun dâmâdı olduğu bilinmektedir.²⁸⁰ Şeyh Ruzbihân, 584/1188 yılında hayatını kaybetmiştir.²⁸¹

Necmeddîn Kübrâ, onun hizmetindeyken şöyle bir tecrübe yaşadığından bahsetmektedir:

Mısır’da Ruzbihân el-Fârisî’nin yanındaydım, bir meseleden dolayı ona itiraz ettim. Bunun üzerine rüyamda şunu gördüm: Gökyüzünün melekleri benim üstüme toplanmış, beni alıp götürüyorlar. Onlara “Benden ne istiyorsunuz?” dedim. “Seni yoldan çıkarıyoruz.” dediler. “Niçin?” diye sordum. “Çünkü sen şeyhe itiraz ettin.” dediler. Onlara “Beni bırakın, şeyhten af dileyeyim, beni affederse ne âlâ, eğer etmezse o zaman yoldan çıkarın.” dedim. Birbirlerine baktılar ve “Doğru söylüyor.” dediler. Beni şeyhin yanına getirdiler, o beni te’dîb etti ve bana üç tokat attı. Sonra beni bu tokatların bereketiyle başbaşa bıraktı.”²⁸²

III- Şeyh İsmâil el-Kasrî (ö. 589/1193): İsmail el-Kasrî de, Şeyh Ebu’n-Necîb’in sohbet ve irşâd halkasında bulunmuş kişilerden biridir. Fakat o, asıl hırkasını Muhammed b. Mânkîl’den almıştır. Necmeddîn Kübrâ, Hûzistan-Dizfûl’da onun dergâhına konuk olmuş, bir müddet şeyhin terbiyesinde bulunmuş ve “hırka-i

²⁷⁸ Nazif Hoca, **Ruzbihân el-Baklî ve Kitap Kaşf al-Asrar’ı ile Farsça Bazı Şiirleri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1971, ss. 21-22. Fakat bu durumun bilinmesine rağmen hâlâ bazı karışıklıklar bulunmaktadır. Bunun en ciddi örneği, Necmeddîn Kübrâ hakkında bir eser kaleme alan Menuçer Muhsinî tarafından yapılmıştır. Muhsinî burada Kübrâ’nın şeyhlerinden birinin Ruzbihân Baklî eş-Şîrâzî olduğunu söylemekte ve uzun uzun onun hayatı ve eserlerinden bahsetmektedir. Üstelik bu yanlış bilgiye dayanarak Şeyh Kübrâ’nın “Üveysî” olduğunu ispata girişmektedir. Bkz. Muhsinî, ss. 40-52.

²⁷⁹ Câmî, s. 590; Simnânî, **Tezkiretü’l-Meşâyih**, ss. 321-322.

²⁸⁰ Câmî, s. 590; Bedahşânî, s. 214.

²⁸¹ Gulam Server Lâhûrî, **Hazînetü’l-Asfiyâ**, haz. Muhammed Zahirüddin Batti, Mektebetü’n-Nebeviyye, Lahor, 1994, IV, 29.

²⁸² Kübrâ, **Tasavvuf Hakkında Bir Risâle**, vr. 89a-b.

asl/irâdet”i²⁸³ onun elinden giymiştir.²⁸⁴ Hârezmî’ye göre bu “hırka-i teberrük”²⁸⁵tür.²⁸⁶ *Hazînetü’l-Asfîyâ* müellifi, hakkında başka bir bilgimizin bulunmadığı İsmail el-Kasrî’nin 589/1193’te öldüğünü belirtmektedir.²⁸⁷ Kübrâ’nın bu zâttan aldığı hırka-i asl silsilesi şu şekilde gösterilebilir:

Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221)
İsmail el-Kasrî (ö. 589/1193)
Muhammed b. Mânkîl (ö. ?)
Dâvûd b. Muhammed (ö. ?)
Ebu'l-Abbâs İdrîs (ö. ?)
Ebu'l-Kasım b. Ramazan (ö. ?)
Ebu Yakub Taberî (ö. ?)
Ebu Abdullah Osman (ö. ?)
Ebu Yakub Nehrecûrî (ö. 330/941)
Ebu Yakub Sûsî (ö. ?)
Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 177/793)
Kümeyl b. Ziyâd (ö. 82/701)
Emîrû'l-Mü'minîn Ali b. Ebu Tâlib (ö. 40/661)
Hz. Muhammed (ö. 11/632)²⁸⁸

IV- Şeyh Ammâr-ı Yâsir el-Bidlîsî (ö. 590/1194): Necmeddîn Kübrâ’nın eserlerinde kendisinden en çok bahsettiği ve yanında bazı gaybî tecrübeler yaşadığını söylediği şeyhi bu kişidir. *Risâle Fi’l-Halve*’de geçen bir rivâyetten anlaşıldığına göre, onu kendi yanında seyr ü sülûk yapmaya davet eden de Şeyh Ammâr’dır. Necmeddîn Kübrâ ise bu davet karşısında önce tereddütlü bir tutum takınmış, sonra da manevî bir keşif üzerine ona bağlanmıştır.

Şeyh Ebu Yâsir Ammâr b. Muhammed el-Bidlîsî ile karşılaştım. Beni âhiret yoluna sülûke çağırdı. Kendi kendime, “Onun şeyhliği için bir delilin olması gerekir.” dedim. Bunun üzerine başından ayağına kadar parlayan bir nur göründü. Bu keşiften sonra, “O biriciktir.” dedim. Sonra rüyamda büyük bir deniz ve onun

²⁸³ Müridlik hırkası anlamına gelir. Bu hırkayı giyen tâlib, mürid olmuş ve sülûke başlamış sayılır. Bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 167.

²⁸⁴ Simnânî, **Tezkiretü’l-Meşâyih**, s. 314

²⁸⁵ Bereket hırkası, onur hırkası anlamına gelir. Belli bir şeyhten hırka giyen ve onun tarikatına intisâb eden tâlib, daha sonra diğer bir şeyhten de hırka giyer, ama onun tarikatına girmezse giydiği hırkaya teberrük hırkası denir. Hırka-i asl bir tane olurken, hırka-i teberrük birden çok olabilir. Bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 167.

²⁸⁶ Hârezmî, I, 93.

²⁸⁷ Lahûrî, IV, 29.

²⁸⁸ Simnânî, **Tezkiretü’l-Meşâyih**, s. 314; Simnânî, **Fazlu’t-Tarîka**, vr. 100a; Câmî, s. 590; Bedaşânî, s. 214.

*içinde bir yılan gördüm. Yılan denizden çıkarıldı ve Şeyh Ammâr'ın ashâbı ile benim aramda paylaşıldı. Benim payıma yılanın başı düştü, anladım ki ben onun ashâbındanım.*²⁸⁹

Şeyh Kübrâ, teberrük hırkasını²⁹⁰ da bu zâtın elinden giymiştir. Hayatı hakkında neredeyse hiçbir bilgimizin bulunmadığı Ammâr'ın tam adı Ziyâüddîn Ebu Yâsir Ammâr b. Muhammed b. Ammâr b. Yâsir b. Matar b. Sehâb'dır. Bitlis'te yaşamış ve aynı yerde vefât etmiştir.²⁹¹ Doğum tarihi belli olmayan şeyh, 590/1194 ile 604/1207 yılları arasında ölmüş olmalıdır.²⁹² Fakat *Hazînetü'l-Asfiyâ* ve *Tarâyık* müellifleri bu tarihin 582/1186 olduğunu belirtir.²⁹³ Ondan günümüze kadar gelmiş olan *Behcetü't-Tâife* ve *Savmu'l-Kalb* adlı iki eser birlikte neşredilmiştir.²⁹⁴

Ammâr-ı Yâsir, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdi'nin müridlerindedir. Câmî onu, “*Eksik olanları kemâle ulaştırmada, müridleri terbiye etme ve onların vâkıalarını keşf etme konusunda mükemmeldi.*” diye tanımlamaktadır.²⁹⁵ Nurbahş da ondan övgüyle söz etmektedir.²⁹⁶ Kerbelâi ise *Nefehât* ve *Silsiletü'l-Evliyâ*'daki bilgileri aynen tekrarlamaktadır.²⁹⁷ Necmeddîn Kübrâ'nın Şeyh Ammâr yoluyla gelen silsilesi ise şöyledir:

Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221)

²⁸⁹ Kübrâ, *Risâle Fi'l-Halve*, vr. 17a.

²⁹⁰ Şeyh Kübrâ'nın hırka-i teberrük silsilesi şöyledir: Ammâr-ı Yâsir, Ebu'n-Necîb es-Sühreverdi, Babası Abdullah, Amcası Vecîhüddîn Ömer, Bu ikisi babaları Muhammed b. Ammûye, Şeyh Ahmed Siyâh Dîneverî, Mümşâd Dîneverî, Cüneyd-i Bağdâdî. Bkz. Simnânî, *Tezkiretü'l-Meşâyih*, s. 314-315; Simnânî, *Fazlu't-Tarîka*, vr. 100a-100b.

²⁹¹ Martin van Bruinessen, bu nisbesinden dolayı onun Kürt olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Bruinessen, “The Impact of the Dissolution of the Soviet Union on the Kurds”, *The International Conference on Islam and Ethnicity in Central Asia*, St. Petersburg, 14-18 Ekim 1995, s. 1. Henüz basılmamış olan bu bildiri, Bruinessen'in kendi sitesinden alınmıştır.

²⁹² Şeyh Ebu'n-Necîb Mahmud b. Muhammed adlı bir kişinin biri *Behcetü't-Tâife*'nin başında, diğeri *Savmu'l-Kalb*'in sonunda kaleme aldığı iki icâzetnâme vardır. Mezkûr zât bunları 604/1207'de Ahlat'ta yazmıştır. Fakat bu icâzetnâmeleri 590/1194 yılında Ammâr'dan dinlediğini söylemektedir. Ammar'ın ismini zikrettikten sonra da “Allah yattığı yeri nurlandırın” demektir. Dolayısıyla 604/1207 yılına kadar Ammâr vefât etmiştir. İcâzetnâmeler için bkz. *Behcetü't-Tâife*, s. 13; *Savmu'l-Kalb*, s. 58.

²⁹³ Lâhûrî, IV, 28-29; Masum Ali Şah, II, 108.

²⁹⁴ Bkz. Ziyâüddîn Ebu Yasir Ammâr b. Muhammed el-Bidlîsî, *Behcetü't-Tâife-Savmu'l-Kalb*, haz. Edward Badeen, Franz Steiner Verlag, Beyrut, 1999.

²⁹⁵ Câmî, s. 589-590; Bedaşânî, s. 215; Masum Ali Şah, II, 108.

²⁹⁶ Nurbahş, s. 45.

²⁹⁷ Bkz. Kerbelâi, II, 335-336; Ayrıca bkz. Hârezmî, I, 89-90; Dârâ Şükûh, s. 103.

Ammâr-ı Yâsir (ö. 590/1194)
Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî (ö. 563/1168)
Ahmed Gazzâlî (ö. 520/1126)
Ebu Bekir Nessâc (ö. 487/1094)
Ebu'l-Kasım Gürgânî (ö. 450/1058)
Ebu Osman Mağribî (ö. 373/983)
Ebu Ali Kâtib (ö. 340/951)
Ebu Ali Rûdbârî (ö. 322/933)
Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)
Serî es-Sakatî (ö. 257/870)
Ma'rûf Kerhî (ö. 200/815)
Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781)
Habîb A'cemî (ö. 156/772)
Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)
Ali b. Ebi Tâlib (ö. 40/661)
Hz. Muhammed (ö. 11/632)

Bu silsile, Ma'rûf Kerhî'den sonra iki kola ayrılmaktadır. Birincisi yukarıda zikredilendir. İçerisinde masum imamların da bulunduğu diğer silsile ise şu şekilde devam etmektedir:

Ma'rûf Kerhî (ö. 200/815)
Ali b. Musa er-Rızâ (ö. 203/818)
Ca'fer-i Sâdık (ö. 148/765)
Muhammed Bâkır (ö. 114/733)
Ali Zeynelâbidîn (ö. 95/713)
Hz. Hüseyin (ö. 61/680)
Hz. Ali (ö. 40/661)
Hz. Muhammed (ö. 11/632)²⁹⁸

Necmeddîn Kübrâ, Ammâr-ı Yâsir'le beraberken yaşadığı bir takım gaybî tecrübelerini, özellikle halvet esnâsındaki farklı hallerini eserlerinin çeşitli yerlerinde zikretmektedir. Bütün bunlar bize onun "halvet ve uzlet ilmini Ammâr'dan aldığına" dâir söylediği sözün ne kadar doğru olduğunu göstermektedir. Şeyh Kübrâ'nın tasavvufî hayata uyum sağlamada ne tür zorluklar çektiğine ilişkin açık sözlü, sorgulayıcı ve cesur açıklamaları, bu yola intisâb edenlerin ibret alabilecekleri mühim örneklerdir.²⁹⁹

²⁹⁸ Simnânî, **Tezkiretü'l-Meşâyih**, s. 315-316; Simnânî, **Fazlu't-Tarîka**, vr. 99b-100a.

²⁹⁹ Tezimizün üçüncü bölümünde, Necmeddîn Kübrâ'nın bu tecrübelerinden yer yer bahsedilecektir.

1.2.2.4. Vefatı ve Türbesi

Necmeddîn Kübrâ 540/1145'te doğmuş, 618/1221 yılında da vefât etmiştir. 78 yıllık hayatının büyük bir çoğunluğunu kendi vatanı olan Harezmi'de geçirmiştir. Gençlik çağlarında ilim tahsili ve tasavvufî eğitimi için başka bazı şehirleri dolaşmış, muhtemelen 580/1184 civarında elinde icâzeti olan bir mürşid olarak tekrar Harezmi'ye dönmüştür. Bundan sonra neredeyse kırk yıl boyunca bu topraklarda tarîkat faaliyetlerinde bulunmuş; yaygın bir rivâyete göre, 618/1221'de Moğollar'ın Harezmi saldırısı esnasında, bir grup müridânî ile birlikte şehri savunurken şehîd olmuştur. Bu hâdis, onun şânını daha da arttırmış ve kendisinden sonra yazılan sûfî biyografilerinde ve menâkıbnâmelerinde bu yönü hep ön plana çıkarılmıştır.

Şimdi burada sormamız gereken önemli soru şudur: “Şeyh gerçekten bu savaş sırasında mı şehîd olmuştur? Yoksa bu, daha sonraki dönemlerde yakıştırılan bir hâdis midir?” Önceki bölümde Şeyh Kübrâ'nın menkıbevî hayatına değinirken, onun Moğol saldırıları karşısında nasıl kahramanca mücâdele verdiğini ve şehâdete erdiğini gördük. Dolayısıyla sûfilerin bu hususta herhangi bir tereddütleri bulunmamaktadır, diyebiliriz.³⁰⁰ Fakat olaya bir de tarihçiler cephesinden bakmak yararlı olacaktır.

Tarih-i Güzide, Ravzatu's-Safâ ve Habîbü's-Siyer gibi Farsça tarihî kaynaklar Necmeddîn Kübrâ'nın Moğol fitnesi karşısında 618/1221 yılında şehîd olduğu hususunda hemfikirdirler.³⁰¹ Bununla birlikte *Âsârü'l-Bilâd* yazarı Zekeriyâ Kazvînî, şeyhin 610/1213 yılında vefât ettiğini söylemektedir.³⁰² Bu tarih, Moğollar'ın Harezmi kuşatmasından tam sekiz yıl öncedir. *Tabakât-ı Nâsirî ve Târih-i Cihângüşâ* müellifleri Harezmi olayını detaylı bir şekilde anlattıkları halde Necmeddîn Kübrâ'ya hiç yer vermemektedirler.³⁰³ İbnü'l-Esîr, ne Harezmi'nin ele geçirilmesi başlığı altında ne de 618/1221 yılı olayları arasında bu konuya

³⁰⁰ Bu konuda *Cevâhirü'l-Esrâr* adlı eseri istisnâ tutmamız gerekmektedir. Zîrâ bu kaynak Necmeddîn Kübrâ'nın ilim tahsili ve şeyh arayışı için yaptığı seyahatlere değinir, en son onun Hârezmi'ye gidip tasavvufî faaliyetlerine başladığını belirtir ve sözü burada keser. Daha sonraki dönem için herhangi bir bilgi vermez. Bkz. Hârezmi, I, 90-94.

³⁰¹ Bkz. Müstevfi, s. 669, Mîrhând, I, 850-851; Hândmîr, III, 34-37.

³⁰² Kazvînî, s. 529.

³⁰³ Cüzcanî, I, 310-313; Cüveynî, ss. 146-150.

değınmemektedir.³⁰⁴ *Tabakâtü's-Şâfiyye* sâhibi Sübkî de onun şehîd oluşuna hiç işâret etmemektedir.³⁰⁵ İbn Batuta 733/1332 yılında bu bölgeye yaptığı ziyârette, Şeyh Kübrâ'nın kabrinin Harezmi'nin dışında olduğundan söz etmekte, fakat şehâdete erip ermediğinden bahsetmemektedir.³⁰⁶ Sûfilere görüşünü destekleyen en erken tarihçi Yâfi gibi görünmektedir. O, *Mir'âtü'l-Cinân*'da Necmeddîn Kübrâ'nın Harezmi savunmasına katıldığını, orada şehid olduğunu ve kendi ribâtına defnedildiğini anlatmaktadır. Fakat Yâfi de, bu olayı Şeyh Kübrâ'nın ashâbından dediği Kemâleddîn Sıgnâkî (ö. ?) adlı tek bir kişinin rivâyetine dayanarak bize aktarmaktadır.³⁰⁷

Câmiü't-Tevârih müellifi Reşîdüddîn Fazlullah'ın söyledikleri, sûfilere kısmen teyit eder niteliktedir. Fakat onun anlatımından da şeyhin bu hâdise esnâsında şehîd olup olmadığı sonucuna ulaşamayız. Fazlullah'ın verdiği bilgiye göre Cengiz Han, Necmeddîn Kübrâ'nın şöhretini duyunca bir elçi gönderdi³⁰⁸ ve Harezmi'de katliam yapacağını söyleyerek, şeyhin şehirden ayrılmasını tavsiye etti. Şeyh ise bu teklife şu şekilde bir cevap verdi: “*Ben yetmiş yıldır bu tâife ile iyi kötü günler geçirdim. Şimdi, belâ vakti kaçarsam bu, insanlığa sığmaz.*” Reşîdüddîn sözlerini şöyle tamamlamaktadır: “*Bundan sonra, onu ölümler arasında bulamadılar, vesselâm*”.³⁰⁹

Orta Asya ve Moğol tarihi üzerine araştırmalarıyla tanınan Jean Paul Roux da bu şehâdet hadisesini bir efsâne olarak nitelendirmektedir. Yazar aynen şu ifâdeleri kullanmaktadır:

³⁰⁴ İbnü'l-Esîr, XII, 394-395, 401-405.

³⁰⁵ Sübkî, VIII, 25-26.

³⁰⁶ Muhammed et-Tancî, **İbn Battuta Seyahatnâmesi**, haz. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1983, I, 253. 740/1340'ta vefât eden Hamdullah Müstevfi, Şeyh Kübrâ'nın mezarının belli olmadığını söylemektedir. Bkz. Müstevfi, s. 669.

³⁰⁷ Yâfi, IV, 41-42. Zerrînkub, sadece bir râvinin olmasının akla soru işâretleri getirdiği görüşündedir. Bkz. Zerrînkub, s. 89.

³⁰⁸ Bu elçi gönderme hadisesi gerek tarihî gerekse menkıbevî mâhiyetteki bir çok eserde yer almaktadır. Bkz. Müstevfi, s. 669; Hândmîr, III, 36; Mirhând, I, 851; Hâfi, s. 291. Barthold ise, Cengiz Han'ın şeyhe böyle bir haber göndermiş olmasına çok az ihtimal verir. Çünkü Moğollar önce Harezmi'nin merkezini tahrip ve yağma niyetinde değillerdi. Bu yüzden şeyhin şehri terk etmesini istemeleri için bir herhangi bir sebep de yoktu. Bkz. Barthold, **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, s. 533-534.

³⁰⁹ Reşîdüddin Fazlullah, I, 374.

“Gürgenç’te, Sühreverdi’nin tarikatına bağlı ve sonra kendi tarikatı Kübreviyye’nin kurucusu Necmeddin Kübrâ adında büyük bir mutasavvıf yaşıyordu. Söylenene göre ünü, şehri terk edebilmesi için önlem alan Cengiz Han’a ulaştı. Ama şeyh hemşehrilerine düşen kaderi iyi ya da kötü paylaşacağını ifâde etmiş ve yağmalama sırasında ölmüştü. Bir efsâne daha mı? Büyük felaketler efsâneler doğurur ve öte yandan kuşatmadan az önce öldüğüne inanmamız için elimizde bazı bilgiler de mevcuttur.”³¹⁰

Bütün bu söylenenlerden sonra şöyle bir değerlendirme yapabiliriz: Tarihî ve tasavvufî kaynaklar birlikte mütâlaa edildiğinde, Şeyh Kübrâ’nın Moğollar’ın 618/1221 yılındaki Harezmi saldırısı sırasında şehîd olup olmadığı tartışmaya açık bir husustur. Sûfîler nazarında şüphe uyandıracak herhangi bir söyleme rastlanmasa da, bir kısım tarihçilerin bu hâdise ile ilgili olarak suskun kalmaları veya daha erken bir vefât tarihi vermeleri, olayın sonradan türetildiği ve sağlam tarihî verilere dayanmadığı hakkında soru işârelerine neden olmaktadır.

Fakat bu durum, sosyal psikoloji açısından değerlendirildiğinde, şeyhin ve tarikatının toplum içinde kazandığı itibarın bir nişânesi olarak da yorumlanabilir. Moğol istilâsının getirdiği siyâsî ve sosyal bunalımları da hesaba katarsak, insanların kendilerine bir kurtarıcı aramaları ve hemen yanbaşlarındaki mânevî güçlere de sahip olan bir tarikat şeyhini kahraman bir savaşçı gibi görmeleri gayet normaldir. Zîrâ bu, o günkü Türk toplumunun hiç de yabancı olmadığı bir algılayış biçimidir.

Son olarak, *Lemezât*’ta Şihâbüddin es-Sühreverdi’nin vefâtına dair anlatılan bir olayı burada aktarmanın uygun olacağını düşünüyorum. Bu olay, Necmeddin Kübrâ’nın şehâdete erişiyile ilgili olarak çeşitli menâkıbnâmelerde ve tarihî kaynaklarda zikredilenlere ne kadar da çok benzemektedir. Söz konusu rivâyet bazı istisnâlar dışında, hemen hemen aynıdır. Bu da bizi Şeyh Kübrâ’nın Moğollar’ın elinde şehîd olduğuna dair aktarılanlara teenniyle yaklaşmamız gerektiği sonucuna götürmektedir. Bu durumun, yani aynı olayı veya sözü birden çok kişiye atfetmenin, tasavvuf tarihinde sıkça görüldüğü olgusunu da gözden ırak tutmamamız gerekmektedir. Aksi takdirde, burada da görüleceği üzere, tarihî ve coğrâfî olarak hiç alakası olmayan bazı hâdiselerin karıştırılması mümkündür. Sühreverdi’nin, Harezmi

³¹⁰ Bkz. Jean Paul Roux, **Moğol İmparatorluğu Tarihi**, çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket, Kabalcı Yay., İstanbul, 2000, s. 194.

kuşatmasından yıllar sonra, 632/1234'te öldüğü bilgisini göz önüne alırsak, önce Kübrâ'ya atfedilen bu olay, daha sonra ona da atfedilmiş gibi görünmektedir. Mahmud Cemâleddîn Hulvî (ö. 1064/1654)'nin anlatımı şöyledir:

Tatar orduları İslam âlemini istilâ edip Hülâgû saldırıya geçtiğinde, dostları şeyhe, “Sultanım, hayır dua buyursanız da bu zâlimler İslâm âleminin başından def olsalar.” diye ricâda bulundular. Şeyh, “İslâm padişahları arasında fitne ve şikâki defetmek için Ulü'l-emr olan Halife Nâsır'a itaate ve Muhammed Harezşah'a da sulh için tavassutta bulundum. Ama sözümüz geçmedi. Ehlullah münkesirdir. İkdâm ettiğinde vilâyet ehli bu halden memnun mudur ki?” diye buyurdu. Sonra mübarek koltuklarının altından nazar etmemi söylediler. Oradan baktığımda gördüm ki, Tatar askeri o gece, gayb askeri ve müslümanları yutup, “Ey küfür askerleri, fecre dek etrafi telef edin!” diye bağırıp, kâfirleri İslâm üzerine getiriyorlardı. Ben bu hâlin dehşetiyle, “Hay sultanım, bu nasıl iştir? Hâlimiz ne olur?” deyince, şeyh, “Halâs isteyen Rûm'a gitsin. Bize gelince, biz safâlı hallerinde bu halk ile birlikte olduk, mâtemlerinde de onlarla birlikte olmamız insaf gereğidir. Biz kazâya rızâ gösterenlerdeniz.” diye buyurdu. Nakledildiğine göre, kâfir ve putperest Moğol orduları Bağdat'ı zaptedip, yakıp yıkarken, şeyh hazretleri kendi zâviyesine kapanıp asla dışarı çıkmadı. Moğol askerleri zâviye ve mescide girip şeyhi kırk dervişleriyle birlikte şehîd ettiler. Rivâyete göre, şeyh hazretleri, kendisini şehîd eden mel'un kâfirin yüzüne bir tokat vurarak sakalını tutmuş, vefâtından sonra bile o kâfirin sakalını şeyhin pençesinden kurtarmak mümkün olmamıştır. Ancak sakalını keserek başını şeyhin pençesinden kurtarabilmişlerdir. Sakalın bir kısmının yine de şeyhin avucunda kaldığı nakledilir.

Şeyh hazretleri bu Moğol istilası sırasında, 656/1258 tarihinde, Harezşahlar Devleti'nin çöküşü, Cengiz İmparatorluğu'nun İslam âlemini istilası ve Bağdad Halifesi el-Mu'tasım Billah asrında şehîd olarak vefât etti. Bağdad'da kendi zâviyesinde medfûndur.³¹¹

Bugün Kübreviyye tarikatıyla ilgili önemli bir mekân Necmeddîn Kübrâ'nın Köhne Ürgenç'teki kabridir. Günümüzde Türkmenistan sınırları içerisinde yer alan ve Sovyet döneminde “Şeyh Kebîr Ata Türbesi” olarak bilinen bu yapı sıradan halk ve çeşitli tarikat mensupları tarafından da yoğun bir şekilde ziyaret edilmektedir. Şeyhin efsânesi halk arasında varlığını hâlâ canlı bir şekilde korumaktadır.³¹²

³¹¹ Hulvî, **Lemezât-ı Hulviyye Ez Lemezât-ı Ulviyye**, haz. Mehmet Serhan Tayşî, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1993, ss. 263-264.

³¹² Bu konuda bkz. Durmuş Tatlılıoğlu, “Kubrevi Tarikatının Türkmenistan'daki Etkisi”, ss. 191-204; Mustafa Kara, **Türkistan'ın İşığı Necmeddîn-i Kübrâ**, s. 46.



Necmeddin Kübrâ'nın türbesinden iki görüntü. Türkmenistan/Köhne Ürgenç
Kaynak: www.rufai.net, www.dunyaturkleri.org.tr

1.3. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN ESERLERİ

Necmeddîn Kübrâ'nın uzun ve felsefî içerikli eserler yerine kısa ve fakat pratik gayeler güden, sorun çözücü risâleler telif ettiği görülmektedir. Onun en hacimli eseri, kendisine atfedilen ve aslında halifesi Necmeddîn Dâye'ye ait olan 12 ciltlik tefsiri saymazsak, *Fevâihu 'l-Cemâl'* dir. Şeyh risâlelerinde genellikle tasavvufî kavramlardan, âdâb-erkân ile kılık-kıyafet sembolizminden, seyr ü sülûk sürecinde yaşanan bazı tecrübelerden bahsetmektedir. Onun risâlelerinin bir kısmı müridânından ya da dostlarından biri tarafından sorulmuş sorulara cevap niteliğindedir. Bazıları ise nasihat yönü ağır basan eserlerdir.

Şeyh Kübrâ'nın eserlerini doğru bir şekilde tespit, bu tezin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Fakat bu oldukça problemlidir. Bunun halledilmesi için atılacak ilk adım, kaynakları kronolojik bir şekilde taramaktır. Ama bu işlem de bize pek fayda sağlamamaktadır. Zîrâ Necmeddîn Kübrâ'dan bahseden kaynaklar tarandığında onların hemen hemen hepsinin sadece 12 ciltlik bir tefsirden söz ettiklerini görürüz. Meselâ Zehebî (ö. 748/1348)³¹³, Safedî (ö. 764/1361)³¹⁴, Sübkî (ö. 772/1369)³¹⁵, Dâvûdî (ö. 945/1539)³¹⁶, Münâvî (ö. 1031/1621)³¹⁷ ve İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679)'in³¹⁸ bu hususta verdikleri tek bilgi, şeyhin Kur'an'ı Kerîm'i 12 cilt halinde tefsir ettiği'dir. Farsça kaynakların geneli bu mevzuda tek bir kelime bile etmez.³¹⁹ *Ravzâtü 'l-Cennât* müellifi Hânsârî (ö. 1313/1895) ise ondan *Menâzilü 's-Sâirîn* sâhibi diye bahseder.³²⁰

³¹³ Zehebi, *el-İber*, III, 177; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 354.

³¹⁴ Safedî, VII, 263.

³¹⁵ Sübkî, VIII, 26.

³¹⁶ Dâvûdî, I, 59. Dâvûdî, "Onun tasavvuf alanında çeşitli risâleleri vardır" der. Fakat herhangi bir isim vermez.

³¹⁷ Münâvî, II, 371.

³¹⁸ İbnü'l-İmâd, V, 79.

³¹⁹ *Mecmau 'l-Fusahâ* yazarı Kulî Han, "Onun eserleri sayısızdır" demekle yetinir. Bkz. Kulî Han, I, 1406.

³²⁰ Hânsârî, I, 295.

Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Necmeddîn Kübrâ'nın *Tavâliu't-Tenvîr* adlı bir kitabının varlığından söz ederken³²¹, Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1338/1920), “Risâletü't-Turuk, Risâletü'l-Hâim, Sırrü'l-Hads, Tavâliu't-Tenvîr, Aynu'l-Hayât Fî Tefsîri'l-Kur'an, Fevâihu'l-Cemâl” olmak üzere altı eserin adını zikretmektedir.³²²

Ancak modern dönemlerdeki bazı yayınlarda, çeşitli ülkelerdeki kütüphânelerin taranabilmesi ve daha etraflı incelemelerin yapılabilmesi gibi nedenlerle Necmeddîn Kübrâ'ya ait eserlerin sayısında artış görülmektedir. Örneğin Brockelmann³²³ ve Saîd Nefîsî³²⁴ şeyhin on üç eserini sayarken, Fritz Meier³²⁵ İstanbul kütüphânelerinde yaptığı araştırmalar sonucu bunları sekize indirmektedir. Zerrînkub dokuz adet eserden bahsederken³²⁶, E. Browne sadece *Usûlü'l-Aşere* ve *Sıfatü'l-Âdâb* olmak üzere iki risâlenin ismini vermektedir.³²⁷

Çalışmalarımız esnasında şeyhin yukarıda zikredilen te'lifâtının yanısıra yazma haldeki birçok risâlesine daha rastladık. Bunların bazıları gerçekten bugüne kadar varlığından haberdâr olmadığımız kıymetli risâlelerdi. Diğer bazıları da

³²¹ Kâtib Çelebi, II, 1117.

³²² Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyetü'l-Ârifîn, Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn**, haz. Rifat Bilge-İbnü'l-Emîn Mahmud, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1951, I, 90.

³²³ Brockelmann'ın zikrettiği eserler şunlardır: “*Fevâihu'l-Cemâl, Risâletü'l-Hâim, Risâle Fi't-Turuk veya Beyânü Akrebi't-Turuk, Risâle Fi's-Sülûk, Aynu'l-Hayât Fi't-Tefsîr, İsimsiz Bir Risâle, Fasıl Fî Fazli'z-Zıkr, Zikir Üzerine Bir Risâle, Usûlü'l-Aşere, Deh Kâide, Risâle-i Kübreviyye, Âdâbü'l-Mürîdîn, Sekînetü's-Sâlihîn.*” Bkz. Brockelmann, **Geschichte der Arabischen Litteratur**, Sup. I, E. J. Brill, Leiden, 1938, 786-787.

³²⁴ Saîd Nefîsî'nin zikrettiği eserler şunlardır: “*Fevâihu'l-Cemâl, Risâletü'l-Hâim, Usûlü'l-Aşere, Risâle Fi's-Sülûk, Risâletü't-Tarîk veya Akrebü't-Turuk İlallah, Tevâliu't-Tenvîr, Levmetü'l-Lâim, Hidâyetü't-Tâlibîn, Tefsîr, Âdâbü'l-Mürîdîn, Sekînetü's-Sâlihîn, Vüsûl İlallah, Deh Kâide ve bazı rubâileri.*” Bkz. Nefîsî, **Târîh-i Nazm u Nesr Der İnan ve Der Zebân-ı Fârisî**, İntişârât-ı Ferûgî, y.y., 1363, I, 116.

³²⁵ Fritz Meier, “*Aynu'l-Hayât, Usûlü'l-Aşere, İsimsiz Bir Risâle, Risâletü'l-Hâim, Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid İle's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid, Âdâbü'l-Mürîdîn, Fevâihu'l-Cemâl, Risâle Fi's-Sülûk*” adlı eserlerin Şeyh Kübrâ'ya ait olduğunu, fakat “*Sekînetü's-Sâlihîn, el-Himemü'l-Âliye, Risâler Der Vüsûl-i İlallah*” gibi risâlelerin yanlışlıkla ona atfedildiğini ileri sürmektedir. Ayrıca o, Necmeddîn Kübrâ'nın risâlelerinden iktibâs edilmiş, Türkiye'de ve yurt dışında bulunan bazı yazmalara da değinmektedir. Bkz. Meier, “Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: Ain al-Qudât al-Hamadânî, Nağm ad-dîn al-Kubrâ, Nağm ad-dîn ad-Dâja”, ss. 9-30.

³²⁶ Zerrînkub'un isimlerini verdiği eserler şunlardır: “*Tefsîr, Fevâihu'l-Cemâl, Risâle Fi'l-Halve, Risâle İle'l-Hâim, Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid İle's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid, Usûlü'l-Aşere, Âdâbü's-Sülûk, Risâle-i Çehâr Erkân, Nasihatü'l-Havâs.*” Bkz. Zerrînkub, ss. 90-96.

³²⁷ E. Browne, **Tarih-i Edebiyyât-ı İnan**, Farsça'ya çev. Gulam Hüseyin Sadrî İfşâr, Çâp-ı Gülşen, Tahran, 1366, s. 181.

Necmeddîn Kübrâ'ya atfedilen, fakat ona ait olması mümkün olmayan nitelikteki eserlerdi. Aynı eserlerin farklı isimlerle kayıtlara geçmesi de bu listeyi arttıran hususlardan biri idi.

Bu nedenlerden dolayı özellikle onun eserlerini tespitinde çok dikkatli davranmaya gayret gösterdik. Yaklaşık beş yıllık incelemelerimiz neticesinde aşağıdaki tasnifi yapmayı uygun gördük:

1.3.1. Arapça Eserleri

1.3.1.1. Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl:

Bu kitabı, Necmeddîn Kübrâ'nın baş eseri olarak isimlendirebiliriz. *Fevâih*, müellifin bir takım mânevî tecrübelerinin yazıya aktarılmasından meydana gelmiştir. Aslında kitap sâliki makamlar, haller, vâkıalar ve özellikle de halvet esnasında tecrübe edilen işitsel algılar ve renkli vizyonlar hakkında bilgilendirmeyi amaçlamaktadır. Sûfiler gaybî tecrübelerini genellikle gizlemeği tercih ettiği için, eserin bu bakımdan tasavvuf tarihindeki yeri çok önemlidir.

Fritz Meier'in Arapça metnini yayınladığı bu eser³²⁸, hem Farsça'ya³²⁹ hem de Türkçe'ye çevrilmiştir.³³⁰ *Fevâih*'in, kütüphânelerde farklı isimler altında kayıtlara girmiş yazma nüshaları da bulunmaktadır:

1- Seyrû's-Süluk, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2278, vr. 1b-10b.

2- Sırrü'l-Hads, Beyazıd Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1814, vr. 183-190.³³¹

3- Kitâbü's-Seyr ve's-Sülûk, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Arapça, nr. 3688, vr. 2b-20b.

³²⁸ Bkz. Meier, *Die Fewâ'ih al-Ġamâl wa-Fewâtiḥ al-Ġalâl*, Wiesbaden 1957. Bu eser daha sonra Yusuf Zeydan tarafından tekrar yayınlanmıştır. Bkz. *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, haz. Yusuf Zeydan, Dâru Saâdi's-Sabâh, Kahire, 1993.

³²⁹ Bkz. *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, çev. Muhammed Bâkır Saîdî Horasânî, İntişârât-ı Mervî, Tahran, 1368.

³³⁰ Türkçe çevirisi için bkz. Mustafa Kara, *Tasavvufî Hayat* içinde, ss. 91-161.

³³¹ Bağdatlı İsmail Paşa'nın ayrı bir eser olarak zikrettiği *Sırrü'l-Hads*, *Fevâihu'l-Cemâl*'in farklı bir isimle kayıtlara geçmiş halidir.

4- Risâle Fi't-Tasavvuf, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 8-16.

5- Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr.72-107.

1.3.1.2. Usûlü'l-Aşere:

Adından da anlaşılacağı üzere bu kısa risâlede, Kübreviyye tarîkatının en temel on esası belirlenmekte ve kurucusu tarafından açıklanmaktadır. On usûl sırasıyla şunlardır: “Tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, devamlı zikir, teveccüh, sabır, murâkabe, rızâ.”

Farklı isimlerle kayıtlara geçmiş olan bu risâlenin, kütüphânelerde yüzlerce yazma nüshası bulunmaktadır. Örnek olması bakımından bunlardan bazılarını vermek istiyorum:

1- Hidâyetü't-Tâlibîn, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3917/5, vr. 68b-71a.³³²

2- Sülûk Hakkında Risâle, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2450, vr. 33b-36a.

3- Risâle Fî Tarîkati Necmeddîn Kübrâ, Beyazıd Ktp., Beyazıd, nr. 7898, vr. 82a-86a.

4- Risâle Fî Usûli'l-Aşere, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphânesi, nr. 355, vr. 14-16.

5- en-Necmiyye, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 616, vr. 209-210.

6- Risâle Fî Beyâni Akrebi't-Turuk İlallah, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1607, vr. 82b-85a.

7- Risâletü'l-Kübrâ et-Turuk, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3917/6, vr. 68b-71a.

8- Risâle Fi't-Tarîka, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2755, vr. 145-146.

³³² Saîd Nefîsî tarafından ayrı bir eser olarak zikredilen *Hidâyetü't-Tâlibîn*, *Usûlü'l-Aşere*'nin farklı bir isimle kaydedilmiş nüshasıdır.

9- Risâle Fi't-Tasavvuf, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3952/4, vr. 30b-35b.

10- Risâle Fî Tahkîki't-Tarîk İlallahi Teâlâ, Beyazıd Ktp., Beyazıd, nr. 5999, vr. 11b-13b.

11- Risâletü'l-Kübreviyye, Beyazıd Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3242, vr. 34-35.

12- Risâle Fî Merâtibi's-Sülûki İlallahi Teâlâ, Bursa Eski Eserler Ktp., Câmi-i Kebîr, nr. 3505, vr. 82a.

13- Risâle-i Ahvâl-i Tarîkat, Kütahya Vâhid Paşa Kütüphânesi, nr. 1475/6, vr. 144a-147a.

14- Risâletü'l-Mülûk Fî Kurbi Tarîki's-Sülûk, Balıkesir İl Halk Ktp., nr. 278/2, vr. 51b-53a.

Usûlü'l-Aşere'nin bazı yazma nüshalarının kayıtlarını verdikten sonra, bu eserin çeşitli dönemlerde yapılmış dört önemli şerh ve tercümesine de değinmek gerekmektedir.

1- *Usûlü'l-Aşere*, yine bir Kübrevî şeyhi olan Seyyid Ali Hemedânî (ö. 786/1385) tarafından *Deh Kâide* veya *Mizânü'l-Akâyid* adı altında Farsça'ya çevrilmiştir.³³³

2- İbn Noktacî diye meşhur Şeyh Mehmed Muhyiddîn el-Karahisârî (ö. 994/1586)'in adı bilinmeyen bir müridi tarafından *Arâisü'l-Vüsûl Fî Şerhi'l-Usûl* adıyla Arapça olarak şerh edilmiştir.³³⁴

³³³ Bu çevirinin yazmaları için bkz. **Mizânü'l-Akâyid**, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 120/4, vr. 163a-179a; **Mizânü'l-Akâyid**, Kitâbhâne-i Millî-yi Melik, nr. 5675/25. Bu çeviri, kütüphâne kayıtlarında Necmeddîn Kübrâ'nın farklı bir eseri olarak kabul edilmiştir. Bkz. Abdülhüseyn Hairî, **Fihrist-i Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî**, Meclis-i Şûrâ-yı Millî, Tahran, 1966, VII, 323. Söz konusu risâle neşredilmiştir. Bkz. M. Molé, "La Version Persane du Traité de dix Principes de Najm al-Dîn Kobrâ par Ali b. Shihâb al-Din Hamadâni", ss. 38-66.

³³⁴ Bu şerhin yazma nüshaları için bkz. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2891, vr. 1b-11b, İstinsah tarihi: 1034; Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 801, vr. 1b-13a, İstinsah tarihi: 1310; Manisa İl Halk Ktp., nr. 2926/4, vr. 54b-63a, İstinsah tarihi belli değil.

3- Abdülğafûr Lârî (ö. 912/1506) tarafından Farsça tercüme ve şerhi yapılmıştır.³³⁵

4- İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)'nin yaptığı Osmanlıca şerh mevcuttur.³³⁶

1.3.1.3. Risâle İle'l-Hâim:

Tam adı *Risâletü'l-Hâimi'l-Hâif Min Levmeti'l-Lâim* olan bu eser, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sekiz prensibine dayanarak kaleme alınmıştır. Bu sekiz kavram şunlardır: “Beden temizliği, halvet, devamlı susmak, devamlı oruç, devamlı zikir, teslimiyet, hâtıra bir şey getirmemek, kalbi şeyhe raptetmek.” Şeyh Kübrâ bunlara iki tane daha ekler: “Ancak mecburiyet halinde uyumak ve yeme-içmede orta yolu izlemek.” Neticede on esas açıklanmaya çalışılır. Dolayısıyla bu eser de farklı isimdeki bir usûlü'l-aşeredir. Necmeddîn Kübrâ muhtemelen yolun vazgeçilmez esasları olarak belirlediği *Usûlü'l-Aşere*'yi takviye etmek üzere bu risâleyi kaleme almıştır. *Risâle-i Hâim*, henüz sûfilik yolunun başındaki sâlikin yapması gereken en temel vazîfeler olarak değerlendirilebilir.

Tevfik Sübhânî tarafından metni yayınlanan ve dilimize de çevrilen³³⁷ bu eserin, kütüphânelerde gördüğümüz bazı yazmaları şunlardır:

1- Risâle İle'l-Hâim, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 826, vr. 109-123.

2- Risâle İle'l-Hâim, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2117, vr. 117-130.

3- Risâle İle'l-Hâim, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1695, vr. 64-72.

4- Risâle İle'l-Hâim, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1395, vr. 126-136.

³³⁵ Bkz. **Risâle Der Beyân-ı Tarîkat-ı Şuttâr (Usûlü'l-Aşere)**, Farsça'ya tercüme ve şerh: Abdülğafûr Lârî, haz. N. Mâyil Herevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran, 1284.

³³⁶ Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, **Şerh-i Usûlü'l-Aşere**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1256. Bursevî'nin bu şerhi sadeleştirilerek yayınlanmıştır. Bkz. Mustafa Kara, **Tasavvufî Hayat** içinde, ss. 31-70.

³³⁷ **Risâle-i İle'l-Hâimi'l-Hâif Min Levmeti'l-Lâim**, haz. Tevfik Sübhânî, Sâzmân-ı İntişârât-ı Keyhân, Tahran, 1364. Türkçe çevirisi için bkz. Mustafa Kara, **Tasavvufî Hayat** içinde, ss. 71-90.

1.3.1.4. Tasavvuf Hakkında Bir Risâle:

Necmeddîn Kübrâ, bu isimless eseri, tasavvuf yolundaki sâlike yardımcı olmak amacıyla, âyet, hadis, ashâb ve tâbiinden nakledilen haberler ile geçmiş meşâyihin sözlerinden meydana getirdiğini söylemektedir. Kitap, elli fasıldan oluşmaktadır. Bunlardan kırk beş fasıl tasavvufî kavramlara ayrılmış, geri kalan beş fasılda da önceki şeyhlerin özelliklerinden, kerâmet ve hikâyelerinden, şiirlerinden ve bu dünyadan ayrılırken neler yaşadıklarından söz edilmiştir. Bir tasavvuf terimleri sözlüğü olarak değerlendirilebilecek olan eserde müellif, hangi kavramdan bahsediyorsa, onunla ilgili Arapça şiirlerden örnekler de sunmaktadır. Anlaşılan o ki, eser Arapça olmakla birlikte sonradan Türkçe bir başlık eklenerek kütüphâne kayıtlarına geçmiştir. Zikredilen eserin tek yazma nüshası bulunmaktadır.

1- Tasavvuf Hakkında Bir Risâle, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1395, vr. 48b-126a.

1.3.1.5. Risâle-i Sefîne:

Bu kısa risâlede, esas itibariyle, tasavvuf tarihinde üzerinde çokça durulan üç kavram ele alınmaktadır. Bunlar dînin emir ve yasakları olarak tanımlayabileceğimiz şeriat, kişiyi Cenâb-ı Hakk'a ulaştıran tarîkat ve nihâî maksad olan hakîkattir. Farklı isimlerle kayıtlara geçen eser, içinde verilen gemi örneğinden dolayı *Risâle-i Sefîne* diye meşhurdur. İncelediğimiz bazı yazma nüshaları şunlardır:

1- Risâle Fî Beyâni's-Şeria ve't-Tarîka ve'l-Hakîka, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2760, vr. 100b-101a.

2- Risâle Fî Enne Evvele Şey'in Vecebe Alâ Tâlibi'l-Hakîka, Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin, nr. 241, vr. 90a-b.

3- Risâle Fî Vücûbi't-Temessüki bi's-Şeria li-Tâlibi'l-Hakîka, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1058, vr. 27b-28a.

4- Risâle Fî İlmi's-Sülûk, İstanbul Üniversitesi Ktp., Arapça, nr. 235, vr. 87b-89a.

5- Risâle Mine'n-Nefâisi'l-Mühimme, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 355, vr. 14a.

Bu risâle, Nakşibendiyye tarîkatı mensubu el-Hâc Muhammed Emîn Efendi (ö. ?) tarafından tercüme ve şerh edilmiş olup, *Tesviyetü'l-İmâd* adı altında 1308'de, Dersâdet'te Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye Matbaası'nda basılmıştır.

1.3.1.6. Minhâcü's-Sâlikîn ve Mi'râcü't-Tâlibîn:

Risâle Fî İlmi's-Sülûk, *Risâle Fi'l-Fakr* veya *el-Fakriyye* isimleriyle de bilinen bu risâle, adı zikredilmeyen bir kişinin, Necmeddîn Kübrâ'ya “Allah'ın, fakr nimetinden ona bahşettiği şeyler ve kalben yaşadığı tecrübeler” hakkında sorduğu bir soru üzerine kaleme alınmıştır. Uzunca bir girişten³³⁸ sonraki sekiz başlık altında, tarîkat hayatına yeni adım atan müride tasavvuf âdâbı hakkında bilgiler verilmekte, fakîrin özellikleri, dünyanın geçiciliği, nefsin oyun ve aldatmaları ile Allah yolunun husûsiyetleri gibi konular işlenmektedir.

Tahran'da *Minhâcü's-Sâlikîn* adıyla taş baskısı yapılan bu risâlenin³³⁹, ulaşılabilen yazmaları şunlardır:

- 1- *Risâle Fî İlmi's-Sülûk*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 712, vr. 459a-461a.
- 2- *Risâle Fî Ni'meti'l-Fakr*, Amasya Beyazıd Ktp., nr. 1075/5, vr. 128-137.
- 3- *Risâle Fi'l-Fakr*, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrûnî Şarkiyat Enstitüsü El Yazmaları Hazinesi, nr. 295/19, vr. 211-216.
- 4- *Risâle Fi'l-Fakr*, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrûnî Şarkiyat Enstitüsü El Yazmaları Hazinesi, nr. 2956/9, vr. 168-176.
- 5- *el-Fakriyye*, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr. 1305/2, vr. 67-78.

³³⁸ Vecîz ifadelerin yer aldığı bu kısım farklı bir isimle neşredilmiştir. Bkz. Ali Evcibî, “Nasâyih-i Necmeddîn Kübrâ”, *Gencîne-i Bahâristân*, Kitâbhâne, Mûze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, Tahran, 1379, ss. 413-419.

³³⁹ Bkz. *Minhâcü's-Sâlikîn*, haz. Ali-Kulî Hân Kacar, Tahran, 1303, ss. 136-161. Bu eser aynı zamanda Şehbâz Muhsinî tarafından Farsça'ya da çevrilmiştir. Bkz. Şehbâz Muhsinî, “*Risâle-i Minhâcü's-Sâlikîn-i Şeyh Necmeddîn Kübrâ*”, *Mecmû-ı Makâlât-ı Hemâyiş-i İlmî-Beyne'l-Milef-yi Bozürgdâşt-ı Şeyh Necmeddîn Kübrâ*, ss. 266-280.

1.3.1.7. Âdâbü'l-Mürîdîn:

Necmeddîn Kübrâ, bu kısa risâleyi, ihvândan bir kişinin “sûfilerin zâhirî âdâbıyla ilgili olarak” sorduğu bir soru üzerine kaleme almıştır. Eserde, sûfilerin hâl ve davranışlarında, giyim-kuşamlarında, yeme-içmelerinde ve semâ’ konusunda dikkat etmeleri gereken bazı temel bilgiler yer almaktadır. Risâlenin tek yazma nüshasına ulaşılabilmektedir:

1- Âdâbü'l-Mürîdîn, Beyazıd Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1796, vr. 129a-132b.

1.3.1.8. Risâle Fi'l-Halve:

Bu risâle de, İbn Havle diye bilinen Muhammed b. Ahmed el-Kurbâtî (ö. ?) adlı bir zâtın Necmeddîn Kübrâ’dan “âhret yoluna dair kendisine keşfolunan şeyleri yazmasını istemesi” üzerine telif edilmiştir. Burada şeyh aynen *Fevâih*’teki gibi yaşadığı bazı mânevî tecrübeler ve renkler sembolizmine değinmektedir. Söz konusu risâlenin sadece bir yazması bulunabilmektedir:

1- Risâle Fi'l-Halve, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 16b-20a.

1.3.1.9. Âdâbü's-Sülûk İlâ Hazreti Mâliki'l-Mülk ve Meliki'l-Mülûk:

Bu eserde Necmeddîn Kübrâ, Allah’a doğru yapılan seferi “zarûrî ve ihtiyârî” olarak ikiye ayırır. Zarûrî olan, babanın sulbünden mahşer gününe kadar süren seferdir. İhtiyârî olan ise “mânevî ve cismânî” diye ikiye ayrılır. İşte bu risâlenin temel konusu, mânevî seferin önemine değinip, onar tane olan “zâhirî ve bâtınî” esaslarını açıklamaktır.

Yazma nüshası, Kitâbhâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahran, nr. 202/6, vr. 353b-358a’da bulunan bu risâle, Hüseyin Muhyiddîn Kumşehî tarafından Farsça’ya tercüme edilerek yayınlanmıştır.³⁴⁰ Ali Bakırşâhî de, Farsça tercümeyle İngilizce’ye çevirmiştir.³⁴¹

³⁴⁰ Bkz. Kumşehî, “Risâle-i Âdâbü's-Sülûk-i Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ”, *Câvidân-ı Hıred*, Cilt: 4, Sayı: 2, 1981, ss. 16-26. Bu risâle farklı bir yerde tekrar yayınlanmıştır. Bkz. Kumşehî,

1.3.1.10. İrşâdü't-Tâlibîn:

Necmeddîn Kübrâ bu eseri, dostlarından ve yakın arkadaşlarından bir grubun, “sülûk erbâbının mezhebinin açıklanması” sadedindeki talepleri üzerine yazmıştır. *Risâle-i Sefîne* ile başlayan eser, bir çok tasavvufî kavramın tanımlanmasıyla devam eder. Eserin sonlarına doğru müridlere vasiyetler ile sûfilerin libâs ve sefer konularındaki düşüncelerine yer verilir. Özellikle sûfilerin giydikleri farklı hırka çeşitlerine değinilen libâs bölümü dikkat çekicidir.

Eserin, biri İstanbul'da, diğeri Özbekistan'da olmak üzere iki yazma nüshasına ulaşılabılmıştır:

1- İrşâdü't-Tâlibîn, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrûnî Şarkiyat Enstitüsü El Yazmaları Hazinesi, nr. 4613/6, vr. 163-201.

2- Kitâb Fî Âdâbi't-Tasavvuf, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2117, vr. 130a-162b.

1.3.2. Farsça Eserleri

1.3.2.1. Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid İle's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid:

Necmeddîn Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim* adlı eserini yine kendisi bilinmeyen bir tarihte bu isimle Farsça'ya çevirmiştir. Fakat bu çeviri, *Risâle İle'l-Hâim*'im tam bir çevirisi değildir. Aynı başlıklar bulunmakla beraber konular daha sistematik bir şekilde işlenmiştir.

Bu eserin, bir de Ebu'l-Müeyyed el-Hassî (ö. 634/1237) tarafından Farsça'ya yapılmış çevirisi bulunmaktadır. Bursa Eski Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 1184, vr. 154b-168a'da yer alan bu çeviri, Arapça olan *Risâle İle'l-Hâim*'in tam bir

“Âdâbü's-Sülûk”, **Kîmyâ: Defterî Der Edebiyât u Honer u İrfân**, haz. H. Kumşehî-Seyyid Ahmed Behişti Şîrâzi, İntişârât-ı Revzene, Tahran, 1378, ss. 10-22.

³⁴¹ Bkz. Ali Bakırşâhî, “Adab al-Suluk: A Treatise on Spiritual Wayfaring”, **al-Tawhid: A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture**, Cilt: 8, Sayı: 4, 1991, ss. 109-123.

tercümesidir. Tevfik Sübhânî de bu yazmaya dayanarak eserin hem Arapça hem de Farsça metnini neşretmiştir.³⁴²

Eserin Necmeddîn Kübrâ tarafından yapılan tercümelerinin ulaşabildiğimiz yazma nüshaları aşağıdadır:

1- Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid İle's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 31a-40a.

2- Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid İle's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1393, vr. 25-38.

3- Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid İle's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1028, vr. 212b-219a.

1.3.2.2. Âdâbü's-Sûfiyye:

Bu eser, ehl-i tasavvufun, hırka giymede, oturup kalkmada, dergâha girişte, yeme-içmede, da'vete gidilen yerde, semâ' ve sefer esnasında nasıl davranacakları hususunda yazılmış yedi kısımdan oluşan bir âdâb kitabıdır.

Âdâbü's-Sûfiyye adıyla neşredilmiş olan bu eserin³⁴³, değişik isimlerle de kaydedilmiş bazı yazma nüshaları şunlardır:

1- Âdâbü'l-Fukarâi's-Sûfiyye, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 787, vr. 78-86.

2- Risâle-i Rumûzü'l-Âdâb, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 450, vr. 193b-197a.

3- Risâle Fî Âdâbi't-Tarîka, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1447, vr. 213b-215b.

³⁴² Bkz. *Risâle-i İle'l-Hâimi'l-Hâif Min Levmeti'l-Lâim*, haz. Tevfik Sübhânî, Sâzmân-ı İntişârât-ı Keyhân, Tahran, 1364. Hüseyin Bedreddîn, Mesud Kâsımî ve Abdürrafi Hakikat da bu risâleyi farklı zamanlarda neşretmişlerdir. Bkz. Hüseyin Bedreddîn, *Du Risâle-i İrfânî* içinde, ss. 307-346; M. Kâsımî, *es-Sâyirü'l-Hâyir*, İntişârât-ı Kitâbfürûşî-yi Züvvâr, Tahran, 1361; Abdürrafi Hakikat, *Sitâre-i Bozürg-i İrfân: Şeyh Necmeddîn Kübrâ* içinde, ss. 403-428.

³⁴³ Bkz. *Âdâbü's-Sûfiyye*, haz. Mes'ud Kâsımî, Çâp-ı Gülşen, Tahran, 1363. Hüseyin Bedreddîn ise bu eseri *Risâle-i Âdâbü'l-Mürîdîn* adıyla neşretmiştir. Bkz. Hüseyin Bedreddîn, *Du Risâle-i İrfânî* içinde, ss. 276-305.

4- Heft Bâb-ı Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ Der Âdâb-ı Sülûk, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrûnî Şarkiyat Enstitüsü El Yazmaları Hazinesi, nr. 9854/9, vr. 203-212.

5- Âdâbü'l-Mürîdîn, Manisa İl Halk Ktp., nr. 1131/2, vr. 31a-33a.

6- Âdâbü's-Sûfiyye, Bakü Devlet Üniversitesi Mehemed Fuzûlî El Yazmaları Ktp., Arapça, No: B-2785, 4410, vr. 77-92.

1.3.2.3. Âdâbü's-Sâlikîn:

Sûfilerin çeşitli konularda uymaları gereken bazı temel kâidelerin yer aldığı kısa bir risâledir. Eserin sadece bir yazmasına ulaşılabildiği:

1- Âdâbü's-Sâlikîn, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 404, vr. 172b-175b.

1.3.2.4. Nasîhatü'l-Havâs:

Necmeddîn Kübrâ bu risâleyi, tarîkat azîzlerinden birinin iki sorusuna cevâben telif etmiştir. Bu iki suâl şunlardır: a) Hak tâlibi, herhangi bir sebeple bir pîrin sohbetinden uzak kalırsa, kiminle sohbet etsin, kimden kaçınsın, kendi yolunu hangi kâide üzerine binâ etsin ki Allah'a vâsıl olabilsin ve güzel bir hayat sürebilsin? b) Tarîkat şeyhlerinin mürîdlerine giydirdikleri hırkaların sırları nelerdir? Şeyh Kübrâ bunlara ayrıntılı olarak ve maddeler halinde cevaplar vermektedir.

Zerrînkub'un da varlığından haber verdiği³⁴⁴ bu risâlenin, kütüphane kayıtlarında iki yazması bulunmaktadır:

1- Nasîhatü'l-Havâs, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 41a-47a.

2- Nasîhatü'l-Havâs, Bakü Devlet Üniversitesi İlimler Akademisi, Mehemed Fuzulî Adına El Yazmaları Kütüphanesi, nr. B-2785, 4410, vr. 188-195

³⁴⁴ Zerrînkub, s. 96.

1.3.2.5. Cevâb-ı Nuh Suâl:

Bu eserde Necmeddîn Kübrâ, sûflerin giydikleri hırka konusunda kendisine yöneltilen dokuz soruya cevap vermektedir. Risâlenin tek yazmasına ulaşılabilmektedir:

1- Cevâb-ı Nuh Suâl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 47b-51a.

1.3.2.6. Kitâbü't-Turuk Fî Ma'rifeti'l-Hırka:

Bu risâle de Şeyh Kübrâ'nın, hırkanın Kur'an ve hadisteki dayanakları, çeşitli isimleri, hangi vakitte hangi hırkaların giyilmesi gerektiği ile ilgili meselelere değindiği önemli bir eserdir. Risâlenin tek yazmasına ulaşılabilmektedir:

1- Kitâbü't-Turuk Fî Ma'rifeti'l-Hırka, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 62b-67b.

1.3.2.7. Âdâbü'l-Mutasavvife:

Adından da anlaşılacağı üzere bu risâle, sûflerin yaşamlarının değişik zamanlarında uygulamaları gereken kuralları ihtivâ etmektedir. Risâlenin tek yazmasına ulaşılabilmektedir:

1- Âdâbü'l-Mutasavvife, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 118a-125b.

1.3.2.8. Rubâiler:

Riyâzü'l-Ârifîn, *Heft İklîm*, *Âteşkede* ve *Mecâlisü'l-Uşşâk* gibi tezkire türü çeşitli eserlerde, Necmeddîn Kübrâ'ya ait olduğu söylenip yer verilen 25 adet Farsça rubâi Berthels tarafından yayınlanmıştır.³⁴⁵ Ayrıca onun, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1395, vr. 48b-126a'da kayıtlı olan bir eserinde bolca Arapça şiirler kullandığı da görülmektedir.

Fakat bu rubâilerin hepsinin Şeyh Kübrâ'ya ait olup olmadığı hususu problemlidir. Zîrâ tasavvufi hikmetleri en güzel şekilde dile getiren bu dörtlükler,

³⁴⁵ Berthels, ss. 433-439.

Ebu Saîd'e mâl edildiği gibi bir kısmı Baba Efdal-i Kâşî'ye, bir kısmı Abdullah Ensârî'ye, bir kısmı Ferîdüddîn Attâr'a, bir kısmı Necmeddîn Kübrâ'ya, bir kısmı Alâuddevle Simnânî'ye, bir kısmı Mecdüddîn Bağdadî'ye, bir kısmı Evhadüddîn Kirmânî'ye, bir kısmı Senâî'ye, bir kısmı da Seyfeddîn Bâharzî'ye nisbet edilebilmektedir. Meselâ Ebû Said Ebu'l-Hayr söz ve sohbetlerinde bir çok şiir söylemiştir. Fakat bunları kendisi yazmamış, küçük yaşlardan itibaren ezberlediklerini kullanmıştır.³⁴⁶

Necmeddin Kübrâ'ya atfedilen şiirleri de bu şekilde değerlendirmek kanaatimizce yanlış olmayacaktır.³⁴⁷ Zîrâ ondan önceki dönemlerden itibaren, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde, tasavvufî ve ahlâkî esasları halka tebliğ etmek için böyle bir gelenek oluşmuştu. O günkü şartlar altında insanlara bu tarzda seslenmenin çok daha kolay ve etkili olduğu anlaşılmıştı. Bu açıdan şiir büyük bir önem arz ediyordu. Ahmed Yesevî ve talebeleri bu metodu kullanarak büyük bir başarı sağlamışlardı.

1.3.3. Yanlışlıkla Necmeddîn Kübrâ'ya Atfedilen Eserler

1.3.3.1. Kitabü'l-Himme:

Arapça olan bu eser gözden geçirildiğinde, müellif olarak sürekli "Ebu'l-Kâsım el-Ârif" isminin geçtiği görülecektir. Kitap üzerinde incelemelerde bulunan Meier de, onun Şeyh Kübrâ'ya ait olamayacağını belirtmektedir.³⁴⁸ Künyesi Ebu'l-Kâsım olan Cüneyd-i Bağdâdî'ye de, aynı eserin *Maâli'l-Himem* adıyla atfedildiği görülmektedir. Fakat eser içinde zikredilen bazı şahısların Cüneyd'den sonra yaşaması, bu atfın yanlış olduğunu göstermektedir. Arberry'e göre söz konusu

³⁴⁶ Muhammed b. Münevver, s. 29.

³⁴⁷ Meselâ Necmeddîn Kübrâ'ya ait olduğu zikredilen şu rubâî Ömer Hayyâm'a da nisbet edilmektedir: *Nehir kenarında bitmiş olan her sebze / Söyle, melek huylunun yanağından bitmiştir / Lâlelerin üzerine ayağını kolayca koyma / Ki o lâle, ay yüzlü birinin toprağından bitmiştir*. Bkz. Berthels, ss. 435-436.

³⁴⁸ Bkz. Meier, "Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: Ain al-Qudât al-Hamadânî, Nağm ad-dîn al-Kubrâ, Nağm ad-dîn ad-Dâja", ss. 27-28. Aşağıda kayıtları verilen nüshalardan, İstanbul Üniversitesi, nr. 618'in istinsah tarihi hicri 1316, Süleymaniye Ktp., nr. 2689'un ki ise hicri 1317'dir. Müellif hattıyla yazılmış bir nüshanın bulunmaması ve elimizdekilerin de çok geç tarihli olması, bu eserin yazarının kim olduğu hususunu zorlaştırmaktadır.

kitabın müellifi Ebu'l-Kâsım el-Ârif adındaki bir şahıdır.³⁴⁹ Eserin birçok yazma nüshası bulunmaktadır:

- 1- Kitâbü'l-Himme, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2689, vr. 19b-54a.
- 2- Kitâbü'l-Himme, Süleymaniye Ktp., H. Mahmud Efendi, nr. 2376, vr. 1a-34b.
- 3- el-Himemü'l-Âliye, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Arapça, nr. 618, vr. 1-38.
- 4- Meâli'l-Hikem, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3575, vr. 120b-137b.

1.3.3.2. Sekînetü's-Sâlihîn:

“Allah” kelimesinden mülhem olarak dört bâb halinde Farsça olarak kaleme alınan bu eser, Şeyh Kübrâ'nın diğer telifatıyla benzerlik arz etmemektedir. Bu yüzden Meier onun, Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191)'e ait olduğunu ve Massignon'un da ona attettiğini belirtmiştir.³⁵⁰ Sa'deddîn Hammûye'ye, *Sekînetü's-Sâlihîn Fî Ma'rifeti Kavâidi'l-Yakîn* isminde, bugün elimizde bulunmayan bir eser isnâd edilmektedir.³⁵¹ Halifesi Hammûye'ye ait olan bu kitabın, bir müddet sonra Necmeddîn Kübrâ'ya atfedilmesi de muhtemel görünmektedir. Eserin Türkiye kütüphanelerinde iki adet yazma nüshası mevcuttur:

- 1- Risâle Fî Sekîneti's-Sâlihîn, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5426, vr. 136a-163a.
- 2- Sekînetü's-Sâlihîn, Bursa Eski Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 1184, vr. 82b-110a.

³⁴⁹ Bkz. Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs., s. 133. Künyesi Ebu'l-Kâsım olan bir başka sûfi-müellif Kuşeyrî'dir. Fakat onun bu isimde bir eserine rastlanmamıştır. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1999, ss. 67-75.

³⁵⁰ Bkz. Meier, “Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: Ain al-Qudât al-Hamadânî, Nağm ad-dîn al-Kubrâ, Nağm ad-dîn ad-Dâja”, ss. 26-27.

³⁵¹ Hammûye, **el-Misbâh Fî't-Tasavvuf**, s. 49.

1.3.3.3. el-Makāmât ve Esrârü'l-Ârifîn:

Arapça olarak yazılan bu eser, *Usûlü'l-Aşere*'den ilk altı kavramın açıklamasıyla başladığı için Necmeddîn Kübrâ'ya atfedilmiştir. Fakat yazmanın ilerleyen varaklarında çeşitli sûfilerden ve hattâ İbn Arabî'den bile alıntılar bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kitap, çeşitli eserlerden yapılan bir derleme mâhiyetindedir. Eserin bir adet yazma nüshası bulunmaktadır:

1- el-Makāmât ve Esrârü'l-Ârifîn, Süleymaniye Ktp., H. Mahmud Efendi, nr. 2689, vr. 55b-84b.

1.3.3.4. Fevâid-i Âyât-i Kur'anî:

Farsça yazılmış bu eserin hiçbir yerinde Necmeddîn Kübrâ'nın adı geçmemektedir. Yazmanın başında, Şah İsmail (ö. 930/1524)'in oğlu olan Ebu'l-Muzaffer Şah Tahmasb Bahadır Han (1524-1576)'a dualar vardır. Dolayısıyla eser, Şeyh Kübrâ'dan asırlar sonra yaşayan bu zâta ithâf edilmiştir. Yazmanın ona ait olması için herhangi bir delil de yoktur. Eserin bir adet yazma nüshası bulunmaktadır:

1- Fevâid-i Âyât-i Kur'anî, Süleymaniye Ktp., H. Mahmud Efendi, nr. 1986, vr. 112b-145b.

1.3.3.5. Risâle Fi's-Sülûk:

Arapça olan bu eser, yine Kübrevî geleneğinden adı zikredilmeyen birisi tarafından Mekke'de yazılmıştır. Müellif ilerleyen varaklarda kendi silsilesini vermektedir. Buradan onun, Necmeddîn Kübrâ'dan çok sonra yaşadığı anlaşılmaktadır. Eserin bir adet yazma nüshası bulunmaktadır:

1- Risâle Fi's-Sülûk, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1655, vr. 22a-38b.

1.3.3.6. Risâle Fî İlmi't-Tasavvuf ve İlmi'l-Hurûf:

Farsça olan bu eserde Necmeddîn Kübrâ'nın adı geçmemektedir. Kaynakların hiçbirinde de onun böyle bir eserinden söz edilmediği gibi, risâleyi ona isnâd edebileceğimiz herhangi bir delilimiz de mevcut değildir. Eserin bir adet yazma nüshası bulunmaktadır:

1- Risâle Fî İlmi't-Tasavvuf ve İlmi'l-Hurûf, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2816, vr. 40b-48a.³⁵²

1.3.3.7. Risâle Fî Fazîleti's-Salât:

Arapça yazılmış, tek bir sayfadan ibarettir. Fakat Necmeddîn Kübrâ'ya ait değildir. Yazmada geçen bir ifâdeden, buradaki sözlerin, *Avârifü'l-Maârif* ten yapılan bir alıntı olduğu anlaşılmaktadır. Eserin bir adet yazma nüshası bulunmaktadır:

1- Risâle Fî Fazîleti's-Salât, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Arapça, nr. 4530, vr. 12a.

1.3.3.8. Risâletü'l-Hükmi'l-Aklî:

Arapça yazılmış, 3 varaklık bir akâid risalesidir. Allah'ın sıfatlarından ve O'nun hakkında vâcib, muhâl ve câiz olan şeylerden bahsetmektedir. Ayrıca peygamberlerin sıfatlarına da değinilmektedir. Necmeddîn Kübrâ'ya ait olması çok zor bir ihtimaldir. Eserin bir adet yazma nüshası bulunmaktadır:

1- Risâletü'l-Hükmi'l-Aklî, Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 173/1, vr. 1b-4b.

1.3.3.9. Fütüvvetnâme:

Farsça kaleme alınmış olan bu eser, muhtemelen aynı adı taşıyan Seyyid Ali Hemedânî'nin eseriyle karıştırılmıştır. Zîrâ kaynaklarda Necmeddîn Kübrâ'nın böyle bir eserinden söz edilmemektedir. Eserin bir adet yazma nüshası bulunmaktadır:

1- Fütüvvetnâme, Afyon Gedik Ahmed Paşa İl Halk Ktp., nr. 17748/3, vr. 45a-58a.

³⁵² Kütüphane kayıtlarında, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4347/2'de, Necmeddîn Kübrâ'ya ait aynı isimde bir risâle daha olduğu görülmektedir. Fakat zikredilen yerde bu isimde bir eser bulunmamaktadır.

1.3.3.10. Menâzilü's-Sâirîn:

Ravzâtü'l-Cennât ve *Reyhânetü'l-Edeb* müellifleri, aslen Ruzbihân el-Baklî'ye ait olan bu eseri, yanlışlıkla Necmeddîn Kübrâ'ya atfetmişlerdir.³⁵³ Yaptığımız araştırmalarda şeyhin bu isimdeki bir eserine rastlanmamıştır.

1.3.3.11. Risâle-i Çehâr Erkân:

Abdülhüseyn Zerrînkub, hiçbir bir kaynak belirtmeksizin ve eserin içeriği hakkında bilgi vermeksizin, Şeyh Kübrâ'nın böyle bir risâlesini zikretmektedir.³⁵⁴ Zerrînkub'un kitabından başka bir kaynaktan rastlamadığımız bu risâlenin, kütüphânelerde herhangi bir yazma nüshasına da ulaşamamıştır.

1.3.3.12. Risâle-i İslâmiyye:

172 beyitten oluşan bu kısa eserin Necmeddîn Kübrâ'ya ait olması çok uzak bir ihtimaldir. Çünkü ne ilk dönem kaynaklarında ona böyle bir eser isnâd edilmiştir ne de eserin ona ait olduğuna dair bir işâret vardır. Sadece yazmanın başına şeyhin adı eklenmiştir. *Risâle-i İslâmiyye*, tıpkı *Bostân* ve *Gülistân* gibi nasihat verme amacına yönelik kısa bazı hikâyeleri içeren küçük bir eserdir.³⁵⁵

1.3.3.13. Risâle-i Ma'rifet:

Bu risâle, asıl itibarıyla Necmeddîn Kübrâ'ya ait değildir. Eserin girişinde yayımlayan tarafından da ifade edildiği gibi, söz konusu risâle, şeyhin adı bilinmeyen Arapça bir eserin Farsça şerhidir. Şârihin kimliği de malum değildir. Eseri *Risâle-i Ma'rifet* olarak isimlendiren kişi ise son dönem Zehebiyye tarîkatı meşâyihinden Vâhidü'l-Evliyâ Ahmed Tebrîzî Erdebîlî (ö. 1375/1955)'dir. Risâleyi yayımlayan zât da, Vâhidü'l-Evliyâ'nın Ebu'l-Hasan Hâfîzî'l-Kütüb İbn Hâc Şeyh Mustafa (ö. ?) adındaki bir mürididir. *Risâle-i Ma'rifet*'in içeriğinin, Necmeddîn Kübrâ'nın düşünceleriyle ve uslûbuyla uygun olmadığı hemen farkedilmektedir. Eser baştan

³⁵³ Hânsârî, I, 295; Mirzâ Müderrîs, VI, 144.

³⁵⁴ Zerrînkub, s. 96.

³⁵⁵ Bkz. **Risâle-i İslâmiyye**, Kitâbhâne-i Üstâd Mînevî, nr. 494, 17 s. (Fotokopi nüsha).

sona kadar İbn Arabî geleneğinin yaratılış ve insan konularındaki görüşlerini açıklamaktadır.³⁵⁶

1.3.3.14. Şerh-i Hadîs-i Küntü Kenzen Mahfiyyen:

Bu eser de, az önce bahsettiğimiz *Risâle-i Ma'rifet*'in baş tarafından bir bölümün farklı bir isimle kayıtlara geçmiş halidir. Ulaşabildiğimiz yazma nüshaları şunlardır:

1- Şerh-i Hadîs-i Küntü Kenzen Mahfiyyen, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 5690/2, vr. 12a-14b.

2- Şerh-i Hadîs-i Küntü Kenzen Mahfiyyen, Kitâbhâne-i Millî-yi Melik, nr. 3175/5.

1.3.3.15. Bahru'l-Hakâik ve'l-Maânî Fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî:

Önceki sayfalarda, çeşitli kaynaklarda Şeyh Kübrâ'nın on iki ciltlik bir Kur'an tefsirinden bahsedildiğini aktarmıştık. Fritz Meier bu tefsirin elli birinci sûrenin (ez-Zâriyât) on yedinci veya on sekizinci âyetine kadar Necmeddîn Kübrâ'ya, daha sonraki kısımların ise Dâye ve Simnânî'ye ait olduğunu belirtmektedir. *Aynü'l-Hayât, et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* ve *Bahru'l-Hakâik* gibi değişik isimlerde kayıtlara geçen bu eserin, Kübrâ'ya değil de halifesi Dâye'ye ait olduğu görüşü ağırlıktadır. Çünkü Dâye dokuz ciltlik bir tefsir yazmış, ömrü yetmediği için Zâriyât sûresinin on sekizinci âyetine kadar gelebilmiş, Alâuddevle-i Simnânî ise onun kaldığı yerden devam ederek tek ciltlik bir zeyille tefsiri tamamlamış ve bu hususu mukaddimesinde açıkça belirtmiştir. Bu zeyil *Necmü'l-Kırân Fî Te'vîlâti'l-Kur'an* adını taşımaktadır. Bunların yanısıra, Şeyh Kübrâ'nın on iki ciltlik bir tefsir kaleme aldığı, fakat eserin günümüze kadar ulaşmadığı da ihtimal dâhilindedir.³⁵⁷

³⁵⁶ Bkz. *Risâle-i Ma'rifet*, Çâphâne-i Ahmedî, Şîrâz 1377.

³⁵⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998, ss. 139-146; Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsîri*, ss. 90-111; Okuyan, "Bahru'l-Hakâik Tefsiri ve Müellifi Üzerine", ss. 97-129; Hamid Algar, "Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî", *DİA*, IV, 515.

İKİNCİ BÖLÜM

NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN HALİFELERİ, KÜBREVIYYE TARİKATININ YAYILIŞI VE DİĞER TASAVVUF ÇEVRELERİYLE İLİŞKİLERİ

Tezin ikinci bölümünde, öncelikle Necmeddîn Kübrâ'dan hilâfetnâme alan şahısların adedi ve isimleri hakkında yapılacak olan kısa bir girişin ardından, kaynakların üzerinde ittifak ettikleri ve haklarında bilgi sahibi olduğumuz yedi halife kronolojik bir sırayla ele alınacaktır. Akabinde Kübreviyye tarikatının başlangıcından bugüne kadarki tarihi, detaylara girilmeden ana hatlarıyla gözden geçirilecektir. Şeyh Kübrâ ve halifelerinin diğer tasavvuf çevreleriyle ilişkileri ise bu bölümün son konusunu teşkil edecektir.

2.1. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN HALİFELERİ

Necmeddîn Kübrâ, Harezmsahlr Devleti döneminde, Harezm ve Horasan topraklarında tarikat faaliyetlerinde bulunmuş ve çeşitli eserler telif etmiş önemli bir mutasavvıf olmasının yanısıra, başta Mecdüddîn el-Bağdâdî olmak üzere, Radiyyüddîn Ali Lâlâ, Sa'deddîn Hammûye, Aynüzzamân Cemâleddîn Gîlî, Necmeddîn Dâye er-Râzî, Seyfeddîn Bâharzî ve Baba Kemâl Cendî gibi devrin çok önemli şahsiyetlerinin yetişmesini de sağlamıştır.

Şeyhin halifelerinin sayısı ile ilgili iki farklı rivâyet ya da bakış açısı söz konusudur. Meselâ ilk olarak *Târîh-i Güzîde* adlı eserde -ki bu eser N. Kübrâ'nın vefâtından yaklaşık 110 yıl sonra Arap asıllı şîî bir âilenin çocuğu olan Hamdullah Müstevfî Kazvînî tarafından kaleme alınmıştır³⁵⁸- onun ömrü boyunca sadece on iki kişiyi müridliğe kabul ettiğine ve bunların hepsinin de büyük şeyhler olduğuna dair bir bilgi bulunmaktadır. Müstevfî'nin saydığı isimler şunlardır: Mecdüddîn el-Bağdâdî, Sa'deddîn Hammûye, Ali Lâlâ, Seyfeddîn Bâharzî, Necmeddîn Dâye,

³⁵⁸ Bu kişiyle ilgili olarak bkz. Abdülkerim Özeydın, "Hamdullah el-Müstevfî", *DİA*, XV, 454-455.

Cemâleddîn Gîlî ve Mevlânâ Celâleddîn Bahâ-i Veled.³⁵⁹ Görüldüğü üzere bunların toplamı yedidir.

Yaklaşık bir asır sonra vefât eden *Cevâhiru'l-Esrâr* müellifi de bu hususta Hamdullah Müstevfî'ye katılmakta ve yukarıdaki isimlere Bahâeddîn Zekeriyâ (ö. 661/1262) ve Baba Kemâl Cendî'yi de ekleyip sayıyı dokuza çıkarmaktadır.³⁶⁰ 901/1506'da ölen Ali Şir Nevâî, şeyhin on iki mürid kabul ettiğini söyledikten sonra Bağdâdî, Dâye, Hammûye, Lâlâ, Bâharzî, Gîlî gibi bilinen isimleri zikretmekte ve büyük bir hata yaparak Mesnevî sâhibi Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'yi de bu listeye eklemektedir.³⁶¹ Belki de onu yanıltan *Târîh-i Güzîde*'deki rivâyet olmuştur.

Bu mevzuda ısrarlı bir diğer müellif Şüsterî, bu on iki mürid hikâyesinin hangi sâiklerle ortaya çıktığı konusunda bize önemli bir ipucu vermektedir. *Mecâlisü'l-Mü'minîn* yazarı “*Onun hakîkî pîrleri on iki imamla sınırlıydı. Bu yüzden müridleri konusunda da bu sayıya riâyet etti ve Târîh-i Güzîde'de belirtildiği gibi on iki kişiyi müridliğe kabul etti.*”³⁶² diyerek, şîî eğilimli yazarların tarihe nasıl müdâhale ettiklerini göstermektedir.

Menuçher Muhsinî *Tahkîk Der Ahvâl u Âsâr-ı Necmeddîn Kübrâ Üveysî* ve Kâzım Muhammedî de *Necm-i Kübrâ* adlı eserlerinde aynen Şüsterî'nin yaptığı gibi, inançlarının etkisi altında kalarak, Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinin sayısını on ikiye çıkarma ya da sadece on ikiyle sınırlandırma yoluna gitmişler, tarihî gerçekleri pek dikkate almamışlar veyahut da bazı menkıbelerden ilhâm alarak onun sadece on iki tane halifesi olduğunu savunmuşlardır. Mesela Muhsinî, “Hammûye, Bâharzî,

³⁵⁹ Müstevfî, s. 669. Müstevfî'nin Bahâ-i Veled hakkında yanlış bilgi sahibi olduğu ya da büyük bir ihtimalle onu oğlu Mevlânâ Celâleddîn'le karıştırdığı anlaşılmaktadır. Zîrâ o, eserinde yukarıdaki bilgileri zikrettikten bir kaç sayfa sonra Şeyh Celâleddîn Bahâ-i Veled hakkında şunları yazmaktadır: “*O, Belh'ten idi. Moğol istilası zamanında Rûm'a gitti ve Mevlânâ-yı Rûm olarak tanıdı. 607'de vefât etti ve Konya'da defnedildi.*” Bkz. Müstevfî, s. 672. Fakat Müstevfî'nin verdiği bu bilgilerin bir kısmında da yanlışlık olduğu ortadadır. Şöyle ki, eğer müellif Bahâ-i Veled'i kastediyorsa o 628/1231'de, oğlu Mevlânâ Celâleddîn'i kastediyorsa o da 672/1273'te ölmüştür. Müstevfî muhtemelen Bahâ-i Veled'den bahsetmektedir. Çünkü oğlunun, arada uzun bir fâsıla olmasından ötürü Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinden biri olması mümkün görünmemektedir. Bu bölümün sonlarında Bahâeddîn Veled'in Kübreviyye tarikatıyla ilişkisi hakkında ayrı bir başlık açılacak ve bu husus değerlendirilecektir.

³⁶⁰ Hârezmî, I, 96.

³⁶¹ Ali Şir Nevâî, s. 319.

³⁶² Şüsterî, II, 73-74.

Bağdâdî, Lâlâ, Cendî, Dâye, Gîlî, Bahâ-i Veled (ö. 628/1231), Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221), Şihâbüddîn Sühreverdî, Bahâeddîn Zekerîyyâ Mültânî, Ziyâüddîn Ebu'l-Hasan Mes'ud b. Mahmûd Şîrâzî (ö. 655/1257)" olarak sıraladığı on iki kişiyi hilâfete layık görürken³⁶³, Kâzım Muhammedî ise Muhsinî'nin verdiği listedeki on iki kişiden Mültânî'yi çıkarıp, yerine Muhammed Halvetî (ö. ?) diye birini dâhil etmektedir.³⁶⁴ Abdürrafi Hakikat ise bu hususta tam bir rakam vermekten kaçınmakta, fakat Bahâeddîn Veled ile Attâr'ı onun halifeleri arasında zikretmektedir.³⁶⁵

Bu kaynakların aksine, onun terbiyesinden geçen kişiler konusunda net bir sayı vermeyen ya da altmışın üzerinde rakamlar öne süren müellifler de bulunmaktadır. Meselâ *Târîh-i Güzîde*'den daha erken tarihli bir kaynak olan Sistânî'nin *Çihil Meclis*'inde, "*Hârezm'e gidince onun etrafında bir çok mürid toplandı.*" denilmektedir.³⁶⁶ Yine *Nefehât*, *Habîbü's-Siyer* ve *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân* gibi kitaplarda, "*Moğollar Hârezm'e geldiği zaman şeyh müridlerini topladı. Bunlar altmıştan fazla idi.*"³⁶⁷ bilgisi geçmektedir. Fakat isimleri zikredilenler yine yedi veya sekiz kişidir.

Yukarıdan beri atıfta bulunduğumuz *Târîh-i Güzîde*, *Cevâhiru'l-Esrâr*, *Mecâlisü'n-Nefâis*, *Nefehât* ve *Mecâlisü'l-Mü'minîn* gibi klâsik eserlerin yanısıra modern dönemde yapılan çalışmaları da göz önüne aldığımızda, Şeyh Kübrâ'nın üzerinde ittifâk edilen halifelerinin sayısının yedi tane olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan sadece biri, yani Mecdüddîn Bağdâdî Harezmi'de üstadını takip etmiştir. Cemâleddîn Gîlî, Sa'deddîn Hammûye, Necmeddîn Dâye ve Radıyyüddîn Ali Lâlâ gibileri Moğol istilâsından önce batıya doğru göç eden din ve edebiyat büyüklerinin safına katılmışlardır. Onun diğer iki halifesi, Seyfeddîn Bâharzî ve Baba Kemâl

³⁶³ Bkz. Muhsinî, s. 75-77.

³⁶⁴ Bkz. Muhammedî, s. 189-262.

³⁶⁵ Bkz. Hakikat, s. 57-59.

³⁶⁶ Bkz. Sistânî, s. 189

³⁶⁷ Bkz. Câmî, s. 594; Hândmîr, III, 36-37; Kerbelâî, II, 328. Bugün Türkmenistan'daki halk arasında Necmeddîn Kübrâ'nın 360 tane halifesi olduğuna ve bunların çeşitli bölgelerde tarikatın yayılması için şubeler açtıklarına dair bir rivâyet yaygındır. Bkz. Durmuş Tatlıhoğlu, "Kubrevî Tarikatının Türkmenistan'daki Etkisi", s. 193.

Cendî ise Orta Asya'da kalmış ve yeni Moğol idarecilerinin ve müslüman olmayan Türk kabilelerinin İslâm dünyasıyla entegre olmaları yönünde gayret göstermişlerdir.³⁶⁸

Bu genel girişten sonra, vefât tarihlerine göre sıraladığımız bu halifelerin hayatları ve faaliyetleriyle ilgili elimizdeki bilgileri değerlendirebiliriz.

2.1.1. Mecdüddîn Bağdâdî (ö. 606/1209 veya 616/1219)

Necmeddîn Kübrâ'nın yukarıda adı geçen halifelerinden en mühimi hiç şüphesiz Mecdüddîn el-Bağdâdî idi. Gerek hayatının trajik bir şekilde sona ermesi ve gerekse çok zengin ve sarayla yakın ilişki içerisindeki bir âileye mensubiyetine rağmen fakr ve tasavvuf yolunu seçmesi, onun Türk tasavvuf tarihinde adından söz ettiren bir kişi olmasına yetmiştir.

Tam adı Şeref b. el-Müeyyed b. Muhammed b. Ebi'l-Feth olan şeyhin künyesi "Ebu Saîd", lâkabı da "Mecdüddîn"dir.³⁶⁹ 556/1161 yılında³⁷⁰, Harezmi'ye bağlı köylerden biri olan Bağdâdek'te dünyaya gelmiştir.³⁷¹ Kerbelâî de onun Türk olduğunu belirtmektedir.³⁷²

Bununla birlikte Câmî'nin *Nefehât*'inde ve *Şeyh Necmeddîn Kübrânî Şehîd Kılıb Şehr-i Hârezmi Harâb Kılğânının Beyânı* adlı menâkıbnâmede Mecdüddîn'in Harezmi'ye nasıl geldiği ile ilgili rivâyetlere bakıldığında, onun Bağdad asıllı olduğu vurgusu göze çarpmaktadır. Buna göre Harezmişah, Bağdad'taki halifeden bir doktor ister, o da Mecdüddîn'in babasını gönderir. Babasıyla birlikte Harezmi'ye gelen bu

³⁶⁸ DeWeese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", s. 47.

³⁶⁹ Bkz. Masum Ali Şah, II, 336; Kulî Han, **Mecmau'l-Fusahâ**, I, 1241; Dârâ Şükûh, s. 105; Kerbelâî, II, 313; Hândmîr, II, 647; Emin Ahmed Râzî, III, 1496.

³⁷⁰ Simnânî, **Tezkiretü'l-Meşâyih**, s. 317; Kerbelâî, II, 317.

³⁷¹ Ali Şir Nevâî, Emîn Ahmed Râzî, Rızâ Kulî Han ve Masum Ali Şah gibi tezkire yazarları onun Harezmi'ye bağlı Bağdâdek köyünden olduğunu söylemektedirler. Bkz. Nevâî, s. 319; E. Ahmed Râzî, III, 1496-1497; Kulî Han, I, 1241; Masum Ali Şah, II, 336. *Tarih-i Güzide* yazarı Müstevfî ise Şeyh Mecdüddîn'in yine Hârezmi'ye bağlı, fakat Bağdad adlı bir köyden olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Müstevfî, s. 668. Bütün bu rivayetler değerlendirildiğinde, ona "Bağdâdekî" yerine "Bağdâdî" nisbesinin verilmesi, herhalde telaffuz kolaylığından kaynaklanmış olacaktır.

³⁷² Kerbelâî, II, 313.

genç, burada Şeyh Kübrâ'ya bağlanır.³⁷³ Fakat Harezmsahlar Devleti'nin, Sultan Tekiş zamanından beri Abbâsî halifesi Nâsır ile aralarının bozuk olduğu, Sultan Muhammed devrinde zikredilen halifenin adının hutbelerden çıkarıldığı ve hattâ onun yerine Tirmîz seyyidlerinden birinin atandığı gibi tarihî bilgileri göz önüne alırsak, bu rivâyetlerin tenkide açık olduğu anlaşılır.

Bunun yanısıra, kaynaklardaki anlatımlardan Mecdüddîn'in hem annesinin hem babasının ve hem de kendisinin doktor olduğu ve sarayda görev yaptıkları kabul edilebilir. Nitekim çağdaşı Avfî (ö. 629/1232), onun tıp ilminde zamanının Mesîh'i olduğunu ve devrin melik ve sultanlarıyla çok yakın bir ilişki içerisinde bulunduğunu söylemektedir.³⁷⁴ Câmî'nin “Şeyh Mecdüddîn başlangıçta saraya yakın olanlardan biri idi.”³⁷⁵ sözü, her ne kadar bu yakınlığın hangi konuda olduğu belirtilmemişse de, bu görüşü teyit etmektedir. Belki de Bağdâdî, kardeşi vasıtasıyla sarayla içli dışlıydı. Zîrâ kardeşi Bahâeddîn Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî (ö. ?), Harezmsahlar Devleti tarihi için en önemli kaynaklardan biri olan *et-Tevessül İle't-Teressül* adlı eserin müellifi idi. Bu zât Harezmsah Tekiş'in hizmetinde de bulunmuştu.³⁷⁶

Lübâbü'l-Elbâb müellifi Avfî'nin verdiği bilgiye göre, Mecdüddîn on beş yıl boyunca şeyhine hizmet edip hilâfet almıştır.³⁷⁷ Necmeddîn Kübrâ'ya yazdığı bir mektuptan biz onun bundan sonra nerede irşâd faaliyetlerinde bulunduğu hakkında bilgi edinebiliyoruz. Anlaşıldığı kadarıyla şeyhi onu Horasan bölgesine göndermiştir. O da Nişabur'a gidip, irşâd görevine başlamıştır. Yine aynı mektuptaki ifadelerle göre o, Merv'de de tanınmaktadır.³⁷⁸ Mecdüddîn Bağdâdî'nin Şerefüddîn Belhî (ö. ?) adında, hakkında hiçbir bilgimiz bulunmayan bir müridiyle mektuplaştığı

³⁷³ Câmî, ss. 595-596; Berthels, s. 445.

³⁷⁴ Muhammed b. Yahya Avfî, **Tezkire-i Lübâbü'l-Elbâb**, haz. Edward G. Browne, E. J. Brill, Leiden, 1903, s. 280.

³⁷⁵ Câmî, s. 596.

³⁷⁶ Müstevfî, s. 668; Barthold, **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, s. 45.

³⁷⁷ Avfî, s. 280.

³⁷⁸ Dânişpejûh, **Hırka-i Hezâr Mîhî**, ss. 160-162.

bilinmektedir. Bu kişinin nisbesinden, şeyhin faaliyetlerinin Belh'e kadar yayıldığı sonucunu çıkarabiliriz.³⁷⁹

Bağdâdî'nin Horasan'da ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Fakat bir zaman sonra Harezşah Muhammed'in onu tekrar Harezm'e davet ettiği ve onun adına bir hânkâh yaptırdığı söylenmektedir.³⁸⁰ Şeyh Mecdüddîn burada Harezm'in şeyhü'ş-şüyûh'luk makamına kadar yükselmiştir.³⁸¹ Görüldüğü üzere buraya kadar Mecdüddîn'in, Harezşah'la herhangi bir problemi yoktur. Herhalde onun sonunu hazırlayan hâdiseler bundan sonra cereyân etmiştir.

Mecdüddîn Bağdâdî'nin, Sultan Muhammed tarafından katledildiği hususu kaynakların üzerinde ittifak ettiği bir meseledir. Genel olarak, Harezşah'ı buna sevkeden dört sebep üzerinde durulmaktadır. Fakat gerçek nedenin ne olduğu henüz tam anlamıyla netliğe kavuşturulamamıştır.

Târîh-i Güzide ve *Nefehât* kaynaklı olan birinci ve en yaygın olarak zikredilen sebep, Harezm'de vaaz eden Şeyh Mecdüddîn'in meclislerine sultanın gayet güzel olan annesi Terken Hatun'un devam etmesi ve ara sıra onun ziyâretine de gitmesiydi. Bunu fırsat bilen şeyhin muhâlifleri –her kimse- bir gece sarhoş bir halde olan Harezşah'a, “*Anneniz, Ebu Hanife mezhebince Mecdüddîn'in nikâhlısı olmuştur.*”³⁸² dediler. Buna çok sinirlenen sultan, onun Ceyhun nehrine atılmasını emretti.³⁸³

İkinci sebep, saraydaki bir kadınla ilişkilidir. Şeyh Mecdüddîn, Şemseddîn adlı bir müridine yazdığı mektubunda, sultanın ve Terken Hatun'un izniyle, padişâhın hareminden bir kadınla gizlice nikâhlandığından söz etmektedir. Maslahat

³⁷⁹ Bu mektuplar için bkz. Meier, “An Exchange of Letters Between Sharaf Al-Dîn-i Balkhî and Majd Al-Dîn-i Baghdâdî”, ss. 245-281.

³⁸⁰ Dânişpejûh, **Hırka-i Hezâr Mîhî**, s. 165.

³⁸¹ Avfî, s. 280.

³⁸² Mecdüddîn Bağdâdî'nin katledilmesine sebep olarak zikredilen bu olayda hanefî mezhebinin evlilikle ilgili olarak belirlediği rükün ve şartlara zıt bir durum görülmemektedir. Muhtemelen sultanı kızdıran şey bu işin kendisinden gizli yapılmasıdır. Şeyh Bağdâdî'ye muhâlif olan bir grup da bu hususta Harezşah'ı tahrik etmiştir. Hanefî nikâhıyla ilgili olarak bkz. Vehbe Zuhaylî, **İslâm Fıkhi Ansiklopedisi**, çev. Heyet, Risâle Yay., İstanbul, 1994, IX, 33-41.

³⁸³ Müstevfî, s. 668; Câmî, s. 597. Ayrıca bkz. Kerbelâî, II, 315-316; Hândmîr, II, 647-648; E. Ahmed Râzî, III, 1496-1498.

gereği insanlardan gizlenen bu olay, kötü kişiler tarafından etrafa yayılmıştır. O da bu durumdan şikâyetçidir.³⁸⁴ Şeyhin bu sebepten ötürü öldürülmesi muhtemeldir.

Yine bu konuyla yakînen ilişkili bir başka rivâyete, Hâce Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420)'nin *Faslu'l-Hitâb* adlı kitabının 891/1485 tarihli bir yazma nüshasının sonunda rastlıyoruz. Burada Mecdüddîn Bağdâdî'nin saraydan Leylâ isimli bir kadınla ilişkisinden dolayı şehîd edildiği anlatılmaktadır. Söz konusu bu kadın, Harezşah'ın Türk komutanlarından birinin eşidir. Sultan bu komutanı Cend vilâyetine savaşa gönderir. Onun yokluğunda Leylâ, Bağdâdî'ye intisâb eder ve şeyhin sohbet meclislerine gidip gelmeye başlar. O kadar ki insanlar, “*gece gündüz şeyhin yanından ayrılmıyor*” diye dedikodu yapmaya başlarlar. Komutan seferden dönünce bu vaziyeti ona da anlatırlar. Bu şahıs da Bağdâdî'nin hânkâhına gider ve önce hâdimi Bedî'in başını keser, sonra da şeyhi şehîd eder. Dergâhın müezzini minâreden şeyhin öldürüldüğünü duyurunca, Harezşah durumu anlar ve kılıç, kefen ve bir çok malla birlikte Necmeddîn Kübrâ'nın huzuruna çıkar ve bu hâdiseden dolayı ondan özür diler.³⁸⁵

Üçüncü sebep olarak zikredilen husus, Fahreddîn Râzî'nin tasavvuf aleyhtarlığıyla ilgili bir bakış açısını yansıtmaktadır. Buna göre Râzî'nin, Bağdâdî'ye olan düşmanlığı o kadar fazlaydı ki, kendisi ve talebeleri Sultan Muhammed'in huzurunda devamlı olarak şeyhi kötülüyorlardı. Sonunda Harezşah onu suya attırıp boğdurdu.³⁸⁶ *Mecâlisü'l-Uşşâk* müellifi de Râzî'nin adını vermeden, bir grubun Mecdüddîn Bağdâdî'ye karşı büyük bir hasedi olduğundan, devamlı olarak ona kin beslediklerinden, Harezşah'ın yanında onu zemmettiklerinden ve nihâyetinde de, sultanın bir gece sarhoşken şeyhin suya atılmasını emrettiğinden bahsetmektedir.³⁸⁷

³⁸⁴ Dânişpejûh, **Hırka-i Hezâr Mîhî**, s. 171.

³⁸⁵ Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hâfizî el-Buhârî Nakşibendî, **Faslu'l-Hitâb Fi'l-Muhâdarât**, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, Kütüb-i Ehdâî Tabatabâî, nr. 1172, s. 597. Abbâs Zeryâb, bu eserde anlatılanları farklı rivayetleri de inceleyerek yayınlamıştır. Bkz. Zeryâb, “Dâstân-ı Kuşte Şüden-i Mecdüddîn Bağdâdî”, ss. 544-548.

³⁸⁶ Şeyh Ebu'l-Kasım Ensârî Kâzerûnî, **Merkum-i Pencüm Kitâb-ı Süllemü's-Semâvât**, haz. Yahya Karîb, Çâphâne-i Muhammed Ali İlmî, Tahran, 1340, s. 25; F. Benâ, “Bağdâdî, Mecdüddîn”, s. 578.

³⁸⁷ Gazergâhî, vr. 69b-70a.

Hemen hemen bütün tasavvufî kaynaklarda yer alan ve bizim de daha önce zikrettiğimiz menkıbevî mâhiyetteki bir diğer rivâyete göre Mecdüddîn'in ölüm sebebi, mürşidinin bedduasına maruz kalmasıdır. Hattâ bu rivâyete göre, Moğollar'ın Harezm'i istilâsı ve Necmeddîn Kübrâ'yı öldürmeleri de çok önceden bizzat onun tarafından haber verilmiştir.³⁸⁸

Bizce yukarıda zikredilen nedenlerin hiçbirisi iknâ edici görünmemektedir. Zîrâ birinci maddede öne sürülen Mecdüddîn ile Terken Hatun arasında bir gönül ilişkisinin olduğunu ve bunun da nikâhlanmaya kadar gittiğini benimsemek, şeyhin neredeyse annesi yaşındaki bir kadınla evlenmesini kabul etmek demektir. Bu ise pek muhtemel değildir. Bahsi geçen ikinci sebepte net bir durum yoktur. Mecdüddîn'in saraya mensup, kendine uygun bir kadınla nikâhlanmasında anormal olan nedir? Üstelik bu durumdan hem Terken Hatun'un hem de padişâhın haberi vardır. *Fashu'l-Hitâb*'daki rivâyet de bu hâdisenin değişik bir dille anlatılmasından başka bir şey değildir. Üçüncü sebep, Fahreddîn Râzî'yi tasavvufa ve sûfilere karşıt gösterme düşüncesinin bir ürünüdür. Birinci bölümde, Kübrâ-Râzî ilişkisi bağlamında üzerinde durduğumuz gibi, bu tip rivâyetlerin kabul edilebilir bir yanı yoktur. Çok meşhur olan dördüncü sebep de tenkide açıktır. Çünkü kaynaklarda Necmeddîn Kübrâ ile halifesi arasında tasavvufî düşünce ve uygulama açısından herhangi bir anlaşmazlıktan söz edilmemektedir. Her iki şahsın eserleri incelendiğinde, bırakın Bağdâdî'nin şeyhini aşağı görmesini, onu taklit ettiği ve onunla benzer konular işlediği açıkça görülebilir. Dolayısıyla bu menkıbe daha çok Şeyh Kübrâ'nın geleceğe yönelik keşfini doğrulama, Muhammed Harezşah'ı kınama ve Moğol istilâsına meşru bir zemin hazırlama gayretinin bir sonucu olarak anlaşılabilir.

Öyleyse Mecdüddîn'in katledilmesinin sebebini veya sebeplerini, daha çok devrin siyâsî şartlarında ve Harezşah ile annesi Terken Hatun arasındaki rekabette aramak gerekmektedir. Tezimizin ilk bölümünde, Harezşahlar devrindeki ortamdan bahsederken, Muhammed Harezşah'ın Abbâsî halifesiyle arasının açık olduğunu,

³⁸⁸ Bkz. Câmî, ss. 596-597. *Sefinetü'l-Evliyâ* müellifi Dârâ Şükûh, insanların bu sözü Şeyh Kübrâ'nın Mecdüddîn'e yaptığı bir beddua olarak kabul ettiklerini, fakat buradaki "deryâ"nın "hakikat" anlamına geldiğini, dolayısıyla aslında şeyhinin, onun hakikat denizinde fânî olması için dua ettiğini belirtmektedir. Bkz. Dârâ Şükûh, ss. 40-41.

onunla savaş yaptığını ve hattâ hilâfeti Abbasoğulları'nın zorla ele geçirdiklerini söyleyerek, halifenin adını hutbelerden çıkarıp Tirmîz seyyidlerinden birini onun yerine halife ilan ettiğini belirtmiştik. Bu olaylar karşısında ulemâ zümresinin açık bir şekilde sultana karşı cephe aldığını ifâde etmiştik.

Yine Harezmsah'ın devleti en geniş sınırlara ulaştırmasına rağmen, askerî ve ilmî kanadın nabzını elinde tutan annesi Terken Hatun'un ayrı bir dîvânının bulunduğunu, atamalara karıştığını, kendi sülâlesinden olan kişileri kayırdığını ve önemli mevkilere getirdiğini, bütün bunlar karşısında Sultan Muhammed'in hiç ses çıkaramadığını anlatmıştık.

Öyleyse sultan, halk ve din adamları nazarında olduğu kadar, vâlidesi nezdinde de büyük bir itibar sahibi olan bu şeyhi niçin öldürmüştü? Acaba onun Abbâsî halifesine karşı attığı adımlara, meselâ hutbelerden adının çıkarılmasına muhâlefet eden ulemâ zümresinde Mecdüddîn Bağdâdî de yer alıyor muydu? Onun katledilmesi, Harezmsah'ın başka bir kişiyi halife tayin etmesi sırasında gösterdiği muhâlefetten mi kaynaklanıyordu? Bu iki sorunun cevabı muhtemelen “evet”ti ve Mecdüddîn, Terken Hatun'la aynı görüşteydi. Öyleyse Harezmsah onun saflarında yer alan ve güçlü bir nüfûza sahip olan şeyhi öldürterek annesine göz dağı vermek ve onun devlet mekanizması içerisindeki etkisini kırmak mı istiyordu? Ya da tasavvuf tarihinde çok sık karşılaştığımız bir nedenden, yani bir tarîkat şeyhinin etrafındaki kalabalığın gittikçe artmasından dolayı devlet aleyhine bir faaliyete girişmesinden endişe mi edilmişti? Bunların tümü henüz cevap bekleyen sorulardır. Fakat kaynaklarda zikredilen diğer dört sebebi düşündüğümüzde, bizim öne sürdüklerimiz târihsel, sosyal ve psikolojik gerçeklere daha yakın görünmektedir.

Bu acı hadisenin ne zaman vuku bulduğu hususu da tartışmalıdır. Kaynaklarda 606/1209³⁸⁹, 607/1210³⁹⁰, 613/1216³⁹¹ ve 616/1219 gibi çeşitli tarihler verilmektedir. Muhammed Nurbahş onun genç yaşta katledildiğini söylemekte, ama

³⁸⁹ Necmeddîn Dâye şeyhinin 606'da şehîd edildiğini söyler. Bkz. Dâye, **Bahru'l-Hakâik**, vr. 4a; Kulî Han, **Riyâzü'l-Arifin**, s. 132; Kulî Han, **Mecmau'l-Fusahâ**, I, 1241.

³⁹⁰ Gazergâhî, vr. 68a; Dârâ Şükûh, s. 105; Câmî, s. 600; E. Ahmed Râzî, III, 1498.

³⁹¹ Müstevfî, s. 668.

herhangi bir tarih zikretmemektedir.³⁹² Sarı Abdullah Efendi de Mecdüddîn'in henüz 24 yaşında çok yakışıklı ve melek huylu bir gençken öldürüldüğünü belirtmektedir.³⁹³ Bununla birlikte Simnânî'nin *Tezkiretü'l-Meşâyih*'indeki 616/1219 tarihi³⁹⁴ en çok kabul görenidir. Fakat Zerrînkub bu tarihin, Mecdüddîn Bağdâdî'nin şehîd edilmesi ile Moğol istilâsı ve Harezmsâhlar'ın ortadan kaldırılışı arasında ilişki kurma niyetiyle ortaya atıldığı kanaatinde-dir.³⁹⁵

Câmî'nin "*Hanımı Nişabur'da olduğu için şeyhin cesedini oraya götürdüler. 833/1429 yılında ise İsferyân'a naklettiler.*"³⁹⁶ ifâdesinin ikinci bölümü, yani İsferyân'a nakledilmesi yanlıştır. Çünkü *Nefehât* yazarı, Bağdâdî'yi, Mecdüddîn İsferyânî ile karıştırmıştır.³⁹⁷ Doğru olanı şeyhin nâşının Nişabur'a nakledilip, burada Şâdyâh denilen bir mevkiye defnedilmesidir.³⁹⁸

Mecdüddîn Bağdâdî'nin müridleri hakkında çok fazla bir bilgimiz yoktur. Fakat kesin olan bir şey vardır ki o, Radyüddîn Ali Lâlâ ve Necmeddin Dâye er-Râzî'nin yetişmesinde büyük rol oynamıştır. Çünkü şeyhi bu iki zâtın terbiye işiyle onu görevlendirmiştir.³⁹⁹ Kübreviyye silsilesinin Ali Lâlâ vasıtasıyla devam etmesi⁴⁰⁰

³⁹² Nurbahş, s. 49.

³⁹³ Abdullah Efendi, **Semerâtü'l-Fuâd (Gönül Meyveleri)**, haz. Yakub Kenan Necefzâde, Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1967, s. 207.

³⁹⁴ Simnânî, **Tezkiretü'l-Meşâyih**, s. 317. Ayrıca bkz. Câmî, s. 600; Hândmîr, II, 648; E. Ahmed Râzî, III, 1498; Masum Ali Şah, II, 336.

³⁹⁵ Zerrînkub, s. 102.

³⁹⁶ Câmî, s. 600. *Mecâlisü'l-Uşşâk* yazarı Gazergâhî de aynı sözleri nakletmektedir. Bkz. Gazergâhî, vr. 68a.

³⁹⁷ Bertels, s. 456.

³⁹⁸ Ebu Abdullah Hâkim Nişâbûrî, **Târîh-i Nişâbûr**, terc. Muhammed b. Hüseyin, haz. Muhammed Rıza Şefî Kûdeknî, Tahran 1375, s. 226.

³⁹⁹ Bkz. Câmî, ss. 606-608. Dâye, Şeyh Kübrâ'dan bahsederken "*şeyhim ve şeyhimin şeyhi*" ifâdesini kullanır. Mecdüddîn Bağdâdî'nin, Dâye'ye şeyhlik yaptığını buradan anlayabiliriz. Bkz. Dâye, **Bahru'l-Hakâik**, vr. 4a-b. Waley'in, "*Mecdüddîn Bağdâdî'nin Şeyh Kübrâ'dan önce ölmesine rağmen, Dâye'nin hiçbir zaman yazılarında Kübrâ'yi zikretmediği, açık bir şekilde Bağdâdî'yi kendisinin tek şeyhi olarak gördüğü kayda değerdir.*" sözünün yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Waley, "Najm al-Dîn Kubrâ and the Central Asian School of Sufism", s. 89.

⁴⁰⁰ Kübreviyye tarikatının günümüzdeki devamı olan iki kol, yani Zehebiyye ve Nurbahşiyye bu hususta iki farklı kanaate sahiptir. Zehebîler, silsilelerinde Necmeddin Kübrâ'dan hemen sonra Mecdüddîn Bağdâdî'ye yer verirken; Nurbahşîler, Radyüddîn Ali Lâlâ'yi zikrederler. Bu durumun gerçek sebebi ise Bağdâdî'nin ne zaman katledildiğinin tam olarak bilinmemesidir. Bkz. Hüseyin Haydarhânî, **Tuhfetü'l-Berere**'nin Farsça tercümesine yazdığı giriş, ss. 16-33.

ve çeşitli kollarıyla günümüze kadar gelmesi, Bağdâdî'yi bu tarîkat içinde daha da önemli hâle getirmektedir.

Bunların dışında onun, Şerefüddîn Belhî (ö. ?)⁴⁰¹ ve Şemseddîn Şihâbü'l-İslâm (ö. ?)⁴⁰² isimli iki müridiyle yaptığı yazışmalar ile Şeyh Nüreddîn Ömer Abbâs (ö. ?) adlı bir kişiye verdiği icâzetnâme günümüze kadar gelmiştir.⁴⁰³ Ferîdüddîn Attâr'ın da Bağdâdî'den terbiye görenler arasında yer aldığına dair iddialar bulunmaktadır.⁴⁰⁴ Hattâ Devletşâh, onun hırka-i teberrükünü Bağdâdî'den aldığını ifade etmektedir.⁴⁰⁵ Mecdüddîn Bağdâdî'nin, Nişabur'da tarîkat faaliyetlerinde bulunmasından ve ikisinin de tıp ilmiyle meşgul olmalarından dolayı birbirleriyle görüşmeleri ve sohbetlerde bulunmaları ihtimal dâhilindedir. Fakat bu konuda *Tezkiretü'l-Evliyâ*'nın başında geçen bir rivâyet dışında bu ilişkiyi teyit edebilecek sağlam delillere sahip değiliz.⁴⁰⁶ Kanaatimce Attâr gibi büyük bir şahsiyet eğer bu tarîkata bağlı olsaydı, daha sonraki Kübreviyye mensupları onu devamlı olarak zikrederler ve bunu tarikatları lehine kullanırlardı. Halbuki Kübreviyye tarihine baktığımızda böyle bir durum söz konusu değildir.

Son olarak Mecdüddîn Bağdâdî'nin kaleme aldığı çeşitli eserlere değinmek istiyorum. Bir kısmı Arapça, bazıları da Farsça olan bu eserler, genellikle küçük risâleler tarzında yazılmıştır.

1. *Tuhfetü'l-Berere Fî Mesâili'l-Aşere*: Bu kitap, seyr ü sülûkta dikkat edilmesi gereken hususlar, giyim-kuşam âdâbı, şeyh-mürîd ilişkileri, halvet, havâtır,

⁴⁰¹ Bu mektuplar için bkz. Meier, "An Exchange of Letters Between Sharaf Al-Dîn-i Balkhî and Majd Al-Dîn-i Baghdâdî", ss. 245-281.

⁴⁰² Dânişpejûh, **Hırka-i Hezâr Mihî**, ss. 168-174.

⁴⁰³ Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 26a-27a.

⁴⁰⁴ Bkz. Câmî, s. 814; Muhsinî, ss. 95-109; Muhammedî, ss. 257-260.

⁴⁰⁵ Devletşâh, I, 299.

⁴⁰⁶ *Bir gün İmam Mecdüddîn Muhammed Hârezmi'nin huzuruna geldim, ağlıyordum. "Hayrola" dedim. Dedi ki: "Yazık, geçmişte bu ümmet içinde, 'Ümmetimin âlimleri İsrâiloğulları'nın peygamberleri gibidir' hadîsi mesâbesinde kimseler vardı. Sonra şöyle devam etti: Dün gece "Ey Allah'ım" dedim, "senin işin sebebe bağlı değildir. Beni böylesine âlim kişilerden veya onları seyr eden kişilerden eyle. Başka türlü olmaya tâkat getiremem, ağlıyorum, belki duam kabul olunur."* Bkz. Ferîdüddîn Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ (Evliya Tezkireleri)**, haz. Süleyman Uludağ, Kabcacı Yay., İstanbul, 2007, s. 49.

hırka ve semâ' gibi on meseleyi ele alan Arapça olarak yazılmış önemli bir eserdir.⁴⁰⁷
Tuhfetü'l-Berere Farsça'ya da çevrilip yayınlanmıştır.⁴⁰⁸

2. *Selvetü'l-Mürîdîn Fî Fezâili Zikri Rabbi'l-Âlemîn*: Zikrin faziletiyle ilgili hadislerin derlendiği kırk bölümlük bir eserdir.⁴⁰⁹

3. *Risâle Der Sefer*: Avâm, havâs ve havâssu'l-havâssın seferleri hakkında yazılmış Farsça küçük bir risâledir.⁴¹⁰

Köprülü Kütüphânesi'ndeki bir mecmuada⁴¹¹ Mecdüddîn Bağdâdî'ye ait, Farsça telif edilmiş şu küçük risâleler yer almaktadır: 1. Risâle (vr. 417a-418a) 2. Es'ile ve Ecvibe (vr. 418a-418b) 3. Risâle-i Şerefüddîn el-Belhî İlâ Mecdüddîn (vr. 418b-419b) 4. Cevâb-ı Mecdüddîn (vr. 419b-421a) 5. Risâletü's-Sefer (vr. 421a-422b) 6. Cevâb-ı Şerefüddîn (vr. 422b) 7. Risâletü's-Seyr ve't-Tayr (vr. 423a-423b) 8. Risâle Fi'l-Uzle ve'l-Halve (vr. 423b-424b) 9. Risâle Fi'l-Vasiyye (vr. 424a-425b) 10. Risâle (vr. 425a-425b)

Yine Süleymaniye Kütüphânesi'ndeki bir mecmuada⁴¹² da ona ait, Farsça yazılmış iki adet isimsiz risâle 1. Risâle (vr. 126a-138a) 2. Risâle (vr. 138b-141b) ile iki icâzetnâme bulunmaktadır:

1. Mecdüddîn Bağdâdî'nin Şeyh Nureddin Ömer'e verdiği icâzetnâme (vr. 25a-27a)

2. Mecdüddîn Bağdâdî'nin Radyyyüddîn Ali Lâlâ'ya verdiği icâzetnâme (vr. 27a-28b)⁴¹³

⁴⁰⁷ Yazmaları için bkz. Süleymaniye Ktp., Murad Buhari, nr. 205; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1695; Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddîn, nr. 353.

⁴⁰⁸ Bkz. *Tuhfetü'l-Berere Fî Mesâili'l-Aşere*, çev. Şeyh Muhammed Bâkır Sâidî Horasânî, İntişârât-ı Mervî, Tahran, 1368.

⁴⁰⁹ Bağdâdî, *Selvetü'l-Mürîdîn Fî Fezâili Zikri Rabbi'l-Âlemîn*, Kitâbhâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahran, nr. 6810, ss. 62-99.

⁴¹⁰ Bağdâdî, "Risâle Der Sefer", haz. K. Ra'nâ Hüseyinî, ss. 179-188.

⁴¹¹ Bkz. Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1589, vr. 417a-425b. Bunlar arasından Mecdüddîn Bağdâdî'nin Şerefüddîn Belhî adındaki bir müridiyle yaptığı yazışmalar Meier tarafından yayınlanmıştır. Bkz. Meier, "An Exchange of Letters Between Sharaf Al-Dîn-i Balkhî and Majd Al-Dîn-i Bağhdâdî", ss. 245-281.

⁴¹² Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 126a-141b.

Yine onun biri Necmeddîn Kübrâ'ya, ikisi de Şemseddîn adlı bir müridine yazdığı üç adet mektubu yayınlanmıştır.⁴¹⁴ Bunların dışında şeyhin bazı rubâileri bulunmaktadır.⁴¹⁵ Ayrıca kendisi, *Tuhfetü'l-Berere*'nin girişinde âlf isnâdlı hadisleri topladığı *Zübdetü'l-Avâlî ve Hilyetü'l-Emâlî* adlı eserini bitirmek üzere olduğunu belirtmekte⁴¹⁶, bir mektubunda da *el-Müsâfirîyye* isimli eserinden söz etmektedir.⁴¹⁷

2.1.2. Radiyyüddîn Ali Lâlâ (ö. 642/1244)

Radiyyüddîn Ali Lâlâ, hem Necmeddîn Kübrâ hem de Mecdüddîn Bağdâdî'nin elinde tasavvufî eğitim görmüş önemli bir şahsiyettir. Şeyh Kübrâ'nın, bu zâtın terbiye ve irşâd görevini, aynen Necmeddîn Dâye'de olduğu gibi, en yakın halifesi Bağdâdî'ye havâle ettiği bilinmektedir.⁴¹⁸ Dolayısıyla o, biri Kübrâ diğeri de Bağdâdî tarafından verilen iki icâzete sahiptir.⁴¹⁹ Günümüze kadar uzanan Kübreviyye silsilesi de Ali Lâlâ vasıtasıyla devam edegelmiştir. Bu önemli noktaya işâret ettikten sonra onun hakkındaki bilgilere geçebiliriz.

Tam adı Ali b. Saîd b. Abdülcelîl el-Gaznevî olan Radiyyüddîn'in doğum tarihi bilinmemektedir. Fakat Devletşâh'ın, "*Bazıları 76, bazıları 79 yıl yaşadığını söyler.*"⁴²⁰ sözünden yola çıkarak, onun 563/1167 veya 566/1170 yılında dünyaya geldiğini söyleyebiliriz. Babası Şeyh Saîd (ö. ?), ünlü şâir Hakîm Senâî (ö. 526/1131)'nin amcasının oğluydu.⁴²¹ Senâî ile birlikte hacca gitmişlerdi. Cüveyn

⁴¹³ Ali Lâlâ'ya verilen bu icâzetenâme metni Kerbelâî'nin eserinde yer almaktadır. Bkz. Kerbelâî, II, 308-311. Bağdâdî hakkında genel bilgiler için bkz. Reşat Öngören, "Mecdüddîn el-Bağdâdî", **DİA**, XXVIII, 230-231.

⁴¹⁴ Dânişpejûh, **Hırka-i Hezâr Mihî**, ss. 160-162, 168-174.

⁴¹⁵ Berthels, ss. 453-459.

⁴¹⁶ Bağdâdî, **Tuhfetü'l-Berere**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1695, vr. 2a.

⁴¹⁷ Ahmed Münzevî, **Fihrist-i Nüşahâ-yı Hattî-yı Fârisî**, Müessese-i Ferheng-i Mintika, Tahran, 1969, II/I, 1384.

⁴¹⁸ Bkz. Câmî, s. 608; Nurbahş, s. 53.

⁴¹⁹ Bunlardan Necmeddîn Kübrâ'ya ait olanı hilâfet icâzeti, Mecdüddîn Bağdâdî'ninki de sohbet ve terbiyet icâzeti olarak kabul edilebilir. Şeyh Kübrâ'nın icâzeti için bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 24b-25b. Şeyh Bağdâdî'nin icâzeti için bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 27a-28b.

⁴²⁰ Bkz. Devletşah, s. 342.

⁴²¹ Bu yakınlık bir çok kaynak tarafından vurgulanmaktadır. Bkz. Devletşah, s. 342; E. Ahmed Râzî, I, 343; İsfizârî, I, 290; Şüsterî, II, 133.

vilâyetine bağlı olan Husrev-i Şurgîn'de kethüdâ idi. Onun doğumu da burada gerçekleşmişti.⁴²²

Alâuddevle-i Simnânî, Radiyyüddîn'e "Lâlâ" lakabının verilmesiyle ilgili olarak şöyle bir nakilde bulunmaktadır: "*Yusuf Hemedânî aslında bu ismi Radiyyüddîn'in babası Şeyh Saîd'e vermişti. Böylece onu Merv'deki ashâbının büyüğü olarak tayin ediyordu. Merv ehli ona 'Bozürg ve Rakîb Lâlâ' diyordu.*"⁴²³ Buradan anlaşıldığı kadarıyla bu isim ona babasından miras olarak kalmıştır.

Radiyyüddîn, daha Necmeddîn Kübrâ ile tanışmadan evvel babasının yanında sülûk ile meşgul oluyordu.⁴²⁴ Kaynakların ittifakla üzerinde durdukları bir husus, onun birçok şeyhin yanında bulunması ve hırka giymesidir. Bu müridlerin sayısı 113 ile 124 arasındadır.⁴²⁵ Hattâ Devletşâh'a bakacak olursak Radiyyüddîn, dünyanın meskûn olan dörtte birini dolaşmış ve 400 büyük şeyhten icâzet almıştır. Hindistan'a kadar gidip Baba Ebu'r-Rızâ Reten'e mülâkî olmuştur. Baba Reten, Hz. Peygamber'in ashâbından veya Hz. İsa'nın havâriyelerinden biri olarak kabul edilen efsanevî bir kişiliktir. Rivâyete göre bu zât, kendisine emânet edilen Hz. Muhammed'in tarağını Ali Lâlâ'ya vermiş ve akabinde vefât etmiştir.⁴²⁶

Simnânî o tarağı bir hırkaya, hırkayı da bir kâğıda sarmış ve bu kâğıdın üzerine şunları yazmıştır: "*Bu tarak, Resûlullah'ın taraklarından ki, bu zaîfe onun sahâbesinden erişti. Bu hırka da Ebu'r-Rıza Reten'den yine bu fakîre ulaştı.*" Yine

⁴²² Devletşâh, s. 342.

⁴²³ Simnânî, **Tezkiretü'l-Meşâyih**, s. 321.

⁴²⁴ Sistânî, s. 185.

⁴²⁵ Nurbahş, s. 53; Dârâ Şükûh, s. 106; İsfizârî, I, 290; E. Ahmed Râzî, I, 343; *Nefehât* müellifi Abdurrahman Câmî ise bunun 120 adet olduğunu söylemektedir. Bkz. Câmî, s. 609. Radiyyüddîn Ali Lâlâ'nın, Şeyh Ziyâüddîn Ebu Bekir b. Ebu'l-Alâ el-Hâtimî adında, hakkında herhangi bir bilgimizin bulunmadığı bir şeyhle de görüştüğü rivâyet edilmektedir. Bkz. DeWeese, "Two Narratives on Najm al-Dîn Kubrâ and Radî al-Dîn Ali Lâlâ from a Thirteenth-Century Source: Notes on a Manuscript in Raza Library, Rampur", ss. 298-339. Ferîdüddîn Attâr da Bâyezîd'den bahsederken, onun 113 pîrden istifâde ettiğini söyler. Bkz. Attâr, s. 172. Cüneyd-i Bağdâdî ise "*İki yüz pîrin hizmetinde bulundum, bunların içinde yedi tanesinden fazlası örnek alınmaya yararır bir halde değildi.*" Attâr, s. 388.

⁴²⁶ Devletşâh, s. 342; E. Ahmed Râzî, I, 343-344; İsfizârî, I, 290-291.

müellifin belirttiğine göre, yukarıda sözü edilen emânet Hz. Peygamber'in, Ali Lâlâ'ya olan emâneti idi.⁴²⁷

Radıyyüddîn'in Necmeddîn Kübrâ'yı arayışı, uzun seyahatleri ve sonunda ona intisâb etmesi menkıbevî mâhiyette olduğu için, *Şeyh Necmeddîn Kübrânı Şehîd Kılıb Şehr-i Hârezmni Harâb Kılğânının Beyânı* isimli menâkıbnâmedeki bilgilerle *Çihil Meclis*'tekiler arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. İlkine göre onun hikâyesi şöyledir:

Bağdat'ta yaşlı bir kadın yaşamaktadır ve Abdurrahman isminde bir oğlu vardır. Bu çocuk bir rüyâ görür ve bunu annesinin yorumlamasını ister. Rüyâsı şöyledir: Bir minâre vardır ve ona çıkmak ister. Etrafındaki bütün insanlar da oraya çıkmak isterler, fakat o bunu başaramaz. Kalendere benzeyen bir adam onu tutar ve minârenin tepesine çıkarır. Annesi bu rüyayı şu şekilde yorumlar: “*Bir derviş sana büyük bir makâma erişmen konusunda yardım edecek.*” Bunun üzerine kadın, oğlunu bu zâtı bulması için gönderir. Çocuk yolunu kaybeder, ağlar ve amacına nasıl ulaşacağını bilemez.

Bu sırada Necmeddîn Kübrâ, Harezm'de bir tarikat kurar ve çok meşhur olur. Her taraftan müridler onun yanına gelir. Abdurrahman yedi yıl boyunca şaşkın bir halde dolaşır, sonunda şeyhin adını işitir ve Harezm'e gider. Onu görünce, bu kişinin, rüyasındaki derviş olduğunu anlar ve kalbi mutmain olur. Şeyh onu müridliğe kabul eder ve kendisine “Mecdüddîn” lâkabını verir. Bu kişi aradan yedi gün geçince bir mürşid olarak hizmet etmek üzere şeyhinden icâzet alır.

Mecdüddîn, bir gün sokakta emîrin dâmâdını görür. Bu kişi atını onun üzerine doğru sürünce şeyh yere düşer, çok kızar ve şöyle der: “*Ey câhil! Hangi geri kafalı sâhib ve boş beyinli emîr bu salağa kızını verdi?*” Sonra yerden doğrulur ve gider. Emîrin dâmâdı bu sözlere öfkelenir ve intikam alma yolları arar. Birkaç gün sonra sarhoş bir haldeyken sokakta ansızın şeyhle karşılaşır. Kaplan gibi onun üzerine atlar ve başını kılıçla keser. Müridler dehşet içinde kaçırlar. Bu sırada o kişinin altındaki at delirir ve onu yere çarpıp öldürür. Emîr, şeyhe olan izzet ve saygısından dolayı

⁴²⁷ Câmî, s. 609.

onu toprağa verir, onun için hayırlar yapar ve dâmâdının şerrinden kurtulduğu için de çok sevinir.⁴²⁸

Bu menkıbedeki Abdurrahman'ın hikâyesi, bir dereceye kadar *Çihil Meclis* ve *Nefehât*'teki Radyüddîn ile ilgili anlatılanlara benzer. Fakat olay, çeşitli bakımlardan farklılıklar göstermektedir. Mecdüddîn Bağdâdî'nin öldürülmesi hâdisesi de bunun içine katılmıştır. Evvela Ali Lâlâ, Bağdadlı değil, Horasan'daki Cüveyn vilâyetindedir. İkincisi o, herhangi bir emîr veya yakını tarafından öldürülmemiştir. Ayrıca Şeyh Kübrâ'nın ona "Mecdüddîn" lâkabını verdiğine dair herhangi bir bilgimiz de bulunmamaktadır. Muhtemelen *Çihil Meclis* ve *Nefehât* kaynaklı bu hâdiseler, aradan geçen uzun süreçte karıştırılmış ve halk muhayyalesinde değişik bir hüviyete bürünmüştür. Daha erken tarihli ve çok kabul gören hikâyeye ise şudur:

Necmeddîn Kübrâ, hadis tahsil etmek için Hemedân'a gittiğinde, buraya bir fersah mesafede bulunan Radyüddîn'nin köyüne uğradı. Şeyh Kübrâ henüz tasavvuf yoluna sülûk etmemişti. O gece, Ali Lâlâ, göğe yükselen bir merdiven gördü. Birisi merdivenin başında durmuştu. Halk teker teker onun önüne geliyor, o da onları, ellerinden tutarak, göğe çıkarıyor ve merdivenin başında duran başka bir şahsa teslim ediyordu. Yukarıda, merdivenin başında duran ikinci şahıs her birini göğün kapısından içeri aldı. Radyüddîn'i de merdivenden yukarı çıkardılar. Elini onun eline verdiler. O da tıpkı diğerleri gibi onu göğün kapısından içeriye aldı.

Ali Lâlâ bu hâdiseyi şöyle anlatır: Ben de koşup şeyh hazretlerine vardım. Elimi ona verip tutunmak istedim. Fakat şeyhin işâreti üzerine elimi bir başkasına verdim. Şeyh onun elini tuttu ve her ikimizi birden göğe çıkardı, arşa erdirdi. O anda şeyhin sûretini gördüm. Arşa oturmuştu. Ben, "*Onun bedeni cân, cânı beden oldu. Bedeni orada, cânı buradadır.*" dedim.

Radyüddîn bu olayı babasına anlatınca, babası ona, "*Bu şahsı tanır, adını bilir misin?*" diye sordu. O, "*Evet, tanır ve adını bilirim.*" dedi. Bunun üzerine babası, "*Öyleyse onu arayıp bulman gerekir. Senin anahtarların onun elindedir.*" diye cevap verdi.

⁴²⁸ Berthels, ss. 443-444.

Ali Lâlâ bu şahsı bulmak için yola çıktı. Nice yıllar dünyayı dolaştı. Fakat Necmeddîn Kübrâ'nın Harezmi'e gelip tarikatını yaymasına kadar onun izine hiçbir yerde rastlayamadı. O sırada Radyüddîn, Türkistan'da Ahmed Yesevî'nin dergâhındaydı.

Bir gün halvette iken bir şahsın Harezmi'den geldiğini ve şeyhin ona, *"Harezmi'de hiç derviş var mı, halk ile meşgul oluyorlar mı?"* diye sorduğunu duydu. Adam, *"Şu sıralarda bir genç geldi. Halkı irşâd ile uğraşiyor. Bir kısım insanlar onun etrafında toplandı."* dedi. Ahmed Yesevî, *"Adı nedir?"* diye sorunca, adam, *"Necmeddîn Kübrâ'dır."* şeklinde cevap verdi.

Bu sözü duyan Ali Lâlâ halvetten dışarı çıktı. Hemen sefer kuşağını kuşandı. Ahmed Yesevî: *"Ne oldu?"* diye sordu. O, *"Yola çıkıyorum."* dedi. Şeyh, *"Kış geçinceye kadar sabret."* buyurdu. Fakat o, *"Bekleyemem"* diye cevap verdi. Sonunda Necmeddîn Kübrâ'nın hizmetine girdi ve sülûk ile meşgul oldu.⁴²⁹

Radyüddîn'in müşidini bulmak için uzun yıllar sehayat yaptığı bilinmektedir. Yine o böyle bir seferdeyken, bir grup insan onu Ruzbihân-ı Baklî'ye yönlendirir. Bunun üzerine o, Şîrâz'a gider ve Ruzbihân'ın dergâhına varır:

Şeyh bu sırada küçük bir kaptan abdest almaktadır. Ali Lâlâ'nın kalbinden, *"Bu kadar az suyla abdest almak şer'an câiz değildir."* diye bir düşünce geçer. Ruzbihân buna vâkıf olur ve şöyle diyerek onu uyarır: *"Ey şeyh, sen az suyla abdest alan dervişleri inkâr mı ediyorsun? Eğer sen hep böyleysen, kötü huylarını iyiye çevirememişsin, beşerî sıfatlarını 'Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanınız' sözü gereğince Rabbânî sıfatlara tebdîl edememişsin."* Bu sözleri işiten Radyüddîn şaşırır, utanır ve şeyhin ayağına kapanır. Ruzbihân ona şunları söyler: *"Keşke senin terbiye ve kalbinin açılma işi bana havâle olunsaydı. Fakat sen Şeyh-i Cihân Necmeddîn Kübrâ'ya havâle edildin. Senin fütûh anahtarın onun müridlerinden birinin"*

⁴²⁹ Sîstânî, ss. 185-186, 189; Câmî, ss. 607-608. Şeyh Radyüddîn'in tarih itibariyle Ahmed Yesevî ile görüşmesi mümkün görünmüyor. Belki Ahmed Yesevî'nin dergâhında ondan sonraki bir şeyhle bu konuşmaları yapmış olabilir. Yine Câmî'nin, *"Şeyh Ali hac niyetiyle yola çıktığında Horasan'a uğramış ve Şeyh Ebu Yakub Yusuf Hemedânî'nin sohbetinde bulunmuştu."* (Câmî, s. 607) şeklinde verdiği bilgi, eğer 535/1140 yılında vefât eden Yusuf Hemedânî ise, ki anlatılanlardan öyle bir çıkarımda bulunabiliriz, bunu da kabul etmemiz mümkün değildir.

elindedir.” Radıyyüddîn bu duruma çok üzülür, çaresiz bir şekilde onun izniyle tekrar sefere çıkar.⁴³⁰

Kerbelâî'nin anlatımına göre o, Ahmed Yesevî'nin dergâhından Necmeddîn Kübrâ'nın yanına geldiğinde şöyle bir tabloyla karşılaşmıştır:

Ali Lâlâ, şeyhin huzuruna girdiğinde onu bir Türk çocukla satranç oynarken gördü. Kalbinde şüphe duyguları belirdi ve içinden şöyle dedi: “*Şeyh-i Cihân'a böyle güzel yüzlü bir çocukla satranç oynamak yakışmaz.*” Şeyh firâset nûruyla buna vâkıf oldu, ona doğru döndü ve dedi ki: “*Ey Ali Lâlâ, Hak yolu böyle talep edilmez. Şîrâz'a gittin, Şeyh Ruzbihân'ı inkâr ettin, o bunun cevâbını verdi. Buraya geldin, yine aynı şeyi yapıyorsun. Bu Türk, büyük bir kişinin oğludur. Onun vücûduna vilâyet konulmuştur. Senin ve bir çok kâmilin şeyhi olacaktır. Sen o gece şöyle bir rüyâ görmedin mi? Biz yerden arşa kadar uzanan tahtadan yapılmış bir merdiven koymuştuk ve halkı oraya çıkarıyorduk. Şimdi, o arş bu Türk'ün vücûdudur, tahta merdiven de bu satrançtır. Ben satranç vasıtasıyla onun üzerinde tasarrufta bulunuyorum ve onun vücûdundaki kötü sıfatları çıkarıp atıyorum ki onun nefsinin şâhı mat olsun ve ‘Ölmeden önce ölünüz.’ sıfatlarıyla muttasıf hâle gelsin. O zaman, ‘O gün arz başka bir arzla değiştirilir.’ (İbrahim, 14/48) âyetinde geçen yeryüzünden parlak Rabbânî nurlar doğsun ve ‘Arz, Rabbinin nûruyla aydınlandı.’ (Zümer, 39/69) âyetindeki gibi olsun. Bu duruma erişince, ebedî bir hayat ve ahlâkla müzeyyen olur ve üns meclisinde Bâkî olan Allah'ın kadehinden şarâb-ı kudsü içersin. Hz. İzzet'in elinden şeref hil'atini giyersin. ‘Onun kulağı, gözü, dili ve eli olurum.’ konumuna yükselir. Allah'ın fazlını arayan kişi fuzûlî şeyleri terk etmelidir.*” Bu sözleri duyan Ali Lâlâ şaşkınlık içerisinde kaldı.⁴³¹

Netice itibarıyla Necmeddîn Kübrâ'ya bağlanan Radıyyüddîn, şeyhi tarafından Mecdüddîn Bağdâdî'nin ellerine teslim edilir. Şeyh Mecdüddîn'in ona

⁴³⁰ Bkz. **Ruzbihânâme**, haz. Muhammed Takî Dânişpejûh, İntişârât-ı Encümen-i Âsâr-ı Millî, Tahran, 1347, ss. 199-200; Ebu'l-Abbâs Zerkûb Şîrâzî, **Şîrâznâme**, haz. İsmail Vâiz Cevâdî, İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, Tahran, trs., ss. 160-161; Kerbelâî, II, 305. Buradaki rivâyet, Necmeddîn Kübrâ ile şeyhi Ruzbihân Kebîr-i Mısırî arasında cereyân eden hâdiseyi akla getirmektedir. Muhtemelen bu ilk hâdiseye daha sonraları Radıyyüddîn Ali Lâlâ'ya da atfedilmiş ve iki farklı olay ortaya çıkmıştır.

⁴³¹ Kerbelâî, II, 313-314. Fahreddîn Irâkî de bu olaya atıfta bulunmaktadır. Bkz. Irâkî, **Uşşâknâme**, **Külliyât-ı Irâkî** içinde, haz. Saîd Nefisî, Kitâbhâne-i Senâî, Tahran, 1368, ss. 358-360.

“ferzend-i azîz” yani “azîz oğul” diye hitap etmesinden⁴³², Radyüüddîn’in şeyhi tarafından çok sevildiği söylenebilir. Harezm’de ne kadar kaldığı bilinmeyen Ali Lâlâ’nın Moğol istilâsından önce İsferyân taraflarına gittiği ve orada irşâd faaliyetlerine devam ettiği bilinmektedir. Zîrâ kendisinden sonra Kübreyiye tarikatının silsilesini devam ettiren ve aynı zamanda akrabası olan Cemâleddîn Ahmed Cûrfânî (ö. 669/1270), İsferyânli’dir.⁴³³

Radyüüddîn 642/1244’te vefat etmiştir.⁴³⁴ *Fazlu’t-Tarîka*’da onun İsferyân’in köylerinden Gûrfân veya Cûrfân’a defnedildiği belirtilmektedir.⁴³⁵ *Sefînetü’l-Evliyâ* müellifi ise onun kabrinin Gazne’de olduğunu ve orayı ziyâret ettiğini söylemektedir.⁴³⁶

Kaynaklarda bazı rubâileri⁴³⁷ dışında herhangi bir eserine rastlanmayan Ali Lâlâ’nın, araştırmalarımız esnasında iki adet risâlesine ulaştık. Bu risâlelerden Farsça olarak kaleme alınan birincisi Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 142a-145a’da, zikirle ilgili âyet ve hadisleri içeren ve Arapça olan diğeri ise yine aynı mecmuadaki vr. 145b-147b’de yer almaktadır.

2.1.3. Sa’deddîn Hammûye (ö. 649/1251 veya 650/1252)

Sa’deddîn Hammûye⁴³⁸, Horasan’da dört-beş kuşaktır ilmî, siyâsî ve askerî alanda önemli kademelerde yer alan bir âilenin ferdidir.⁴³⁹ Tam adı Muhammed b. el-

⁴³² Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 27b.

⁴³³ Câmî, s. 609.

⁴³⁴ Müstevfî, s. 672; Hândmîr, II, 336; Şüsterî, II, 133-134; Mirzâ Zeynelâbidin Şîrâzî, **Riyâzü’s-Siyâha**, haz. Asgar Hamid Rabbânî, İntişârât-ı Sa’dî, Tahran, 1341, ss. 505-506; Masum Ali Şah, II, 338-339.

⁴³⁵ Simnânî, **Fazlu’t-Tarîka**, vr. 101a.

⁴³⁶ Dârâ Şükûh, s. 106.

⁴³⁷ Bkz. İsfizârî, I, 290-291; E. Ahmed Râzî, I, 343-344.

⁴³⁸ Bu nisbenin farklı şekillerde okunduğu görülmektedir. Mesela “Hamevî, Hamûye, Hamuveyh, Hameviyye” gibi. Şeyh Sa’deddîn’in âilesi Suriye’nin Hama şehrinden olmadığı için Hamevî diye okumak karışıklığa neden olacağı için biz “Hammûye” diye yazmayı tercih ettik. Şeyh Sa’deddîn’in *el-Misbâh Fi’t-Tasavvuf* adlı eserini yayına hazırlayan Necib Mâyil Herevî de, *DÎA*’da Necmeddîn Kübrâ maddesini yazan Hamid Algar da bu şekilde yazmayı uygun görmüşlerdir. Bu tartışmalı hususta bkz. Elias, “The Sufî Lord of Bahrabad: Sa’d al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi”, ss. 53-55.

Müeyyed b. Ebî Bekir b. Ebi'l-Hasan b. Muhammed b. el-Hammûye'dir.⁴⁴⁰ 586/1191'de atayurdu olan Bahrâbâd'da dünyaya gelmiştir. Ömrünün çoğunu uzun seyahatler yaparak geçirmiştir. Vasiyyetinde 25 yıl çeşitli memleketleri dolaştığını ve hâlen seferde olduğunu bizzat kendisi ifâde etmektedir.⁴⁴¹

600/1203'te Şâdyâh'ta, 604/1207'de Bahrâbâd'da bulunan Sa'deddîn, 605/1208 Muharrem'inde ilim tahsili için Harezm'e geçti. 609/1212'ye kadar burada meşhur âlim Şihâbüddîn Hîvekî'den dersler aldı. Bundan sonra, bir kaç yıl Nişâbur'daki Sultâniyye Medresesi'nde, Muînüddîn Câcermî (ö. 613/1216)'nin yerine hocalık yaptı⁴⁴²; zâhirî ilimleri bırakıp tasavvufa yöneldi ve Horasan'a geçti. Akabinde Hicâz'a gidip haccını edâ etti ve tekrar Horasan'a döndü. Tarihi tam bilinmemekle birlikte 614-616 yıllarında Necmeddîn Kübrâ'ya bağlandı, 616/1219 yılının Zilhicce'sinin sonlarında icâzetini aldı⁴⁴³ ve Moğol istilasından önce bu bölgeyi terk etti. Bundan sonra yine seyahatlere başlayan Hammûye Mekke, Medîne, Musul, Bağdat, Mısır, Humus, Halep, Şam gibi bir çok şehirleri dolaştı. 644/1246 yılında Âmul'deyken oğlu Sadreddîn İbrâhîm'in doğum haberini aldı. 644-648 yılları arasında Horasan'a çeşitli defalar gelip gitti. 648/1250'de yine Âmul'deyken ikinci oğlu Hâce Yahyâ'nın doğduğu müjdesi kendisine iletildi. 649/1251 yılında artık son kez Horasan'a geldi ve o yıl içinde, 18 Zilhicce'de vefât etti.⁴⁴⁴ Öldüğü hücre sine defnedildi. Daha sonra oğlu Sadreddîn tarafından buraya bir türbe yaptırıldı.⁴⁴⁵

⁴³⁹ Hammûye âilesinin önemli temsilcilerinin ele alındığı şu makaleye bkz. Saîd Nefsî, "Hânedân-ı Sa'deddîn Hammûye", ss. 6-39.

⁴⁴⁰ Hândmîr, II, 337; Masum Ali Şah, II, 340.

⁴⁴¹ Bkz. Şüsterî, II, 76.

⁴⁴² Zerrînkub, s. 114.

⁴⁴³ Necmeddîn Kübrâ'nın, Sa'deddîn Hammûye için 616/1219 yılının Zilhicce ayının sonlarında kaleme aldığı deddiği icâzet için bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 29b-30b. Burada Şeyh Kübrâ önce bazı nasihatlerde bulunmakta, daha sonra İsmail Kasrî ile başlayan hırka silsilesini saymaktadır. Aynı icâzetnâmenin başka bir nüshası daha bulunmaktadır. Bkz. Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 318, vr. 58b-59a.

⁴⁴⁴ Hâfi de şeyhin ölüm tarihi hususunda aynı görüştedir. Bkz. Hâfi, s. 319.

⁴⁴⁵ Dânişpejûh, "Keşfü'l-Hakâyık", ss. 302-303. Makale yazarı Dânişpejûh, Şeyh Hammûye hakkındaki bu bilgileri bize, yine şeyhin neslinden olup sekizinci yüzyılda yaşayan Hâce Gıyâsüddîn isimli bir zât tarafından kaleme alınan *Murâdü'l-Mürîdîn* isimli bir yazma eserden aktarmaktadır.

Şeyhin ölüm tarihi konusunda bazı farklı fikirler de vardır. *Târîh-i Yâfî*, *Nefehât*, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, *Mecâlisü'l-Uşşâk*, *el-İber*, *Riyâzü's-Siyâha* ve *Sefinetü'l-Evliyâ* yazarları onun 63 yıllık hayatının 650/1252'de sona erdiğini söylerken⁴⁴⁶, İbn Tağrıberdî bu tarihin 651/1253⁴⁴⁷, Hamdullah Müstevfî de 658/1260 olduğunu ifade eder.⁴⁴⁸ Devletşâh, onun Radiyyüddîn Ali Lâlâ'dan sonra sekiz yıl daha yaşadığını ileri sürerek, azîzlerden birinin Hammûye'nin vefâtına dâir şu tarihi düşüğünü yazar: “*Millet ve İslâm'ın nûru ve takvânın mumu olan cihânın şeyhi Sa'deddîn Hammûye 650'de, Cuma günü, Kurban Bayramı'nda, ikindi namazı vaktinde Bahrâbâd'da vefât etmiştir.*”⁴⁴⁹ Kabri doğum yeri olan Bahrâbâd'dadır.⁴⁵⁰

Hammûye'nin Necmeddîn Kübrâ dışında diğer bazı sûfilerle de irtibatı olduğu görülmektedir. Meselâ, Mescid-i Aksâ'da babasının amca oğlu Sadreddîn Ebu'l-Hasan Muhammed b. İmâdüddîn Ebî Ahfaz (ö. 617/1220)'dan hırka giymiştir.⁴⁵¹ Hicaz'da Şihâbüddîn Sühreverdî ile karşılaşmış ve ondan telkîn-i zikir almıştır.⁴⁵² Onun bu zât hakkında şöyle dediği ifade edilir: “*Nebî'ye tâbi olma nûru Sühreverdî'nin alnında bir başka görülür.*”⁴⁵³

Hammûye, Şam'da Cebel-i Kasyûn denilen bir yerde ikamet ederken İbn Arabî (ö. 638/1240) ve talebesi Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) ile çeşitli defalar beraber bulunmuştur.⁴⁵⁴ İbn Arabî ile birbirlerine yaptıkları iltifât çok meşhurdur. Rivâyete göre, Sa'deddîn Hammûye'ye, İbn Arabî sorulduğunda şöyle demiştir: “*O,*

⁴⁴⁶ Yâfî, IV, 40; Câmî, s. 602; Şüsterî, II, 77; Gazergâhî, vr. 65a-b; Zehebî, **el-İber**, III, 265; Zeynelâbidin Şirâzî, s. 241; Dârâ Şükûh, s. 105.

⁴⁴⁷ İbn Tağrıberdî, VII, 31.

⁴⁴⁸ Müstevfî, s. 670.

⁴⁴⁹ Devletşâh, ss. 342-343.

⁴⁵⁰ Şüsterî, II, 77; Darâ Şükûh, s. 105; İsfizârî, I, 287; Zeynelâbidin Şirâzî, s. 241.

⁴⁵¹ Dânişpejûh, “Keşfü'l-Hakâyık”, s. 303. Bu hırka giyme olayının Necmeddîn Kübrâ'ya gelmeden önce mi, yoksa onun yanından ayrıldıktan sonra mı olduğu tam bilinmemektedir. Muhtemelen Şeyh Kübrâ'ya intisâb etmeden öncedir.

⁴⁵² Bkz. Hâfî, s. 319.

⁴⁵³ Sistânî, s. 215.

⁴⁵⁴ Zehebî, **el-İber**, III, 265; Nefîsî, “Hânedân-ı Sa'deddîn Hammûye”, ss. 15-16.

sâhilsiz bir ummândır.” Şeyh-i Ekber de onun hakkında “*Bitmez, tükenmez bir hazînedir.*” sözünü söylemiştir.⁴⁵⁵

Konevî ile de aralarında şöyle bir olay cereyân etmiştir: *Bir gün Sadreddîn Konevî ile Şeyh Sa'deddîn semâ' meclisinde bulunuyorlardı. Şeyh Sa'deddîn semâ' sırasında evinin olduğu sofa tarafına yöneldi. Tam bir edeb ile bir müddet ayakta durdu. Daha sonra, gözünü yumup, “Ey Sadreddîn, neredesin?” diye seslendi. Sadreddin önüne vardığı zaman, Hammûye onun yüzüne bakarak gözlerini açtı ve şu sözleri söyledi: “Hz. Risâlet'i şu sofada gördüm. İstedim ki onun cemâli müşâhedesiyle müşerref olan gözü senin yüzüne bakarak açayım.”*⁴⁵⁶

Menâkıbnâme-i Evhadüddîn Kirmânî'de verilen bilgiye göre, Sa'deddîn Hammûye ile Kirmânî Halep'te bir araya gelmişler ve o bölgenin hâkimi olan el-Melikü'z-Zâhir (ö. 612/1215)'in tertip ettiği semâ' meclisinde buluşmuşlardır. Yine *Menâkıbnâme*'nin anlatımına göre iki mutasavvıf, semâ' başta olmak üzere bazı konularda ihtilâfa düşmüşler ve birbirlerini tenkit etmişlerdir.⁴⁵⁷ Belirtilen zaman diliminde Sa'deddîn'in Halep'te bulunması pek muhtemel görülmesi de, iki şeyh 616/1219 yılından sonra karşılaşmış olabilir. Çünkü Sa'deddîn bu yıl Şeyh Kübrâ'dan icâzetini almış ve Moğol istilâsından önce Harezm'i terk etmiştir. Her hâlükârda bu rivâyet bize, Hammûye ile Kirmânî arasında bir takım fikir ayrılıklarının bulunduğunu ve bazı tarîkat pratikleri hususunda farklı düşüncelere sahip olduklarını göstermektedir.

Şeyh Sa'deddîn ve oğlu Sadreddîn İbrahim (ö. 722/1322)'in Orta Asya'daki Türkler'in ve Moğollar'ın müslüman olma sürecinde büyük bir rol oynadıkları görülmektedir. Onların Moğol yöneticileriyle kurdukları yakın ve samimî diyaloglar kısa sürede meyvelerini vermeye başlamış, başta devlet kademesi olmak üzere halk arasında çok sayıda kişi İslâmiyet'i din olarak benimsemiştir.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Sistânî, s. 215;

⁴⁵⁶ Câmî, s. 601.

⁴⁵⁷ Alâî, ss. 174-181.

⁴⁵⁸ Buhara taraflarında yerleşen bir diğer Kübrevî şeyhi Seyfeddîn Bâharzî'nin de benzer faaliyetlerde bulunduğu az sonra değinilecektir. Bu iki Kübrevî şeyhinin bizzat Necmeddîn Kübrâ tarafından kardeş ilan edildiği bilinmektedir. Bkz. Fasîh Ahmed Hâfî, s. 290. Bâharzî'nin, Sa'deddîn Hammûye'ye gönderdiği ve içinde övgü dolu ifadelerin bulunduğu 616/1219 yılının

İbn Tağrıberdî (ö. 874/1469)'nin ifâdesine göre, Sa'deddîn Hammûye, Şam'dan tekrar Horasan'a döndükten sonra buranın Moğol yöneticisiyle iyi ilişkiler kurmuş, bu şahıs şeyhe maddî ve manevî yardımlarda bulunmuş, netîce itibariyle de birçok Tatar onun eliyle müslümanlığı seçmiştir.⁴⁵⁹

Daha önemli ve Moğol toplumunda köklü değişikliklere neden olan hâdiseye ise İlhanlı Devleti'nin başında bulunan Gâzân Han (ö. 703/1304)'ın, Sa'deddîn'in oğlu ve kendisinden sonra Bahrâbâd'daki dergâhın şeyhliğini bıraktığı Sadreddîn eliyle müslümanlığı kabul etmesi ve binlerce insanın önünde kelime-i tevhîd getirmesidir. Devletşâh'ın anlatımına göre, bu şatafatlı tören şöyle cereyân etmiştir:

*Gâzân Han müslümanlığa geçmeye karar verince, "O halde sayesinde kâfirlikten kurtulup müslüman olabileceğim olgun bir bilgin lâzımdır. Onun irşâdıyla müslüman olayım. O bana İslâm'ın edeb ve erkânını öğretsin." dedi. Derken Şeyhü'l-İslâm, âriflerin medâr-ı iftihârı, muhakkıkların sultânı Sadreddîn İbrahim b. Şeyhü'l-Ârifi'l-Muhakkık'l-Hammûye'ye yazdılar ve onu az bir zamanda Bahrâbâd'dan Âzerbeycan'a getirdiler. Şenlikler ve ziyâfetlerden sonra, Han gusül abdesti aldı, adı geçen şeyhin hırkasıyla şereflendi. Bir bülbül gibi tevhîd kelimesini söylemeye başlayınca, emirleri ve devlet adamları hep birden İslâmiyet'i kabulle şereflendiler. Bu olay 691 yılı Şaban'da oldu."*⁴⁶⁰

Kerbelâî bu esnada büyük küçük seksen bin kişinin daha İslâmiyet'i kabul ettiğini, hükümdârın da ismini "Mahmûd" olarak değiştirdiğini yazmaktadır.⁴⁶¹

Zilhicce'sinin 22. günü kaleme alınmış bir mektubu mevcuttur. Bkz. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2023, vr. 81b-83a. Bu mektup, hem iki şeyh arasındaki ilişkilerin bu tarihlerde iyi gittiğini hem de birbirlerinin faaliyetlerinden haberdâr olduklarını göstermektedir.

⁴⁵⁹ İbn Tağrıberdî, VII, 31.

⁴⁶⁰ Devletşâh, s. 330-331.

⁴⁶¹ Kerbelâî, I, 528. İlhanlı hükümdarlarından Hülâgû, Abaka ve Argun Budist idiler. Ahmed Teküder'in kısa süren hâkimiyetinde İslâmiyet halk arasında yayılmaya başlamışsa da ancak Gâzân Han zamanında resmî din olarak kabul edilmiştir. O zamana kadar İlhanlılar'da Cengiz Yasası geçerliydi. Onun İslâmiyet'i kabulünden itibaren Müslüman tebaanın şer'î işlerine kadılar bakmaya başladı. Bkz. Abdülkadir Yuvalı, "İlhanlılar", **DİA**, XXII, 104. Gâzân Han esas itibariyle sünî-hanefî bir kişiydi. Fakat o şîî imamlarına ve âlimlerine de hürmet eder, onlara düzenli maaş bağlar ve vergilerden muaf tutardı. Şîilerce kutsal sayılan yerleri ziyaret eder, buralara başışta bulunurdu. Bu durum, onun şîî olduğu hakkında bir takım dedikoduların çıkmasına sebep oldu. Bkz. Yuvalı, "Gazan Han", **DİA**, XIII, 430. Gâzân Han müslüman olduktan sonra Mevlânâ'nın "*Sen Tatar'dan korkuyorsun; çünkü Tanrı'yı tanımıyorsun. Oysa ben Tatar'dan iki yüz iman sancağı yükselteceğim.*" sözlerini giydiği hırkaya altın telle yazdırmıştır. Sultan tören günlerinde bunu giyer, Mevlânâ bu gazeli benim için söylemiş, çünkü Tatarlar benim zamanımda müslüman oldular deyip övünürdü. Bu hâdiseye Mevlânâ'nın geleceğe yönelik bir keşfi, öngörüsü olarak da bakmak mümkündür. Bkz. Mehmet Demirci, "Moğollar ve Mevlânâ", **Mevlânâ ve Mevlevî Kültürü** içinde, H Yay., İstanbul, 2008, s. 85.

Kaynaklardan anlaşıldığına göre, Necmeddîn Kübrâ'nın vefâtından sonra, diğer Kübrevî şeyhleri ve mensupları Hammûye ile yakın bir münâsebet kurmaktan kaçınmışlardır. Bunun başlıca iki nedeni vardır. Birincisi, onun Kübreviyye tarikatından daha çok İbn Arabî ekolünün bir takipçisi olarak hayatını sürdürmesidir. Bir risâlesinde o, önceki kuşağın en büyük sufilerini sayarken “*İmâmü'l-Muhakkıkîn Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Şeyh Necmeddîn el-Kübrâ ve Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî*” şeklinde bir sıralama yapmaktadır.⁴⁶² Onun İbn Arabî hakkındaki “*Sahilsiz bir ummandır.*” sözünü daha önce zikretmiştik. Konevî ile yakın ilişkisi de malumumuzdur. Bütün bu veriler göz önüne alındığında Hamid Algar'ın “*Sa'deddîn Hammûye, Kübrevîliği İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesiyle buluşturan ilk Kübrevî şeyhidir. İlk dönem Kübrevîleri arasında onun dışında bu düşünceye eğilim yok denecek kadar azdır.*”⁴⁶³ değerlendirmesi oldukça yerindedir.

İkincisi, Hammûye âilesinin Moğol yönetimi ve siyasetiyle çok fazla ilişki içerisinde olmasıdır. Bu, Kübreviyye tarikatının pek taraftar olmadığı bir durumdur. Sa'deddîn'in oğlu Sadreddîn'in İlhanlı sarayıyla kuvvetli bir bağı vardır ve meşhur Moğol tarihçisi Atâ Melik Cüveynî'nin kızıyla evlenmiştir. Sa'deddîn'in elinden hırka giydiği amcasının dört oğlu da Moğollar'ın askerî ve sivil bürokrasisinde görev almışlardır.⁴⁶⁴ Mecdüddîn Bağdâdî bir mektubunda, Hammûye âilesinin tutumundan rahatsızlık duyduğunu anlatmaktadır.⁴⁶⁵ Muhtemelen onun şikâyetinde bulunduğu kişiler bunlardır. Yoksa Bağdâdî'nin Sa'deddîn ile aralarının gayet iyi olduğu anlaşılmaktadır. *Nefehât*'te anlatılan kaz-yumurta hadisesinde, Şeyh Kübrâ, Mecdüddîn Bağdâdî'ye kızınca, Bağdâdî, Sa'deddîn Hammûye'den şeyhi ile kendisi arasında arabuluculuk yapmasını ricâ etmiştir.⁴⁶⁶

Yukarıda zikrettiğimiz iki nedene, bir üçüncüsünü daha ekleyebiliriz. Bu da Şeyh Sa'deddîn'in eserlerinde, özellikle velâyet-nübüvvet meselesi söz konusu

⁴⁶² Hammûye, **Risâle Der Tasavvuf**, Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3931, vr. 33b.

⁴⁶³ Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, **DİA**, XXXII, 501.

⁴⁶⁴ Elias, “The Sufi Lord of Bahrabad: Sa'd al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi”, ss. 67-75.

⁴⁶⁵ Dânişpejûh, **Hırka-i Hezâr Mîhî**, s. 170.

⁴⁶⁶ Câmî, s. 597.

olduğunda, bazı şîî eğilimlerin bulunduğu iddiasıdır.⁴⁶⁷ Onun en önemli takipçisi olan Azîz Neseî (ö. 700/1300) şu sözleri şeyhinden dinlediğini belirtir:

Bil ki Şeyh Sa'deddîn'in buyurduğuna göre, Hz. Muhammed'den evvelki dinlerde velî yoktu, velî ismi de yoktu. Allah'a yakın olan kişilere genel olarak peygamber derlerdi. Her ne kadar her dinde bir şeriat sahibi vardı ve birden fazla olmuyordu ise de, diğerleri halkı onun dinine davet ediyor ve hepsine enbiyâ diyorlardı. O halde Hz. Âdem dininde birkaç peygamber vardı ve bunlar halkı Âdem'in dinine davet ediyorlardı. Nuh, İbrahim, Musa ve İsa dinlerinde de aynıydı. Sıra Muhammed'e gelince, "Benden sonra halkı benim dînime davet edecek peygamber gelmeyecektir. Benden sonra beni izleyen ve Allah'a yakın olan kimselerin adı evliyâdır. Bu velîler, halkı benim dinime davet ederler." buyurdu. Velî ismi Muhammed dininde ortaya çıktı. Yüce Allah onun ümmetinden 12 kişiyi seçerek, onları kendine yakın kıldı. Onları kendi velâyetine tahsîs ederek, Hz. Muhammed'in nâibleri yaptı. Âlimler peygamberlerin vârisleridir. Bu 12 kişi hakkında "Ümmetimin âlimleri Benî İsrâîl peygamberleri gibidir." buyrulmuştur. Şeyhe göre, Muhammed ümmeti içinde bu 12 kişiden fazla velî yoktur. On ikincisi de velîlerin sonuncusu olup, adı "Mehdî" ve "Sâhib-i Zamân"dır.

Ey derviş, Şeyh Sa'deddîn bu sâhib-i zamân hakkında kitaplar yazıp onu çok medhetmiş ve şöyle buyurmuştur: "İlim ve kudreti kemâl derecesindedir. Tüm yeryüzünü kendi hükmü altına alır ve adâletle süsler. Küfür ve zulmü bir anda yeryüzünden kaldırır. Yeryüzünün bütün hazineleri ona görünür."⁴⁶⁸

Neseî bir keresinde bu konuda çok fazla konuşan şeyhine karşı çıkacak gibi olmuş, fakat Hammûye bu tepkiye üzölmüştür:

"Horasan'da Şeyh Sa'deddîn'in hizmetinde iken, şeyh bu sâhib-i zamân ve onun kudret ve kemâli hakkında çok mübâlağa ediyordu. Öyle ki bizim anlayış kapasitemiz ona yetmiyor, aklımız bu hususları kavrayamıyordu. Bir gün ona "Ey şeyh, böyle biri gelmemiştir. Onun hakkında böylesine mübâlağa etmek doğru olmaz. Belki böyle değildir." dedim. Şeyh gücendi. Ben de bu sözü terk edip, bir daha böyle konuşmadım."⁴⁶⁹

Hamid Algar ise bu gibi sözlerle onun şîî akîdeyi benimsemiş olmasının kabul edilemeyeceğini belirtir ve şunları söyler:

"Bu tür fikirler bazen Hammûye'nin şîî kabul edilmesine yol açmış ve onun hakkında, sonraki dönemlerde bazı Kübrevîlerin de benimseyeceği şîîliğin ilk izlerinin görüldüğü "erken şîî" tanımlaması yapılmıştır. Aslında Hammûye'nin

⁴⁶⁷ Kerbelâî ve Şüsterî onun on iki imam şîîliğine mensup olduğunu belirtirler. Bkz. Kerbelâî, II, 392; Şüsterî, II, 76-77.

⁴⁶⁸ Azîz Neseî, **İnsân-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)**, haz. Mehmet Kanar, Dergâh Yay., İstanbul, 1990, s. 142.

⁴⁶⁹ Neseî, s. 142.

velâyet ve on iki imam tasavvurunda şîliği çağrıştırarak bir taraf bulunmamaktadır. Onun on iki imam anlayışı sūfî perspektifli bir kutsal tarih anlayışını temellendirme girişiminden ibarettir. Özellikle on ikinci imama “hâtemü’l-evliyâ” demesi İbnü’l-Arabî terminolojisinden uyarlanmış bir kavramdır.”⁴⁷⁰

Yine onun, Radıyyüddîn Ali Lâlâ’nın halifesi Ahmed Cûrfânî ile de aralarının soğuk olduğu anlaşılmaktadır. Câmî şöyle bir olaydan bahsetmektedir:

*Bir gün Sa’deddîn Cûrfân’a gitti. Birisini gönderip Şeyh Ahmed’i çağırdı. O uzlete niyet ettiğinden dolayı bu davete icâbet etmedi. Bunun üzerine Sa’deddîn başka bir adam göndererek ona şöyle dedi: “Gelmen gerek, Şeyh Ali’nin sana bir icâzetnâme yazdığı ve benim de yazmam gerektiği hakkında bana bir işâret ulaştı.” Bunun üzerine Cûrfânî ona: “Ben Hakk’a icâzetnâme ile tapmam” dedi.*⁴⁷¹

Zâhirî ve bâtinî ilimlerde behre sâhibi olan Şeyh Sa’deddîn oldukça velûd bir yazardır. Onun *Mahbûbü’l-Muhibbîn* ve *Matlûbü’l-Vâsilîn* ile *Secencelü’l-Ervâh* başta olmak üzere *Zuhûru’t-Tevhîd fî Nûri’t-Tecrîd*, *el-İhsâ fî İlmi’l-Esmâi’l-Hüsnâ*, *Sekînetü’s-Sâlihîn*, *Hakâyiku’l-Hurûf*, *Kitâbü’l-Harf* ve *el-Misbâh Fi’t-Tasavvuf* gibi elliye aşkın Arapça ve Farsça eseri vardır.⁴⁷² Câmî’nin dediğine göre, bunlarda birçok rumuzlar, müşkil kelimeler, rakamlar, şekiller ve dâireler bulunmaktadır. Akıl ve fikir bunları keşfedip çözmekten âcizdir. Eğer basîret gözü keşif nûru ile açılmazsa bu meseleleri idrâk etmek imkânsızdır.⁴⁷³

2.1.4. Aynüzzamân Cemâleddîn Gîlî (ö. 651/1253)

Aynüzzamân Cemâleddîn Gîlî, Necmeddîn Kübrâ’nın hakkında en az bilgi sâhibi olduğumuz halifelerinden birisidir. Onunla ilgili bulabildiklerimiz genelde menkıbevî mâhiyette olan birkaç hâdiseden ibarettir. Kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığına göre, Gîlî’nin kütüphânesinde çeşitli ilim dallarına ait birçok kitap vardı. Evliyânın büyüklerinden olmasının yanısıra Arapça ve Farsça nazım ve nesirde büyük bir behre sahibiydi.⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ Bkz. Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, XXXII, 501.

⁴⁷¹ Câmî, s. 610.

⁴⁷² Bu eserlerin listesi için bkz. Hammûye, *el-Misbâh Fi’t-Tasavvuf*, ss. 46-52.

⁴⁷³ Bkz. Câmî, s. 600.

⁴⁷⁴ Nevâî, s. 320.

Şeyh Kübrâ'nın sohbetinde bulunmak üzere yola koyulduğu zaman, kütüphanesindeki aklî ve naklî ilimlerle ilgili kitaplardan bir kısmını yolculukta okumak için yanına almıştı. Bir gece şeyhin şöyle dediğini duydu: “*Gîlîcik, püştene (yükünü) bırak da gel!*” Uyanınca püşte nedir diye merak etti. “*Benim dünyada hiçbir şeyim yoktur, ele geçirmek için dahi mukayyet değilim.*” dedi. İkinci gece de aynı rüyayı gördü. Üçüncü gece şeyhten püştenin ne olduğunu sordu. Şeyh, “*Yığıldığın kitaptır.*” diye cevap verdi. Uyanınca kitapları Ceyhun nehrine attı. Necmeddîn Kübrâ'nın yanına geldiği zaman, şeyh ona, “*O kitabı atmasaydın benim sana hiçbir faydam dokunmazdı.*” buyurdu.⁴⁷⁵

Daha sonra ona hizmet hırkasını giydirdi ve halvete soktu. Üç gün sonra halvette aklına taze balıkla pilav geldi. Gîlânlı olduğu için bu yemeklere alışmıştı. Şeyh velâyet nûru ve firâsetiyle onun kalbinden geçenlere vâkıf oldu. Kerâmetiyle onun arzu ettiklerini hazırladı, halvet kapısını açtı, içeri girdi, pilavla balığı Cemâleddîn'in önüne koydu ve şöyle dedi: “*Ey oğul, bu halvet işi riyâzettir. Burası temennî ve arzu yeri değildir. Sen gönlünü yiyeceklerle meşgul ediyorsun, biz de bundan dolayı Gîlân'a gidip senin isteklerini getirme zahmetine giriyoruz.*” Bunun üzerine o, şeyhinin ayaklarına kapandı ve istiğfarda bulundu.⁴⁷⁶ Erbaînini tamamladıktan sonra mürşidi ona “*Aynüzzamân*” unvânını verdi.⁴⁷⁷

Bazı kaynaklardan, Gîlî'nin devrin yöneticileriyle iyi bir ilişki içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Sultanların yanına gidecek olan bir kısım zevâtın ondan mektup istemesi, şeyhin yöneticiler katında saygıdeğer bir kişi olduğuna delil sayılabilir. Aşağıda zikredilecek olan iki hâdise, bu durumu açık bir şekilde göstermektedir. Özellikle de Alamut İsmâîlîleri'nin sultanı Alaaddîn Muhammed (ö. 653/1255)⁴⁷⁸ ile olan yakın münâsebeti, eğer doğruysa, Kübreviyye tarîkatının bu zümre ile olan ilişkisine dair çok mühim ve istisnâî bir örnek teşkil etmektedir.

⁴⁷⁵ Câmî, s. 604; Kerbelâî, II, 324-325; Masum Ali Şah, II, 343.

⁴⁷⁶ Kerbelâî, II, 325.

⁴⁷⁷ Câmî, s. 604.

⁴⁷⁸ Bu kişi, babası Celâleddîn Hasan 618/1221 yılında ölünce daha 9 yaşındayken İsmâîlîlerin başına geçti. Genç yaşta akıl hastalığına yakalandı, melankolik oldu ve sonunda çıldırdı. Onu zincire bile vurdular. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Cüveynî, ss. 562-568. Bu durumda olan birinin Şeyh Cemâleddîn Gîlî ile ne kadar sağlıklı bir iletişim içerisinde olabileceği büyük bir soru işâretidir.

İlk rivâyet *Nefehât*'te zikredilmektedir: Cemâleddîn, Kazvîn'de oturuyordu. Buranın ileri gelen seyyidlerinden biri Şîrâz'a gitmeye karar vermişti. Şeyhe gelip, kendisine tam anlamıyla bağlı bulunan Şîrâz pâdişahına bir tavsiye mektubu yazmasını istedi. O da bir kağıt parçasına "*Asel ve râziyâne (bal ve çam sakızı)*" yazdı ve ona verdi.

Söz konusu kişi Şîrâz'a varıp, pâdişahla görüşme teşebbüsünde bulunduğu zaman kendisine, onun karnından rahatsız olduğunu ve şu anda hamamda bulunduğunu söylediler. Oraya varınca, padişahın hamamın ortasında oturduğunu ve hastalıktan kıvrandığını gördü. Huzuruna girip selâm verdi. Padişah, "*Nereden geliyorsun?*" diye sorunca, "*Kazvîn'den*" dedi. Şeyh'in hâlini sordu. O da elindeki kâğıdı sundu. Açınca bir de ne görsün içinde asel ve râziyâne yazılmış. "*Şeyh, firâset ve kerâmet nûru ile bizim ilacımızı yazmış.*" buyurdu. Mektupta yazılı olanları getirdiler, içti ve hemen iyileşti. Bunun üzerine o seyyide de çok iltifâta bulundu.⁴⁷⁹

Habîbü's-Siyer'de geçen ikinci hâdise ise şu şekildedir: Cemâleddîn Gîlî, Alaaddîn Muhammed zamanında Kazvîn'de halkın irşâdıyla meşgul idi. Sultan, şeyhe tam bir bağlılık içindeydi. Öyle ki bir gün sarhoşken, bir şahıs şeyhin mektubunu ona verdi. Alaaddîn buna sinirlendi, adama yüz kırbaç vurulmasını emretti ve şöyle dedi: "*Ey câhil, sarhoş haldeyken şeyhin mektubunu bana neden veriyorsun? Sabret, ben ayılayım, hamama gidip gusül abdesti alayım, ondan sonra mektubu bana ver.*"

Bu sultan, şeyhen dolayı Kazvîn halkına minnettarlık duyuyor ve şöyle diyordu: "*Eğer Hz. Şeyh orada olmasaydı, ben Kazvîn toprağını heybeye doldurur, Alamut'a götürürdüm.*" Adı geçen Alamut hükümdarı her yıl, Cemâleddîn Gîlî'ye 500 dinar altın gönderiyordu. O da bunları ihtiyaçları için harcıyordu. Bunu gören bazı ehl-i hased şeyhe dil uzatıyor ve şöyle diyorlardı: "*Fâris pâdişahının idrarlarını halka veriyor ve mülhidlerin malını yiyor.*" Şeyh ise bu sözleri işitince şunları söylüyordu: "*Din imamları, sultanların halktan zorla aldıkları malı kabul etmenin*

⁴⁷⁹ Câmî, s. 604.

*helal olduğunu belirtirler. Bundan dolayı onlar kendi arzularıyla bir kişiye herhangi bir şey verirse, onu kabul etmek gerekir.*⁴⁸⁰

Son olarak, A. Bausani tarafından dile getirilen bir iddiaya değinmek istiyorum. Bu araştırmacı, Cemâleddîn Gîlî'nin, İbrahim Zâhid Gîlânî (ö. 700/1301)'nin şeyhi olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁸¹ Onun da Şeyh Cemâleddîn Gîlânî (ö. ?) adında bir mürşidi vardır. Fakat bu zât kendisinin Şihâbüddîn Sühreverdi'nin halifesi olduğunu ifâde etmekte ve şöyle demektedir: “*Bizi şeyhimiz Şihâbüddîn hazretleri Gîlân'a bu masumu irşâd için göndermiştir.*”⁴⁸² Netîce itibariyle aynı coğrafyada faaliyette bulunan aynı isimdeki bazı şeyhler nisbelerinin de aynı olması nedeniyle birbirleriyle karıştırılabilmektedir. Kübrevî kaynaklarında bu iddiayı delillendirebileceğimiz ya da aksini ispat edebileceğimiz herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Şeyh Cemâleddîn 651/1253'te uzun yıllar irşâd faaliyetlerinde bulunduğu memleketi Kazvîn'de ölmüştür. Şâirlerden biri onun vefâtına şu tarihi düşmüştür:

*“Milletin ve dînin cemâli, Hudâ'nın velîlerinin kutbu
Ki onun âsitânesi abdâlların kiblesi idi
651 yılında Allah'a gitti
Şevvâl'in dördüncü günü Pazartesi gecesi.”*⁴⁸³

2.1.5. Necmeddîn Dâye er-Râzî (ö. 654/1256)

Tam adı Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî⁴⁸⁴ olan Necmeddîn Dâye, 573/1177 yılında Rey'de dünyaya gelmiştir.⁴⁸⁵ “Süt anne” anlamına gelen “Dâye” lâkabının ona niçin verildiği kaynaklarda geçmemektedir. Onun, eserlerinde “etfâl-i tarîkat, şîr-i tarîkat ve hakîkat, mâder-i nübüvvet, dâye-i

⁴⁸⁰ Hândmîr, II, 476. ayrıca bkz. Bernard Lewis, **Haşîşîler**, çev. Kemal Sarısözen, Kapı Yay., İstanbul, 2005, ss. 126-127.

⁴⁸¹ Bausani, “Religion Under The Mongols”, s. 547.

⁴⁸² Hulvî, s. 319.

⁴⁸³ Müstevfî, s. 670; Hândmîr, II, 476; Hâfî, s. 321.

⁴⁸⁴ Dâye, eserinde böyle zikreder. Bkz. Dâye, **Mirsâdü'l-İbâd**, s. 546. Safedî onun ismini “Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver b. Enûşîrvân b. Ebi'n-Necîb el-Esedî er-Râzî” şeklinde yazmıştır. Bkz. Safedî, XVII, 579. İbnü'l-İmâd ise “el-Hâfîz b. Şâhâver Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver b. Enûşîrvân b. Ebi'n-Necîb er-Râzî” diye kaydetmiştir. Bkz. İbnü'l-İmâd, V, 265.

⁴⁸⁵ Safedî, XVII, 579; Zehebî, **el-İber**, III, 273; Hâfî, II, 262.

velâyet” gibi lafızlar kullanmasından⁴⁸⁶ veya çok sayıda mürid yetiştirmesinden dolayı bu lâkâbı aldığı iddiaları bulunmaktadır.⁴⁸⁷

Kendi ifâdesine göre Dâye, 599/1202 yılında 27 yaşındayken doğum yeri olan Rey’den ayrılmış Şam, Mısır, Hicaz ve Yesrib’e gitmiş, Bağdad yolundan dönerek Hemedân’a gelmiştir. Daha sonra Irak’a uğramış, oradan da senelerce dolaşacağı Horasan ve Harezmi bölgesine geçmiştir. Buradan tekrar Irak’a dönmüş, Irak’tan Azerbaycan’a gitmiş, sonra hadis ve tefsir tahsili için Horasan’da uzun seyahatler yapmıştır. Horasan’dan yine Irak’a dönmüş, Hicaz’a gidip gelmiştir. 617/1220 yılında Moğol hücumu başladığında Irak’tadır. Bu fitnenin kendisine yaklaştığını hissedince, Erbil, Musul ve Diyarbakır yoluyla Rûm’a gelmiştir. Anadolu’da Sivas, Kayseri ve Malatya gibi yerleri dolaşan Dâye, Ermenistan, Azerbaycan ve Tiflis taraflarını da gezerek Bağdad’a dönmüştür.⁴⁸⁸

Bu esnada pek çok âlim ve şeyhle karşılaşan Dâye, hizmetlerinde bulunduğu ve kendileriyle sohbet ettiği dört büyük şeyhten bahsetmektedir. Bunlardan ilki Mecdüddîn Bağdâdî’dir. O Bağdâdî’ye Harezmi’de bağlanmış, beş yıl ona hizmet etmiş, seyr ü sülûk tarîkini ve vilâyet hırkasını ondan almıştır. Ayrıca hadis ve rivâyet konusunda da Bağdâdî’den faydalanmıştır.⁴⁸⁹ İkincisi, “Şeyhim ve şeyhimin şeyhi” diye tanıttığı Necmeddîn Kübrâ’dır. Şeyh Kübrâ ona sohbet, hadis dinleme ve rivâyet etme hususlarında önderlik yapmıştır.⁴⁹⁰ Üçüncüsü, Ebu Muhammed Mahmûd b. Huzâdâd b. Ebi Bekir el-İrakî (ö. 620/1223)’dir. O Dehistan, Rey ve Hemedân’da uzun yıllar bu kişinin sohbetlerine katılmış, ondan çok istifâde etmiş ve icâzet almıştır.⁴⁹¹ Dördüncüsü Bağdad’da bir süre yanında kaldığı *Avârif* yazarı Şihâbüddîn es-Sühreverdî’dir.⁴⁹²

⁴⁸⁶ Dâye, **Mirsâdü’l-İbâd**, s. 11-12. (Riyahî’nin girişi)

⁴⁸⁷ Mehmet Okuyan, “Necmeddîn-i Dâye”, **DİA**, XXXII, 496.

⁴⁸⁸ Dâye bu seyahatlerini bizzat kendisi anlatmaktadır. Bkz. Dâye, **Bahru’l-Hakâik**, vr. 3b-4a.

⁴⁸⁹ Dâye, **Bahru’l-Hakâik**, vr. 4a.

⁴⁹⁰ Dâye, **Bahru’l-Hakâik**, vr. 4a-b.

⁴⁹¹ Dâye, **Bahru’l-Hakâik**, vr. 4b.

⁴⁹² Dâye, **Bahru’l-Hakâik**, vr. 4b.

Dâye'nin yukarıdaki sıralaması kronolojik değil, kendine göre bir önem sıralamasıdır. Aslında o, sülûk ve halvet eğitimini ilk olarak Bağdad'da Sühreverdî'nin yanında görmüş, bu şeyhin elinden sohbet hırkasını giymiştir. Ondan şeyhlik ve hırka giydirme icâzeti almıştır. Fakat üç kez üst üste gaybdan sefere gitmesine dair bir emir gelince, şeyhinden izin isteyip 601/1204'te yolculuğa çıkmış, 614/1217'ye kadar tam on üç yılını Horasan ve Harezm bölgesinde geçirmiştir.⁴⁹³

Muhtemelen o, 601'de Sühreverdî'nin yanından ayrılınca Necmeddîn Kübrâ'ya gelmiş, Kübrâ onu halifesi Mecdüddîn Bağdâdî'ye havâle etmiş⁴⁹⁴, ondan beş yıl tarîkat terbiyesi gören Dâye⁴⁹⁵, icâzetini aldıktan sonra bir müddet daha Nişabur'da Bağdâdî'nin dergâhında faaliyetlerde bulunmuştur.⁴⁹⁶ Onun, Şihâbüddîn Sühreverdî ile tekrar bir araya gelmesi 614 yılında Rey'de gerçekleşmiştir. O, bir süre daha Sühreverdî'nin yanında kalıp ondan zikir ve halvet icâzeti almıştır.⁴⁹⁷ Moğollar yaklaşınca da Erbil, Musul ve Diyarbakır yoluyla Anadolu'ya geçmiştir.⁴⁹⁸

618/1221 yılında onu etrafındaki kalabalık bir mürid grubuyla Rûm'da görüyoruz.⁴⁹⁹ Dolayısıyla Kübrevîlik Anadolu'ya ilk defa VII/XIII. asırda Necmeddîn Dâye ve beraberindekilerle girmiştir. Moğollar'la ilgili oldukça kötü sözler sarfeden Dâye, Selçuklular ve Alaeddîn Keykubâd (1219-1236) hakkında övgü dolu ifâdeler kullanmaktadır:

“Müslümanlar emniyet, âsâyîş ve huzuru Selçuklu hânedanının mübârek sancağı gölgesinde buldular. Bu dindar padişahlar zamanında yapılan medreseler, zâviyeler, kervansaraylar, hastahâneler, köprüler ve başka hayır kurumları hiçbir dönemde yapılmamış, âlimlere, zâhidlere ve halka gösterilen himâye ve şefkat, girilen gazâlar ve kazanılan zaferler hiçbir zamanda görülmemiştir. Türkistan, Fergana, Mâverâünnehir, Harezm, Horasan, Gûr, Afganistan, İran, Irak,

⁴⁹³ Dâye, **Bahru'l-Hakâik**, vr. 5a.

⁴⁹⁴ Câmî, s. 606. Dâye, Mecdüddîn Bağdâdî için “şeyhim” derken, N. Kübrâ için hem “şeyhim” hem de “şeyhimin şeyhi” ibaresini kullanmaktadır. Bkz. Dâye, **Bahru'l-Hakâik**, vr. 4a-b.

⁴⁹⁵ Dâye, **Bahru'l-Hakâik**, vr. 4b.

⁴⁹⁶ Dâye, **Mirsâdü'l-İbâd**, s. 538.

⁴⁹⁷ Dâye, **Bahru'l-Hakâik**, vr. 4b. Dâye, daha sonraki zamanlarda da Erbil, Musul, Rûm ve Bağdad'da defalarca Sühreverdî'nin hizmetinde bulunduğunu söylemektedir. Bkz. Dâye, **Bahru'l-Hakâik**, vr. 4b.

⁴⁹⁸ Dâye, **Bahru'l-Hakâik**, vr. 3b; Dâye, **Mirsâdü'l-İbâd**, s. 19.

⁴⁹⁹ Dâye yanındakileri “bâ-cem'î azîzân” (azizlerden bir grupla) diye ifâde eder. Bkz. Dâye, **Mirsâdü'l-İbâd**, s. 22. Ayrıca bkz. Dâye, **Mermûzât-ı Esedî**, s. 5.

Diyarbakır, Suriye ve Anadolu ülkeleri onların ve çocuklarının eserleriyle doludur. Müslümanlar bu mübârek hânedana duâ ve senâ ile meşguldürler.”⁵⁰⁰

Dâye bu sene içerisinde Abbâsî halifesinin elçisi olarak Anadolu Selçuklu sultanı Keykubâd’a gelen Sühreverdî ile Malatya’da görüşür. Bu esnada Sühreverdî, vatanından ve âilesinden uzak kalmanın sıkıntısını çeken Dâye’ye tesellî verir ve ilim erbâbını ve sûfileri seven bu padişâhın memleketinde kalmasını tavsiye eder.⁵⁰¹ Dönemin tarihçisi İbn Bîbî (ö. 684/1285’ten sonra)’ye göre ise Sühreverdî onun *Mirsâdü’l-İbâd Mine’l-Mebde’ İle’l-Meâd* adlı eserini inceler ve kitabı ve yazarını tanıtan, içeriğini ve uslûbunu öven bir yazı kaleme alır. Daha sonra Dâye, sultanın huzuruna çıkıp kitabını ona ithâf eder ve karşılığında bol miktarda yardım görür.⁵⁰²

Câmî, Dâye’nin Konya’da Mevlânâ Celâleddîn ve Sadreddîn Konevî ile de görüştüğünü anlatır. *Nefehât*’teki bu rivâyete göre, bu üç şeyh beraber otururlarken akşam namazı vakti girer. Dâye’den imam olmasını rica ederler. O da her iki rekatta Kâfirûn sûresini okur. Namazdan sonra Mevlânâ, Konevî’ye şöyle takılır: “*Öyle görülüyor ki bunlardan birini senin için diğerini de benim için okudu.*”⁵⁰³

Dâye’nin Anadolu’dayken Evhadüddîn Kirmânî ile de karşılaştığı nakledilmektedir. Kirmânî’nin *Menâkıbnâmesi*’nde olay şöyle anlatılır:

Hız. Şeyh ile Necmeddin Dâye muâsır idiler. O, tabakât zümresinden velâyet sahibi, keşif ve kerâmetleri olan büyük bir zâttı. Her ikisinde de, bir arada bulunma ve tanışma arzusu vardı. Fakat hiç karşılaşamıyorlardı. Dâye bir şehirdeydi, Hız. Şeyh de seferdeydi. O şehre gelince Dâye’nin orada olduğunu duydu. Onun bulunduğu dergâha gidip sordu. “*Hamamdadır*” dediler. Şeyh hazretleri evde bekledi. Bir zaman sonra hizmetçilerin geldiğini gördü. Bakır dövme tas ve leğenleri, nakışlı çuhadan

⁵⁰⁰ Dâye, *Mirsadü’l-İbâd*, s. 20-21.

⁵⁰¹ Dâye, *Mirsadü’l-İbâd*, s. 22-23.

⁵⁰² İbn Bîbî, *el-Evâmîrü’l-Alâiyye*, haz. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1996, I, 253. Aynı eserin tercümesi de 825/1422’de Karahisarlı Kasım b. Muhammed (ö. 891/1486) tarafından *İrşâdü’l-Mürîd İle’l-Murâd* adıyla Türkçe’ye çevrilerek, bu sefer bir Osmanlı padişâhı II. Murad (ö. 855/1451)’a takdîm edilmiştir. Bkz. Meier, “Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: Ain al-Qudât al-Hamadânî, Nağm ad-dîn al-Kubrâ, Nağm ad-dîn ad-Dâja”, ss. 34-35. Yine *Mirsadü’l-İbâd*, Hamid Algar tarafından “*The Path of God’s Bondsmen from Orijin to Return*” adıyla İngilizce’ye çevrilerek yayımlanmıştır.

⁵⁰³ Câmî, s. 606.

yapılmış sofraya üzerine koymuş getiriyorlardı. Dâye çok gösterişli idi. Hz. Şeyh karşılamaya çıktı. Kucaklaştılar, birbiriyle el sıkışıp uzun bir zaman o vaziyette murâkabeye daldılar. Murâkabeden sonra gözlerini açtılar, birbirlerine baktılar ve hiç konuşmadılar. Şeyh Evhadüddîn çıkıp gitti. Dâye de geçip yerine oturdu. “Şeyhle bu şahıs arasında tuhaf bir mâcera oldu. Bu murâkabe ve gizli konuşmalarda neler konuşuldu? Bu adam kimdi?” diye sordular. O da, “Bu zât Şeyh Evhadüddin Kirmânî idi.” dedi. Şaşkınlıklarından yine sordular: “Bunca zamandan beri ikiniz de birbirinize büyük iştiyâk duyuyordunuz. Karşılaştınız, fakat hiç konuşmadınız. Bu nasıl iştir?” Dâye, “Biz birbirimizle çok uzun konuştuk. Fakat size malum olmadı ve duymadınız.” buyurdu.⁵⁰⁴

Dâye'nin Selçuklu sultanından büyük bir karşılık görmesine rağmen neden hemen başkentten ayrıлып Erzincan'a gittiğini bilmiyoruz. Muhtemelen Alaeddin Keykubâd ona İbn Bîbî'nin anlattığı kadar iltifât göstermedi ve yardımcı olmadı. Veya o, *Mirsâdü'l-İbâd*'ı hükümdara sunacağı için eserinin başında sultanı ve ülkesini övmek için mübâlağalı bir üslup kullanmıştı. Fakat süreç Dâye'nin istediği gibi gitmedi ya da o çok fazla bir beklenti içine girdiği için hayal kırıklığına uğradı. Aşağıdaki sözlerinden onun Anadolu'da pek mutlu olmadığını ve umduğunu bulamadığını anlıyoruz. Anadolu'ya geldiğinde, burayı öve öve bitiremeyen Dâye, anlaşılan o ki üç yıl içerisinde hiç de iyi şeylerle karşılaşmadı. Zîrâ *Mermûzât*'ın başında şöyle demektedir:

“618 yılında Diyarbakır yoluyla Rûm'a geldim. Üç yıl boyunca bu diyârın inişini çıkışını dolaştım, her şehre uğradım ve her kavimle vakit geçirdim. Buranın bütün pazarlarında dînin dışında her şeyin geçerli olduğunu gördüm. Yakîn ehli dışında her türlü sahtekâr ve dolandırıcıyla karşılaştım. Burada şeriat ve tarîkat erbâbının pazarı zararda, tabiat ashâbının kadr ü kıymeti çoktur...”⁵⁰⁵

Necmeddîn Dâye, bu düşüncelerle 621/1224 yılında Erzincan'a gitti ve bu sırada bölgenin yöneticisi olan Mengüçüklü Fahreddin Behram Şah (ö. 622/1225)'in

⁵⁰⁴ Alâî, ss. 142-143.

⁵⁰⁵ Dâye, **Mermûzât-ı Esedî**, s. 5. Bu bilgiler ışığında, Mehmet Okuyan'ın eserinde, Şeyh Dâye'nin Anadolu'da 35 yıl kadar kaldığını yazması doğru değildir. Bkz. Okuyan, **Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsîri**, s. 66.

oğlu Alâaddin Dâvûd Şah (ö. ?)⁵⁰⁶ adına *Mermûzât-ı Esedî Der Mermûzât-ı Dâvûdî* isimli kitabını kaleme aldı.⁵⁰⁷

Kısa bir süre sonra buradan da ayrılan Dâye, Bağdat'a dönüp ömrünün sonuna kadar orada kaldı. *Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî Fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* adındaki tefsirini⁵⁰⁸ ve *Menârâtü's-Sâirîn ve Makâmâtu't-Tâirîn* isimli eserini⁵⁰⁹ bu yıllarda telif etti. 654/1256'da öldü ve Şûnûziyye kabristanlığına defnedildi.⁵¹⁰ Onun yukarıda zikri geçenlerin yanısıra *Risâle-i Aşk u Akl*⁵¹¹ ve *Risâletü't-Tuyûr*⁵¹² gibi başka eserler verdiği de bilinmektedir.

2.1.6. Seyfeddîn Bâharzî (ö. 658/1259 veya 659/1260)

Necmeddîn Kübrâ'nın bir başka önemli halifesi, Mâverâünnehir bölgesinde faaliyetlerde bulunan Ebu'l-Maâlî Saîd b. Mutahhar b. Saîd b. Ali el-Bâharzî'dir. "Hâce-i Fethâbâdî"⁵¹³ ve "Şeyh-i Âlem"⁵¹⁴ lâkablarıyla da tanınan bu zât, 586/1190'da Nişabur ile Herat arasında yer alan Bâharz'da doğmuş⁵¹⁵, ilim tahsîli için Buhara, Bağdat ve Nişabur gibi şehirleri dolaşmıştır. Mürşidi gibi hadis

⁵⁰⁶ Bkz. Faruk Sümer, "Mengüçüklüler", *DİA*, XXIX, 138-143.

⁵⁰⁷ Bkz. Dâye, *Mirsadü'l-İbâd*, ss. 24-25. (Riyâhî'nin girişi)

⁵⁰⁸ Bu tefsirin Türkiye kütüphanelerinde pek çok yazması bulunmaktadır ve ayrıca Mehmet Okuyan tarafından bir doktora tezi de yapılmıştır.

⁵⁰⁹ Bkz. Dâye, *Menârâtü's-Sâirîn ve Makâmâtu't-Tâirîn*, haz. Saîd Abdülfettâh, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire, 1993. Bu eser de Ali b. Şiblî adlı bir şahıs tarafından Farsça'ya çevrilerek Sultan II. Bâyezîd'e arz edilmiştir. Bkz. Meier, "Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: Ain al-Qudât al-Hamadânî, Nağm ad-dîn al-Kubrâ, Nağm ad-dîn ad-Dâja", ss. 37-38.

⁵¹⁰ Yâfî, IV, 136; Câmî, s. 606; Gazergâhî, vr. 90b; Dârâ Şükûh, s. 106; Kulî Han, *Riyâzü'l-Arifin*, s. 149; Zeynelâbidin Şirâzî, s. 691; Masum Ali Şah, II, 342. *Tarih-i Güzide* müellifi Müstevfî, Dâye'nin, Moğol istilâsı sırasında Rûm'a gittiğini ve Konya'da medfûn olduğunu söyler. Bu bilginin, diğer kaynaklar değerlendirildiğinde, yanlış olduğu ortadadır. Bkz. Müstevfî, s. 671. Gölpınarlı onun 736/1335'te öldüğünü belirtir ki bu, çok geç bir tarihtir. Bkz. Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1983, s. 81.

⁵¹¹ Dâye, *Risâle-i Aşk u Akl*, haz. Takî Tafdalî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1381.

⁵¹² Dâye, *Risâletü't-Tuyûr*, çev. Derya Örs, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler* adlı eser içinde, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 203-225.

⁵¹³ Muhammed b. Abdülcelîl Semerkandî, *Kandiyye*, haz. İrec Afşar, Çâp-ı Nakş-ı Cihân, Tahran, 1367, s. 98.

⁵¹⁴ Muînü'l-Fukarâ Ahmed b. Mahmud, *Tarih-i Molazâde Der Zikr-i Mezârât-ı Buhârâ*, haz. Ahmed Gülçîn Maânî, Merkez-i Mutâlaât-ı İrani, Tahran, 1370, s. 40.

⁵¹⁵ Muînü'l-Fukara, s. 42.

okumaya meraklı olan Bâharzî, başta Necmeddîn Kübrâ olmak üzere, Ali b. Muhammed Mevsîlî ve Ebu Reşîd el-Ğazzâl'dan hadis rivâyetinde bulunmuştur. Kaynaklarda onun 40 hadis tahrîc ettiği ifâde edilmektedir.⁵¹⁶

Bir menkıbede anlatıldığına göre, Seyfeddîn Bâharzî gençlik çağlarındayken şeyhlere ve sûfilere düşman birisiydi. O, bu topluluğu tahkîr ediyor ve onlar hakkında çok kötü şeyler söylüyordu. Bu durum Necmeddîn Kübrâ'nın kulağına gitti. Şeyh, “*Bu kötü sözleri dinlemek için beni ona götürünüz.*” diye emretti. Hizmetçileri ona, “*Böyle saçmalıkları dinlemek size yakışmaz. O adam, sûfiler ve şeyhler hakkında birçok kötü laf ediyor. Hiç kimse şeyhin huzurunda soytarılık yapamaz.*” diye defalarca söyledilerse de o, “*Bu kötü sözleri dinlemek için beni ona götürünüz.*” diyordu.

Şeyhin bu ısrarı üzerine onu Bâharzî'nin meclisine götürdüler. Necmeddîn Kübrâ onun ders verdiği mekâna girdi ve bir köşeye oturdu. Seyfeddîn, onu görünce yine küfür dolu sözlerine başladı. Bâharzî ne kadar çok konuşulmaması gereken laf ettiyse, şeyh de “*Elhamdülillah, bu genç ne kadar da kabiliyetli!*” diyerek başıyla onu onaylıyordu. Seyfeddîn konuşmasını bitirince, şeyh kalktı ve dışarı çıktı. Camiye varınca, başını çevirdi ve “*O sûfi gelmiyor mu?*” diye sordu. O esnada Seyfeddîn kalabalığın ortasına dikelerek hırkasını yırttı ve bir çığlık attı. Şeyhin yanına geldi ve ayaklarına kapandı. Şihâbüddîn Sühreverdi⁵¹⁷ de bu esnada oradaydı. O da ileriye doğru çıktı ve şeyhin ayağına kapandı. İkisi de onun müridi oldular. Derler ki Necmeddîn Kübrâ camiden eve giderken Seyfeddîn sağ tarafında, Şihâbüddîn ise sol tarafında yürüyordu.

Kısacası o gün iki velî de şeyhin huzurunda müridliğe adım attı ve her ikisi de başını tıraş etti. Sonra Necmeddîn Kübrâ, Seyfeddîn'e şöyle dedi: “*Senin bu dünyada*

⁵¹⁶ Hadisçiliği ile ilgili olarak bkz. Safedî, XV, 262; Zehebî, **el-İber**, III, 295; İbnü'l-İmâd, V, 298.

⁵¹⁷ Tam adı Ebu Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdi olan bu zât 539/1144 yılında İran'ın Cibâl eyâletinin Zencan şehri yakınlarındaki Sühreverd beldesinde doğmuştur. Sühreverdi seçkin bir âileye mensuptur. Henüz altı aylıkken Sühreverd kadısı olan babası idam edildiği için amcası Ebu'n-Necîb'nin yanında büyümüş ve tasavvufî terbiye görmüştür. Amcası, Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1165) ile arkadaş olduğu için Sühreverdi onunla da görüşmüş ve bu şeyhin sohbetlerine katılmıştır. Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdi, Sühreverdiyye tarikatının pîri sayılmaktadır. 632/1234 yılında Bağdat'ta vefât etmiştir. Bkz. Sühreverdi, **Avârifü'l-Maârif (Gerçek Tasavvuf)**, haz. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul, 1999, ss. IV-X. (Hazırlayanın girişi)

tam bir nasîbin var. Öbür tarafta bundan daha da fazlasına sahip olacaksın.” Şihâbüddîn’e dönerek de, “*Sen de hem bu dünyada hem de âhirette refah içinde olacaksın.”* buyurdu.

Şeyh Kübrâ camiden eve gelirken sağında Seyfeddîn, solunda Şihâbüddîn bulunuyordu. Yine aynı şekilde, Seyfeddîn, Şeyh Kübrâ’nın sağ, Şihâbüddîn de sol ayakbabisini çıkarıyordu. Bu, şeyhler arasında bir işârettir. Daha sonra Necmeddîn Kübrâ, Bâharzî’ye, “*Buhara’ya git ve orayı yurt edin.*” dedi. O, buna karşı çıktı ve şöyle dedi: “*Biliyorsun ki orada ulemâ boldur ve onlar sûflere karşıdırlar. Benim sonum nice olur?”* Şeyhin cevabı ise şu oldu: “*Sen git, gerisini bize bırak.*”⁵¹⁸

Seyfeddîn Bâharzî, Necmeddîn Kübrâ’ya gelmeden önce Herat’ta Şeyh Tâcüddîn Mahmud el-Üşnühî (ö. ?) adlı bir şahıstan hırka giymiştir.⁵¹⁹ Daha sonra Şeyh Kübrâ’ya intisâb etmiş ve onun yanında mânevî eğitimini tamamlamıştır. Abdurrahman Câmî’nin anlattığına göre, geldiği ilk zamanlarda şeyhi onu hemen halvete sokmuş, daha ikinci erbaîninde halvethânedan dışarı çıkarmış ve Buhara taraflarına göndermiştir.⁵²⁰

Bâharzî’nin, Necmeddîn Kübrâ’nın yanındayken yaşadığı bir hâdise, onun hem şeyhine olan bağlılığını göstermekte hem de ileriki zamanlarda devlet erkânı nezdinde erişeceği önemli mevkilere işâret etmektedir.

Bir ara Necmeddîn Kübrâ için Hitay’dan bir câriye getirmişlerdi. Zifaf gecesi şeyh müridlerine şöyle dedi: “*Bu gece meşru bir lezzetle meşgul olacağız. Siz de bana uyup riyâzeti terk edin, dinlenerek ve istirahat ederek gecenizi geçirin.*”

Seyfeddîn o gece su dolu büyük bir ibrikle şeyhinin yattığı odanın kapısında bekledi. Sabah olunca şeyh dışarı çıktı. Seyfeddîn’i orada görünce: “*Bu gece zevk ve huzurunuzla meşgul olunuz demedik mi? Niçin kendini bu riyâzette zahmete*

⁵¹⁸ Nizâmüddîn Evliya, **Fevâidü’l-Fuâd**, çev. Bruce B. Lawrence, Paulist Press, Mahwah, 1992, ss. 366-367. Burada Şeyh Kübrâ’ya mürşidi Ammâr’ın, onu Harezmi’e gönderirken söylediği sözler aklımıza geliyor. Benzer bir tepkiyi, fakat bu kez mu’tezililerden dolayı Necmeddîn Kübrâ vermişti.

⁵¹⁹ Bu kişi hakkında bkz. Cüneyd-i Şirâzî, s. 352.

⁵²⁰ Câmî, s. 602. Şeyh Necmeddîn Kübrâ’nın, Seyfeddîn Bâharzî’ye verdiği hicrî 616 tarihli icâzetnâme bize kadar ulaşmıştır. Bkz. Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 318, vr. 59b-60a.

sokuyorsun?” dedi. Bâharzî şöyle karşılık verdi: “Siz herkesin kendi zevk ve huzuru ile meşgul olmasını söylediniz. Benim için Hz. Şeyh’in âsitânesinde hizmet için durmaktan daha iyi ve zevkli bir iş yoktur.” Bunun üzerine Necmeddîn Kübrâ şöyle buyurdu: “Müjdelersana, sultanlar senin ardında seğirdeler.”

Bir gün sultanlardan biri Seyfeddîn Bâharzî’ye geldi. Döneceği zaman ondan şöyle bir ricâda bulundu: “Size bir at hediye etmeye karar verdim, lütfen kabul buyurunuz ve sizi kendi elimle ata bindirmeme müsâde ediniz.” Bâharzî bu ricâyı kabul etti. Dergâhın kapısına çıktı. Padişâh, üzengisini tutup onu ata bindirdi. At serkeşlik yapıp şeyhin elinden dizginini aldı. Padişâh elli adım kadar onun ardından seğirtti. Bunun üzerine o, şöyle dedi: “Bu atın serkeşliğinde hikmet vardır. Biz bir gece Necmeddîn Kübrâ’nın hizmetinde idik. Padişâhlar senin ardında seğirdeler diye bize müjdelers vermişti. Bu durum onun bu sözünü gerçekleştirdi.”⁵²¹

Şeyhinin emri üzerine Buhara’ya gidip, Fethâbâd bölgesinde hânkâhını kuran Bâharzî, başta siyâsîler olmak üzere bir çok kişi üzerinde tesirli olmuştur. Onun özellikle Moğol yöneticileriyle kurduğu ilişki daha sonra bu bölgelerde hızla yayılan Nakşibendiyye tarîkatının politik rolü için örnek teşkil etmiştir.⁵²² Bir anlamda yukarıdaki menkıbede bahsedilen durum gerçekleşmiştir.

Mesela Cengiz Han’ın oğlu Ulug Noyan’ın hanımı Sorkotani Begi (ö. 649/1252) bunlardan biridir. Anlatılanlara göre, bu kadın ihsân ve bağışta bulunmayı severdi. Her ne kadar hıristiyan olsa da imamlara ve şeyhlere sadaka ve yardımlarda bulunmayı ihmal etmezdi. Hz. Muhammed’in dîninin şer’î kurallarının yaşatılması için çaba gösterirdi. Bundan dolayı o bir defasında bin kese gümüş göndererek Şeyhülislâm Seyfeddîn Bâharzî’yi Buhara’da bir medrese yaptırmak üzere görevlendirdi. Bunun yanısıra civardaki bazı köyleri satın alıp oraların gelirlerini inşâ ettirdiği medresenin hocaları ile öğrencilerini destekleyen vakfa bıraktı.⁵²³ Bu

⁵²¹ Câmî, ss. 602-603; İsfizârî, I, 224.

⁵²² DeWeese, “The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia”, s. 49.

⁵²³ Cüveynî, s. 447. Ulug Noyan, Cengiz Han’ın büyük hanımının küçük oğludur. Bkz. Cüveynî, s. 445. ayrıca bkz. Hâfî, s. 319; E. Ahmed Râzî, II, 679.

medresenin adının Hâniyye Medrese'si olduğu anlaşılıyor. Buranın müderris ve mütevellîsi meşhur sûfî Seyfeddîn Bâharzî idi.⁵²⁴

Yine tarihe ilk Müslüman Altın Orda hânı olarak geçen Berke (ö. 665/1266)'nin İslâmiyet'i kabulünde onun büyük rolü olmuştur. Zehebî'nin naklettiğine göre, Berke, Şeyh Bâharzî'yi ziyaret için Saksîn'den Buhara'ya gelmiş, sabaha kadar zâviyenin kapısında beklemiş, sonra içeri girmiş, onun ayağını öpmüş ve yanındaki bir çok emîriyle birlikte müslüman olmuştur.⁵²⁵ Bu hâdisenin akabinde İslâm, Altın Orda topraklarında süratle yayılmıştır. Berke yasa ile şeriati birlikte uygulamış, her iki sistemin ruhuna bağlı kalmıştır. Kur'an öğretmek üzere okullar açtırmış, sarayda imam ve müezzinler bulundurmuş ve âlimleri himâye etmiştir.⁵²⁶

Çağatay Han (ö. 639/1241)'ın idâresi döneminde müslümanlar baskı altındaydı. O, yasanın koruyucusu ve en üst seviyedeki uygulayıcısı olarak İslâmiyet'e karşı düşmanca bir tutum takınmıştı.⁵²⁷ Veziri Kutbeddîn Habeş Amîd (ö. 658/1260) de dini konularda hassas değildi. Dünyevî hakimiyetin üstünlüğü ve kendi mensup olduğu zümrenin, yani müslüman din adamlarının aşağılanması ve memnuniyetsizlikleri sebebiyle Bâharzî bu vezire bir mektup gönderdi. Şeyhin, bu mektubunda yer yer sert ifadeler de kullandığı görülmektedir:

*“Sen bu devlette hakkın zaferini gerçekleştirmekle vazifeli olduğun halde, bunu gerçekleştiremezsen kıyâmet gününde kendini mazur göstermek için ne söyleyeceksin? Bizim dini cemiyetimizde bilgi, rûhânî liderlik ve İslâm idâreciliğinin esas şartıdır. Çavuşkuşunun saltanat sürdüğü bir yerde tâcı yok diye şahini ayıplamamalı. Ahmakların hüküm sürdükleri yerde zeki insanların kenarda durmaları daha iyidir; saray minber olursa, minberin olmaması çok daha iyidir.”*⁵²⁸

Buhara'nın Fethâbâd bölgesindeki sözü edilen hânkâha meşhur seyyâh İbn Battûta (ö. 770/1368) da uğramıştır. O burayı ziyâretinden oldukça memnun olmuş ve düşüncelerini şöyle ifâde etmiştir:

⁵²⁴ Barthold, **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, s. 588.

⁵²⁵ Zehebî, **Târihu'l-İslâm**, XLV, s. 191.

⁵²⁶ Bkz. Enver Konukçu, “Berke Han”, **DİA**, V, 506; Roux, s. 343; DeWeese, “The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia”, s. 49.

⁵²⁷ Abdulkadir Yuvalı, “Çağatay Han”, **DİA**, VIII, 176-177.

⁵²⁸ Barthold, **Moğol İstilasına Kadar Türkistan** s. 580.

“Buhara’nın Fethâbâd adıyla bilinen varoşuna indik. Burada âlim, âbid ve zâhid Şeyh Seyfeddîn Bâharzî’nin kabri bulunmaktadır. Büyük velîlerden olan bu zâtın kendi ismine nisbet edilen büyük bir zâviyesi vardır. Bu zâviyenin vakıfları pek çoktur. Orada gelen gidene yemek verilir. Zâviyenin şeyhi, sözü edilen Bâharzî’nin soyundan gelen Yahyâ Bâharzî adlı bir zâttır. Bu şeyh evinde bir ziyâfet düzenleyerek beni ve bazı ileri gelen kimseleri davet etti. Yemekten sonra güzel sesli hâfızlar Kur’an-ı Kerîm okudular, vâiz efendi güzel bir vaaz verdi, Türkçe ve Farsça ilâhiler söylediler. Böylece hoş bir gece geçirmiş olduk.”⁵²⁹

Kübrevîliğin Buhara merkezli olan Bâharziyye kolu, Seyfeddîn Bâharzî’nin halifesi Bedreddîn Semerkandî (ö. 716/1316) ve onun halifesi Rükneddîn Firdevsî (ö. 723/1324) tarafından Hindistan topraklarına kadar ulaştırılmış ve daha sonra burada Firdevsiyye şubesi tesis edilmiştir.⁵³⁰

Bâharzî’nin üç oğlu vardır. Büyük olanı Celâleddîn Muhammed (ö. 661/1263), ikincisi Şeyhzâde-i Saîd diye tanınan Burhâneddîn Ahmed (ö. 696/1297) ve en küçüğü de Mazharuddîn Mutahhar (ö. ?)’dır. Bunlardan ortanca oğlu Kirmân melikesi Terken Hatun (655-681/1257-1282)’un isteği üzerine oraya gönderilmiş ve tarikat faaliyetlerinde bulunmuştur.⁵³¹ Daha sonraki yıllarda Fethâbâd’daki hânkâhın idareciliğini yapan ve İbn Battûta’yı burada ağırlayan, *Evrâdü’l-Ahbâb ve Fusûsu’l-Âdâb* isimli eserin müellifi Ebu’l-Mefâhir Yahya Bâharzî (ö. 736/1335), Burhâneddîn Ahmed’in oğludur.⁵³²

Şeyh Seyfeddîn’in en küçük oğlu ise babasının tavsiyesi üzerine Konya’ya gelip, Mevlânâ’yı ziyâret etmiştir. Babasının Mevlânâ Celâleddîn’le nasıl bir ilişkisinin olduğunu, hattâ onu tanıyıp tanımadığını bile bilmiyoruz. Ancak Eflâkî, oğlunun ağzından şöyle nakleder:

⁵²⁹ İbn Batuta, I, 260.

⁵³⁰ Bu konuda bkz. Harîrîzâde, III, vr. 31a-b; Rizvi, **A History of Sufism in India**, Munshiram Manoharlal Publisers, Delhi, 1978, I, 226-240; M. Ali Khan-S. Ram, **Sufism in India**, Anmol Publications, New Delhi, 2003, I, 245-259; İqtidar Husain Siddiqui, “New Light on Bihar’s Eminent Sufi Shaikh Sharafuddin Maneri and His Times”, **Muslim Shrines in India**, ed. Christian W. Troll, Oxford University Press, Delhi, 1992, ss. 262-274.

⁵³¹ Nâsiruddîn Münşî Kirmânî, **Simtu’l-Ulâ Li’l-Hadrati’l-Ulyâ**, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1362, ss. 43-44; M. Kimânî, **Tezkiretü’l-Evliyâ-i Mihrâbî Kirmânî yâ Mezârât-ı Kirmân**, haz. Seyyid Muhammed Hâşimî Kirmânî, y.y., trs., s. 79.

⁵³² Bu kişi ve eseri için bkz. Ebu’l-Mefâhir Yahya Bâharzî, **Evrâdü’l-Ahbâb ve Fusûsu’l-Âdâb**, haz. İrec Afşar, Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1345.

“Babam senin hakkında, demirden çarık giy ve eline demirden bir asâ al, Mevlânâ’yı aramaya git. Çünkü o ulu kişinin sohbetine nâil olmak farzlardan biridir, diye tenbih ederdî. Babamın bu sözü gerçekten doğruymuş.”⁵³³

Bâharzî 658/1259⁵³⁴ veya 659/1260 yılında⁵³⁵ Fethâbâd’daki dergâhında vefât etmiş ve oraya defnedilmiştir. 1316/1898’de burayı ziyâret eden *Tarâyık* müellifi, Bâharzî külliyesinin 788/1385’te Emîr Timur tarafından inşâ edildiğini, fakat aradan geçen uzun zaman içerisinde bir çok yerinin harap hâle geldiğini söyler.⁵³⁶ Seyfeddîn Bâharzî’nin yaşadığı dönemde çok zengin vakıflara sahip olduğu ve bunların bir kısmının, torunu Yahya Bâharzî’nin gayretleriyle bugünlere kadar ulaştırıldığı bilinmektedir.⁵³⁷

Seyfeddîn Bâharzî’nin çeşitli eserleri bulunmaktadır. Bunların bir kısmı yazma halde, bazıları basılmış, diğer bazıları da günümüze ulaşmamıştır. Şeyhin sûfiler arasında çokça kullanılan kırk hadisi biraraya getirdiği *Esrârü’l-Erbâin* dışındaki tüm risâlelerinin Farsça olduğu anlaşılmaktadır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Şerhu Esmâi’l-Hüsnâ*⁵³⁸ 2. *Esrârü’l-Erbâin li-Ahbâri’s-Sâirîn*⁵³⁹ 3. *Risâle Der Işk*⁵⁴⁰ 4. *Vesâyâ*⁵⁴¹ 5. *Vekâyiu’l-Halve*⁵⁴² 6. *Rûznâme*⁵⁴³ 7. *Risâle-i Vasiyyetü’s-Sefer*⁵⁴⁴

⁵³³ Bu ziyâret esnasında gerçekleşen olaylar için bkz. Eflâkî, I, 319-321.

⁵³⁴ Müstevfî, s. 671; Câmî, s. 603; İsfizârî, I, 225; Gazergâhî, vr. 92a; Dârâ Şükûh, s. 105; Zeynelâbidin Şirâzî, s. 151.

⁵³⁵ Safedî, XV, 262; Muînü’l-Fukarâ, s. 42; Algar, “Sayf al-Dîn Bâkharzî”, IX, 110-111; Uludağ, “Bâharzî, Seyfeddîn”, *DİA*, IV, 474-475; Ahmed Ateş, “Seyfeddîn Bâharzî”, *İA*, X, 534-536. *Tahrîr-i Tarih-i Vassâf*’ta onun 661’de vefât ettiği belirtilmektedir. Bkz. Abdülmuhammed Âyetî, *Tahrîr-i Târîh-i Vassâf*, Tahran, 1372, s. 14.

⁵³⁶ Masum Ali Şah, II, 342-343.

⁵³⁷ DeWeese, “The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia”, s. 48.

⁵³⁸ Bâharzî, *Şerhu Esmâi’l-Hüsnâ*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5345, vr. 1a-42a.

⁵³⁹ Bâharzî, *Esrârü’l-Erbâin li-Ahbâri’s-Sâirîn*, Kütahya Vâhid Paşa İl Halk Ktp., nr. 188, vr. 4a-16b.

⁵⁴⁰ Bâharzî, “Risâle Der Işk”, haz. İrec Afşar, *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât*, VIII/4, Tahran 1340, ss. 11-24.

⁵⁴¹ Bâharzî, “Vesâyâ”, haz. İrec Afşar, *Ferheng-i İnan-zemîn*, XX/1-2, Tahran 1353, s. 316-323.

⁵⁴² Bkz. Brockelmann, I, 810.

⁵⁴³ Yahya Bâharzî, s. 8. Günlük anlamına gelen bu eserin varlığından, Yahya Bâharzî’nin sayesinde haberdâr oluyoruz.

Bunların yanısıra Bâharzî'ye ait doksan tane Farsça rubaî Saîd Nefisî tarafından neşredilmiştir.⁵⁴⁵ Yine onun Sa'deddîn Hammûye'ye yazdığı Farsça bir mektubu⁵⁴⁶ ve müridler için kaleme aldığı *Evrâd*'i⁵⁴⁷ yazma halde bulunmaktadır.

2.1.7. Baba Kemâl Cendî (ö. 672/1273)

Necmeddîn Kübrâ'nın Orta Asya'da faaliyet gösteren bir diğer halifesi Baba Kemâl Cendî'dir. Bu Kübrevî şeyhi aynı zamanda IX./XV. yüzyılın ortalarına kadar devam eden bir kolun da kurucusudur. Onun altıncı kuşak silsilesinde yer alan Mevlânâ Kemâleddîn Hüseyin Harezmi'nin yazdığı *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr* adlı *Mesnevî* şerhinde, hem Cendî hem de bu silsilede yer alan diğer şahıslar hakkında kısa bazı bilgiler bulunmaktadır. Müellif, Baba Kemâl'le ilgili olarak şunları anlatmaktadır:

Baba Kemâl Cendî, Necmeddin Kübrâ'nın yanında sülûk hayatını ikmâl edince, şeyhi kendisine hırkayı verdi ve şöyle dedi: “*Türkistan'da Mevlânâ Şemseddîn Müftî'nin Ahmed isminde bir oğlu vardır. Bizim hırkamızı ona ulaştır ve terbiyesinden geri kalma! Onun âlem-i melekûtta ismi 'şeyh-i âlem'dir.*” Bu emri alan Baba Kemâl, Cend'e ulaştı. Bir grup çocuk oyun oynuyordu. Şeyhin aradığı kişi olan Ahmed Mevlânâ da, bir çocuk olarak onların arasında idi, fakat oynamıyor, diğerlerinin giysilerini bekliyordu. Ahmed, Baba Kemâl'i görünce kalkıp onu karşıladı, selâm verdi ve şöyle dedi: “*Biz başkasının elbiselerini bekliyoruz, siz de bizim elbisemizi saklıyorsunuz.*” Cendî onu bağrına bastı. Ahmed'in babası Şemseddîn Müftî'nin evine gittiler. Müftî, “*Bu oğlan meczûbtur. Hizmet etmeye münasip olmayabilir. Küçük kardeşi Dânişmend Mevlânâ daha zeki ve daha terbiyelidir.*” dedi. Cendî ise “*O da nasîbini alır. Fakat biz şeyhimizin emriyle Ahmed'i terbiye etmeye geldik.*” diye cevap verdi.

⁵⁴⁴ Yahya Bâharzî, s. 357. Şeyh Seyfeddîn'in torunu Yahya, kitabını yazarken yararlandığı kaynaklar arasında bu risâleyi de sayar, fakat eser günümüze kadar ulaşmamıştır.

⁵⁴⁵ Nefisî, “Seyfeddîn Bâharzî”, s. 1-15.

⁵⁴⁶ Bkz. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2023, vr. 81b-83a.

⁵⁴⁷ Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1382, vr. 34b-38b.

Mevlânâ Ahmed az zamanda tasavvufî eğitimini tamamladı. Kemâle ulaştığı etrafa yayıldı. Şeyh Bahâeddîn Kübrâ, Şeyh Sultânüddîn Şehîd, Şeyh Fahreddîn Kısârî ve Şeyh Fahreddîn Zâhid gibi pek çok kişi onun sohbetinde bulunup yüksek derecelere ulaştılar. Mevlânâ Ahmed, birâderi Dânişmend'in terbiyesini Şeyh Bahâeddin Kübrâ'ya, Şeyh Bahâeddîn de kendi oğlu Hâce Ebu'l-Fütûh'u Dânişmend Mevlânâ'ya havâle etti. Hâce Ebu'l-Vefâ Hârezmî ise Ebü'l-Fütûh'a intisâb etti.⁵⁴⁸

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığına göre, Baba Kemâl Cendî'nin Türkistan'da kurduğu Kübreviyye kolu kendisinden sonra altı kişi tarafından daha devam ettirilebilmiştir. Bu kolun silsilesini şu şekilde gösterebiliriz:

Baba Kemâl Cendî (ö. 672/1273)
Mevlânâ Ahmed (ö. ?)
Bahâeddîn Kübrâ (ö. ?)
Dânişmend Mevlânâ (ö. ?)
Hâce Ebu'l-Fütûh (ö. ?)
Hâce Ebu'l-Vefâ (ö. ?)
Kemâleddîn Hüseyin Hârezmî (ö. 836/1433)

Görüldüğü üzere bu iki kaynakta Baba Kemâl'le ilgili olarak anlatılanlar, onun kimliği hakkında yeterli bilgileri sunmaktan çok uzaktır. Fakat VIII./XIV. asrın başlarında kaleme alınmış *Mülhakatu's-Surâh* isimli bir eser, bize bu konuda az da olsa yardımcı olmaktadır. Bu kitabın müellifi Karşî, Cendî'nin adını Kemâlü'l-Hak ve'd-Dîn el-Hârezmî es-Sıgnâkî diye kaydetmekte ve onun Türkler arasında “Şeyh Baba” nâmıyla tanındığına işâret etmektedir. Karşî, onun, Necmeddîn Kübrâ'nın müridi olduğunu, kendisiyle görüştüğünü ve onun 672/1273'te öldüğünü belirtmekte, ayrıca mezarının da Cend'de Hayrâbâd denilen bir yerde olduğunu söylemektedir.⁵⁴⁹

Karşî'nin, Baba Kemâl'in 672/1273 yılında 85 yaşında öldüğüne dair düştüğü kayıt⁵⁵⁰, bizim şeyhin doğum tarihine ulaşmamızı sağlamaktadır. Bu da 587/1191 yılıdır. Necmeddîn Kübrâ'nın 618/1221'de öldüğünü göz önünde bulundurursak,

⁵⁴⁸ Hârezmî, I, 101-103; Abdurrahman Câmî de Nefehât'te hemen hemen aynı bilgileri aktarmaktadır. Fakat o, kendisinden daha önce yaşayan Hârezmî'ye herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Bkz. Câmî, s. 604-605.

⁵⁴⁹ DeWeese, “Baba Kamal Jandi and the Kubravî Tradition...”, ss. 66-68.

⁵⁵⁰ DeWeese, “Baba Kamal Jandi and the Kubravî Tradition...”, s. 71.

Baba Kemâl'in yirmili yaşlarda şeyhiyle karşılaştığı ve ondan hilâfet aldığı sonucunu çıkarabiliriz.

Kaynaklardan onun Aşağı Siri Deryâ'nın göçebe bölgelerinde aktif olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁵¹ Yine Buhara taraflarında faaliyet gösteren ve Cendî'den daha meşhur olan Seyfeddîn Bâharzî'nin ondan haberdâr olduğu görülmektedir. Zîrâ Bâharzî ona "Saîd b. el-Mutahhar'dan şeyhimizin halifesi, Kemâlü'l-Hak ve'd-Dîn, Umdetü's-Sâlikîn" diye başlayan bir mektup göndermiştir.⁵⁵²

Tasavvufî kaynaklarda geçen önemli bir hâdise de Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1247)'nin Fahreddîn Irâkî (ö. 688/1289) ile birlikte bir süre Baba Kemâl Cendî'nin dergâhında ikamet etmesidir. Bundan dolayı bazı müellifler tarafından Şems-i Tebrîzî, Baba Kemâl'in halifelerinden biri olarak kabul edilmiştir. Fakat bu husus net değildir. Rivâyete göre hâdise şöyle gerçekleşmiştir:

Hazret-i Tâcü'l-Ma'sûkîn Şeyh Şemseddîn et-Tebrîzî ticâret maksadıyla diyar diyar dolaşıp gönül ehli kişilerle sohbetlerde bulundu. Deşt tarafından Türkistan'a giderken yolda bir soyguncu sürüsünün saldırısına uğradı. Sonra Baba Kemâl'in dergâhına sığındı. Ondan zikir alıp halvete oturdu. Bu sırada Fahreddîn Irâkî de şeyhi Zekeriyya Mültânî'nin tavsiyesi üzerine Baba Kemâl'in yanına gedip halvete girdi. Irâkî yaşadığı mânevî tecrübeleri şiir ve güzel sözlerle ifâde edebiliyordu. Fakat Şems oldukça suskundu. Bir müddet sonra Cendî, Şems'e, "*Oğlum Şems, Fahreddîn'in dile getirdiği hakikatler ve sırlar hiç senin gönlüne gelmiyor mu?*" deyince, Şems, "*Sultânım, ben ondan daha çok manâlar müşâhede ediyorum. Fakat o, ilmî istılahlara, ibârelere ve gizli olan sırları güzelce ifâde etmeye alışıktır. Ben buna muktedir değilim.*" diye cevap verdi. O anda Cendî, Şems-i Tebrîzî'ye, "*Ey Şems, sana öyle bir sohbet ehli nasip olacak ki evvelki ve sonraki ilimleri ve hakikatleri senin nâmına izhâr edecek. Hikmet pınarları onun gönlünden senin diline akacak.*" müjdesini verdi. Bir müddet daha onun yanında kalan Şems, şeyhin işâreti üzerine Rûm'a doğru yola çıktı.⁵⁵³

⁵⁵¹ DeWeese, "Baba Kamal Jandi and the Kubravî Tradition...", s. 71.

⁵⁵² DeWeese, "Baba Kamal Jandi and the Kubravî Tradition...", s. 69.

⁵⁵³ Hârezmî, I, 103-105. Aynı rivâyet için bkz. Hulvî, s. 294.

Necmeddîn Kübrâ'nın yukarıda bahsedilenlerin dışında, başka halifelerinin olduğu da anlaşılmaktadır. Mesela Süleymaniye Kütüphânesi'nde yer alan bir mecmuada onun, Muhammed bin⁵⁵⁴, Muhammed b. Abdullah el-Harakâni⁵⁵⁵, Muhammed b. Ebi Bekir el-Berzeni⁵⁵⁶, Zengî b. Ali b. Hüseyin el-Cüveyni⁵⁵⁷ ve Muhammed b. Ömer b. Abdülğaffâr el-Buhârî⁵⁵⁸ adlı beş şahsa yazdığı icâzetnâmeler bulunmaktadır. Bunlarda Kübrâ, adı geçen kişilerin kendi yanında uzun müddet terbiye gördüklerini, halvetlere girdiklerini, mücâhedeler yaptıklarını ve bu çabalarının sonucunda yüce manevî tecrübeler yaşadıklarını belirtmekte, kendi silsilelerini zikretmekte ve onlara şeyhlik yapmaları konusunda izin verdiğini açıklamaktadır.

Başka herhangi bir Kübrevî kaynağında bu kişilerden söz edilmemektedir. Anlaşılan o ki Necmeddîn Kübrâ'nın hilâfet verdiği bu zevât, ya tarîkat faaliyetlerinde bulunmamışlar ya da diğerleri kadar yaygın bir şöhrete sahip olamamışlardır.

Bahsi geçen isimlerin yanısıra, Şeyh Kübrâ'nın sohbetlerine katılan, yanında halvete giren ve ondan zikir alan, fakat şeyhlik icâzetine sahip olup olmadıkları hakkında herhangi bir malumâtımızın bulunmadığı dört kişiden daha bahsedilmektedir. Bunlardan ilk ikisine *Şeddü'l-İzâr* müellifi Cüneyd-i Şîrâzî'nin verdiği bilgiler sayesinde ulaşıyoruz.

Cüneyd-i Şîrâzî'nin sözünü ettiği ilk kişi, İmâm Ziyâüddîn Ebu'l-Hasan Mes'ud b. Mahmûd eş-Şîrâzî'dir. Bu zât, Fahreddîn Râzî'nin yakın arkadaşı ve kitaplarının müstensihî idi. Bir zaman sonra Râzî'yle ilişkilerini keserek Necmeddîn

⁵⁵⁴ Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 21a-22a. Yazma eserdeki bazı silikler nedeniyle bu kişinin adı tam olarak okunamamaktadır.

⁵⁵⁵ Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 22a-24a.

⁵⁵⁶ Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 24a-b.

⁵⁵⁷ Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 40a-b.

⁵⁵⁸ Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 67b-68b.

Kübrâ'ya intisâb etti, ondan hırka giydi. Nihayetinde Şîrâz'a dönüp bu şehirde ikamet etmeye başladı, halvet ve uzlet hayatını tercih etti ve çeşitli eserler yazdı.⁵⁵⁹

Bu şahsın Râzi'yle birlikte Şeyh Kübrâ'ya geldiği, Râzi'nin bu yolun zorluklarına dayanamayıp kısa sürede pes ettiği, fakat Ziyâüddîn'in halvete devam edip şeyhinin yanında kaldığı belirtilmektedir.⁵⁶⁰ Zerrînkub ise Ziyâüddîn ile Râzi arasındaki yaş farkını da hesaba katarak bunun mümkün olmadığını savunmaktadır.⁵⁶¹

Şeddü'l-İzâr'da, Hâce İmâmüddîn Dâvûd b. Muhammed b. Ruzbihân el-Ferîd (ö. ?)'in zikir ile irşâd ve da'vet tarîkini aldığı şeyhler arasında Necmeddîn Kübrâ'nın da adı geçmektedir. Bu zât, hırkayı babasından, o da Şihâbüddîn Sühreverdî'nin elinden giymiştir.⁵⁶² Öyleyse onun Kübreviyye'den daha çok Sühreverdiyye'ye mensup olduğunu söyleyebiliriz.

Ebu'l-Müeyyed el-Muvaffak b. Muhammed el-Hassî (ö. 634/1237) adındaki bir kişi *es-Selve Fî Şerâiti'l-Halve* isimli eserinde Necmeddîn Kübrâ'dan “şeyhim” diye bahsetmekte⁵⁶³, halvetin şartları arasında *Usûlü'l-Aşere*'yi zikretmekte ve bu esasları uzun uzadıya açıklamaktadır.⁵⁶⁴ Kitabın tümü incelendiğinde de Şeyh Kübrâ'nın risâleleriyle benzerlik arz ettiği görülmektedir.

Yine aynı zât, *Risâle İle'l-Hâim*'in Farsça tercümesine yazdığı girişte kendisinin ilâhî bir lûtufla Necmeddîn Kübrâ'nın hizmetine nâil olduğunu, onun yanında peş peşe bir kaç defa halvete girdiğini ve bazı gaybî fetihlere ulaştığını anlatır. Bu sırada o, şeyhinden “halvetin şartları” hakkında bir risâle yazmasını talep eder. Bunun üzerine Şeyh Kübrâ da *Risâle İle'l-Hâim*'i Arapça olarak telif eder. Hassî bir müddet sonra Harezm'den ayrılıp Horasan'daki Şehristâne'ye gider ve burada Şeyh Musannif hânkâhında ikamet etmeye başlar. İşte o esnâda Hassî, adı

⁵⁵⁹ Cüneyd-i Şîrâzî, ss. 68-70.

⁵⁶⁰ Muhammedî, ss. 260-262. Muhammedî'nin ve Muhsinî'nin bu şahsı, Necmeddîn Kübrâ'nın halifeleri arasında zikrettiklerini daha önce belirtmiştik.

⁵⁶¹ Zerrînkub, s. 87.

⁵⁶² Cüneyd-i Şîrâzî, ss. 352-353.

⁵⁶³ Hassî, **es-Selve**, Beyazıd Ktp., Beyazıd, nr. 3372, vr. 37a.

⁵⁶⁴ Hassî, vr. 18a vd.

geçen eseri daha çok kişinin istifâde edebilmesi için Farsça'ya çevirir.⁵⁶⁵ Böylece bu risâlenin hem müellifi hem de Ebu'l-Müeyyed el-Hassî tarafından yapılmış iki farklı tercümesi ortaya çıkar.

Necmeddîn Kübrâ'dan hadîs rivâyetinde bulunan İbn Hilâle'nin, şeyhin yanında defalarca halvete girdiğine dair bir ifâdesi vardır.⁵⁶⁶ Dolayısıyla onun da Kübreviyye tarîkatı ile manevî bir bağının olduğu kuşkusuzdur.

Son olarak, Muhsinî ve Kâzım Muhammedî'nin, Ferîdüddîn Attâr, Şihâbüddîn Sühreverdî, Bahâeddîn Zekerriyya Mültânî ve Muhammed Halvetî'nin, Necmeddîn Kübrâ'nın halifeleri arasında yer aldıklarına dair ileri sürdükleri iddialara değinmek istiyorum.

Söz konusu yazarlar, *Mazharu'l-Acâib* ve *Mazharu's-Sıfât* gibi aslında Ferîdüddîn Attâr'a ait olmayan eserlerden, onun Şeyh Kübrâ'ya intisâb ettiğine dair deliller getirmektedirler.⁵⁶⁷ Fakat tasavvufla ilgili yapılan akademik araştırmalar, zikri geçen bu kitapların Attâr tarafından kaleme alınmadığını ortaya koymaktadır.⁵⁶⁸ Devletşâh, Attâr'ın meczûb bir dervişle karşılaştıktan sonra tasavvufa ilgisinin artmaya başladığını, Şeyh Nureddin Ekkâf'ın dergâhına gittiğini ve orada sûfiyâne bir hayata adım attığını kaydetmektedir. Ayrıca onun çocukluğunda, babasının da mürşidi olan Kutbuddîn Haydar'ın nazarına mazhar olduğunu eklemektedir.⁵⁶⁹ Fakat Attâr'ın, Ekkâf'la görüştüğü bilgisi tenkide açıktır. Çünkü bu zât 549/1154'te ölmüştür. Fakih ve zâhid bir kişidir, tasavvufî terbiye veren bir mürşid değildir. Attâr, Ebu Saîd Ebu'l-Hayr'ın ruhaniyetinden yararlandığını ise bizzat kendisi

⁵⁶⁵ Hassî'nin bu çevirisi yayınlanmıştır. Bkz. Necmeddîn Kübrâ, **Risâle İle'l-Hâim**, çev. Ebu'l-Müeyyed el-Hassî, haz. Tefik Sübhânî, Sâzmân-ı İntişârât-ı Keyhân, Tahran, 1364, s. 4.

⁵⁶⁶ Zehebî, **Tarihu'l-İslâm**, II, 354; Sübkî, VIII, 25.

⁵⁶⁷ Bkz. Muhsinî, ss. 95-109; Muhammedî, ss. 257-260. Abdürrafî Hakikat da Attâr'ın, Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinden biri olduğu görüşünü tekrarlamaktadır. Bkz. Hakikat, ss. 135-143.

⁵⁶⁸ Bkz. Kesin olarak Attâr'a ait olan eserler şunlardır: *İlâhînâme*, *Esrârânâme*, *Cevâhîrânâme*, *Husrevnâme*, *Muhtârânâme*, *Şerhu'l-Kalb*, *Musîbetnâme*, *Mantuku't-Tayr*, *Tezkiretü'l-Evliyâ* ve *Dîvân*. Çünkü Attâr, Husrevnâme ve Muhtârânâme'nin başında kendi telif ettiği eserleri zikretmektedir. Bkz. Firuzanfer, **Şerh-i Ahvâl u Nakd ü Tahlîl-i Âsâr-ı Şeyh Ferîdüddîn Muhammed Attâr Nişâbü'rî**, İntişârât-ı Encümen-i Âsâr-ı Millî, Tahran, 1339, s. 75.

⁵⁶⁹ Devletşâh'ın, Attâr'ın hangi şeyhlerle ilişkisi olduğuna dair anlattıkları için bkz. Devletşâh, I, 292-299; Nazif Şahinoğlu, "Attâr, Ferîdüddîn", **DİA**, IV, 95.

belirtmektedir.⁵⁷⁰ Dolayısıyla o tasavvufla içli dışlı bir şâirdir. Fakat Kübreviyye tarîkatıyla ne kadar ilişkili olduğu tam olarak bilinmemektedir.

Şihâbüddîn Sühreverdî'nin, Seyfeddîn Bâharzî ile birlikte Şeyh Kübrâ'ya intisâb ettiğini anlatan bir menkıbeye yukarıda değinmiştik. Bahsi geçen menkıbenin dışında, bu ilişkiyi teyit edebileceğimiz herhangi bir delil bulunmamaktadır.⁵⁷¹

Bahâeddîn Zekeriyâ Mülânî ise, Şihâbüddîn Sühreverdî'nin halifesi olup, Sühreverdiyye tarîkatının Hindistan ve Pakistan'a yayılmasını sağlayan sûfidir.⁵⁷²

Kâzım Muhammedî, kimliği ve vefât tarihi hakkında hiçbir bilginin bulunmadığı Muhammed Halvetî adlı bir şahsın Necmeddîn Kübrâ'dan icâzet aldığını ve Kübreviyye'nin Halvetiyye şubesini tesis ettiğini öne sürmektedir.⁵⁷³ Tasavvuf tarihinde yaygın olan Halvetiyye tarîkatının kurucusu Ebu Abdullah Sirâcüddîn Ömer b. Ekmelüddîn el-Halvetî (ö. 800/1397)'dir. Onun da Şeyh Kübrâ'dan çok sonra yaşadığı ve aralarında herhangi bir münasebetin olmadığı bilinmektedir.

Fakat Ömer el-Halvetî, Harezmi'de tarîkat faaliyetlerinde bulunan amcası Ahî Muhammed Halvetî'ye intisâb etmiş ve onun ölümünden sonra irşâd makâmına geçmiştir. Burada adı geçen Ahî Muhammed'in vefâtı da 780/1378-79 gibi oldukça geç bir tarihtir. Necmeddîn Kübrâ'dan 160 yıl sonra ölen bir zâtı, onun halifesi saymak tarihî gerçekleri göz ardı etmek demektir.⁵⁷⁴

Sonuç olarak Necmeddîn Kübrâ, Harezmi'de irşâd faaliyetlerinde bulunurken birçok kişi ona intisâb etmiş ve onun yanında tasavvufî terbiye görmüştür. Bunların bir kısmı şeyhten icâzet alıp onun halifesi sıfatıyla çeşitli bölgelere dağılmışlar ve Kübreviyye tarîkatının yayılması hususunda gayret göstermişlerdir. Bazıları ise Şeyh Kübrâ'nın dergâhında kısa bir süre kalmışlar ve icâzet alacak dereceye yükselmemişlerdir. Diğer bir kısım zevât da şeyhlik icâzeti aldıkları halde ya tarîkat

⁵⁷⁰ Firuzanfer, ss. 30-31.

⁵⁷¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kamer-ul Huda, **Şihabeddin Ömer Sühreverdî**, çev. Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul, 2004.

⁵⁷² Algar, "Bahâeddîn Zekeriyâ", **DİA**, IV, 462-463.

⁵⁷³ Muhammedî, s. 260.

⁵⁷⁴ Uludağ, "Halvetiyye", **DİA**, XV, 393-395.

hizmetlerine devam etmemişler ya da diğerleri kadar meşhur olamamışlardır. Bunların net bir sayısını vermek mümkün değildir. Fakat şîî bir anlayıştan hareketle Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinin sayısını on ikiye indirgemek veya sadece on ikiyle sınırlandırmak yukarıdan beri verdiğimiz tarihî bilgiler ışığında doğru görünmemektedir.

2.2. KÜBREVIYYE TARİKATININ, NECMEDDİN KÜBRÂ VE HALİFELERİNDEN SONRAKİ TARİHİ

Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinden, Aynüzzamân Cemâleddîn Gîlî ve Necmeddîn Dâye'nin kendilerinden sonra silsilelerini devam ettirecek herhangi bir temsilci bırakmadıkları görülmektedir. Dolayısıyla bu iki şahsın, tarîkatı sürdürme açısından etkin bir rollerinin olduğu söylenemez. Sa'deddîn Hammûye'nin Bahrâbâd'daki dergâhının, oğlu Sadreddîn ve takipçisi Azîz Nesefî'den sonraki durumunun ne olduğu da bilinmemektedir.

Kübreviyye'nin Buhara ve Kirmân'daki faal kolu olan “*Bâharziyye*”nin, Seyfeddîn Bâharzî'nin üç oğlu ve torunu Yahya Bâharzî'den sonra, VIII./XIV. yüzyılın ikinci yarısında sona erdiği görülmektedir. Bâharzî âilesinin, XIX. yüzyılın sonlarına kadar Buhara'da varlığını sürdürdüğü de bir gerçektir.⁵⁷⁵ Fakat bu kolun, Seyfeddîn Bâharzî'nin diğer bir halifesi Bedreddîn Semerkandî ve onun halifesi Rükneddîn Firdevsî vasıtasıyla Hindistan'a ulaştığı ve orada “*Firdevsiyye*” şubesinin tesis edildiği bilinmektedir. Burada Şerefüddîn Yahya Mânerî (ö. 782/1381)'nin yoğun gayretleri neticesinde, Firdevsiyye'nin Delhi, Bihâr ve Bengal'de kendisine bir hayli taraftar kazandığı malumumuzdur.⁵⁷⁶

Şeyh Kübrâ'nın bir diğer halifesi Baba Kemâl Cendî'nin silsilesi kendisinden sonra yaklaşık iki-üç asır daha devam etmiştir. Cendî'nin halifesi Mevlânâ

⁵⁷⁵ Zirâ Abdülkayyum Hoca adındaki bir zât, 1255/1839 yılında Seyfeddîn Bâharzî'nin biyografisiyle ilgili bir eser yazmıştır. Bu eser, Yahya Bâharzî'nin *Evrâdü'l-Ahbâb*'ının bir adaptasyonu olarak değerlendirilebilir. Bkz. DeWeese, “The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia”, ss. 49-50.

⁵⁷⁶ Bu konuda bkz. Rizvî, I, 226-240; İqtidar Husain Sıddîqui, “New Light on Bihar's Eminent Sufi Shaikh Sharafuddin Maneri and His Times”, ss. 262-274; Aziz Ahmed, **Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları**, çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul, 1995, ss. 191-192.

Ahmed'den iki kol doğmuştur. Bunlardan birincisi Bahâeddîn Kübrâ, Dânişmend Mevlânâ, Hâce Ebu'l-Fütûh, Hâce Ebu'l-Vefâ yoluyla devam etmiş ve Kemâleddîn Hüseyin Hârezmî ile sona ermiştir.⁵⁷⁷ Hüsâmeddîn Bursevî (ö. 1042/1632), Geyikli Baba (XIV. asır)'nın tarîkat silsilesinin de, Ebu'l-Fütûh'tan sonra Ebu'l-Vefâ Horasânî ve Baba İlyas kanalıyla geldiğini iddia etmektedir.⁵⁷⁸ İkinci kol ise Ebu Hâlid (ö. ?), Şemseddîn Mahmûd (ö. ?) ve Hamîd-i Semerkandî (ö. ?) şeklinde devam etmiş ve Ahmed Cavnpûrî (ö. ?) vasıtasıyla Hindistan'a geçmiştir. Dört nesil sonra da Abdülhad Sirhindî (ö. 1007/1599)'ye, ondan da oğlu İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624)'ye ulaşmıştır.⁵⁷⁹

Kübreviyye tarîkatının günümüze kadar uzanan silsilesi, hem Necmeddîn Kübrâ hem de Mecdüddîn Bağdâdî'den icâzetli olan Radyyyüddîn Ali Lâlâ'dan gelmektedir. Ali Lâlâ'nın vefâtından sonra yerine akrabalarından biri olan ve sükût haliyle tanınan Cemâleddîn Ahmed Cürfânî (ö. 669/1270) geçmiştir. “Sultânü'z-zâkirîn” lâkabını da taşıyan Cürfânî, “zîkr-i hafî”yi ve “çâr-darb” zikrini tercih etmiştir.⁵⁸⁰

Cürfânî'nin halifesi Nûreddîn Abdurrahman İsferyâyînî, 639/1242'de İsferyâyin'in Kesirk köyünde doğdu. Çeşitli şeyhlerle görüşüp Şeyh Cürfânî'ye intisâb etti. Onun vefâtından kısa bir zaman sonra bazı müridleriyle birlikte hac niyetiyle Horasan'ı terk etti. Bağdat'a gelince, haccı erteleyip burada üç dergâh kurdu ve faaliyetlerine başladı. Onun özellikle İlhanlı yönetimiyle kurduğu ilişkiler dikkat çekicidir. 717/1317 civarında vefât eden İsferyâyînî'den sonra ona nisbet edilen “*Nûriyye*” kolu Emînüddîn Abdüsselâm Huncî (ö. ?), Fahreddîn Kâzerûnî (ö. ?) ve

⁵⁷⁷ Hârezmî, I, 101-103.

⁵⁷⁸ Bu silsile şu şekildedir: Geyikli Baba-Baba İlyas-Ebu'l-Vefâ Horasânî-Ebu'l-Fütûh-Dânişmend Muhammed Mevlânâ-Bahâeddîn Kübrâ-Ahmed Mevlânâ-Baba Kemâl Cendî-Necmeddîn Kübrâ. Bkz. Mustafa Kara, **Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler**, Sır Yay., Bursa, 2001, s. 110.

⁵⁷⁹ Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, **DİA**, XXXII, 502. İmâm-ı Rabbânî'nin başka bir Kübrevî icâzeti de, hem Kübrevî hem de Nakşî icâzetine sahip Yakub Sarfî Keşmîrî (ö. 1003/1595)'den gelmektedir. Bkz. **Risâle-i Esâmî-i Üstâd İmâm Rabbânî Der Tarikat-ı Çiştîyye, Kübreviyye ve Nakşibendiyye**, İstanbul Millet Ktp., Ali Emiri Farisi, nr. 834/5, vr. 129a. Keşmîrî'nin Kübrevî icâzeti Kemâleddîn Hüseyin Hârezmî'den, Nakşî icâzeti ise Hâcegî İmkenegî (ö. 1008/1600)'dendir. Bkz. Tosun, **Bahâeddîn Nakşibend**, s. 198.

⁵⁸⁰ Câmî, ss. 609-610; Kerbelâî, II, 300-303. Tezimizin üçüncü bölümünde, Kübreviyye tarîkatının zikir usûlü hakkında bilgiler verilecektir.

Şihâbüddîn ed-Dîmeşkî (ö. ?) tarafından sürdürülmüş ve X./XVI. asrın sonlarına kadar devam etmiştir.⁵⁸¹

İsferâyinî'nin en mühim halifesi hiç kuşkusuz "Rükniyye" kolunun da kurucusu olan Rükneddîn Alâuddevle es-Simnânî (ö. 736/1336)'dir. Çok sayıda eserin yazarı olan Simnânî, Abdürrezzak el-Kâşânî (ö. 730/1329) ile mektuplaşmış ve İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını tenkit etmiştir. Bu yönüyle İmam-ı Rabbânî'nin vahdet-i şühûduna ilhâm verdiği söylenebilir.⁵⁸² Ayrıca onun, Şeyh Kübrâ'nın renkler sembolizmini geliştirdiği ve letâif doktrini ile birleştirerek daha sistematik bir hâle soktuğu görülmektedir.⁵⁸³

Kübreviyye tarîkatı, Simnânî'nin pek bilinmeyen iki halifesi, Takıyyüddîn Ahî Ali Dostî (ö. 734/1334) ve Mahmud Mezdekânî (ö. 766/1365)⁵⁸⁴ vasıtasıyla "**Hemedâniyye**" kolunun kurucusu Seyyid Ali Hemedânî (ö. 786/1385)'ye ulaşmaktadır. Kübreviyye tarîkatına bazı yeni unsurlar eklemesi, ehl-i beyt sevgisine ağırlık vermesi ve İbn Arabî'nin *Fusûs*'una *Hallu'l-Fusûs* adıyla Arapça-Farsça bir şerh yazarak, Kübreviyye esaslarıyla İbn Arabî düşüncesini bağdaştırmaya çalışması onu bu gelenek içerisinde önemli bir konuma getirmiştir.⁵⁸⁵ Bir çok seyahatler yapan

⁵⁸¹ Simnânî, **Tezkiretü'l-Meşâyih**, ss. 315-316; Câmî, ss. 610-611; Kerbelâî, II, 297-300; İsferâyinî, **Kâşifü'l-Esrâr**, haz. Hermann Landolt, Tahran University Press, Tahran, 1980, ss. 9-12; Ebu'l-Feyz Zebîdî, **İkdü'l-Cevheri's-Semîn**, Yazma (Fotokopi nüsha), s. 97; Harîrîzâde, III, vr. 211a-213a.

⁵⁸² Bkz. Hermann Landolt, "Simnânî on Wahdat al-Wujûd", **Mecmûa-i Sühânîhâ ve Makâlehâ Der Bâre-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî**, ed. Hermann Landolt-Mehdî Muhakkık, İntişârât-ı Müessesesi-i Mutâlaât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı Mackgill, Tahran, 1971, ss. 91-111; Câmî, ss. 611-616, 658-669; Kerbelâî, II, 283-297; Şüsterî, II, 134-138; Şahinoğlu, "Alâuddevle-i Simnânî", **DİA**, II, 345-347.

⁵⁸³ Simnânî'nin bu fikirleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Elias, **The Throne Carrier of God**, ss. 136-196; Elias, "A Kubrawi treatise on mystical visions: The Risâla-yi Nûriyya of 'Alâ' ad-Dawla as-Simnânî", ss. 68-80

⁵⁸⁴ Bu iki zât hakkında bkz. Câmî, s. 620; Kerbelâî, II, 274-282.

⁵⁸⁵ Câmî, s. 621; Kerbelâî, II, 250-274; Şüsterî, II, 138-143; Agha Hussain Shah Hamadani, **The Life and Works of Sayyid Ali Hamadani (1314-1385)**, National Institute of Historical and Cultural Research, Islamabad, 1984, ss. 1-46; Elias, "A Second Ali: The Making of Sayyid Ali Hamadani in Popular Imagination", ss. 395-420; Tahsin Yazıcı, "Hemedânî, Emîr-i Kebîr", **DİA**, XVII, 186-188.

ve özellikle de Keşmîr'deki tebliğ faaliyetleriyle tanınan Hemedânî, o bölgede bir çok hânkâh açmış ve müridler yetiştirmiştir.⁵⁸⁶

Hemedânî'nin en önemli halifesi, aynı zamanda dâmâdı olan ve kendisine “*İshâkiyye*” ya da “*İğtişâşiyye*” diye bir kolun da nispet edildiği Hâce İshak Hottalânî'dir. Bu zât, 827/1424'te çok ileri bir yaşta olmasına rağmen, mehdîliğini ilan eden Muhammed Nurbahş'la birlikte hareket etmesi ya da âilesinin Timur iktidârının mahallî idarecilerine sorun çıkarması yüzünden idam edilmiştir.⁵⁸⁷ Kübreviyye tarihindeki ilk ciddi kırılma ve ayrışma, Hottalânî'nin iki halifesi Muhammed Nurbahş ve Abdullah Berzişâbâdî arasındaki fikrî ihtilaflar yüzünden ortaya çıkmıştır.

Seyyid Muhammed Nurbahş, 795/1392'de Kûhistan'daki Kâin'de doğdu. Babası, İmam Musa el-Kâzım (ö. 183/799)'ın soyundan geliyordu. Nurbahş, Herat'ta ilim tahsil ederken, İshak Hottalânî'nin, Şeyh İbrahim adındaki bir halifesiyle karşılaştı ve bu kişi onu Hottalânî'ye götürdü. 819/1416'da bu zâta bağlanan Seyyid Muhammed, kısa süre içerisinde en gözde müridlerden biri oldu ve gördüğü bir rüyâ üzerine şeyhi ona “*Nurbahş*” lâkabını verdi. 826/1423'te mehdîliğini ilan eden Muhammed Nurbahş, Hâce İshak'la birlikte tutuklandı. İshak Hottalânî, iki oğlu ve yetmiş yakın ashâbıyla birlikte idam edilirken, o serbest kaldı. Timur'un oğlu Şahrüh tarafından çeşitli defalar tutuklanıp sorguya çekildi. Nihâyetinde 869/1464 yılında öldü.⁵⁸⁸ Oğlu Şah Kâsım Feyzbahş (ö. 917/1511) tarafından “*Nurbahşiyye*” silsilesi devam ettirildi.⁵⁸⁹ Bugün İran ve Pakistan merkezli olmak üzere, bazı küçük Nurbahşî gruplarına rastlanmaktadır.⁵⁹⁰ Muhammed Nurbahş'ın önemli takipçilerinden birisi de Şebüsterî (ö. 720/1320)'nin *Gülşen-i Râz* isimli tasavvufî

⁵⁸⁶ Ali Hemedânî'nin Keşmir'deki faaliyetleri için bkz. Surayia Gull, **Development of Kubraviya Sufi Order in Kashmir**, ss. 76-101.

⁵⁸⁷ Kerbelâî, II, 243-250.

⁵⁸⁸ Kerbelâî, II, 248-250; Şüsterî, II, 143-148.

⁵⁸⁹ Şüsterî, II, 148-149.

⁵⁹⁰ Rieck, “The Nurbakhshis of Baltistan: Crisis and Revival of a Five Centuries Old Community”, ss. 159-188; Moojen Momen, **An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism**, Yale University Press, New Haven, 1985, ss. 209-213; Muhammed Nurbahş'ın hayatı ve görüşleri hakkında bkz. Bashir, **Between Mysticism and Messianism**, ss. 78-196.

mesnevîsine Farsça bir şerh yazan Muhammed b. Yahya el-Lâhicî (ö. 912/1506)'dir.⁵⁹¹

Kübrevîliğin Nurbahşiyye kolunun, Emîr Sultan diye tanınan Şemseddîn Muhammed tarafından Anadolu'ya getirildiğine dair bazı iddialar bulunmaktadır. 770/1368'de Buhara'da doğan bu zât, genç yaşta babasını kaybedince bazı kişilerle birlikte hacca gitmek için memleketinden ayrılmış ve çeşitli şehirleri dolaştıktan sonra 796/1394'ten önce Bursa'ya gelmiştir. Zamanla şehrin en itibarlı kişilerinden olmuş ve Yıldırım Bâyezid'in kızı Hundi Hatun'la da evlenmiştir. 833/1429 yılında ölen Emîr Sultan, bir çok halife yetiştirmiş ve bu kişiler Balıkesir, Edincik, Gelibolu, Edremit, Tuzla, Aydın, Saruhan ve Karaman'da faaliyet göstermişlerdir. Bursa'daki dergâh da kendisinden sonraki şeyhler tarafından XI./XVII. yüzyılın sonlarına kadar faal halde tutulmuştur.⁵⁹²

Söz konusu şahsın Nurbahşiyye ile ilişkisinin olup olmadığına dair özet olarak şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Emîr Sultan'ın Nurbahşiyye'ye intisâblı olması tarihi açıdan pek mümkün görünmemektedir. Zîrâ o, henüz Muhammed Nurbahş tarafından Kübreviyye tarikatının Nurbahşiyye kolu kurulmadan, belki de daha Nurbahş doğmadan Bursa'ya gelmiştir. Fakat Emîr Sultan'ın, Emîr Külâl diye tanınan babası Seyyid Ali'nin veya kendisinin, hattâ ikisinin birden, Muhammed Nurbahş'ın da şeyhi olan İshak Hottalânî'ye müntesib olmaları mümkündür. Hottalânî'nin ölümünden sonra yerine Nurbahş geçtiği için, Emîr Sultan'ın tarikatına da Nurbahşiyye denmesi ihtimâl dâhilindedir.

Şeyh Hüsâmeddîn Uşşâkî (ö. 1001/1593)'nin de bir Nurbahşî şeyhiyle bağı olduğu belirtilmiştir. Hüsâmeddîn Efendi, Buhara'da doğup büyüdüğü halde gördüğü bir rüyâ üzerine Uşak'a gelmiş ve o tarihlerde bu şehirde faaliyet göstermekte olan

⁵⁹¹ Şüsterî, II, 150-151; Rıza Kurtuluş, "Lâhicî, Muhammed b. Yahya", **DİA**, XXVII, 53.

⁵⁹² Hüseyin Vassâf, I, 344-355; Mehmed Şemseddîn, **Yâdigâr-ı Şemsî (Bursa Dergâhları)**, haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Uludağ Yay., Bursa, 1997, ss. 35-59; Abdürrezzak Tek, "Emir Sultan Dergâhı Postnişinleri", **Emir Sultan ve Erguvan**, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa, 2007, ss. 81-93; Hüseyin Algül-Nihat Azamat, "Emir Sultan", **DİA**, XI, 146-148.

843/1438 yılında Bursa'da vefat eden ve Yûnus Emre tarzında şiirler yazan Âşık Yûnus adındaki bir şâirin de Emîr Sultan'ın müridleri arasında yer aldığı iddia edilmektedir. Mustafa Tatçı bu zâta ait olan şiirleri bir araya getirmiştir. Bkz. Tatçı, **Âşık Yûnus**, H Yay., İstanbul, 2008.

Şeyh Emîr Ahmed Semerkandî (ö. ?)'ye intisâb etmiştir. Nurbahşiyye'den olduğu kaydedilen bu zât vefât edince, yerine Hüsâmeddîn Efendi geçmiştir. Hüsâmeddîn Efendi, bir Kübrevî-Nurbahşî şeyhi olarak faaliyet gösterirken, İbrahim Ümmî Sinan (ö. 976/1568) ile karşılaşmış ve ona bağlanmıştır. Dolayısıyla onun Nurbahşî yönü geri planda kalmış ve bir Halvetî şeyhi olarak hayatını sürdürmüştür.⁵⁹³

Bunların dışında Mustafa Dede adındaki bir Kübrevî şeyhinin İstanbul'un fethine katılan askerler arasında yer aldığı kaydedilmektedir.⁵⁹⁴ Tarihçi İdrîs-i Bidlîsî (ö. 926/1520)'nin babası Hüsâmeddîn Bidlîsî (ö. 909/1504)'nin de Nurbahşiyye tarikatıyla mânevî bir ilişkisinin olduğu bilinmektedir.⁵⁹⁵

Şimdi de Hâce İshak'ın diğer halifesi Abdullah Berzişâbâdî'ye geçebiliriz. 789/1387'de Meşhed yakınlarında dünyaya gelen Berzişâbâdî, Nakşibendî şeyhi Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420)'nin yanında seyr ü sülûke başlamış⁵⁹⁶, bir süre Yakub Çerhî (ö. 851/1447)'nin sohbetinde bulunmuş ve ondan tarikat icâzeti almıştır.⁵⁹⁷ Daha sonra İshak Hottalânî'ye intisâb edip, 825/1422 yılında ondan hilâfet almış, şeyhinin idamından sonra da memleketi Berzişâbâd'a dönmüş ve 872/1468'de orada vefât etmiştir.⁵⁹⁸ Berzişâbâdî'nin kendisi ve kendisinden sonra silsilesini devam ettiren Reşîdüddîn Muhammed Bîdâvâzî (ö. ?), Şeyh Şah Ali Bîdâvâzî (ö. ?) ve Hacı Muhammed Habûşânî (ö. 938/1531) gibi kişiler sünnîdir. Habûşânî'nin, Gulâm Ali Nişâbûrî (ö. ?) hariç diğer üç halîfesi, İmâdüddîn Fazlullah Meşhedî (ö. 914/1508), Kemâleddîn Hüseyin Hârezmî (ö. 958/1551) ve Abdülatîf Câmî (ö. 962/1555) de sünnî esaslara bağlı şahıslardır. Gulâm Ali'nin adının, sadece

⁵⁹³ Sâdık Vicdânî, **Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye (Tarikatler ve Silsileleri)**, haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 241; Reşad Öngören, **Osmanlılar'da Tasavvuf**, İz Yay., İstanbul, 2000, ss. 93-94.

⁵⁹⁴ Hüseyin Ayvansarâyî, **Hadîkatü'l-Cevâmi'**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1281, II, 261.

⁵⁹⁵ Bkz. Mustafa Kara, **Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar**, Sır Yay., İstanbul, 2004, s. 116.

⁵⁹⁶ Muhammed Pârsâ'nın 821/1418 tarihinde Berzişâbâdî'ye *Sahîh-i Buhârî* okutma icâzeti verdiği görülmektedir. Bkz. Kerbelâî, II, 218-222. Fakat bu icâzeti Harîrîzâde, tasavvufî icâzetnâmelerle karıştırarak, Hâcegân tarikatına Pârsâ ve Berzişâbâdî kanalıyla gelen yeni bir kol nisbet etmiştir. Bkz. Harîrîzâde, I, vr. 391a.

⁵⁹⁷ Kerbelâî, II, 224.

⁵⁹⁸ Berzişâbâdî koluna müntesip olan Kerbelâî onun uzunca bir biyografisini bizlere aktarmaktadır. Bkz. Kerbelâî, II, 206-243.

“*Zehebiyye*” silsilesinde yer alması, bu kolun, onun faaliyetleriyle şîf ve müstakil bir tarikat haline geldiğini düşündürmektedir.⁵⁹⁹ Zehebiyye kolunun günümüzde Şîrâz, Tebrîz ve Tahran gibi bazı büyük şehirlerde dergâhları mevcuttur ve çok az sayıda bir taraftar kitlesine sahip olduğu tahmin edilmektedir.⁶⁰⁰

Kübreviyye tarîkatı, yukarıda zikredilen Abdülatîf Câmî vasıtasıyla İstanbul’a kadar gelmiştir. Câmî, Safevîler’in Horasan’ı almasının ardından Buhara ve Semerkand’ı terk etmiş, 200 kişilik kalabalık bir derviş grubuyla birlikte İstanbul’a gelmiş, Kanûnî Sultan Süleyman tarafından kabul edilmiş ve onun huzurunda Kübrevî zikrini icrâ etmiştir. Hattâ Atâyî’ye göre pâdişah ondan tarikat âdâbı ve zikir telkîni almıştır.⁶⁰¹ Kanûnî’yle birlikte Edirne’ye de giden Câmî’nin, 958/1551’de Edirne’den Dobruca yoluyla tekrar vatanına dönüşüne kadar, gerek devlet adamları gerekse halk üzerinde kısa süreli de olsa bir tesir oluşturduğu açıktır.⁶⁰² Mesela Seydî Ali Reis (ö. 969/1562), Harezm’deyken Şeyh Abdülatîf’in vefât haberini alınca, daha önce kendisine intisâb ettiği şeyhin kabrini ziyaret için Vezîr şehrine gelmiş ve “*Eyle yâ Rabbî makāmını cennet*” (962/1555) diyerek onun ölümüne tarih düşmüştür.⁶⁰³ Fakat Câmî, Kübreviyye-i Zehebiyye’deki Nakşî neş’esinden olsa gerek, Anadolu’ya geldiğinde daha ziyâde bu yönüyle tanınmıştır.⁶⁰⁴

⁵⁹⁹ Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, **DİA**, XXXII, 504.

⁶⁰⁰ Leonard Lewisohn, “An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part II: A Socio-cultural Profile of Sufism, from the Dhahabî Revival to the Present Day”, **Bulletin of The School of Oriental and African Studies**, Cilt: 62, Sayı: 1, 1999, ss. 36-59; S. Hüseyin Nasr, **Makaleler II**, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 71; Momen, s. 212.

29.05.2008 tarihinde Şîrâz’daki Hânkâh-ı Zehebiyye’de Ağa Mühendis Azîmzâde adındaki bir yetkiliyle yaptığımız söyleşide de bu bilgiler teyit edilmiştir. Ayrıca o, tarikatın bütün İran’da yaklaşık 1250 müntesibi olduğunu belirtmiştir.

⁶⁰¹ Nev’îzâde Atâyî, **Hadâiku’l-Hakâik**, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul, 1989, II, 72. Atâyî’nin verdiği bilgi bunlarla sınırlıdır. O, Kübrevî zikrinin nasıl icrâ edildiği, tarikat âdâbı ve zikir telkîni hakkında herhangi bir şey söylememektedir. Tezimizde üçüncü bölümünde yer alan “zikir” bahsinde Kübreviyye tarikatının zikriyle ilgili olarak elde edilen bilgiler verilecektir.

⁶⁰² Henüz o sırada 19 yaşında bir genç olan ve daha sonra Gülşenîliğe intisâb eden Muhyî (ö. 1012/1604) de Câmî’den Kübreviyye hilâfeti almıştır. Bkz. Mustafa Koç, “16. yy. Osmanlı Coğrafyasında Karanlıkta Kalmış Nakşî-Ahrârî, Yesevî ve Kübrevî Şeyhleri”, **Kutadgubilig**, Sayı: 7, 2005, ss. 217-221. Câmî’nin aynı zamanda *Cevâhiru’l-Ebrâr* yazarı Hazîni’ye de hilâfet verdiği bilgisi bulunmaktadır. Bkz. M. Kara, **Türkistan’ın İşığı Necmeddîn-i Kübrâ**, s. 101.

⁶⁰³ Seydî Ali Reis, **Mir’âtü’l-Memâlik**, nşr. Ahmed Cevdet, Dersaadet, 1313, s. 71.

⁶⁰⁴ Tosun, **Bahâeddîn Nakşibend**, s. 385.

Kübreviyye'nin Güneydoğu Asya ve Çin'e kadar ulaştığı müşâhede edilmektedir. Cava'nın dokuz velisinden biri olarak saygı gösterilen Sunan Gunung Jati'nin Kübrevî sülûkünü Mekke'de bizzat Necmeddîn Kübrâ'dan tamamladığına dair bir inanç bulunmaktadır. Aslında bu kişi X./XVI. asrın ilk yarısında yaşayan ve Banten ve Cirebon Müslüman Krallıkları'nı kuran tarîhi bir şahsiyettir. Fakat insanlar ona bazı olağanüstü özellikler atfetmiştir. Halk arasında yüzyıllardır süregelen bu efsâneyi gerçek kabul etmemiz mümkün değildir.⁶⁰⁵

Tarîkatın Çin'e ilk defa VII./XIII. asırda Seyfeddîn Bâharzî'nin Burhâneddîn el-Buhârî (ö. ?) adındaki bir müridi tarafından götürüldüğü sanılmaktadır. Hânbalik denilen bir yerde vaaz ve irşâd faaliyetlerinde bulunan bu zât, şikâyetler üzerine Manzî'ye sürgün edilmiş ve muhtemel burada herhangi bir silsile teşekkül ettiremeden vefât etmiştir.⁶⁰⁶

İslâmî tarîkatların Çin üzerindeki asıl etkisi XI./XVII. yüzyılda başlamıştır. Kadiriyye ve Nakşibendiyye bu hususta öncü rolü oynamışlardır.⁶⁰⁷ Kübreviyye'nin de bu asırda Muhyiddîn (ö. ?) isimindeki bir şahıs vasıtasıyla Çin'e ulaştırıldığı iddia edilmektedir. İslâm'ı tebliğ ve tarîkatını yaymak için Çin'e iki seyahat gerçekleştiren Muhyiddîn, Gansu'nun Dongxiang bölgesindeki Moğol nüfusunun fazla olduğu Dawantou'ya yerleşmiş ve Zhang adını almıştır. Temsil ettiği Kübreviyye kolu da Zhang Bao Huang adıyla tanınmıştır. Dawantou, Çin Kübrevîlerinin merkezi olma konumunu günümüze kadar sürdürmüştür. 1983'de Çin'de on ila yirmi arasında bin Kübrevî bulunduğu tahmin edilmektedir.⁶⁰⁸ Ayrıca, Hotan'a bağlı Karakaş

⁶⁰⁵ Martin van Bruinessen, "Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam", **Bijdragen Tot De Taal Land En Volkenkunde**, Cilt: 150, Sayı: 2, 1994, ss. 305-329.

⁶⁰⁶ Reşidüddîn Fazlullah, I, 654; J. Fletcher, "Çin'de İslâm Tarîkatları", **İslâm Dünyasında Tarîkatlar**, çev. Osman Türer, Sûf Yay., Ankara, 2004, s. 25.

⁶⁰⁷ Raphael Israeli, **Çin'deki Müslümanlar**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2003, ss. 298-307.

⁶⁰⁸ Kübreviyye tarîkatına Çin'de "Khubulinye, Dawantou ve Zang men" gibi isimler de verilmiştir. Tarîkat ayrıca Tangwang, Heishishan, Chenjiaketuo, Shawa, Shuangshu, Ahlimadu, Tangle, Shanwan, Caonan, Yangjiazhuang, Fengtai, Taogonggou ve Lanninan gibi yerlerde de yayılmıştır. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Dru C. Ladney, **Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in The Peoples Republic**, Harvard University Press, London, 1991, ss. 52, 392; Raphael Israeli, s. 306; Muhammed Cevâd Ümîdvâr Niyâ, "Tarîkat-ı Kübreviyye Der Çin", ss. 40-56. Necmeddîn Dâye'nin *Mirsâd*'ı da 1082/1672 gibi çok erken tarihlerde Çince'ye çevrilmiş ve buradaki müslümanların el kitaplarından biri haline gelmiştir. Bkz. Jonathan N. Lipman,

yakınlarındaki Egiz-Eriq'de başka bir Kübreviyye grubunun bulunduğu ve bu topluluğun Afganistan'dan gelen Kübrevî kolu olduğu bildirilmektedir.⁶⁰⁹

Massignon, Ayderûsiyye adlı bir tarîkatın Kübreviyye'nin Yemen kolu olduğunu ileri sürmektedir.⁶¹⁰ Bu tarîkatın kurucusu Ebu Bekir b. Abdullah el-Ayderûs (ö. 914/1508), Yemen'in en büyük velîlerinden olup Aden'in mânevî koruyucusu olarak kabul edilmektedir.⁶¹¹ Fakat Zebîdî *İkdü'l-Cevheri's-Semîn*'de⁶¹² ve *İthâfî'l-Aşfiyâ*'da⁶¹³ adı geçen tarîkatı, Medyeniyye'nin Yemen şubesi olarak görmekte, Harîrîzâde de onu Aleviyye'nin bir kolu saymaktadır.⁶¹⁴ Kübrevî literatüründe de böyle bir ilişkiden bahsedilmemektedir. Bununla birlikte Şeyh Kübrâ'dan yaklaşık üç asır sonra vefât eden Abdullah el-Ayderûs'un Kübreviyye'nin o asırda yaşayan temsilcilerinin birinden icâzet almış olması imkân dâhilindedir.⁶¹⁵

Günümüzde Kübreviyye tarîkatının asıl doğuş yeri olan Orta Asya'da hâlen tanındığı ve az da olsa bir kısım müntesibler tarafından devam ettirildiği görülmektedir. Necmeddîn Kübrâ'nın türbesinin Türkmenistan/Köhne Ürgenç'te bulunması hasebiyle şeyhe ve türbesine büyük bir saygı duyulmakta ve onun hakkında çeşitli kerâmetler anlatılmaktadır. Türkmenler Şeyh Kübrâ'nın türbesini ömründe üç kere ziyâret eden kişinin hac yapmış olacağına inanmaktadırlar.⁶¹⁶ Ayrıca Özbekistan'da da bu tarîkatın üyelerine rastlanmaktadır. Şahsî gözlemlerini anlatan Süleyman Uludağ hocamız şunları söylemektedir: “*Hîve'de Kübreviyye tarîkatına, Buhara ve Semerkand'da Nakşibendiyye tarîkatına, Fergana'da Kadiriyye tarîkatına, Hekand'da Çiştîyye tarîkatına, yer yer de Yeseviyye tarîkatına*

Familiar Strangers; A History of Muslims in Northwest China, Seattle University of Washington Press, 1997, ss. 74-75; Zvi Ben-Benite, **The Dao of Mohammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China**, Harvard University Asia Center, Cambridge, 2005, ss. 130-133.

⁶⁰⁹ Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, **DİA**, XXXII, 505.

⁶¹⁰ Massignon, “Tarîkat”, **İA**, XII/1, 5.

⁶¹¹ Uludağ, “Ayderûsiyye”, **DİA**, IV, 234.

⁶¹² Zebîdî, s. 90.

⁶¹³ Zebîdî, s. 246.

⁶¹⁴ Harîrîzâde, II, vr. 302b.

⁶¹⁵ Nitekim Trimmingham, bu tarîkatın kurucusunun Kübrevî bir silsileye sahip olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Trimmingham, s. 73.

⁶¹⁶ Durmuş Tatlılıoğlu, “Kubrevi Tarikatının Türkmenistan'daki Etkisi”, ss. 193-203.

*mensup olan işânlara, meşâyîhe ve dervişlere rastlamak mümkün. Ama bu durum kesinlikle seviyeli ve disiplinli bir tarikat faaliyeti şeklinde değil.*⁶¹⁷ 1995 yılında Kazakistan’da bulunan Mehmet Demirci Bey de Regâib Gecesi’nde bir televizyon programında “**Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik**” hakkında uzun bir programın yayınlandığından, uzmanlarla yapılmış röportajlar ihtivâ eden programın oldukça doyurucu olduğundan söz etmektedir.⁶¹⁸ Şeyh Kübrâ’nın halifelerinden Seyfeddîn Bâharzî’nin de Tatarlar tarafından tanındığı ve “Ulu Şeyh” diye anıldığı malumumuzdur.⁶¹⁹

Son zamanlarda, Azerbaycan’ın başkenti Bakü’de yaşayan Âzer Mirzâ Beg b. Mirzâ b. İsfendiyâr el-Kübrevî el-Baküvî adındaki bir şahıs, herhangi bir silsileye sahip olmadığı halde, doğrudan Necmeddîn Kübrâ’nın ruhâniyetinden istifâde ederek tarikat aldığını ve günümüzün tek Kübrevî şeyhi olduğunu iddia etmektedir.⁶²⁰

Hulâsâ, doğuşu itibariyle sünnî ve şer’î bir çizgiyi temsil eden Kübreviyye tarikatı, yaklaşık iki asır sonra Nurbahşiyye ve Zehebiyye diye iki kola ayrılmış, Safevî Devleti’nin ortaya çıkışıyla birlikte şifleşme sürecine girmiş ve tesir sahası gittikçe daralmıştır. Şîî İran ile sünnî Özbek hanları arasındaki gerginlik ortamında, Kübreviyye’nin Hz. Ali’ye ulaşan ve içerisinde masum imamların yer aldığı bir silsileye sahip olması, bu tarikat için bir dezavantaj olmuştur. Aynı zaman diliminde Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde Nakşibendiyye’nin yükselişe geçmesi, sünnî akîdeye ağırlık vermesi, “halvet der encümen” ilkesini temel alması ve siyâsî yöneticilerle iyi münâsebetler kurabilen karizmatik liderler çıkarması, doktrin olarak halveti ve dünyevî işlerden uzak durmayı benimseyen Kübreviyye’nin âdeta sonunu hazırlamıştır.⁶²¹

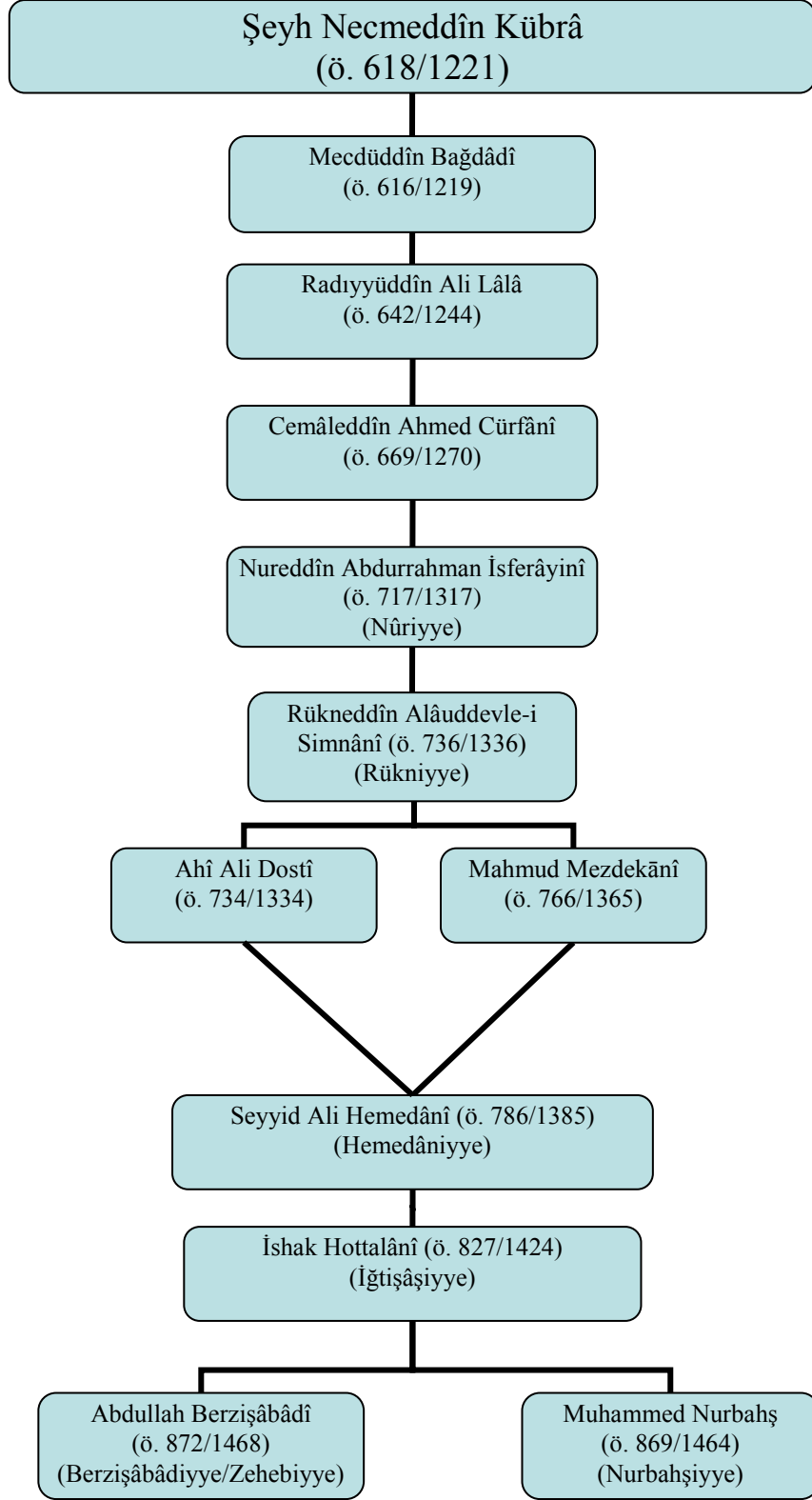
⁶¹⁷ Süleyman Uludağ, **İran’a ve Turan’a Seyahat**, Dergâh Yay., İstanbul, 2002, s. 192.

⁶¹⁸ Mehmet Demirci, **Türkistan Notları-Yesevî Diyârında 6 Ay**, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1996, s. 28.

⁶¹⁹ Uludağ, **İran’a ve Turan’a Seyahat**, s. 122.

⁶²⁰ Bu şahıs hakkındaki bilgilere şu siteden ulaşılabilir: www.kubrawi.org

⁶²¹ Kübreviyye’nin Orta Asya’daki bu gerilemesinin geniş bir değerlendirmesi için bkz. DeWeese, “The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia”, ss. 79-83.



Kübreviyye Tarikatının ana silsilesini gösteren bir tablo.

2.3. NECMEDDİN KÜBRÂ VE HALİFELERİNİN DİĞER TASAVVUF ÇEVRELERİYLE İLİŞKİLERİ

2.3.1. Ahmed Yesevî ve Çevresi İle İlişkiler

Yesevîliğin ve Kübrevîliğin hemen hemen aynı zaman diliminde ve Orta Asya Türk bölgelerinde teşekkül eden ve yayılan tarikatlar olmaları hasebiyle bir takım ilişkilerinin bulunması gayet doğaldır. Bundan dolayı hem Yesevî hem de Kübrevî literatüründeki çeşitli eserlerde bununla ilgili olarak bazı rivâyetlere tesâdüf edilmektedir.

Meselâ bunların en önemlisi, Radiyyüddîn Ali Lâlâ'nın Ahmed Yesevî'nin dergâhındayken, Necmeddîn Kübrâ'nın adını duyunca, Harezm'e gelip ona intisâb etmesi hâdisesidir.⁶²² *Çihil Meclis ve Nefehâtü'l-Üns*'te geçen bu olay, tasavvuf tarihinin verileri açısından tenkit edilebilir. Çünkü Ahmed Yesevî 562/1166 yılında, yani daha Necmeddin Kübrâ tarikat faaliyetlerine başlamadan önce vefât etmiştir. Bundan dolayı Ali Lâlâ'nın Ahmed Yesevî'nin yanında terbiye görürken, onu terk edip Şeyh Kübrâ'ya mürid olması bu bilgilerle pek uyuşmamaktadır. Fakat onun herhangi bir Yesevî dergâhında ve bir başka şeyhin hizmetinde iken Şeyh Kübrâ'ya yönelmesi daha uygun görünmektedir.

Bununla birlikte son zamanlarda yapılan araştırmalar, Ahmed Yesevî'nin ölümünün, VII./XIII. yüzyılın başlarında gerçekleşmesinin kuvvetle muhtemel olduğunu göstermektedir.⁶²³ Eğer bu ikinci bilgiyi kabul edecek olursak, zikredilen hâdis tarihî açıdan daha problemsiz hâle gelmektedir.

Ahmed Yesevî'nin halifelerinden biri olan Sûfi Muhammed Dânişmend Zernûkî (ö. ?)'nin *Mir'âtü'l-Kulûb* adlı risâlesinde, Kübreviyye pîri Necmeddîn

⁶²² Yukarıda Radiyyüddîn Ali Lâlâ'dan bahsederken bu hadisenin nasıl gerçekleştiği ile ilgili rivâyet zikredilmişti. Onun için burada tekrar etmiyoruz. Rivâyetler için bkz. Sistânî, ss. 185-186, 189; Câmî, ss. 607-608.

⁶²³ DeWeese, "The Mashâ'ikh-i Turk and the Khojagân: Rethinking the Links Between the Yasavî and Naqshbandî Sufi Traditions", *Journal of Islamic Studies*, Cilt: 7, Sayı: 2, 1996, ss. 188-189; Ahmet T. Karamustafa, "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2005, ss. 61-88.

Kübrâ'nın sözlerinden bir çok alıntı yapması, iki tarikat arasındaki iletişimin ve ilişkilerin iyi seviyede devam ettiğinin bir göstergesi sayılabilir.⁶²⁴

Yesevîliğin en önemli kaynakları arasında yer alan *Cevâhirü'l-Ebrâr Min Emvâci'l-Bihâr* adlı eserde şöyle bir bilgi bulunmaktadır:

*“İmam Mergazî, Ahmed Yesevî'ye mürid oldu ve beş yıl boyunca ağır riyâzetlerle sülûkünü tamamladı. Ahmed Yesevî onu diğer beş halifesi ile birlikte Horasan halkını davete gönderdi. Evvel Şeyh Muhammedü'l-Bağdâdî, ikinci Seyfüddînü'l-Bâharzî, üçüncü Şeyh Kemâlü's-Şeybânî, dördüncü Şeyh Sa'deddîn, beşinci Şeyh Bahâeddîn.”*⁶²⁵

Bu halifelerden birincisinin Mecdüddîn Bağdâdî, üçüncüsünün Baba Kemal Cendî, dördüncüsünün Sa'deddîn Hammûye ve beşincisinin Bahâeddîn Veled olma ihtimali yüksektir. Zaten Seyfeddîn Bâharzî hiçbir karışıklığa meydan vermeyecek şekilde tam olarak yazılmıştır. Hemen hemen aynı dönemde yaşayan ve Kübreviyye'ye mensup olan bu şeyhlerin Yesevî geleneğinden gösterilmeleri, hem onların sahip oldukları şöhreti hem de iki tarikat arasındaki ortak zemini ve yakın ilişkileri ortaya koymaktadır.

Yine *Cevâhirü'l-Ebrâr*'da Ahmed Yesevî'nin Kübrevî meşâyihinden birisine nasıl haddini bildirdiğinden ve o bölgede yaşayan bütün şeyhleri nasıl kendi tarafına çektiğinden bahsedilmektedir. Yesevî taraftarlığı kokan bu hâdiseye göre, Seyyid Ahmed Yesevî, Kunduz'a erişince, orada Kübreviyye tarikatının büyüğü Mevlânâ Muhammed (ö. ?) ile karşılaştı. Aybek kasabasının hâkimi, Şeyh Yesevî'yi, Aybek'e götürdü ve meclis kuruldu. Hazret-i mahdûm zâhid Mevlânâ Muhammed ma'rifette kendinden geçmişti. Hz. Seyyid onu dinliyordu. Birden tasavvuf konusundaki sözlerinde bir aykırılık zuhûr etti. Seyyid o hâle vâkîf oldu ve acaib bir nâra attı. Buyurdular ki: *“Hey divâne, halt ettin, kendine gel!”* Öyle bir heybet gösterdi ki söz konusu mahdûm dilsiz kaldı. Böylece meclis sessizce bitti. Bundan senelerce sonra bu fakîr ve hakîr o Kübreviyye şeyhiyle Belh şehrinde biraraya geldim ve Aybek kasabasındaki meclisten bahsedip, Seyyid'in “hey” diye nâra atmasını hatırlattım. Bunun üzerine o, Hz. Seyyid'in üstünlüğünü itiraf etti ve şöyle dedi: *“O zamanlar*

⁶²⁴ Bkz. Necdet Tosun, “Yesevîliğin İlk Dönemine Ait Bir Risâle: Mir'âtü'l-Kulûb”, ss. 68-82.

⁶²⁵ Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr Min Emvâci'l-Bihâr*, haz. Cihan Okuyucu, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., Kayseri, 1995, s. 48.

Belh şehrinin Kübreviyye, Nakşibendiyye, Aşkîyye ve Yeseviyye şeyhlerinin hepsi bu fakîrin dost ve bağluları idiler. Onların her biri, Seyyid'in gelmesinden sonra onun hayranı ve övücüleri oldular ki anlatması uzun sürer."⁶²⁶

Açıkbaş Mahmud Efendi (ö. 1077/1666) adındaki bir Nakşî şeyhinin kaleme aldığı *Risâle-i Nurbahşîyye* isimli bir eserde Kübreviyye tarikatının zikrinin, Yesevîliğin zikri olarak bilinen "zıkr-i erre" olduğu kaydedilmektedir.⁶²⁷ Eğer bu bilgiyi doğru olarak kabul edersek, bu durum, Yesevîliğin Kübreviyye üzerindeki açık bir tesiri olarak algılanabilir.

Son olarak, Yesevî-Kübrevî ilişkisini daha da kuvvetlendirecek bir iddiaya değinmek istiyorum. Bu da İrene Melikoff'un, Necmeddîn Kübrâ, Hâce Hasan el-Endakî (ö. 552/1157), Ahmed Yesevî ve Abdülhâlık Gucdüvânî'yi, Hâce Yusuf Hemedânî'den icâzet alan ve onun silsilesini devam ettiren dört halife olarak zikretmesidir.⁶²⁸ Bu görüş, bizim bugüne kadar sahip olduğumuz bilgilerle uyuşmamaktadır. Zîrâ Yesevî ve Nakşibendî kaynaklarında bu dört halife arasında Necmeddîn Kübrâ zikredilmez. Onun yerine Hemedânî'nin ilk halifesi Hâce Abdullah Barakî (ö. ?) bulunmaktadır.⁶²⁹ Melikoff bu zâtın yerine Şeyh Kübrâ'yı, Hemedânî'nin halifesi olarak kabul etmektedir. Fakat 540/1145'te doğan bir kişinin 535/1140'ta vefât eden Yusuf Hemedânî'ye nasıl mürid olabileceği büyük bir soru işâretidir.

2.3.2. Sühreverdiyye Mensupları İle İlişkiler

Sühreverdiyye, Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî hayattayken temelleri atılmış ve yeğeni Ebu Hasf Ömer es-Sühreverdî zamanında da teşekkülünü tamamlamış bir tarikattır. İran'da ortaya çıkmış ve daha çok Afganistan, Hindistan ve Pakistan topraklarında yaygınlık kazanmıştır. Âdâb ve erkâna önem veren, şer'î esaslara bağlı

⁶²⁶ Hazinî, ss. 207-208.

⁶²⁷ Açıkbaş Mahmud Efendi, **Risâle-i Nurbahşîyye**, Süleymaniye Ktp., H. Hayri-H. Abdullah, nr. 146, vr. 113b.

⁶²⁸ Melikoff, "Ahmad Yesevi and Turkic Popular Islam", **Electronic Journal of Oriental Studies**, Cilt: 6, Sayı: 8, 2003, s. 4; Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, s. 176.

⁶²⁹ Bkz. Necdet Tosun, **Bahâeddîn Nakşibend**, ss. 49-51.

ve halvet halinde, kalbin de iştıyakıyla “Lâilâhe illallah” zikrine devam etme esası üzerine kurulmuştur.⁶³⁰

Tezin birinci bölümünde, Necmeddîn Kübrâ'nın şeyhlerinden bahsederken, onun “*Tarîkat ilmini Ruzbihân'dan, halvet ve uzlet ilmini Ammâr'dan, hırkayı İsmâil el-Kasrî'den ve nazarı da Baba Ferec'den aldım.*”⁶³¹ şeklindeki bir sözünü aktarmıştık. Onun saydığı bu dört isimden, Baba Ferec'in dışındakiler, Sühreverdîye tarîkatının kurucusu olarak kabul edebileceğimiz Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî'nin sohbet ve irşâd halkasında yetişmiş veya en azından bir süreliğine onun meclislerine devam etmiş kişilerdir. Bundan dolayı Kübreviyye tarîkatını, Sühreverdî'nin bir kolu gibi görmek mümkündür. Fakat Şeyh Kübrâ'nın Harezm'e dönmesiyle ortaya çıkan coğrafya farklılığı ve tasavvufî vurgularındaki özgün tercihleri sebebiyle Kübreviyye yeni ve müstakil bir tarîkat niteliği kazanmıştır.⁶³²

Bu mânevî râbitanın yanısıra, Kübreviyye'nin de şer'î kurallara bağlı, âdâb ve erkâna sıkça vurgu yapan, halvete önem veren ve “Lâilâhe illallah” zikrini benimseyen bir tarîkat olduğu bilinmektedir. Bu açıdan Sühreverdîye ile aralarında birçok benzerlik bulunmaktadır. Yine Şeyh Kübrâ'nın sûfî âdâbıyla ilgili çok sayıda risâle kaleme aldığı görülmektedir. Kübreviyye pîrinin bu konuda özel gayret göstermesinde, silsilesinde yer alan ve *Âdâbü'l-Mürîdîn* adlı eseri telif eden Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî'nin etkisi olduğu muhakkaktır.

Bu hususlara temas ettikten sonra, kaynaklarda Kübreviyye ile Sühreverdîye arasındaki etkileşime ve bağa dikkat çeken menkıbevî mâhiyetteki iki hâdiseye değinmek istiyorum. Bunların ilkinde, Seyfeddîn Bâharzî ve Şihâbüddîn Sühreverdî, her ikisi birlikte aynı zamanda Şeyh Kübrâ'nın müridleri arasına katılmaktadırlar. Tarihî açıdan sahih kabul edilmesi mümkün olmayan ikinci rivâyette ise tersi bir durum söz konusudur. Buna göre Şeyh Kübrâ ve iki arkadaşı gidip Şihâbüddîn Sühreverdî'nin hizmetine girmektedirler.

⁶³⁰ Mustafa Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergâh Yay., İstanbul, 1999, ss. 298-299.

⁶³¹ Nurbahş, s. 48.

⁶³² Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ, **DİA**, XXXII, 500.

İlk menkıbeyi⁶³³, yukarıda Seyfeddîn Bâharzî'den bahsederken uzunca aktardığımız için, burada ikincisini vermekle yetiniyoruz:

Şeyh Alâaddîn, Tûs'un, Necmeddîn Kübrâ da Firdevs'in büyüklerindendi. Öyle riyâzet yaparlardı ki haftada bir defa buğday ekmeğiyle iftar ederlerdi. Günlerden bir gün Ebu'n-Necîb'in yanına gittiler ve dediler ki: “*Ömrümüz nâfile yere geçip gitmekte.*” O da şöyle cevap verdi: “*Biz de aynı dertten muzdaribiz.*” Bunun üzerine üçü birlikte Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin huzuruna çıktılar ve ona mürid oldular. Bir müddet sonra Şeyh Sühreverdî, Şeyh Alâaddîn ve Ebu'n-Necîb'e şöyle buyurdu: “*Artık Necmeddîn'in terbiyesini size bıraktım.*” Böylece Alâaddîn, Tûs'a, Ebu'n-Necîb ve Necmeddîn ise Sühreverdî'e döndüler. Yedi ay sonra şeyhi ona “*Sen şimdi Firdevs'in meşâyihinden oldun.*” dedi. Bundan sonra Necmeddîn Kübrâ, Firdevs'i mekân tuttu ve kendisine benzeyen 80 mürid yetiştirdi.⁶³⁴

Necmeddîn Kübrâ'nın yanısıra, halifelerinden Sa'deddîn Hammûye ve Necmeddîn Dâye'nin de Şihâbüddîn Sühreverdî ile yakın münâsebetlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Hammûye, Hicaz'da bu kişiyle karşılaşmış ve ondan telkîn-i zikir almıştır.⁶³⁵ Onun Sühreverdî hakkında şöyle bir ifâde kullandığı da bilinmektedir: “*Nebî'ye tâbi olma nûru Sühreverdî'nin alnında bir başka görülür.*”⁶³⁶ Yine bir risâlesinde Hammûye, önceki kuşağın en büyük sûfîlerini sayarken “*İbn Arabî, Kübrâ ve Sühreverdî*” şeklinde bir sıralama yapmaktadır.⁶³⁷

Dâye'nin, Şihâbüddîn Sühreverdî ile olan bağının daha derin olduğu görülmektedir. O, hizmetlerinde bulunduğu dört büyük şeyhten bahsetmektedir.

⁶³³ Menkıbenin kaynağı için bkz. Nizâmüddîn Evliya, ss. 366-367. Muhsinî bu menkıbeye dayanarak, Şihâbüddîn Sühreverdî'yi Necmeddîn Kübrâ'nın halifeleri arasında zikretmektedir. Bunun dışında herhangi bir kaynaktan delil getirmeyen müellif, uzun uzun Sühreverdî'nin hayatı ve eserlerinden bahsetmektedir. Bkz. Muhsinî, ss. 114-122. Kâzım Muhammedî de bu görüştedir. Bkz. Muhammedî, ss. 228-234.

⁶³⁴ Âlim b. Şâh Câhicherî, **Mahbûbü'l-Ebrâr**, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrunî Şarkiyat Enstitüsü Elyazmaları Hazinesi, nr. 9663, vr. 31a. Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî, Şihâbüddîn Sühreverdî'nin amcasıdır ve onu terbiye eden şeyhtir. Dolayısıyla bu menkıbe, tarihi açıdan tenkide açıktır.

⁶³⁵ Fasîh Ahmed Hâfî, s. 319.

⁶³⁶ Sistânî, s. 215.

⁶³⁷ Hammûye, **Risâle Der Tasavvuf**, vr. 33b.

Bunlardan birisi de Bağdat'ta sohbetlerine katıldığı Şeyh Sühreverdî'dir.⁶³⁸ Aslında o, sülûk ve halvet eğitimini ilk olarak bu zâtın yanında görmüş, onun elinden sohbet hırkasını giymiş ve şeyhlik icâzeti almıştır. Fakat üç kez üst üste gaybdan sefere gitmesine dair bir emir gelince, şeyhinden izin isteyip 601/1204'te yolculuğa çıkmıştır.⁶³⁹

Bu iki şahsın yolu bir kez de Anadolu'da kesişmiştir. 618/1221 yılında Rûm'a göç eden Dâye, bu sene içerisinde Abbâsî halifesinin elçisi olarak Anadolu Selçuklu sultanı Alaaddîn Keykubâd'a gelen Sühreverdî ile Malatya'da görüşmüştür. Bu esnada Sühreverdî, vatanından ve âilesinden uzak kalmanın sıkıntısını çeken Dâye'ye tesellî vermiş ve ilim erbâbını ve sûfileri seven bu padişahın memleketinde kalmasını tavsiye etmiştir.⁶⁴⁰ İbn Bîbî'nin anlatımına göre ise Sühreverdî, onun *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eserini incelemiş ve kitabı ve müellifini tanıtan övgü dolu bir yazı kaleme almıştır. Daha sonra Dâye, sultanın huzuruna çıkıp kitabını ona ithâf etmiş ve karşılığında bol miktarda yardım görmüştür.⁶⁴¹

2.3.3. Bahâeddîn Veled ve Mevlevî Geleneği İle İlişkiler

Kübrevîlik ile Mevlevîlik arasındaki ilişki, öncelikle Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddîn Veled (ö. 628/1231)'in, Kübreviyye tarikatı pîri Necmeddîn Kübrâ'nın halifesi olduğuna dair öne sürülen iddialara dayanmaktadır. Bazı târihî ve tasavvufî eserlerde bu görüşü destekleyen bilgiler bulunmaktadır. Bu veriler ne kadar gerçekleri yansıtmaktadır? Bahâeddîn Veled'in, Necmeddîn Kübrâ'yla şeyh-mürîd ilişkisi sağlam verilere dayanmakta mıdır? Yoksa bu durum, iki büyük şahsiyetin aynı zaman diliminde ve yakın coğrafyalarda yaşamalarının ortaya çıkardığı bir sonuç mudur?

Bütün bu sorular karşısında ilk merhalede söylenebilecek şudur: Bahâeddîn Veled'in *Maârif*inde, oğlu Mevlânâ (ö. 672/1273)'nin eserlerinde, Feridun b. Ahmed (ö. 690/1291)'in *Risâle-i Sipehsâlâr*'ında, Ahmed Eflâkî (ö. 761/1360)'nin

⁶³⁸ Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 4b.

⁶³⁹ Dâye, *Bahru'l-Hakâik*, vr. 5a.

⁶⁴⁰ Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 22-23.

⁶⁴¹ İbn Bîbî, I, 253.

Menâkübü'l-Ârifîn'inde ve Sultan Veled (ö. 712/1312)'in *İbtidânâme*'sinde Sultânü'l-Ulemâ'nın, Necmeddin Kübrâ'ya mürid olduğuna veya ondan hilâfet aldığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu konudaki rivâyetler daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkmış görünmektedir. Bunların ilki, Bahâeddîn Veled'in ölümünden yaklaşık yüz yıl sonra kaleme alınan Hamdullah Müstevfi'nin *Tarih-i Güzide* adlı eseridir. Müellif biraz da oğluyla karıştırarak, Mevlânâ Celâleddin Bahâ-i Veled'in Şeyh Kübrâ'nın halifelerinden biri olduğunu zikretmektedir.⁶⁴² Câmî'nin “*Bazıları Şeyh Necmeddîn Kübrâ'nın sohbetinde bulunduğunu ve onun halifesi olduğunu söylemişlerdir.*”⁶⁴³ diye verdiği bilgi de kesinlikten uzaktır. Aynı ifadeleri *Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân* müellifi Kerbelâi de tekrarlamaktadır.⁶⁴⁴ Fakat genellikle *Nefehât* çizgisinde rivâyetler aktaran Hândmîr ve Emîn Ahmed Râzî, Bahâeddîn Veled'den bahsederken, onun Necmeddîn Kübrâ'dan ya da başka bir zâttan hilâfet aldığına değinmezler.⁶⁴⁵

Mevlânâ âilesiyle Kübreviyye tarîkatı arasında bu tip mânevî bir bağın olduğu konusunda ısrar eden müellif ise kendisi de bir Kübrevî şeyhi olan ve Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr* adında bir şerh yazan Kemâleddîn Hüseyin Hârezmî'dir. Bahâeddîn Veled'den yaklaşık iki asır sonra, yani 836/1433'te vefât eden Hârezmî, Sultânü'l-Ulemâ'nın gençlik yıllarında ilim tahsîlini bitirdikten sonra babasından telkîn-i zikir aldığı⁶⁴⁶, daha sonra ise Necmeddîn Kübrâ'nın sohbetlerine katıldığını, riyâzet ve mücâhedelerle en yüksek derecelere ulaştığını, Belh'te ikamet ettiğini, halka ders ve fetvâlar verdiğini, tâliblere ise hakikatleri ve ma'rifetleri keşfetmeleri konusunda rehberlik yaptığını kaydetmektedir.⁶⁴⁷ Yine o, Şems-i Tebrîzî ile Baba Kemâl Cendî arasındaki mânevî

⁶⁴² Müstevfi, ss. 669, 672.

⁶⁴³ Câmî, s. 631. *Sefînetü'l-Evliyâ* müellifi Dârâ Şükûh da, “*Bazıları Şeyh Necmeddîn Kübrâ'nın müridi olduğunu söyler.*” demektedir. Bkz. Dârâ Şükûh, s. 107.

⁶⁴⁴ Kerbelâi, II, 328.

⁶⁴⁵ Bkz. Hândmîr, III, 115; E. Ahmed Râzî, II, 562-563.

⁶⁴⁶ Eflâkî Dede'nin verdiği bilgiye göre, Bahâeddîn'in babası, daha o iki yaşındayken vefât etmiştir. Dolayısıyla Hârezmî, onun babasıyla dedesini karıştırmıştır. Bkz. Eflâkî, I, 168.

⁶⁴⁷ Hârezmî, I, 96-101.

ilişkiyi de hesâba katarak, Mevlânâ Celâleddîn'in iki koldan, yani hem babası hem de Şems tarafından Kübrevîliğe mensup olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁴⁸

En kadîm Mevlevî kaynakları olan Sipehsâlâr ve Eflâkî'de, Bahâeddîn Veled için zikredilen silsilelerde Necmeddîn Kübrâ'nın veya diğer Kübrevî şeyhlerinden birinin adı dahi yer almamaktadır. Örneğin Sipehsâlâr'ın verdiği silsile şu şekildedir:

Bahâeddîn Veled (ö. 628/1231)
Dedesi Ahmed el-Hatîbî (ö. ?)
Ahmed Gazzâlî (ö. 520/1126)
Ebu Bekir Nessâc (ö. 487/1094)
Muhammed Züccâcî (ö. 348/959)
Şeyh Şiblî (ö. 334/945)
Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)
Serî es-Sakatî (ö. 257/870)
Ma'rûf Kerhî (ö. 200/815)
Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781)
Habîb A'cemî (ö. 156/772)
Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)
Ali b. Ebi Tâlib (ö. 40/661)
Hz. Muhammed (ö. 11/632)⁶⁴⁹

Eflâkî ise yukarıdaki silsileye bir kişi daha eklemektedir. Bu şahıs, dedesi ile Bahâeddîn arasındaki geçişi sağlayan Şemsü'l-Eimme Abdullah Serahsî'dir.⁶⁵⁰ 490/1096 yılında, yani Bahâeddîn doğmadan 55 yıl önce ölen ve tasavvufla irtibâtı meçhul olan bir hanefî kadısının bu zincirin bir halkası olması şaşırtıcıdır.⁶⁵¹ Dolayısıyla Eflâkî Dede'nin silsileye yaptığı ek, tarihi bilgilerle uyuşmamaktadır.

Öyleyse bundan sonra bakacağımız önemli bir şahıs Sultânü'l-Ulemâ'nın mânevî kişiliğini ve geleneğini oğluna aktaran Burhâneddîn Muhakkık Tirmizî (ö. 638/1240)'dir. Tirmizî genç yaşında Belh'e gidip, Bahâeddîn Veled'e intisâb

⁶⁴⁸ Hârezmî, I, 103-105.

⁶⁴⁹ Feridun b. Ahmed, **Sipehsâlâr Risâlesi**, haz. T. Galip Seratlı, Elest Yay., İstanbul, 2004, ss. 21-22. Bu silsiledeki Ebu Bekir Nessâc ile Muhammed Züccâcî arasında 150 yıllık bir mesafe bulunmaktadır. Dolayısıyla onların görüşmeleri de mümkün değildir.

⁶⁵⁰ Eflâkî, II, 599.

⁶⁵¹ Meier, **Bahâ-i Veled, Vâlid-i Mevlânâ Celâleddîn Rûmî**, çev. Mihrâfâk Bâybûrdî, İntişârât-ı Surûş, Tahran, 1386, ss. 100-101; A. Gölpinarlı, **Mevlânâ Celâleddîn**, İnkılâp Yay., İstanbul, 1999, ss. 39-40.

etmiştir.⁶⁵² Rivâyetlere göre, şeyhinin ölümünden bir yıl sonra Konya'ya gelip Mevlânâ Celâleddîn'in bâtinî eğitimini üstlenmiş ve yaklaşık dokuz yıl onunla meşgul olmuştur.⁶⁵³ Fakat Tirmizî de *Maârif*'inde⁶⁵⁴ şeyhinin tarîkatı, silsilesi, icâzeti veya yolunun esasları hakkında somut bilgiler vermemektedir.

Sultânü'l-Ulemâ'nın oğlu Mevlânâ Celâleddîn'in de Şeyh Necmeddîn Kübrâ'nın şehâdet anını tasvîr etmek üzere söylediği iddia edilen manzûme dışında⁶⁵⁵, babasının Kübreviyye mensubu olduğu ile ilgili olarak tek bir ifâdesi yoktur. Sultan Veled de dedesinden bahsettiği yerlerde bu konuya hiç değinmemektedir.

Bu noktadan sonra cevabını arayacağımız bir diğer soru, Bahâeddîn Veled'in dergâhı olan, müridlere zikir telkîn eden ve tarîkat faaliyetlerinde bulunan bir mürşid gibi hareket edip etmediği olacaktır. Hemen belirtmek gerekir ki, Bahâeddîn'in hayat hikayesinde sûfî bir kişilikten daha çok bir âlim portresiyle karşılaşmaktayız.

Meselâ onun Akşehir ve Lârende'de medreseye yerleşmesi⁶⁵⁶, Konya'ya geldiğinde de “*İmamlara medrese, şeyhlere hankâh, emirlere saray, tüccarlara han, başıboş gezenlere zâviye, gariplere kervansaray münasıptır.*” demesi⁶⁵⁷ ve “sultânü'l-ulemâ” sıfatını kullanması onun sufi yönünü pek de ön plana çıkarmadığını akla getirmektedir. Yine Sipehsâlâr'ın “*Ulemâ kıyafetinde olup, âlim gibi davranırdı. Sabah namazıyla öğle namazı arasında talebelere, halka ders okutur, faydalı bilgilerle faydalandırırdı. Öğle namazından sonra ise dostlarına ve cemaatine maârif ve hakikat öğretirdi. Pazartesi ve Cuma günleri bütün halka vaaz ve nasihat ederdi.*”⁶⁵⁸ ve Muhakkık Tirmizî'nin “*Din ve yakîn ilminde babanı hayli geçmişsin; fakat babanın hem “kâl” ilmi tamamı, hem de o “hâl” ilmini tamamıyla*

⁶⁵² Sultan Veled, ss. 158-161; E. Ahmed Râzî, II, 563.

⁶⁵³ Bediüzzaman Firûzanfer, **Mevlânâ Celâleddîn**, çev. Feridun Nafiz Uzluk, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1997, ss. 136-137,.

⁶⁵⁴ Bkz. Burhaneddîn Muhakkık Tirmizî, **Maârif**, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, y.y., trs.

⁶⁵⁵ Mevlânâ'nın *Divân-ı Kebîr*'inde geçen bu gazelinin asıl metni ve tercümesi için bkz. Mevlânâ, **Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî**, s. 237; Mevlânâ, **Divân-ı Kebîr-Seçmeler**, I, 325-326.

⁶⁵⁶ Eflâkî, I, 184-185.

⁶⁵⁷ Eflâkî, I, 189.

⁶⁵⁸ Feridun b. Ahmed, s. 22.

*biliyordu. Bugünden sonra senin “hâl”e girişmeni istiyorum. Bu, peygamberler ve velilerin ilmidir. O ilme ‘ledün ilmi’ derler.”*⁶⁵⁹ sözleri, onun bâtinî yönünü çok sınırlı bir dostlar halkasına açtığını, diğer sohbet ve derslerinde bir âlim ve vâiz gibi hareket ettiğini düşündürmektedir. Hem Bahâeddîn Veled’in, Burhâneddîn Muhakkık Tirmizî dışında kendi tarîkatını –her ne ise- devam ettirebilecek başka hiçbir kimseyi bırakmaması –en azından kaynaklarda bilgi yok- onun bildiğimiz anlamda bir mürşid gibi faaliyet göstermediği sonucunu doğurmaktadır.

Netîce itibariyle şunları söyleyebiliriz: Necmeddîn Kübrâ ile Bahâeddîn Veled aynı dönemlerde ve aynı devletin toprakları içinde yaşamışlardır. Dolayısıyla birbirleriyle görüşmeleri, karşılıklı gidiş gelişleri, sohbetlerde bulunmaları muhtemeldir. Çünkü o dönemde Harezmsâhlar Devleti’nin hâkimiyeti altındaki sahalarda Kübrevîlik yaygındı ve Şeyh Kübrâ’nın çeşitli şehirlerden bir çok müridi vardı. Bahâeddîn Veled’in zâhirî ilimlerin yanısıra tasavvufî bir kişiliğe sahip olduğunu da göz önüne alınca, onu bir Kübreviyye mensubu veya halifesi olarak kabul edebiliriz. Fakat bu durum, dolaylı bir çıkarımdır. Biz bugünkü bilgilerimiz dahilinde bu konuya teennî ile yaklaşmayı tercih ediyoruz.

Ayrıca Bahâeddîn Veled’i kesinlikle Kübreviyye tarîkatıyla ilişkili veya ona mensup bir kişi olarak görmemiz de gerekmemektedir. Zîrâ Feridun b. Ahmed’in *Risâle-i Sipehsâlâr*’ında kaydettiği silsile de tarihî gerçeklere uygundur. Yani Bahâeddîn’in dedesinin, hattâ babasının bile, 520/1126 yılında ölen Ahmed el-Gazzâlî ile görüşmesi ve ondan icâzet alması imkân dahilindedir. Dolayısıyla Sultânü’l-Ulemâ’nın böyle bir silsileye sahip olmasını, bu yol üzere mânevî eğitimi tamamlamasını ve daha sonra da irşâd faaliyetlerinde bulunmasını reddetmek için herhangi bir neden yoktur. Zaten Necmeddîn Kübrâ’nın silsilesi de iki şahıs sonra Ahmed el-Gazzâlî’ye ulaşmaktadır.

2.3.4. Hâcegân ve Nakşibendiyye Mensupları İle İlişkiler

Necmeddîn Kübrâ ve halifeleri döneminde, iki tarîkat arasındaki ilişkilerin seyri hakkında, birkaç rivâyet hariç, kaynaklarda pek fazla bir bilgi

⁶⁵⁹ Eflâkî, I, 223-224.

bulunmamaktadır. Fakat IX./XV. yüzyıldan itibaren Nakşî-Kübrevî meşâyihî arasındaki iletişimin sürekliliği dikkatleri çekmektedir. Çeşitli kollara mensup Nakşîler, Yakub Çerhî'den de tarîkat icâzeti almış olan⁶⁶⁰ meşhur Kübrevî şeyhi Abdullah Berzişâbâdî ve onun önderliğindeki Zehebiyye kolu mensuplarıyla iyi münâsebetler kurmuşlardır. Öte yandan, bazı şîî düşünceler taşıyan ve mehdîlik iddiasında bulunan Muhammed Nurbahş ve Nurbahşîlerle yakınlaşmamışlardır. Bununla birlikte Kübreviyye'nin Hâcegân ve onun devamı niteliğindeki Nakşibendiyye ile ilişkilerinin genelde olumlu olduğu söylenebilir.⁶⁶¹

Zâten X./XVI. asırdan sonra Nakşibendiyye tarîkatı, büyük oranda yöneticilerin desteğini de arkasına alarak, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde faaliyet gösteren Yeseviyye ve Kübreviyye'yi içerisinde eritmiş ve bu iki tarîkat çok sınırlı çevrelerde etkinliğini sürdürebilmiştir.⁶⁶²

Bir rivâyete göre Necmeddîn Kübrâ, Moğol saldırılarını engellemek amacıyla duâsını talep etmeleri için müridlerini Abdülhâlık Gucdüvânî (ö. 616/1219)'ye göndermiştir.⁶⁶³ Şeyh Kübrâ'nın Gucdüvânî'ye hürmet ettiğini gösteren bu nakil gerçek midir, yoksa onun takipçilerinin bir arzusunu mu yansıtmaktadır, bilmiyoruz.

Hâce Garîb, Abdülhâlık Gucdüvânî'nin ikinci halifesi olan Hâce Evliyâ'nın oğlu ve dördüncü halifesidir. Şeyhü'l-Ulemâ Seyfeddîn Bâharzî ve Necmeddîn Kübrâ ile muâsır ve arkadaşdır. Buhara'ya bağlı Fethâbâd'da ikâmet eden Seyfeddîn Bâharzî ile birçok sohbetlerde bulunmuştur.⁶⁶⁴

Nakşibendiyye tarîkatına ismini veren Bahâeddîn Nakşbend (ö. 791/1389)'in, Sultânüddîn Şehîd adındaki bir Kübrevî şeyhinden istifâde edip hilâfet aldığı iddia

⁶⁶⁰ Kerbelâî, II, 224.

⁶⁶¹ Kübreviyye ile Nakşibendiyye mensupları arasındaki münâsebetler hakkında daha fazla bilgi edinmek için bkz. Tosun, **Bahâeddîn Nakşbend**, ss. 383-386.

⁶⁶² DeWeese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", s. 45.

⁶⁶³ **Makâlât-ı Abdülhâlık Gucdüvânî ve Ârif Rîvgerî**, haz. Saîd Nefisî, **Ferheng-i İnan-zemîn**, Sayı: 2, 1333, ss. 16-17.

⁶⁶⁴ Mevlânâ Ali b. Hüseyin es-Safî, **Reşehât (Hayat Pınarından Can Damlaları)**, haz. Mustafa Özsaray, Semerkand Yay., İstanbul, 2006, s. 81.

edilmekteyse de, Şeyh Bahâeddîn hakkında kadîm ve mu'teber kaynaklarda bu şahıstan bahsedilmemektedir.⁶⁶⁵ Dolayısıyla bu söz ihtiyatla karşılanmalıdır.

Burada zikredilen Sultânüddîn Şehîd, Baba Kemâl Cendî'nin halifesi olan Ahmed Mevlânâ'nın müridlerinden biridir. Fakat Ahmed Mevlânâ'nın yerine geçen halifesi, Şeyh Bahâeddîn Kübrevî'dir.⁶⁶⁶ Muhtemelen bu zât isim benzerliği nedeniyle Bahâeddîn Nakşbend ile karıştırılmış, Sultânüddîn Şehîd de Ahmed Mevlânâ ile Bahâeddîn Nakşbend arasındaki bağı kuran kişi olarak kabul edilmiştir.

Şahıslar arası ilişkilerin ötesinde, Kübrevî literatüründe yer alan bir takım eserlerin Nakşîleri etkilediği ve iki tarikat mensupları arasında düşünce alışverişinin gerçekleştiği de müşâhede edilmektedir. Örneğin Müceddidiyye öncesi dönemde Anadolu'ya gelip Bursa'da tarikat faaliyetlerinde bulunan Ahmed İlahî (ö. 855/1451 veya 886/1481) adlı bir Nakşî şeyhi, Halep'te Necmeddîn Kübrâ'nın neslinden Şeyh Necîb'in tekkesinde uzun süre kalmıştır. Bu sırada, Şeyh Kübrâ'nın *Âdâbü'l-Mürîd* ve *Kenzü'l-Esrâr* adlı iki Arapça kitabını okuyan ve çok etkilenen Halep kadısı Mevlânâ Debbagzâde Abdurrahman Efendi, Ahmed İlahî'ye, bu eserlerden *Kenzü'l-Esrâr*'ı Türkçe'ye çevirmesini söylemiştir. Ahmed İlahî her ne kadar bu kitabı tercümeyle girişmişse de, yaptığı bir çok ilâveler ve açıklamalardan dolayı eser yeni bir telif hüviyetine bürünmüştür.⁶⁶⁷

Bir önceki bölümde de işâret ettiğimiz gibi Necmeddîn Kübrâ'nın *Usûlü'l-Aşere* adlı kısa risâlesi, Abdurrahman Câmî'nin müridi Abdulğafûr Lârî (ö. 912/1506) tarafından Farsça olarak; şeriat-tarikat ve hakikat hakkında kaleme aldığı *Risâle-i Sefîne*'si ise Osmanlı'nın son döneminde, Nakşibendiyye tarikatından el-Hâc Muhammed Emîn Efendi (ö. ?) tarafından *Tesviyetü'l-İmâd* adıyla Osmanlıca olarak şerh edilmiştir.

⁶⁶⁵ Tosun, **Bahâeddîn Nakşbend**, s. 383.

⁶⁶⁶ Hârezmî, I, 102-103.

⁶⁶⁷ Bu eserin yazması için bkz. Ahmed İlahî, **Kenzü'l-Esrâr**, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 868, vr. 15b-159a. Hiçbir kaynakta Necmeddîn Kübrâ'nın *Kenzü'l-Esrâr* adlı bir eseri olduğundan söz edilmemektedir. Muhtemelen bu kitap Şeyh Kübrâ'nın vefâtından çok sonraları ona isnâd edilmiştir. Zâten bütün eser boyunca Necmeddîn Kübrâ'nın adı iki ya da üç defa geçmektedir. Dolayısıyla bu kitap Ahmed İlahî'nin, atvâr-ı seb'a'dan mülhem olarak yedi fasıl halinde tasnif edip baştan sona kadar yeniden yazdığı bir eser olarak kabul edilmelidir.

Bunların yanı sıra, Hâce Ubeydullah Ahrâr (ö. 895/1490)'ın halifelerinden Abdullah İlâhî (ö. 896/1491) *Meslekü't-Tâlibîn ve'l-Vâsılîn* isimli kitabında müridin vasıflarını sayarken, Necmeddîn Dâye'nin *Mirsâdü'l-İbâd*'ındaki bilgileri aynen kullanmıştır.⁶⁶⁸

Sonuç olarak, çeşitli tarîkat mensuplarının gerek yüzyüze görüşerek, gerekse yazdıkları eserler vasıtasıyla fikir alışverişinde bulunmaları ve birbirlerinden etkilenmeleri tasavvuf tarihinde çokça karşılaşılan bir olgudur. Radiyyüddîn Ali Lâlâ örneğinde görüleceği üzere, bir sûfinin birden fazla tarîkatla bağının olması da mümkündür. Aynı zaman diliminde ve yakın bölgelerde faaliyetlerde bulunan tasavvufî yolların ve ekollerin, tarîkat uygulamaları ve esasları bakımından benzerlikler taşımaları veya birbirlerini tenkit etmeleri tabîdir. Burada üzerinde durduğumuz Necmeddîn Kübrâ ve takipçilerinin de yaşadıkları dönemde mevcut olan diğer tarîkatlarla ve sûfî şahsiyetlerle çeşitli ilişkileri olmuştur. Bu ilişkilerin genellikle iyi bir seviyede cereyân ettiği anlaşılmaktadır.

⁶⁶⁸ Tosun, **Bahâeddîn Nakşbend**, s. 386.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Necmeddîn Kübrâ çok yönlü bir mutasavvıftır. Kaynaklarda imâm⁶⁶⁹, zâhid⁶⁷⁰, sûfî⁶⁷¹, muhaddis⁶⁷², müfessir⁶⁷³ ve fakih⁶⁷⁴ gibi sıfatlarla anılmaktadır. Onun ortaya koyduğu eserler ana hatlarıyla incelendiğinde, iki ayrı özellik hemen dikkatleri çekmektedir:

Birincisi, derin tasavvufî tecrübe ve sezgileri dile getiren nazari düşüncelerdir. Bu açıdan *Fevâihu'l-Cemâl* ve *Risâle Fi'l-Halve* çok orijinal eserlerdir. İkincisi, tarîkatın vazgeçilmez esaslarını anlatan, bir takım tasavvufî kavramlardan ve âdâb-erkândan söz eden ve daha çok müridler için el kitabı mâhiyetinde olan sistematik görüş ve nasihatlardır. Başta *Usûlü'l-Aşere* ve *Risâle İle'l-Hâim* olmak üzere birçok risâle bu konular için ayrılmıştır.⁶⁷⁵

Bu bölümde, Necmeddîn Kübrâ'nın eserlerinden hareketle onun tasavvufî görüşleri anlaşılmasına çalışılacaktır. Bu bağlamda şeyhin yazma ya da matbu çeşitli risâlelerinde üzerinde önemle durduğu hususlar ön plana çıkarılacaktır. Evvela onun tasavvuf anlayışının dayandığı temellere, akabinde Kübreviyye tarîkatının metodolojisi diyebileceğimiz usûlü'l-aşereye değinilecektir. Daha sonra Necmeddîn Kübrâ'nın seyr ü sülûk veya mücâhede adını verdiği tasavvufî terbiyenin esasları ele alanacaktır. Bu bölümün sonunda da şeyhin renkli tecrübelerine yer verilecek ve bunlardaki sembolizm üzerinde durulacaktır. Burada zikrettiğimiz dört ana başlık kendi içerisinde küçük alt başlıklara ayrılarak işlenecektir.

⁶⁶⁹ Sübkî, VIII, 25; Dâvûdî, I, 59; Münâvî, II, 371.

⁶⁷⁰ Sübkî, VIII, 25; Dâvûdî, I, 59.

⁶⁷¹ Dâvûdî, I, 59; Münâvî, II, 371.

⁶⁷² Yâfî, IV, 40; İbnü'l-İmâd, V, 79; Zehebî, III, 177; Münâvî, II, 371.

⁶⁷³ Dâvûdî, I, 59; Münâvî, II, 371.

⁶⁷⁴ Dâvûdî, I, 59; Münâvî, II, 371.

⁶⁷⁵ Bkz. Mustafa Kara, **Tasavvufî Hayat**, s. 18.

3.1. NECMEDDİN KÜBRÂ'NIN TASAVVUF ANLAYIŞININ DAYANDIĞI TEMELLER

3.1.1. Üç Ana Kaynak: Kur'an ve Sünnet, Geçmiş Meşâyih, Şeyhin Kendi Tecrübeleri

Necmeddîn Kübrâ'nın te'lifâtı gözden geçirildiğinde, onun esas itibariyle üç temel kaynağı yoğun bir şekilde kullandığı dikkatlerden kaçmayacaktır:

Bunlardan ilki, Kur'an-ı Kerîm ve hadislerdir. O, herhangi bir kavramı ya da meseleyi açıklamaya başlarken, öncelikle konuyla ilgili âyet ve hadisleri zikretmektedir. Bu açıdan şeyhin, tasavvufî hayatın esaslarını ve pratik uygulamalarını Kur'an ve sünnete dayandırmak istediği açıktır. İyi bir medrese tahsili görmesi de onu bu hususta oldukça mahâretli kılmıştır.

Necmeddîn Kübrâ'nın ikinci kaynağı kendinden önce yaşamış olan bazı meşâyihin sözleri ve eserleridir. Bu başlık altında öncelikle Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'yi zikretmemiz gerekmektedir. Zirâ Şeyh Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*'de onun sekiz şartını⁶⁷⁶ açıklamakta ve *Fevâihu'l-Cemâl*'de de bunları mücâhedenin esasları arasında saymaktadır. Diğer risâlelerinde de ona defalarca atıflarda bulunmaktadır. Bütün bu deliller onun, tasavvuf tarihinde sahiv anlayışını temsil eden ve İslâm'ın

⁶⁷⁶ Sözü edilen sekiz şart şunlardır: Devamlı abdestli olmak, devamlı oruçlu olmak, devamlı susmak, devamlı halvette bulunmak, devamlı zikretmek, devamlı şeyhle kalbî râbıta ve bağlılık içinde olmak, devamlı olarak havâtırı defetmek, Allah'tan gelen şeye itiraz etmemek. Fritz Meier, Kübrevî geleneğinde oldukça meşhur olan bu sekiz şartın Cüneyd-i Bağdâdî'ye atfedilmesini doğru bulmamakta ve bunun anakronik bir tahrif olduğuna inanmaktadır. Bkz. Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. H. Mahmut Yücer, *Tasavvuf*, Cilt: 5, Sayı: 13, 2004, s. 463. Kim ne derse desin, Cüneyd-i Bağdâdî'ye atfedilen sekiz şart Kübreviyye tarikatının her döneminde etkili olmuştur. Kübrevî şeyhlerinin bazıları bunları tarikatın temel prensipleri arasında zikrederken, bazıları da zikrin veya halvetin şartları olarak kabul etmişlerdir. Mesela İsferyânî, adı geçen sekiz şartı zikrin (bkz. İsferyânî, *Risâle Der Reviş-i Sülûk ü Halvet-nişînî, Kâşifü'l-Esrâr* adlı eserle birlikte, s. 134); Nesefî çilenin (bkz. Azîz Nesefî, s. 55); Simnânî ise halvetin şartları olarak öne sürmüştür. (bkz. Elias, *The Throne Carrier of God*, ss. 227-228) İsmail Hakkı Bursevî, Cüneyd'in bu sekiz şartını, *Vesiletü'l-Merâm* adlı eserinde şerh etmiştir. Bu eser üzerine yapılan tez için bkz. Nizamettin Burak, "İ. Hakkı Bursevî'nin Vesiletü'l-Merâm'ı (İnceleme ve Metin)", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dan. Mehmet Demirci, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2006.

şer'î sınırları karşısında oldukça dikkatli bir tutum takınan Cüneydî çizgiyi izlediğini göstermektedir.⁶⁷⁷

Necmeddîn Kübrâ'nın, Cüneyd-i Bağdâdî dışında Hasan el-Basrî (ö. 110/728)⁶⁷⁸, İbrahim b. Edhem⁶⁷⁹, Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859)⁶⁸⁰, Ebu Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859)⁶⁸¹, Yahya b. Muâz er-Râzî (ö. 258/871)⁶⁸², Ebu Hafs el-Haddâd (ö. 260/883)⁶⁸³, Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 261/874)⁶⁸⁴, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896)⁶⁸⁵, İbrahim Havvâs (ö. 291/903)⁶⁸⁶, Ebu Osman el-Hîrî (ö. 298/910), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922)⁶⁸⁷, İbn Haffîf eş-Şîrâzî (ö. 371/982)⁶⁸⁸, Ebu Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1014)⁶⁸⁹ ve daha birçok ünlü mutasavvıftan alıntılar yaptığı görülmektedir. Ayrıca onun bazen, "Sûfilerden birine şöyle bir soru soruldu...", "Onlardan biri şunu söyledi..." ve "Şeyhlerden biri şöyle dedi..." gibi ifadeler kullandığına ve sözlerini rivâyet ettiği mutasavvıfların isimlerini vermediğine şahit oluruz.

Şeyhin eserlerinde, Hâris Muhâsibî (ö. 243/857)⁶⁹⁰, Hakîm Tirmizî⁶⁹¹, Ebu Nasr es-Serrâc et-Tûsî⁶⁹², Abdülkerîm Kuşeyrî⁶⁹³, Hâce Abdullah Ensârî el-Herevî

⁶⁷⁷ Cüneyd-i Bağdâdî ve öğrencileri kanalıyla gelişen bu çizginin şema halindeki gösterimi için bkz. Trimmingham, ss. 29-30. Attâr da "*Tarîkatta en tanınmış yol ve en meşhur mezheb Cüneyd'in tarîkı ve mezhebidir.*" demektedir. Bkz. Attâr, s. 385.

⁶⁷⁸ Kübrâ, **Tasavvuf Hakkında Bir Risâle**, vr. 50b, 52a, 67b.

⁶⁷⁹ Kübrâ, **İrşâdü't-Tâlibîn**, vr. 139a; Kübrâ, **Tasavvuf Hakkında Bir Risâle**, vr. 111b.

⁶⁸⁰ Kübrâ, **İrşâdü't-Tâlibîn**, vr. 143b; Kübrâ, **Tasavvuf Hakkında Bir Risâle**, vr.49b, 52b, 55a, 112b.

⁶⁸¹ Kübrâ, **İrşâdü't-Tâlibîn**, vr. 144a; Kübrâ, **Tasavvuf Hakkında Bir Risâle**, vr. 51a.

⁶⁸² Kübrâ, **İrşâdü't-Tâlibîn**, vr. 140b, 142a; Kübrâ, **Tasavvuf Hakkında Bir Risâle**, vr. 50b, 55a.

⁶⁸³ Kübrâ, **İrşâdü't-Tâlibîn**, vr. 145b.

⁶⁸⁴ Kübrâ, **Tasavvuf Hakkında Bir Risâle**, vr. 51b, 113a-b.

⁶⁸⁵ Kübrâ, **İrşâdü't-Tâlibîn**, vr. 142a, 146b, 152b; Kübrâ, **Tasavvuf Hakkında Bir Risâle**, vr. 49a.

⁶⁸⁶ Kübrâ, **Usûlü'l-Aşere**, s. 40; Kübrâ, **İrşâdü't-Tâlibîn**, vr. 144a; Kübrâ, **Tasavvuf Hakkında Bir Risâle**, vr. 54b.

⁶⁸⁷ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, ss. 119, 120; Kübrâ, **Tasavvuf Hakkında Bir Risâle**, vr. 53a.

⁶⁸⁸ Kübrâ, **İrşâdü't-Tâlibîn**, vr. 141b.

⁶⁸⁹ Kübrâ, **İrşâdü't-Tâlibîn**, vr. 134a, 137a, 145a, 153b.

⁶⁹⁰ Muhâsibî'ye atf için bkz. Kübrâ, **Tasavvuf Hakkında Bir Risâle**, vr. 94b-95a.

⁶⁹¹ Tirmizî'den alıntı için bkz. Kübrâ, **Âdâbü's-Sülûk İlâ Hazreti Mâliki'l-Mülk ve Melikü'l-Mülûk**, ss. 20-21.

(ö. 481/1089)⁶⁹⁴, İmam Gazzâlî⁶⁹⁵, Ebu'n-Necîb es-Sühreverdi⁶⁹⁶ ve mürşidi Ammâr-ı Yâsir⁶⁹⁷ tarafından daha önceki asırlarda kaleme alınan bazı tasavvuf klâsiklerini kullandığında şüphe yoktur. Fakat o, *Menâzilü's-Sâirîn* dışında bu kaynakların adını zikretme gereği duymaz. Bununla birlikte bahsi geçen müelliflerden bazı açıklamalar nakleder.

Onun üçüncü ve en orijinal kaynağı ise kendi mânevî tecrübeleridir. Özellikle *Fevâihu'l-Cemâl* adlı eserinde o, sık sık seyr ü sülûk sürecinde yaşadığı bir takım gaybî hâdiseleri anlatmakta ve bunları çeşitli şekillerde yorumlamaktadır. Şeyh Kübrâ, *Fevâih*'in hemen başında, “*Murâdın Allah, müridin ise O'ndan gelen bir nur*”⁶⁹⁸ olduğunu ifâde etmektedir. O, yine aynı kitapta gördüğü renklerden, şekillerden ve duyduğu seslerden bahsetmektedir. Bunlara ilâveten “semâdaki şâhid” ve “mîzânü'l-gayb” gibi isimler verilen bir düşünceden söz etmektedir. Tezimizin ileriki kısımlarında, yeri geldikçe bunlara daha ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.⁶⁹⁹

3.1.2. Şeriat-Tarîkat ve Hakîkat

Necmeddîn Kübrâ, şâfî mezhebine mensup sünnî bir mutasavvıftır.⁷⁰⁰ Onun gerek te'lif ettiği eserlerinde gerekse irşâd faaliyetlerinde şer'î esasları titiz bir

⁶⁹² Bkz. Kübrâ, *İrşâdü't-Tâlibîn*, vr. 154a. Şeyh Kübrâ burada Serrâc'ın, “*Edeb konusunda insanlar üç kısımdır*” sözünü ve akabindeki açıklamalarını almıştır. Bunlar için bkz. Serrâc, *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, haz. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul, 1996, s. 152.

⁶⁹³ Necmeddîn Kübrâ'nın daha tasavvufî hayata adım atmadan önce Hemedân'da *Kuşeyrî Risâlesi*'ni okuduğunu ve bu eseri kendi el yazısıyla istinsah ettiğini daha önce belirtmiştik. Bkz. Hânsârî, I, 298. Bundan dolayı Şeyh Kübrâ'nın risâlelerinde bu eserden istifade ettiği söylenebilir. Kuşeyrî'nin velî konusunda söylediklerinin aynısı için şu esere bkz. Kübrâ, *İrşâdü't-Tâlibîn*, vr. 152a. Bu açıklamaların asıl kaynağı için bkz. Kuşeyrî, s. 348.

⁶⁹⁴ Şeyh Kübrâ, *Âdâbü's-Sûfiyye* adlı eserinin sonunda Herevî'nin bu kitabını okumayı tavsiye etmektedir. Bkz. Kübrâ, *Âdâbü's-Sûfiyye*, s. 38. *Menâzilü's-Sâirîn*'in yanlışlıkla Necmeddîn Kübrâ'ya atfedildiğinden daha önce bahsetmiştik. Bkz. Hânsârî, I, 295.

⁶⁹⁵ Gazzâlî'ye atf için bkz. Kübrâ, *Âdâbü's-Sâlikîn*, vr. 173b.

⁶⁹⁶ Ebu'n-Necîb, Necmeddîn Kübrâ'nın silsilesinde yer alan çok önemli bir zâttir. Şeyh Kübrâ bazen adını zikrederek ondan alıntılar yapmaktadır. Bkz. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 138, 145.

⁶⁹⁷ Necmeddîn Kübrâ, herhangi bir isim zikretmeden bu zâtin kendisine verdiği bir eseri okuduğunu ve çok beğendiğini ifade etmektedir. Bkz. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 89b-90.

⁶⁹⁸ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 93.

⁶⁹⁹ Bu bölümün dördüncü ana başlığı olan “Necmeddîn Kübrâ'da Tasavvufî Tecrübe” kısmına bakınız.

⁷⁰⁰ Yâkut, II, 415; Sübkî, VIII, 25; İbnü'l-İmâd, V, 79.

şekilde muhâfaza ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bunun en güzel örneği *Risâle-i Sefîne* adlı kısa risâledir. Müellif, burada kendi tasavvuf anlayışının temel taşlarını sembolik bir üslupla ve vecîz bir şekilde anlatmaktadır.

Söz konusu bu risâlede, esas itibarıyla, tasavvuf tarihinde üzerinde çokça durulan üç kavram ele alınmaktadır. Bunlar dînin emir ve yasakları olarak tanımlayabileceğimiz “*şeriat*”, kişiyi Cenâb-ı Hakk’a ulaştıran “*tarîkat*” ve nihâî maksad olan “*hakikat*”tır. Sûfiler nazarında bu üç kavram birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Birisi olmadan diğeri asla var olamaz. Ehl-i tasavvuf, yazdıkları eserler ve kullandıkları metaforlarla hem bu meseleye ne kadar önem verdiklerini göstermişler hem de zengin bir literatür oluşturmuşlardır.

Şeriat ve hakikat arasındaki ilişki, genellikle “kabuk-öz” veya “daire-çember” sembolizmiyle anlatılmaya çalışılır. Bir dâire düşünün. Bunun çevresi sayısız noktalardan meydana gelmiştir. Bu sayısız noktalardan dâirenin merkezine sayısız yarıçaplar çizilebilir ve bunların her biri çember üzerindeki bir noktayı merkeze bağlar. İşte bu dâirenin çemberi şeriattir, bunun üzerindeki noktalar da bütün müslümanları temsil eder. Her bir noktadan merkeze giden yarıçaplar da tarîkatlardır. Merkez nasıl bir dâirenin esası kabul ediliyorsa, hakikat de şeriatin esası ve ona anlamını veren özüdür. Tasavvufun ilgi alanı genellikle bu öz kısmı, yani işin hakikati olmuştur. Fakat tasavvuf, sadece hakikati değil, ona ulaşmak için gerekli olan vâsıtaları da ihtivâ eder. Bu vâsıtalar tarîkatlardır. Tarîkatlar, dâirenin çevresinden merkezine doğru giden yarıçaplar gibidir. Bu yarıçaplar, insanların ferdî farklılıklarına göre değiştiği için yaratılmışların sayısı kadar çoktur. Hakikat ise tektir ve hiçbir zaman değişmez.⁷⁰¹

Şeyh Kübrâ da sözü edilen eserinde şeriatı “*gemi*”ye⁷⁰², tarîkatı “*deniz*”e, hakikatı ise “*inci*”ye benzetmektedir. Nihâî amaç hakikattir, fakat bunun için

⁷⁰¹ Bu sembolizm için bkz. Rene Guenon, “İslâm Tasavvufu”, çev. Mustafa Tahrâli, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Cilt: 14, Sayı: 1, ss. 8-9; Ayrıca bkz. Himmeth Konur, “Şeriat ve Tasavvuf”, *İslâmiyât*, Cilt: 1, Sayı: 4, 1998, s. 120; Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul, 1993, s. 80; Frithjof Schuon, *İslâm’ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul, 1996, ss. 35-40.

⁷⁰² Şeyh Kübrâ’dan asırlar önce Bâyezîd-i Bistâmî’nin de bu sembolizmi kullandığına dair bir rivâyet vardır. Büyüklerden biri şöyle anlatmıştır: Şeyh Bâyezîd’i rüyada gördüm ve bana nasihat et dedim. O da şunları söyledi: “*Ahali, ucu bucağı olmayan bir ummandadır. Uzaklarında şeriat*

öncelikle atılması gereken iki önemli adım vardır. Bunlardan birincisi gemiye binmek, yani şeriatın gerekliliklerini yerine getirmek; ikincisi ise bütün tehlikeleri göze alarak denize açılmaktır. Hemen hemen bütün mutasavvıflarda rastladığımız şeriat vurgusu, burada da ihmâl edilmemiş görünmektedir. O kadar ki şeyhin, çeşitli kerâmetler izhâr eden kişileri değerlendirirken temel ölçütü, şeriata ne kadar tâbi olduğudur. Denize açılmak, bir takım zorluk ve sıkıntılara katlanarak bir üst boyut olan takvâyâ sıkı sıkıya sarılmak demektir. İş burada da bitmez, çünkü inciye elde etmek için yolculuğa çıkmıştır. İnci ise katlanılan bunca zorlukların sâlike sunduğu bir hediye gibidir. Necmeddîn Kübrâ'nın tasavvuf düşüncesinde inci, Allah Teâlâ'nın tecellî nurlarını müşâhedeyi sembolize etmektedir.⁷⁰³ Dolayısıyla ona göre, şeriatın bağlayıcı emirlerini ve tarîkatın özel metotlarını yerine getirmeden hiçbir tasavvufî deneyim yaşanamaz.

3.1.3. Kübreviyye-Şîlik İlişkisi

Kübrevî sûfî geleneği üzerine yapılan incelemeler, birçok yanlış yorumların ve kökleşmiş bazı hataların kurbanı olmuştur. Bunun iki eğilimden kaynaklandığı söylenebilir: Birincisi, Kübreviyye tarihini, onu daha bilinir kılan ayırıcı olayların olduğu Orta Asya dînî çevresine dikkat etmeden, yalnızca XIII-XV. yüzyıllar arasında Batı İran'daki gelişmeler çerçevesinde yorumlama alışkanlığıdır. İkincisi, Kübrevî yazılarında ve kişilerinde, bu süreçte Batı İran'daki dînî gelişmelere hâkim olmaya başlayan şîî temâyüllerin izlerini arama eğilimidir.⁷⁰⁴ Söz konusu ikinci eğilim, yaklaşık elli yıl önce Molé tarafından ortaya konmuştur.⁷⁰⁵

Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın da katıldığı bu fikrin en temel argümanı, Moğol istilâsından sonraki devirde, İran'da faaliyet gösteren sûfî tarikatlarının Hz. Ali ve masum imamlar hakkında açık ve hürmetkâr bir kabul ediş tavrı göstermelerinin, Safevî Devleti (1501-1736)'nin işini kolaylaştırdığı ve şîliğin

denilen bir gemi var, bu gemiye binmek için çabala ve şu miskin bedenini deryâdan kurtar." Bkz. Attâr, s. 209.

⁷⁰³ Bkz. Kübrâ, **Risâle-i Sefîne**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2760, vr. 100b-101a.

⁷⁰⁴ DeWeese, "Sayyid Ali Hamadâni and Kubrawî Hagiographical Traditions", s. 121.

⁷⁰⁵ M. Molé'un bu fikirlerini serdettiği meşhur makalesi için bkz. Molé, "Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme", ss. 61-142.

kabul edilmesinin yolunu açtığıdır.⁷⁰⁶ Fakat bu argümanı benimseyecek olursak, Safevîler'in bir takım tarîkatlara ve sünnî halka karşı uyguladığı baskı ve sindirme politikasını izah edemeyiz.⁷⁰⁷ Diğer taraftan, Kübreviyye tarîkatı bağlamında meseleyi ele alırsak, bu ekolün önemli simâlarının şîî olduklarıyla ilgili yapılan haksız ithamlar da söz konusudur.

Şimdi bu iddialar karşısında yapılabilecek şey, Kübreviyye tarîkatının pîrinden başlayarak, söz konusu geleneğin başlangıçta nasıl bir karakter arz ettiği ve aradan iki asır geçtikten sonra şîîlikle nasıl bir ilişki içerisine girdiği hususunu kısaca gözden geçirmektir. Fakat buna başlamadan önce, özellikle yabancı araştırmacıların defalarca tekrarladıkları bir hatayı belirtmekte fayda vardır. Bu da, hemen hemen bütün tarîkatlarda görülen “Hz. Ali ve ehl-i beyt” muhabbetini, söz konusu tarîkatların ya da sûfilerin şîî bir inanç sistemini benimsedikleri şeklinde yorumlama kolaycılığıdır.

Kübreviyye tarîkatının kurucusu olan Necmeddîn Kübrâ'nın sünnî inançlara sahip, şâfiî fihhına bağlı ve hattâ bazılarınca mutaassıb bir kişi olduğunu daha önce belirtmiştik. Ayrıca o, sünnî anlayışı benimsemiş bir Türk devleti olan Harezmşahlar devrinde yaşamış ve rahatça tarîkat faaliyetlerinde bulunabilmiştir. Onun eserlerinde de, Hz. Ali ve ehl-i beyte⁷⁰⁸ duyduğu saygı ve sevginin dışında şîîliğini çağırabilececek hiçbir paragraf yer almamaktadır.

Fevâihü'l-Cemâl adlı eserinde o, Hz. Ali'yle yaşadığı mânevî bir tecrübesinden söz etmektedir. Bu da, bir sûfide olan Hz. Ali sevgisinin izlerini taşımaktan öte bir anlam ifâde etmemektedir:

⁷⁰⁶ Algar, **Nakşibendîlik**, haz. A. Cüneyd Köksal, İnsan Yay., İstanbul, 2007, ss. 210-211; Nasr, **Makaleler II**, s. 66. İsmâîlîlik üzerine çalışmalarıyla tanınan Daftary'nin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Ferhad Daftary, **Muhâlif İslâm'ın 1400 Yılı-İsmâîlîler: Tarih ve Kuram**, çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara, 2001, s. 498.

⁷⁰⁷ Safevîler dönemindeki tasavvufla şîîlik arasındaki ilişkilerle ilgili olarak şu kaynaklara bkz. M. Kâmil eş-Şeybî, **es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'**, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1982, ss. 347-381; Mazlum Uyar, “Safeviler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı”, **Akademik Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 3, 2000, ss. 121-137; Algar, “Some Observations on Religion in Safavid Persia”, **Iranian Studies**, Cilt: 7, Sayı: 1-2, 1974, ss. 287-293.

⁷⁰⁸ Tasavvufta Hz. Ali ve ehl-i beyt anlayışıyla ilgili olarak bkz. Mehmet Demirci, “Mesnevî'de Hz. Ali İmâjı”, **Mevlânâ ve Mevlevî Kültürü** içinde, ss. 175-192; H. İbrahim Şimşek, “İmâm-ı Rabbânî Ahmed Farûkî Sirhindî'nin (ö. 1034/1624) Şîa ve Ehl-i Beyt'e Bakışı”, **Marife**, Cilt: 4, Sayı: 3, 2004, ss. 199-209.

Bir kere gaybet halinde iken Hz. Peygamber'i yanında Hz. Ali olduğu halde gördüm. Hemen koşup Ali'nin elini tuttum ve onunla musâfaha ettim. O anda bana ilhâm geldi: Resûlullah'tan gelen haberlerde şöyle bir şey işitir gibi oldum: "Kim Ali ile musâfaha ederse, cennete girer." Bunun üzerine Hz. Ali'ye dönüp "Bu hadîs sahih midir?" diye sormaya başladım. O da "Evet, Resûlullah doğru söylemiştir, Resûlullah doğru söylemiştir, benimle musâfaha eden cennete girer." dedi.⁷⁰⁹

Yine o, *Minhâcü's-Sâlikîn* adlı risâlesinde, halvete girecek kişinin özelliklerini sayarken, sahih bir itikada sahip olmasının yanısıra, "Ehl-i beyti, onların, Resûlullah'ın dışındaki bütün yaratılmışlardan daha faziletli olduklarını itiraf ederek sevmelidir." demektedir.⁷¹⁰

Şeyh Kübrâ'nın halifelerinden Sa'deddîn Hammûye, genellikle Kübrevî geleneğinde şîliğin açık izlerini taşıyan ilk kişi olarak kabul edilir. Fakat o, her ne kadar Kübreviyye'den icâzetli olsa da daha çok İbn Arabî ve öğrencilerine yakındır. Dahası o, oğlu Sadreddîn ve Azîz Neseff'den başka silsilesini devam ettirecek herhangi bir şahıs bırakmamıştır. Dolayısıyla Hammûye kolu, hiçbir zaman Kübreviyye'nin ana çizgisinin temsilcisi olamamıştır.⁷¹¹

Kübreviyye'nin günümüze kadar gelen silsilesinde, şîî eğilimler taşıdığı iddiasıyla yüz yüze gelen şahıslardan birisi de Alâuddevle-i Simnânî'dir. Simnânî, İlhanlı Devleti sınırları içerisinde şîliğin oldukça yaygın olduğu bir dönemde yaşadı. O aşırılıklardan uzak bir sünniydi. Onun gözünde ehl-i sünnetin diğer mezhepler arasındaki yeri, İslâm'ın diğer dinler arasındaki yerine benzemekteydi.⁷¹² Hattâ o bir defasında, bir süre müridi de olan Şeyhiyye hareketinin lideri Şeyh Halife (ö. 736/1335)'ye dört sünnî mezhepten hangisine bağlı olduğunu sordu. O da söz konusu mezheplerin hangisinin en iyisi olduğunu henüz araştırdığını söyleyince,

⁷⁰⁹ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 100-101.

⁷¹⁰ Kübrâ, *Minhâcü's-Sâlikîn*, s. 148.

⁷¹¹ Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, 501. Sa'deddîn Hammûye'nin özellikle velâyet-nübüvvet meselesinde bazı şîî düşünceleri benimsediğine ikinci bölümde, kendisinden bahserken, değinmiştik.

⁷¹² Elias, *The Throne Carrier of God*, s. 43.

Simnânî onu azarladı ve böylece ilişkileri sona erdi.⁷¹³ Simnânî, şîî eğilimleri olan İlhanlı hükümdârı Olcaytu (ö. 716/1316)'yu da kınamıştı.⁷¹⁴

Bütün bunlarla birlikte o, şîî imamlarına ve özellikle de ehl-i beyte büyük bir saygı duyuyordu.⁷¹⁵ *Menâzirü'l-Mahâdır li'n-Nâzirü'l-Hâdır* adlı Arapça risâlesinde *Nehcü'l-Belâğa*'dan alıntılar yapıyor ve ehl-i beyte olan hürmetini açıkça gösteriyordu. Fakat Hz. Aişe ve diğer üç halifeye lanet okuyanları da kınıyordu.⁷¹⁶ Simnânî, sûfilere yedi tabakaya ayırıyor ve bunların en üst mertebesine de Hz. Ali'yi yerleştiriyordu.⁷¹⁷ Onun bu fikirleri, şîîliği benimsediği şeklinde yorumlanmamalıdır. Çünkü o, İslâm cemaatinin birliğini vurgulayan bir hareketi temsil ediyordu. Budistlere ve putperestlere İslâm'ı kabul etmeleri için ziyâretlerde bulunuyordu. Onun anlayışına göre tasavvuf, İslâm dininin mezhebî bölünmelerini aşan en kuşatıcı biçimiydi.⁷¹⁸

Alâuddevle'den sonra Kübreviyye'nin şîîliğe doğru evrimleşmesinde çok önemli bir rol oynadığı söylenen zât Ali Hemedânî'dir. On yedinci kuşaktan bir seyyid olan bu zât, 714/1314'te Hemedân'da dünyaya geldi. Doğum günü, Hz. Ali'ninkiyle aynı gün olduğu için ona "Ali-yi Sâni" dendi.⁷¹⁹ Soyu, Hz. Hüseyin'in oğlu dördüncü imam Ali Zeynelâbidîn'e ulaşmaktaydı. Annesi Bîbî Fatma da Hz. Ali soyundandı. Hemedânî, Hz. Ali ve ehl-i beytin fazîletlerine dair hadisleri ihtiva eden ve on dört bölümden meydana gelen *Kitâbü'l-Mevedde Fi'l-Kurbâ* adlı bir eser kaleme aldı.⁷²⁰ Halifesi ve biyografisinin yazarı Cafer Bedahşî de *Hulâsatü'l-Menâkıb*'ının başında Hz. Ali'yi öven birçok hadis zikretmişti.⁷²¹ Diğer halifesi ve

⁷¹³ Hamîdüddîn Muhammed Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ Fî Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, haz. Cemşîd Keyânfer, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1380, VIII, 4499.

⁷¹⁴ Meier, "Ala al-Dawla al-Simnani", *Encyclopedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1979, I, 346-347.

⁷¹⁵ Elias, *The Throne Carrier of God*, s. 65.

⁷¹⁶ Elias, *The Throne Carrier of God*, ss. 91-92.

⁷¹⁷ Elias, *The Throne Carrier of God*, ss. 43-44.

⁷¹⁸ Ira Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi*, çev. Yasin Aktay, İletişim Yay., İstanbul, 2002, I, 248.

⁷¹⁹ Agha Hüseyin, ss. 5-6.

⁷²⁰ Tahsin Yazıcı, "Hemedânî, Emîr-i Kebîr", *DİA*, XVII, 187.

⁷²¹ Bedahşî, ss. 16-23.

damadı İshak Hottalânî’de de ehl-i beyt sevgisi ağır basıyordu.⁷²² Bütün bu emâreler onun şîliğine yoruldu.

Seyyid Ali Hemedânî’deki bu izler, asıl itibariyle onun şîî olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü o şâfiî mezhebine bağlı sünnî bir kişidir. *er-Risâletü’l-İ’tikâdiyye*’sinde ashâbın en faziletliilerini Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali olarak sıralamaktadır.⁷²³ Aynı ifâdeler, Farsça yazılmış *Risâle-i Beyân-ı İ’tikâd*’da da yer almaktadır.⁷²⁴ Şîîlik onun şahsî inancı değil de, doğumundan itibaren bazı yönleriyle Hz. Ali’ye benzetilmesinden ötürü, halkın onda görmek istediği bir imaj gibi anlaşılabilir.

İshak Hottalânî’nin iki halifesi Muhammed Nurbahş ve Abdullah Berzişâbâdî tarafından Kübreviyye’nin iki farklı kola ayrıldığı bilinmektedir. Bunlardan ilki “*Nurbahşiyye*”, ikincisi de “*Berzişâbâdiyye*” ya da daha meşhur ismiyle “*Zehebiyye*” olarak tanınmaktadır. Eğer Kübreviyye’nin şîleşmesinden bahsedeceksek, işte bu kırılma göz önüne alınmalı ve bundan sonraki gelişmeler dikkatlice takip edilmelidir. Tabii ki kısa sürede bütün İran’a egemen olan şîî Safevî Devleti’nin hâkimiyet ve etkisini de gözden ırak tutmamak gereklidir.

M. Molé, Nurbahş’ın açıkça mehdîliğini ilan etmesini⁷²⁵ ve şîî eğilimlerini, Kübreviyye’nin şîleşme sürecinin doruk noktası olarak görmüştür. Kübreviyye üzerine çalışan son dönem araştırmacıları, tarîkatın tarihinin bu şekilde yorumlanmasını tenkit etmişler ve onun sünnî-şâfiî karakterine vurgu yapmışlardır. Onlara göre Nurbahş, tarihî bir hareketin zirvesi olmaktan ziyâde bir istisnâdır.⁷²⁶

⁷²² Tahsin Yazıcı, “Hemedânî, Emîr-i Kebîr”, **DİA**, XVII, 186.

⁷²³ Hemedânî, **er-Risâletü’l-İ’tikâdiyye**, haz. Molé, “Professions de foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nurbahş” adlı makalenin içinde, s. 143.

⁷²⁴ Hemedânî, **Risâle-i Beyân-ı İ’tikâd**, haz. Molé, “Professions de foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nurbahş” adlı makalenin içinde, s. 157.

⁷²⁵ Nurbahş’ın mehdîliği konusunda müridleri arasında iki farklı yaklaşım oluşmuştur. Bazıları onun mehdîliğini, sadece mehdî (hidâyet edici) kelimesinin sözlük anlamıyla sınırlarken; bazıları da bunun mezhepler arasındaki farklılığın ortadan kaldırılması ve yeni bir İslâmî yorumun getirilmesinden ibaret olduğunu öne sürmüştür. Bkz. Necdet Tosun, “Nurbahşiyye”, **DİA**, XXXIII, 248.

⁷²⁶ DeWeese, “Sayyid Ali Hamadânî and Kubrawî Hagiographical Traditions”, s. 121; Algar, “Some Observations on Religion in Safavid Persia”, ss. 287-290; Bashir, **Between Mysticism and Messianism**, ss. 137-138.

Zîrâ Nurbahş'ın şîî temâyülleri, onun âilevî arka planına dayanmaktadır. Nurbahş'ın babası, İmam Musa el-Kâzım'ın soyundan gelen bir şîîdir. O, Bahreyn'de bir şîî merkezi olarak bilinen Katîf'ten Ali er-Rızâ (ö. 213/818)'nın türbesini ziyaret için Meşhed'e gelmiş ve daha sonra Horasan'da Kâin'e yerleşmiştir. Nurbahş, babasının, daha kendisi doğmadan önce oğlunun mehdî olacağını heber verdiğini söylemektedir.⁷²⁷

Bununla birlikte, Nurbahş'ın şîîliği daha romantiktir ve teşekkül etmiş şîî mezheplerinin doktrinlerine de çok az benzemektedir. O, ilk üç halifeyi de bir eserinde övmektedir. Bu yüzden Nurbahş'a yakından bakıldığında, onun Kübrevî düşüncesinde zaten var olan ve nesilden nesile intikal eden bir eğilimi, mehdîlik iddiasıyla zirveye taşıdığı doğru kabul edilemez.⁷²⁸ Fakat şu da bir gerçektir ki, şîî Safevî Devleti'nin ortaya çıkışıyla birlikte Nurbahşîyye şîîleşmiş ya da buna mecbur kalmıştır. Nitekim bu mezhebe bağlılık gösteren ve Safevîler'le işbirliği yapan tarîkatların hayatîyetlerini nisbeten daha uzun süre devam ettirdikleri de tarihî bir vâkıadır.⁷²⁹

Bir diğer kol olan Zehebiyye'nin kurucusu Abdullah Berzişâbâdî ve kendisinden sonra silsilesini devam ettiren Reşîdüddîn Muhammed Bîdâvâzî, Şeyh Şah Ali Bîdâvâzî ve Hacı Muhammed Habûşânî gibi kişiler sünnîdir. Habûşânî'nin halifesi Gulam Ali Nîşâbûrî ile birlikte şîîleşme süreci başlamış ve bu kol, Safevî dönemi boyunca aktif kalabilmeyi başarmıştır. Bugün kendini en saf şîî tarîkat sayan Zehebiyye, ulemânın ara sıra tacizlerine maruz kalsa da Şah Sultan Hüseyin (1694-1722) zamanından itibaren idârecilerin önemli bir düşmanlığıyla karşılaşmamıştır.⁷³⁰ Diğer şîî tarîkatların çoğu gibi Zehebîler de Safevîler'den önce dahi sûfilerin silsilesinin şîî olduğuna, fakat takiyye yaptıklarına inanmaktadırlar. Onlar, ancak Safevîler'in gelişiyle takiyye zorunluluğunun kalktığını ve tarîkatların İran'da kendilerini açıkça şîî ilan ettiklerini iddia etmektedirler. Zehebîler kendilerinin en saf

⁷²⁷ Bashir, **Between Mysticism and Messianism**, s. 88.

⁷²⁸ Bu değerlendirme için bkz. Bashir, **Between Mysticism and Messianism**, ss. 137-138. Momen ise onu "*Güçlü şîî eğilimleri olan bir sünnî*" olarak tanımlamaktadır. Bkz. Momen, s. 213.

⁷²⁹ Algar, **Nakşibendîlik**, ss. 199-200.

⁷³⁰ Algar, **Nakşibendîlik**, ss. 200.

şîî olduklarını öne sürmekte ve İmam Rızâ'ya olan bağlılıklarından dolayı silsilelerine “*Rezeviyye*” adını vermektedirler.⁷³¹

Bu kısımda zikrettiklerimizden öyle anlaşılmaktadır ki Necmeddîn Kübrâ'nın tasavvufî görüşleri Kur'an ve sünnete muvâfik, şer'î esaslara karşı oldukça riâyetkâr bir görünüme sahiptir. Bazı yabancı araştırmacıların, Kübreviyye'nin kurucusundan itibaren şîî bir dünya görüşü çerçevesinde gelişme kaydettiğini iddia etmeleri ise gerçekleri yansıtmamaktadır. Zîrâ tarîkatın şîîleşme süreci, onun sünnî/şâfîî mezhebine mensup pîrinin ölümünden neredeyse iki asır sonra başlamaktadır.

3.2. NECMEDDÎN KÜBRÂ'NIN TARİKATLAR TASNİFİ VE USÛLÜ'L-AŞERE'Sİ

Necmeddîn Kübrâ, esas itibarıyla “Allah'a giden yolların yaratılmışların nefesleri sayısınca” olduğu kanaatindedir.⁷³² Bu söz şârihler tarafından muhtelif şekillerde yorumlanmıştır.⁷³³ Burada asıl kastedilen, genel olarak her insanın farklı bir mizâca ve meşrebe sahip olduğu, dolayısıyla onun Allah'la ilişkisinin farklı cereyân edeceği'dir. Bu husus bütün insanlar için geçerlidir. Fakat şeyh, yukarıdaki ifâdesini daha özel bir sahada ve kendi amacı doğrultusunda yorumlayarak bahsedilen bu yolları, “*tarîk-ı ahyâr, tarîk-ı ebrâr ve tarîk-ı şuttâr*”⁷³⁴ olmak üzere üç ana grupta toplamayı uygun görmüştür.

⁷³¹ Nasr, **Makaleler II**, s. 71.

⁷³² Kübrâ, **Usûlü'l-Aşere**, s. 33. Bu söz, Necmeddîn Kübrâ'dan yaklaşık üç asır önce yaşayan sufiler tarafından değişik şekillerde dile getirilmiştir. Ebu Bekir Tamestânî (ö. 340/951) “*Allah'a ulaşan yollar, mahlukatın adedi kadardır.*” derken, Ebu'l-Hasan Müzeyyin (ö. 328/939), bu yolların yıldızların sayısınca olduğunu söylemiştir. Bkz. Sülemî, **Tabakātu's-Sûfiyye**, nşr. Nureddin Şerîbe, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1969, ss. 383, 472. İbnü'l-Arabî de yolların çok olduğunu, fakat Hakk'ın yoluna sülûk edenlerin birbirlerinden farklı olduklarını söyler. Ona göre, Hakk'ın yolu tek olmakla birlikte, o yolun arzettiği görünüm, sâliklerin hallerinin farklı oluşuna, mizâclarının dengeli ya da dengesiz oluşuna, kendilerini o yola sürükleyen sebeplerin sürekli ya da süreksiz oluşuna, rûhâniyetlerinin kuvvetli veya zayıf oluşuna göre farklılık arz eder. İbnü'l-Arabî, **Risâletü'l-Envâr, Resâilü İbnü'l-Arabî** içinde, Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, Haydarabad, 1948, s. 2.

⁷³³ Üç mühim şârih tarafından yapılan bu yorumlar için bkz. Lârî, **Risâle Der Beyân-i Tarîkat-i Şuttâr**, ss. 31-32; **Arâisü'l-Vüsûl Fî Şerhi'l-Usûl**, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2891, vr. 1b-2a; Bursevî, **Şerh-i Usûlü'l-Aşere**, ss. 2-3.

⁷³⁴ Necmeddîn Kübrâ'nın bu tasnifinde kullandığı tarîk kavramını, Allah'a giden yol manâsında, yani bir metod olarak tarîk anlamında kullandığını belirtmek gereklidir. Yoksa burada kastedilen, hicrî VI. asırdan itibaren kurumlaşan ve esaslarını belirleyen tarîkatlar değildir. Bu

A. Tarîk-ı Ahyâr: “İbâdet ve amel-i sâlih sahipleri”nin yoludur. Bu yola giren sâlikler, oruç tutma, namaz kılma, Kur’an okuma ve hacca gitme gibi zâhirî ibâdetleri çokça yaparlar. Bu şekilde ruhları olgunlaştırıp Hakk’a ulaşmak çok uzun bir süreci gerektirmektedir. Ayrıca bu yolda vuslata erenler de oldukça azdır.

B. Tarîk-ı Ebrâr: “Mücâhede ve riyâzet sahipleri”nin yoludur. Bu kişiler iyi huylar edinmek, kalbi tasfiye etmek, gönül âlemini berraklaştırmak ve iç dünyanın imar ve ihyâsı için gayret gösterirler. Bu yolla Hakk’a erişenler, bir öncekilere göre daha çoktur. Fakat bu sınıftakilerin eksikliği, riyâzet ve mücâhedede takılıp kalmaları, asıl hedef olan fenâfillâhı unutmalarıdır.

C. Tarîk-ı Şuttâr: “Aşk, cezbe ve muhabbet sahipleri”nin yoludur. Tarîk-ı şuttâr, amacı sadece Yüce Allah olan ve O’na doğru seyr ve seyahat edenlerin yoludur. Bu tarzda sülûk edenlerin daha başlangıçta ulaştıkları mertebe, diğerlerinin sülûk hayatlarının sonunda ulaştıkları mertebeden daha yüksektir.⁷³⁵

Necmeddîn Kübrâ’ya göre, ancak “irâdî ölüm”ü göze alanlar bu yola girişmelidir.⁷³⁶ Bu durum her bir esasta tekrar edilmektedir. Şeyhin en açık ve en mükemmel olarak nitelendirdiği⁷³⁷ ve bir başka yerde de kimyâ, yani mâdenleri altına çevirme sanatının yolu diye ifâde ettiği⁷³⁸ söz konusu bu tarîk, “on esas” üzerine binâ edilmiştir. Bu temel prensipler şöyle sıralanmıştır: “*Tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, devamlı zikir, teveccüh, sabır, murâkabe ve rızâ.*”

Necmeddîn Kübrâ’nın zamanına gelinceye kadar tasavvufî hayatın veya seyr ü sülûk sürecinin merhalelerine dair çeşitli tasnifler yapılmıştır. Genellikle haller ve makâmlar adı altında yapılan bu işlem, birçok mutasavvıfın da ilgisini çekmiştir. Bunların en yaygını “onlu tasnif”tir, yani “usûlü’l-aşere”dir. Usûlü’l-aşere ise sayıları 1001’e kadar varan tasavvufî makamlardan meşhur olan on tanesine verilen

hususta bkz. M. Erol Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, **Usûl-İslâm Araştırmaları**, Cilt: 1, Sayı: 1, 2004, ss. 91-109.

⁷³⁵ Kübrâ, **Usûlü’l-Aşere**, ss. 38-42.

⁷³⁶ Kübrâ, **Usûlü’l-Aşere**, s. 43.

⁷³⁷ Kübrâ, **Usûlü’l-Aşere**, s. 37.

⁷³⁸ Kübrâ, **Fevâihu’l-Cemâl**, s. 96.

isimdir. Çeşitli devirlerde yaşayan sûfler tarafından tespit edilen bu makâm ve rûhî mertebeler, sâliklerin konaklama ve nefes alma merkezleri olarak düşünülmüştür.⁷³⁹

Tasavvuf tarihinde, onlu tasnife ilk defa Gazzâlî'de rastlıyoruz. Onun *İhyâ* adlı eserinde yaptığı sıralama şöyledir: “Tevbe, sabır-şükür, havf-recâ, fakr-zühd, tevhd-tevekkül, muhabbet-şevk, niyet-ihlâs-sıdk, murâkabe-muhâsebe, tefekkür, zikrû'l-mevt.”⁷⁴⁰ Sühreverdî ise tıpkı Necmeddîn Kübrâ gibi tevbeyle başlayıp rızâ ile sona eren onlu bir tasnif yapmıştır: “Tevbe, verâ', zühd, sabır, fakr, şükür, havf, recâ, tevekkül, rızâ.”⁷⁴¹ Usûlü'l-aşere anlayışının tasavvuf düşüncesinde şöhret kazanmasında, Şeyh Kübrâ ile birlikte bu iki sûfinin payı çoktur. Yine çeşitli tarîkatlara mensup bazı müelliflerin de, tasavvuf ıstılahlarından ya da esaslarından bahsettikleri eserlerini on bölüm olarak kaleme aldıkları gözlerden kaçmamaktadır.⁷⁴²

Mutasavvıflar onlu tasnifi acaba neden bu kadar önemsemişlerdir? Şeyh Kübrâ, sadece *Usûlü'l-Aşere*'de değil diğer bazı risâlelerinde de niçin böyle bir tasnifi tercih etmiştir? Bu hususta Mustafa Kara şunları söylemektedir: Kur'an-ı Kerîm'deki bir âyette, “*Musa ile otuz geceliğine sözleştik. Buna on gece daha ekledik.*” (A'râf, 7/142) denilerek, Hz. Musa ile ilgili olarak “on gün” ifadesi geçmektedir. Burada onun mânevî olarak arınmasına ve mükemmelliğe doğru

⁷³⁹ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Kara, “Tasavvuf Kitâbiyâtında Makâmın Sayılarıyla Tasnîfi ve Usûlü Aşere Geleneği”, *Hareket*, Sayı: 11-12, 1980, ss. 10-14; Himmet Konur, “Makamlar ve Haller”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, 1995, ss. 319-328. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki Tasavvuf derslerinde “Usûl-i Aşere” konusunu ilk işleyen ve daha sonra kitabında da yer veren Mâhir İz'dir. Bkz. Mâhir İz, *Tasavvuf*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi, İstanbul, 2000, ss. 113-121.

⁷⁴⁰ Gazzâlî eserinin dördüncü cildinin tümünü bu kavramlara ayırmış ve onları kurtuluş vesileleri olarak adlandırmıştır. Bkz. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Sıtkı Gülle, Huzur Yay., İstanbul, 1998, IV.

⁷⁴¹ Sühreverdî, *Avârif*, ss. 627-648. Kâşânî de “Usûl”ü, Allah'a seyr ü sefer eden sâliklerin konakladığı on mezilden ibârettir, diye tanımlamakta ve bunları şu şekilde sıralamaktadır: “Kasd, azim, irâde, edeb, yakîn, üns, zikir, fakr, gınâ, murâd makâmı.” Bu menzillere usûl, yani asıllar denmesinin sebebi, talebin esasları olmalarıdır. Taleb edileni bulmak onlarda gerçekleşir. Bkz. Abdürrezzak el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 60.

⁷⁴² Kara, “Tasavvuf Kitâbiyâtında Makâmın Sayılarıyla Tasnîfi ve Usûlü Aşere Geleneği”, ss. 12-13. Bu konuda en önemli iki örnek, *Menâzilü's-Sâirîn* ve *Meşrabü'l-Ervâh* adlı eserlerdir. Bkz. Hâce Abdullah Ensârî, *Menâzilü's-Sâirîn*, haz. Revân Ferhâdî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran, 1361; Ruzbihân Baklî, *Meşrabü'l-Ervâh*, haz. Nazif M. Hoca, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1974.

gidişine işâret edilmektedir. Bunun yanısıra bazı hadislerde on rakamı sıkça vurgulanmıştır. Bütün bunlar mutasavvıflara ilhâm vermiş olabilir.⁷⁴³ Ayrıca kolay benimsenmesi, akılda tutulabilmesi ve müridlere rahatça aktarılabilmesi gibi pratik gayeler güdülmüş olmalıdır.

Necmeddîn Kübrâ'nın, üzerinde durduğumuz on usûlü gelişigüzel belirlemediği açıkça anlaşılmaktadır. Zîrâ bu esaslar muayyen bir düzene göre ve birbirleriyle ilişkili olarak sıralanmıştır. Onun sistematize ettiği söz konusu on esasın, sırasıyla takip edildiğinde kolaylaştırıcı bir takım özelliklere de sahip olduğu gözlemlenmektedir. Tarîkatın temel prensipleri olan *Usûlü'l-Aşere*, aynı zamanda *Risâle İle'l-Hâim* ve *Âdâbü's-Sülûk* gibi eserlerin de özünü oluşturmaktadır.

Bu genel hususlara değindikten sonra, Kübreviyye tarîkatının metodolojisi olarak kabul edebileceğimiz on esası ele alıp, kısaca bunlar üzerinde durmak istiyorum.

1. Tevbe: Tasavvufta tevbe, kişinin kötü işleri terk edip Allah'a dönmesini ifâde eden bir kavramdır. Mutasavvıflar tevbede üç şartın gerekli olduğuna inanırlar. Birincisi, pişmanlık; ikincisi, geçmişte yapılan hataları derhal terk etmek; sonuncusu da eskiden işlenen günahların benzerlerini yapmamaya azmetmektir.⁷⁴⁴

Necmeddîn Kübrâ tevbeyi, "*kulun kendi irâdesiyle Allah'a yönelmesi*" olarak tanımlamaktadır. Şeyhe göre bu, yolun ilk adımıdır ve sağlam bir kararlılığı gerektirir. Kişinin öncelikle geçmiş günahlarından tevbe etmesi şarttır. Günah ise gerek dünyevî olsun gerekse uhrevî, herhangi bir şeye duyulan ilgidir.⁷⁴⁵ Söz konusu bu şey, tasavvuf anlayışına göre yasak olmasa da Allah ile kul arasında bir perde teşkil etmekte ve zihin bulanıklığına neden olmaktadır. Allah ile kul arasındaki en büyük perde de, insanın vücûdudur.⁷⁴⁶ Bu iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi maddî

⁷⁴³ Bu konudaki örnekler ve daha geniş bilgi için bkz. Kara, "Tasavvuf Kitâbiyâtında Makâmın Sayılarla Tasnifi ve Usûlü Aşere Geleneği", ss. 11-13.

⁷⁴⁴ Bkz. Kuşeyrî, s. 187; Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, tahk. Muvaffak Fevzî el-Cebr, el-Hikme, Suriye, 1995, s. 117; Cürçânî, *Ta'rifât*, tahk. Abdülmünim el-Hufnî, Dârü'r-Reşâd, Kahire, trs., ss. 76-77.

⁷⁴⁵ Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, s. 45.

⁷⁴⁶ Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, s. 46.

bedeni, ikincisi ise bir varlığa sahip olması, Allah karşısında kendisinde bir varlık görmesidir.

Arâisü'l-Vüsûl müellifinin “*Hakk’ın dışındaki her şeyin bir üst derecesi vardır ve bu da günahdır.*”⁷⁴⁷ sözü, tevbe sürecinin devamlılığına işaret etmektedir. Allah’la aramızda herhangi bir perde olduğu sürece tevbe de şarttır. Yani tevbe, bu yola başlamak için şart olduğu kadar, yolun devamı için de şarttır.

2. Zühd: “Küçümsemek, uzak durmak, rağbet göstermemek” gibi anlamları olan zühd, sûfilere göre “eşyaya dâir isteklerin bütünüyle düşmesini” ifâde eder. Kâşânî avâmın zühdünün haramı terk ve şüphelilerden uzak durmak; irâde ehlinin zühdünün gereksiz şeylerden sakınmak; havâssın zühdünün ise Allah’ın dışındaki her şeyden yüz çevirmek olduğunu söyler.⁷⁴⁸ Cüneyd zühdü, “*Elde malın, kalbde de mal sâhibi olma arzusunun bulunmamasıdır.*” diye tanımlar.⁷⁴⁹

Necmeddîn Kübrâ’ya göre zühd, “*Az olsun çok olsun, dünya malından, hoşâ giden şeylerinden ve makâmlarından bir ölü gibi uzak durmaktır.*” Bu da yeterli değildir. Gerçek zühd, âhiret hususunda da zâhid olmayı gerektirir. Zîrâ dünya kadar âhiret de mahlûktur. Zâhidin, Hâlık varken mahlûkla ilgilenmesi hoş bir şey değildir.⁷⁵⁰

Tasavvuf yoluna intisâb eden bir müridin amacı sadece Allah olmalıdır. Çünkü başka şeyleri düşünmek onu gerçek hedefinden saptırabilir. Bu da seyr ü sülûk sürecinde bir tıkanıklık ve bereketsizlik meydana getirir.

3. Tevekkül: Kelime olarak “Güvenme, bel bağlama, vekil tayin etme ve havâle etme” anlamlarına gelen tevekkül, “*Allah’ın katında olanlara güvenme ve insanların ellerindekilerden ümidi kesmedir.*”⁷⁵¹ Kuşeyrî’ye göre tevekkülün mahalli

⁷⁴⁷ *Arâisü'l-Vüsûl*, vr. 3b.

⁷⁴⁸ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, ss. 282-283. Serrâc da “mübtedilerin, tahkîk ehlinin ve istiğnâ ehlinin zühdü” olmak üzere üç türlü zühdden bahsetmektedir. Bkz. Serrâc, ss. 45-46.

⁷⁴⁹ Kelâbâzî, *Ta’arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1992, s. 142.

⁷⁵⁰ Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, ss. 47-48.

⁷⁵¹ Cürcânî, s. 78.

kalb olduğundan dolayı zâhirde çalışmak, tedbir ve sebeplere tevessül etmek tevekküle zıt bir durum değildir.⁷⁵²

Şeyh Kübrâ tevekkülü, “*Tıpkı bir ölü gibi, Allah’a güvenerek bütün sebep ve tedbirlerden uzak kalmaktır.*” şeklinde tanımlamakta ve mahallinin “kalb” olduğunu söylemektedir. Çünkü Yüce Allah “*Kim Allah’a tevekkül ederse O, ona yeter.*” (Talak, 65/2) buyurmaktadır.⁷⁵³

Dünyaya rağbet, mal ve mevki elde etmek için sebeplere sarılmayı gerektirir. Sâlik zühdle birlikte bu rağbeti terk edince, tevekkül makâmına geçmeyi hak eder, onun için burası kolay hâle gelir.⁷⁵⁴ Aslında tevekkül, müridin yaptığı her işte kendisini değil Allah’ı görmesi, bütün bunların gerçek fâilinin ve müsebbibinin O olduğunu yakînen kavramasıdır. Eğer bu tarz bir düşünce kişinin kalbine yerleşmezse, benlik fikri onu seyrettiği yolundan alıkoyar.⁷⁵⁵ Allah gerçek tevekkül sâhibine her şekilde nimetini gönderir, onu mahrum bırakmaz. Bursevî’ye göre tevekkülün de merhaleleri mevcuttur. Tasavvufî terbiye görmüş bir kişiyle bu eğitimden geçmemiş birisinin tevekkülleri farklı olduğu gibi, tarîkate yeni girenle bu yolda epey mesâfe katetmiş olanın tevekkülü de aynı olmayacaktır.⁷⁵⁶

4. Kanaat: Kanaat, “azla yetinmek ve kismete râzı olmak” demektir. Hakikat ehlinin nazarında kanaat, nefsin alışık olduğu şeylerin bulunmaması durumunda sükût etmektir.⁷⁵⁷

Necmeddîn Kübrâ’ya göre kanaat, “*Yaşamak için zarûrî olan ihtiyaçların dışında kalan bütün nefsânî arzu ve hayvânî isteklerden ölü bir kimsenin uzak kaldığı gibi uzak durmak, yeme-içme ve mesken konusunda isrâfa kaçmamaktır.*”⁷⁵⁸

⁷⁵² Kuşeyrî, s. 249.

⁷⁵³ Kübrâ, *Usûlü’l-Aşere*, s. 49; Kübrâ, *İrşâdü’t-Tâlibîn*, vr. 143b.

⁷⁵⁴ Lârî, s. 47.

⁷⁵⁵ *Arâisü’l-Vüsûl*, vr. 4b.

⁷⁵⁶ Bursevî, s. 33. Serrâc da “mü’minlerin, havâssın ve havâssu’l-havâssın tevekkülü” olmak üzere üç türlü tevekkülden söz etmektedir. Bkz. Serrâc, ss. 5051.

⁷⁵⁷ Cürcânî, s. 204.

⁷⁵⁸ Kübrâ, *Usûlü’l-Aşere*, s. 51.

Eğer tarîkattaki dervişler bu saydığımız hususlarda açgözlülük yaparlarsa kendilerine zarar verirler ve zühd hayatları bozulur.⁷⁵⁹ Kanaat, esas itibariyle tevekkülün sonucunda ortaya çıkan ya da tevekkülün doğurduğu bir makâmdır. Eğer kanaat var olanla yetinmekse ve gerçek varlık da Allah'sa, o zaman her şey O'ndan talep edilmelidir ve O'nun verdiğiyle de yetinilmelidir.⁷⁶⁰

5. Uzlet: Uzlet, tıpkı bir ölü gibi, inzivâ ve halvet yoluyla halkla beraber yaşamaktan yüz çevirmek demektir. Necmeddîn Kübrâ, uzlet ve halvet terimlerini eş anlamlı olarak kullanmakta ve eserlerinden de bu uygulamayı tarîkatının en önemli prensibi saydığı anlaşılmaktadır. Bunun için, usûlü'l-aşere içerisinde yer alan "halvet" ve "devamlı zikir" konusunu, tezimizin bir sonraki kısmında detaylı bir şekilde işleyeceğiz.

6. Devamlı Zikir: Zikir, Allah'tan başka her şeyi unutarak sadece O'nu zikretmek demektir.

7. Teveccüh: "Yönelmek" anlamına gelen teveccüh tasavvufta, "*Kalbin Hakk'a boyun eğmesi ve her çeşit varlık ve olgunun sûretinden arınmakla Allah'ı gözetmek.*" demektir.⁷⁶¹ Nakşibendiyye tarîkatında teveccüh önemli bir kavramdır. Onlara göre "Allah'a, kalbe, müridin şeyhine ve şeyhin müridine" olmak üzere dört çeşit teveccüh vardır.⁷⁶²

Necmeddîn Kübrâ söz konusu teveccüh türlerinden sadece "Allah'a teveccüh" üzerinde durmakta ve onu "*Kişinin tıpkı bir ölü gibi, Allah'tan başka herhangi bir varlığa çağırın her şeyden yüz çevirerek tüm benliğiyle O'na yönelmesidir.*" diye tanımlamaktadır.⁷⁶³

Teveccüh, müridin kendi benliğinden sıyrılmasını gerektirir. Bu da zikirle ulaşılabilecek bir seviye olduğu için, teveccüh zikirden sonra gelmektedir.⁷⁶⁴ Bu

⁷⁵⁹ Arâisü'l-Vüsûl, vr. 4b.

⁷⁶⁰ Lârî, ss. 50-51.

⁷⁶¹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 165.

⁷⁶² Bunlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, ss. 311-315.

⁷⁶³ Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, s. 62.

⁷⁶⁴ Lârî, s. 67.

noktadaki bir sūfinin gönlünde Allah'tan gayrı hiçbir matlûb, mahbûb ve maksûd yoktur. Hattâ ona peygamberlerin makâmları arz edilse, onlara bile iltifât etmez. Bu mertebeye erişen için, Allah'ın dışında bir şeye yönelmek şirk-i hafîdir ve affedilmeyecek bir günahdır.⁷⁶⁵

Bu söylenenlerden anlaşılacağı üzere teveccüh yüce bir makâmıdır ve bununla doğru orantılı olarak sorumluluğu da çok büyüktür. Yoğun bir dikkat gerektirir. Bir anlık gaflet, kişinin bütün kazanımlarını yitirmesine yol açabilir. Cüneyd'in de dediği gibi: “*Bir siddîk, binlerce sene Allah'a yönelip teveccüh etse, bir an için de O'ndan yüz çevirse, kaybettiği kazandığından daha büyüktür.*”⁷⁶⁶

8- Sabır: “Tahammül ve dayanma” demek olan sabır tasavvufta, “*Nefsi itaatleri yerine getirmeye, emir ve yasaklara uymaya; bunun yanısıra rûhu farklı belâlara karşı direnç göstermeye zorlamak.*” diye tanımlanmaktadır.⁷⁶⁷ Kuşeyrî, kulun irâdesi ile kazandığı şeylere gösterdiği sabır, irâdesi dışında gerçekleşen şeylere gösterdiği sabır, Allah'ın emrini yerine getirmede gösterilen sabır ve nehyettiğinden uzak kalmada gösterilen sabır olmak üzere sabrın dört çeşidinden bahsetmektedir.⁷⁶⁸

Şeyh Kübrâ sabrı zühd kavramıyla içiçe değerlendirmektedir. Onun nazarında sabır, tıpkı bir ölü gibi, mücâhede ile nefsin haz duyduğu şeylerden uzak kalmak demektir. Bu yolla nefsin alışkanlık hâline getirdiklerini ve istediklerini ona vermeden, örnek ve güzel bir yol üzerinde dosdoğru yürümesini temin etmekte sebât göstermek gerekir.⁷⁶⁹

⁷⁶⁵ Arâisü'l-Vüsûl, vr. 8a.

⁷⁶⁶ Kübrâ, **Usûlü'l-Aşere**, s. 63. Attâr'ın *Tezkire*'sinde bu söz şu şekilde aktarılmakta ve yorumlanmaktadır: “*Dürüst ve sâdık bir kişi, bir milyon yıl Allah'a yönelse ve sonra bir an Hak'tan yüz çevirse, bu bir an içinde kaybettiği, o binlerce yılda elde ettiğinden daha fazla olur. Cüneyd demek ister ki: Sözü edilen bir milyon yılda kazanılan, o bir anda kazanılabilir. Bunun başka bir açıklaması da şudur: O bir anda ilâhî huzurda bulunma saadetini kaybetmenin, Yüce Allah'tan yüz çevirmenin verdiği zarar öyle bir felakettir ki binlerce yıllık tâat ve huzurla o edeb dışı hâl tamir edilemez.*” Bkz. Attâr, s. 409.

⁷⁶⁷ Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 326.

⁷⁶⁸ Kuşeyrî, s. 266.

⁷⁶⁹ Kübrâ, **Usûlü'l-Aşere**, ss. 63-64.

Sabır, nefsin sapan ve saptıran yönlerini iyi bir şekilde algılayıp, onu mücâhede yoluyla hapsedmektir. Nefsin alıştığı ve arzuladığı şeyleri ona vermemektir. Nefs-i emmâreden, mutmainne hâline ulaşabilmek için istikamet sâhibi olmada sebât göstermek gerekmektedir. Bu ise zor ve sıkıntılı bir süreçtir.⁷⁷⁰ Zaten tanımda geçen “mücâhede” kelimesi de bu durumun zorluğuna işâret etmektedir.⁷⁷¹

9. Murâkabe: “Denetleme, gözetleme ve muhâfaza” manâsındaki murâkabe, kulun, Hakk’ın her hâlükârda kendisini denetlediğini ve kalbinde bulunan şeylere muttali’ olduğunu bilmesidir. Bu bilginin sürekli olması kul tarafından Rabbine yönelen bir murâkabedir.⁷⁷² Bunun yanısıra murâkabenin, feyz beklemek manâsı da vardır.⁷⁷³ Necmeddîn Kübrâ, eserinde murâkabeyi bu ikinci anlamıyla kullanmakta ve şöyle bir tanım yapmaktadır:

“Murâkabe, bir ölü gibi kulun bütün kuvvet ve hareketi bir tarafa bırakmasıdır. Bu makâmda olan sâlik, itaat ve amel-i sâlihle O’nun lûtfunu ister, ilâhî armağanları bekler. O’ndan başka bütün varlıklardan yüz çevirerek Allah’ın aşkının deryâsına dalar. O’na kavuşmanın iştiyâkını duyar, nihâyet O’nun huzûrunda şevke gelip ağlar. Sadece O’na güvenir ve O’ndan yardım ister. Bunun sonucunda Allah ona bir nur gönderir, rahmet kapılarını açar ve azap kapılarını kapatır. Bu nur sayesinde riyâzet ve mücâhedelerle yok edilemeyen nefs-i emmâre bir anda ortadan kalkar.”⁷⁷⁴

Doğru bir murâkabenin neticesinde sâlikte peydâ olan bu nûrun “cezbe” olduğu şeklinde yorumlar da yapılmaktadır.⁷⁷⁵ Cezbe ise kulu Hakk’a yaklaştıran ilâhî bir inâyettir. Allah’ın cezbe sayesinde sâliki kendisine yaklaştırması, sülûk mertebelerini aşarken muhtaç olduğu her şeyi çaba göstermeden ona ihsân etmesiyle gerçekleşir.⁷⁷⁶

⁷⁷⁰ Arâisü’l-Vüsûl, vr. 8b.

⁷⁷¹ Bursevî, s. 66.

⁷⁷² Bkz. Serrâc, s. 53; Kuşeyrî, s. 272.

⁷⁷³ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 253. Murâkabe ile hayâ arasındaki fark nedir sorusuna Cüneyd şu cevâbı vermiştir: “Murâkabe, gaybta olanı dört gözle beklemek; hayâ ise müşâhedede hazır olan Allah’tan sıkılmaktır.” Yine o bu hususta şöyle demiştir: “Murâkabenin hakîkati nedir? Murâkabe öyle bir hâldir ki bu halde bulunan murâkabe ehli, gece baskınından korkup uyuyamayan kimselerin ruh hâlinde, olmasından korktukları şeyi dört gözle beklerler.” Bkz. Attâr, ss. 409, 413.

⁷⁷⁴ Kübrâ, **Usûlü’l-Aşere**, ss. 64-66.

⁷⁷⁵ Bkz. Lârî, s. 80; Arâisü’l-Vüsûl, vr. 10a.

⁷⁷⁶ Bkz. Kâşânî, **İstîlâhâtü’s-Sûfiyye**, s. 23; Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 185.

10. Rızâ: “Hoşnut ve memnun olmak” anlamına gelen bu kavram tasavvufta, “Allah’ın her türlü fiil ve takdiri karşısında kalbin sürûru ve O’ndan râzı olması.” demektir.⁷⁷⁷ Hucvirî, “Allah’ın kulundan ve kulun Allah’tan” olmak üzere iki türlü rızâdan bahsetmekte ve Allah’ın rızâsının daha önce geldiğini söylemektedir. Irak sûfileri rızâyı bir hâl, Hâris Muhâsibî ve Horasanlılar ise bir makâm olarak kabul ederler.⁷⁷⁸ Muhâsibî’ye göre rızâ, “İlâhî irâde hükmünü yerine getirirken kalbin huzûr ve sükûn içinde olmasıdır.”⁷⁷⁹

Necmeddîn Kübrâ’nın onluk sisteminde, tevbe ile başlayan merdivenin son basamağı rızâdır. Rızâ, bir ölünün teslimiyeti gibi, nefsin rızâsından ayrılarak, hiçbir ezeli hükmüne itiraz etmeden ve münâkaşaya girmeden, bütün işleri Hakk’ın ebedi tedbîrine havâle etmektir.⁷⁸⁰

Allah ile kul arasındaki en güzel huy rızâ ve teslimiyettir. Bu merhaledekiler açısından lûtuft ve kahr aynı şeydir. İkisi de mahbûbdan kaynaklanmaktadır. Aradaki kayıt ve perdeler kalkınca her ikisinin de aynı şey olduğu farkedilmektedir.⁷⁸¹ Bu makâmın ilâhî yardımla elde edildiği muhakkaktır. Fakat bunun için de ibâdete devam, Hakk’ın emir ve nehiyelerine riâyet şarttır. Çünkü bunları yerine getirmeyen ve ibâdetin hakîkatine eremeyen kişi kendisini Hakk’a teslim edemez.⁷⁸²

Netîce itibarıyla, bu süreci başarıyla tamamlayan sâlik, artık zulmânî vasıflarından kurtulmuş ve Rabbânî sıfatlarla bezenmiş kâmil bir insan hâline gelmiştir. O ölmeden önce ölmüş ve gerçek hayata gözlerini açmıştır. Bu durum Cüneyd’in şu sözüyle birebir örtüşmektedir: “*Tasavvuf, Hakk’ın seni senlikten öldürüp kendisiyle diriltmesidir.*”⁷⁸³ Necmeddîn Kübrâ’ya göre böyle bir kişiye Allah’ın cemâlinden bir “nur” bahşedilmekte ve o da bu nur vasıtasıyla insanların

⁷⁷⁷ Kâşânî, *Istılâhâtu’s-Sûfiyye*, s. 150; Cürcânî, s. 125.

⁷⁷⁸ Hucvirî, ss. 283-284; Kuşeyrî, s. 276; Kübrâ, *İrşâdü’t-Tâlibîn*, vr. 146a.

⁷⁷⁹ Kelâbâzî, s. 152.

⁷⁸⁰ Kübrâ, *Usûlü’l-Aşere*, s. 68.

⁷⁸¹ Bursevî, ss. 79-80.

⁷⁸² *Arâisü’l-Vüsûl*, vr. 10b.

⁷⁸³ Bu söz için bkz. Kuşeyrî, s. 368; Attâr, s. 407.

hallerine vâkîf olmaktadır. Aslında bu nur onun kalb gözünün ve firâsetinin açılması anlamına gelmektedir.⁷⁸⁴

3.3. NECMEDDİN KÜBRÂ'DA TASAVVUFÎ EĞİTİM

Tasavvuf esas itibariyle insanın rûhî-mânevî ve ahlâkî yönlerinin eğitimiyle ilgilenen bir disiplindir. Buradaki amaç, insanoğlunun yaratılıştan getirdiği ham ve aşırı taraflarını törpülemek ve onları dengeli bir hâle sokmaktır. Bu işlemlerin hepsine birden “*seyr ü sülûk*” denmektedir. Bu eğitimin bir adı da “*mücâhede ve riyâzet*”tir.⁷⁸⁵

Biz bu başlık altında öncelikle Necmeddîn Kübrâ'nın “*seyr ü sülûk*” anlayışına ve bu sürece ilişkin belirlediği esaslara değinmek istiyoruz. Burada genel bir çerçeve verdikten sonra *seyr ü sülûk* ya da *mücâhedenin* iki vazgeçilmez esası olan “*halvet*” ve “*zikir*” konularını ele alacağız. Çünkü şeyh, bir müridin eğitimiyle ilgili olarak zâhirî ve bâtinî pek çok şart öne sürse de, onun eserlerinde bu iki konunun daha fazla ön plana çıktığını görüyoruz. Onun sisteminde *halvet* ve *zikir*in yeri, bir hastanın tedâvisinde öncelikle uygulanması gereken perhiz ve ilaca benzetilebilir. Bunun yanısıra Necmeddîn Kübrâ'nın *seyr ü sülûk* için belirlediği diğer şartların neredeyse hepsi *halvet* faaliyeti içinde yer almakta ve uygulanabilmektedir. Zâten Kübreviyye'nin *halvet* ağırlıklı bir tarikat olduğunu daha önce söylemiştik.

Sözünü ettiğimiz iki mevzûyu detaylı bir şekilde işledikten sonra herhangi bir kişinin, bir mürşide intisâb edip tasavvufî eğitime başladığını, bir tarîkate bağlı olduğunu veya bu yolda belli bazı merhaleleri katettiğini sembolize eden “*hırka*”nın, Şeyh Kübrâ'nın düşünce sisteminde ve eserlerinde ne kadar yer tuttuğuna ve önem arzettiğine bakacağız.

⁷⁸⁴ Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, ss. 68-69.

⁷⁸⁵ Bkz. M. Demirci, *Sorularla Tasavvuf ve Tarikatler*, Damla Yay., İstanbul, 2001, ss. 43-44.

3.3.1. Seyr ü Sülûk ve Esasları

“*Seyr ü sülûk*” terimi iki kelimededen müteşekkildir. Birincisi “seyr”, ikincisi ise “sülûk”tür. “Yürümek ve yolda gitmek” gibi anlamlara gelen seyr, tasavvuf dilinde, Hakk’a ulaşmak için yapılan mânevî yolculuğu ifâde eder. Kelime olarak hemen hemen aynı anlamda olan sülûk ise “Allah’a vâsıl olmak için, kulun dünya ve mevki sevgisi, kin, hırs gibi kötü huylardan kendisini arındırıp ilim, hilm, rızâ ve adâlet gibi övülen vasıflarla donanması” demektir.⁷⁸⁶ “Kalbin Hakk’a yönelmesi”⁷⁸⁷ manâsındaki sefer de seyr ve sülûk kavramlarıyla birlikte çokça kullanılır. O halde seyr ü sülûkü, “Hakk’a erişmek amacıyla bir rehberin öncülüğünde ve gözetiminde çıkılan mânevî ve ruhânî yolculuk” olarak tanımlayabiliriz. “*Seyyâr, sâir* veya *sâlik*” denilen yolcunun amacı, nefsânî arzu ve isteklerini yok edip tam anlamıyla kâmil bir insan hâline gelmektir.⁷⁸⁸

Necmeddîn Kübrâ’ya göre, bütün insanlar bir seyr ü sülûk içerisindedir. Çünkü âdemoğlu Allah’ı bilmek için yaratılmıştır ve hayatını da bu arayış peşinde koşarak geçirmelidir.⁷⁸⁹ O, Yüce Allah’ın insanlar için “iki yol” belirlediğini söylemektedir. Bunlardan biri “*zarûrî*”, diğeri “*ihtiyârî*”dir. Zarûrî olan seyr, babanın sulbünden başlar, dünya, kabir ve mahşerde devam eder, nihâyetinde cennet veya cehennemde son bulur. Bu, bütün insanları içine alan bir süreçtir.⁷⁹⁰

İhtiyârî olan seyr ise “*ruhânî*” ve “*cismânî*” olarak ikiye ayrılır.⁷⁹¹ Cismânî olan, bir yerden başka bir yere gitmek demektir. Bu da dervişler için önemlidir ve gelişigüzel değil, âdâbına göre yapılmalıdır. Fakat Necmeddîn Kübrâ’nın asıl üzerinde durmak istediği ruhânî seferdir. Çünkü insan kalbi, Allah’tan uzaklaşmaktan kaynaklanan perdelerle kaplıdır. Bu perdelerin aşılabilmesi için bazı şeyleri yerine getirmek gerekmektedir. Bunlardan birincisi, küfür ve şirki terk edip

⁷⁸⁶ Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâti’l-Fünûn*, Kahraman Yay., İstanbul, 1984, I, 687; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 311.

⁷⁸⁷ Kâşânî, *Istilâhâtu’s-Sûfiyye*, s. 42.

⁷⁸⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 312.

⁷⁸⁹ Kübrâ, *Âdâbü’s-Sülûk İlâ Hazreti Mâlikî’l-Mülk ve Melikü’l-Mülûk*, s. 18.

⁷⁹⁰ Kübrâ, *Âdâbü’s-Sülûk İlâ Hazreti Mâlikî’l-Mülk ve Melikü’l-Mülûk*, s. 18.

⁷⁹¹ Kübrâ, *Âdâbü’s-Sülûk İlâ Hazreti Mâlikî’l-Mülk ve Melikü’l-Mülûk*, s. 19.

Allah'a iman etmektir. İkincisi, O'na itaat ve kulluktur. Üçüncüsü amel-i sâlihtir. Burada söz konusu edilen üç kaide, aslında herkesin kurtuluşu için şarttır. Dördüncü merhale ise esmâü'l-hüsna ve Hakk'ın sıfatlarıyla yapılan manevî yolculuktur.⁷⁹² Bu yolculukta, herhangi bir mekândan başka bir mekâna hareket söz konusu değildir. Zîrâ Yüce Allah insana şah damarından daha yakındır. Buradaki yolculuktan kastedilen, kalbin müşâhedesine ve ilâhî sıfatların sâlikin kalbinde parlamasına engel olan perdelerin ortadan kaldırılmasıdır. Aslında bu, insanın yaratılış amacıyla da aynıdır.⁷⁹³

Tasavvufî anlayıştaki seyr ü sülûk dediğimiz terbiye metodu işte burada başlamaktadır. İlk üç esası yerine getiren herhangi bir müslüman eğer bu yola niyetlenirse, takip etmesi zorunlu olan hususlar vardır. Zikredilecek olan prensiplere uyulmadan vuslata erişileceği umuluyorsa, bu boş bir hayâldir.

Necmeddîn Kübrâ bahsi geçen mânevî yolculuk için on adet zâhirî, on adet de bâtinî olmak üzere yirmi esasa uyulmasını istemektedir. Bunlara baktığımızda, çoğunun *Usûlü'l-Aşere ve Risâle İle'l-Hâim*'dekilerle aynı olduğunu görmekteyiz. Şimdi şeyhin bizzat kendisinin iki ayrı başlık altında belirlediği bu esasları sıralayalım:

A. Mânevî Yolculuğun Zâhirî Esasları

1. Sâlikin sahip olduğu maddî şeyleri ve araçları terk etmesi, dünyevî bağımlılıklardan kendisini alıkoyması gereklidir.

2. Sâlik, insanlardan, özellikle de Allah'a yaklaşmaya engel olan herkesten uzaklaşmalı ve inzivâya çekilmelidir.

3. Sâlik, vücûdunun yedi organını Allah'a çirkin gelen şeylerden korumalıdır. Bu yedi uzuv şunlardır: Göz, kulak, dil, karın, ayak, el ve cinsel organ.

4. Sâlikin nefesine karşı çıkması gereklidir. Yani yiyecek ve içecek, güzel giyinme, duygulara hitap eden davranışlar ve iyi bir bineğe sahip olma gibi arzularında nefsin güçlerine karşı mücâdele etmelidir.

⁷⁹² Kübrâ, *Âdâbü's-Sülûk İlä Hazreti Mâlikî'l-Mülk ve Melikü'l-Mülûk*, ss. 19-21.

⁷⁹³ Kübrâ, *Âdâbü's-Sülûk İlä Hazreti Mâlikî'l-Mülk ve Melikü'l-Mülûk*, s. 21.

5. Sâlik, Hakk'a vâsıl olmak için kemâli elde etme yolunda kendisine rehberlik yapmak üzere, yolun sırlarına vâkıf, kâmil ve hikmet sâhibi bir şeyh aramalıdır; zîrâ o, her tarafını dert, illet ve rahatsızlıkların kuşattığı bir hasta gibidir.

6. Sâlik kendisini duâ ve niyâzlarla, zikirlerle, nâfile ibâdetlerle meşgul etmemeli, zikrin tek bir çeşidine kendisini vermeli ve bütün farz ve sünnet namazlarını kılmalıdır.

7. Sâlik, devamlı oruçlu olmalıdır.

8. Sâlik, beden temizliğine dikkat etmelidir.

9. Sâlik, geceleri uyanık kalmalıdır.

10. Sâlik, rızkını helal yollardan sağlamak için elinden geleni yapmalıdır.⁷⁹⁴

B. Mânevî Yolculuğun Bâtınî Esasları

1. Nefsi gözetlemek. Yani sâlik her zaman kalbini teyakkuz halinde tutmalıdır.

2. Allah'ın huzûrunda tevâzu, fakr ve alçak gönüllülük içinde olmak gerekir.

3. Darlık ve genişlik, rahatlık ve felâket anlarında Allah'ın huzûrunda tevbe ve inâbe hâlinde bulunmak şarttır.⁷⁹⁵

4. Yüce Allah'ın emrine teslim olmak.

5. Rızâ.

6. Devamlı hüzn.

7. Yüce Allah hakkında hüsn-i zan beslemek.

⁷⁹⁴ Kübrâ, *Âdâbü's-Sülûk İlâ Hazreti Mâlikî'l-Mülk ve Melikü'l-Mülûk*, ss. 21-23.

⁷⁹⁵ Necmeddîn Kübrâ burada sadece tevbe ve inâbeden söz etmektedir. Fakat tasavvuf tarihinde bu konuda değişik tasniflerin yapıldığı bilinmektedir. Meselâ Hucvirî tevbenin üç makamından bahsetmektedir. Bunlar tevbe, evbe ve inâbe olarak sıralanmaktadır. Tevbe cezâ korkusudur, inâbe sevap talep etmektir, evbe de emre riâyettir. Bkz. Hucvirî, s. 430. Kuşeyrî de bu üçlü sınıflandırmayı Abu Ali Dekkâk'a atfetmektedir. Bkz. Kuşeyrî, s. 190. İbn Atâ ise inâbe ve isticâbe diye iki türlü tevbe olduğunu söylemektedir. Bkz. Kuşeyrî, s. 191. Bunun yansıra bazı mutasavvıflar tevbenin avâm, havâs ve havâssu'l-havâsa göre farklı anlamlar ifâde ettiğini söylemişlerdir. Herevî, *Menâzil* adlı eserinde makamları bu şekilde açıklamaktadır. Bkz. Herevî, ss. 26-30. Zünnûn'a göre avâmın tevbesi günahtan, havâsın tevbesi gaflettendir. Bkz. Kuşeyrî, s. 190; Hucvirî, s. 435.

8. Kişinin kendisini Allah'ın mekrinin dışında düşünmemesi lâzımdır.

9. Muhabbet.

10. Herhangi birinin dilek ve ihtiyârına güvenmeyi terk ederek, Kadir-i Mutlak olan Allah'a itimad etmek gereklidir.⁷⁹⁶

Necmeddîn Kübrâ, *Fevâih*'in hemen başında ağyâr olarak isimlendirdiği üç şeyden bahsetmektedir. Bunlar vücut, nefis ve şeytandır. Şeyhin bütün amacı insanı, bu üçlünün meydana getirdiği karanlıktan çıkarıp, onun Allah'ın nûrunu müşâhede edebilmesini sağlamaktır. Yani onu bir nevi nur insanı haline getirmektir. Bunun için de mücâhede gereklidir. Mücâhede ise üç yolla yapılır:

1. Gıdâların yavaş yavaş, vücûdu alıştıra alıştıra azaltılması.

2. İrâde ve ihtiyârı terk etmek.

3. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tarîkatı olarak bilinen sekiz şartı yerine getirmek ki, bu şartlar şöyle sıralanabilir: Devamlı abdestli olmak, devamlı oruçlu olmak, devamlı susmak, devamlı halvette bulunmak, devamlı zikretmek, devamlı şeyhle kalbî râbîta ve bağlılık halinde olmak, devamlı olarak havâtırı defetmek, Allah'tan gelen hiçbir şeye itiraz etmemek.⁷⁹⁷

Şeyh Kübrâ'nın *Fevâih*'te sıralamakla yetindiği bu esasları, *Risâle İle'l-Hâim*'de biraz daha ayrıntılı bir şekilde işlediği görülmektedir. O, *Risâle İle'l-Hâim*'i sûfilik yoluna yeni adım atan mübtediler için yazmıştır. Burada şeyh iç ve dış temizlik için on prensip belirlemektedir. On prensibin ilk sekizi, Cüneyd'in sekiz şartıdır. Son ikisi ise bizzat kendisinin belirledikleridir. Bunlar, ancak mecburiyet halinde uyumak ve yeme-içmede orta yolu izlemektir.⁷⁹⁸

⁷⁹⁶ Kübrâ, **Âdâbü's-Sülûk İlâ Hazreti Mâliki'l-Mülk ve Melikü'l-Mülûk**, ss. 23-26. Nûreddin İsferyânî, Alâuddevle-i Simnânî ve Aziz Neseffî gibi sonraki dönem bazı Kübrevî şeyhlerinin seyr ü sülûk hakkında söyledikleri incelendiğinde, Necmeddîn Kübrâ ile aralarında bir takım benzerlikler bulunduğu görülecektir. Bu hususta daha geniş bilgi için bkz. Leonard Lewisohn, "The Spiritual Journey in Kubrawi Sufism", ss. 364-379.

⁷⁹⁷ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, ss. 93-94.

⁷⁹⁸ Bkz. Kübrâ, **Risâle İle'l-Hâim**, ss. 73-90.

3.3.2. Halvet

“Uzlet, inzivâ, yalnızlık, tek başına yaşamak, topluma karışmamak” gibi anlamlara gelen “*halvet*” tasavvufta, “ne bir meleğin ne de diğer herhangi bir kimsenin bulunmadığı bir halde ve yerde Hak ile mânen konuşmak, mâsivâdan ilgiyi kesip tamamen Allah’a yönelmek ve kendini ibâdete vermek” şeklinde tanımlanmaktadır. Şeyhin müridini, genellikle kırk günlük bir süre için çeşitli zikir ve ibâdetleri yapmak üzere küçük, dar ve karanlık bir odaya koyması halvet diye isimlendirilir.⁷⁹⁹

Halvet, Necmeddîn Kübrâ’nın çok önem verdiği ve çeşitli risâlelerinde sıkça vurguladığı bir kavramdır. Ona göre seyr ü sülûk ya da mücâhedenin en önemli esası halvettir. O, uzlet ve inzivâ terimlerini de halvetle eşanlamlı olarak kullanmaktadır.⁸⁰⁰ Şeyh Kübrâ, seyr ü sülûk sürecinde vazgeçilmez bir yeri olan halveti açıklamaya başlarken, öncelikle onun İslâm ve tasavvuftaki dayanaklarına değinmektedir. Çeşitli âyet ve hadisler zikretmekte, ashâb, tâbiîn, önde gelen zâhid ve sûfilerden bu konuyla ilgili sözler nakletmektedir. Bunlara bazı örnekler vermemiz gerekirse:

Allah şöyle buyurmuştur: “*Rabbinin ismini zikret ve tüm benliğine O’na yönel.*” (Müzzemmil, 73/8). Hz. Peygamber de “*Dilini koru, evine sığın ve hatalarına göz yaşı dök.*”⁸⁰¹, “*Müslümanların savmaaları evleridir.*”⁸⁰² ve “*Selâmet, uzlettedir.*”⁸⁰³ gibi hadislerinde defalarca halktan uzak durmanın ve yalnızlığın ehemmiyetine dikkatleri çekmiştir.⁸⁰⁴ Yine halvet hayatı Resûlullah’a daha peygamberlik gelmeden önce sevdirmişti. O yıllarda Hz. Muhammed, sayılı gün ve

⁷⁹⁹ Bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 234; Cürcânî, s. 113; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 156; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara, 1997, s. 321; Uludağ, “Halvet”, *DİA*, XV, 386-387.

⁸⁰⁰ Fakat Kuşeyrî halvetle uzletin arasını ayırıyor gibidir. Zîrâ o, halveti safvet ehlinin sıfatı, uzleti de vuslat ehlinin emâresi olarak görmektedir. Bkz. Kuşeyrî, s. 197.

⁸⁰¹ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, tahk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Musul, 1983, XVII, 271.

⁸⁰² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef Fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, tahk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 1409, VII, 198.

⁸⁰³ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, tahk. Ahmed el-Kalâş, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1985, I, 551.

⁸⁰⁴ Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 76a.

gecelerde Hira dağına çıkmış, ibadet ve tefekkür etmiştir. Bu sayede nübüvvetten on beş sene önce Allah'ın nûrunu görebilmiştir.⁸⁰⁵ Hz. Ömer, “*İnsanlardan kaçıp Allah'a sığının.*”, İbn Sîrîn (ö. 110/729) “*Uzlet, ibâdetdir.*” ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) de “*İnsan için içine gireceği bir hücreden daha hayırlı bir şey yoktur.*” diyerek, halvet ve inzivânın önemini vurgulamışlardır.⁸⁰⁶

Halvetin Kur'an ve sünnet kaynaklı bir uygulama olduğuna değindikten sonra, Şeyh Kübrâ'nın farklı eserlerinde değişik vechelerine değindiği bu kavramı, daha sistematik ve anlaşılır bir şekilde sunmaya çalışacağız. Bunun için de şöyle bir sıranın takip edilmesi kanaatimizce uygun olacaktır.

A. Halvet niçin gereklidir?

Necmeddîn Kübrâ'nın şeyhlerinden biri olan Ammâr-ı Yâsir el-Bidlîsî sülûkün Allah'a doğru sürekli olarak seyr etmek olduğunu, seyrin haller ve makamlar vasıtasıyla kalblerin terakkîsi anlamına geldiğini, terakkî için tathîrin gerektiğini, inkıtâ' olmadan tathîrin gerçekleşmeyeceğini ve inkıtâ'ın da halvetten ibaret olduğunu belirterek, bütün bir sülûk hayatının temelini halvete dayandığını güzel bir şekilde açıklamaktadır.⁸⁰⁷

Şeyhinin bu sözlerinden ilhâm alan Kübrâ'ya göre de, halkla beraber olmak bir zehirdir, onun tiryâkı ise halvettir. İnsanlarla birlikte yaşamamanın bir takım zorlukları, meşguliyetleri ve kötülükleri vardır. Nefis, oyun, eğlence ve halkla ünsiyet içinde bulunmaktan çok zevk alır. Halvete giren kimse ise nefisine engel olur, duyu organlarını hapseder ve faaliyetten alıkoyar. Bu durum kalbin açılışı için şarttır. Yani kişi halvet yoluyla nefisini insanlardan uzak tutar ve isteklerini yerine getirmese, nefis zayıf düşer, delil ve burhanları yok olur. Bunların sona ermesiyle zıt orantılı olarak kalbin burhânı zuhûr eder ve gayb nuru ile aydınlanır.⁸⁰⁸

⁸⁰⁵ Kübrâ, **Risâle İle'l-Hâim**, s. 76. Bu konuda, Şeyh Kübrâ'ya delil olan bir hadis için bkz. Buharî, *Bed'ü'l-Vahy*, 3.

⁸⁰⁶ Kübrâ, **Tasavvuf Hakkında Bir Risâle**, vr. 76a.

⁸⁰⁷ Ammâr-ı Yâsir, **Behcetü't-Tâife**, s. 84. Yine o halveti kalbin oruç tutmasına, celveti de iftar etmesine benzetmektedir. Bkz. Ammâr-ı Yâsir, **Savmü'l-Kalb**, s. 30.

⁸⁰⁸ Kübrâ, **Risâle İle'l-Hâim**, s. 76.

Günlük hayat içerisinde, insanın kötü şeylere karşı meyli duyularla, öncelikle de bakmak veya işitmekle başlar. Daha sonra kişi, organları vasıtasıyla bunları işler ve günaha girer, böylece iç dünyasına zarar verir. İşte bu durumun önüne geçmenin tek yolu halvettir. Halvet, aslında doktorun herhangi bir hastayı iyileştirmek için önerdiği perhize benzetilebilir. Zîrâ perhiz her ilacın başıdır. Öncelikle hastayı, hastalığı meydana getiren zararlı unsurlardan ve ortamdaki uzak tutmak gerekir ki tedaviye başlanabilsin. Tabii ki iş burada da bitmez. Artık hastanın içine yönelmesi ve oradaki zararlı unsurların çıkarılması, derûnun saflaştırılması gerekir. Bu da zikirle yapılabilir.⁸⁰⁹

B. Şeyhe göre, bir kişi halvete girmeden önce asgarî olarak şu şartları kendisinde taşımalıdır:

1. Sahîh bir itikada sahip olmak: Bu şartla kastedilen, kişinin Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ba'se, cennet ve cehenneme, va'd ve va'de iman etmesidir. Bunun yanısıra onun ehl-i beyti sevmesi ve onları, Resûlullah'tan sonra insanların en fazîletlileri olarak kabul etmesi gerekmektedir.⁸¹⁰

2. Kâmil bir şeyhe bağlanmak: Şeyh, hak bir yola sülûk eden, bu yoldaki zararlı, korkulu ve tehlikeli hususları tanıdıktan sonra, vakt, menzil, hâl ve makamlar konusunda müridi bilgi sahibi yapmak suretiyle onu irşâd eden kimsedir. Şeyh, tarîkat ve yol arkadaşıdır.⁸¹¹

Necmeddîn Kübrâ'ya göre, tarîkatta sülûk etmeyen, gayb âlemindeki iyi ve kötü şeyleri görmeyen, heybet, ölüm ve fenânın büyük taarruzlarına göğüs germeyen kimsenin şeyh olması ve insanları bu konuda terbiye etmesi asla doğru değildir.⁸¹² Yani şeyhlik yapabilmek için velâyet derecesine ulaşmak gereklidir. Velînin de, *“Allah tarafından mahfûz olması, Allah'ın çeşitli lûtuflarıyla onu talep etmesi ve*

⁸⁰⁹ Kübrâ, **Usûlü'l-Aşere**, s. 56.

⁸¹⁰ Kübrâ, **Minhâcü's-Sâlikîn**, s. 148.

⁸¹¹ Kübrâ, **Risâle İle'l-Hâim**, s. 87.

⁸¹² Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 159.

araması, *duâsının kabul edilmesi ve kendisine ism-i a'zâmın verilmiş olması*⁸¹³ gibi bir takım alâmetleri vardır.

Öyle velîler de vardır ki Allah onları kendisine cezbederek yakîn derecelerine eriştirir. Bunlara tasavvufî dilde “mezcûb” denilmektedir.⁸¹⁴ Bu şahısların irşâd faaliyetinde bulunmaları imkânsızdır. Aslında mezcûb, maksûda ulaşmış bir kimsedir, fakat maksûda giden yolu bilmemektedir. Dolayısıyla onun şeyhliği ve mürşidliği söz konusu olamaz. Çünkü şeyhlik yol bekçiliği ve yol göstericiliğidir.⁸¹⁵

Necmeddîn Kübrâ'ya göre, gerek halvette gerekse tarikat hayatının diğer aşamalarında şeyh çok önemli bir fonksiyon icrâ etmektedir. Ona kalbini raptedemeyen sâlikin başarılı olması mümkün değildir. Şeyh ölüyü yıkayan gassâl gibidir.⁸¹⁶ Dolayısıyla müridin, şeyhin huzurundaki durumu, gassâlin elindeki meyyit gibidir. Şeyh velilik suyu ile müridin vücudundaki kirleri ve ona sonradan bulaşmış pislikleri temizler.⁸¹⁷ Yine şeyh, sâlikin tecrübe ettiği çeşitli vâkıaları, müşâhedeleri,

⁸¹³ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, ss. 153-154.

⁸¹⁴ Cezbeli, cezbeyle tutulan gibi anlamlara gelen mezcûb, tasavvufta Hakk'ın kendisine dost edildiği, üns makamı için seçtiği ve kudsiyet suyuyla temizlediği velîdir. Bundan dolayı o kişi, bütün mânevî makamları ve mertebeleri hiçbir külfete girmeden aşabilmektedir. Bkz. Kâşânî, **Istîlâhâtu's-Sûfiyye**, s. 88; Cürçânî, s. 231. Sühreverdî dört çeşit sâlikten bahsetmektedir. 1. Mücerred sâlik: Cezbesiz sülûk eden. 2. Mücerred mezcûb: Sadece cezbe halinde olan ve öylece kalan. 3. Sâlik-i mezcûb: Önce sülûke başlayıp ardından cezbeyle nâil olan. 4. Mezcûb-i sâlik: Bidâyette cezbe hâlinde olan, ardından sülûke başlayan. Bunlardan ilk ikisi irşâda ehil değildir. Diğer ikisi ise mürşidlik yapabilir. Bkz. Sühreverdî, **Avârif**, ss. 109-112. Mezcûbla ilgili olarak ayrıca bkz. Câmî, ss. 79-80.

⁸¹⁵ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 159; Kübrâ, **Risâle İle'l-Hâim**, s. 88.

⁸¹⁶ Bâyezîd-i Bistâmî de, tasavvufta şeyhin ne kadar gerekli olduğunu şu sözleriyle ortaya koymaktadır: “*Üstâdı bulunmayanın imamı şeytandır.*” Bkz. Kuşeyrî, s. 483; Sühreverdî, **Avârif**, s. 119. Tasavvuf hareketinin ilk dönemlerinden itibaren şeyh-mürîd ilişkisi çok önem arz etmiştir. Bu hususta bkz. İdris Türk, “*Tarikatler Öncesi Dönemde Mürşit-Mürîd İlişkisi*”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dan: Himmet Konur, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2002. İbn Haldûn *Şifâü's-Sâil* adlı eserinde “*takvâ, istikâmet, keşf ve ittilâ*” olmak üzere üç çeşit mücâhededen bahsetmektedir. Verâ' ile hâsıl olan takvâ mücâhedeinde bir şeyhe tâbi olma zarûreti yoktur. Peygamberlerin huyları ve Kur'an'ın ahlâkı ile ahlâklanmak demek olan istikâmet mücâhedeinde muallim bir şeyhe ihtiyaç vardır. Çünkü nefsin huylarını bilmek, kalbin gizlice renkten renge girişini kavramak güçtür, tedavi yollarını ve çarelerini bulmak zordur. Bununla beraber bu mücâhede de mükellef için farz-ı ayn değildir. O halde bu nevî mücâhede sahibi için şeyh aramak, tecrübe ile bu yolun hastalıklarını bilen birine uymak gayet lüzumlu ve çok faydalıdır. Fakat bu çok lüzumlu ve faydalı kaydı, farz veya zarûret haline ulaşmaz. Keşf ve müşâhede mücâhedeine gelince, bunda hicâbların kalkması, ruhânî âleme, arz ve semâvâtın melekûtuna vâkîf olmak istendiği için şeyhe ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç farz ve zarûret derecesindedir. Çünkü burada başka türlü hareket mümkün değildir. Bkz. İbn Haldun, **Şifâü's-Sâil (Tasavvufun Mahiyeti)**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1998, ss. 174-177.

⁸¹⁷ Kübrâ, **Usûlü'l-Aşere**, s. 54.

renkleri, sesleri ve havâtırını yorumlama ve ona rehberlik etme hususunda tek yetkili kişidir.

Bununla ilgili olarak Şeyh Kübrâ, mürşidi Ammâr-ı Yâsir'le yaşadığı bir hâdiseden bahsetmektedir. Anlattığına göre, bir gün o halvette yalnız olarak zikirle meşgul iken şeytan gelir. Onun halvet ve zikir hayatını karıştırıp bozmak için hîle ve tuzaklarını arttırır. Bu esnada kalbine “*Hiyelü'l-Merîd Ale'l-Mürîd*” ismiyle bir kitap yazmak hâtırını gelir. Kendi kendine “*şeyhim izin vermeden böyle bir eser yazmam doğru olmaz*” der ve bu meseleyi ona danışır. Şeyhi Ammâr ona, bu hâtırın şeytanın işi olduğunu, bununla onu kitap yazmakla meşgul edip Hakk'ı zikirden alıkoymayı amaçladığını söyler. Sonuçta o, kendine gelir ve bu işten vazgeçer.⁸¹⁸

Şeyh kendisine intisâb eden müridin kabiliyetlerini iyi ölçüp biçmeli ve onu ne zaman halvete sokacağına karar vermelidir. Necmeddîn Kübrâ'ya göre, sâlik, arkadaşlarını veya eski alışkanlıklarını özler ve halvetten çıkarsa, bu, şeyhin kusurlu ve zayıf oluşundandır. Çünkü, müridi cezbeden şeylerle olan ilişkisini kesmeden onu halvete sokmuş, demektir.⁸¹⁹

3. Kalben hazır bulunma: Halvete girecek kişinin, öncelikle kalbini dünyevî ve uhrevî beklentilerden uzaklaştırması, sadece Hakk'ın rızâsını kazanmaya yönelmesi, zâhirini tevbe ile günah kirlerinden temizlemesi, insanlara zarar vermişse onlardan helallik dilemesi gereklidir. Eğer bir takım ihtiyaçları varsa, zihnini Allah'ın dışında herhangi bir şeyle meşgul etmemek için bunları halvete girmeden önce gidermelidir. Aynı zamanda o, halvette kalacağı süre zarfında kendisine yetecek kadar yiyecek ve içeceği de yanına almalıdır.⁸²⁰

C. Halvet mekânının seçimi: Kişi, camiye yakın ama halktan uzak bir mekân veya kendisine Cuma namazının farz olmayacağı bir yer seçmelidir. Buranın dar, güneş ışığının ve gündüz aydınlığının girmediği bir yer olması lazımdır.⁸²¹

⁸¹⁸ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 102-103.

⁸¹⁹ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 136.

⁸²⁰ Kübrâ, *Minhâcü's-Sâlikîn*, ss. 146-147.

⁸²¹ Kübrâ, *Minhâcü's-Sâlikîn*, ss. 146-147; Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, s. 76.

D. Halvet âdâbı ya da halvette nelerle meşgul olunacağı: Halvete giren kişi öncelikle bağdaş kurarak, böyle yapamıyorsa teşehhüddeki gibi, eğer bu da mümkün değilse, ayaklarını toplayıp elbisesinin içine alarak oturmalıdır.⁸²²

Gündüz ve gece, gizli ve açık hiç durmadan zikirle meşgul olmalıdır. Böylece onun kalbi dilinden, dili de kalbinden etkilenmeye başlar. Müridin, kendisine manevi terbiye veren müşidine karşı yaptığı hizmetler uzlet hayatının içindedir, halkla münasebet sayılmaz. Sâlik, halvetteyken kendi isteğiyle uyumaz, herhangi bir şey için ağlamaz ve ondan etkilenmez, yalnızca farz ve sünnet namazlarını kılar, aklına kerâmet ve mevhibe türü şeyler getirmemeye büyük gayret sarfeder. Halvetinden ve hizmetinden kendi adına bir pay çıkarmaz. Kötü olan havâtırı başından defeder.⁸²³

Her şeyi bırakıp Allah'a yönelen ve halvete giren müridin, bu süreçte çok büyük zorluklarla karşılaşması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü o, vehm ve müşâhede ile, eski arkadaşlarının, alışkanlıklarının ve şeytanın kendisini çağırdıklarını, yeniden oyun ve eğlenceye davet ettiklerini görmektedir. Eğer irâdesi kuvvetli ise bunlara karşı koymakta, zayıfsa halvetten çıkabilmektedir. Bu durum bir çok defa tekrar da edebilir. Fakat burada azim ve kararlılık çok önemlidir. Kişi halvethâneyi kabri, üzerindikileri de kefeni olarak görmelidir. Bununla ilgili olarak Necmeddîn Kübrâ'nın bir hatırasını nakletmek, konunun daha rahat bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır:

Halvete ilk olarak girdiğim zaman içimde bir nevi riyâ ve şöhret duygusu, bu tarîkatı minberlerden insanlara anlatma ve aktarma arzusu vardı. Onlardan biri değildim ama yine de onlardan sayılmakta idim. Sonra anlayabildiğim kadarıyla, "Bu yol doğrudur." diye bende bir keşif meydana geldi. Fakat halvetin temeli bozuktu. Çünkü gayem sahih ve niyetim sâdik değildi. Halvetin dışında bir miktar kitaplarım vardı, onları düşünür dururdum. Bu kitaplar on bir kere beni halvetten çıkardı. Ve halvet darbesinin acısı benden zâil oluncaya kadar halvetin dışında kaldım. Sonra tekrar halvete girmek istedim. O zaman kendi kendime şöyle dedim: "Şayet halvete daha önce girdiğim gibi girersem, yine çıkarıldığım gibi çıkarılırım. Fakat girilen yere sıdk ile girmeliyim ki, oradan sıdk ile çıkabileyim. Bunun üzerine niyetimi saf ve samimi hâle getirdim. Ruhumu ele aldım ve kendi kendime, "İşte o budur, al onu." dedim. Kitaplarımı vakfettim, elbiselerimi hediye ettim. Paralarımı

⁸²² Kübrâ, **Risâle Fi'l-Halve**, vr. 16b.

⁸²³ Kübrâ, **Minhâcü's-Sâlikîn**, ss. 146-147.

dağıttım. Dünyayı arkama itip, kıyâmeti önüme getirdim.⁸²⁴ İnsanlar hakkımda şöyle düşünsünler diye ar ve namus elbisesini çıkardım: “Perişan ve zelil oldu, boyun eğdi veya aklını yitirdi, olacağı buydu zâten.” Kendimi şeyhin önünde teneşir tahtasındaki ölü gibi hissettim. Şöyle dedim: “Şimdi kabre gireceğim ve kıyâmet kopmadan oradan çıkamayacağım. Nihâyet geriye kalan üzerimdeki bu elbise kefenimdir. Şayet halvetten çıkmak için aklıma bir şeyler gelir ve bunlar da kuvvetlenirse, insanların yanına çıplak çıkmaktan hayâ edip çıkmamak için, şu üzerimdeki elbiseyi yırtar parça parça ederim. O zaman sadece halvethânenin duvarları benim için elbise vazifesi görür. Bütün bunlar kurtuluşa karşı olan aşırı şevkimin neticesidir.”

İşte bu düşüncelerle girdiğim halvetten şeyhimin izni olmadan çıkmadım. Şeyhim Ammâr bana şöyle demişti: “Halvete girdiğin zaman sakın nefsinle konuşma. Kırk günlük halveti tamamlayıncaya kadar buna uy. Nefsiyle konuşan kimse daha ilk günden halvetten çıkarılır. Eğer konuşacaksa nefesine şöyle desin: Burası kıyâmet gününe kadar senin kabridir. Bunu iyi bil!” Sonra sözüne şunu ekledi: “Bu çok ince bir noktadır ve bununla ancak Hakk’a ulaşanlar ikaz olunur.”⁸²⁵

Şeyh Kübrâ, Cüneyd-i Bağdâdî’den mülhem olarak “devamlı halvet” ilkesini benimsemiş bir mutasavvıftır. Fakat o, halveti “sûrî ve mânevî” olarak ikiye ayırmaktadır.⁸²⁶ Yukarıdan beri şeklini ve özelliklerini aktardığımız halvet, sûrî halvettir. Bunun belirli bir zamanı vardır ve tarîkata yeni katılmış müridin

⁸²⁴ Necmeddîn Kübrâ’nın burada sergilediği tavrı, tasavvuf tarihindeki bazı büyük sûflerde de görmek mümkündür. Bunların en başta geleni Gazzâlî’dir. O, tasavvufu kitaplardan öğrendikten sonra, bu yolun ancak hâl ve yaşantıyla kavranabileceğini görmüş ve sahip olduğu her şeyi terk etmeye karar vermiştir. Fakat bu süreçte o, zihninde birçok gidiş-gelişler yaşamış; kitapları, hocalığı, şânı ve malı-mülkü onu uzun süre oyalamıştır. Gazzâlî sonunda çoluk-çocuğuna yetecek kadarı dışında bütün malını dağıtıp Bağdat’tan ayrılmış ve zühd hayatı yaşamaya başlamıştır. bkz. Gazzâlî, **el-Munkızu Mine’l-Dalâl (Dalâletten Hidâyete)**, çev. Yahya Pakiş, Umran Yay., İstanbul, 1996, ss. 83-92. Eflâkî Dede’nin aktardığına göre, Mevlânâ sülûk hayatının başlarında dâima babasının sözlerini okurdu. Bir gün Şems-i Tebrîzî, ansızın içeri girdi ve üç defa “okuma, okuma, okuma” dedi. Bundan sonra ledünnî ilim pınarları onun mübarek yüzlerinde kaynamaya başladı ve bundan sonra artık onlarla meşgul olmadı. Bkz. Eflâkî, II, 198. Yine İbrâhîm Gülşenî (ö. 940/1534)’nin de manevî bir kriz dönemi yaşadığını biliyoruz. O, bu esnada hatırı sayılır miktardaki servetini, nesi var nesi yok hepsini Hak yoluna fedâ olsun diyerek hibe etmiştir. Onun bu sıkıntılı hâli, kendisine bir mürşid buluncaya kadar sürmüştür. Bkz. Himmet Konur, **İbrâhîm Gülşenî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı**, İnsan Yay., İstanbul, 2000, ss. 107-108.

⁸²⁵ Kübrâ, **Fevâihu’l-Cemâl**, ss. 136-137.

⁸²⁶ Necmeddîn Kübrâ bu ayrımı muhtemelen şeyhi Ammâr-ı Yâsir’den almıştır. Çünkü Ammâr, halveti “halvetün bi’l-kâlib ve halvetün bi’l-kalb” olmak üzere ikiye ayırmakta ve birincisi olmadan ikincisinin gerçekleşemeyeceğini belirtmektedir. Bkz. Ammâr-ı Yâsir, **Behcetü’t-Tâife**, s. 84. Kâşânî’nin halvet tanımında bu ayrım açıkça hissedilmektedir. O halveti şöyle açıklamaktadır: “*Hak ile gizlice konuşmak. Bu konuşmada ne bir melek ne de insan vardır. Meşhur halvet ise bu manâya ulaşmayı sağlayan bir sûrettir.*” Bkz. Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 234. Hâlidî Nakşileri’nde de “zâhirî halvet ve bâtinî halvet” ayrımından bahsedilmektedir. Bu da Necmeddîn Kübrâ’nın “sûrî ve mânevî” taksimine aynen uymaktadır. Bkz. Muhammed b. Abdullah el-Hânî, **Âdâb**, çev. Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul, 1995, s. 225.

olgunlaşması için şarttır. Devamlı halvet prensibinin işlenmesi ancak, sûrî halvet merhalesini katedip manevî halvet basamağına yükselme yoluyla gerçekleşecektir. Peki bu nasıl olacaktır?

Halvete giren sâlik mücâhedesine azimle devam eder ve Allah da kendisine yardım bahşederse, onun halveti sıhhatli hale gelir. Böylece o da halvete ısınır. O zaman halvetin dışındaki şeylerden sıkılmaya başlar. Allah'ı zikretmekle meşgul olur. Sürekli olarak zikir ve halvetle ünsiyet eder. Nihâyet diğer ilgi ve bağlantılarıyla olan ilişkisini tamamen keser. Sadece Hak ile dost olur. Sûrî halvet meydanının sonu işte tam burasıdır. Bundan sonra mânevî halvet başlamaktadır. Bu süreçte sâlik, şeklen halk ve ağyâr ile beraber olur, fakat kalben âriflerle birliktedir.⁸²⁷

E. Halvetin faydaları nelerdir? Necmeddîn Kübrâ'nın, *Risâle-i Hâim* adlı eserini yine kendisi bilinmeyen bir tarihte *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid İle's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid* ismiyle Farsça'ya çevirdiğini daha önce zikretmiştik. İşte burada o, halvetin on üç tane faydasından bahsetmektedir. Bunları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. Halvet, gözü şehveti artıracak şeylere bakmaktan korur.
2. Ayağı harama gitmekten alıkoyar.
3. Eli harama uzanmaktan men eder.
4. Kulağı haram şeyleri dinlemekten muhâfaza eder.
5. Nefs köpeğini⁸²⁸ bağlar ve hapseder.

⁸²⁷ Bkz. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 137. Necmeddîn Kübrâ'nın bu tasnifindeki mânevî halvet, Nakşbendiyye tarikatının on bir esası arasında yer alan “halvet der-encümen” ilkesiyle bağdaşmaktadır. Toplum içinde yalnızlık anlamına gelen bu terim, sûfinin bir köşeye çekilmeyip halk arasına karışmasını, ancak bedenlen böyle iken kalben onlardan ayrı, yalnız ve Allah ile birlikte olmasını ifâde etmektedir. Bkz. Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend*, s. 336; Süleyman Uludağ, “Halvet Der-Encümen”, *DİA*, XV, 387-388.

⁸²⁸ Tasavvufta nefis için çeşitli metaforlar kullanılmıştır. Bunların en başta geleni köpek/kelb/it benzetmesidir. Kötü huyların kaynağı olan ve insanı hep pislik ve mezbelelik yerlere sürükleyerek devamlı dünyalık peşinde koşturana nefis köpeğidir. O, dünyalık elde etmek için sağa sola havlamaktan, saldırmaktan başka bir şey yapmaz. Aynen köpekte olduğu gibi, nefis de istediği kendisine verilmezse etrafına zararlı hale gelir. İnsana zarar vermemesi için nefis itini sürekli bağlı tutmak gerekir. Onu bağlayacak en sağlam ip ise kâmil bir şeyhe intisâb etmektir. Bunun yanısıra nefis için deccâl, dev, düşman/hasım, ipekböceği, kurt, kaplan, arslan, mekkâre,

6. Zâhirî duyu organları hapsedildiğinde, gayb kapıları açılmaya başlar.
7. Kişiyi halkın azarından uzak tutar.
8. Selâmete iletir ki, selâmet, uzlettedir.
9. Kişinin ruhânîler gibi olmasını sağlar ki, onlar halkı görmezler.
10. Gönlün cem'iyetini sağlar.
11. Gönülden tefrikayı atar.
12. Kişiye, Rahmân'ın arşının gölgesinde gölgelenme derecesini kazandırır.
13. Dünya nukûşu ile ehl-i dünyânın alıp-verme gibi muâmelelerini gönlün aynasından⁸²⁹ uzaklaştırır.⁸³⁰

şeytan, put, yılan ve ejderha gibi semboller de kullanılmıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Ögke, **Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısırî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım**, Ahenk Yay., Van, 2005, ss. 219-228.

⁸²⁹ Tasavvuf tarihinde çokça kullanılan metaforlardan biri de aynadır. İbnü'l-Arabî, Tanrı-âlem ilişkisi ve insanın fiilleri başta olmak üzere insân-ı kâmil, berzâh, hayâl, amâ ve kalb gibi tasavvufî kavramları açıklarken bu sembolizme başvurmuştur. Mutasavvıflara göre kalb, fitrat olarak parlak ve temizdir. Ancak zamanla dünyevî muâmelelerden kaynaklanan kir-pas gibi şeyler kalbin üzerine düşerek onun yansıtıcılık özelliğine halel getirir. Bu yönden kalb bir aynaya benzetilmektedir. Nitekim aynanın üzerinde toz ve lekeler birikince, yansıtma görevini tam olarak îfa edemez. Yani karşısındaki kişinin sûretini net bir biçimde yansıtamaz. Bu durumda yapılması gereken aynanın yüzeyini temizlemektir. Kalb aynasını temizlemenin yolu da halvet ve zikir gibi tasavvufî uygulamalardır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Tahir Uluç, **İbn Arabî'de Sembolizm**, İnsan Yay., İstanbul, 2007, ss. 117-178; Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", A. Avni Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi** içinde, haz. M. Tahralı-S. Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1989, II, 33-34. Mevlânâ *Mesnevî*'de kalb temizliğinin ne kadar önemli olduğunu anlatmak için Çinli ressamlarla Rum ressamları arasında geçen sembolik bir hikâyeye anlatır. Bu hikâyede, duvarı cilâlayıp yarışmayı kazananlar Rum ressamları, yani sûfilerdir. Mevlânâ hikâyenin sonunda, onların ezberlenecek derslerinin, kitaplarının olmadığını, ama gönüllerini adamakıllı cilâladıklarını, hırstan, hasislikten ve kinden arındırdıklarını söylemektedir. O aynanın saflığı, berraklığı gönlün vasfıdır. Gönle hesapsız sûretler aksedebilir. Bkz. Mevlânâ, **Mesnevî**, I, 149. Mevlânâ'ya göre ayna, hem bütün bir âlemi hem de insanı sembolize eder. İnsan aynı zamanda âlemin cilâsıdır. Böylece o, hem âlemi hem de kendi aynasını parlatabilecek bir kabiliyete sahiptir. Bkz. Fulya Bayraktar, "Mevlânâ'da Ayna Metaforu", **Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevihaneler Sempozyumu Kitabı**, Manisa, 30 Eylül-01 Ekim 2006, ss. 69-72.

⁸³⁰ Kübrâ, **Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid İle's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 34a-b. Gazzâlî de uzletin dînî ve dünyevî bazı yararları olabileceğinden bahsetmiştir. Kişinin daha iyi ibâdet ve tâat edebilmesi, tefekkürde süreklilik, ilmi geliştirme, riyâ ve gıybet gibi bazı günahlardan ve kötü arkadaşlardan uzak kalma uzletin dînî faydaları arasındadır. Kişinin san'atını تنها yerlerde rahatça icrâ edebilmesi, insanlar arasında iken karşılaşabileceği pek çok engelden kurtulması gibi şeyler de uzletin dünyevî yararlarıdır. Bununla birlikte Gazzâlî uzlet hayatının getireceği bir takım âfetlere de işaret etmektedir. Bkz. Gazzâlî, **İhyâ**, II, 506-541.

3.3.3. Zikir

Necmeddîn Kübrâ, halvetten sonra seyr ü sülûk veya mücâhedenin diğer önemli esasının “*zikir*” olduğu kanaatindedir. “Anmak, hatırlamak, yâd etmek” gibi anlamlara gelen zikir kavramı tasavvufta, sûfilerin belli kelime ve ibâreleri, belli zamanlarda, belli sayıda, belli bir edeb dâhilinde söylemeleridir.⁸³¹ Tarîkatlarda toplu zikrin yanısıra, müridin tek başına yaptığı ferdî zikirler ve muayyen vakitlerde okunmak üzere âyet, hadis ve ermişlerin sözlerinden derlenmiş duâlar demek olan “*evrâd*” da vardır.⁸³²

Kuşeyrî zikrin, Allah’a giden yolda kuvvetli bir esas, hattâ temel şart olduğu kanaatindedir. Ona göre devamlı zikrin dışındaki bir metodla hiçbir kimse Allah’a ulaşamaz. O, “dilini ve kalbin zikri” olmak üzere iki tür zikirden söz eder. Tesirli olan kalb zikri ise de dâimî zikir makâmına ulaşmak için dil ile zikir elzemdir ve ihmâl edilemez.⁸³³

Necmeddîn Kübrâ’ya göre zikir, “*Allah’tan gayri her şeyi unutarak sadece O’nu anmak demektir.*” Zîrâ Yüce Allah, “*Unuttuğun zaman Rabbini zikret.*” (Kehf, 18/24) buyurmaktadır. Burada geçen unutmama, Allah’ı değil, O’ndan başka bütün varlıkları unutmama anlamına gelmektedir.⁸³⁴ Başka bir âyette “*Kalbleri Allah’ın zikrinden bomboş ve kaskatı kesilmiş olanların vay haline!*” (Zümer, 39/22) denilmektedir. Burada kulun, çok kuvvetli bir şekilde zikir yapmasına işâret vardır. Çünkü Allah kalbleri kasvet sıfatı ile nitelemiştir. Bunlara ilâveten Yüce Allah, “*Sonra kalbleriniz yine katılaştı, taş kesildi, hattâ ondan daha katı.*” (Bakara, 2/74) diyerek, kalblerin taş gibi kaskatı hâle gelebileceğini vurgulamıştır. Taş katılaştıkça ancak kuvvetli bir balyoz darbesiyle kırılabilir. Bu misâldeki taş kalbi, balyoz zikreden dilini, demir ise zikri sembolize etmektedir. Yine şeyhe göre zikir, bir nurdur ve bizzat Allah’a yükselir. Kalbi hakimiyeti altına aldığı zaman, kalbi de kalb

⁸³¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 385.

⁸³² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 374; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, ss. 200-209.

⁸³³ Kuşeyrî, s. 301.

⁸³⁴ Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, s. 58.

gözlerini de nurlandırır. Böylece daha önce görmesine engel olan karanlık yerlerde bile eşyâyı kalb gözü ile görebilir.⁸³⁵

Tarîkatların ortak unsurlarından biri olan zikir, genel olarak “*hafî ve cehrî*” diye ikiye ayrılmaktadır. Silsilesi Hz. Ebu Bekir’e ulaşan tarîkatların zikri hafî, Hz. Ali’ye ulaşanları ise cehrîdir.⁸³⁶ Kübreviyye tarîkatı bu ikinci grup içerisinde yer almaktadır. Bununla birlikte *Lemezât* yazarı, Kübreviyye zikrinin kaynağının Hz. Peygamber’in Hz. Ömer’e yaptığı zikir telkîni olduğunu bildirmekte ve şu hâdiseyi aktarmaktadır:

Hz. Ömer müslüman olmak isteyince, Hz. Resûl kendilerine bizzat kelime-i tevhîdi söylettiler. Gitme zamanı geldiğinde, Risâlet sultânı, “Birlikte gitsek nasıl olur?” diye onun gönlünü almak istediğinde, Hz. Ömer kılıcına davranarak “Gidelim” demesi üzerine “Olur, fakat senin kılıcınla gitmek gerekmez, zîrâ gayb askeri bizimledir. Kendini yalnız sanma, kuvveti Hak’tan iste, kılıca dayanma.” diye buyurdu. Hz. Ömer “Ey Allah’ın elçisi, bize de gayb askerlerini görmek nasîb olur mu?” dediğinde, Hz. Peygamber “Allah’ın zikrine devam etmekle olur.” diye karşılık vererek, kelime-i tevhîdi cehr ile Hz. Ömer’e ayakta iken telkîn buyurdu. Hz. Ömer ayakta duramayıp düşerek oturdu. Kübreviyye azîzleri oturlurlarken tevhîd ve zikrederler.⁸³⁷

A. Kübreviyye Zikri: Lâilâhe illallah

Şeyh Kübrâ zikri, mânevî arınma sürecinin en önemli unsuru olarak kabul etmektedir. O, bir yerde aynen Kuşeyrî gibi “*zikr-i lisân ve zikr-i kalb*” olmak üzere iki çeşit zikirden bahsetmekte⁸³⁸ ve maksûdun ikincisi olduğunu belirtmektedir.⁸³⁹

⁸³⁵ Kübrâ, **Risâle İle’l-Hâim**, s. 79.

⁸³⁶ Bir anlayışa göre, Hz. Peygamber dört halifesine de değişik usullerde zikir telkin etmiş, daha sonraki tarîkatlar bu esaslara uygun olarak zikirlerine yön ve şekil vermişlerdir. 1. Sıddîkiyye: Hz. Ebu Bekir’e ulaşır. Bu kolda hafî zikir benimsenir. 2. Kübreviyye: Hz. Ömer’e ulaşır, zikri cehrîdir. 3. Nurbahşîyye: Hz. Osman’a ulaşır, harfsiz ve sessiz zikir uygulanır. 4. Cehriyye: Hz. Ali’ye ulaşır, zikri cehrîdir. Bkz. Hulvî, ss. 33-34, 39-40, 46, 49-50; Mustafa Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, ss. 201-202.

⁸³⁷ Hulvî, ss. 39-40. Kübrevî kaynaklarında böyle bir bilgi geçmemektedir ve Necmeddîn Kübrâ’nın Hz. Ömer’e ulaşan bir silsilesi de bulunmamaktadır.

⁸³⁸ Kübrâ, **İrşâdü’t-Tâlibîn**, vr. 149a. Necmeddîn Kübrâ’nın şeyhlerinden Ammâr-ı Yâsir el-Bidlîsî “zikr-i kalb ve zikr-i lisân” olmak üzere iki çeşit zikirden bahsetmekte ve gerçek manada zikrin ise zikr-i kalb olduğunu söylemektedir. Ayrıca o zikr-i kalbi de “isti’nâs ve istiğrâk” olarak ikiye ayırmaktadır. Bkz. Ammâr-ı Yâsir, **Behcetü’t-Tâife**, ss. 44-45; Ammâr-ı Yâsir, **Savmü’l-Kalb**, s. 8. Melâmetîlere göre dilin, kalbin, sırrın ve ruhun zikri olmak üzere dört çeşit zikir vardır. Ruhun zikri tam olarak gerçekleşince; sırr, kalb ve dil zikri durur. Bu, müşâhede makâmında yapılan zikirdir. Sırrın zikri gerçekleşince; kalb ve dil zikri durur. Bu, heybet makâmının zikridir. Kalbin zikri güzel olunca; dil zikirden gevşer. Bu ise nimet ve ilâhî ihsânların yakînen

Dil ile zikretmek anlamına gelen “zikr-i lisân”, Allah’ı güzel isimleri ve yüce sıfatlarıyla anmak ve nimeti dile getirmektir. Bu, tarîkâta yeni girmiş bir müridin, özellikle halvetteyken yapması gereken birinci vazifesidir.

Zikr-i lisân ile ilgili olarak, Necmeddîn Kübrâ’nın halveti perhize, zikri ise müşhile benzettiğini daha önce ifâde etmiştik. Nasıl ki doktor, hastanın içinde bulunan zararlı maddelerden kurtulması için ona müşhil içiriyorsa, şeyh de müridin manevî pisliklerinden arınması için ona zikir telkîn etmektedir. Kübreyiye tarîkatında bu zikir, kelime-i tevhîdin ilk kısmı, yani “*Lâilâhe illallah*”tır. Çünkü bu, en fazîletli zikirdir.⁸⁴⁰ Şeyhin buna ilâveten, söz konusu zikri benimsemişle ilgili olarak birçok delil öne sürdüğünü görüyoruz. Bunların bir kısmını maddeler halinde sıralamaya çalışalım:

1. Resûlullah şöyle buyurmuştur: Ben, insanlar “*Allah’tan başka ilah yoktur ve Muhammed O’nun resûlüdür.*” deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum. Onlar bunu söylerlerse canlarını ve mallarını benden korumuş olurlar, hesapları ise Allah’a kalmıştır.⁸⁴¹

2. Dinin yetmiş yedi şîârından en yücesi, “*Lâilâhe illallah*” diye şahitlik etmektir.⁸⁴²

3. Hz. Peygamber, “*Cennetin anahtarı, Lâilâhe illallah’tır.*” buyurmuştur.⁸⁴³

4. Resûlullah, “*Kim Allah’tan başka ilâh olmadığını bilirse, cennete girer.*” demiştir.⁸⁴⁴

görülmeleriyle oluşan zikirdir. Kalb zikirden gafil olunca, dil zikretmeye başlar ki bu da âdet zikridir. Bkz. Sühreverdî, *Avârif*, s. 94; Ali Bolat, ss. 190-191.

⁸³⁹ Kübrâ, *Âdâbü’l-Mutasavvife*, vr. 118b.

⁸⁴⁰ Kübrâ, *Risâle İle’l-Hâim*, s. 78. Bu söz, hadis olarak kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. Tirmizî, *Deavât*, 9; İbn Mâce, *Edeb*, 54.

⁸⁴¹ Buhârî, *İman*, 25; Müslim, *İman*, 20.

⁸⁴² Dinin yetmiş küsur şubesiinden bahseden hadis için bkz. Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsat*, tahk. Târik b. Avdullah, *Dârü’l-Harameyn*, Kahire, 1415, IX, 20.

⁸⁴³ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 281. Hadisin farklı bir rivayeti için bkz. Buhari, *Cenâiz*, 1.

⁸⁴⁴ Bu hadisin genellikle, “*Kim Lâilâhaillallah derse, cennete girer.*” şeklindeki rivâyeti bilinmektedir. Bkz. Tirmizî, *İman*, 17.

5. Bu kelime kişiyi Allah'a yükseltmektedir. Zîrâ bir âyette şöyle buyrulmaktadır: “*Güzel kelime O'na çıkar, amel-i sâlih onu yükseltir.*” (Fâtır, 35/10)

6. İsm-i a'zam bu kelimededir.

7. Kul, “Lâilâhe illallah” dediği zaman, Allah'ın arşının sütunları titrer. Bunun üzerine Allah, “*Ey arş, sâkin ol.*” der. Arş da, “*Nasıl sakin olayım, bunu söyleyeni affetmedin ki!*” diye karşılık verince, Yüce Allah, “*Sakin ol, onu affettim.*” buyurur.⁸⁴⁵

8. Bu kelime, hem zikir hem de tevhîddir. Fakat her zikir, tevhîd değildir.

9. Bir kâfir, bu kelimeyi söylerse müslüman olur.

10. Bu kelime kurtuluşa vesile olur. Eğer kurtuluşu sağlayan bundan daha iyi bir kelime olsaydı, Resûlullah amcasına onu arz ederdi.⁸⁴⁶

11. Ayrıca, söz konusu kelime, “*nefy ve isbât*” olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Nefy bölümü, kalb hastalıklarına sebep olan, rûhu çeşitli meşgalelerle bağlayan, nefsi güçlendiren zararlı madde ve mikropları yok etmektedir. Bunlar da kötü ahlâk ve hayvânî isteklerdir. İsbât bölümü ise, kalbin sıhhat ve selâmetini temin ile rezil huylardan kurtarmakta, aslî hüviyetinden sapmasını önlemektedir. Allah'ın nûru ile kişinin huy ve hayatının düzenlenmesini sağlamaktadır.⁸⁴⁷

Şeyh Kübrâ'ya göre, mübtedî bir mürid, halvette farzları edâ ettikten sonra Lâilâhe illallah'ın dışında başka bir ibâdet ve zikirle meşgul olmamalıdır. Sâdik ve muhlis sâlik, bu kelimeye devam ettikçe, onun husûsiyeti sâlikin bânını aydınlatmakta, himmetlerini cem' etmekte ve onu fesâd ve salâha karşı uyarmaktadır.⁸⁴⁸

Peki Necmeddîn Kübrâ ve halifeleri devrinde bu zikir nasıl yapılıyordu? En başta belirtmek gerekir ki, Şeyh Kübrâ zikrin önemi ve seyr ü sülûk sürecindeki

⁸⁴⁵ Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa Fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y., trs., II, 290.

⁸⁴⁶ Kübrâ, *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid İle's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid*, vr. 35b-37a.

⁸⁴⁷ Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, s. 59.

⁸⁴⁸ Yahya Bâharzî, s. 300.

işlevi üzerinde çokça durmasına rağmen, ferdî veya toplu zikrin nasıl yapılacağı gibi detaylara girmemektedir. Gerek kendi eserlerinden gerekse en eski Kübrevî kaynaklarından anlaşıldığına göre, Radyüddîn Ali Lâlâ'dan sonra meşihati üstlenen Ahmed Cûrfânî'ye kadar Kübrevî dervişleri “*zîkr-i hamâyil*”⁸⁴⁹ denilen zikri uyguluyorlardı. Zîkr-i hamâyil ise Lâilâhe illallah'ı iki kısımda söylemekti. Sâlik, önce “Lâilâhe” deyip sağ tarafından nefes alıyor ve kalbin bulunduğu sol tarafa yönelerek “illallah” diyerek nefesini veriyordu. Kerbelâî'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber, Cûrfânî'ye “*zîkr-i çâr-darb*”ı (dört vuruşlu zikir) telkîn etti ve ondan sonra bu şekil benimsendi. Daha sonra başa geçen Alâuddevle-i Simnânî de bu usulü takip etti.⁸⁵⁰ “Çâr-darb zikri” ise Lâilâhe illallah'ı dört kısımda söylemekti. Simnânî'nin anlatımına göre bu zikir, şu şekilde yapılmaktaydı:

*“Mürîd öncelikle bağdaş kurarak kibleye doğru oturur. Bütün gücüyle, göbeğinden yukarıya doğru nefes alarak “lâ” kelimesini söyler. Sonra “ilâhe” kelimesini sağ tarafına doğru verir. Bundan sonra “illâ” diyerek nefes alır ve sol tarafındaki kalbinin üstüne “Allah” kelimesini vurur. Böylece Allah lafzının harâreti kalbe ulaşır ve kalbin içindeki bütün arzular yanar.”*⁸⁵¹

Kübreviyye zikri konusunda açık olmayan bir diğer mesele de, hafî mi yoksa cehrî mi olduğu hususudur. Şeyh Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*'de zikrin çok kuvvetli bir şekilde ama sesi fazla yükseltmeden yapılmasını tavsiye etmektedir. Onun

⁸⁴⁹ Hamâyil kelimesi, selin taşıdığı köpük, balçık anlamındaki hamîl ile kılıcın askısı manâsındaki hamîlenin çoğulu olarak gelmektedir. Bkz. İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, Dâru Sâdir, Beyrut, 1414, XI, 178-179. *Simtü'l-Mecîd* müellifi Kuşâşî (ö. 1071/1661), iki vuruşlu zîkr-i hamâyilin Sühreverdî'ye'nin pîri Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî'ye kadar uzandığını söylemekte ve bu zikrin nasıl yapıldığını şu şekilde tarif etmektedir: “*Bağdaş kurarak otursun, ellerini açık bir şekilde dizlerinin üzerine koyarsın, gözlerini yumarsın ve “Lâ” diyerek sol tarafından zikre başlarsın. Bununla sol memenin altında bulunan kalbinden mâsivâyı çekip almayı amaçlarsın. Sonra sağ omzuna doğru “ilâhe” dersin. Yine sağ omzunun üzerinden “illâ” diye nefes alıp kuvvetli bir şekilde “Allah” diye kalbin üzerine vurursun. Böylece kalbin etkilenir ve zikrin nûru oraya yerleşir.*” Bkz. Safîyyüddîn Ahmed b. Muhammed Kuşâşî, **Simtü'l-Mecîd Fî Telkîni'z-Zikri li-Ehli't-Tevhîd**, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1491, vr. 65a-b.

⁸⁵⁰ Kerbelâî, II, 300-301. Kuşâşî, Kerbelâî'nin tarif ettiği zikrin de iki vuruşlu olduğunu fakat bunun hamâyil tarzında olmadığını belirtmektedir. Bu zikrin Halvetiyye meşâyihî tarafından uygulandığını da eklemektedir. Bkz. Kuşâşî, vr. 67a-b. Bu açıklamaları ve Necmeddîn Kübrâ'nın silsilesini dikkate aldığımızda, Kuşâşî'nin yukarıda verdiği tarifi daha doğru olduğunu düşünüyoruz.

⁸⁵¹ Simnânî, **Fethu'l-Mübîn**, ‘Alâ'uddawla Simnânî: **Opera Minora** adlı eserin içinde, haz. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, Harvard University, 1988, ss. 121-122; Corbin, Kübreviyye zikrindeki bu nefes alma tarzının ve duruşunun Taoist etkiler taşıdığı kanaatindedir. Bkz. Corbin, **The Man Of Ligth in Iranian Sufism**, s. 75.

halifelerinden Mecdüddîn el-Bağdâdî, Necmeddîn Dâye ve Seyfeddîn Bâharzî de bunu daha bir hassasiyetle, hattâ zikir-i hafîye benzer bir tarzda sürdürmüşlerdir. Fakat Sa'deddîn Hammûye'nin yüksek sesli zikri tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Şeyh Mecdüddîn şöyle demektedir: “*Mürid, zikir esnasında sesini kısar, nağme yapmaktan kaçınır ve ta'zîmde mübâlağa eder.*”⁸⁵²

Seyfeddîn Bâharzî ise torunu Yahya Bâharzî'nin bildirdiğine göre şu tavsiyede bulunmuştur: “*Ehl-i halvet ve mücâhede zikir-i hafî ile meşgul olsunlar. Zîrâ zikir-i hafînin gönüldeki tasarrufu ziyâdedir. Erbâb-ı hakikat ve meşâyih-i tarîkatın çoğunun tercih ettiği bir zikirdir.*”⁸⁵³

Necmeddîn Dâye ise bizlere müridin nasıl zikretmesi gerektiği hakkında biraz daha ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Buna göre, mürid zikredeceği zaman, eğer güç yetirebilirse gusül abdesti, yoksa namaz abdesti almalıdır. Sünnet üzere temiz elbise giymeli, boş, karanlık ve temiz bir odaya çekilmelidir. Biraz hoş koku sürünürse daha iyi olur. Yüzünü kıbleye dönmeli ve bağdaş kurarak oturmalıdır.

Mürid zikrederken ellerini dizlerinin üzerine koyar, kalbini hazır hale getirir, gözlerini kapatır ve tam bir hürmetle ve bütün gücüyle “Lâilâhe illallah” demeye başlar. Karın bölgesinden “Lâilâhe” diye nefes alır ve “illallah” diyerek kalbine doğru verir. Öyle ki zikrin tesiri ve kuvveti bütün uzuvlarına ulaşır. Fakat bunu yüksek sesle yapmaz, mümkün olduğunca sesini alçaltır. Çünkü Allah şöyle buyurmaktadır: “*Rabbini içten yalvararak ve gizlice, sesini yükseltmeden sabah akşam an.*” (A'râf, 7/205)⁸⁵⁴

Aziz Neseî'nin verdiği bilgilere göre, şeyhi Sa'deddîn Hammûye'nin zikir usûlü de Necmeddîn Dâye'nin anlattıklarıyla hemen hemen aynıdır. Fakat Hammûye, müridin başlangıçta birkaç yıl yüksek sesle zikretmesi gerektiğini, zikrin

⁸⁵² Bkz. Bağdâdî, **Tuhfetü'l-Berere**, vr. 34a. Şeyh Mecdüddîn Bağdâdî burada şu ifâdeyi kullanmaktadır: *يخفي فيه الصوت*

⁸⁵³ Yahya Bâharzî, s. 315.

⁸⁵⁴ Dâye, **Mirsâdü'l-İbâd**, ss. 272-273. Görüldüğü üzere burada zikir-i hamâyil tarzı benimsenmiştir. Çünkü Dâye, zikir-i çâr-darbı uygulayan Ahmed Curfânî'den daha önce yaşamıştır.

dilden gönle geçince artık alçak sesle zikretmenin daha iyi olduğunu düşünmektedir.⁸⁵⁵

Necmeddîn Kübrâ'dan üç-dört kuşak sonra Kübreviyye'nin başına geçen Alâuddevle-i Simnânî ile Seyyid Ali Hemedânî'nin de hafî zikri tercih etmeleri, hattâ onun cehrî zikirten daha fazîletli olduğu ile ilgili aklî ve naklî deliller serdetmeleri⁸⁵⁶, kanaatimizce tarîkat içerisindeki genel eğilimin bir sonucudur. Fakat bu tercihte, hafî zikri benimsemesi ve siyâsîlerle yakın münasebetler kurması sonucu Horasan ve Mâverâünnehir'de gittikçe yükselen Nakşibendiyye tarîkatının önemli bir etkisinin olabileceği ihtimâli de göz ardı edilmemelidir.

Kübreviyye tarîkatının toplu zikrine ne ad verildiği ve nasıl icrâ edildiği hakkında, Necmeddîn Kübrâ'nın, halifelerinin ve daha sonraki Kübrevî meşâyihinin eserlerinde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu konudaki tek malumat, 1077/1666 yılında vefât eden Nakşibendî şeyhi Açıkbaş Mahmud Efendi'nin *Risâle-i Nurbahşiyeye* adlı eserinde mevcuttur. Onun söyledikleri de çok kısadır ve bu husustaki eksiklikleri giderebilecek mâhiyette değildir. Mahmud Efendi, Kübreviyye zikri hakkında sadece şunları söylemektedir:

*“Evvelâ evrâd-ı fethiyyedir ki subh namazından sonra okunur. Ve zikr-i erredür ki tevhid ettikleri zamanda sâliklerin boğazından zikr-i hay ve hak dedikleri zamanda bıçku âvâzı gibi bir sadâdur ki çıkar. Kübreviyye'den ahz olunan ancak bunlardır.”*⁸⁵⁷

“**Zikr-i erre**” veya “testere zikri” ise Yesevî dervişlerinin yüzyıllarca icrâ ettikleri toplu zikir usûlüne verilen isimdir. Zikrin ilerleyen aşamalarında kelimeler kaybolup sadece boğazdan testere sesini andıran bir hırıltı çıktığı için bu şekilde isimlendirilmiştir. Zikr-i errenin nasıl yapıldığı ile ilgili olarak da bir çok rivâyet bulunmaktadır.⁸⁵⁸ Dolayısıyla Kübreviyye tarîkatının, kendisiyle aynı bölgelerde

⁸⁵⁵ Azîz Neseî, ss. 55-56.

⁸⁵⁶ Bu konuda bkz. Simnânî, **Mevâridü's-Şevârid, Opera Minora** içinde, ss. 79-82. Ali Hemedânî'nin bu konuda ileri sürdüğü deliller için bkz. Kerbelâî, II, 301-303.

⁸⁵⁷ Açıkbaş Mahmud Efendi, **Risâle-i Nurbahşiyeye**, vr. 113a.

⁸⁵⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Fuad Köprülü, ss. 105-108; Necdet Tosun, “Yesevîlik'te Zikr-i Erre”, **Keşkül-Sûfi Gelenek ve Hayat**, Cilt: 2, Sayı: 6, 2005, ss. 30-33.

faaliyet gösteren Yesevîlikten etkilenmesi ve onun toplu zikri olan zikr-i errenin bir çeşidini kabul etmesi imkân dâhilindedir. Fakat bu konuda detaylı bir bilgi vermemiz şimdilik mümkün görünmemektedir.

B. Kübreviyye Evrâdı

Kübreviyye’de seyr ü sülûkün en önemli unsularından biri de, Seyyid Ali Hemedânî tarafından derlenen ve son şekli verilen “*Evrâd-ı Fethiyye*”nin, sabah namazından sonra okunmasıdır.⁸⁵⁹ Buna benzer, fakat daha kısa bir evrâdın, “*Evrâd-ı Bâharzî*” adıyla Seyfeddîn Bâharzî tarafından kaleme alındığı bilinmektedir.⁸⁶⁰ Anlaşılan o ki, kesin olmamakla birlikte Necmeddîn Kübrâ’nın da müridlerine verdiği bir evrâd söz konusuydu, ama bunun okunma zamanı farklıydı. Onun *Âdâbü’s-Sâlikîn* adlı risâlesindeki şu ifadesi bize bu hususta bir fikir vermektedir: “*Mürîd yatsı namazından sonra abdest alıp iki rekât namaz kılmalı, viridini okumalı ve Resûlullah’a salavât getirmelidir.*”⁸⁶¹ Buna ilave olarak, Ali Hemedânî’nin *Evrâd-ı Fethiyye*’sinin Şeyh Kübrâ’ya da nisbet edilmesi⁸⁶² ve halifesi Bâharzî’nin bir evrâd yazması bu konudaki en kuvvetli delillerdendir.

⁸⁵⁹ Açıkbaş Mahmud Efendi, **Risâle-i Nurbahşiyye**, Süleymaniye Ktp., H. Hayri-H. Abdullah, nr. 146. vr. 113a. Aynı müellif Seyyid Ali Hemedânî’nin evrâdını da şerhetmiştir. Bkz. **Şerh-i Evrâd-ı Fethiyye**, Süleymaniye Ktp., H. Hayri-H. Abdullah, nr. 146. vr. 52b-111a. Bu evrâd, üç defa “estağfirullah el-azîm” diyerek başlamakta, daha sonra Allah’a selâm ve hamd edilmekte, akabinde eûzü besmele çekilerek âyete’l-kürsî okunmaktadır. Bundan sonra 33 defa sübhânallah, 33 defa elhamdülillah, 33 defa Allahü Ekber denilmekte, 100 defa da “Lâilâhe illallahu vahdehü lâ-şerîke leh, lehü’l-mülkü ve lehü’l-hamdü ve hüve alâ külli şey’in kadîr” cümlesi tekrar edilmektedir. Daha sonra da Allah’ın esmâ-i hüsnâsının ve Resûlullah’a salât u selâmların bulunduğu kısa ifâdelerle devam etmektedir.

Nakşibendiyye’nin Urnevî koluna mensup olan Açıkbaş Mahmud Efendi, Bursa’ya yerleştikten sonra Nakşibendî-i Atîk Tekkesi’nde irşâd faaliyetine başlamış, Dâye Hâtun Câmii ile Ulu Câmî’de müridleriyle evrâd-ı fethiyye okumuşlardır. Bu kolun tarîkat silsilesinde Kübrevî etkisi görülmektedir. Bkz. Tosun, **Bahâeddîn Nakşibend**, ss. 281-282. Gülşeniyye tarîkatında da “evrâd-ı tahîyye ve evrâd-ı kahriyye” olmak üzere iki tür evrâd bulunmaktadır. Bunlar farz namazlardan önce kâmetin ardından kırkar kere tekrarlanmaktadır. Bkz. Konur, **İbrâhîm Gülşenî**, s. 160. İsmail Kara, evrâd-ı kahriyye okunması, yani “Yâ Kakhâr” zikri çekilmesiyle ilgili bir sahneyi bizlere aktarmaktadır. Anlaşılan o ki bu gelenek son zamanlara kadar yaşatılmıştır. Bkz. İsmail Kara, **Şeyh Efendi’nin Rüyasındaki Türkiye**, Kitabevi, İstanbul, 1998, ss. 9-10.

⁸⁶⁰ Muhammed b. Mustafa el-Kastamonî diye birisi tarafından istinsâh edilen bu metin için bkz. **Evrâd-ı Şeyh Seyfeddîn Bâharzî**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1382, vr. 34a-38b.

⁸⁶¹ Kübrâ, **Âdâbü’s-Sâlikîn**, vr. 173a.

⁸⁶² Bkz. **Evrâd-ı Fethiyye-i Necmeddîn Kübrâ**, Süleymaniye Ktp., Şazeli Tekkesi, nr. 106/1, vr. 49b-55a. Bu evrâd üzerinde yaptığımız incelemede, onun Ali Hemedânî’ninkiyle aynı olduğunu gördük.

C. Kalbin ve Sırrın Zikri

Yukarıdan beri bahsettiklerimiz genel olarak zikir-i lisân ile ilgili hususlardır. Aslında bütün mutasavvıfların olduğu gibi Necmeddîn Kübrâ'nın da amacı, "zikir-i dâim" makamına erişebilmektir. Buna "*zikir-i kalb*" de diyebiliriz. Şeyhe göre, Allah'ı kalbe yerleştirme ve hiç unutmama anlamına gelen bu zikirde artık harfler ve sesler ortadan kalkar, sûfî Rabbine yaklaşır ve zihni devamlı olarak O'nunla meşguldür.⁸⁶³ Çünkü kalbe ulaşan zikirde bir ateş meydana gelir ve bu ateş, Allah ile kul arasındaki bütün perdeleri yakar.⁸⁶⁴

Necmeddîn Kübrâ'nın anlattıklarına baktığımızda, iş burada da bitmemektedir. Çünkü "*Beni zikrediniz, ben de sizi zikredeyim.*" (Bakara, 2/152) âyetine göre, zâkirle mezkûr yer değiştirmektedir. Zâkir mezkûrda fânî olmakta, mezkûr ise zâkirin yerini alarak bâkî kalmaktadır. Bu durumda, zâkir arandığında mezkûrle, mezkûr istendiğinde zâkirle karşılaşmaktadır.⁸⁶⁵ Söz konusu bu hâlin en iyi tanımı, Allah'ın, kulun gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olmasıyla ilgili kudsî hadiste yer almaktadır.⁸⁶⁶ Şeyh Kübrâ buna, "*sırrın zikri*" de demektedir.⁸⁶⁷

Necmeddîn Kübrâ'ya göre zikrin, sadece dil ile söylene bile büyük bir saltanatı vardır. Fakat amaç zikirde yok olmaktır. Vücut, yani varlık perdeleri ancak zikirle ortadan kaldırılabilir. Sâlik söz konusu bu perdelerden soyununca, gaybet hâlinde kendi vücûdunda zikir sultanının ortaya çıktığını müşâhede etmektedir. Şeyh, bunun bir nur olduğunu, üstten, arkadan veya önden sâlikin üzerine düşebileceğini belirtmektedir.

O, bu hâl meydana geldiği anda seyyârın hâlet-i rûhiyyesinde büyük bir değişimin meydana geleceğini söyler. Seyyâr o anda titrer, sarsılır ve korkunun verdiği çaresizlik içinde şöyle der: "Lâilâhe illallah." Bundan sonra kendinde

⁸⁶³ Kübrâ, *İrşâdü't-Tâlibîn*, vr. 149a.

⁸⁶⁴ Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, s. 80.

⁸⁶⁵ Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, s. 62. Cüneyd-i Bağdâdî de bunu hakîkî zikir olarak görmekte ve şöyle demektedir: "*Hakîkî zikir, zikreden zikirde, zikrin de Mezkûr'un müşâhede edilmesi hâlinde fânî olmasıdır.*" Bkz. Attâr, s. 411.

⁸⁶⁶ Hadis için bkz. Buhari, Tevhid, 15; Müslim, Zikir, 20, 21, 22.

⁸⁶⁷ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 110.

muazzam bir kuvvet bulur. İşte o zaman bu hâlin tesiriyle secdeye kapanır, tevbe eder ve Allah'a teslim olur. Bu durum, zikre hizmetçi olduğu ve ona devam ettiği oranda zuhûr eder.⁸⁶⁸

D. Semâ'

Zikir konusunda değinmemiz gereken önemli bir nokta da, Necmeddin Kübrâ'nın "*semâ*"a verdiği önemdir. O, sülûk hayatının başlangıcında semâ'nın şiddetli bir muhâlifî iken, İsmail el-Kasrî ile tanıştıktan sonra bu fikrinden vazgeçmiş, adeta onun şiddetli müdâfîlerinden biri haline gelmiştir. Şeyh Kübrâ, iç dünyasında meydana gelen bu dönüşümü şu şekilde anlatmaktadır:

"O zaman ben semâ'nın şiddetli muhâlifî idim. Onların semâ' meclislerinden incindiğim kadar hastalıktan incinmezdim. Bir başka yere gitmeye de gücüm yetmiyordu. Bir gece, Şeyh İsmail semâ' halindeyken başımın ucuna geldi ve 'Kalkmak ister misin?' dedi. Ben de, 'Evet.' dedim. Elim tuttu, bir kenara çekti ve semâ' halkasının ortasına ilettiler. Bir zaman beni devr ettirdi. Daha sonra bir duvara dayadı. 'Şimdi düşerim.' diye içimden geçti. Kendime geldiğim zaman sağlığıma kavuştuğumu gördüm. Vücûdumda hiç hastalık kalmamıştı. İçimde ona mürid olma arzusu belirdi."⁸⁶⁹

Necmeddîn Kübrâ, "*Sözü dinleyip en güzeline uyanlar.*" (Zümer, 39/18) âyeti ile Resûlullah'ın, bir câriyenin teğannîsini dinlediğini bildiren hadisi zikrederek⁸⁷⁰, semâ'nın meşrûiyetini temellendirmektedir. Ayrıca o, önde gelen mutasavvıfların semâ'a dair sözlerini nakletmekte, onların bir takım âyetleri ve manâlı ifâdeleri duyduklarında kendilerinden geçmeleri ve bayılmaları ile ilgili örnekler aktarmaktadır.⁸⁷¹

Şeyh Kübrâ, çeşitli risâlelerinde semâ' âdâbı üzerinde durmaktadır. Ona göre semâ'nın yapılabilmesi için "üç şart"ın gerçekleşmesi gerekmektedir. Bunlar "*zaman, mekân ve ihvân*"dır.⁸⁷² Zamana gelince, mürid semâ' için uygun vaktin ne zaman

⁸⁶⁸ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 110.

⁸⁶⁹ Câmî, s. 593.

⁸⁷⁰ Bu hadis için bkz. Buharî, *Îdeyn*, 2; Müslim, *Îdeyn*, 19.

⁸⁷¹ Bu örnekler için bkz. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 82b-86a.

⁸⁷² Şeyh Kübrâ'nın bu konuda yine Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşlerini kendisine temel aldığı görülmektedir. Rivâyete göre Cüneyd'e semâ' hakkındaki görüşü sorulduğunda şu cevabı vermiştir: "*Semâ'nın şartı üçtür: zaman, mekân ve ihvân, eğer bunlar yoksa yapmamak daha evlâdır.*" Bkz. Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 83a. Yesevîliğin esaslarından

olduğunu bilmelidir. Genellikle gece, en uygun vakittir; zîrâ geceleyin diğer insanlar herhangi bir şey farketmezler ve üstelik bu zamanda sâhib-i hâl ile sâhib-i kal ayırt edilir, gerçek sûfi semâ'ı uykunun üstünde tutar. Aynı şekilde, kalbler cem' hâlinededir ve hâtırlar parça parça değildir, müridler de halkın ve ağyârın bakışlarından güven içindedir. İşin aslı, uygun zaman, vaktin geldiği zamandır, gece veya gündüz fark etmez. Mekân, ferah ve yabancıların gözünden uzak olmalıdır. İhvânla kastedilen ise, semâ' yapılan yerde muhâliflerin ve karşı cinsin bulunmamasıdır.⁸⁷³

Semâ' yapan şahsa bast hâli mâlik olmakta ve onu hâkimiyeti altına almaktadır. Şeyhe ise hiçbir şey hâkim olamaz, aksine o halleri kontrol edebilir.⁸⁷⁴ Necmeddîn Kübrâ, semâ' yapan müride şu tavsiyelerde bulunmaktadır:

“Semâ'ı tekellüfle yapma ve herhangi bir şeyi zorlama. Eğer vecd hâli olursa, hiçbir şey olmamış gibi oturma. Allah'la olan vaktinin farkında ol. Sana vârid gelirse, eğer pîr orada mevcutsa, mümkün olduğunca onu koru. Eğer vârid çok güçlüyse ve seni harekete geçiriyorsa, zorla yerinde oturma. Eğer etkisi geçmişse, tekellüfle hareket etmeye devam etme. Çünkü her zelle sebebiyle “vakt” kaçar ve onu tekrar geri getiremezsin. Hareket ederken, herhangi bir kişiden yardım isteme. Eğer birisi sana yardım etmek isterse, onun arzusuna uy.”⁸⁷⁵

Sonuç olarak, Necmeddîn Kübrâ'nın semâ' hususunda oldukça hassas ve genel dînî ölçülere riâyetkâr olduğunu belirtmek gerekir. Ona göre, bu tâifenin semâ'ı rahatlıktır; sünnet, hürmet, edeb ve şeriata uygun olması gerekir. Ancak o zaman rahat, kerâmet, hayât-ı hakîkî, yüksek dereceler ve gaybî mükâşefeler ortaya çıkabilir. Bu prensiplerle çelişen her türlü semâ' âfet, ma'siyet, tehlike ve şüpheye yol açar, gûnahtır ve dine zarar verir.⁸⁷⁶

bahseden Hazînî ise zikredilen bu üç şarta “rabt-ı sultan” şartını da eklemekte ve şöyle demektedir: “*Ol dört şart-ı mâlâbüd lâzımü'l-mevcûd evvel mekân, ikinci zamân, üçüncü ihvân, dördüncü rabt-ı sultân.*” Bkz. Hazînî, s. 109.

⁸⁷³ Kübrâ, *Âdâbü's-Sûfiyye*, s. 36; Kübrâ, *Âdâbü'l-Mürîdîn*, vr. 130b-131a.

⁸⁷⁴ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 126.

⁸⁷⁵ Kübrâ, *Âdâbü's-Sûfiyye*, s. 35.

⁸⁷⁶ Kübrâ, *Âdâbü's-Sûfiyye*, s. 37.

3.3.4. Hırka

Necmeddîn Kübrâ'nın, *Kitâbü't-Turuk Fî Ma'rifeti'l-Hırka, Nasîhatü'l-Havâs* ve *Cevâb-ı Nuh Suâl* gibi risâlelerinin neredeyse tamamını “*hırka*” mevzuuna ayırdığı, bunların yanısıra *İrşâdü't-Tâlibîn* ve *Âdâbü's-Sûfiyye* gibi eserlerinde de sırası geldikçe bu konuya temas ettiği görülmektedir. Dolayısıyla hırkanın hadislerdeki dayanakları, hırka çeşitleri, renkleri, bunların neleri sembolize ettiği ve hırka âdâbı gibi hususlar onun özellikle üzerinde durduğu noktalardır.

Bir şeyhe intisâb etmenin sembolü olarak kabul edebileceğimiz hırka giyme, Kübreviyye tarîkatının en belirgin özelliklerinden birisidir. Başta Şeyh Kübrâ olmak üzere halifeleri Mecdüddîn Bağdâdî⁸⁷⁷ ve Seyfeddîn Bâharzî⁸⁷⁸ de bu mevzu üzerinde önemle durmuşlar ve detaylı açıklamalar yapmışlardır. Bu yönüyle Kübreviyye, Orta Asya'da faaliyet gösteren diğer bir ekol olan Hâcegân'dan ayrılmaktadır. Bir kısım Hâcegân mensuplarının, Kübrevîlerin bu husustaki tavrını pek hoş karşılamadıkları ve onları tenkit ettikleri görülmektedir.⁸⁷⁹ Bunun yanısıra tasavvuftaki şekilciliğe karşı bir tepki hareketi olarak doğan melâmetîliğin de hırka ve giyim-kuşam konusundaki tavrı bilinmektedir. Özellikle Horasan bölgesinde yaygın olan bu akımın en temel esaslarından birisi de, kıyâfet değiştirmeyi terk, halk ile olunca onların görünüşlerine sahip olmak ve fakat sırrı ıslâha çalışmaktır.⁸⁸⁰

Tarih boyunca çeşitli meslek gruplarının, teşkilatların ve birtakım dini akımların kendilerine mahsus giysileri ve sembolleri olduğu bir gerçektir. Buradan hareketle kaynağını Kur'an, Hz. Peygamber ve ashâbının yaşantısında bulan tasavvuf cereyânına müntesip kişilerin kendilerini diğerlerinden farklı kılan ve toplum içerisinde belirginleştiren giysilere sahip olmaları garip karşılanmayacaktır.

Sûfîlerin giysilerine genel olarak “*hırka*” adı verilmektedir. Fakat şekil ve kumaş yönünden farklılık arz etmesinden dolayı değişik isimlerin verildiği elbiseler

⁸⁷⁷ Bkz. Bağdâdî, *Tuhfetü'l-Berere*, vr. 5b-8b, 58b-68a.

⁸⁷⁸ Seyfeddîn Bâharzî'nin torununun yazdıklarından bu kolun hırka hakkındaki düşüncelerini anlayabiliyoruz. Bkz. Yahya Bâharzî, ss. 23-42.

⁸⁷⁹ Bu tenkidin bir örneği için bkz. Devin DeWeese, “Hâcegân'a Ait kolar ve Tasavvufun Eleştirisi: Hoca Ali Azîzân Râmîteni'nin Menâkıb'ında Cemaatsel Benzersizlik İddiası”, çev. Necdet Tosun, *Tasavvuf*, Cilt: 7, Sayı: 16, 2006, ss. 313-337.

⁸⁸⁰ Ali Bolat, ss. 204-205.

de bulunmaktadır. Mesela “*murakka’a, abâ, kisâ, fûta, hulle, bürde, ferecî, ferâce, destegül, tennûre, haydariyye* ve *ridâ*” bunlardandır.⁸⁸¹ Az bilinmesi ve Necmeddîn Kübrâ’da özel bir yeri olması dolayısıyla hırka konusunda biraz ayrıntılı bilgi vermek istiyoruz.

A. Hırkanın Anlamı:

Sözlükte “delmek, yırtmak” gibi anlamlara gelen “hırka”, “kumaş parçası, yamalık, yamalı ve eski elbise”⁸⁸² demektir. Tasavvufî bir terim olarak, müridin şeyhine teslim olmasının bir nişânesi olarak, onun elinden giydiği elbisedir.⁸⁸³ “Yamamak” anlamındaki “r-k-a” fiilinden türetilen⁸⁸⁴ “murakka’a” da hırka anlamına gelmektedir.

İslâm’ın ilk iki asrında yaşayan âbidler ve zâhidler, dünyadan ve maddî arzulardan soyutlanmanın bir nişânesi olarak abâ ve sûf gibi kalın ve kaba elbiseler giyiyorlardı. Hicrî üçüncü asırdan itibaren sûfiler hırka giymeye başladılar. İlk defa hırka giyen ve bunu müridlerine giydiren kişinin Ebu Bekir eş-Şiblî (ö. 334/945) olduğu kabul edilmektedir.⁸⁸⁵ Bundan sonra hırka kullanımı sûfiler arasında gittikçe yaygınlaşmış, çeşitli hırka türleri ve şekilleri ortaya çıkmış, bunlarla ilgili edeb kaideleri geliştirilmiş ve hırkaya birçok sembolik anlamlar yüklenmiştir. Kuşeyrî, Hucvirî, Ebu’n-Necîb Sühreverdî ve Şihâbüddîn Sühreverdî gibi sûfî müellifler eserlerinde hırka bahsine yer vermişler ve bir takım açıklamalarda bulunmuşlardır.⁸⁸⁶

⁸⁸¹ Uludağ, “Hırka”, **DİA**, XVII, 373; Uludağ, “Abâ”, **DİA**, I, 4-5.

⁸⁸² İbn Manzur, X, 73.

⁸⁸³ Kâşânî, **Istîlâhâtü’s-Sûfiyye**, s. 30.

⁸⁸⁴ İbn Manzur, VIII, 131; Zebîdî, **Tâcü’l-Arûs**, Matbaatü’l-Hayriyye, Mısır, 1306, V, 359-360.

⁸⁸⁵ Uludağ, “Hırka”, **DİA**, XVII, 373.

⁸⁸⁶ Kuşeyrî, müridlerin âdâbından bahsederken hırka konusuna kısaca değinmiştir. Bkz. Kuşeyrî, s. 492. *Keşfü’l-Mahcûb*’daki Murakka’a bölümü için bkz. Hucvirî, ss. 125-138. Hucvirî, tamamen hırka mevzuuna ayırdığı, *Esrârü’l-Hırak ve’l-Mülevvenât* adında bir eser yazdığından bahsetmektedir. Bkz. Hucvirî, s. 137. Ebu’n-Necîb Sühreverdî eserinin “libâs, semâ’ ve ruhsatlar” kısmında hırka ve murakka’adan söz etmektedir. Bkz. Ebu’n-Necîb, ss. 90-93, 112-113, 135. Şihâbüddîn Sühreverdî de *Âvârif*’in on ikinci bölümünde hırkayla ilgili görüşlerini anlatmaktadır. Bkz. Sühreverdî, **Avârif**, ss. 118-128. Hırka konusuyla ilgili bir de Yüksek Lisans tezi yapılmıştır. Bkz. Tahir Uluç, “Tasavvuf Geleneğinde Hırka Giymek ve Giydirmek”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dan. Dilaver Gürer, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2001.

Necmeddîn Kübrâ, sûfilerin libâsına niçin “hırka” dendiğini şu dört nedenle açıklamaya çalışmaktadır:

1. Yaygın olan âdet ve rüsûmu deldiği için.

2. Hırkanın sıfatı alçak gönüllülük, tevâzu, dervişlik ve yokluktur. Bunlar aynı zamanda sûfinin de sıfatlarıdır.

3. Hırka kelimesi, dört harften meydana gelmektedir ve bunların hepsinin ayrı ayrı sembolik manaları vardır. H: Dünyayı harap etmeye ve Mevlâ’ya hizmete yönelmedir. R: Kalbin riyâzeti ve nefsin mücâhededir. K: Gönülün Allah’a kurbiyeti ve halka şefkat göstermektir. H: Dünyayı küçük görmek ve her şeyden Mevlâ’ya kaçmaktır.

4. Hırka giyen kişi, tabiatın alışkanlıklarını yırtar ve benliğini parçalar.⁸⁸⁷

Şeyh Kübrâ “*murakka’a*” için de buna benzer yorumlarda bulunmaktadır. Murakka’a giyen şahıs, kendi içinde Allah’la bozuk, sökük olan her şeyi tekrar dikme girişimini beslemelidir. Murakka’anın M. harfi, kişinin kendisinden ma’rifet, muhabbet, mezellet, mücâhedât; R. harfi, riyâzet, rızâ ve rikkat; K. harfi kanaat, kabul ve kuvvet; ayn harfi aşk, uluvv-i himmet ve ahd-i dürüst talep etmesi demektir.⁸⁸⁸ Murakka’a “merre” ve “vakaa”, yani geçti ve düştü anlamına gelir. Zîrâ kim murakka’adan uzaklaşırsa, bir daha asla kalkamayacağı bir şekilde düşer.⁸⁸⁹

B. Hırkanın Kaynağı:

Meşâyihin uyguladığı tarzda hırka giymenin ve giydirmenin Resûlullah devrinde bulunmadığı açıktır. Ancak belirli şekil ve usullerde hırka giymek ve giydirmek, şeyhler tarafından benimsenmiş ve faydalı bulunmuştur. Necmeddîn Kübrâ, sûfilerin hırkasının orijininin Hz. Peygamber olduğunu belirtmekte⁸⁹⁰, hırka giymenin onu tasdik etmek, ondan kalan mirasa sahip çıkmak ve onun bereketinden

⁸⁸⁷ Kübrâ, *Kitâbü’t-Turuk Fî Ma’rifeti’l-Hırka*, vr. 64a.

⁸⁸⁸ Kübrâ, *Âdâbü’s-Sûfiyye*, ss. 28-29.

⁸⁸⁹ Kübrâ, *Âdâbü’s-Sûfiyye*, s. 30.

⁸⁹⁰ Kübrâ, *Cevâb-ı Nuh Suâl*, vr. 48a.

nasibdâr olmak anlamına geldiğini defalarca vurgulamaktadır.⁸⁹¹ Şeyh Kübrâ, hırkayla ilgili olarak bazı rivâyetler aktarmaktadır:

Bir rivâyete göre Hz. Peygamber, bir gün üzerindeki hırkayla evinden dışarı çıktı. Önce Hz. Hasan olmak üzere, Hz. Hüseyin, Hz. Fatma ve Hz. Ali onun yanına geldiler. Resûlullah onları sırasıyla giysisinin altına soktu ve “*Ey ehl-i beyt, Allah sizden sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*” (Ahzâb, 33/33) âyetini okudu.⁸⁹² Yine Peygamberimizin Ümmü Hâlid’e siyah bir kaftan hediye ettiğine dair bir bilgi vardır.⁸⁹³

Başka bir rivâyete göre, Hz. Peygamber’in üzerinde “bürde” denilen bir elbise vardı. Bir adam geldi ve “*Bunu bana giydir.*” dedi. Resûlullah da evine gidip üzerini değiştirdi ve bu elbiseyi ona verdi. Sahâbe bu zâtı, “*Niçin böyle yaptın? Resûlullah’ın buna ihtiyacı vardı.*” diyerek kınadılar. Adam, “*Bu elbisenin kefenim olmasını arzu ettim.*” dedi. Sonunda bu bürde onun kefeni oldu.⁸⁹⁴

Necmeddîn Kübrâ’nın nazarında hırka giymek, sadece Hz. Muhammed’in değil, ondan önceki peygamberlerin de bir âdetidir. Peygamberlerin hırkası ya da elbisesi, aynı zamanda iyileştici bir özelliğe de sahiptir. Mesela Hz. Yakub, oğlu Yusuf’un gömleği sayesinde tekrar görmeye başlamıştır.⁸⁹⁵

Bunun yanısıra Şeyh Kübrâ, sûfilerin hırkasını ciddiye almayan ve onu sıradan bir giysi olarak kabul eden kişilere pek hoş bakmamaktadır. Hattâ böyle

⁸⁹¹ Kübrâ, **Nasîhatü’l-Havâs**, vr. 45a-47a.

⁸⁹² Kübrâ, **Cevâb-ı Nuh Suâl**, vr. 48a; Kübrâ, **Nasîhatü’l-Havâs**, vr. 45a. Hadis için bkz. Tirmizî, Fezâilü’l-Kur’an, 34; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Müessesetü Kurtuba, Kahire, trs., IV, 107.

⁸⁹³ Kübrâ, **Cevâb-ı Nuh Suâl**, vr. 48a. Necmeddîn Kübrâ bu rivâyetin hepsini nakletmez ve sadece böyle bir olayın olduğunu zikreder. Kaynaklardaki rivâyet şu şekildedir: Ümmü Hâlid hazretleri şöyle anlatmaktadır: Hz. Peygamber’e bir çok kaftan hediye olarak verilir. Onların arasında küçük eski siyah bir kilim vardı. Resûlullah herkese hitap ederek, “*Kim istiyorsa, bu kaftanı ona vereceğim.*” buyurdu. Oradakiler sükût ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “*Bana Ümmü Hâlid’i getirin.*” dedi. Beni o topluluğa getirdiler. Hz. Muhammed bizzat kendi eliyle onu bana giydirdikten sonra şöyle buyurdular: “*Sirtunda eskisin ey Ümmü Hâlid.*” İki kere bu sözü tekrarladı ve sonra o kilimin sarı ve kırmızı çizgilerine bakarak dedi ki: “*Ey Ümmü Hâlid, bu çok güzel oldu.*” Bkz. Buhari, Libâs, 22-23; Ebu Davud, Libâs, 2.

⁸⁹⁴ Kübrâ, **Cevâb-ı Nuh Suâl**, vr. 48a-b; Kübrâ, **Nasîhatü’l-Havâs**, vr. 46a. Hadis için bkz. Nesâî, Zînet, 94; Beyhakî, **Şuabü’l-İmân**, tahk. Muhammed Saîd Besyûnî, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1410, V, 170.

⁸⁹⁵ Kübrâ, **Nasîhatü’l-Havâs**, vr. 45b-46a.

düşünen insanların çeşitli musibetlere maruz kalabileceklerine bile inanmaktadır. Şeyhin bizzat şahit olduğu şu hâdise, bize onun bu hususta ne kadar hassas olduğunu göstermektedir:

Harezmi'nin büyük imamlarından tasavvufa karşı birisi, bana hırka ve onun faydasından sordu. "Benim, senin ve bütün şeyhlerin hırkaları arasında ne fark vardır?" dedi. Ben de ona şu cevabı verdim: "Üzerimdeki hırka, şu kişiden giydim, o da şundan giydi diye bir silsile halinde Resûlullah'a kadar ulaşmaktadır." O âlim zât, bu dediklerime karşı çıktı ve "Bana göre, benim, senin ve bütün meşâyih'in hırkaları arasında hiçbir fark yoktur." dedi. Olay Ramazan ayı içerisinde cereyân ettiği için sustum ve onu Allah'a havâle ettim. Bir zaman sonra, o âlime bir baş ağrısı musallat oldu, başını evinin duvarlarına vurmaya başladı ve Ramazan ayı içinde de öldü. Bu musibet onun başına, Resûlullah'ın hırkasıyla teberrükü inkâr etmesinden dolayı geldi.⁸⁹⁶

C. Hırka Çeşitleri ve Renkleri:

Kaynaklara baktığımızda, hırka çeşitlerinden bahsedilirken, genellikle "**hırka-i asl/irâdet**" ve "**hırka-i teberrük**" diye ikili bir tasnifin yaygın olduğu göze çarpmaktadır. "Hırka-i irâdet", müridlik hırkasıdır. Bu hırkayı giyen tâlib, mürid olmuş ve sülûke başlamış sayılır. "Hırka-i teberrük" ise fahrî hırka, onur hırkasıdır. Belli bir şeyhten hırka giyen ve onun tarîkatına giren tâlib, daha sonra diğer bir şeyhten de hırka giyer, ama onun tarîkatına girmezse giydiği bu hırkaya, hırka-i teberrük denir.⁸⁹⁷ Hırka-i asl/irâdet bir tane olurken, teberrük hırkası birden fazla olabilir.⁸⁹⁸

Necmeddîn Kübrâ, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz eserlerinde farklı hırka çeşitlerine değinmiştir. Mesela o, *İrşâdü't-Tâlibîn*'de beş çeşit hırkadan bahsetmektedir. Buna göre, müridin ilk libâsı "**müsennâ**" (katlanmış, kıvrılmış, çift katlı)'dır. Onun bir yüzü bir de astarı vardır, ikisi arasında hiçbir şey yoktur. İlk başta müsennâ giydirilir, çünkü mürid başlangıçta emirleri yerine getirme ve nehiylerden kaçınma ile meşguldür. Emir ve nehiyde sebât ettiği zaman "**murakka'a**" (yamalı, eski giysi)'nin zamanı gelmiştir. Murakka'anın bir yüzü, bir astarı vardır, ikisi arasına da keçe konulmuştur. Müridin bunu giymesinin sebebi, bu vakitte onun için

⁸⁹⁶ Kübrâ, *Nasihatü'l-Havâs*, vr. 46a-b.

⁸⁹⁷ Sühreverdî, *Avârif*, s. 124; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 167.

⁸⁹⁸ Kübrâ, *Cevâb-ı Nuh Suâl*, vr. 50b.

üç sıfatın bulunmasıdır. Bunlar “nefsü’l-keleme, aynü’l-keleme ve mahzu’l-keleme”dir. Nefsü’l-keleme, emri edâda ve nehiyden kaçınmada sebât; aynü’l-keleme, Allah’ın zikriyle ünsiyet ve itmi’nân bulma; mahzu’l-keleme, terakkî ve makamları aşmaktır. Kelime’den murâd Allah’ın ona zâhiren ve bâtinen hitabıdır. Mürid bu makama ulaştığında “*mülemma*” (çok renkli) giymenin vakti gelmiştir. Bu, farklı renklerdeki bir elbisedir. Bu libâs, kulun âlemdeki güzelliklerin ve nesnelere ahlâkını öğrendiğine, her şeyin hakikatini anladığına, çeşitli belâlar ve şiddetlerle kalbinin itmi’nâna erdiği işârettir. Bundan sonra “*huşn*” (sert, kaba) adı verilen ve çok dikişleri olan bir hırka giyilir. Bu dikişler, müridin yaralara ve musibetlere karşı tahammülkâr oluşunu sembolize etmektedir. Bundan sonra “*delk*”e⁸⁹⁹ sıra gelir. Delk de aynı huşn gibidir, fakat eski ve yeni farklı yırtıklardan dolayı yaması daha çoktur. Bu, tekellüfün terkine, beşerî özelliklerin yok olmasına ve insanların kendisini kınamasına önem vermekten kurtuluşa delâlettir. Ve yine bu, onlara günden güne yeni fütûhların geldiğinin göstergesidir. Yani her ne zaman onların bâtınına bir fütûh hâsıl olsa, elbiselerine bir yama yaparlar.⁹⁰⁰

Şeyh Kübrâ’nın, başka bir eserinde “*teberrük hırkası, hidâyet ve terbiyet hırkası, tasarruf ve irâdet hırkası, hizmet ve sohbet hırkası*” olmak üzere dört çeşit hırkadan bahsettiği görülür. Teberrük hırkasının iki katlı bir külâhı vardır. Hidâyet ve terbiyet hırkası, mavi veya beyaz pîrâhendir, yani gömlektir. Hırka-i tasarruf ve irâdet ise “Du-tâî, delkî, ferecî, mülemma’ ve suden” olmak üzere beş tanedir.

“*Du-tâî*” (ikili, çift katlı), muâmele ehline iki vakitte verilmektedir. Birincisi, sülûkün başlangıcında verilir ki, ona göre amel ve halvet sahibi olsun. İkincisi, ashâb ve meşâyih hizmetin eziyeti vaktinde verilir. “*Delkî*”nin manası, nihâyet makamında istikamet sahibi olmaktır. Bu, kalbin nihâyete ulaştığına ve gidilecek bir menzil kalmadığına işârettir. “*Ferecî*”nin⁹⁰¹ anlamı, hakikat yolunu geçmek ve nefis

⁸⁹⁹ Delk veya dilk, muhtelif renklerdeki parçalardan mürekkep uzun bir ridâdır. Bkz. R. P. A. Dozy, **Ferheng-i Elbise-i Muselmânân**, çev. Hüseyinalî Herevî, İntişârât-ı Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, Tahran, 1359, s. 174.

⁹⁰⁰ Kübrâ, **İrşâdü’t-Tâlibîn**, vr. 158a-b.

⁹⁰¹ Ferecî, yün kumaştan dikilen geniş bir kabâdır. Kolları geniş ve uzundur, parmak uçlarını biraz geçer. Ferecîde hiç yırtık yoktur. Bkz. Dozy, s. 309. Mevlânâ hırka yerine “ferecî” terimini kullanmayı tercih etmekte, bunun sebebi olarak da huzursuzluk içindeki bir sūfînin cübbesini yırttıktan sonra ferahlamasını göstermektedir. Ferecî ile ilgili olarak Mesnevî’de şöyle bir beyit

ile şeytanın mekrinden sâlim olmaktır. Bu da “ferecî-yi bestegî ve ferecî-yi güşâde” olmak üzere ikiye ayrılır. Ferecî-yi bestegî, ubûdiyyet makamında olan ve henüz bazı istekleri bulunan kişiye giydirilir. Ferecî-yi güşâde ise, yolu tamamlayan ve herhangi bir talebi kalmayan kişiye verilir. “**Mülemma**”, telvîn makamındaki sâlike uygun giysidir. Bunların hali devamlı olarak değişiklik arz ettiği için, sıfatlarına uygun çok renkli hırka giyerler. “**Suden**”, hizmet edenlerin giydiği hırkadır. Bütün bunların bir sırası ve zamanı vardır. Farklı hal ve makamdakiler, aynı hırkayı giyemezler.⁹⁰²

Çeşitli meslek gruplarının kendilerine mahsus giyim şekillerinin ve renklerinin olduğu bilinen bir husustur. Mesela halifeler için siyah renk uygundur. Çünkü siyah, siyâsete daha yakındır. Askerler içinse kırmızı, la’l ve yeşil renkler münasiptir. Zîrâ bunlar neşe ve coşkuyla alâkalıdır. Beyaz ise selâmet ve diyânete yakın bir renktir.⁹⁰³ Sûfiler söz konusu olduğunda, onların kendilerini tek bir hırkayla ve renkle sınırlamadıklarını görürüz.

“Peki, meşâyihin müridlere farklı renklerde elbiseler giydirmesinin hikmeti nedir?” sorusuna verilebilecek en güzel cevap, “Şeyhlerin, müridleri hakkında gördükleri zuhûrâta uygun nûrun renginde hırka giydirdikleridir.”⁹⁰⁴ Meşâyihin giydirdiği hırka, o kişinin hâline layık olanıdır. Yani her renk, farklı bir hâle ve makâma işâret etmektedir.⁹⁰⁵ Çünkü zâhir libâsı, bâtın ahvâlinin alâmetidir.⁹⁰⁶ Şeyh Kübrâ, “*Ey âdemoğlu, size edeb yerlerinizi örten giysiler ve süslü elbiseler indirdik. Takvâ elbisesine gelince, işte en iyi elbise odur. Bunlar, düşünüp öğüt almaları için insanlara anlatılan Allah’ın âyetlerindedir.*” (A’râf, 7/26) âyetinden yola çıkarak şöyle bir yorumda bulunmaktadır:

bulunmaktadır: “*Bir sûfî huzursuzluk içinde cübbesini yırttı; yırttıktan sonra ferahladı / O yırtılmışın adını ferecî (ferahlık) koydu; bu lakab o kurtulmuş adamdan yayıldı.*” Bkz. Mevlânâ Celâleddîn, **Mesnevî**, çev. Adnan Karaismailoğlu, Yeni Şafak, İstanbul, 2004, II, 159.

⁹⁰² Kübrâ, **Kitâbü’t-Turuk Fî Ma’rifeti’l-Hırka**, vr. 65a-66b. Çeşitli tarikatların giyim-kuşamı ile ilgili olarak detaylı bilgi ve resimler için bkz. Nurhan Atasoy, **Derviş Çeyizi-Türkiye’de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 2000.

⁹⁰³ Erdeşîr el-Abbâdî, **Sûfînâme: et-Tasfiye Fî Ahvâli’l-Mutasavvife**, haz. Gulâm Hüseyin Yûsufî, İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İnan, Tahran, 1347, s. 245.

⁹⁰⁴ Sühreverdî, **Avarif**, s. 127.

⁹⁰⁵ Kübrâ, **Cevâb-ı Nuh Suâl**, vr. 49a-b. Bâharzî de “*Hırkanın rengi ve şekli, giyen kişinin bâtınına, sîretine ve seyrine münasip olmalıdır.*” demektedir. Bkz. Yahya Bâharzî, s. 30.

⁹⁰⁶ Kübrâ, **İrşâdü’t-Tâlibîn**, vr. 158b.

*“Takvâ, hırka-i dildir. Libâs-ı takvâ ise hırka-i tendir. Bundan dolayı sırr-ı takvâ, libâs-ı takvâda saklıdır. Yani gönüldeki hakikat ve ahvâl, sûfinin giydiği hırkada kendisini ızhâr eder.”*⁹⁰⁷

Necmeddîn Kübrâ'nın, seyr ü sülûkün çeşitli merhalelerinde müşâhede edilen renklerin ve şekillerin hangi anlamlara gelebileceği üzerinde yorumlar yapan ilk sûfilerden biri olduğu bilinmektedir. Onun hırka hususunda da bu sembolizme başvurduğu görülmektedir. Mesela o şöyle demektedir:

*Eğer kişi nefsin üstesinden gelmiş, onu zühd kılıcıyla öldürmüş ve şimdi de nefsin ölümünün ardından yas tutuyorsa, “siyah ve koyu” bir renk giymelidir. Allah'a muhâlefetten tevbe etmiş, bâtinini inâbet sabunuyla yıkamış ve kalb aynasını yabancı sûretlerden, ağıyardan ve şehvâttan temizlemiş ise “beyaz” giymelidir. Himmeti sayesinde şehâdet âleminde gayb âleme geçmişse, sâhib-i makam ve mukarrebler seviyesine vâsıl olmuşsa “mavi” giymelidir. Bütün makamlarda bir payı varsa ve ahvâlin ışığından bir ışıltı almışsa, o zaman “mülamma” giymelidir. Kendini yavaş yavaş zayıflatıyorsa, mânevî mücâhedenin binlerce darbeleriyle yaralanmışsa, binlerce kadeh riyâzet zehri içmişse, çaresizlik iğnesiyle kendisine işkence etmişse o zaman hırka-i hezâr mihî (bin dikişli bir cübbe) giymelidir.*⁹⁰⁸

D. Hırkayı Giydirenin ve Giyenin Özellikleri:

Tasavvufta hırka giymek, bir şeyhe intisâb etmenin, bir tarîkate girmenin ifâdesi sayılmaktadır. Çünkü hırka, şeyh-mürîd arasındaki feyz akışını ve mürîdin günlük bilinç halinin ötesine nüfûz etmesini sağlayan manevî gücün aktarılmasını sembolize etmektedir.⁹⁰⁹ Burada iki kişinin özellikleri söz konusudur: Biri, hırka giydiren şeyh; diğeri, hırkayı giyen mürîd. Öncelikle hırka giydiren zâtın sahip olması gereken vasıflar çok daha önemlidir. Zîrâ yola kâmil bir şeyhle başlama, ihmal edilemeyecek kadar mühimdir.

Necmeddîn Kübrâ'ya göre, mürîd olan ve hırka giymeyi arzu eden kişi bunu, şeriat, tarîkat ve hakîkate sahip, şeriatin esaslarını, tasavvufun âdâbını ve hakîkatin esrârını bilen bir pîrden almalıdır. Böyle bir pîr ona şeriatteki zorlukları, seyr ü sülûk yolundaki vâkıât türü şeyleri ve ilâhî sırları açıklayabilir.⁹¹⁰

⁹⁰⁷ Kübrâ, *Kitâbü't-Turuk Fî Ma'rifeti'l-Hırka*, vr. 63b.

⁹⁰⁸ Kübrâ, *Adâbü's-Sûfiyye*, ss. 29-30.

⁹⁰⁹ Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul, 2002, ss. 121-122.

⁹¹⁰ Kübrâ, *Adâbü's-Sûfiyye*, s. 28.

Meşâyihin, libâs konusundaki tavırları farklılık arz etmektedir. Kimisi zorlamaya girmeksizin helal olanı giyer ve müridlerine de bulduklarını giymelerini söyler. Bazıları birden fazla elbise sahibi olmayı hoş karşılamaz, bazıları ise temizlik gibi nedenlerden dolayı iki adet elbiseyi câiz görür. Bir kısmı da müridlerin ve diğer insanların kalblerinde daha etkileyici ve zâhirde ayırt edici olsun diye müsennâ, murakka'a gibi özel elbiseler edinir.⁹¹¹

Necmeddîn Kübrâ, şeyhlerin hırka giydirme hususunda da iki yol benimsediklerini söylemektedir. Birinci gruptakiler, hemen ilk adımda müride hırka giydirirler. Bundan maksatları, onun halk arasında bir alâmet sahibi olması ve üzerindeki elbiseden utanarak günahlardan sakınabilmesidir. Ayrıca hırkayı ilk başta giydirenler, müridlerin tarîkatta sebât edememesinden korkmaktadırlar. Bundan dolayı da, eğer mürid, salâh ehlinin libâsını giyerse, onun bereketiyle yola devam eder diye, düşünmektedirler.

İkinci gruptakiler ise terbiye tamam olduktan, müridlerde takvâ ve verâ' zuhûr ettikten ve kalbleri bu tâife ile itmi'nâna erdikten sonra hırka giydirirler. Bu görüşü benimseyenler "*İman ruh, takvâ cesed gibidir, cesed tamam olduğunda ona ruh üflendi, muttakîlerin şîârı olan libâsa ondan sonra ihtiyaç duyuldu.*" demektedirler.⁹¹²

Şimdi ikinci tarafa, yani hırka giyen kişiye gelelim. Mürid, hırkayı ne zaman giymelidir? Elbette bu konuda son karar şeyhe aittir, ama mürid, kendisini hazır hissettiğinde, bir sûfinin zühdi temrinlerine, çile ve zorluklarına dayanabileceğine kanaat getirdiğinde hırkayı giymelidir; zîrâ, başlangıçta bu yola koyulan ama daha sonra dönen kişi mürtedd-i tarîkattir ve mürtedd-i tarîkat ise mürtedd-i şeriaten daha kötüdür.⁹¹³

E. Hırka Yırtma:

Sûfîlerin zikir meclislerinde, vecde geldiklerinde bazen hırkalarını çıkarıp attıkları veya yırttıkları görülmektedir. Tasavvufta, "tarh-ı hırka, remy-i hırka ve

⁹¹¹ Kübrâ, *İrşâdü't-Tâlibîn*, vr. 157a-b.

⁹¹² Kübrâ, *İrşâdü't-Tâlibîn*, vr. 157b.

⁹¹³ Kübrâ, *Âdâbü's-Sûfiyye*, s. 28.

temzîk-ı hırka”⁹¹⁴ gibi isimler verilen bu uygulamanın da bir dayanağı ve derûnî anlamı bulunmaktadır. Hucvirî’ye göre, elbise yırtmanın hakîkati ve aslı, sûfîlerin bir makâmdan daha üst bir makâma geçmelerinin karşılığı olarak derhal üzerlerindeki elbiseyi çıkarmaları ve başka bir makâm elbisesi hazırlamalarıdır.”⁹¹⁵

Rivâyet edildiğine göre, şâir Ka’b b. Züheyr affedilmek için nazmettiği *Kasîde-i Bürde*’yi okuduğunda Resûlullah, sevinç ve zevkinden iki tarafa sallanmasından dolayı omuzundan düşen hırkasını Ka’b’a hediye etmiştir. Ka’b, “*Bu mutluluk bana yeter. Burada olan arkadaşlarım da hissedâr olsun.*” diyerek, hırkayı parçalamış ve oradakilere dağıtmıştır. Onlar da bereketlenmek ve dâima gözlerinin önünde olması için bu parçayı kendi hırkalarının yakalarına dikmişlerdir. Bundan sonra tarîkat ehlinin kendi hırkalarının yakalarına ve önlerine ya da kol ağzlarına koydukları parçalar, o parçaya işarettir.⁹¹⁶

Necmeddîn Kübrâ, semâ’ esnâsında hırka yırtmanın, “*Allah’ın dışındaki her şeyi parçaladım ve bir kenara attım.*” anlamına geldiğini; yırtılan hırkadan bir parça almanın ise, “*Ben kardeşimden sâdır olan her türlü kusuru, onun kusurunu görmemek için kendime atfettim.*” demek olduğunu ifade etmektedir.⁹¹⁷ Fakat o, hırka yırtmanın çeşitli şartları olduğunu öne sürmektedir:

1. Hırkanın, silsilesi Hz. Peygamber’e kadar ulaşan birinin hırkası olması gereklidir.

2. Kişi, söz konusu hırkayı dürüst bir irâdetle emîn bir şeyhin elinden giymiş olmalıdır.

⁹¹⁴ Bkz. Uludağ, “Hırka”, **DİA**, XVII, 373.

⁹¹⁵ Hucvirî, s. 137. Hırka yırtma veya hırka atma konusunda ayrıca bkz. Kuşeyrî, s. 492.

⁹¹⁶ Yahya Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, **Tarîkat Kıyafetlerinde Sembolizm**, haz. M. Serhan Tayşi-Ülker Aytekin, Ocak Yay., İstanbul, 2002, ss. 126-127. İstanbulî’nin aktardığı rivâyet, bu şekliyle kaynaklarda tespit edilememiştir. Hz. Peygamber’in Ka’b’a hediye ettiği hırka “hırka-i saâdet” adıyla günümüze kadar gelmiştir ve Topkapı Sarayı’nda korunmaktadır. Yine Resûl-i Ekrem’in Veysel Karanî’ye verilmesini vasiyet ettiği söylenen bir hırka daha vardır. İstanbul-Fatih’te bulunduğu camiye de adını veren bu hırkaya ise “hırka-i şerîf” denilmektedir. Bu hırkalarda aradan geçen uzun asırlar dolayısıyla yer yer yıpranmalar olmakla birlikte yırtılıp parçalandıklarına dair bir iz yoktur. Bkz. Nurhan Atasoy, “Hırka-i Saâdet”, **DİA**, XVII, 374-377.

⁹¹⁷ Kübrâ, **Âdabü’s-Sûfiyye**, s. 31.

3. Yırtılan şey hırka, fûta veya bürde olmalıdır.⁹¹⁸

Şeyh Kübrâ, bu şartlara ilave olarak hırka âdâbından da söz etmekte ve hırkayı yırtmanın ancak şeyh için câiz olduğunu söylemektedir. Çünkü şeyh müridlerine şefkatle muâmele etmek ve onlara tarîkat hakkında açıklamalarda bulunmakla memurdur. Şeyhin semâ' haricindeki vakitlerde, müridlere gelen bâtinî fütûhlar hakkında onlara ibâre ile bilgi vermesi mümkündür. Fakat şeyh, semâ' esnasında ortaya çıkan hâli söz ile açıklayamaz. Müridlerini hırka ile nimetlendirmek için hırkayı çıkarır, semâ' dışında onları mahrum bırakmadığı gibi bu esnada da bereketinden mahrum bırakmaz. Şeyhin hırkası yırtıldığında, topluluğun arasında dağıtılmalıdır.

Fakat şeyh dışında, mübtedilerden biri dehşet ve hayretten dolayı hırkasını yırtarsa, onun dağıtılması câiz değildir. Bilakis sakinleştiğinde eğer isterse onu dikmesi ve giymesi daha evlâdır. İstemezse kavvâla verir. Eğer kavvâl cemaatten muhtaç birine vermeği dilerse verir, dilemezse bu hırka kavvâlıdır.⁹¹⁹

3.4. NECMEDDİN KÜBRÂ'DA TASAVVUFÎ TECRÜBE

Necmeddîn Kübrâ ve takipçilerinin, bir başka deyişle Kübreviyye ekolünün en karakteristik özelliğinin, bir sûfinin fenâ hâline ulaşmaya değin seyr ü sülûk sürecinde yaşadığı bütün deneyimlerine büyük bir ehemmiyet verilmesi ve bunların farklı sembollerle açıklanması olduğunu söyleyebiliriz. Tarîkatın pîri ile başlayan bu gelenek, halifesi Necmeddîn Dâye⁹²⁰ ile devam etmiş ve yaklaşık bir asır sonra, Nûreddîn İsferyânî⁹²¹ ve özellikle de müridi Alâüddevle es-Simnânî'nin elinde oldukça sistematik bir duruma gelmiştir.⁹²² Simnânî'nin peşi sıra faaliyet gösteren

⁹¹⁸ Kübrâ, **Âdâbü'l-Mutasavvife**, vr. 125a.

⁹¹⁹ Kübrâ, **İrşadü't-Tâlibîn**, vr. 159b-160a.

⁹²⁰ Dâye, **Mirsâdü'l-İbâd**, ss. 289-298, 306-37. Dâye eserinde rüyalar, vâkıalar, bunların önemi ve çeşitli renklerin ne gibi anlamlara geldiği üzerinde açıklamalar yapmaktadır.

⁹²¹ Bkz. İsferyânî, **Pâsuh be-Çend Porsiş, Kâşifü'l-Esrâr** adlı eserle birlikte, ss. 69-107. İsferyânî bu eserinde bazı müridlerinin müşâhede ettikleri renkleri, şekilleri ve bir takım vâkıaları yorumlamaktadır.

⁹²² Elias, **The Throne Carrier of God**, ss. 251-264.

Seyyid Ali Hemedânî ve Muhammed Nurbahş gibi Kübrevî şeyhlerinin kendilerine özgü yorumlarıyla da daha renkli bir hâl almıştır.⁹²³

Toshiko İzutsu'ya göre Şeyh Kübrâ, tasavvuf tarihinde, bir müridin mânevî mücâhedenin her merhalesinde hakîkaten neler tecrübe ettiğinin objektif fenomenolojik tasvirine girişen ilk şahıstır.⁹²⁴ Henry Corbin de, Orta Asya tasavvuf üstadları arasında, Necmeddîn Kübrâ'nın dikkatini keşiflerdeki renk olayları ve mutasavvıfın mânevî halleri esnasında algıladığı renkli ışıklar üzerinde yoğunlaştıran ilk kişi sayılabileceğini belirtmektedir.⁹²⁵ Sühreverdî el-Maktûl ve Ruzbihan Baklî gibi ondan önce yaşamış bazı zevâtın da bu mevzuda bir takım açıklamaları olduğunu biliyoruz. Fakat onlar, Necmeddîn Kübrâ kadar renkler ve onların sembolleri üzerinde ayrıntılarıyla durmamışlardır.

Gerçekten de Şeyh Kübrâ, özellikle *Fevâihu'l-Cemâl*'de tasavvufî hayata intisâb ettikten sonraki zamanlarda tecrübe ettiği renkli gaybî hâdiselerden, karşılaştığı zorluklardan ve tattığı zevklerden yoğun bir şekilde bahsetmektedir. Eserinde bu hususları belli başlıklar altında tasnif etmeye de gayret göstermiştir. Zaten kitabın gayesi, bir sûfinin başlangıcından sonuna kadar sülûk esnasında neler yaşayabileceğini ana hatlarıyla ortaya koymaktır. Dolayısıyla bizim bu başlık altında işleyeceğimiz konular doğrudan *Fevâihu'l-Cemâl*'in içeriğiyle bağlantılıdır.

Fakat söz konusu bu eser kabaca bir kaç okumayla anlaşılacak derecede karmaşıklık arz etmekte ve yoğun tasavvufî deneyimler arasında konuların takibi ve birbirleriyle olan ilişkileri gözden kaçabilmektedir. Bunun için, *Fevâih*'teki ana mevzuları belli bir sistem içerisinde ve çeşitli başlıklara ayırarak işlemek, Şeyh Kübrâ'nın tasavvufî düşüncelerini anlamada önemli kolaylıklar sağlayacaktır.

⁹²³ Bashir, **Between Mysticism and Messianism**, ss. 199-250.

⁹²⁴ İzutsu, "The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra", s. 24.

⁹²⁵ Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yay., İstanbul 2002, II, 87.

3.4.1. Müşâhede ve Çeşitleri

“Görme, temâşa ve seyretme” gibi anlamlara gelen “*müşâhede*”, sûfilere göre, “Allah’ı ve tecellîlerini kalb ile görmektir.”⁹²⁶ Âriflerin kalbleri sağlam bir müşâhedeğe erişince, her yerde ve her şeyde O’nu temâşa etmeye başlarlar. Bütün kâinâtı O’nunla müşâhede ederler.⁹²⁷ Cüneyd-i Bağdâdî müşâhedeği, “*Kendini kaybederek Hakk’ı bulmandır.*” şeklinde tarif etmektedir.⁹²⁸

Kuşeyrî bu hâli, “muhâdara, mükâşefe ve müşâhede” olmak üzere üçlü bir tasnif içerisinde tanımlamaktadır. Muhâdara başlangıçtır ve kalbin Allah katındaki huzûrudur. Bundan sonraki merhale mükâşefedir. Mükâşefe de açıklık vasfını taşıyan bir delil ile kalbin Hakk’ın huzûrunda oluşu manâsına gelir. Bu ikisinin akabinde zuhûr eden müşâhede ise herhangi bir şüphe bahis konusu olmadan Hakk’ın kulun kalbinde huzûrudur.⁹²⁹

Şeyh Kübrâ’ya göre, tasavvuf yoluna giren bir kişinin, mücâhedenin esaslarına uyduğu ve tarîkatın gerekliliklerini yerine getirdiği takdirde çeşitli mânevî tecrübeler yaşaması ve gayb âlemine dair bazı gerçeklikleri müşâhede etmesi muhakkaktır. Çünkü onun nazariyesinde insan, kâinatta var olan her nesnenin bir nümûnesini içerisinde barındırmaktadır. İnsanın bunları metafizik âlemde müşâhede edebilmesi ve hakikatlerine erişebilmesi için, kendisinde o nesneden var olan parçayı temizlemesi gerekmektedir.⁹³⁰

⁹²⁶ Hucvirî, s. 474.

⁹²⁷ Serrâc, s. 66.

⁹²⁸ Kuşeyrî, s. 169.

⁹²⁹ Kuşeyrî, s. 169. Kâşânî de bu sıralamada ve tanımda Kuşeyri’yle aynı kanaattedir. Bkz. Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 516.

⁹³⁰ Kübrâ, **Fevâihu’l-Cemâl**, s. 113. Bundan dolayı tasavvufta kâinâta makrokozmos/büyük âlem, insana da mikrokozmos/küçük âlem denilmiştir. İbnü’l-Arabî’nin felsefesinde “insan” iki ayrı düzeyde ele alınmaktadır. Birincisi kozmik/kevnî düzeydir. Bu düzeyde insan kozmik bir nesne gibi telakkî olunur. Burada söz konusu olan insanlık, yani beşeriyettir, ferdî bir şahıs olarak insan değildir. Bu düzeydeki insan Hakk’ın sûreti üzerine yaratıldığı için âlemdeki bütün varlıkların en kâmilidir ve âlemin bir zübdesi, hulâsasıdır. Yani cem’ edici varlık anlamında âlem-i sağîrdir. İkinci düzeyde ise insan bir ferdi gösterir. Burada insanların hepsi eşit olarak kâmil değildirlenir. Bkz. Toshiko Izutsu, **İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar**, çev. A. Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999, ss. 289-290.

Necmeddîn Kübrâ'nın tasavvuf sisteminde müşâhedenin temeli işte bu insan anlayışında yatmaktadır. İnsanoğlunun sahip olduğu değerli cevherler, onda aşk, muhabbet ve şevk ateşi gibi bir takım halleri veya semâdaki müşâhedelerin meydana gelmesini gerekli kılmaktadır.⁹³¹ Şeyhe göre insan, Tanrı'dan kopup gelen bir nur parçasıdır ve devamlı olarak asıl kaynağına özlem duymaktadır.⁹³² Yine aynı şekilde insandaki bütün cevherler de kendi cinsinden olan cevherleri aramakta ve onları arzulamaktadır. Fakat şurası muhakkaktır ki her cevher, ancak kendi cinsindeki cevheri temâşâ edebilmektedir.

*İnsanoğlunda her mâdenden cevherler vardır. Her bir mâden sâhibi, kendi cinsinden olan cevheri arar. İrâdesi ve talebi samimi ve ciddi olursa aslı bulur ve ona kavuşur.*⁹³³

*Cevher, sadece kendi mâdenini müşâhede eder. Cevher, sadece kendi mâdenini arzu eder, ancak kendi mâdenine özlem duyar. Şayet gökyüzünü, yeryüzünü, güneşi, yıldızları ve ayı müşâhede edersen bil ki, o mâdenden sende var olan bir parça temizlenmiş demektir.*⁹³⁴

Bu parçalar nasıl temizlenecektir? Tasavvuf ilminin diliyle söyleyecek olursak, tezkiye ve tasfiye vasıtasıyla. Böylece kalbi kaplayan örtü ortadan kalkacak ve kalb gözü açılacaktır.⁹³⁵ Bunun yolu da önceki bölümlerde esaslarını sıraladığımız mücâhededir. Şeyh Kübrâ'nın vurgularından mücâhede olmadan, müşâhedenin asla gerçekleşmeyeceği açıkça anlaşılmaktadır.⁹³⁶ Fakat söz konusu tecrübelerin ve

⁹³¹ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 114.

⁹³² Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si de kamışlıktan kesilen neyin feryâdıyla başlamaktadır. İnsân-ı kâmilî sembolize eden ney, asıl vatanına duyduğu özlem ve hasretten dolayı feryâd etmektedir. Çünkü insan ezelde, Cenâb-ı Hakk'ın huzurunda ve O'nunla birlikteydi. Bu dünyaya gönderilip beden kalıbı içine girince kaynağından, özünden uzaklaştı. Gönül ehline göre gerçek vatan bu dünya değil, Rabbin huzurudur. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Demirci, "Dinle Neyden", **Mevlânâ ve Mevlevî Kültürü** içinde, ss. 107-120; Fulya Bayraktar, "Mevlânâ'da Ney Metaforu", **Uluslararası Mevlânâ, Mesnevi, Mevlevihâneler Sempozyumu Kitabı**, Manisa, 19-21 Aralık 2005, ss. 149-153; Âmil Çelebioğlu, "Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler", **I. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğler Kitabı**, Konya, 3-5 Mayıs 1985, ss. 5-27.

⁹³³ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 112.

⁹³⁴ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 113.

⁹³⁵ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 105.

⁹³⁶ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, ss. 93-94. Necmeddîn Kübrâ'nın şeyhi Ammâr-ı Yâsir de "*Önce mücâhede, sonra müşâhede*" demektedir. Bkz. Ammâr-ı Yâsir, **Savmü'l-Kalb**, s. 30.

müşâhedelerin de belirli aşamaları vardır. Bunlar seyyârın, hakîkat yolunda katettiği mesafeyle doğru orantılı olarak yücelmekte ve latîf hâle gelmektedir.

Mesela sâlikin tarîkata intisâb ettikten sonra halvete girdiğinde ilk karşılaşacağı şeyler, “*havâtır*” dediğimiz bir takım düşüncelerdir.⁹³⁷ Necmeddîn Kübrâ bazı risâlelerinde havâtır çeşitlerini, aralarındaki farkları ve onlarla nasıl başa çıkılabileceğini ayrıntılarıyla anlatmaktadır.⁹³⁸

Bu havâtır tecrübelerinden kısa bir müddet sonra sâlikin kalb gözü açılmaya başlamakta ve bir takım şekiller müşâhede etmektedir. Çünkü müşâhede öncelikle sûret, şekil ve hayâllerle olmaktadır.⁹³⁹ Seyyâr, “*muhayyile ve musavvire gücü*”yle⁹⁴⁰ bunları algılamakta ve şeyhine yorumlatmaktadır.⁹⁴¹ Şeyh Kübrâ’nın “*ednâ müşâhede*” dediği bu aşama, arzda bulunan şeylerle ilgili olan müşâhededir. Arzla kastedilen ise şehâdet âlemindeki değil, gayb âlemindeki arzdır. O arzdaki şekiller, renkler, denizler, ateşler, çöller, şehirler, köyler ve köşklerin temâşâsı bu müşâhedeğe dâhildir.⁹⁴²

Bundan sonra seyyâr, Allah yolunda hakkıyla mücâhedeğe devam ettikçe onun muhayyile ve musavvire gücü zayıflar, sûretler ve şekiller ortadan kalkar, vâkıaların manâları renklerin elbisesi içerisinde algılanmaya başlar. Zikrin galebesiyle bulutlar, yağmurlar, semâ ve yıldızlar hücum eder. Bu zevk esnasında

⁹³⁷ Kübrâ, **Risâle Fi'l-Halve**, vr. 17b-18a.

⁹³⁸ Biz bu konuyu birazdan “Havâtır” başlığı altında genişçe ele alacağız.

⁹³⁹ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 106.

⁹⁴⁰ Bu iki kuvve ile ilgili olarak Necmeddîn Kübrâ şunları söylemektedir: “*Muhayyile gücü, bir manayı, o manaya layık bir kıyâfet içinde tahayyül eder, tasavvur gücü de o manaya sûret ve şekil verir. Meselâ adi bir düşman, köpek sûretinde; haysiyetli bir düşman, aslan şeklinde; büyük bir adam, dağ biçiminde; padişah, deniz tarzında; faydalı bir adam, meyveli ağaç şeklinde; faydasız adam, meyvesiz ağaç biçiminde; fayda ve rızık, yemek halinde; dünya, necâset ve koca karı olarak tasavvur edilir.*” Bkz. Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 106.

İslam felsefe ekollerinin çoğunda kuvve-i muhayyile ve musavvire tek bir kuvve için kullanılan iki tabirdir. Fakat Necmeddîn Kübrâ bunları iki ayrı kuvve olarak kabul eder görünmektedir. Onun bu konudaki görüşünün temel noktalarını şu şekilde sıralayabiliriz: 1. Kuvve-i muhayyile ve kuvve-i musavvire farklı görevlere sahip iki kuvvedir. 2. Her iki kuvve kendi faaliyetini manâ üzerinde gerçekleştirir. 3. İki kuvvenin faaliyeti tek bir mahsul ortaya çıkarır. 4. Kuvve-i musavvirenin faaliyeti istiâre ve mecaz cinsindedir. Bkz. Ahmed Pâketçî, “Dugân-i Hayâl u Sûret Der Endîşe-i Şeyh Necmeddîn Kübrâ”, ss. 77-83.

⁹⁴¹ Kübrâ, **Risâle Fi'l-Halve**, vr. 18a.

⁹⁴² Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 113.

bazı işâretler, rumuzlar ve sırlar keşfolunur; renklerin, semâ, güneş, ay ve yıldızların manaları anlaşılır.⁹⁴³ Şeyh Kübrâ, bu merhaleye gökyüzünde bulunan varlıklarla ilgili müşâhede anlamında “*a'lâ müşâhede*” ismini vermektedir.⁹⁴⁴

Peki sözü edilen bu müşâhedeler nasıl bir hâlet-i rûhiyye içerisinde gerçekleşmektedir ve neyi simgelemektedir? Necmeddîn Kübrâ'ya göre bunlar, uyku ile uyanıklık arasındaki bir durumu ifade eden yakaza halinde meydana gelmektedir.⁹⁴⁵ Şüphesiz burada dış duyu organlarının verdiği fiziksel algılar söz konusu değildir. Sûfî, fizikî gözünün dışındaki bir gözle çeşitli şekilleri ve renkleri gerçekten temâşâ etmektedir.⁹⁴⁶ Çünkü şeyhin nazarında müşâhede ve zevk beraber bulunurlar. Ancak müşâhedenin sebebi, kalbi kaplayan örtünün kaldırılmasıyla kalb gözünün açılması; zevkin sebebi ise, vücut ve ruhların değiştirilmesidir. Bu değişiklik beş duyu organımız için de geçerlidir. Onlar da manevî, ruhânî duyu organlarıyla yer değiştirirler.⁹⁴⁷ Yani bu organlar, nurânî bir varlık olan insanın mânevî organları olarak faaliyet göstermeye başlarlar. Böylece bu organlar vasıtasıyla gaybî tecrübeler yaşanır ve çeşitli renkler görülür.

Sûfî tarafından tecrübe edilen her şeyin, bir imaj olarak tecrübe edildiğini en başta belirtmemiz gerekmektedir.⁹⁴⁸ Şeyh Kübrâ, görülen renkleri ve şekilleri, sûfinin mânevî hâlinin ve yükselme derecesinin göstergeleri olarak

⁹⁴³ Kübrâ, *Risâle Fi'l-Halve*, vr. 18a.

⁹⁴⁴ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 113.

⁹⁴⁵ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 105.

⁹⁴⁶ Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, s. 62; Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 87.

⁹⁴⁷ Şeyh Kübrâ'ya göre uyku, bu duruma güzel bir örnektir. O, bu husustaki görüşlerini şu cümleleriyle ifâde etmektedir: “*İnsan uyuduğu, az da olsa vücudun ağırlıklarından kurtulduğu ve vücut denizi ile duyguları kapandığı zaman göz, kulak, tatma, ağız, el, ayak ve diğer bir beden nev'inden, gayb âlemine başka duyu organları açılır. O kişi bu organlarla görür ve işitir. Gaybdan yemek alır ve yer. Konuşur, yürür, tutar, uzak yerlere gider, uzaklık onun için engel teşkil etmez. Ve o vücut, bu vücudumuzdan daha mükemmeldir. Çünkü o vücut çoğu defa havada uçma, denizde yürüme ve ateşe girip yanmama gücünü kendinde bulur. Bunu saçma bir söz zannetme! Bu bir gerçektir. Ve o, ölümün kardeşidir.*” Bkz. Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 105.

⁹⁴⁸ Izutsu, “The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra”, s. 24.

yorumlamaktadır.⁹⁴⁹ Nitekim o “*Renkler ise aslında hallerin rengidir.*” demektedir.⁹⁵⁰

Netîce itibariyle, Necmeddîn Kübrâ'nın sisteminde bütün imajlar ve vizyonlar önemli kabul edilmektedir. Çünkü onlar, sûfî tarafından benliğin farklı boyutlarının keşfedildiği görüntüsel şekiller olarak işlev görmektedirler. Her bir imaj veya imaj grubu, sâlik için rûhî eğitim sürecinde içinde bulunduğu merhaleye işaret eden sembolik bir referanstır. Bu anlamda, seyr ü sülûk esnasındaki mânevî merhale ile bir grup imaj arasında karşılıklı mükemmel bir ilişki vardır. Sâlikin tecrübe ettiği bir imaj veya imaj grubu doğrudan onun içsel tekâmülünün hangi mertebede olduğunun bir göstergesidir.⁹⁵¹

Son olarak, yukarıdan beri açıklamaya çalıştığımız müşâhedelerin üç temel faydasından bahsedilebilir:

1. Bunlar sayesinde sâlik, kendi hâlinde meydana gelen eksi veya artı yöndeki değişimlerin farkına varmaktadır. Çünkü her hâlin, ona uygun bir hayâli vardır.

2. Kalbî, rûhî ve melekî sahadan gelen vâkıalar belli bir zevk verir. Nefs bu zevkten payını alır ve maddî şeylerden uzaklaşarak, gayba ve latîf manalara yönelir.

3. Tasavvuf yolunun bazı basamakları, ancak bir takım gaybî müşâhedeler sayesinde aşılabilir.⁹⁵²

3.4.2. Renk Sembolizmi

Mistik tecrübenin özellikleri arasında en fazla onun “ifâde edilemez” oluşuna vurgu yapılmıştır.⁹⁵³ Elbette bu, mistik tecrübe hiçbir şekilde ifâde edilemez demek değildir. O halde bu söz, bu tip deneyimlerin tam olarak aktarılamayacağı biçiminde

⁹⁴⁹ Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi**, II, 87.

⁹⁵⁰ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 97.

⁹⁵¹ Izutsu, “The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra”, s. 26.

⁹⁵² Dâye, **Mirsâdü'l-İbâd**, ss. 297-298.

⁹⁵³ Dinî ve mistik tecrübenin özellikleri hakkında bkz. Abdüllatif Tüzer, **Dinî Tecrübe ve Mistisizm**, Dergâh Yay., İstanbul, 2006, ss. 112-134; Abdullah Kartal, “Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?”, **Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4 Kitabı**, Bursa, 14-15 Ekim 2005, ss. 83-101.

anlaşılmalıdır. Çünkü dünyadaki bütün mistik hareketlerde olduğu gibi, tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren mutasavvıflar da sadece kendilerinin anlayabilecekleri sembolik bir dil geliştirmeye başlamışlar ve bunun adına da “*işâret*” adını vermişlerdir. Serrâc işâreti şöyle tanımlamaktadır: “*Manâsı latîf olduğundan sözle açıklanması, konuşan tarafından gizli tutulan şeydir.*”⁹⁵⁴ Burada iki amaç gözetilmiştir. Birincisi, sûfilerin kendi dünyalarından olan kimselerin tasavvufî sırlarını anlamalarına yardımcı olmak; ikincisi de bu esrârı ağyârdan, yani yabancılardan gizlemektir.⁹⁵⁵ Tasavvuf erbâbının yazdığı eserlere baktığımızda, bazı sûfilerin, metafizik âlemde müşâhede ettikleri hakikatleri bu dilin sınırlı kalıpları içerisinde, çoğu kez şiirsel ve sembolik ifâdelerle anlatmaya çalıştıklarına şahit oluruz. İşte ehl-i tasavvufun bu noktada başvurduğu en önemli sembollerden birisi de renklerdir.

Renkler tarihin eski dönemlerinden beri insanoğlunun eşyâyı, nesnelere ve aynı zamanda kendisini tanımlamak ve belirgin hale getirmek için kullandığı unsurlardan biridir. Zîrâ bir nesneyi –veya en geniş anlamda, bir fikri- diğerinden ayırt etmek için kullanılan en kolay yol renktir. Zamanla renklerin sadece zâhirî bir tanımlamayla sınırlı olmadığı, insanların iç dünyası ve psikolojileriyle de yakînen ilişkili olduğu anlaşılmuştur. Günümüzde psikoloji ve modern bilimin verileri, renklerin, insanların ruh halleri ve kişilikleri üzerinde bazı etkilerinin olduğunu kanıtlamıştır. Ayrıca renkler, insanların tedâvilerinde ve mânen rahatlamalarında da kullanılan bir araçtır.⁹⁵⁶ Buna ilâve olarak, renklere bazı anlamlar yüklenmiş ve onlar

⁹⁵⁴ Ebu Ali Rûzbârî de bu hususta şöyle demektedir: “*Bizim ilmimiz işâret ilmidir. Söze dönüşürse gizli kalır.*” Bkz. Serrâc, s. 330.

⁹⁵⁵ Tahir Uluç, **İbn Arabî’de Sembolizm**, s. 80.

⁹⁵⁶ Bkz. Ali Yıldırım, “Renk Simgeçiliği ve Şeyh Galib’in Üç Rengi”, **Milli Folklor**, Cilt: 18, Sayı: 72, s. 130. Yirminci asrın ilk yarısından itibaren artık “color science/renk bilimi” denilen bir bilim dalı bile ortaya çıkmıştır. Bu alanın çeşitli temsilcileri için bkz. Ahmed Pâketçî, “Revânşinâsî-yi Reng Der Endîşe-i İrfânî-yi Necmeddîn Kübrâ”, ss. 106-113. Modern dünyada hızla yayılan pozitif düşünce merkezleri, psikolojik ve ruhsal tedavi tekniklerinde renklerin insanlar üzerindeki etkilerini de kullanmaktadır. Renklerle kişilik ve karakter analizleri yapılmakta, her kişiye özgü bir rengin olduğu belirtilmektedir. Bu konudaki uzmanlardan biri olan Davut İbrahimoğlu, “*Renk tercihlerimiz tesadüfler üzerine değil, kişiliğimiz ve bundan doğan ihtiyaçlar üzerine yapılır.*” diyor. Bkz. <http://www.psikoenerji.com/nerenk.html/27.01.2009>

Yine bu alanın uzmanlarından biri, kendisini renkbilimci olarak isimlendiren Metin Yahya Üster’dir. O da renklerin analizini yapmakta ve karakterler üzerindeki etkilerinden

çeşitli şeylerin sembolleri haline gelmiştir. Bu durum zamana, mekâna, dine ve kültüre göre farklılık arz etmektedir.⁹⁵⁷

Kur'an'a baktığımızda renk kelimesinin karşılığı olarak "sıbğa" tabirini görüyoruz. Türkçe'ye "boya" olarak çevirebileceğimiz bu sözcük, âyette Allah ismiyle beraber geçmektedir. "*Allah'ın boyası! O'nun boyasından daha güzel boyası olan kim?*" (Bakara, 2/168) Bu kullanım, hakikî renk vericinin yalnızca Allah olduğu şeklinde yorumlanabilir. "*Sıbğatullah*" terimi "din, akıl, iman, İslâm ve fitrat" olarak da tevil edilebilir. Bu durumda o, Allah'ın vurduğu boya, verdiği renk ve insan yaratılışına hâkim kıldığı özellik, ezelde insanın rûhuna konan bir inancı, fitratı ve tevhîdi yansıtmaktadır.⁹⁵⁸ Yûnus Emre bu durumu "*Yanmışam aşkuna tâ küll olunca / Boyandum rengüne, solmazam ayruk.*"⁹⁵⁹ diyerek dile getirmektedir. Mevlânâ da "*O beden nerededir ki cân ile aynı renge bulanmıştır?*"⁹⁶⁰ demektedir.

Mutasavvıflar mâverâü'l-akl olan tecrübelerini aktarabilmek için renk sembolizmini canlı bir şekilde kullanmışlardır. Genel olarak renkler, tasavvufta bir takım halleri, makâmları ve seyr ü sülûk esnasındaki merhaleleri simgelemektedir. Hangi rengin hangi anlama geleceği ise sûfiden sûfiye veya tarîkattan tarîkata değişiklik gösterebilmektedir.

Meselâ Hâtem Asam, ölümün türlerini renklerle ifâde etmiştir. Buna göre, açlık beyaz ölüm, halkın ezâ ve cefâsına katlanmak siyah ölüm, nefse muhâlefet

bahsetmektedir. Meselâ onun teorisine göre, kırmızı, sevgi, irâde ve atak kişilik; turuncu, duygusallık, yapıcı ve neşeci arayış; sarı, entelektüel güç, yöneticilik, hırs; yeşil ise denge, huzur, güven ve istikrâr gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. <http://www.renkcenter.com/renkanaliz/default.asp/27.01.2009>

⁹⁵⁷ Mesela Hint felsefesinde "üç gunalar" olarak bilinen, yani varlığı bilginin ışığıyla aynı olan ve varlığın yüksek hallerini temsil eden semâvî kürelerin ışıldaması ile sembolleşen saf özüne uygunluk anlamındaki "Satva" beyazla; varlığın belirli bir hâli içindeki yayılımını, diğer bir ifâdeyle varoluşun belirli bir düzeyinde bulunan olanaklarının yayılmasını teşvik eden itki anlamındaki "Rajas" kırmızıyla; câhiliyyet ile özdeş olan varlık, aşağı hallerinde alınan varlığın karanlık kökü olarak bilinen "Tamas" siyahla sembolize edilmektedir. Bkz. Rene Guenon, **Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi**, çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul, 2001, ss. 37, 40. Bu konuda ayrıca bkz. Barbara A. Weightman, "Sacred Landscapes and The Phenomenon of Light", **Geographical Review**, Cilt: 86, Sayı: 1, 1996, ss. 59-71.

⁹⁵⁸ Necmettin Şahinler, **Siyah ve Yeşil: Kur'an'da Renk Sembolizmi**, İnsan Yay., İstanbul, 1999, ss. 13-15.

⁹⁵⁹ Mustafa Tatçı, **Yûnus Emre Dîvânı**, Akçağ Yay., Ankara, 1998, s. 150.

⁹⁶⁰ Mevlânâ, **Dîvân-ı Kebîr-Şecmeler**, I, 79.

etmek kırmızı ölüm, yama üstüne yama dikmek ise yeşil ölümdür.⁹⁶¹ Ruzbihan Baklî, Hakk'ın güzelliğini kırmızı gül renginde gördüğünü söyler; Allah'ın cemâlini ve celâlini çeşitli suretlerde temâşâ ettiğinden bahseder.⁹⁶²

Halvetiyye tarîkatında renk sembolizminin çok yaygın olduğu görülmektedir. Bu tarîkatta nefsin yedi mertebesinin ayrı bir zikri, hâli ve nûru vardır. Meselâ, nefs-i emmârenin mavi, nefs-i levvâmenin sarı, nefs-i mülhemenin kırmızı, nefs-i mutmainnenin beyaz, nefs-i râziyyenin yeşil, nefs-i marziyyenin siyah nûru vardır. Nefs-i kâmiledeki nur ise renksizdir.⁹⁶³ Nakşibendîler'e göre de zikirle meşgul olan sâlikin kalbinde sırasıyla sarı, kırmızı, beyaz, siyah ve yeşil renkte nurlar zuhûr etmektedir.⁹⁶⁴

Salâhaddîn-i Uşşâkî (ö. 1197/1782), cemâl ve celâl sıfatlarının yaydığı rengârenk ışıklardan bahsedip, cemâlden yeşil ve sarı, celâlden ise kızıl ve al renklerin parıldadığını söyler.⁹⁶⁵ İ. Hakkı Bursevî ise bu hususta daha detaylı bilgiler vermektedir. Ona göre, yeşil olgunluğa işârettir, doğru yolda olanların hâlidir. Sarı, cemâl ve celâl arasında seyredenlerin durumunu remzeder. Beyaz ise aslında bir renk değildir. Daha doğrusu onun rengi, beraber olduğu diğer renge bağlıdır. Siyah da böyledir. Zîrâ siyah, Zill-i Hakîkî'ye işârettir ki nûru'l-envâr âlemidir ve o âlemde aydınlık ve karanlık yoktur. Gerçi nûr-ı siyah derler ki, bütün ışıkların son bulduğu noktadır. Çünkü siyah Zât'ın rengidir ve gece gibi Ka'be de Zât-ı Ahadiyyet'e

⁹⁶¹ Sülemî, s. 93. Ölümün renkleriyle ilgili olarak ayrıca bkz. İsmail Rusûhî Ankaravî, **Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi-Makâsıd-ı Aliyye Fî Şerhi't-Tâiyye**, haz. Mehmet Demirci, Vefa Yay., İstanbul, 2007, s. 44; Mehmet Demirci, "Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm)", **Tasavvuf**, Cilt: 2, Sayı: 4, 2000, s. 11.

⁹⁶² Bkz. Nazif Hoca, **Ruzbihân el-Baklî**, ss. 103-118.

⁹⁶³ Bu hususta daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Muslu, **Mustafa Kemâleddîn Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri**, Erkam Yay., İstanbul, 2005, ss. 154-175; Muslu, "Halvetiyye'de "Atvâr-ı Seb'a" Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâli'nin Atvâr-ı Seb'a Risâlesi", **Tasavvuf**, Cilt: 8, Sayı: 18, 2007, ss. 43-63. Kadiriyye tarîkatında da Halvetîliğe benzer bir durum söz konusudur. Bkz. Hacı Muharrem Hilmî Efendi, **Kadirî Yolu Sâliklerinin Zikir Makamları ve Zâkirlere Hediye**, haz. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs., ss. 124-161.

⁹⁶⁴ Osman Türer, "Letâif-i Hamse", **DİA**, XXVII, 143.

⁹⁶⁵ Ömür Ceylan, **Tasavvufî Şiir Şerhleri**, Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 259.

işârettir. Zât'ın aslı idrâk olunamadığı gibi o makâma ulaşmak da diğer sıfatların renklerinden tecerrüd etmekle olur.⁹⁶⁶

Kübreviyye tarikatının ileri gelen şeyhlerinin en belirgin özelliklerinin, renk sembolizminden çokça istifâde etmeleri olduğuna biraz önce atıfta bulunmuştuk. Şeyh Kübrâ, özellikle seyr ü sülûk sürecinde insanın önündeki üç perdeden, yani vücut, nefis ve şeytan üçlüsünden kurtulurken yaşananları anlattığı yerlerde bu sembolizme başvurmuştur. O, *Fevâihu'l-Cemâl* ve *Risâle Fi'l-Halve* gibi eserlerinde bazı renklerin hangi anlamlara geldiğine de değinmektedir. Şeyhe göre, bunlar arasındaki fark, ancak zevk-i vicdânî ile anlaşılabilir.⁹⁶⁷ Şimdi söz konusu bu renkler üzerinde duralım:

Beyaz: Necmeddîn Kübrâ'ya göre beyaz, İslâm, imân ve tevhîdi sembolize etmektedir.⁹⁶⁸ O, insan vücûdunun ilk anda zifirî karanlık olduğunu, daha sonra kırmızılaştığını ve ıslâh edildiğinde de saflaşıp beyaz hâle geldiğini ileri sürmektedir.⁹⁶⁹ Bu renk genel olarak saflığı, temizliği çağrıştırmakta ve huzurlu bir ruh hâlini göstermektedir. Bundan dolayı nefis-i mutmainnenin rengidir.⁹⁷⁰ Nakşibendiyye'de ise sırr latîfesinin rengi beyazdır.⁹⁷¹ Şeyh Galip, beyazı Allah'ın yaratma irâdesinin sembolü olarak kullanmaktadır.⁹⁷²

Siyah: Şeyh Kübrâ siyahın, küfür, şirk ve şekki temsil ettiğini ileri sürmektedir. Yine ona göre, koyu ve karanlık ise türâbî hazzın bekâsının, bedenlerin kuvvetinin ve nefis-i hayvânînin duhûlünün delîlidir.⁹⁷³ Fakat tasavvufta siyahın iki anlamı olduğunu belirtmek gerekir. Birincisi maddî siyah, ikincisi belirsizlik anlamındaki siyahtır. Necmeddîn Kübrâ burada siyahın ilk anlamını kasdetmektedir.

⁹⁶⁶ Ömür Ceylan, s. 260. Tasavvufta rüyaların tabir edilmesinde de renklerden faydalanılmıştır. Bu konuda bkz. H. Avni Yüksel, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1996, s. 217.

⁹⁶⁷ Kübrâ, *Risâle Fi'l-Halve*, vr. 18a.

⁹⁶⁸ Kübrâ, *Risâle Fi'l-Halve*, vr. 18a.

⁹⁶⁹ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 94.

⁹⁷⁰ Muslu, *Mustafa Kemâleddîn Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 166.

⁹⁷¹ Osman Türer, "Letâif-i Hamse", *DİA*, XXVII, 143.

⁹⁷² Ali Yıldırım, "Renk Simgeçiliği ve Şeyh Galib'in Üç Rengi", s. 140.

⁹⁷³ Kübrâ, *Risâle Fi'l-Halve*, vr. 18a-b.

İkinci anlamıyla siyah, esas itibariyle bir renk değil, bütün renklerin kaynağıdır. O, Tanrı'nın zâtını ve amâ hâlindeki durumunu, aynı zamanda asla dönüşü sembolize eder.⁹⁷⁴ Siyahdaki bu belirsizlikten dolayı, Hakk'ın nûrunun renksiz ve keyfiyetsiz olduğu da söylenir.⁹⁷⁵

Kırmızı: Necmeddîn Kübrâ, *Risâle Fi'l-Halve*'de kırmızı için “*Hâlin şiddeti ve kuvvetinin delîli, irfânın ve şeytanın geldiğinin emâresidir.*”⁹⁷⁶ demektedir; *Fevâih*'te ise kırmızıyı, “*Saf ateş rengi olan kırmızı ise himmet hayatının yani kudretin işâretidir. Şayet bu renk bulanıksa şiddetin ateşidir. Bu da seyyârın, nefis ve şeytanla yaptığı mücâhedenin sertliği ve yorgunluğu manâsına gelir.*”⁹⁷⁷ diye yorumlamaktadır. Kırmızının nefis-i mülhimeyi, rûhu, vuslatı, yani Allah'a kavuşmayı ve varlık âlemini simgelediği de söylenmektedir.⁹⁷⁸

Sarı: Şeyh Kübrâ'ya göre bu renk, hâlin zaafının, sürûr ve bastın temellerinin delîlidir.⁹⁷⁹ O bitkilerden örnek vererek bu durumu açıklamaya çalışır. Nasıl ki bir bitkinin sararması, onun bazı ârizalardan dolayı za'fiyete uğradığını gösteriyorsa, sarı renk de seyyârın gidişâtındaki za'fi ve zayıflığı simgeler.⁹⁸⁰ Halvetiyye'de nefis-i levvâmenin, Nakşibendiyye'de ise kalbin nûru sarıdır.⁹⁸¹

Mavi: Necmeddîn Kübrâ mavinin, nefsin kuvvetine ve safâsına delâlet ettiğini belirtmektedir.⁹⁸² Ona göre nefis zuhûr ettiği zaman rengi mavidir.⁹⁸³ Mavi, Halvetiyye'de de nefis-i emmâreyi simgelemektedir.⁹⁸⁴

⁹⁷⁴ Corbin, **The Man of Light in Iranian Sufism**, s. 102; Necmettin Şahinler, ss. 19-27.

⁹⁷⁵ Meselâ Necmeddîn Dâye bu kanaattedir. Bkz. Dâye, **Mirsâdü'l-İbâd**, ss. 306-307.

⁹⁷⁶ Kübrâ, **Risâle Fi'l-Halve**, vr. 18a.

⁹⁷⁷ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 97.

⁹⁷⁸ Bkz. Muslu, **Mustafa Kemâleddîn Bekrî**, s. 161; Osman Türer, “Letâif-i Hamse”, **DİA**, XXVII, 143; Ali Yıldırım, “Renk Simgeçiliği ve Şeyh Galib'in Üç Rengi”, s. 140. Mevlevîlik'te şeyhin postu kızıl renkte olur. Güneş batarken kızıl renge büründüğü ve Hz. Mevlânâ da güneşin gurûb ettiği sıralarda Hakk'a vâsıl olduğu için bu renk “vuslat rengi” olarak benimsenmiştir. Bkz. H. Hüseyin Top, **Mevlevî Usûl ve Âdâbı**, Ötüken Yay., İstanbul, 2001, s. 97.

⁹⁷⁹ Kübrâ, **Risâle Fi'l-Halve**, vr. 18a.

⁹⁸⁰ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 97.

⁹⁸¹ Muslu, **Mustafa Kemâleddîn Bekrî**, s. 160; Osman Türer, “Letâif-i Hamse”, **DİA**, XXVII, 143.

⁹⁸² Kübrâ, **Risâle Fi'l-Halve**, vr. 18a-b.

⁹⁸³ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 94.

⁹⁸⁴ Muslu, **Mustafa Kemâleddîn Bekrî**, s. 155.

Yeşil: Yeşil, Necmeddîn Kübrâ'nın renk sembolizmindeki en mühim renktir. Çünkü o, vücûdun karanlık kuyusundan çıkışı ve kurtuluşu sembolize etmektedir. Bitkinin yeşil oluşu, onun canlılığını gösterdiği gibi, yeşil renk de kalb hayatını, yani kalbin canlı ve çalışır olduğunu simgelemektedir. Şeyhe göre, yeşil arda kalan sonuncu renktir. Bu renkten şimşek çakması gibi parıltılar ve aydınlıklar doğar. Yeşillik saf da olabilir, bulanık da. Saf oluşu, Hakk'ın nûrunun galibiyetinden, bulanık oluşu ise vücut ve varlık karanlıklarının hâkimiyetinden meydana gelir.⁹⁸⁵

Nakşibendiyye tarikatında seyr ü sülûk kalb latîfesiyle başlamakta ve ahfâ ile sona ermektedir. İşte bu son latîfenin nûru yeşildir.⁹⁸⁶ VIII./XIV. yüzyıl Kübrevî şeyhlerinden Simnânî yedi latîfeye karşılık gelen yedi renkten bahsetmektedir. Latîfetü'l-kâlibiyyenin rengi karanlık ve koyu, latîfetü'n-nefsiyyenin mavi, latîfetü'l-kalbiyyenin kırmızı, latîfetü's-sırriyyenin beyaz, latîfetü'r-rûhiyyenin sarı, latîfetü'l-hafiyyenin nûrânî siyah ve nihâyet latîfetü'l-Hakkıyye'nin ise yeşil veya renksizdir.⁹⁸⁷

Yeşil rengin eski zamanlardan beri kullanımı çok yagındır. O, gönlü ve gözü dinlendiren bir renktir. Günümüz psikolojisinde yeşil, denge, huzur, güven ve istikrârı temsil etmektedir. Kur'an-ı Kerîm'de de bu renk bolluk-bereket anlamında ve cennet tasvirlerinde kullanılmaktadır. İstihâre yaparken beyaz ve yeşil görmek, hayra; siyah ve kırmızı görmek de şerre yorulur. Hızır'ın kelime olarak yeşil anlamına geldiğini ve dünya siyasetinde İslâm'ın renginin de genellikle yeşil olarak kabul edildiğini biliyoruz.⁹⁸⁸

Necmeddîn Kübrâ yukarıda zikrettiklerimiz dışında, altın renginin, halâsın ve ihlâs makâmının; gümüş renginin ise sıdk ve istikâmetin delîli olduğunu söylemektedir.⁹⁸⁹

⁹⁸⁵ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 97.

⁹⁸⁶ Osman Türer, "Letâif-i Hamse", **DİA**, XXVII, 143.

⁹⁸⁷ Simnânî'deki nurların hiyerarşisi için bkz. Elias, **The Throne Carrier of God**, ss. 251-264

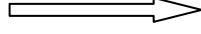
⁹⁸⁸ Bu rengin geniş kullanım ağı hakkında bkz. Necmettin Şahinler, ss. 69-102.

⁹⁸⁹ Kübrâ, **Risâle Fi'l-Halve**, vr. 18b; Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 117.

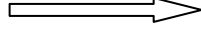
Renklerin tasavvufî tecrübe sırasında hissedilir hâle gelmesi muhakkak ki bilfiil yaşayarak anlaşılabilir bir konudur. Bunun anlatılmasında kelimeler yetersiz kalacaktır. “Tatmayan bilmez” ölçüsünün geçerli olduğu noktalardan biri de budur. Bu özellik saklı kalmak üzere, meseleyi zihnimize biraz yaklaştırabilir ümidiyle Necmeddîn Dâye’nin renklerle ilgili bir izâhını görelim:

“Nurların renklerine gelince, her makâmda görülen nurlar farklı bir renge sahiptir. Meselâ nefs-i levvâme makâmında mavi nur ortaya çıkar. Bu nur, nûr-i ruh veya nûr-i zikrin zulmet-i nefis ile imtizâcından oluşur. Ziyâ-yı ruh ve zulmet-i nefis mavi bir nur ortaya çıkarır. Zulmet-i nefis daha az olup, nûr-i ruh fazla olursa kırmızı bir nur müşâhede edilir. Nûr-i ruh galebe çalarsa sarı bir nur ortaya çıkar. Zulmet-i nefis kalmadığında ise beyaz bir nur görülür. Nûr-i ruh safâ-yı dil ile imtizâc ettiğinde yeşil bir nur ortaya çıkar. Kalb tamamen saf hâle geldiğinde ise güneş gibi ışıklı bir nur görünür. Nûr-i Hak ise renksiz, keyfiyetsiz, hadsiz ve benzersiz bir şekilde âşikâr olur.”⁹⁹⁰

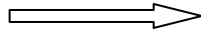
⁹⁹⁰ Dâye, **Mirsâdü'l-İbâd**, ss. 306-307.



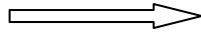
İslâm, iman ve tevhîdin delili



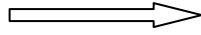
Küfür, şirk ve şehkin delili



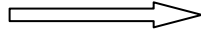
Hâlin şiddeti ve kuvveti, irfânın ve şeytanın geldiğinin emâresi



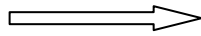
Hâlin zaafi, sürûr ve bastın temellerinin delili



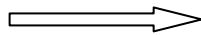
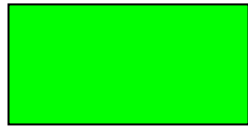
Nefsin kuvvetinin ve safâsının delili



Sıdk ve istikametinin delili



Halâsın ve ihlâs makamının delili



Kalb hayatı

Necmeddin Kübra'nın renk sembolizmini gösteren bir tablo.

3.4.3. Havâtır

Arapça “h-t-r” kökünden türeyen “*hâtır*” (çoğulu havâtır), “aklına gelmek, hatırlamak ve içine doğmak” gibi mânâlara gelmektedir.⁹⁹¹ Tasavvuf terminolojisinde ise havâtır, “kalbe gelen hitap veya düşüncedir.” Bu hitap “*rabbânî, melekî, şeytânî* ve *nefsânî*” olabilir. Ancak kalbe yerleşmez, gelip geçicidir.⁹⁹² Bu kavrama günümüz psikolojisinde “*uyarıcı*” adı verilmektedir.⁹⁹³

Hâtırla aynı anlama sahip başka bir terim de “*hatre*” (çoğulu hatarât)’dir. Hucvirî hatarâtı şöyle tanımlamaktadır: “*Tasavvuf yolunun hükümlerinden olmak üzere seyr ü sülûk esnâsında kalbden geçen şey, havâtır, hâtıralar.*”⁹⁹⁴ Havâtırla ilişkili diğer bazı kavramlar ise “*vâki*” ve “*vârid*”dir. Vâki’ sözüyle, hâtır gibi gelip geçici olmayıp, kalbde bâkî ve dâim olan mânâ kastedilmektedir. Bütün kalbler havâtır mahallidir, yani hiçbir kişinin kalbi bir an bile olsa havâtırdan hâlî kalmaz. Fakat vâki’, Hakk’ın sözü ile içi dolu olan kalbden başkası üzerinde vücûda gelmez.⁹⁹⁵ Vârid (çoğulu vâridât) ise, kulun kasdı olmaksızın kalbe gelen hâtırlardır. Havâtır kabîlinden olmayan vâridler de vardır. Vâridât bazen Hak’tan, bazen ilimden gelir. Bu duruma göre vâridât, havâtırdan daha umûmîdir. Çünkü havâtır hitap (söz) nev’inden olan şeylere mahsustur. Vâridât ise sürûr vâridi, hüznün vâridi, kabz ve bast vâridi gibi mânâlara ve hallere de şâmil bir ıstılahtır.⁹⁹⁶

Havâtır kavramı, Kur’an’da yer almamakta, hadislerde ise türediği fiil kalıbında geçmektedir. Bununla birlikte mutasavvıflar, bazı âyet ve hadislerin havâtırın varlığına işâret ettiği konusunda hemfikirdirler. Necmeddîn Kübrâ’nın da bu konuda çeşitli âyet ve hadisleri delil olarak kullandığı görülmektedir. Bunlara birer örnek vermek gerekirse:

⁹⁹¹ Bkz. İbn Manzûr, IV, 249.

⁹⁹² Hâtır/havâtır tanımları için şu kaynaklara bkz. Serrâc, s. 335; Kuşeyrî, s. 177; Hucvirî, ss. 537-538; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 229; Uludağ, “Havâtır”, *DİA*, XVI, 526.

⁹⁹³ Bkz. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1996, s. 41.

⁹⁹⁴ Hucvirî, s. 535.

⁹⁹⁵ Hucvirî, s. 538.

⁹⁹⁶ Kuşeyrî, s. 179. Necmeddîn Kübrâ, bu konuda aynen Kuşeyrî’yi takip etmekte ve isim vermeden onun sözlerini aktarmaktadır. Bkz. Kübrâ, *İrşâdü’t-Tâlibîn*, vr. 137b.

Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Şeytan sizi fakirlikle korkutup kötülüğü emreder. Allah ise size bağıslama ve lûtufla söz verir.” (Bakara, 2/268)

“İnsanoğlunun kalbinde şeytanın vesvesesi ve meleğin ilhâmı bulunur. Şeytanın verdiği vesvese, şerri ve dedip hakkı yalanlamaktır. Meleğin ilhâmı ise, hayrı tavsiye ve tasdik etmektir. Kim kalbinde hayrı kabul edip hakkı tasdik duygusunu bulursa, onun Allah’tan olduğunu bilsin ve O’na hamdetsin. Kim de aksini bulursa, şeytandan Allah Teâlâ’ya sığınsın.” Sonra Resûlullah şu âyeti okudu: “Şeytan sizi fakirlikle korkutarak kötülüğü emreder.”⁹⁹⁷

Tasavvufî kaynaklarda havâtır söz konusu olduğunda, çeşitli tasniflerin yapıldığı görülmektedir. Bazı istisnâlar dışında, “rabbânî, melekî, şeytânî ve nefsânî” olmak üzere genelde dört çeşit havâtırdan bahsedilmektedir. Örneğin, Cüneyd-i Bağdâdî bu görüştedir.⁹⁹⁸ Necmeddîn Kübrâ ise yukarıdakilere ek olarak “*havâtır-ı kalb*”den de söz etmekte ve genellikle beşli bir sınıflandırmaya gitmektedir.⁹⁹⁹ Fakat bunun yanısıra o, *İrşâdü’l-Tâlibîn*’de Cüneyd’e uyararak dörtlü tasnifi tercih etmektedir.¹⁰⁰⁰ Yine Şeyh Kübrâ, isim vermeden bazı sûfiler tarafından yapılan sınıflandırmalara da değinmektedir. Meselâ bazıları “*hâtır-ı sakîm ve hâtır-ı selîm*”, bazıları da “*hâtır-ı ilhâm ve hâtır-ı visvâs*” olmak üzere havâtır-ı ikiye ayırmaktadır.¹⁰⁰¹ Buradaki sakîm ve visvâsın hâtır-ı şeytanla, ilhâm ve selîmin de hâtır-ı meleklerle aynı olduğu açıktır.

⁹⁹⁷ Kübrâ, *Risâle İle’l-Hâim*, ss. 81-83; Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 92b-93a. Hadis için bkz. Tirmizî, *Tefsîru Sûreti’l-Bakara*, 35.

⁹⁹⁸ Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 93b. Cüneyd havâtır çeşitleriyle ilgili olarak şöyle demektedir: “*Hâtırlar dört çeşittir. Hak’tan olan, kulu Hakk’a davet eder. Melekten olan, kulu tâate davet eder. Nefsten olan, nefsin gösterişine ve dünya nimetlerinden haz almaya davet eder. Şeytandan gelen ise kine, kıskançlığa ve düşmanlığa davet eder.*” Bkz. Attâr, s. 406. İsmail Hakkı Bursevî “şeytânî, nefsânî, ruhânî ve Rahmânî” olmak üzere dört çeşit havâtır olduğunu ve bunların da “al, sarı, kırmızı ve yeşil” renkleriyle ifade edildiğini söylemektedir. Bkz. Ömür Ceylan, s. 260.

⁹⁹⁹ Necmeddîn Kübrâ’nın havâtır tasnifleri ve açıklamaları için şu eserlere bkz. Kübrâ, *Risâle İle’l-Hâim*, ss. 81-87; Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, ss. 100-104; Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 92b-94a; Kübrâ, *Risâletü’s-Sâiri’l-Hâiri’l-Vâcid*, vr. 37a-b. Şeyh Kübrâ’nın halifelerinden Mecdüddîn Bağdâdî burada zikredilen beş hâtıra ek olarak “hâtır-ı ruh ve hâtır-ı şeyh” olmak üzere iki çeşit hâtırdan daha bahsetmektedir. Bkz. Bağdâdî, *Tuhfetü’l-Berere*, vr. 50b-58b. Seyfeddîn Bâharzî’nin torunu Yahya Bâharzî ile Kübreviyye tarikatının VIII./XIV. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri olan Seyyid Ali Hemedânî de aynen Şeyh Kübrâ gibi beşli bir havâtır tasnifi yapmaktadır. Bkz. Yahya Bâharzî, ss. 315-316; Bedahtî, ss. 141-142.

¹⁰⁰⁰ Bkz. Kübrâ, *İrşâdü’l-Tâlibîn*, vr. 137a-b.

¹⁰⁰¹ Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 93b.

Bu genel hususlara kısaca temas ettikten sonra, şeyhin hâtırları nasıl tanımladığına, bunlar arasında ne gibi farkların olduğuna ve hâtırlar karşısında nasıl bir tavır takınmak gerektiğine değinebiliriz.

I. Havâtır-ı Hak: “Bu, ilk hâtırdır. Hiçbir ön sebep ve hükme bağlı olmadan kalbde vâki olan hâtır manâsına gelir.”¹⁰⁰² Hâtır-ı kalb ile hâtır-ı melek de buna dâhildir. Saf hâtır-ı Hak ilhâmıdır. ¹⁰⁰³ “*İlhâm*” ise Allah’ın ilhâma mazhar olan kalbde yarattığı bir ilimdir. ¹⁰⁰⁴ Gelen ilhâma akıl, nefis, şeytan, kalb ve melek itiraz edemez. ¹⁰⁰⁵ Nitekim Hallâc-ı Mansûr, “*Hâtır-ı Hakk’a hiçbir şey karşı koyamaz.*”¹⁰⁰⁶ demektedir.

İlhâm bazen gaybet, bazen de huzur hâlindeyken vâki olur. İkincisi, ilkinde göre daha kapalı ve gizli iken; birincisi, daha net bir şekilde hissedilir ve zevk hâline daha yakın olur. Bundaki sır, hakkânî havâtırın “*ilm-i ledün*” olmasıdır. Yani ilhâm gerçekte hâtır değil, Allah’ın ruhlara “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” (A’râf, 7/172) ve “*Allah, Adem’e bütün isimleri öğretti.*” (Bakara, 2/31) âyetlerinin işâret ettiği ezeli ilimdir. Ruhlar da bunu böyle öğrenmişlerdir. Ruhlar, ilm-i ledünnîyi şu anda da öğrenmek durumundadırlar. Ancak bu ilim, vücut ve varlık karanlığı ile örtülü olduğu için, sâlik, bunlardan uzaklaşıp temizlendiği zaman, ledünnî ilim veya onun hüküm ve hikmetlerinden biri ortaya çıkar. Sâlik, daha sonra beraberinde bu ilim ve ilhâm olduğu halde tekrar vücûduna döner. İşte bu ilim, ilhâmıdır. Artık bu vücut, toz ve kirden görünmez hale gelen bir tahtadaki yazının, tozların silinmesiyle yeniden okunur duruma gelmesine benzer.¹⁰⁰⁷

II. Havâtır-ı Kalb: “Hâtır-ı kalb, aynen hâtır-ı melek gibi, sürekli olarak iyi ve yararlı işleri teşvik eden hâtırdır.” Fakat ondan şu noktalarda ayrılır: Şehvette, şevkte, hanînde, tayşte, tayarânda, insibâbda, rağbette, muhabbette, aşkta, valeh,

¹⁰⁰² Kübrâ, **Risâle İle’l-Hâim**, s. 83; Kübrâ, **Risâletü’s-Sâiri’l-Hâiri’l-Vâcid**, vr. 37a.

¹⁰⁰³ Kübrâ, **Fevâihu’l-Cemâl**, s. 100.

¹⁰⁰⁴ Kübrâ, **Risâle İle’l-Hâim**, s. 83.

¹⁰⁰⁵ Kübrâ, **Fevâihu’l-Cemâl**, s. 100.

¹⁰⁰⁶ Sülemî, s. 308.

¹⁰⁰⁷ Kübrâ, **Fevâihu’l-Cemâl**, ss. 100-101. Bu konuda ayrıca bkz. Ahmed Pâketçî, “Ma’rifet Der Endîşe-i İrfânî-yi Şeyh Necmeddîn Kübrâ”, ss. 19-20.

cünûn ve Hak'ta cünûnda. Mü'minlerin meleklerden daha üstün oluşunun sebebi de buradadır.¹⁰⁰⁸ Eğer kalb, hâtırda tek başına ise zayıf olur. Oraya hâtır-ı melek indiğinde daha kuvvetli hâle gelir.¹⁰⁰⁹ Şeyh Kübrâ, bu durumu bir hadis ile açıklamaya çalışır:

İbn Abbâs şöyle anlatır: “*Resûlullah hayır ve hasenât yönünden insanların en cömerti idi. En cömert olduğu zaman da Ramazan ayı idi. Cebrâil her gece onun yanına gelip Kur'an'ı müzâkere ederdi. İşte bundan dolayı Resûlullah'ın hayr u hasenât konusundaki cömertliği herhangi bir engele uğramayan rüzgâr gibiydi.*”¹⁰¹⁰ Necmeddîn Kübrâ, Hz. Peygamber'in Ramazan ayında cömertliğinin artmasının sebebini, Cebrâil'in onun yanına gelmesine, dolayısıyla hâtır-ı meleğe bağlamaktadır.¹⁰¹¹

Fakat kalbdeki havâtırın muteber olabilmesi, bazı şartların gerçekleşmesine bağlıdır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Kalb, şeytanın hâkimiyeti altında olmayacak.
2. Nefsin hevâcisinden sâlim olacak.
3. Cemâl ve celâlin müşâhadesiyle süslenmiş olacak.
4. Paslanmasına sebep olan günahlardan, âdi ve kötü huylardan uzaklaştırılmış olacak.¹⁰¹²

Şeyh Kübrâ, kalbe gelen hâtırın alâmet ve işâretlerine de değinmektedir. Nefs, kalb ve hattâ organlar hâtır-ı kalble tatmin olmaktadır. Bu durumda bulunan kalb, ne olursa olsun itiraz etmemekte, tersine her şeye teslimiyet göstermektedir. İrşâd edilmek istemekte, şek ve şüphe kayıtlarından kurtulmaktadır.¹⁰¹³

¹⁰⁰⁸ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 101.

¹⁰⁰⁹ Kübrâ, **Tasavvuf Hakkında Bir Risâle**, vr. 93a.

¹⁰¹⁰ Buhârî, *Bed'u'l-Vahy*, 5; Müslim, *Fezâil*, 7.

¹⁰¹¹ Kübrâ, **Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid**, vr. 37a; Kübrâ, **Risâle İle'l-Hâim**, ss. 84-85.

¹⁰¹² Kübrâ, **Risâle İle'l-Hâim**, s. 84.

¹⁰¹³ Kübrâ, **Risâle İle'l-Hâim**, s. 84.

III. Havâtır-ı Melek: “Sürekli olarak iyi ve doğru işlere sevk eden hâtırdır.”¹⁰¹⁴ Necmeddîn Kübrâ bunun “*sekînet*” olduğunu söylemektedir.¹⁰¹⁵

IV. Havâtır-ı Nefs: “İçerisinde nefsin hazzı ve istekleri bulunan havâtırdır”, “*hâcis*” (çoğulu *hevâcis*) de denilmektedir.¹⁰¹⁶ Şeyh Kübrâ’ya göre, müridlere gelen havâtırın en şiddetlisi ve kuvvetlisi budur. Bu hâtır, temyîz gücü olmayan bir çocuğa benzer. Çocuğun, istediği bir şeyi elde etmedikçe râzı olmadığı gibi, nefis de istediği yerine getirilmedikçe memnun olmaz.¹⁰¹⁷

V. Havâtır-ı Şeytân: “Bu, kulu dalâlet ve sapıklığa davet eden hâtırdır.”¹⁰¹⁸ “*Visvâs*” veya “*vesvese*” diye de isimlendirilmektedir.¹⁰¹⁹ Necmeddîn Kübrâ’ya göre, bu gibi bir hâtır geldiği zaman telaş verir, acele ettirir. Buna karşı kalbinde bir rahatlık bulamazsın. Karanlıklarla karşı karşıya kalmış gibi olursun. Riyâ ile haşır neşir olup, Hakk’tan gayrı şeylere yönelirsin. Onun sana gelişi sebebiyle organların kırılıp parçalanır.¹⁰²⁰

Şeytan insanoğluna daima kötülüğü ve Hakk’a muhâlefeti emredeceği için, havâtır-ı şeytana olanca gücümüzle karşı koymamız tavsiye edilir. Hâtır-ı şeytan, hâtır-ı nefsten daha zordur. Çünkü şeytanın amacı insanı dalâlete düşürmektir ve nefse nispetle de türlü türlü oyunları vardır.¹⁰²¹ Herkesi, ona uygun bir hile ve tuzak ile yoldan çıkarmaktadır. Câhilleri cehâletleriyle, âlim ve zâhidleri ise daha başka şekillerde sapıklığa sürüklemektedir.¹⁰²²

Hâtır-ı şeytan, bazen ibâdet şekillerinde, hayırlı işlerde, kuvvet ve kerâmet arzusunda da kendini göstermektedir. Bu durum, özellikle mübtedîlerde ve halvetteki müridlerde meydana gelmekte ve kişi gerçekten ihlâs sâhibi oluncaya kadar da

¹⁰¹⁴ Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, s. 101.

¹⁰¹⁵ Kübrâ, *Risâle İle’l-Hâim*, s. 84.

¹⁰¹⁶ Kübrâ, *İrşâdü’t-Tâlibîn*, vr. 137a-b.

¹⁰¹⁷ Kübrâ, *Risâle İle’l-Hâim*, s. 86.

¹⁰¹⁸ Kübrâ, *Risâle İle’l-Hâim*, s. 85.

¹⁰¹⁹ Kübrâ, *İrşâdü’t-Tâlibîn*, vr. 137a-b.

¹⁰²⁰ Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, s. 102.

¹⁰²¹ Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, s. 102; Kübrâ, *Risâletü’s-Sâiri’l-Hâiri’l-Vâcid*, vr. 37a.

¹⁰²² Kübrâ, *Risâle İle’l-Hâim*, s. 85.

devam etmektedir. Kendi mânevî tecrübe ve müşâhedelerinden bahseden şeyh, bununla ilgili olarak yaşadığı şu olayı bize aktarmaktadır:

Bir gün halvette zikirle meşgul iken şeytan geldi. Halvet ve zikir hayatımı karıştırıp bozmak için hîle ve tuzaklarını arttırdı. O anda elimde bir himmet kılıcı hâsıl oldu. Ucundan kabzasına kadar üzerinde “Allah” kelimeleri yazılı idi. O kılıçla, insanı meşgul eden ve Allah’ı zikirden alıkoyan hâtırları kovuyordum. O anda kalbime “Hıyelü’l-Merîd Ale’l-Mürîd” ismi ile halvette bir kitap yazmak hâtırı geldi. Şeyhim izin vermeden böyle bir eser yazmam doğru olmaz, dedim. Şeyhimle aramdaki râbîta kuvvetli olduğu için gâibden ona danıştım, bana şöyle diyordu: “Bu hâtırı bırak, şeytan kendisine “merîd” (azgın ve inatçı) bir isim verdi. O kendine böyle sövmez zannettin, onun böyle yapacağını uzak bir ihtimal saydın. Gayesi seni kitap yazmakla meşgul edip Hakk’ı zikirden alıkoymak ve işini sarpa sarmaktır.” Bunun üzerine uyandım ve bu işten vazgeçtim.¹⁰²³

Şeyh Kübrâ, Allah ü Teâlâ’nın bazen şeytan vasıtasıyla kullarını kurb makâmına ulaştırabileceğini de düşünmektedir. Bu durum şöyle gerçekleşebilir: Şeytan halka karşı riyâ gayesi ile kulun kalbine ibâdet sevgisini yerleştirir. Böylece o da halkın iltifâtı için ibâdet etmeye başlar. Halkın ona olan rağbeti ve övgüleri arttıkça, onun da ibâdet ve tâatleri artar. Öyle bir zaman gelir ki, kişi bu amellerinin tadını alır ve gerçek kulluğun deryâsına dalar. Bundan sonra sadece Hak için ibâdet ve zikir yapmaya başlar. Ona çeşitli ilimler ve sırlar açılır, böylece yüzünü tamamen Allah’a dönmüş olur.¹⁰²⁴

Necmeddîn Kübrâ, “hâtır-ı melek ile hâtır-ı kalbi”; “hâtır-ı nefis ile hâtır-ı şeytanı” birlikte değerlendirmekte ve aralarında şu farklılıkların olduğuna değinmektedir:

1. Hâtır-ı melek ve kalb, Hakk’a yakınlığa çağırır. Allah’ın rızâsını ve âhiret sevabını kazanmaya yönlendirir. Hâtır-ı nefis ve şeytan ise Hakk’a yakınlıktan el çektirir ve dünyanın süslerine ve nefsânî arzulara davet eder.

2. Hâtır-ı melek ve kalb her zaman övgüye değer şeylere çağırır ve meyil gösterir. Hâtır-ı nefis ve şeytan ise devamlı olarak yerilen şeylere davet eder.

¹⁰²³ Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, ss. 102-103.

¹⁰²⁴ Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, ss. 102-103.

3. Hâtır-ı melek ve kalbden itmi'nân ve sükûn hâsıl olur, kişinin derûnunda herhangi bir itiraz kalmaz. Hâtır-ı nefis ve şeytandan dolayı insanın derûnuna bir ağırlık çöker ve her köşeden itirazlar yükselir.

4. Hâtır-ı melek ve kalb, Allah'ın kitâbına ve Resûlullah'ın sünnetine muvâfakattır. Hâtır-ı nefis ve şeytan ise her ikisine de muhâlefettir.

5. Hâtır-ı melek ve kalb yakîni arttırırken, hâtır-ı nefis ve şeytan şüphe ve kararsızlığa sevk eder.

6. Hâtır-ı melek ve kalb, müridin canının sıkıntılı ve üzgün olduğu zamanda; hâtır-ı nefis ve şeytan ise sağlık ve mutluluk vaktinde ortaya çıkar.

7. Hâtır-ı melek ve kalb zamanında müşâhede, daha da saflaşır ve zulmet kaybolur. Hâtır-ı nefis ve şeytan ise zulmet, ağırlık ve tamahkârlık peşinde koşmanın dışında bir şey getirmez.¹⁰²⁵

Tasavvufta kalbe doğan his ve fikirlerin nereden veya kimden geldiğinin bilinmesi büyük bir önem arz etmektedir. Zîrâ sûfiyi hayra ya da şerre yönlendirecek olan bu düşüncelerdir. Bunlar Allah tarafından kuluna gönderilmiş mânevî işaretler de olabilir. Bu yüzden şeyh, havâtır ilminin şerefli bir ilim olduğunu ve onun verâ', zühd ve takvânın esasını teşkil ettiğini söylemektedir.¹⁰²⁶ Fakat şu husus vurgulanmalıdır ki hâtırların farkını kelimelerle anlatmak oldukça zordur.¹⁰²⁷ Hâtırlar, ancak yaşamak ve tatmakla anlaşılabilir olan şeylerdendir. Kalbe gelen

¹⁰²⁵ Kübrâ, **Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid**, vr. 37a-b. İbnü'l-Arabî, hâtır-ı melek ile hâtır-ı şeytan arasındaki farka üçüncü maddede zikredilene yakın bir açıklama getirmektedir. "Eğer senin içine doğan şey melek tarafından, hemen akabinde onu bir iyilik ve mutluluk duygusu takip eder ve sen hiçbir elem ve üzüntü duymazsın. Senin için bir sûret değişikliği de olmaz. Dolayısıyla bu etki ardında sana bir ilim bırakır gider. Fakat eğer bu şeytan tarafından, hemen akabinde onu vücut azalarında bir düzensizlik, ayrıca bir elem, keder, üzüntü, hayret ya da şaşkınlık duygusu izler ve ardında bir sarsıntı bırakır. Öyleyse bundan kendini korumalısın." Bkz. İbnü'l-Arabî, **Risâletü'l-Envâr**, ss. 6-7.

¹⁰²⁶ Kübrâ, **Tasavvuf Hakkında Bir Risâle**, vr. 92b. Gazzâlî de havâtır, davranış öncesi psikolojik süreçler arasında değerlendirmekte ve kişinin nihâyetinde hayra ya da şerre yöneleceğini söylemektedir. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Bülent Çelikel, **Gazzâlî ve Eğitimi**, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2008, ss. 63-67.

¹⁰²⁷ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 104.

düşünceleri temyîz etme yönünden insanların en başarılı olanları ise, nefislerini en iyi tanıyanlardır.¹⁰²⁸

Necmeddîn Kübrâ, sülûk hayatına yeni başlayan müride, henüz ehliyet sâhibi olmadığı için, kendisine gelen her türlü havâtırı kovmasını tavsiye etmektedir. Çünkü o, bunların arasını ayıramadığı için hangisinin iyi, hangisinin kötü olduğuna karar veremez. Şayet hâtır, melek ve kalbe ait bir hâtır ise, sâbit kalır ve müridin kovmasıyla gitmez. Fakat nefis ve şeytana ait zararlı bir hâtır ise bu yolla defedilmiş olur.¹⁰²⁹

Şeyhe göre, nefis tezkiye edilip arındığı zaman, hâtırların farkları kişiye gizli kalmaz. Ama bu mertebeye ulaşılan kadar müridin, gönlüne doğan hâtırları şeyhiyle müşâvere etmesi, ona anlatması ve onun yönlendirmelerine göre hareket etmesi gerekmektedir.¹⁰³⁰ Çünkü o henüz zevk hâline, yani bu hâtırları sağlıklı bir şekilde değerlendirebilecek düzeye erişmemiştir. İşte bu noktada, kâmil bir şeyhin rehberliğinin ne kadar gerekli olduğu bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

3.4.4. Vücut, Nefs ve Şeytan

Necmeddîn Kübrâ, *Fevâih*'in hemen başında şöyle demektedir: “*Murâd Allah'tır ve mürid, O'nun nûrudur.*”¹⁰³¹ Yani insan, Allah'tan kopup gelen bir nurdur.¹⁰³² Bu parça kendisini özgür kılmak ve tekrar kaynağına yükselmek

¹⁰²⁸ Sühreverdî, *Avârif*, s. 601.

¹⁰²⁹ Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, s. 87. Ayrıca bkz. Azîz Neseî, s. 55.

¹⁰³⁰ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 101, 103.

¹⁰³¹ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 93.

¹⁰³² Tasavvuf düşüncesinde “nur” kavramı etrafında yapılan yorumlar ilk dönemlere kadar uzanmaktadır. “Allah'ın göklerin ve yerin nûru” (Nur, 24/35) olduğuyla ilgili âyetten yola çıkan Sehl et-Tüsterî, Ebu'l-Hüseyin en-Nürî, Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Hakîm Tirmizî gibi ilk mutasavvıflardan bazıları bu hususta çeşitli açıklamalar yapmışlardır. Nûr-ı Muhammedî anlayışı da bu çerçevede gelişmiştir. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Salih Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 1, 2004, ss. 139-157; Uludağ, “Nûr”, *DİA*, XXXIII, 244-245; Mehmet Demirci, *Nûr-i Muhammedî*, Kitabevi, İstanbul, 2008, ss. 1-21. Bâyezîd, “*Tanrı'nın onu kendi nûruyla aydınlattığını, O'na O'nun nûruyla baktığı söylemekte ve Hakk'ın nûru yanında benimki karanlıktan başka bir şey değildi.*” demektedir. Bkz. Attâr, ss. 203-204. Yine Gazzâlî de *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde bu konuyu ele almış, gerçek nûrun Hak Nur'u olduğunu, diğerlerinin ise ancak mecaz olabileceğini belirtmiştir. Bunun yanısıra o, Nur Sûresi'ndeki söz konusu âyette geçen “mişkât, misbâh, züçâce, şecere, zeyt ve nâr” kelimeleri üzerinde durmuş ve

istemektedir.¹⁰³³ Fakat o, bu dünyada “*vücut, nefis ve şeytan*” üçlüsünün kıskacına girmiş ve eşyanın hakikatini göremez hale gelmiştir. Şeyh Kübrâ'nın ağyâr olarak isimlendirdiği bu üç düşman, insanın önünde kalın perdeler oluşturmuş ve onun mânevî âlemlerle olan iletişimini kesmiştir.

Sevgili dostum, iki gözünü kapa ve bak. Bakalım ne görüyorsun, nasıl görüyorsun? Şayet, hiçbir şey görmüyorsun, diyorsan yanıyorsun. Bu görememedeki hata senden ileri geliyor. Aslında sen o anda görüyorsun. Fakat vücut ve fizikî varlığının karanlığı onu senin basîretinden ve gözünden uzaklaştırıyor. Bundan dolayı da onu bulamıyor ve göremiyorsun.

Şayet gözlerin kapalı olduğu halde onu bulmak ve görmek istiyorsan vücudundan birşeyler eksilt, başka bir ifade ile bir takım şeyleri vücudundan uzaklaştır. Bu eksiltme ve uzaklaştırmanın yolu ise mücâhededir. Mücâhede de ağyârı kovarak, cehd ve gayret sarfetmek demektir. Ağyâr ise vücuttur, nefistir, şeytandır.¹⁰³⁴

Şeyh Kübrâ'nın tezkiye ve tasfiye vasıtası olarak önerdiği mücâhedenin de üç temel esası vardır. Bunların ilki, gıdaları yavaş yavaş azaltmak; ikincisi, irâde ve

bunların nasıl yorumlanması gerektiği hakkındaki düşüncelerini beyân etmiştir. Bkz. Gazzâlî, **Mişkâtü'l-Envâr (Nur Metafizîği)**, haz. A. Cüneyd Köksal, Gelenek Yay., İstanbul, 2004. Sühreverdî el-Maktûl de sâlikin nurlarla karşılaşabileceğinden söz eder: “*Sâlik duyularının fetret döneminde, beden azâlarını sarsacak tehlikelerle yoldaş olan nurlarla karşılaşır.*” Bkz. Sühreverdî, **Cebrâil'in Kanat Sesi**, çev. Sedat Baran, Sufi Yay., İstanbul, 2006, s. 51.

¹⁰³³ İshrâk filozofu Sühreverdî el-Maktûl, rûhun asıl vatanından kopup şehâdet âlemine gelişini ve buradan da tekrar yüce âleme doğru yolculuğunu anlatmak üzere *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Ğarbiyye* (Batı'ya Yolculuğun Hikâyesi) adında bir risâle kaleme almıştır. Bu kıssa, mânevî yolcu, ana yurduna, Doğu'suna iletme, ona rehberlik etme amacını taşımaktadır. Ona göre Batı nesnelere âlemi, Doğu ise rûhun asıl vatanı olan ve fizik âlemdeki varlıkların ebedî orijinlerinin bulunduğu ve nurlar âlemi adını verdiği metafizik âlemdir. Burada ruh öncelikle Doğu'dan Batı'ya, yani esas yurdundan şehâdet âlemine iniyor, burada vücut ve varlıkla perdeleniyor. Daha sonra içinde kopup geldiği vatanına karşı bir özlem duyuyor, içe doğan bir bilgiyi ifade eden ilhâmle bu âleme gidilecek yolu ve yoldaki tehlikeleri öğreniyor. Yolculuk sırasında, riyâzet ve mücâhede vasıtasıyla hayvânî nefsin tutkularından yavaş yavaş sıyrılıyor. Sühreverdî'ye göre ruh sonunda aslî vatanına varıyor, kendisinden sudûr ettiği Küllî Nefs, Küllî Akıl ve İlk Feyz'e ulaşıyor ve bunları sudûr ettiren Nurların Nûru Tanrı'yı kesin olarak bilebiliyor. Bu yolculuğun nihâyetinde ruh, yeniden dışı açılma anlamına gelen Batı beldelerinde, yani maddî âlemden şehvet ve arzularla donatılmış bir beden içinde kendini hapsedilmiş olarak görüyor. Fakat o aslî yurduna yaptığı seyahatin ve bu süreçte yaşadığı tecrübelerin sevincini içinde hissediyor. Bu risâlenin tercümesi ve değerlendirmesi için bkz. İsmail Yakıt, **Türk İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar**, Ötüken Yay., İstanbul, 2002, ss. 177-192. Bâyezîd-i Bistâmî'nin de, Hakk'ı yakinen müşâhede ettiğini, O'nunla konuştuğunu, O'nun kendisine bir kanat verdiğini ve bununla izzet meydanlarında uçtuğunu, Hakk'ın san'atını seyrettiğini anlattığı bir mi'râcî vardır. Bu olay da Bâyezîd'in, ulvî âleme veya Tanrı'ya doğru yaptığı ruhânî bir seferidir. Bu olayın anlatımı için bkz. Attâr, ss. 203-207.

¹⁰³⁴ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 93.

ihtiyârı terk etmek; sonuncusu da Cüneyd-i Bağdâdî'ye atfedilen sekiz şartı yerine getirmek.

Mânevî mücâhede, söz konusu düşmanları tanımayı, onları isimleriyle bilmeyi, onların hangi şekiller içerisinde ortaya çıkacağını ayırt etmeyi ve nihâyetinde de onları iyi yöne doğru dönüştürmeyi sağlayacaktır. Bütün bunlar eş zamanlı olarak gerçekleşmektedir, yani süreç ve sonuçlar birbirine bağımlıdır.¹⁰³⁵ Eğer insanoğlu böyle bir sülûk hayatına dâhil olmazsa, bu düşmanlarını asla tanıyamayacak ve Şeyh Kübrâ'nın deyimiyle körlük ve hakîkatlere perdeli olmanın verdiği karanlık içerisinde yaşamayı sürdürecektir.

Necmeddîn Kübrâ'nın sıraladığı esasları hakkıyla uygulayan kişi ise bir müddet sonra yukarıda zikredilen düşmanlardan kurtulmaya ve bir takım gerçekleri müşâhede etmeye başlayacaktır. Fakat şu husus iyi bilinmelidir ki, vücut, nefis ve şeytan insandan ayrı ve onun dışında olan varlıklar değildir. Aksine bunların hepsi insandadır. Yine yer, gök, kürsî, cennet, cehennem, hayat ve ölüm de insanın dışında olan şeyler değildir. Sâlik, seyr ü sülûke devam edip saflaştığı zaman bu sınırlar ona açıklayacaktır.¹⁰³⁶ Şimdi sâlikin sözünü ettiğimiz üç düşmandan arınırken ne gibi mânevî tecrübeler yaşadığına ayrıntılı olarak değinelim.

I. Birinci Perde: Vücut (Vücûdun Karanlık Kuyusundan Çıkışı ve Yeşil Renk)

Burada “*vücut*”la kastedilen insan bedenidir. Beden, ilk planda zifirî karanlıktır. Temizlenip arındıkça siyah bulut haline gelir. Beden, şeytanın arşı haline geldiği zaman kırmızılaşır. Biraz daha ıslah edilir, maddî haz ve lezzetlerden fânî ve haklarla bâkî olursa saflaşır, beyazlaşır ve yağmur bulutu gibi olur.¹⁰³⁷

Necmeddîn Kübrâ, insan vücûdunu sülûk hayatının ilk zamanlarında karanlık, derin bir “kuyu”ya benzetmektedir.¹⁰³⁸ Öyle ki şehâdet âleminde ondan daha derin

¹⁰³⁵ Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, ss. 63-64.

¹⁰³⁶ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 116.

¹⁰³⁷ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 94.

¹⁰³⁸ Necmeddîn Kübrâ'nın vücut için kullandığı karanlık ve derin kuyu sembolizmini Sühreverdî el-Maktûl'de de görmek mümkündür. O, *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye* adlı eserinde ulvî âlemden

bir şey yoktur. Bu kuyu önceleri başın üstünde olur, sonra kişinin önünden, daha sonra da ayaklarının altından zuhûr eder. Bu hâl, yolun sonunda meydana gelir. İlk zamanlarda karanlık olmasının sebebi, oranın şeytan makâmı olmasındandır. Daha sonra orası rahmet ve meleklerin inme yeri hâline geldiği için yeşil olup nurlanmaktadır. İşte bu nokta varlığın sonu, kıdemin de başlangıcıdır.

Şeyh Kübrâ'ya göre bu kuyu, yakaza hâlinde tecellî ederse, sâlikin hoşuna gider ve onunla yakınlık kurar. Gaybet hâlinde iken tecellî ettiğinde, bir heybet, bir şiddet ve sarsıntı onu tesiri altına alır. Bu esnada rûhu çıkacak gibi olur, öleceğini zanneder ve artık zikirden başka sığınacağı bir hâl bulunmaz. Bu kuyuda ceberût âleminin bütün gariplikleri ve melekût âleminin bütün acablıkları ona görünür. O, bunları ebedî olarak unutamaz. Çünkü bu uğurda çok şiddetli kuvvet, korku ve sıkıntılarla göğüs göğüse gelmiştir. Böylece sâlik onunla sevinir, ondan korkar, onunla ünsiyet eder. Bu sebeple bir halde iken birbirine zıt halleri tadar. Bazen vücut, müşâhedenin ilk zamanlarında büyük bir görünüm içinde karanlık, hâli ve temeli bozuk olarak tecellî eder. Daha sonra binâ ve temel düzelir, üst üste konan kerpiçlerle nizâma girer. Daha sonra ise binâ ve kerpiçlerle ilgili bütün şekiller yok olur ve sâlik nurdan ve yeşillikten hâsıl olan bir kuyudan başka bir şey göremez.¹⁰³⁹

Necmeddîn Kübrâ, vücûdun tek bir şey olmadığı kanaatindedir. Onun üstünde Hakk'ın vücûduna varıncaya kadar, ondan daha özel ve daha güzel başka vücutlar vardır. Her vücut için de ayrı ayrı kuyular bulunmaktadır. Toplam “*yedi vücut*” bulunmaktadır. O, bu vücutların isimlerinin ne olduğuna, bunları aşarken ne gibi haller yaşandığına değinmez.¹⁰⁴⁰ Fakat bu yedi kuyunun varlık çeşitlerini temsil ettiğini ileri sürmektedir.

maddî âleme gelince, derinliğine nihâyet bulunmayan bir kuyunun dibine hapsedildiğinden bahsetmektedir. Bkz. İsmail Yakıt, ss. 183-184.

¹⁰³⁹ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 98.

¹⁰⁴⁰ Bu yedi vücudu, bir başka Kübrevî şeyhi Alâuddevle-i Simnânî yedi latife olarak yorumlamıştır. Şeyh Kübrâ'nın kısaca işaret ettiği bu mevzu, onun tarafından uzun uzadıya açıklanmıştır. Simnânî'nin bahsettiği yedi latife şu şekilde sıralanmaktadır: “Latife-i kâlbî, latife-i nefsi, latife-i kalbî, latife-i sırrî, latife-i rûhî, latife-i hafî, latife-i Hakkî.” Bkz. Elias, **The Throne Carrier of God**, ss. 251-264. Nakşibendî meşâyihinden Muhammed Pârsâ, Simnânî'nin ortaya koyduğu yedili tasnifi aynen kabul etmiş ve buna ilâve bazı yorumlarda bulunmuştur. Kübreviyye tarikatının bu konuda Nakşibendiliğe tesiri olduğu açıktır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Tosun, **Bahâeddîn Nakşibend**, ss. 308-311.

Şeyhe göre seyyâr, varlık çeşitlerini temsil eden bu yedi kuyudan yükseltildiği zaman, ona rubûbiyet ve kudret semâsı görünür. Bu semânın hava tabakası, hayatın zâtından olan koyu yeşil bir nurdur. Bu nurların bazıları, sürekli olarak öbürlerine doğru yürür gider. Orada ruhların tahammül edemeyeceği bir kuvvet vardır. Buna rağmen ruhlar zevke dayanan derin bir sevgi ve aşkla ona âşıktır. Yine gökyüzünde ateşten daha kırmızı noktalar ve mütenasip şekilde beşer beşer dizilmiş la'l ve akîk taşları vardır. Hâl sahibi, içten onlara arzu duyar ve onlara kavuşmak ister.

Necmeddîn Kübrâ'nın sözünü ettiği bu kudret ve rubûbiyet makamına seyyârı, biri sağında, biri solunda, biri altında ve diğeri de arkasında olmak üzere dört melek çıkarır. O bu mertebeye yükselince, kulluktaki acz dili ile şöyle der: “*Sen benim Rabbimsin ve bana kadirsin, gücün yeter ve sahibimsin. İstersen beni yaşatır, istersen öldürürsün.*” Seyyâr o sırada çok güçlü ve şiddetli bir kuvvetle karşı karşıya kalmaktan korkar. Bunun için, rûhunun alınmasını ve oraya bırakılmasını temennî eder. Kendisinden, rûhunun ve nefsinin alınma keyfiyetini hisseder. O âleme gitmek üzere ne zaman kuyudan çıkarılsa, onda ruh veya nefis kalmaz. Sonra oradan âlem-i şehâdete döndürülür.

Şeyh Kübrâ seyr ü sülûk yolcusuna ilk gelen nurların, başın üstünden gelen tecellî makamındaki izzet nurları olduğunu ifâde eder. Seyyâr, kendisine vârid olan bu nurların verdiği dehşet ve korku sebebiyle sarsılır, ızdırap duyar ve kabz hâline geçer. İster istemez secdeye kapanır. Sonra kuyudan yukarıya doğru çıkarılır. Zîrâ karanlık olan şeyler, temizlenip nurlanmadıkça, nurânî olana ulaşamazlar. Ancak bundan sonra ona vâsıl olurlar.¹⁰⁴¹

İnsan vücûdu “*anâsır-ı erbaa*” denilen ve “*toprak, su, ateş ve hava*” olarak bilinen dört unsurdan¹⁰⁴² meydana gelmektedir ki hepsi karanlıklar üstüne karanlıktır. İnsanoğlu bunların hâkimiyeti altındadır. Şeyh Kübrâ'ya göre kişi, ölünceye kadar bu unsurlardan kendisini asla kurtaramaz. Bunun ancak tek bir yolu vardır. O da, her bir unsura hakkını vermektir. Böylece toprak topraklığını, su

¹⁰⁴¹ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 98-99.

¹⁰⁴² Anâsır-ı erbaa hakkında bkz. H. Bekir Karlığa, “Anâsır-ı Erbaa”, *DİA*, III, 149-151.

suluğunu, ateş ateşliğini, hava da havalığını alır. Bunlardan her biri kendi nasibini aldı mı, bütün bu yüklerden ayrılır.¹⁰⁴³

Necmeddîn Kübrâ, sözü edilen unsurların yüklerinden kurtulurken neler yaşanacağını da aktarmaktadır. Buna göre sâlik, toprakla ilgili hazzı yok olunca, bir sahrâ görür. Bu sahrâyı kateder, bu sefer sahrâ onun altında yürür. Sanki çöl onun ayağının altından geçip gidiyor. Halbuki geçip giden çöl değil, sâliktir. Nitekim gemi ile giden bir kimse de, gemideki değil karşıdaki sahillerin hareket ettiğini zanneder.

Yine o anda sâlik, kendini yukarıdan aşağıya doğru inen, fakat aslında aşağıdan yukarıya doğru çıkan bir kuyudaymış gibi hisseder. Veya üzerinden inen ve altında yok olan bir köy, bir belde ve bir evde olduğunu görür. Tıpkı deniz kenarında olan, oraya düşen ve batan bir duvarı gördüğü gibi.

Şeyh Kübrâ'nın tecrübelerine göre, sâlik bir deniz görür ve karşı tarafa geçmek isterken boğulduğunu müşâhede ederse¹⁰⁴⁴, bu hâl, su ile ilgili hazzın fenâ bulmasıdır. Deniz safsa ve denizin içinde güneşler, nurlar veya ateşler batmış ve gömülmüşse, bilmelidir ki o, ma'rifet denizidir. Yağan yağmur görürse, bu da rahmetin mevcut olduğu menba'dan ölü araziye benzeyen kalbleri ihyâ içindir.

Eğer sâlik içine daldığı ve sonra çıktığı bir ateş¹⁰⁴⁵ müşâhede ederse, bu onun ateş unsuru ile ilgili hazlarının sona ermesi anlamına gelir. Yine sâlik, önünde geniş bir fezâ, engin bir genişlik, onun da üstünde berrak bir hava ve bakışının sonunda da

¹⁰⁴³ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 96.

¹⁰⁴⁴ Tasavvufî sembolizmde mutlak varlık çok zaman "deryâ, deniz veya okyanus" sembolü ile ifâde edilir. Deryânın dalgaları da zaman ve mekânla sınırlı gerçeklik, yani dış âlemdir. Tasavvufî edebiyatta deniz vahdeti, damlaları ve dalgaları ise kesreti, mâsivâyı simgeler. Bkz. Beşir Ayvazoğlu, *İslâm Estetiği ve İnsan*, Çağ Yay., İstanbul, 1989, s. 70; İ. Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Leyla ile Mecnun Yay., İstanbul 2002, s. 121. Deryânın garkedicilik özelliği de vardır. Bâyezîd'e, "Ey şeyh, deryâda garkolmuş kişinin hâli nicedir?" diye sorulunca, o şöyle cevap vermiştir: "Halkı görme hâlinin veya iki âlem kaygısının olduğu bir yerde konuşma durur. Çünkü Allah'ı tanyanın dili tutulur." Bkz. Attâr, s. 200. Mevlânâ deniz-dalga sembolizmini şöyle dile getirmiştir: "Akıl sevdâsında/karaltısında ne âlemler vardır! Bu akıl denizinde ne genişlik vardır! Bizim sûretimiz, bu tatlı denizde, su üzerindeki kâseler gibi koşuyor. Leğen gibi dolmadıkça deniz üzerindedir. Leğen dolunca denize batar. Akıl gizlidir ve ortada bir âlem görünür. Sûretimiz dalga veya ondan bir nemdir." Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 72.

¹⁰⁴⁵ Kur'an-ı Kerîm'de Hz. İbrahim'den söz edilirken, kavminin onu ateşe attığından, Allah'ın da "Ey ateş, İbrahim'e karşı soğuk ve zararsız ol!" dediğinden bahsedilmektedir. (Enbiyâ, 21/69)

bir takım yeşil, kırmızı, sarı, mavi gibi renkler görürse, artık o kişi, bu havadan o renklere geçecektir. Renkler ise aslında hallerin rengidir.¹⁰⁴⁶

Seyyâr, söz konusu dört unsurun hakkını verip, sırasıyla onlardan kurtulduktan sonra bir takım renkler müşâhede etmeye başlamaktadır. Bunlar da onun gidişâtındaki bazı gerçekliklerin sembolleridir. Meselâ kırmızı himmet ve kudretin, mavi nefsin, sarı ise zafiyetin göstergesidir. Necmeddîn Kübrâ'nın renk sembolizminde, bahsi geçen renkler arasında en mühimi hiç şüphesiz yeşildir. Çünkü o, sarının zıttına kalb hayatını, ferahlığı, güzelliği ve aydınlığı simgelemektedir. Seyyâr yeşil rengi gördüğünde, vücûdun karanlık kuyusundan kurtulması dolayısıyla âdeta gözü parlamakta ve rahat bir nefes almaktadır. Şeyhin tasavvufî görüşlerinin renkli bölümlerini teşkil eden bu tecrübeleri onun ifâdeleriyle aktarmak istiyorum:

Yeşil renk, kalb hayatının; saf ateş rengi olan kırmızı ise himmet hayatının yani kudretin işaretidir. Şayet bu renk bulanık bir kırmızı ise bu, şiddetin ateşidir. Bu ise, seyyârın nefis ve şeytanla yaptığı mücâhedenin sertliği ve yorgunluğu manasına gelir. Mavi, nefis hayatının rengidir. Sarı ise za'fi ve zayıflığı temsil etmektedir. Bütün bunlar zevkle ve müşâhede lisâni vasıtasıyla sahibiyile konuşan manâlardır.

Bu zevk ve müşâhe iki âdil şâhittir. Çünkü sen gözünle müşâhede ettiğini nefsinle tadıyor, nefsinle tattığını basîretinle görüyorsun. Yeşil gördüğün zaman, kalbinde bir rahatlık, gönlünde bir ferahlık, içinde bir güzellik, ruhunda bir lezzet ve gözünde bir aydınlık müşâhede ediyorsun. Bütün bunlar hayatın sıfatlarıdır.

Bu durumda bitkilerin hallerini delil getirerek şöyle diyebiliriz: Bitkinin yeşil olması, canlı, kuvvetli ve hızlı gelişmeye müsait olduğunu; sarı oluşu ise, kendisindeki bazı sebep ve arızalar nedeniyle za'fa uğradığını göstermektedir. Bunun gibi yüzlerin kızarması da, ya hayâ ve utanmaktan, ya korkudan, ya sevinçten, üzüntü ve kederden ileri gelir.

İyi bil ki, rengin birleşmesi istikamete ve o halin tam ve bütünlüğüne işaretidir. Renklerin bir arada toplanması ve yekdiğerine karışıp bir renk haline gelmesi ise telvîndir. Yeşil renk değişmeden sürekli olarak aynı şekilde kalırsa bu da temkîndir. Yeşil, arda kalan sonuncu renktir. Bu renkten şimşek çakması gibi parıltılar ve aydınlıklar doğar.

Yeşillik saf da olabilir, bulanık da. Saf oluşu Hakk'ın nûrunun galibiyetinden, bulanık oluşu ise vücut ve varlık karanlıklarının galibiyet ve hâkimiyetinden meydana gelir.¹⁰⁴⁷

II. İkinci Perde: Nefs (Nefs-i Emmâre'den Fenâ'ya Yükseliş)

¹⁰⁴⁶ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 96-97.

¹⁰⁴⁷ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 97.

“İnsanın özü, kendisi, ilâhî latîfe, kötü huyların ve süflî arzuların kaynağı” gibi anlamlara gelen “*nefs*”, İslâm düşüncesinin farklı ilim dalları tarafından incelenen çok önemli bir meseledir. Tasavvufta nefis, kelâm ve felsefeden farklı bir şekilde ele alınmış ve yorumlanmıştır. Sûfiler genellikle nefsin mâhiyeti, cisim ve cevher, kadîm ve hâdis oluşu, evvel ve sonra yaratılışı gibi mevzulardan çok onun zaafları, hastalıkları, bunları tedâvi etmenin yolları ve mertebeleri hakkında konuşmuşlardır. Onlar nefsin zikredilen bu yönlerini tedkik eden birçok eser de ortaya koymuşlardır.¹⁰⁴⁸

Sûfilerin nefsten murâdları genellikle kulun kötü vasıfları ile yerilen huy ve fiilleri olmuştur.¹⁰⁴⁹ Bazıları nefis ile rûhun insan bedenine tevdi edilmiş birbirine zıt iki latîfe olduğunu; ilkinin şer, ikincisinin de hayır mahalli olduğunu söylemişlerdir. Mutasavvıflara göre nefis, şerrin kaynağı ve kötülüğün temelidir. Nefse muhâlefet etmek, bütün ibâdetlerin başı ve tüm mücâhedelerin kemâlidir.¹⁰⁵⁰ Bu açıdan onların nazarında nefsi tanımak, onun özelliklerini bilmek büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü Allah’ı tanımanın yolu buradan geçmektedir. Sûfiler arasında yaygın olan bir söze göre, “*Nefsini bilen Rabbini bilir.*”¹⁰⁵¹

Nefis insanın mânevî yapısının bir boyutudur. Mânevî varlıkları kategorize etmek zordur. Bakış açısına göre farklı şekillerde ele alınabilir, tanımlanabilir ve isimlendirilebilir. Durum böyle olmakla beraber mutasavvıflar nefsin değişik özelliklerinden bahseden Kur’an âyetlerinden ve şahsî tecrübelerinden hareketle, nefsin olgunlaşma sürecini yedi ayrı aşama olarak değerlendiren bir tasnif geliştirmişlerdir. Bunları şöyle sıralayabiliriz: “Nefs-i emmâre, nefis-i levvâme, nefis-i mülheme, nefis-i mutmainne, nefis-i râziyye, nefis-i merzıyye, nefis-i kâmile/sâfiye.”¹⁰⁵²

¹⁰⁴⁸ Uludağ, “Nefis”, **DİA**, XXXII, 526-528.

¹⁰⁴⁹ Bkz. Kuşeyrî, s. 181;

¹⁰⁵⁰ Nefsin hakikati hakkındaki görüşler için bkz. Hucvirî, ss. 309-313.

¹⁰⁵¹ Bkz. Muhâsibî, **er-Riâye (Nefis Muhâsebesinin Temelleri)**, haz. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yay., İstanbul, 1998, ss. 423-431; Hucvirî, s. 310.

¹⁰⁵² Himmet Konur, **Sufi Ahlakı**, Ensar Yay., İstanbul, 2007, s. 15. Halvetiyye geleneğinde yaygın olan bu tasnif hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Muslu, **Mustafa Kemâleddin Bekrî**, ss. 154-175; Muslu, “Halvetiyye’de “Atvâr-ı Seb’a” Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî’nin Atvâr-ı

Necmeddîn Kübrâ'nın, *Fevâihu'l-Cemâl*'de üzerinde durduğu en önemli konunun nefis olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o, bütün kitap boyunca aslında nefis-i emmâre mertebesinden başlayıp fenâ hâline ulaşmıncaya kadar, insan benliğindeki değişimi ve bu süreçte tecrübe edilenleri anlatmaktadır. Tasavvuf tarihindeki her mutasavvıfın en temel ilgi alanlarından biri olan nefis ve nefsin eğitimi, Şeyh Kübrâ'nın da en çok alâkadar olduğu hususların başında gelmektedir.

Konuya başlamadan önce bir noktayı vurgulamakta fayda vardır. Bu da, insanın manevî organları olarak kabul ettiğimiz ve “*letâif*”¹⁰⁵³ ismini verdiğimiz “*nefs, akıl, kalb, ruh ve sır*” gibi latîfelerin, Necmeddîn Kübrâ'nın gözünde tek bir şeyden ibaret olduğudur. Yani ona göre insanın mânevî bir tarafı ya da organı vardır. Sûfîler onun farklı zamanlarda aldığı şekle göre, farklı isimlendirmelerde bulunmuşlardır. Biz aslında nefis dediğimizde de, ruh veya sır dediğimizde de aynı şeyin farklı boyut ve mertebelerinden söz ediyoruz demektir.

“*Nefs, kalb ve ruh tek bir şeyden ibarettir. Ancak sufiler, bu şey kötü olduğunda nefsi, temiz olduğunda kalbi, yakın olduğunda ruhu kullanırlar. Bunların hakikatlerini ayırırlar ve şöyle derler: Kalb nefste, ruh kalbde, sır ruhta yer alır.*”¹⁰⁵⁴

Şeyh Kübrâ, nefsin insanın iç dünyasının kralı gibi hareket ettiğini, şehvet, hevâ, heves, beşerî ve hayvânî ruhun da onun ordusu olduğunu söylemektedir.¹⁰⁵⁵ Yine o, başka bir yerde nefsi ölmeyen bir yılanı benzetmekte¹⁰⁵⁶ ve “*nefs-i*

Seb'a Risâlesi”, ss. 43-63. Yine bu konuda geniş prikolojik tahliller için bkz. Robert Frager, **Kalp, Nefs ve Ruh**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2003.

¹⁰⁵³ Letâif hakkında bkz. Osman Türer, “Letâif-i Hamse”, **DİA**, XXVII, 143.

¹⁰⁵⁴ Kübrâ, **Tasavvuf Hakkında Bir Risâle**, vr. 125b. Bu latîfeler hakkında ayrıca bkz. Kübrâ, **İrşâdü't-Tâlibîn**, vr. 138a-b. Şeyh Kübrâ'nın bu düşüncesi ilk dönem sûfîlerinden Hakîm Tirmizî'ninkiyle benzerlik arz etmektedir. Tirmizî, *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb* adlı küçük eserinde rûhun farklı boyutlarını ve bunların özelliklerini ele almıştır. Ona göre sadr, kalb, fuâd ve lübb aynı bütünün içiçe geçmiş halkaları gibidir. Sadr gözün beyazı, kalb renkli kısmı, fuâd göz bebeği, lübb de gözün nûruna benzemektedir. En dıştaki sadr İslâm, kalb imân, fuâd marifet, lübb ise tevhîd nurlarının kaynağıdır. Anlaşılan o ki mertebeler derinleştikçe idrâk seviyeleri de artmaktadır. Tirmizî, sadrı nefis-i emmâre, kalbi nefis-i mühlheme, fuâdı nefis-i levvâme, lübbü de nefis-i mutmainne ile irtibatlandırmıştır. Söz konusu bu eser için bkz. Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı**, çev. Ekrem Demirli, Hayy Kitap, İstanbul, 2006.

¹⁰⁵⁵ Kübrâ, **Risâle İle'l-Hâim**, s. 86. Gazzâlî de kalbin padişah olduğunu ve onun görünen ve görünmeyen orduları bulunduğunu söyler. Bkz. Gazzâlî, **İhyâ**, III, 15-20.

¹⁰⁵⁶ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 151.

emmâre”, “*nefs-i levvâme*” ve “*nefs-i mutmainne*” olmak üzere üç çeşidinden bahsetmektedir.¹⁰⁵⁷ Nefs zuhûr ettiği zaman rengi gök rengidir, “mavi”dir.¹⁰⁵⁸

“*Nefs-i emmâre*”, genellikle herkeste bulunmaktadır ve nefsin, insanı hevâya ve şeytânî şeylere teşvik eden yönüdür. Karanlıktan ibarettir. Zikirle karşı karşıya kalınca aydınlanır. Çünkü zikir karanlık bir evde tutuşturulmuş olan kandile benzemektedir.¹⁰⁵⁹

Bundan sonra nefis, “*levvâme*” seviyesine yükselmekte ve pislik, köpek, domuz, pars, panter, eşek, öküz, fil ve vücutta bulunan bütün diğer kötü şeylerle dolu olduğunu görmektedir. Necmeddîn Kübrâ’ya göre, burada zikredilen hayvanlar aslında nefsin bazı kötü sıfatlarının simgesidir. Meselâ domuz hırsı, köpek düşmanlığı, panter kızgınlığı, kurt fesadı, tilki hileyi, maymun ihtirâsı, eşek şehveti, öküz ise arzuyu sembolize etmektedir.¹⁰⁶⁰ Bu katman, nefsin kendini kınayan ve kritik eden yönüdür. Bu anlamda nefis-i levvâme ahlâkî bilincin mahallidir. Bu boyuttaki bir benlik, esas itibariyle rasyonel bir benliktir, kendisine ve başkalarına eleştiriler yöneltebilmesi söz konusudur. Bu açıdan, Necmeddîn Kübrâ nefis-i levvâmenin, filozofların “*akıl, reason veya intellect*” dedikleri şeyle aynı anlama geldiği kanaatindedir. Bu merhalede insan, her türlü pislikten arınmak için çalışmakta ve durmadan zikirle meşgul olmaktadır. Böylece zikir sultanı yukarıda sözü edilen şeylere galip gelmekte ve onları dışarıya atmaktadır.¹⁰⁶¹

¹⁰⁵⁷ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 110-111; Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, s. 87; Kübrâ, *İrşâdü't-Tâlibîn*, vr. 142b.

¹⁰⁵⁸ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 94.

¹⁰⁵⁹ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 110-111.

¹⁰⁶⁰ Bkz. Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim*, s. 86. Gazzâlî, domuzun şehveti, köpeğin de gazabı sembolize ettiğinden bahseder. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 26-28. Mevlânâ'nın da nefsi ve nefsin çeşitli yönlerini, hastalıklarını ifade etmek için bir takım hayvanları metafor olarak kullandığı görülmektedir. Bunların en başında eşek ve öküz gelmektedir. Bkz. Ahmet Ögke, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde ‘Har (Eşek)’ Metaforu”, *Tasavvuf*, Cilt: 8, Sayı: 18, 2007, ss. 19-41; Ögke, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde ‘Öküz’ Metaforu”, *Tasavvuf*, Cilt: 9, Sayı: 22, 2008, ss. 9-22; Mustafa Küçükaşçı, “Mesnevî’de Nefis Temsilleri”, <http://sayyahin.wordpress.com/2007/08/03/Mesnevîde-nefis-temsilleri/>

¹⁰⁶¹ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 111; Izutsu, “The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra”, s. 30.

Sonra kişi “*nefs-i mutmainne*”ye doğru yücelmeye başlar. Ev süsleninceye ve sultanın orada konaklamasına uygun oluncaya kadar gayret gösterir. Hak tecellî edince de nefis, mutmain hale gelmiş olur. Bu merhale, nefsin arzu ve şehvet çalkantılarının sükûnete erdiği, düşünce ve kavram kargaşalarının sonlandığı bir durumdur. Nefsin bu boyutu, Şeyh Kübrâ tarafından “*kalb*” olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁶²

Nefsin, emmâre seviyesinden mutmainne haline erişinceye kadar geçirdiği dönüşümde elbette yaşanan bir takım tecrübeler, alâmet ve işâretler bulunmaktadır. Necmeddîn Kübrâ’ya göre, nefis-i emmâre sâlikin önünden doğan zift gibi simsiyah büyük bir “dâire”ye benzer. Bu dâire, bir müddet sonra yok olur. Fakat o, yine sâlikin ön tarafından bir “bulut” gibi tekrar doğar. Daha sonra bu bulut hâlinde iken yanından “ay” gibi bir şey zuhûr eder. Sonra yine doğar, bu defa “hilâl” gibi bir şey ortaya çıkar. Bu şey, bulutlar arasından uç gösterir ve nihâyet hilâl hâline gelir. Sonra sâlik nefsinin kınayınca, bu dâire sağ yanaktan, ısısını yanağında hissedecek derecede bir güneş kırmızılığı ile doğar.¹⁰⁶³ Bu büyük dâire kimi zaman kulak yönünden, kimi

¹⁰⁶² Kübrâ, **Fevâihu’l-Cemâl**, s. 111; Izutsu, “The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra”, s. 30. Gazzâlî de “nefs, ruh, kalb ve akıl” kavramlarının birbirleriyle olan ilişkilerine değinmektedir. Bkz. Gazzâlî, **İhyâ**, III, 11-14. O, nefis ile kalb arasındaki geçişkenliği vurgulamak üzere “nefsin kalbleşmesi”nden bahsetmektedir. “*İnkârın karanlığı isbâtın nûruyla silindiğinde, kötü sıfatların, varlığın aydınlanır ve tüm kısımlarıyla güzel sıfatlara intikal eder. Böylece kötü his, iyi hisse; meşguliyet, fehme; hevâ, akla; nefis fesâdı gönüle döner. Nefs, kalb olur. Beşeri haller rûha, kötü huy sırra, şeytan meleğe intikal eder.*” Bkz. Gazzâlî, **Tevhîd Risâlesi**, çev. S. Özburun-Y. Özkan, Semerkand Yay., İstanbul, 2004, s. 99.

¹⁰⁶³ Necmeddîn Kübrâ’nın bulut, ay, hilâl ve güneşe benzer şeyler gördüğünü tasvîr ettiği bu tecrübesi, Hz. İbrahim’in tecrübesini akıllara getirmektedir. Kur’an-ı Kerîm’de onun sırasıyla yıldız, aya ve güneşe bakarak “Rabbim’dir” diye düşündüğü, ancak her üçünün de batması üzerine, “Batanları sevmem” deyip, Rabbinin bunlar olamayacağına hükmettiğine dair âyetler vardır. (En’âm, 6/75-78). Bazı yorumcular, Hz. İbrahim’in, bu ifâdeleri benzetme olarak, gelip geçici şeylerin Rab olamayacağını kavmine öğretmek için kullandığını, yani onun putperestlikle mücâdelesinde rasyonel bir tutum izlediğini, yoksa büyük bir peygamberin –peygamberlik öncesi bile olsa- şirk anlamına gelecek böyle bir tecrübe yaşamasının mümkün olmadığını öne sürmüşlerdir.

Niyâzî-i Mısırî ise bu âyetleri sülûk esnâsındaki makâmlardan birinde hâsıl olan hâl ve şühûd olarak algıladığını, yaşamış olduğu manevî bir tecrübeyi naklederek açıklamaktadır. O tarîkata girdiği sıralarda, on iki makamdan beşincisine geldiğinde uyanık iken evin içinde karşısında bir yıldız görür. Onu beden gözüyle gördüğünü zannedip gözlerini yumar. Ancak görüntü kaybolmaz. Gözünü tekrar açar, yıldız yine olduğu yerde durmaktadır. O zaman anlar ki bu yıldız beden gözü ile değil, kalb gözüyle görmektedir. Birkaç gün böyle devam eder ve yıldız büyüyerek ay kadar olur. Birkaç gün de böyle devam ettikten sonra, güneş büyüklüğüne erişir. Yine bir süre böyle sürdükten sonra, güneş de yükselerek büyür ve her yanı kaplar. Bu durumu

zaman alın istikametinden, bazen de başın üstünden doğar. Şeyh Kübrâ nefsi-i levvâmenin aslında akıl dediğimiz şey olduğunu belirtir.

Şeyhin yaptığı tasnifte, bundan sonraki bir üst basamak olan nefsi-i mutmainne için de, müşâhede hallerinde alâmetler vardır. Mesela nefsi-i mutmainne bazen kendisinden nurların fişkırıldığı büyük su kaynaklarındaki dâirelere benzer şekilde sâlikin önünden doğuverir. Bazen de gaybet hâlinde parlak bir ayna gibi saf bir nur olarak yüzün etrafında görünür. Bu, yüze doğru yükseldiği ve yüz bunda fânî olduğu zaman, sâlikin yüzü nefsi-i mutmainne olur. Bir başka gaybet hâlinde de onu kendisinden uzak görür. Sanki sâlikle onun dâiresi arasında binlerce konak varmış gibi. Ona bir konak yaklaşırsa yakar.¹⁰⁶⁴

Fakat Necmeddîn Kübrâ'nın tasavvuf anlayışında kalbin içinde iki derûnî boyutun daha yer aldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi "**ruh**", ikincisi ise rûhun da içinde bulunan "**sırr**"dır. Ruh, mitolojik olarak parlak nuruyla bütün âlemi aydınlatan batmayan bir güneş imajıyla temsil edilir. Öte yandan sırr ise nefsin en iç katmanıdır. Hakîkate kelimenin sıradan anlamındaki bilinçten öte olan bilincin en derûnî boyutudur. Sırr, nefsin ilâhî olanla insânî olanın birleştiği, tek vücut haline geldiği ve kaynaştığı gizemli, kutsal nüvesidir. Diğer bir ifadeyle mistik birlik denilen tecrübenin yaşandığı yer bu boyuttur.¹⁰⁶⁵

Sâlikin nefsiyle mücâdelesini, "**fenâ hâlî**"ne ulaşıncaya kadar devam etmektedir. Tasavvufta fenâ, kulun haz ve arzularından fânî olması, kendinden

şeyhine anlatır. O da bunun Hz. İbrahim'den kalan beşinci menzilin hâli olduğunu söyler ve müridini Hz. İbrahim'e vâris kılarak sırât-ı mustakîme ulaştırarak Allah'a hamd eder. Burada anlatılan hadise için bkz. Niyâzî-i Mısırî, **Mevâidü'l-İrfân (İrfân Sofraları)**, çev. Süleyman Ateş, Emel Matbaası, Ankara, 1971, ss. 36-37. Hucvirî de Hz. İbrahim'in başından geçen bu olayı Mısırî'nin tecrübesine paralel olarak yorumlamıştır. Bkz. Hucvirî, s. 358.

Burada Hz. İbrahim'in yıldız, ay ve güneşi beden gözüyle değil, kalb gözüyle gördüğü anlatılmaktadır. Cereyân eden hâdise maddî âlemde değil, manevî âlemde gerçekleşmiştir. Mânen yaşanan bu tecrübeye, Hakk'ın nûrunun cüz'î bir parçasının müşâhedesinden, tümüyle müşâhedesine ulaşılmıştır. Bkz. Himmet Konur, "Tasavvuf Literatüründe Hz. İbrahim İmajı", **H. İbrahim'in İzinde**, haz. Cemal Uşşak, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 2001, ss. 130-131; A. İhsan Yitik, "Hz. İbrahim'in İnanç Konusundaki Rasyonel Çabaları", ss. 143-161.

¹⁰⁶⁴ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 111.

¹⁰⁶⁵ Izutsu, "The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra", ss. 30-31.

geçerek temyîz özelliğini kaybetmesi ve dâima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyâdan da fânî olması manâsına gelmektedir. Bu kavram genellikle “*bekâ*” ile birlikte kullanılmaktadır. Bekâ ise fenâdan sonra gelen bir hâldir ve kulun nefesine ait şeylerden fânî, Hakk’a ait olan şeylerle bâkî olmasını ifâde eder.¹⁰⁶⁶

Necmeddîn Kübrâ’ya göre, fenânın yolu “*ma’rifet*” ve “*muhabbet*”ten geçmektedir. Bunların her ikisinin mahalli de kalbdır.¹⁰⁶⁷ Muhabbet, ma’rifetin meyvesidir; zîrâ sevmek için öncelikle bilmek gerekmektedir.¹⁰⁶⁸ Muhabbet de fenâyı ortaya çıkarmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle fenâ, hem muhabbetin hakîkati hem de netîcesidir.

Necmeddîn Kübrâ muhabbeti, bütün makâmın özü olarak nitelendirmektedir. Muhabbet, esmâü’l-hüsnâyı bilmenin semeresidir. Şeyhe göre bütün varoluş içerisinde, Allah’ın dışında hiçbir şey gerçek güzelliğe sahip değildir. Zîrâ hakîkî güzellik, kudret, hayat, cömertlik ve ihsân gibi sıfatları olan ve bütün kusurlardan münezzeh bir varlıkta bulunur. Allah’tan gayri diğer varlıklar ise kısıtlı, sayılı, ârızî ve sonlu bir güzellik ve kemâle sahiptirler. Mahlûkatta görülen her ne güzellik ve kemâl varsa, bunlar O’nun güzellik güneşinin bir parçasıdır, O’ndan ödünç alınmıştır. Bu yüzden de Allah’ın dışındaki hiçbir şey gerçekten sevmeyi hak etmez.¹⁰⁶⁹

Necmeddîn Kübrâ’nın düşüncesinde iki çeşit fenâ vardır:

1. Ferdâniyette fenâ: Hakk’ın sıfatlarında, beşerî sıfatlardan fânî olmaktır.

2. Vahdâniyette fenâ: Bu da Hakk’ın zâtında iken sıfatından fânî olmaktır. Zât tecellî edince heybetiyle tecellî eder. Bunun üzerine seyyâr ufalır, yok olur. Küçülür ve ölecek gibi olur. O anda şöyle bir ses işitir: “Ahad, Ahad.” Bundan sonra seyyâr

¹⁰⁶⁶ Kelâbâzî, ss. 182-183.

¹⁰⁶⁷ Necmeddîn Kübrâ başka bir yerde kalbin mahall-i ma’rifet, rûhun mahall-i muhabbet ve sırrın da mahall-i müşâhede olduğunu söylemektedir. Bkz. Kübrâ, *İrşâdü’t-Tâlibîn*, vr. 138b.

¹⁰⁶⁸ Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 64b. Gazzâlî’nin de bu kanaatte olduğu görülmektedir. O şöyle demektedir: “*Allah’ın tanıyan hiç kuşku yok O’nu sever. Kişi Allah’ı ne ölçüde tanıyorsa sevgisi de aynı oranda artar. Sevgi pekiştiğinde ise aşk ismini alır.*” Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, II, 618.

¹⁰⁶⁹ Kübrâ, *Âdâbü’s-Sülûk İlâ Hazreti Mâlikî’l-Mülk ve Melikü’l-Mülûk*, ss. 25-26.

Allah'la bâkî olur ve O'nunla yaşar.¹⁰⁷⁰ Şeyh Kübrâ'nın "vahdâniyette fenâ" olarak isimlendirdiği bu ikinci çeşit fenâ, aslında fenâdan sonraki bekâ hâline karşılık gelmektedir.

Şeyh, sâlikin kendi nefsinin ve varlığını helâk etmedikçe fenâyâ nâil olamayacağı kanaatindedir. Ona göre Hallâc'ın "*Ene'l-Hak*" dediği noktada helâk ile fenâ aynı anlamdadır. Bu helâk veya istihlâk¹⁰⁷¹ ise muhabbetin eseridir. Muhabbette ilk adım, nefis için mahbûbun arzulanmasıdır. Sonra nefsin ona fedâ edilmesidir. Daha sonra da ikiliği unutmaktır. En son merhale ise vahdâniyette fenâ bulmasıdır.¹⁰⁷²

Necmeddîn Kübrâ "*aşk*"a, muhabbetten daha üstün bir değer atfetmektedir. Aşk, insanın içini ve ciğerini yakan bir ateştir. Akli şaşkın kılar, yanıltır, gözü kör eder ve işitme duyusunu giderir. Büyük korkuları insana küçük gösterir. İnsanın boğazını sıkı, nefesten başka bir şey oradan geçmez, ölecek gibi olur. Vuslat ise aşk ateşini söndürür, sevgilinin sövme, dövme ve azarlaması bunları azaltır. Âşık lisân-ı hâli ile şöyle diyebilecek bir duruma kadar gelir:

"Sen benim din ve dünyamın helâkisin. Benim küfrüm, imânım, arzum ve rağbetimin gayesisin. Ve sen bensin."

Nitekim Hallâc-ı Mansûr da bu hâli yaşamış ve şu şekilde dile getirmiştir:

¹⁰⁷⁰ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, ss. 118-119. Tasavvufta fenâ-bekâ kavramlarını kullanan ilk sûfinin Ebu Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) olduğu söylenir. O fenâ hâlini üçlü bir tasnife tabi tutmuştur. Mürid önce dünyâ ve âhiretle ilgili bütün haz ve duygularını kaybeder. Sonra Allah'ın kudretinin tecellî etmesi sebebiyle O'na duyduğu saygıdan dolayı Allah'la ilgili hazzını da yitirir. Son tecellî ile bu hazzını kaybettiğini dahi bilmeyecek bir noktaya ulaşır. Yani o fenâü'l-fenâ hâlini yaşar. Bkz. Kelâbâzî, s. 186. Seyyid Şerif Cürcânî de fenâyı "kötü huyların yok olması", bekâyı da "iyi sıfatların kazanılması" olarak ahlâkî anlamda tarif ettikten sonra fenâyı ikiye ayırmıştır. Birincisi, tarifte belirtilen ahlâkî anlamda fenâ olup mücâhede ve riyâzet yoluyla elde edilebilir. Dünya ile ilgili hazların yok olmasından ibaret olan ikincisi ise müşâhe ve istiğrâk ile gerçekleşir. Bkz. Cürcânî, s. 192. Fenâ kavramı hakkında ayrıca bkz. M. Kara, "Fenâ", **DİA**, XII, 33-335.

¹⁰⁷¹ Tasavvufta "istihlâk", "külliye yok olmak, Allah'ın dışında kalan bütün eşya ile ilgili hisleri kaybetmek" olarak tanımlanabilir. Bkz. Kuşeyrî, s. 159. İbnü'l-Arabî istihlâki, cem'u'l-cem' hâliyle aynı görmektedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, **Istihlâhu's-Sûfiyye**, **Resâilü İbnü'l-Arabî** içinde, s. 6. Hucvirî'ye göre de Hakk'ı sevenler, O'na yakınlık hâlinde istihlâk içindedirler. Onun keyfiyetini talep hâlinde değildirler. Çünkü tâlib, muhabbette nefsi ile kaimdir. Halbuki istihlâk hâlinde olan sevgilisi ile kaimdir. Bkz. Hucvirî, s. 447.

¹⁰⁷² Necmeddîn Kübrâ bu duruma Hallâc'ın bir münâcâtından örnek getirmektedir: "*Nâsûtiyyetim lâhûtiyyetinde helâk oldu. Lâhûtiyyetin üzerindeki nâsûtiyyetim hakkı için benim öldürülmemi isteyenleri affet.*" Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, ss. 119-120.

“Sana şaşıyorum, beni benden alıp sende fânî kıldın. Beni kendine o derece yaklaştırdın ki seni ben zannettim.”¹⁰⁷³

Şeyh Kübrâ’ya göre, muhabbetin sonu aşkın başlangıcıdır. Muhabbet kalb için, aşk da ruh içindir. Sırr ise sevgilileri, yani âşık ile ma’şûku bir yerde toplamaktadır. Çünkü âşık aşta fânî olmaktadır. O zaman âşık, aşk hâline gelmektedir. Sonra aşk da ma’şûkta fânî olmakta ve ortada sadece ma’şûk, yani Allah kalmaktadır.¹⁰⁷⁴

III. Üçüncü Perde: Şeytan (Bulanık ve Puslu Bir Ateş)

Necmeddîn Kübrâ’nın zikrettiği kendisinden kurtulunması gereken perdelerden üçüncüsü ve sonuncusu “şeytan”dır. En belirgin vasfı hîle olan şeytan¹⁰⁷⁵, özellikle mübtedî müride çeşitli düşünceler ilhâm ederek, onu yoldan çıkarmak ve dalâlete sürüklemek için çok çaba sarf etmektedir. Bu husus, “havâtır” mevzuunda ayrıntılı bir şekilde değerlendirildiği için burada kısaca işâret etmekle yetiniyoruz.

Şeyh, seyr ü sülûk yolculuğuna çıkan bir sâlikin şeytanı mânevî olarak nasıl müşâhede edebileceğini bizlere anlatmaktadır. Ona göre şeytan, küfür bulutlarının birbirine girmesinden meydana gelen ve saf olmayan bir ateştir. Sâlikin önünde uzun

¹⁰⁷³ Kübrâ, **Fevâihu’l-Cemâl**, s. 120. İslâmî literatürde aşk, “ilâhî ve beşerî” olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılmıştır. Tasavvufta ise genellikle “ilâhî aşk” boyutu işlenmiştir. Allah sevgisinden daha çok korkudan bahseden ilk zâhidler aşk kelimesini pek kullanmamışlardır. Râbia, Bâyezîd ve Hallâc gibi sevgi temasını işleyen ilk sûfiler “aşk, âşık ve mâşuk” yerine “hub, muhabbet ve mahbûb” kelimelerini tercih etmişlerdir. Kuşeyrî, üstâdı Ebu Ali ed-Dekkâk’ın Allah ile kul arasındaki sevginin aşk kavramıyla ifâde edilmesine karşı çıktığını bildirmektedir. Dekkâk’a göre aşk, aşırı sevgi, yani ölçüyü aşma anlamına gelir. Allah için böyle bir aşırılık düşünilemeyeceğinden O’nun kuluna olan sevgisine aşk denemez. Öte yandan kulun Allah’a duyduğu sevgi ne kadar güçlü olursa olsun yine de O’nu yeterinde ve lâyük olduğu ölçüde sevmeyeceğinden aşk diye adlandırılmaz. Bkz. Kuşeyrî, s. 408. Hucvirî de meşâyihin aşk hususunda farklı kanaatler taşıdıklarına değinmektedir. Bkz. Hucvirî, ss. 450-451. Tasavvuf tarihinde aşk kavramını ilk defa muhabbetten ayırarak ciddi bir şekilde inceleyen sûfi Ahmed el-Gazzâlî’dir. Onun çok meşhur olan eseri için bkz. A. Gazzâlî, **Sevânihu’l-Uşşâk (Aşkın Halleri)**, çev. Turan Koç-M. Çetinkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2005. Aşk konusuna dair yazılan tasavvufî eserlerin en geniş de Ruzbihân-ı Baklî’nin *Abherü’l-Âşıkîn*’idir. Feridüddîn Attâr, Fahreddîn Irâkî, İbnü’l-Arabî, Mevlânâ ve Abdurrahman Câmî gibi önemli mutasavvıflar da bu mesele üzerinde genişçe durmuşlardır. Tasavvufta aşk kavramı ve bu kavramın gelişim tarihçesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Uludağ, “Aşk”, **DİA**, IV, 11-17. Yûnus Emre’nin şiirlerindeki ilâhî aşk ve çeşitli yansımaları ile ilgili olarak ayrıca bkz. Mehmet Demirci, **Yûnus’ta Hak ve Halk Sevgisi**, ss. 37-125.

¹⁰⁷⁴ Kübrâ, **Fevâihu’l-Cemâl**, s. 121.

¹⁰⁷⁵ Kübrâ, **Risâle İle’l-Hâim**, s. 86.

bir zenci gibi teşekkül eder. Büyük bir heyeti vardır. Sâlikin ağzına girecekmiş gibi bir tavırla koşar gelir. Eğer sâlik, o esnada ondan uzaklaşmak ve ayrı kalmak istiyorsa, kalbinden şöyle yalvarmalıdır: “*Ey imdat dileyenlerin imdatçısı, yetiş.*” Bunun üzerine şeytan hemen kaçar.¹⁰⁷⁶

Şeyh Kübrâ’ya göre şeytanın bu ateşine karşı koyabilecek ve onu ortadan kaldıracak tek ateş, zikrin ateşidir. Yani şeytanın, insan benliğine verdiği karanlığı ve zararları zikir vesilesiyle yok etmek mümkündür.

Necmeddîn Kübrâ, zikir ateşinin saf, süratli ve yukarılara doğru yükselen; şeytan ateşinin ise bulanık, puslu, karanlık ve ağır hareketli olduğunu söyler. Bu iki ateş arasındaki fark ise ancak hâl ile anlaşılabilir. Seyyâr üzerinde büyük bir ağırlık ve can sıkıntısı hisseder, kalbi ferahlamaz, gönlü rahatlamaz, sanki bütün organları taş ile çatır çatır kırılıyor gibi bir an yaşar. O hâl içinde, karanlık bir ateş müşâhede eder ki bu, şeytan ateşinden başka bir şey değildir.

Seyyâr bazen yukarıdakilerin tam aksine bir hafiflik, iç rahatlığı, kalb güzelliği ve doyunluğu hisseder ve bu sırada yukarılara yükselen saf bir ateş görür. Kuru odunun ateşi gibi. İşte bu da kalbin fezâ ve semâsındaki zikir ateşidir.¹⁰⁷⁷

Şeyh Kübrâ, nefis ateşi, şeytanlık ateşi, açlık ve susuzluk köpeği ateşi, şehvet ateşi ve bütün bunların şümûlüne giren çirkin huylar nev’inden olan ateşlerin sönmesini “*humûd*”¹⁰⁷⁸, bunlar söndükten sonra ortaya çıkan hâli ise “*cumûd*”¹⁰⁷⁹ terimiyle ifâde etmektedir.

Cumûd hâli meydana geldiğinde biri semâya çıkan, diğeri oradan inen iki soğukla seyyarın bânını serinler, harreti gider. O zaman seyyâr, soğukta donuk bir

¹⁰⁷⁶ Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, ss. 94-95.

¹⁰⁷⁷ Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, s. 95.

¹⁰⁷⁸ Arapça “h-m-d” kökünden türeyen “humûd”, “sönmek, azalmak, yatışmak, sâkinleşmek” anlamlarına gelmektedir. Bkz. İbn Manzûr, III, 165. Kuşeyrî humûdu beşerî his ve sıfatların sönüşü olarak anlamaktadır. Ona göre önce “kusûd”, sonra “vürûd”, sonra “şühûd”, sonra “vücûd”, daha sonra da “humûd” gelmektedir. Humûd, vücûd miktarınca hâsıl olmaktadır. Bkz. Kuşeyrî, s. 156.

¹⁰⁷⁹ Arapça “c-m-d” kökünden türeyen “cumûd” ise “donmak, katılaşmak, soğuk, ilgisiz olmak” manâsındadır. Bkz. İbn Manzûr, III, 129. Cürçânî cumûdu şöyle tanımlamaktadır: “*Nefs için ortaya çıkan bir hâldir ki insan, gereken ve gerekmeyen şeyi yerine getirme hususunda onunla kendini sınırlar.*” Bkz. Cürçânî, s. 89.

hâle gelir. Bu, af soğukluğu ve serinliğidir. Neşe, sevinç, hafiflik ve rahatlık içinde seyyar donar. Bu donukluğa elbiselerin çokluğu veya evin sıcaklığı fayda vermez. Hattâ ateşe de girse durum değişmez.

Humûd ve cumûd birbirlerini izleyen iki hâldir. Bunlar soğuk ve sıcakın zarar vermediği bir mertebeye ulaşıncaya kadar seyyarla beraber bulunurlar. Netîcede seyyar, humûd ve cumûdun yaşanmadığı bir hâle yükselir. Bu ise erkân ve unsurlardan sıyrılıp katıksız safâyâ ulaşıldığı zaman ortaya çıkar.¹⁰⁸⁰

3.4.5. Dâireler ve Noktalar

Necmeddîn Kübrâ sülûk yolundaki seyyârın, çeşitli “geometrik şekiller” müşâhede edebileceğinden bahsetmektedir. Mesela yolun ortasında “iki göz dâiresi” vardır. Bunlar zuhûr edince, güzel bir hâle; gizlendikleri zaman ise kötü bir hâle ve vücûdun galibiyetine delâlet ederler. Bu dâireler büyür, çoğalır, bazen de küçülür ve azalırlar.¹⁰⁸¹

Fakat şeyhe göre, bu göz dâiresi birden ortaya çıkmaz. Onun zuhûrunda bir tedricîlik vardır. Bu durum, tıpkı ayın ilk gün çok küçük olması, ikinci, üçüncü gün gittikçe büyümesi gibidir. Bu esnada seyyâr, ayın ve aya ait gökteki menzillerin tadını tadar. Zaman zaman bu dâire (ayın dairesi) büyür, genişler, bazen de küçülür ve yok olur.

Bütün bunlar seyyârdaki ayın ve aya ait feleğin, menzillerin ve burçların örnekleridir. Seyyâr bilir ki yirmi sekiz veya yirmi dokuz olan harfler, kamer-i felek denilen birinci gökyüzünden doğmaktadır. Kelâmda yedi semâ vardır. Birinci kat harflere aittir, bundan dolayı harfler, hem sûret hem de manâ olarak ayın menzillerindeki inhirafı nakleder ve aksettirirler. Ayın kendi ekseni etrafında dönüşünün zamanı ile harflerin çıkış yeri olan ağızdaki dişlerin otuz tane olmasında

¹⁰⁸⁰ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 139.

¹⁰⁸¹ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 116.

da yine aynı konuya işâret vardır. Bu göz dâiresinin hal, durum ve miktarı aynı kalmamakta, seyyârın seyri nisbetinde artıp gelişmektedir.¹⁰⁸²

Yukarıda bahsi geçen bu dâireler dışında Necmeddîn Kübrâ, gökyüzünde noktalarla veya çeşitli şekillerle yazılmış kitaplar gördüğünden ve bunları okuduğundan da söz etmektedir.

Onun tecrübelerine göre, gayb âleminde Allah'ın yazdığı kitaplar vardır. Bunların bir kısmı noktalarla, bir kısmı hareketlerle, bir kısmı da harflerle yazılmıştır. Fakat bu kitaplar, “*Yenbûu'l-Ebrâr, Mecmau'l-Esrâr, Kitâbu'l-Mehd, Kitâbü'l-Felekî, Fûrhatu'l-Ebrâr, Nûzhetü'l-Esrâr, Kitâbü'l-Azâim, Kitâbü'l-Aşk, Kitâbü's-Sihr, Burhânü'l-Kebîr ve yıldızların hükümlerinden bahseden Kitâbü'l-Eşkâl*” gibi çok garip isimler taşımaktadırlar.

Seyyâr öncelikle Kur'an gibi yazılan, anlaşılabilir ve idrâk edilen kitaplar görür. Sonra sıra vâki olur; onu bazen anlar, bazen de vücut ve varlığın unutturucu karanlığından dolayı anlayamaz. Sonra kare ve daha başka şekilde hareketlerle yazılan bir takım kitaplar, daha sonra da noktalarla yazılan kitaplar görür. Onları okur ve anlar, böylece ilm-i ledünnîyi öğrenir. Tekrar vücuduna döndüğü zaman

¹⁰⁸² Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 132-133. Necmeddîn Kübrâ'nın burada felekler, yıldızlar ve burçlarla ilgili söyledikleri, onun İslâm kültür coğrafyasında eskiden beri yaygın olan bu konular hakkında bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Konunun biraz daha iyi anlaşılması için yukarıdaki paragrafta geçen bazı kavramları açıklamak istiyorum. Aya bağlı takvimde teorik olarak bir ayın uzunluğu 29.53 gündür. Bir takvimde ayların gün sayısı kesirli olamayacağı için kamerî ayların bazıları 29, bazıları ise 30 gün olarak kabul edilmiştir. Ayın gökyüzündeki hareketi için de 28 menzil tespit edilmiştir. Menzil kavramı, ayın safhalarını tanımlamak için kullanılmıştır. Ayın menzillerinin adları ve bunların buldukları burçlar vardır. Bkz. Muammer Dizer, “Ay”, **DİA**, IV, 185-186. Felek, çoğulu eflâk ise bir astronomi terimi olarak “yıldızların döndüğü yer” anlamını taşımaktadır. İslâm astronomları güneşle ay dahil yedi gezegenin hareketini açıklamak üzere içiçe geçmiş yedi saydam halka tasavvur etmişler ve her halkaya birer gezegenin bindirildiği, felek denilen bu halkaların Allah'ın izniyle döndüğü fikrini benimsemişlerdir. Eski inançlara göre, kâinâtın merkezinde bulunan ve hareketsiz duran dünyanın etrafını soğanın zarlarına benzer şekilde üst üste kuşatmış gök tabakalarının her biri ayrı ayrı birer yıldızla mahsustur. Felekler dünyaya yakınlıklarına göre şöyle sıralanmış olup ilk yedi felekte şu yedi gezegen bulunmaktadır: Birinci felekte “Ay”, ikincide “Utârid”, üçüncüde “Zühre”, dördüncüde “Güneş”, beşincide “Merih”, altıncıda “Müşteri”, yedincide “Zühal”. Sekizinci felek ise sabit yıldızlar ve burçlar feleği olarak kabul edilmiştir. En dışta olan ve ötekilerin hepsini içine alan dokuzuncu feleğe, bu durumundan dolayı “felekü'l-eflâk”, yine hepsinden büyük ve kuvvetli olduğu için de “felek-i a'zam” adı verilmiştir. Bkz. İlhan Kutluer-Cemal Kurnaz, “Felek”, **DİA**, XII, 303-306. Bütün bu bilgiler gözüne alındığında Şeyh Kübrâ'nın söylediklerinin İslâm astronomisinde bir yerlere oturduğu görülmektedir. Onun yaptığı, bu verileri tasavvufî tecrübe açısından yorumlamaktır.

hepsini unuttur. Fakat kalbindeki bu anlayışın tatlılığı devam eder. Ona inanır. Bu durum rağbet, aşk, şevk ve muhabbet tesirini ve neticesini meydana getirir.¹⁰⁸³

Necmeddîn Kübrâ çeşitli defalar yıldızlı bir gökyüzü gördüğünü söylemektedir.¹⁰⁸⁴ Bu yıldızlar çoğu kez Kur'an'ın tümüne veya bazı sûre ve âyetlerine delâlet etmektedir. Seyyârın o âna kadar kazanmış olduğu bilgi ve tecrübeleriyle bunları okuyup anlaması öngörülmektedir.

Şeyh Kübrâ'nın eserinde şekillerini çizerek anlattığı iki tecrübesi burada bahsettiğimiz hususla doğrudan ilgilidir. İlkinde o, gaybet halinde iken yıldızlı bir gökyüzü görmekte ve o yıldızlardan Kur'an'ı anlamaktadır. Âyete'l-Kürsî'nin harfsiz ve kelimesiz olarak şu şekilde kendisine görüldüğünü söylemektedir¹⁰⁸⁵:



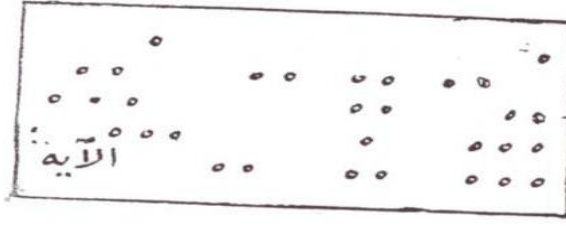
Yine o, bir başka gaybet hâlinde de gökyüzünün bir Kur'an kitabı gibi ortaya çıktığını, Tâhâ Sûresi'ndeki "...Gözümün önünde büyüyesin diye senin üzerine benden bir sevgi koydum..." (Tâhâ, 20/39-40) meâlindeki âyetin dört köşe şekiller ve noktalarla şöylece yazılmış olduğunu belirtmektedir¹⁰⁸⁶:

¹⁰⁸³ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 117. Necmeddîn Kübrâ'nın bahsedilen tecrübesinde geçen gökyüzündeki kitablardan tabiri, İslâm düşüncesinde var olan "levh-i mahfûz" anlayışını akıllara getirmektedir. Levh-i mahfûz terkibi, şu âyette geçmektedir: "Doğrusu bu, yüce değere sahip bir Kur'an'dır. Korunmuş bir levhadır." (Burûc, 85/21-22). Kur'an-ı Kerim'de levh-i mahfûz yerine "kitâb" (En'âm, 6/38; Kâf, 50/4), "kitâb-ı mübîn" (Yunus, 10/61; Sebe', 34/3), "kitâb-ı meknûn" (Vâkıa, 56/78), "kitâb-ı mestûr" (İsrâ, 17/58; Ahzâb, 33/6) ve "ümmü'l-kitâb" (Ra'd, 13/39; Zuhruf, 43/4) terkipleri de kullanılmaktadır. Bu tür âyetlerin genel muhtevâsından anlaşıldığı üzere kâinatta meydana gelecek bütün varlık ve olaylar bu kitapta yazılmıştır. Gökte ve yerde küçük büyük ne varsa, insanların ecelleri, fertlerin ve milletlerin başına gelecek musibetlerin tamamı Allah'ın ilminde yer almış ve levh-i mahfûz denilen bir kütüğe kaydedilmiştir. İslâm âlimleri levh-i mahfûzun mâhiyeti ve keyfiyeti ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Genel kabul gören anlayış ise onun gayb âlemine ait bir mesele olduğu ve mâhiyetinin tam olarak bilinemeyeceği şeklindedir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Levh-i Mahfûz", **DİA**, XXVII, 151; Suâd el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, Kabcacı Yay., İstanbul, 2005, ss. 440-443. Şeyh Kübrâ'nın gökyüzünde yazılmış bu garip kitapları okuyup anlayabilen kişinin, aynı zamanda ilm-i ledünnîyi de öğreneceğini söylemesi, olacak bütün şeylerin levh-i mahfûz adı verilen sırlar kitabında kayıtlı olduğu anlayışına dayanmaktadır.

¹⁰⁸⁴ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, ss. 117, 149, 150.

¹⁰⁸⁵ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 149.

¹⁰⁸⁶ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, ss. 149-150.



3.4.6. İsm-i A'zam ve Sayha

“*İsm-i a'zam*”, Allah’ın en büyük ismi anlamında kullanılan bir tabirdir. Bu hususla ilgili nakledilen rivâyetler incelendiğinde, böyle bir ismin mevcûdiyetinin kesin olarak sâbit olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte müslümanlar arasında, bütün isimlerin manâlarını ihtivâ ettiği kabul edilen “*Allah lâfzı, besmele ve kelime-i tevhîd*” ism-i a'zam olarak ön plana çıkmaktadır.

İslâm âlimlerinin konuyla ilgili görüşlerini üç noktada toplamak mümkündür. Birinci sıradakilere göre, ism-i a'zam diye bir şey yoktur. A'zam kelimesi “büyük, yüce” anlamındaki azîm yerine kullanılmıştır. İkinci gruptakilere göre, ism-i a'zam aslında var olmakla birlikte Kadir gecesi, dua ve ibâdetlerin makbul olduğu Cuma gününde gizlenmiş özel vakit gibi sadece Allah tarafından bilinmektedir. Ayrıca bu ismin esmâ-i hüsnâ içinde bulunduğunu söylemek veya kulun duyulduğu her ilâhî ismin ism-i a'zam olabileceğini kabul etmek de mümkündür. Üçüncü görüş sahipleri de ism-i a'zâmın mevcut olduğunu ve insanlar tarafından bilindiğini savunurlar. Bu telakkiye göre, sözü edilen isme “en büyük” denilmesinin sebepleri, sadece kâinâtı yaratan ve yöneten en yüce varlığa nisbet edilmesi, içeriğinin zengin ve sevabının çok olması ve duaların kabulüne vesile teşkil etmesi gibi hususlardır.¹⁰⁸⁷

İsm-i a'zam, tasavvufta, Allah’ın bütün isimlerini içine alan ismi veya içinde bulunduğu zamanda kula hâkim olan isim olarak anlaşılmaktadır. Mutasavvıflar da ism-i a'zâmın ne olduğuyla ilgili olarak çeşitli görüşlere sahiptirler. Mesela bazıları Allah lafzının, bazıları “hû”nun, bir kısmı ise Allah’ın bütün isimlerinin ulu ve yüce olduğunu ifâde etmektedir.¹⁰⁸⁸ Fakat ehl-i tasavvufa göre, asıl mesele ism-i a'zâmı bilmek değil, buna nâil olabilecek ve sırrını saklayabilecek mertebeye erişmektir.

¹⁰⁸⁷ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Bakir Topaloğlu, “İsm-i A'zam”, *DİA*, XXIII, 75-76.

¹⁰⁸⁸ Kâşânî, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*, s. 15; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 189.

Ebu Yezîd el-Bistâmî'ye, “İsm-i a'zam nedir?” diye sorulduğunda, o şöyle cevap vermiştir: “İsm-i a'zam sıdk ve ihlâstır. Sen sıdk ve ihlâs sahibi ol, sonra istediğin ismi ism-i a'zam olarak al.”¹⁰⁸⁹

Yine bir gün bir kişi gelip Cüneyd'den ism-i a'zamı sormuş. Cüneyd kutunun içine bir fare koymuş ve onu Ruveym'e götürmesini istemiş. Fakat sakın kutuyu açma diye de tembihlemiş. Adam yolda sabredemeyip kutuyu açmış ve içindeki fareyi de kaçırmış. Sonra Ruveym'in yanına gidip başından geçenleri anlatmış. Ruveym ona şu cevabı vermiş: “Cüneyd senin kabiliyetli olmadığını anladığı için imtihan etmek istemiş. Bir farenin sırrını muhâfaza edemeyen, ism-i a'zaman sırrına nasıl nâil olsun!”¹⁰⁹⁰

Necmeddîn Kübrâ'nın tasavvuf sisteminde sadece müşâhedeye dayanan görsel algılar değil, işitsel algılar da önemli bir yer tutmaktadır. Bunun en güzel örneği, ism-i a'zam ile istiğrâk konusuna değinilirken görülmektedir. Şeyh Kübrâ, bazı zamanlarda sâlikten, kalblerin ism-i a'zamla ittisâli sonucu ortaya çıkan ve “sayha” denilen bir takım garip seslerin duyulabileceğini öne sürmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye dervişlerin sayhalarından sorulduğu zaman, şöyle cevap vermiştir: “O, ism-i a'zamdır. Onu kim inkâr eder veya kötü görürse, kıyâmet günündeki sayhanın lezzetini bulamaz.”¹⁰⁹¹

Necmeddîn Kübrâ, Allah lafzının sonundaki “he” harfinin ism-i a'zam olduğunu benimser gibi görünmektedir. Bunun en büyük delili, canlıların her nefes alıp vermelerinde bu “he” sesini çıkarmalarıdır. Bu şekilde isteseler de istemeseler de Allah'ı zikretmiş olmaktadırlar. Çıkan “he”nin kaynağı kalb, inen “he”nin kaynağı ise arştır. “Hû” kelimesindeki “vav” ise ruhun ismidir. Zîrâ o, hazret-i rubûbiyetin hizmetçilerindendir. Onun için de bu vuslatı kazandırmıştır.¹⁰⁹²

¹⁰⁸⁹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, **Kitâbü'l-Fenâ, Resâilü İbnü'l-Arabî** içinde, s. 7.

¹⁰⁹⁰ Sun'ullah Gaybî, **Sohbetnâme, Kütahyalı Sunullah Gaybi** içinde, haz. Abdurrahman Doğan, Önde Matbaacılık, İstanbul, 2001, s. 137.

¹⁰⁹¹ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 145.

¹⁰⁹² Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 141.

Şeyh, bahsettiği “he”nin Allah kelimesindeki “he” olduğunu Arap dil kaidelerine bakımından açıklama gereği duyar. Buna göre lâfzullahtaki “elif” ile “lâm” harf-i târifdir. İkinci “lâm”ın şeddesi târif kuvvetlendirmek içindir. Bu durumda sondaki “he” ile târif lâm’ı sâkindir. Arapça grammerine göre, iki sâkin harf yanyana gelince birincisi kesre ile harekelenir. O zaman “elihe” olur. Ama bu takdirde fiile benzer ve vezninden çıkar. Daha sonra bir “lâm” ilave edilir ve bu “lâm” kardeşi olan öbür “lâm”a eklenir ve birinci aslına uygun olarak cezm edilmiş halde kalır, ikincisi harekelenir. Bütün bunlar ism-i a’zâmın “he” olduğuna dikkati çekmek içindir.¹⁰⁹³

Necmeddîn Kübrâ, ism-i a’zâmın “he” olabileceği ile alâkalı olarak Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin şu sözünü de delil olarak öne sürmektedir: *Size bir belâ ve musîbet geldiği zaman, sakın “oh!” demeyin. Çünkü bu şeytanın ismidir. “Âh!” deyin, bu Allah’ın ismidir. “Vah, vah” da böyledir. Çünkü bu, “hû”nun ters dönmüş şeklidir.*¹⁰⁹⁴ Şeyh, bu sözdeki inceliğin, Arapça’daki harflerin ağızdan çıkış noktasıyla bağlantılı olduğunu düşünmekte ve “oh”taki “hı”nın çıkış yerinin kalb dediğimiz kurb makamından uzak olduğunu, halbuki “he”nin kaynağının bizzat kalb olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁹⁵

¹⁰⁹³ Kübrâ, **Fevâihu’l-Cemâl**, s. 141. Necmeddîn Kübrâ’nın ileri sürdüğü bu fikrin, dördüncü yüzyılda Serrâc tarafından *el-Lüma’* adlı eserde de dile getirildiği görülmektedir: “*Denilmiştir ki ism-i a’zam Allah lafzıdır. Çünkü onun “elif”i gitse, geriye “lillâh” kalır. İlk “lâm”ı da gitse, geriye “lehû” kalır. Allah’a işaret eden özelliği kaybolmaz. Hattâ ikinci “lâm” da gitse geriye “he” harfi kalır. Bütün sırlar o “he”de gizlidir. Çünkü onun manası “hû”dur. Esmâ-i ilâhiyyenin diğerlerinden bir harf gidecek olsa, mana tümüyle zâil olur ve o isimde Allah’a işaret eden bir yer kalmaz, ibarede böyle bir ihtimal bulunmaz. Bu yüzden Allah ismiyle Allah’tan başkası isimlendirilemez.*” Bkz. Serrâc, s. 85. Daha sonraki Kübrevî şeyhlerinden Simnânî de ism-i a’zâmın Allah lafzı olduğu kanaatini taşımakta ve Necmeddîn Kübrâ’ya benzer bir yorum yapmaktadır. Bkz. Simnânî, **Ferhatü’l-Âmilîn ve Fücetü’l-Kâmilîn, Opera Minora** içinde, s. 144.

¹⁰⁹⁴ Kübrâ, **Fevâihu’l-Cemâl**, s. 141.

¹⁰⁹⁵ Kübrâ, **Fevâihu’l-Cemâl**, ss. 143-144. İbnü’l-Arabî’nin harf sembolizminde de buna benzer hususlar bulunmaktadır. İbnü’l-Arabî varlıkları dört mertebeye ayırmış ve bu ayrıma karşılık olarak harfleri de mahreç sırasına göre dört mertebeye bölmüştür. 1. Azamet Âlemi. 2. En Yüce Âlem veya Melekût Âlemi. 3. Orta Âlem veya Ceberût Âlemi. 4. En Aşağı Âlem veya Mülk ve Şehâdet Âlemi. Şeyh-i Ekber birinci âleme karşılık “he ve hemze” harfini tayin etmiştir. Çünkü bu iki harfin mahreci, boğazın göğüsle bittiği nokta olup mahreç bakımından dudağa en uzak olan harflerdir. Onun çıkış yeri açısından en derinde olan bu iki harfi Azamet Âlemi’ne karşılık olarak belirlemesi, şeyhin harf-varlık mertebeleri ilişkisini, mahreçlerin uzaklığı ile âlemlerin ruhânîlikteki saflık temelinde kurduğunu ve şehâdet âlemine inildikçe harflerin mahreçlerinin de nefesin çıkış noktasına yani ağza yaklaştığını göstermektedir. Bkz. Tahir Uluç, **İbn Arabî’de Sembolizm**, s. 214. İslâm tarihinde Fazlullah Esterâbâdî (ö. 796/1394)’nin kurup geliştirdiği

Yine o, “he” harfinin ism-i a’zam olduğunu söylerken, kalb ile “he” arasında hem şekil bakımından hem de ebced hesabına göre enteresan bir ilişki daha kurmaktadır. Buna göre, “he” sâkindir, zîrâ onun aslı kalbdendir. Kalb, dâire biçimindedir. “He” harfinin yazılıştaki şeklinin yuvarlak oluşu bu manâya işâret etmektedir. Dâire, merkezi ve aslı olan noktadan ayrılmaz, hareket etmez. Kalb dâiresinin merkez noktası ise Hakk’tır.¹⁰⁹⁶

Kalb kelimesinin sözlük anlamı, bir şeyin şekil ve manâ yönünden ortası ve özü demektir. Burada “he” harfi de ebced hesabıyla beş rakamının ismidir. Beş ise tek rakamlı harflerin (1-9) tam ortasında yer almaktadır. Beş vakit namazın sırrı da buradan zuhûr etmektedir.¹⁰⁹⁷

Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere, ism-i a’zamın mahalli kalbdir, çünkü o kalblerden fişkırmaktadır. Necmeddîn Kübrâ, ism-i a’zam ile ma’rifet arasında da doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Çünkü ona göre ism-i a’zam, âyetlerin bütünüünün biraraya gelmesiyle hâsıl olmaktadır. Âlem-i gayb ve âlem-i şehâdetteki bütün âyetler ism-i a’zamın harflerinden biridir. Bu âyetlerin ve işâretlerin ortaya çıkış nisbetine göre ism-i a’zamın da artması veya eksilmesi söz konusudur.¹⁰⁹⁸ Yani bizim eşyâ ve hakîkati hakkında edindiğimiz bilgi, ism-i a’zamın ne kadarına sahip olabileceğimiz noktasında temel belirleyicidir.

harflerin sembolik anlamları ve sayısal değerleriyle ilgilenen Hurûfilik diye bir akım da bulunmaktadır. Bkz. Hüsamettin Aksu, “Hurûfilik”, **DİA**, XVIII, 408-410. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Arş. Gör. H. Hüseyin Ballı bu konuyla ilgili “Fazlullah Hurûfi ve Hurûfilik” adında bir doktora tezi hazırlamaktadır.

¹⁰⁹⁶ Kübrâ, **Fevâihu’l-Cemâl**, s. 141.

¹⁰⁹⁷ Kübrâ, **Fevâihu’l-Cemâl**, s. 142. “Ebced”, Arap alfabesinin ilk tertibi ve harflerinin taşıdığı sayı değerlerine dayanan bir hesap sistemidir. Ebced, aslında alfabedeki harflerin kolaylıkla hatırlanmasını sağlamak için eski dönemlerde geliştirilmiş bir formül olup gerçekte bir anlamı bulunmayan kelimelerinin ilki “ebced” şeklinde okunduğu için bu adla anılmıştır. Bu formül içerisinde “he” harfi, “beş”e karşılık gelmektedir. Bkz. Mustafa Uzun, “Ebced”, **DİA**, X, 68-70. İslâm düşünce tarihinde İhvân-ı Safâ ekolü sayılar ve sembollerini üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur. Onlara göre “beş”in özelliği ilk dâiresel sayı olmasıdır. Beşe dönüşlü sayı da denir. Çünkü kendisiyle çarpıldığı takdirde hep kendini verir. Beş ile çarpılan sayı da kendisiyle çarpıldığında yine beşe dönüşür. Bu yüzden küresel sayı da denir. Bununla birlikte beş, üçten sonra tek sayıların ikincisidir. Bkz. Bayram Ali Çetinkaya, **Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri**, İnsan Yay., İstanbul, 2008, ss. 72-73. Beş, çeşitli geleneklerde “yaşam ve sevgi sayısı” olarak da bilinmektedir. Bkz. Schimmel, **Sayıların Gizemi**, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2000, ss. 118-134.

¹⁰⁹⁸ Kübrâ, **Fevâihu’l-Cemâl**, s. 118.

Şeyh Kübrâ'ya göre, sülûk yolundaki seyyârlardan her birine ism-i a'zamlardan bir tane verilmiştir.¹⁰⁹⁹ Fakat bu durum her seyyâr için değil, Allah nezdinde makbûl hale gelen seyyâr için geçerlidir. Böyle bir kişiye, gayb âleminde isim ve künye verilmekte ve ona şeytanın ismi ile Allah'ın ism-i a'zamı târif edilmektedir.¹¹⁰⁰

Necmeddîn Kübrâ, velînin alâmetlerinden bahsederken, bunlardan birinin de ona ism-i a'zamin verilmiş olmasıdır, der. Velî zâtlar kendilerine verilen bu ism-i a'zamları duâ etmektedirler ve Allah da onların isteklerini yerine getirmektedir. Şeyh Kübrâ ağır riyâzet ve mücâhedeler neticesinde elde edilen ism-i a'zamin şehâdet âleminde nasıl bir fonksiyon icrâ ettiğiyle ilgili olarak yaşadığı bir hâdiseyi bizlerle paylaşmaktadır.

Bahsettiğine göre o, Bağdat Şunûziyye mescidinde halvette iken, üzerinde “iftah bi-hanîn”¹¹⁰¹ kelimesinin yazılı olduğu bir kağıt görür. Hemen bu kelimeyi bir kağıda yazarak tekkenin hizmetçisine götürür ve “İşte Allah'ın en büyük ismi.” der. Bunun üzerine hâdim başını öne eğerek ve içinden bir şeyler fısıldamaya başlar. Bir müddet sonra, bir adam hizmetçinin evinin kapısını çalar ve içeri girer. Hem hâdim hem de şeyh adamın nereden geldiğini anlayamazlar. Adam onların yanına bir kese bırakır ve gider. Elleriyle o keseyi yokladıklarında bir de ne görsünler! İçinde on dînar. Bunun üzerine hizmetçi bayılıp düşer. Bir saat sonra hayretle ve şaşkın bir halde ayılır. Şeyh Kübrâ “Ne oldu sana?” der. Hâdim, “Az önce, bu Allah'ın en büyük ismidir dediğin zaman şüphe etmiştim. Ve kendi kendime şöyle demiştim: Ya Rabbi, gerçekten bu ism-i a'zamsa şu anda bana on dînar gönder, dervişlere dağıtayım. Gerisi malum.” diye cevap verir.

Tekke hizmetçisi bir müddet sonra Necmeddîn Kübrâ'ya şöyle bir şey anlatır: “Uykudaki adamın gördüğü gibi şahısları görmüştüm. Onların melekler olduklarını

¹⁰⁹⁹ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 118.

¹¹⁰⁰ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 150. Necmeddîn Kübrâ, aynı yerde kendisinin gaybdaki isminin “Kanterûn”, künyesinin de “Ebu'l-Cennâb” olduğunu belirtmektedir.

¹¹⁰¹ Bu ifâdenin kelime manâsı “arzulayarak, hasretini çekerek aç” demektir. Fakat Necmeddîn Kübrâ bunun, “hîlede lutf ve latîfe yapan” anlamına geldiğini söylemektedir. “Yunak” kelimesi de onunla aynı anlamdadır. “Kanterûn” vâridlerin kabulüne düşkünlük gösteren, “İstefîn” ise zamanın Âişe'si manâsındadır. Bkz. Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 156.

zannetmişim. 'Biz filan kimseye ism-i a'zamı verdik' demişler ve benim ismimi vermişler.” Hizmetçi daha sonra şunları ekler: “Seni kıskanarak onlara şöyle dedim: İyi ama ism-i a'zamı bana değil ona verdiniz. Şu şekilde karşılık verdiler: O pek çok mücâhede ve riyâzet yapmaktadır. Sen böyle bir şey yapmadın. Eğer sen de Allah için mücâhede yoluna girersen ona verdiğimizizi sana da veririz.”¹¹⁰²

Necmeddîn Kübrâ, seyr ü sülûk aşamasında seyyârın bazı zamanlarda isim denizine düşebileceğini ve kalbinden, kendi irâde ve isteği olmadan bir sayha ve ses çıkabileceğini söylemektedir. Bu sayha, ilk başlangıçta göğüsteki bir hıçkırığı andırmaktadır. Sonra yavaş yavaş kuvvetlenmekte ve İsrâfil'in sûrunun nefesi gibi seyyârı veya başkalarını öldürebilecek bir seviyeye kadar yükselmektedir. Sözü edilen bu ses, ism-i a'zamların ittisâl zayıf olduğu zaman bir ka'b (boğum), kuvvetli olduğunda iki ka'b, ittisâlin çokluğuna işaret etmek için de bezen üç ka'b ölçüsünde olmaktadır.¹¹⁰³

Şeyh Kübrâ'nın bahsettiği bu sayhaların, hâlisâne olması veya kendisine riyâ karışması oranında kuvveti artıp eksilebilmektedir. Kalblerin ism-i a'zamların ittisâlinde çıkan bu sayha ve figânlar, ihtiyâr ve irâde şâibesinden uzak olursa, saf ve hâlis olurlar. Eğer bunlar ihtiyâr ve irâde ile çıkarsa, ihlâs sarayına asla giremezler. İkisi arasındaki fark ise, irâdî-zarûrî veya tabîî-gayr-i tabîî davranışlar arasındaki farka benzer ve hemen anlaşılır.

O, sâlikin ihlâsla çıkan ses ile içine riyâ karışan ses arasındaki farkı ayırt edebilmesi için bazı ipuçları vermektedir. Şeyhin tecrübelerine göre, irâde ve isteğimizin dışında meydana gelen ses ve sayha, haberin yokken çarpışan ve ne zaman başladığını da bilmediğin iki taşın birbirine çarpmasından meydana gelen ses gibidir. Bazen bu ses, kulaklara korku salacak derecede şiddetli olan gök gürlmesine benzemektedir.

İnsanın kendi istek ve irâdesi ile çıkardığı sese gelince, bunun için başlangıçta bir ülfet ve bir kasd vardır. Bunlar, tıpkı irâdesi ile hareket edenle zarûrî hareket eden gibidir ki, aradaki fark kesin bir biçimde idrâk edilir. Bu iki sayhadan birincisi

¹¹⁰² Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, ss. 154-155.

¹¹⁰³ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 144.

temizdir, oluşun ve kevnin dışındadır. İkincisi ise riyâ ve şöhret pislîği ile kirlenmiştir. Şüphesiz kalbler ve ruhlar birincisini kabul eder, nefis ona boyun eğer. İhtiyârî olan ikincisini ise kalb ve ruhlar benimsemez, olsa olsa irâdenin galibiyeti sebebiyle nefisler onu kabul eder. Birincisi, tabîî seslerin üstünde hayret verici bir sayha neticesini meydana getirir. İkincisi ise tabiatta benzeri bulunan seslerdir. Fakat bu sesler harikulâde bir şekilde çıkmazlar. Temiz dediğimiz birinci şekil sayha, şeyhin irâdesinde kendi irâdesini yok ettiği zaman seyyâra ikrâm edilir.¹¹⁰⁴

3.4.7. İstiğrâk

“Boğulmak, gark olmak, batmak” gibi anlamlara gelen “*istiğrâk*” tasavvufta, sâlikin ilâhî sevginin istilâsı altında sevgiliyi temâşâ ederken veya zikrin galebesiyle maddî âlem ve mâsivâ hakkında hiçbir his ve şuûra sahip olmamasıdır. Bu halde bulunana “*müstağrak*” adı verilmektedir.¹¹⁰⁵ Sûfiler “*vecd*” kavramını da istiğrâkla birlikte kullanmaktadırlar. Vecd ise bir korkunun, bir gamın veya âhîret halleriyle ilgili bir manânın kalbe tesâdüf etmesi ya da Allah ile kulu arasındaki bir hâlin keşfedilmesidir.¹¹⁰⁶ Vecd sırasında hırıltılı ses çıkarma, derin nefes alma, bayılma, ağlama, inleme, sarsılma, bağırp nâra atma gibi durumlar görülebilir. Bunların hepsi aslında vecd ehlinin özellikleri arasındadır.¹¹⁰⁷

Necmeddîn Kübrâ istiğrâk kavramını, zikirle birlikte ele almakta ve üç çeşidinden bahsetmektedir. Daha önce zikir konusunu işlerken de değindiğimiz gibi o, “dilin, kalbin ve sırrın zikri” olmak üzere üç tip zikirden söz etmektedir. Huzûr hâli olmaksızın harflerle yapılan zikre, dilin zikri; kalbdeki huzûrun zikrine, kalbin zikri; mezkûrda huzûrdan gaybet zikrine de sırrın zikri adını vermektedir.¹¹⁰⁸ Bu zikirler arasında derece ve yaşanan mânevî haller itibariyle farklılıklar bulunmaktadır. Bununla ilgili olarak adı geçen zikir makâmalarında olan kişilerin istiğrâk halleri de değişiklik arz etmektedir. Yani dilin, kalbin ve sırrın ayrı ayrı

¹¹⁰⁴ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 145.

¹¹⁰⁵ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 418; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 191; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 403.

¹¹⁰⁶ Kelâbâzî, s. 169.

¹¹⁰⁷ Serrâc, s. 295.

¹¹⁰⁸ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 110.

istiğrâkları vardır. Şimdi sırasıyla bunları ele alalım ve buralardaki farklı tecrübelere değinelim:

I. Birinci İstiğrâk: Necmeddîn Kübrâ'ya göre “ilk istiğrâk, zikirde vücûdun istiğrâkıdır ve kuvvetli bir şekilde yapılan lisân zikrinin bir neticesidir.” Bu durum, vücuttaki pislikler arıltıldığı zaman gerçekleşir. O zaman sâlik varlığın zikrini işitir. Her parça ve zerreden, borazanın üflemesi veya davulun sesi gibi zikir sesini duyar. Bunların zikri tam düzgün olunca, bu ses bal arısının vızıltısı¹¹⁰⁹ hâline gelir.

Düzgün hâle gelmeden evvel, zikir baş dâiresinde vukua gelir. Çünkü baş yüksek yerdedir. Sâlik oradan kös, boru ve debdebe sesleri işitir. Zikir bir sultan ve kraldır. Debdebe ve şaşası her gittiği yerde kendisiyle beraberdir. Nice kereler bu durum, delirme ve ölüm tehlikesi oluncaya kadar devam eder. Fakat sâdik kimselere böyle durumlar zarar vermez.¹¹¹⁰

Nitekim Şeyh Kübrâ, sözünü ettiği bu duruma benzer bir tecrübeyi kendisi de yaşamış ve şeyhinin telkiniyle ve kendi samîmiyetiyle bu hâli herhangi bir zarar görmeden atlatabilmiştir.

Yine halvette zikrederken, şiddetli bir baş ağrısı ile beraber bu tip sesler duydum. Halbuki ben, bu hususta sâdik ve samîmi idim, o huzurdaki ayakların toprağına kendimi fedâ etmişim.

Bu ses ve sıkıntıları şeyhime anlattım. “Ölmeden ve aklını oynatmadan önce hemen halvetten çık, zikri bırak.” dedi. Ben “Yoldayken ölmem, herhangi bir konakta iken ölmenden daha iyidir.” dedim. Bunun üzerine şeyh, “Ben şu andaki iç durumundan haber veriyorum. Yok, eğer bu yolda canını fedâ etmeye samîmi olarak azmetmiş isen, bu gibi şeylere neden aldırıyorsun?” şeklinde bir karşılık verdi.

Bu durum ve sıkıntılar bir hafta devam etti. Zikir tekrar başıma doğru indi, yerleşti. Mutluluk, nefsin istekleri, ruhların lezzetleri ve kalblerin güzellikleri zuhûr etti. Bu kapının açılış sebebi ise o günlerde ihlâsta samîmi olarak sebatkâr olmamdı. O'nun tevfiğundan başka, bu kapının açılmasının sebebini bilmiyorum.¹¹¹¹

¹¹⁰⁹ Bal arısı Kur'an-ı Kerîm'deki bir sûreye de isim olmuştur. Allah burada şöyle buyurmaktadır: “Rabbin bal arısına şöyle ilhâm etti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan yuvalar edin. Sonra bütün meyvelerden ye. Boyun eğerek Rabbinin yollarına gir. Arıların karınlarından insanlar için şifâ bulunan değişik renklerde bal çıkar. Bunda da düşünen bir toplum için kesinlikle ibret vardır.” (Nahl, 16/68-69)

¹¹¹⁰ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, ss. 107-108.

¹¹¹¹ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 108. Klâsik usûle uygun olarak halvete giren ve bu kırk gün içerisinde yaşadığı mânevî tecrübeleri de kaleme alan psikolog bir hanım, halvetin ve bu esnada

Necmeddîn Kübrâ'nın anlattıklarına bakılırsa, bu davul ve boru seslerini müteakip su şırlıtısı, rüzgâr sesi, yanmak üzere olan ateşin çatırdısı, geyik sesi, at ve yavrusunun uyurken çıkardığı ses, fırtınalı havalarda rüzgarın salladığı ağaç yapraklarının çıkardığı ses gibi çeşitli tonlarda daha başka sesler duyulabilir.¹¹¹²

Peki bu seslerin esrânı nedir? Sûfî niçin böyle sesler işitmektedir? Şeyh bu durumu, aynen müşâhedelerin gerçekleşmesinin ardındaki sebeple, yani insanın küçük âlem (micro kosmos) olmasıyla açıklamaktadır. Bu nazariyeye göre, insanoğlu çeşitli unsurlardan meydana gelmiştir. Yer, gök ve ikisi arasındaki şeyler bu unsurlardandır. Kâinata var olan her şeyin bir numûnesi insanda bulunmaktadır. İşte bütün bu sesler, söz konusu unsurların zikirlerinden ibarettir. Bu sesleri işiten kimse, Allah'ı her lisânla tesbih ve takdîs etmiştir. Bu anlayış, onun tarikatının şartlarındandır.¹¹¹³

II. İkinci İstiğrâk: İlk istiğrâktan sonra zikir, başın yan tarafından dâireye benzer yuvarlak bir kapı açar. Buraya yukardan önce bir karanlık, sonra bir ateş, daha sonra da bir yeşillik iner. Karanlık vücûda, ateş zikre, yeşillik de kalbe aittir. Başın yanında açılan bu dâireden, kalbin zikri ve bu zikirden hâsıl olan inilti, âh u figânlar Allah'a yükselir. Hak da kudsî nurlar ve rûhî vâridlerden meydana gelen fazl ve rahmeti ile sâlikî mükâfatlandırır. Başından ayağına kadar onu emn, iman, rağbet, şevk, muhabbet, imkan ve irfân ile doldurur, o da dolar.

Kalb bu esnada ferahlık hisseder. Şeyh Kübrâ, “bu istiğrâkın, fenâ anlamındaki istiğrâk değil de, kalbde meydana gelen zikrin istiğrâkı olduğu kanaatindedir.” Kalb bir kuyu, zikir ise içindeki suya sarkıtılan ve su çıkarılan bir

yapılan zikrin insan üzerindeki psikolojik ve fiziksel etkilerine de değinmiştir. Meselâ o bir yerde şöyle demektedir: “Zikirler esnasında ani bir görüntü geliyor: Bütün vücûdum alevler içinde, her bir hücrem bu kutsal ateşte yanarak adeta arınıyor.” Yine o halvet ve zikir gibi sûfî uygulamalarının kesinlikle mürşidsiz yapılmaması gerektiğini belirtmekte ve şunları aktarmaktadır: “Birey kendi başına, uyarılara aldırmadan bu uygulamaları yapmaya devam ederse, göreceği en az zarar ciddi bir ruhsal karışıklık, en fazlası ise ölümdür. Bu daha önce de olmuştur. Sûfîler insanları tarîkata yönlendirirler ve uygulamaları yakından izlerler.” Bkz. Michaela Mihriban Özelsel, **Halvette 40 Gün**, çev. Petek Budanur Ateş, İstanbul, 2002, ss. 57, 162-169.

¹¹¹² Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 108.

¹¹¹³ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 108.

kova gibi hissedilir. Bu anda organlarda uçma hissi meydana gelir, alışılmışın dışında zarûrî hareketler görülür, titreyen kişinin hareketleri gibi.¹¹¹⁴

Necmeddîn Kübrâ, kalbin zikrini arı vızıltısına benzetmektedir. Bu, ne çok yüksek perdeden karışık bir ses ne de aşırı derece alçak ve gizli bir sestir. Kalbde meydana gelen zikrin alâmet ve işâreti, seyyârın önünde süratli bir şekilde nur saçan bir menba müşâhede etmesidir. Böylece seyyâr onda tatmin olur ve onu kendine dost edinir.

Bir başka alâmet ve işâreti de şudur: Zikir sağ tarafı açar ve orayı damgalar. Tıpkı vücutta bir çiban çıktığı zaman bıraktığı iz gibi bir işâret bırakır. Ve oradan zikir nurları fişkirir. Sonra bu iz döne döne kalbdeki zikrin yanına, zikirle beraber de kalb hizasına varır. Oradan yandan arkaya doğru bir dönüş yapar. O anda seyyâr dâhilde ve hariçte bunu hisseder. Kalb ve kudsî ruh bu kapıdan çıkar. Böylece binici, bineğin üzerine yükselir, halbuki daha önce bu bineğin altında bulunuyordu.¹¹¹⁵ Burada binici ile latîfe-i nâtıkayı, binek ile de vücûdu kastediyorum. Daha sonra bu binekle huzurlara ve yüce makamlara yükselir.¹¹¹⁶

III. Üçüncü İstiğrâk: “Bu istiğrâk, zikrin sırra düşmesiyle meydana gelmektedir.” Bu da mezkûra, yani Allah’a ulaşan zâkirin zikirten gâib oluşudur. Zâkirin mezkûrda gark olması ve aşk şaşkınlığı içinde bulunması hâlidir.

Necmeddîn Kübrâ’ya göre, bu istiğrâkında üç türlü alâmeti vardır. Bunlardan birincisi, sâlik zikri bıraksa bile zikrin onu bırakmamasıdır. İkincisi, zikrin sâlikin başını ve diğer organlarını bağlamasıdır. Bu durumda o, ip ve bağlarla sıkı sıkıya bağlanmış biri gibi olur. Üçüncü alâmeti ise artık zikir ateşinin sönmemesi ve nurların gitmemesidir. Sâlik sürekli olarak bir taraftan yukarı çıkan, diğer taraftan aşağı inen nurlar görür. Onun etrafındaki ateşler saftır, tutuşur ve yanar durur.¹¹¹⁷

¹¹¹⁴ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 109.

¹¹¹⁵ Burada “*Nefsînin senin bineğindir*” şeklindeki hadis olarak meşhur bir söze telmih vardır. Abdullah b. Mübârek’in, Decâce isimli bir sahâbiden naklettiğine göre Ebû Zerr el-Gıfârî, çocukların gürültüsünden uzak bir yerde kaylûle yaptığını gören ve bunun nedenini soranlara şöyle cevap vermiştir: “*Nefsîm bineğimdir, ona nâzik davranmazsam beni gideceğim yere götürmez.*” Bkz. Abdullah b. Mübârek, **Kitâbü’z-Zühhd**, Beyrut, trs., s. 470, no: 1337.

¹¹¹⁶ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, ss. 109-110.

¹¹¹⁷ Kübrâ, **Fevâihu'l-Cemâl**, s. 110.

3.4.8. Şâhidü'l-Gayb

Necmeddîn Kübrâ'nın tasavvufî görüşlerinin orijinal yönlerinden birisi de “*şâhidü'l-gayb*” anlayışıdır. Ondan daha önceki asırlarda yaşayan Serrâc'ın ve Kuşeyrî'nin eserlerinde “*şâhid*” olarak tanıttıkları bu terim “gören, hâzır olan ve tanık” gibi anlamlara gelmektedir. Cüneyd'e şâhid hakkında sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “*Senin sırrında ve içinde bulunan haktır. Sırrını ve içini bilir.*”¹¹¹⁸ Serrâc şâhidi, “*Senden gizli olanı sana gösteren şeydir. Yani kendi varlığı için senin kalbini hazırlar.*” diye tanımlamaktadır.¹¹¹⁹

Kuşeyrî, sûflerin şâhid sözü ile “*o anda insan kalbinde hâzır ve mevcut olan şeyi*” kastedtiklerini belirtir. Bu ise insanın gözünden uzak olsa bile bir şeye bakıyormuş ve onu görüyormuş gibi, o şeyin zikrinin kalb üzerine galip olmasıdır. Şu halde zikri, sâhibinin kalbini istilâ eden her şey o kimsenin şâhididir. Eğer kişinin üzerinde galip olan ilimse, o, şâhidü'l-ilm ile; galip olan vecdse, o, şâhidü'l-vecd iledir. Şâhid, hâzır anlamını da geldiği için sâlikin kalbinde hâzır olan her şey onun şâhididir.¹¹²⁰

Şiblî'ye “*Müşâhede nedir?*” diye sorulunca şöyle demiştir: “*Biz nerede, Hakk'ı müşâhede etmek nerede! O bizim şâhidimizdir.*” Şiblî buradaki şâhid sözüyle kalbini istilâ eden ve kalbinde devamlı sûrette mevcut ve galip olan Hakk'ın zikrine işâret etmiştir.¹¹²¹

Yine Kâşânî de şâhidi, “*Müşâhedenin, sâhibinin kalbine bıraktığı eser.*” olarak yorumlamaktadır. Sûflere göre müşâhede, Hakk'ı görmek olduğu için şâhid lâfzını kulun gördüğünün ismi yapmışlardır. Onların, “şâhid, müşâhedenin kalbe bıraktığı eserdir” ifâdelerinin anlamı budur. Çünkü Hakk'ı müşâhede edenin hâli etmeyeninki gibi değildir. Söz konusu bu eser, bir hâl veya başka bir şey olabilir. Eğer ledünnî bir bilginin ortaya çıkması ise şöyle denir: “Falancanın şâhidi,

¹¹¹⁸ Serrâc, s. 332.

¹¹¹⁹ Serrâc, s. 332.

¹¹²⁰ Kuşeyrî, s. 180. Şâhid tanımı için ayrıca bkz. Cürçânî, s. 141.

¹¹²¹ Kuşeyrî, s. 180.

müşâhede sonucu daha önce bulunmayan bir ilmin gerçekleşmesidir.” Bazen eser vecd olabilir. Bu durumda da “Falancanın şâhidi vecddir.” denir.¹¹²²

Necmeddîn Kübrâ, yukarıdan beri üzerinde durduğumuz bu varlığa, zâta veya hâle “*Mukaddem, Mukaddemü'l-Gayb, Şeyhü'l-Gayb, Şâhidü'l-Gayb ve Mîzânü'l-Gayb*”¹¹²³ gibi isimler vermekte ve onu “*Göz kapakların kapandığında seni karşılayan şeyin hakikatidir.*” şeklinde tanımlamaktadır. Eğer o nursa, senin şâhidin nur; eğer zulmetse, şâhidin zulmettir. O, “mîzân” olarak da isimlendirilmektedir. Çünkü onunla kişinin nefsinin safâ ve bulanıklık gibi halleri ölçülmektedir.¹¹²⁴

*“Ey kardeşim bil ki, murâd Allah'tır, mürid ise O'ndan gelen bir nurdur.”*¹¹²⁵

Başka bir deyişle mürid, bu tutsak nurdan başka bir şey değildir, yani nur insandan. Bu fikir, *Fevâihu'l-Cemâl* adlı eserin ana temasıdır. Bu nur parçası kendisini özgür kılmak ve tekrar kaynağına dönmek istemektedir. Peki bu nasıl gerçekleşecektir? Şeyhe göre bu durum, öncelikle kalb ile arş arasındaki vücut perdesinin ortadan kaldırılmasıyla ve kalbden arşa bir kapı açılmasıyla olabilecektir. Böylece bir cins, kendi cinsine özlem duyacaktır.

İyi bil ki, bir inen nur vardır, bir de yükselen. Yükselen kalbden yükselir, inen arştan iner. Vücut ise arş ile kalb arasında bulunan bir perdedir. Aradaki bu vücut delindiği ve kalbden arşa bir kapı açıldığı vakit, bir cins kendi cinsine özlem duyar. O zaman nur nura yükselir, nur nura iner, nur üstüne nur olur.

*Cem'iyetin hakikati şudur: Kalb arşa özlem duyar, arş da kalbe iştiyâk duyar. Aralarındaki vücut ve nefis böylece cem' edilmiş olur. Daha açıkçası, aralarındaki şeyler yok olup ortadan kalkar. Nitekim iki el arasında da hava vardır. Fakat iki elini birbirine vurursan aradaki bu hava yok olur. İki taş arasındaki yiyecek de böyledir. Değirmendeki taşlar birbirine kavuşunca yiyecek aralarından çıkar, ezilir gider.*¹¹²⁶

Necmeddîn Kübrâ, seyyârın şâhidiyle karşılaşması hâdisesinin seyr ü sülûkun hemen başında gerçekleşmediğini söyler. Bu durum ancak göz, yüz, göğüs ve bütün vücûdun basîretinin açılmasıyla, daha doğru bir ifâdeyle, onların nur hâline gelmeleriyle ortaya çıkabilir. Yüz dâiresi saf ve temiz hâle gelince, su kaynağının

¹¹²² Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 311; Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, s. 44.

¹¹²³ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 115; Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 125b.

¹¹²⁴ Kübrâ, *Tasavvuf Hakkında Bir Risâle*, vr. 125b.

¹¹²⁵ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 93.

¹¹²⁶ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 114.

parlaklığı ve berraklığı gibi nur saçar. İki kaş ve iki göz arasında olan bu nur kaynağı sebebiyle seyyâr, nur kaynağını kendi yüzünde hisseder. Daha sonra yüz tamamen nûra garkolur, onun önünden yüzünün hizasına kadar olan kısmı böylece nurdan bir yüz olur. Nurlar fişkirir. O zaman ince bir örtünün ardından salıncak gibi gelip giden güneş görülür. Gerçekte bu yüz seyyârın yüzü, bu güneş ise bedende gidip gelen ruh güneşidir. Daha sonra bu saflık ve sâfiyet bütün bedeni kaplar ve seyyâr önünde kendisinden nurlar çıkan bir şahıs müşâhede eder. Bu esnada o, vücûdunun her yerinden bu şekilde nurlar fişkirdiğini hisseder. Nice kereler olur ki bütün benlik perdeleri ortadan kalkar. İşte o zaman seyyâr, tüm bedeniyle bütünü ve küllü görür.

Şeyhin tecrübelerine göre basîretin açılışı gözden başlar. Sonra sırasıyla yüz, göğüs, daha sonra ise bütün vücutta ortaya çıkar. Seyyârın önündeki bu nurânî şahıs, sûfilerce “mukaddem, şeyhü’l-gayb ya da mîzânü’l-gayb” diye isimlendirilir.¹¹²⁷

Aslında seyr ü sülûkün başlarında şâhidü’l-gayb sâlikin karşına çıkar. Fakat o zaman zenci gibi simsiyah bir renkte olduğu için tanınmaz. Sonra o, bir ara kaybolur. Bu şahıs aslında kaybolmuş değildir. Tam tersine sâlik odur. O, sâlikin içine girer ve onunla birleşir, tek varlık hâline gelir. O sırf beden ve vücut elbisesinden dolayı siyahtır. Yani bu siyahlık hakîkate sâlikin varlık ve vücut zulmetini sembolize etmektedir. Sâlik ondan vücûdu fânî kıldığı, şevk ve zikir ateşi onun elbisesini yakıp tükettiği zaman elbisenin içindeki cevher çıplak olarak ortaya çıkar da nurânî bir hâle gelir.¹¹²⁸

Şeyhü’l-gaybın, seyr ü sülûk yolundaki kişinin şâhidi oluşunun, hattâ onun o olmasının bazı delilleri vardır. Mesela sâlik onun hareketi ile hareket eder, onun durmasıyla durur, onun feyzi ile feyizlenir. Onu bulmakla bast hâlini yaşar, onu kaybetmekle kabz hâline geçer. Şâhid, saf hâle geldiği ve nurlandığı zaman, terazinin ağır bastığını gösterir. Karardığı, saklandığı veya perdelerin arkasına gizlendiği zaman, mîzânın hafif kaldığına delâlet eder.¹¹²⁹

¹¹²⁷ Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, s. 115.

¹¹²⁸ Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, ss. 115-116.

¹¹²⁹ Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, s. 116.

Bir kimse bir mahlûka kalbden bir alâka duyarsa, bu şey onun şâhididir, denir. Yani o, kişinin kalbinde hâzır ve mevcuttur, demek istenir. Çünkü sevgi devamlı olarak sevgiliyi zikretmeyi ve hatırlamayı, sevgilinin istilâsı altında bulunmayı gerektirir.¹¹³⁰ Necmeddîn Kübrâ da bir câriyeye âşık olduğundan, aşkının şiddetinden dolayı nefesinin bile ateş kesildiğinden söz etmektedir. İşte şeyh, kendisinden yükselen bu ateşi karşılamak üzere gökten bir ateşin indiğini ve onların alevli karşılaşma noktasında şâhidini sezdiğini veya gördüğünü anlatır. Hâdise şöyle cereyân etmiştir:

*Mısır'da Nil nehrinin sâhil köylerinden olan bir câriyeye âşık olmuştum. Günlerce yemek ve içmekten kesildim. Aşk ateşim o derece yükselmişti ki nefesim bile ateş kesilmişti. Bu ateşi teneffüs ettikçe sanki gökyüzünden de üzerime bir ateş daha üflüyorlardı. Bu iki ateş önümde karşılaşıyordu. Önüme gökyüzünden geleni tanıyamadım ama semâdaki şâhidim olduğunu zannediyorum. Orada olan kimdir, nerede karşılaşıyorlar, bilmiyordum. Nihâyet anladım ki o benim semâdaki şâhidimdir.*¹¹³¹

Corbin, Izutsu ve Schimmel gibi bazı araştırmacılar, şâhidü'l-gayb anlayışının, daha önceki dînî ve felsefî literatürde de farklı isimlerle yer aldığını söylemekte; şeyhin söz konusu tecrübelerinin, bir kişinin göksel benliğiyle ya da semâdaki diğer yarısıyla (alter ego) karşılaşmasını akıllara getirdiğinden bahsetmektedirler.¹¹³² Onlara göre Necmeddîn Kübrâ'nın anlattıklarıyla bu fikir arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Şimdi bir miktar bu hususa değinmenin faydalı olacağını zannediyorum.

“Göksel benlik” veya “semâvî benlik” fikri, Hermetik ve gnostik düşüncede, Zerdüştlük, Mazdeizm ve Maniheizm gibi dinlerde büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Kaynaklar incelendiğinde, bu hususta ilk söz söyleyen kişinin,

¹¹³⁰ Kuşeyrî, s. 180.

¹¹³¹ Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl*, s. 121.

¹¹³² Yukarıda saydığımız isimlerin bu konudaki görüşleri için bkz. Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, ss. 84-89; Izutsu, “The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra”, ss. 36-40; Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul, 2001, ss. 253-254.

müslümanların Hz. İdris olarak kabul ettikleri Hermes olduğu anlaşılmaktadır.¹¹³³ Sühreverdî'nin *el-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât'*ındaki bir paragraftan, Hermes'in söz konusu bu varlığa “et-tıbâu't-tâm”, yani “tam tabiat, kâmil tabiat” adını verdiğini anlıyoruz: “*Hermes dedi ki: Bana nesnelere ilmini getiren mânevî bir varlıkla karşılaştım. 'Sen kimsin?' diye sordum. 'Ben senin tam tabiatınım.' diye cevap verdi.*”¹¹³⁴

Tam tabiat fikri, Zerdüştilikte “Daênâ”, Mazdeizm'de ise “Fravarti” adını almıştır. Yine aynı şekilde Mandeizm ve Maniheizm'de de “göksel ikiz” anlayışı bulunmaktadır.¹¹³⁵ Maniheizm'in kurucusu Mani'nin ölüm anında şu sözleri söylediği bilinmektedir: “*Işıktan gözlerimle öteki beni seyrediyorum.*”¹¹³⁶ Eski Yunan filozoflarından Sokrates ve Plotinus'un kişisel perisi “Daimon” ile Kabbala'daki “Adam Kadmon” da kâmil tabiat anlayışının eski kültürlerdeki izlerini yansıtmaktadır.¹¹³⁷

Bazen insanlara bilgi veren bir öğretmene, bazen de mânevî bir babaya benzetilen kâmil tabiatın, her kişi için özel ve farklı bir koruyucu zât olduğu genel kabul gören bir anlayıştır. Bunun yanısıra kâmil tabiatın, “melek, insân-ı kâmil, veled-i kalb, hakikat-i Muhammediyye, refik-i a'lâ ve faal akıl”la da birçok ortak noktaları bulunmaktadır. Belki bunların hepsi tek bir ruhânî varlığa işaret etmekte, fakat değişik kişi ve ekollerce farklı adlarla anılmaktadırlar.¹¹³⁸

¹¹³³ Hermes hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Erol Kılıç, “Hermes”, **DİA**, XVII, 228-233; M. Erol Kılıç, “İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1989.

¹¹³⁴ Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'** ve **'l-Mutârahât**, **Mecmû-ı Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk** içinde, haz. Henry Corbin, **Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâlaât-ı Ferhengî**, Tahran, 1380, s. 464. Aynı temayı Osmanlı müelliflerinden Nev'î'nin de işlediği görülmektedir: *Ve cümle-i esâtîn-i hukemâdan Hermes'dir. Hikâyet olunur ki, Hermes-i Hakîm Zuhal'e suûd idüb otuz yıl Felek-i Zuhal ile dâir olub ahvâl-i Felekiyyâtı sâir oldı. Ba'dehû arza hûbût idüb ilm-i nücûmdan haber virdi. Hermes'den suâl itdiler ki, asl-ı hikmet nedir? “Senin tam tabiatındır.” dedi. Miftâh-ı hikmet nedir?” didiler. “Senin tam tabiatındır.” didi. “Tıbâ-ı tâm nedir?” didiler. “Rûhâniyyet-i feylesofdur ki kevkebi ile muttasıl ve müdebbiridir.” didi. Bkz. Nev'î, **Netâyicu'l-Fünûn (İlimlerin Özü)**, haz. Ömer Tolgay, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 123.*

¹¹³⁵ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Corbin, **The Man of Light in Iranian Sufism**, ss. 26-37.

¹¹³⁶ Llewellyn Vaughen-Lee, **Çağrı ve Yankı**, çev. Enise Ergün, İnsan Yay., İstanbul, 2002, s. 25.

¹¹³⁷ İsmail Erdoğan, “İslam Düşüncesi'nde ‘Kâmil Tabiat/Tıbâu't-Tâmm’ Fikri”, **Tasavvuf**, Cilt: 7, Sayı: 17, 2006, ss. 141-145.

¹¹³⁸ Erdoğan, “İslam Düşüncesi'nde ‘Kâmil Tabiat/Tıbâu't-Tâmm’ Fikri”, ss. 128-142.

Yukarıda zikredilen düşünce sistemlerinden yararlanan Sühreverdî'nin işrâk felsefesinde de göksel şâhid anlayışı temel kavramlardan biridir. İşrâkîlikte her varlık türünün farklı bir efendisi veya rabbi bulunmaktadır. Buradan hareketle, insanlık türünün tümünün meleği (rabbü'n-nev'i'l-insânî) Cebrâil olarak kabul edilmektedir. Bütün nesnelere, dünyayı kaplayan Cebrail'in kanatlarının sesiyle meydana gelmiştir. İnsanlığın bu genel koruyucu meleğinden başka, her nefsin de kendi koruyucu meleği vardır. Çünkü rûhun melekût âleminde bir ön varlığı bulunur ve bedene girerken iki parçaya ayrılır, biri gökte kalır, diğeri beden hapisanesine veya kalesine iner. Rûhun dünyadaki mutsuzluğunun sebebi budur; öteki yarısını arar ve kemâle ermek ve yeniden kendi olmak için göksel ilk örneğiyle birleşmesi gerekmektedir.¹¹³⁹

İslâm geleneğinde yer alan “Hızır” anlayışı ile semâdaki şâhid düşüncesi arasında da bir takım benzerlikler bulunmaktadır. Çünkü İslâm'da Hızır, içsel bir rehber ve mürşid gibidir. Kelime olarak yeşil adam anlamına gelen Hızır'ın şahsiyeti, mânevî özümüzü temsil etmektedir. Çünkü yeşil renk, özün, doğanın ve Tanrı'yı anlamının rengi olarak kabul edilmektedir.¹¹⁴⁰

Zâten İbnü'l-Arabî'nin Abdürrezzak el-Kâşânî, Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350) ve Sadreddîn Konevî gibi bazı takipçileri, Hızır'ı kıyamete kadar yaşayacak bir şahıs olarak kabul eden inancın kesin olmadığını, Hızır'ı gördüğünü söyleyen kişinin gerçekte karşısında canlanan kendine ait bir vasfı gördüğünü düşünmüşlerdir. Bu anlayışı dikkate aldığımızda aslında o şahsın gördüğü şey, kendi rûhunun bir tezâhürüdür. Ölümsüzlük hüviyeti verilen Hızır, gerçek ve bağımsız bir varlık olmayıp onu gören kişinin hâlini yansıtmaktadır. Bu sebeple onu görme ve onunla ilişki mânevî âlemde cereyân etmektedir. Hızır'ın ruhânî ve semâvî bir varlık olduğuna inananların görüşü de bu yorumu desteklemektedir.¹¹⁴¹

¹¹³⁹ Bkz. Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları**, ss. 258-259; Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, trs., ss. 83-86; Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 2002, I, 355-371. İsmail Erdoğan, “İşraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi”, **Dini Araştırmalar**, Cilt: 8, Sayı: 23, 2005, s. 129.

¹¹⁴⁰ Bkz. Llewellyn Vaughen-Lee, ss. 26-27.

¹¹⁴¹ Uludağ, “Hızır”, **DİA**, XVII, 410; Irfan Omar, “Khidr in the Islamic Tradition”, **The Muslim World**, Cilt: 83, Sayı: 3-4, 1993, ss. 279-294; A. Yaşar Ocak, **İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara, 1999, ss. 75-76.

Sonuç olarak, Necmeddîn Kübrâ'nın şâhidü'l-gayb adını verdiği bu düşünceyi eserlerinde nazârî bakımdan işlemediğini, kendi tecrübelerine ve keşfe dayanarak dile getirdiğini belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla ondan önceki bazı inançlarda veya kişilerde buna benzer fikirlerin bulunması, Şeyh Kübrâ'nın onlardan etkilendiği anlamına gelmemektedir. Mesela aynı şey İshrâkîlik'te var diye, Necmeddîn Kübrâ bir işrâkî sayılamaz. Ayrıca metafizik konulara tarihsel bir kaynak bulma çabası bizi bazen hatalı sonuçlara götürebilir. Çünkü zaman ve mekân fark etmeksizin pek çok filozof ya da ârif benzer müşâhedelerde bulunmuş olabilirler. Bu durum gayet tabiîdir ve onların birbirlerini tanımalarını, görüşmelerini veya eserlerini okumalarını gerektirmez.

SONUÇ

Hicrî VI.-VIII., miladî XII.-XIV. yüzyıllar arasında Türkler'in yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde faaliyet gösteren ve onların İslâmiyet'i kabul etmelerinde çok mühim hizmetleri olan üç büyük tarîkattan söz edilebilir. Bunlardan birincisi Ahmed Yesevî'nin önderliğindeki "Yeseviyye", diğeri Abdülhâlık Gucdüvânî'nin başını çektiği "Hâcegân Ekolü" ve onun devamı niteliğindeki Bahâeddîn Nakşibend tarafından kurulan "Nakşibendiyye", üçüncüsü de tezimizin konusunu teşkil eden "Kübreviyye"dir. X./XVI. asırdan sonra bu tarîkatlardan hem Yesevîliğin hem de Kübrevîliğin büyük ölçüde Nakşibendiyye içinde eridiğini ve çok sınırlı bölgelerde hayâtiyetini devam ettirebildiğini görülmektedir.

Özellikle Orta Asya, İran, Horasan, Mâverâünnehir ve Türkistan coğrafyasında yayılan söz konusu tarîkatların, bölge halkları ve idârecileri tarafından bir hayli kabul gördüğü ve onların dînî ve kültürel hayatlarının ayrılmaz bir parçası haline geldiği dikkatleri çekmektedir. İslâmiyet'le henüz yeni tanışan bu insanların, tasavvufun velî tipine, sade, basit ve fakat derin bir ahlâkî duyarlılık sergileyen ifâde tarzına ve hoşgörüsüne ne kadar güzel bir cevap verdiğini tarih bizlere göstermektedir.

Genel olarak Tasavvuf Tarihi, özelde ise Türk Tasavvuf Tarihi altında değerlendirilebilecek olan Necmeddîn Kübrâ, yukarıda zikredilen bölgelerde etkili olmuş önemli bir mutasavvıf ve tarîkat pîridir. Fakat itiraf etmeliyiz ki aynen Ahmed Yesevî'nin olduğu gibi, onun hayatı da menkıbelerle örülmüş ve âdetâ onların ardında gizlenmiştir. Bu yüzden biz öncelikle şeyhin menkıbevî hayatına, daha sonra da tarihî hayatına değindik. Bu bağlamda ondan bahseden menâkıbnâmeleri, sûfî biyografilerini konu edinen eserleri ve tarih kitaplarını mukayeseli bir şekilde değerlendirmeye çalıştık. Çünkü araştırmalarımız esnasında, menkıbeler içinde de incelenen şahsın gerçek kişiliğine dair pek çok ipuçları bulunabileceğini gördük.

Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Necmeddîn Kübrâ, 540/1145 yılında, Harezmşahlar Devleti'nin hüküm sürdüğü bir zamanda Harezm/Hîve'de doğmuş, gençlik çağlarında dînî ve tasavvufî eğitimi için devrin ilim merkezlerini dolaşmış, bir süre sonra, bu sefer elindeki irşâd icâzetiyle tekrar Harezm'e dönmüştür. İlk

tarîkatlardan biri olarak kabul edilen Kübreviyye'nin de kurucusu olan bu zât, ömrünün sonuna kadar kendi memleketinde tasavvuf faaliyetlerinde bulunmuş ve yaşadığı zamanın en büyük şeyhleri arasında yer almıştır.

Anne-babası, eşi ve çocukları hakkında neredeyse hiçbir bilgiye sahip olmadığımız Necmeddîn Kübrâ, mânevî sahadaki mücâdele ve mücâhedesini aynen savaş meydanlarında da gösteren kahraman bir sûfî olarak tanınmaktadır. Tarihî ve tasavvufî kaynakların birçoğu, onun kendi dostlarıyla birlikte, 618/1221 yılındaki Moğollar'ın Harezmi kuşatmasına cesurca karşı koyduğu ve neticede şehâdet mertebesine eriştiği hususunda ittifâk etmektedirler. Fakat bu meselenin, eski ve yeni bazı tarihçiler tarafından çeşitli yönleriyle tartışıldığı ve tenkit edildiği de malumumuzdur.

Onun, renkli kişiliğinin yanı sıra, eserleriyle de tasavvuf düşüncesine önemli katkılarda bulunduğu görülmektedir. Meselâ, *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, *Risâle İle'l-Hâim*, *Risâle-i Sefîne*, *Nasîhatü'l-Havâs*, *Risâle Fi'l-Halve*, *Kitâbü't-Turuk Fî Ma'rifeti'l-Hırka*, *Âdâbu's-Sûfiyye* ve *Usûlü'l-Aşere* gibi hem Arapça hem de Farsça birçok risâle kaleme almıştır. Bunların sayısı toplamda on yediye ulaşmaktadır. Ayrıca, kütüphane kayıtlarında, ona ait olmadığı halde, kendisine isnâd edilmiş pek çok eserle de karşılaşmaktayız. Bunların adedi ise Arapça ve Farsça telif edilmiş, bazıları oldukça hacimli on beş eserdir. Bu durum, onun eserlerinin otantikliğine gölge düşürmekle birlikte, ne kadar şöhret kazandığının ve kendisinden sonra gelenleri etkilediğinin bir göstergesi olarak da yorumlanabilir.

Şeyhin halifeleri hususunda bir takım ihtilaflar bulunsa da, eski ve modern kaynakların üzerinde birleştikleri yedi isim mevcuttur. Bunların en başında Mecdüddîn Bağdâdî gelmekte, daha sonra Radyüddîn Ali Lâlâ, Sa'deddîn Hammûye, Aynüzzamân Cemâleddîn Gîlî, Necmeddîn Dâye er-Râzî, Seyfeddîn Bâharzî ve Baba Kemâl Cendî gibi devrin çok önemli şahsiyetleri sıralanmaktadır. Adlarını zikrettiğimiz bu yedi halifeden sadece biri, yani Bağdâdî, Harezmi'de üstadını takip etmiştir. Gîlî, Hammûye, Dâye ve Ali Lâlâ gibileri Moğol istilâsından önce batıya doğru göç eden din ve edebiyat büyüklerinin safına katılmışlardır. Onun diğer iki halifesi, Bâharzî ve Cendî ise Orta Asya'da kalmış ve yeni Moğol

idârecilerinin ve müslüman olmayan Türk kabilelerinin İslâm dünyasıyla entegre olmaları yönünde gayret göstermişlerdir.

Bazı kaynaklarda, Mevlânâ Celâleddîn'in babası Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddîn Veled'in, Şeyh Kübrâ'nın halifeleri arasında yer aldığına dair net olmayan bir takım bilgiler verilmektedir. Fakat bu konu tartışmaya açıktır. Zîrâ ne Bahâeddîn Veled'in kendisi, ne oğlu ve torunu, ne de ilk dönem Mevlevî müellifleri bu hususta herhangi bir şey söylemektedirler. Dolayısıyla bu iki büyük şahsiyet arasında şeyh-mürîd ilişkisinin olduğuyla ilgili rivâyetlere teenniyle yaklaşmamız gerekmektedir.

Necmeddîn Kübrâ ve takipçilerinin, yaşadıkları dönemde faaliyet gösteren diğer bazı tasavvufî çevrelerle de ilişkileri söz konusudur. Bunlar arasında özellikle Yesevîlik, Sühreverdiklik ve Hâcegân ekolü dikkatleri çekmektedir. Kübreviyye'nin bu gruplarla münâsebetleri genelde iyi bir seviyede cereyân etmiştir. Bu tarikatların bazı hususlarda birbirlerini etkiledikleri de görülmektedir.

Necmeddîn Kübrâ tasavvufî görüşlerini, düşüncelerini ve tecrübelerini yazdığı eserleriyle ortaya koymuş bir sûfidir. Tezimizin üçüncü bölümünde onun bu yönünü detaylı bir şekilde tahlil etmeye çalıştık.

Öncelikle şeyhin tasavvuf anlayışının dayandığı temellere değindik. Onun tasavvuf sistemi bakımından Cüneydî bir çizgi izlediği, yani şer'î esaslara karşı oldukça duyarlı, sünnî akîdeyi benimseyen ve sahvî temel alan sûfiler zümresi içerisinde değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaştık. Bazı araştırmacıların öne sürdüğü, Kübreviyye'nin doğuşundan itibaren şîî bir anlayıştan beslendiği tezi, tarikatın ilk dönemleri için söz konusu değildir. Gerçek olan, bu tarikatın IX./XV. asrın ortalarından itibaren "Nurbahşiyye" ve "Zehebiyye" olmak üzere ikiye ayrıldığı ve hemen akabinde İran'da Safevîler'in hâkimiyeti ele geçirmesiyle birlikte şîîliğin bu kollar içine nüfûz ettiği ve günümüze kadar da bu şekilde devam edegeldiğidir.

Necmeddîn Kübrâ'nın bir risâlesinin de adı olan *Usûlü'l-Aşere*, Kübreviyye tarikatının metodolojisi olarak nitelendirilebilir. Burada şeyh, kendi tarikatını "tarîk-ı şuttâr", yani aşk, cezbe ve muhabbet sahiplerinin yolu olarak görmekte ve on esas üzerinde durmaktadır. Bunlar sırasıyla "tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, devamlı zikir, teveccüh, sabır, murâkabe ve rızâ"dır. Şeyhe göre bu süreci başarıyla tamamlayan sâlik, artık zulmânî vasıflarından kurtulmuş ve Rabbânî sıfatlarla

bezenmiştir. O ölmeden önce ölmüş, yani irâdî ölümü tatmış ve sonuçta gerçek hayata gözlerini açmıştır.

Necmeddîn Kübrâ'nın ehemmiyet atfettiği meselelerden birisi de müridlerin nasıl terbiye edileceğidir. O, “seyr ü sülûk” veya “mücâhede” adını verdiği süreçle ilgili olarak bazı şartlar belirlemiştir. Şeyhe göre, aslında bütün insanlar bir seyr ü sülûk içerisinde. Yüce Allah insanlar için “iki yol” tayin etmiştir. Bunlardan biri “zarûrî”, diğeri “ihtiyârî”dir. Bütün insanları içine alan zarûrî seyr, babanın sulbünden başlamakta, dünya, kabir ve mahşerde devam etmekte, nihâyetinde cennet veya cehennemde son bulmaktadır. İhtiyârî olan seyr ise “ruhânî” ve “cismânî” olarak ikiye ayrılmaktadır. İşte şeyhin asıl üzerinde durmak istediği ruhânî yolculuktur. Bunun için o, onu zâhirî, onu da bâtinî olmak üzere yirmi esas sıralamaktadır. Fakat bunlar içerisinde “halvet” ve “zikir” konusu özellikle ön plana çıkmaktadır.

Bir şahsın, tarîkata intisâb edip tasavvufî eğitime başladığını sembolize eden “hırka”nın, şeyhin düşünce sisteminde ve eserlerinde önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Zîrâ onun bazı risâlelerinin neredeyse tamamını bu konuya ayırdığı görülmektedir. Bu eserlerinde o, hırka çeşitleri, renkleri, sembolleri ve âdâbı gibi hususlardaki görüşlerini ortaya koymaktadır.

Kübreviyye ekolünün en karakteristik özelliğinin, bir sūfînin fenâ hâline ulaşmaya değin seyr ü sülûk sürecinde yaşadığı bütün deneyimlerine büyük bir ehemmiyet verilmesi ve bunların farklı sembollerle açıklanması olduğunu söyleyebiliriz. Birçok araştırmacının da belirttiği gibi, tasavvuf tarihinde keşiflerdeki renk olayları üzerine yoğunlaşan ve bunları sâlikin mânevî gidişâtının sembolleri olarak yorumlayan ilk mutasavvıf Necmeddîn Kübrâ'dır. Bu açıdan onun *Fevâihu'l-Cemâl* adlı eseri çok mühimdir. Burada şeyh bazı tasavvufî tecrübelerini ve sezgilerini dile getirmektedir. Özellikle seyr ü sülûk sürecindeki bir sâlikin yaşayabileceği görsel ve işitsel algılar üzerinde durmakta, çeşitli renklere, şekillerden ve seslerden bahsetmektedir.

Sonuç olarak, Necmeddîn Kübrâ tarafından temelleri atılan Kübreviyye tarîkatının serüveni yaklaşık sekiz asırdır devam etmektedir. Bu tarîkat, kurucusu ve halifelerinden sonra da Alâuddevle-i Simnânî, Seyyid Ali Hemedânî, Seyyid

Muhammed Nurbahş ve Abdullah Berzişâbâdî gibi büyük şahıslar tarafından temsil edilmiş; İnan, Orta Asya, Horasan, Mâverâünnehir, Türkistan, Anadolu, Hindistan ve hattâ Çin'e kadar yayılmış; gerek verdiği eserlerle, gerekse yetiştirdiği önemli simâlarla İslâm ve tasavvuf kültürüne çok mühim katkılarda bulunmuştur. Uzun bir tarihe sahip olan bu geleneğin çeşitli vecheleriyle daha birçok araştırmanın konusu olacağı kuşkusuzdur.

BİBLİYOGRAFYA

ABBÂDÎ, Erdeşîr. **Sûfînâme: et-Tasfiye Fî Ahvâli'l-Mutasavvife**, haz. Gulâm Hüseyin Yûsufî, İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, Tahran, 1347.

ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed. **Keşfü'l-Hafâ**, tahk. Ahmed el-Kalâş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.

AHMED, Aziz. **Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları**, çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

AKSU, Hüsametdin. "Hurûfilik", **DİA**.

ALÂÎ, Muhammed. **Menâkıbnâme-i Şeyh Evhadüddîn Kirmânî**, haz. Mikail Bayram, Kardelen Yay., İstanbul, trs.

ALEXANDRİN, Elizabeth Ross. "The Sciences of Intuition and the Riches of Inspiration: Najm al-Dîn Kubrâ in Jâmî's Nafahât al-Uns", **Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt**, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, London, 2005, ss. 284-297.

ALGAR, Hamid. "Bahâeddîn Zekeriyâ", **DİA**.

_____ "Bahrü'l-Hakâik ve'l-Meânî", **DİA**.

_____ "Necmeddîn-i Kübrâ", **DİA**.

_____ "Sayf al-Dîn Bâkharzî", **The Encyclopaedia of Islam**, (New Edition), E. J. Brill, Leiden, 1997.

_____ "Some Observations on Religion in Safavid Persia", **Iranian Studies**, Cilt: 7, Sayı: 1-2, 1974, ss. 287-293.

_____ **Nakşibendîlik**, haz. A. Cüneyd Köksal, İnsan Yay., İstanbul, 2007.

_____ **The Path of God's Bondsmen From Origin to Return**, Caravan Books, New York, 1982.

ALGÛL, Hüseyin ve Nihat Azamat, "Emir Sultan", **DİA**.

ALPTEKİN, Coşkun. "Artuklular", **DİA**.

ANKARAVÎ, İsmail Rusûhî. **Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi-Makâsıd-ı Aliyye Fî Şerhi't-Tâiyye**, haz. Mehmet Demirci, Vefa Yay., İstanbul, 2007.

Arâisü'l-Vüsûl Fî Şerhi'l-Usûl, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2891.

ATASOY, Nurhan. "Hırka-i Saâdet", **DİA**.

_____ **Derviş Çeyizi-Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi**, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 2000.

ATÂÛÎ, Nev'izâde. **Hadâiku'l-Hakâik**, haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul, 1989.

ATEŞ, Ahmet. "Seyfeddîn Bâharzî", **İA**.

ATEŞ, Süleyman. **Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs.

_____ **İşârî Tefsîr Okulu**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998.

ATTÂR, Ferîdüddîn. **Tezkiretü'l-Evliyâ (Evliya Tezkireleri)**, haz. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007.

AVFÎ, Muhammed b. Yahya. **Tezkire-i Lübâbü'l-Elbâb**, haz. Edward G. Browne, E. J. Brill, Leiden, 1903.

ÂYETÎ, Abdülmuhammed. **Tahrîr-i Târîh-i Vassâf**, Tahran, 1372.

AYVANSARÂYÎ, Hüseyin. **Hadîkatü'l-Cevâmi'**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1281.

AYVAZOĞLU, Beşir. **İslâm Estetiği ve İnsan**, Çağ Yay., İstanbul, 1989.

AYVERDÎ, İlhan. **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2005.

AZAMAT, Nihat. "Evhadüddîn-i Kirmânî", **DİA**.

ÂZER, Lutf Ali Beg. **Âteşkede-i Âzer**, Müessesesi-i Neşr-i Kitâb, y.y., 1958.

BAĞDÂDÎ, Mecdüddîn. "Risâle Der Sefer", haz. Kerâmet Ranâ Hüseyinî, **Memûa-i Sühanrânihâ ve Makâlehâ der Bâre-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî**, ed. Hermann Landolt-Mehdî Muhakkık, İntişârât-ı Müessesesi-i Mutâlaât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı Mackgill, Tahran, 1971, ss. 182-190.

_____ **Selvetü'l-Mürîdîn Fî Fezâili Zikri Rabbi'l-Âlemîn**, Kitâbhâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahran, nr. 6810, ss. 62-99.

_____ **Tuhfetü'l-Berere Fî Mesâili'l-Aşere**, çev. Şeyh Muhammed Bâkır Sâidî Horasânî, İntişârât-ı Mervî, Tahran, 1368.

_____ **Tuhfetü'l-Berere Fî Mesâili'l-Aşere**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1695.

BÂHARZÎ, Ebu'l-Mefâhir Yahya. **Evrâdü'l-Ahbâb ve Fusûsu'l-Âdâb**, haz. İrec Afşar, Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1345.

_____ "Risâle Der İşk", haz.. İrec Afşar, **Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât**, Cilt: 8, Sayı: 4, 1340, ss. 11-24.

_____ "Vesâyâ", haz. İrec Afşar, **Ferheng-i İnan-zemîn**, Cilt: 20, Sayı: 1-2, 1353, ss. 316-323.

_____ **Esrârü'l-Erbâin li-Ahbâri's-Sâirîn**, Kütahya Vâhid Paşa İl Halk Ktp., nr. 188.

_____ **Şerhu Esmâi'l-Hüsnâ**, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5345.

BAKIRŞÂHÎ, Ali. "Adab al-Suluk: A Treatise on Spiritual Wayfaring", **al-Tawhid: A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture**, Cilt: 8, Sayı: 4, 1991, ss. 109-123.

BAKLÎ, Ruzbihân. **Meşrabü'l-Ervâh**, haz. Nazif M. Hoca, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1974.

BALLANFAT, Paul. **La Pratique du Soufisme: Quatorze Petits Traités de Najm al-Din Kubra**, Éclat, Nimes, 2002.

_____ **Les Eclations De La Beauté et les Parfums de la Majesté**, Éclat, Nimes, 2001.

BARBİR, Karl. “Kubrâ, Najm al-Dîn”, **The Encyclopedia of Religion**, New York, 1987.

BARTHOLD, V. V. **Moğol İstilâsına Kadar Türkistan**, haz. H. Dursun Yıldız, Kervan Yay., İstanbul, 1981.

_____ **Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1975.

BASHİR, Shahzad. “Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks”, (Basılmamış Doktora Tezi), Yale University, 1997.

BAUSANİ, A. “Religion in The Seljuq Period”, **The Cambridge History of Iran**, ed. J. A. Boyle, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, V, 283-296.

BAYRAKTAR, Fulya. “Mevlânâ’da Ayna Metaforu”, **Mevlânâ, Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu Kitabı**, Manisa, 30 Eylül-01 Ekim 2006, ss. 69-72.

_____ “Mevlânâ’da Ney Metaforu”, **Uluslararası Mevlânâ, Mesnevi, Mevlevihâneler Sempozyumu Kitabı**, Manisa, 19-21 Aralık 2005, ss. 149-153.

BEDAHSÂNÎ, Mecdüddîn Ali. **Câmiu’s-Selâsil**, İslamâbâd Gencbahş Ktp., nr. 1060, ss. 42-868 (varaklar sayfa usulü numaralandırılmıştır).

BEDREDDÎN, Hüseyin. **Du Risâle-i İrfânî**, Neşr-i Safâ, Tahran, 1362.

BENÂ, Fâtıma. “Bağdâdî, Mecdüddîn”, **Dânişnâme-i Cihân-ı İslam**, Bünyâd-ı Dâiretü’l-Maârif-i İslâmî, Tahran, 1376.

BEN-BENÎTE, Zvi. **The Dao of Mohammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China**, Harvard University Asia Center, Cambridge, 2005.

BERTHELS, E. **Tasavvuf ve Edebiyat-ı Tasavvuf**, çev. Saîd İyezdî, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran, 1977.

BEYATLI, Y. Kemal. **Tarih Musâhabeleri**, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, 1975.

BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin. **Şuabü’l-İmân**, tahk. Muhammed Saîd Besyûnî, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1410.

BEZER, Gülay Ögün. “İldenizliler”, **DİA**.

BİDLÎSÎ, Ziyâüddîn Ebu Yâsir Ammâr b. Muhammed. **Behçetü’t-Tâife-Savmu’l-Kalb**, haz. Edward Badeen, Franz Steiner Verlag, Beyrut, 1999.

BOLAT, Ali. **Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik**, İnsan Yay., İstanbul, 2003.

BOZKURT, Nebi. “Künye”, **DİA**.

- _____ “Lakap”, **DİA**.
- BROCKELMANN, Carl. **Geschichte der Arabischen Litteratur**, Sup. I, E. J. Brill, Leiden, 1938.
- BROWNE, E. **Tarih-i Edebiyyât-ı İnan**, çev. Gulam Hüseyin Sadrî İfşâr, Çâp-ı Gülşen, Tahran, 1366.
- BRUÏNESSEN, Martin van. “Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam”, **Bijdragen Tot De Taal Land En Volkenkunde**, Cilt: 150, Sayı: 2, 1994, ss. 305-329.
- _____ “The Impact of the Dissolution of the Soviet Union on the Kurds”, **The International Conference on Islam and Ethnicity in Central Asia**, St. Petersburg, 14-18 Ekim 1995.
- BUHÂRÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. **Sahîhu'l-Buhârî**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- BURAK, Nizamettin. “İ. Hakkı Bursevî'nin Vesîletü'l-Merâm'ı (İnceleme ve Metin)”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2006.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı. **Kitâbü'n-Netîce**, haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- _____ **Şerh-i Usûlü'l-Aşere**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1256.
- CÂHİCHERÎ, Âlim b. Şâh. **Mahbûbü'l-Ebrâr**, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrunî Şarkiyat Enstitüsü Elyazmaları Hazinesi, nr. 9663.
- CÂMÎ, Abdurrahman. **Nefehâtü'l-Üns Min Hadarâti'l-Kuds**, tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul, 1995.
- _____ **Nefehâtü'l-Üns Min Hadarâti'l-Kuds**, tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, Marifet Yay., İstanbul, 1980.
- CEBECİOĞLU, Ethem. “Abdülkahir Ebu'n-Necib Sühreverdî”, **Sahabeden Günümüze Allah Dostları**, Şûle Yay., İstanbul, 1995, VII, 66-68.
- _____ “Necmüddin Kübrâ”, **Sahabeden Günümüze Allah Dostları**, Şûle Yay., İstanbul, 1995, ss. 94-97.
- _____ “Seyyid Ali Hemedânî'nin Keşmir'de İslam'ı Yayma Faaliyetleri ve Siyasi Düşünceleri”, **Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf**, Sehâ Neşriyat, İstanbul, 1991, ss. 101-131.
- _____ **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Rehber Yay., Ankara, 1997.
- CEYLAN, Ömür. **Tasavvufî Şiir Şerhleri**, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000.
- CORBİN, Henry. **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yay., İstanbul, 2002, II.

_____ **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 2002, I.

_____ **The Man of Light in Iranian Sufism**, çev. Nancy Pearson, Omega Publications, New Lebanon, 1994.

CÛZCÂNÎ, Minhâc-ı Sirâc. **Tabakât-ı Nâsirî**, haz. Abdülhay Habîbî, Dûnyâyı Kitâb, Tahran, 1363.

CÛRCÂNÎ, Seyyid Şerif. **Kitâbü't-Ta'rîfât**, tahk. Abdülmünim el-Hufnî, Dârü'r-Reşâd, Kahire, trs.

CÛVEYNÎ, Atâ Melik. **Târîh-i Cihângüşâ**, haz. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1999.

ÇELEBİOĞLU, Âmil. "Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler", **I. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğler Kitabı**, Konya, 3-5 Mayıs 1985, ss. 5-27.

ÇELİKEL, Bülent. **Gazâlî ve Eğitim**, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2008.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali. **Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri**, İnsan Yay., İstanbul, 2008.

ÇİFT, Salih. "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 13, Sayı: 1, 2004, ss. 139-157.

DAFTARY, Ferhad. **Muhâlif İslâm'ın 1400 Yılı-İsmâîlîler: Tarih ve Kuram**, çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara, 2001.

DÂNİŞPEJÛH, M. Takî. "Hırka-i Hezârmîhî", **Memua-i Sühanrânîhâ ve Makâlehâ der Bâre-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî** içinde, ss. 160-174.

_____ "Keşfü'l-Hakâyık", **Ferheng-i İran-zemîn**, Sayı: 13, 1344, ss. 302-303.

DÂRÂ ŞÛKÛH, Muhammed el-Hanefî el-Kadirî. **Sefînetü'l-Evliyâ**, Matbaatu Dâmi İkbâle, İstanbul, 1908 (Ofset baskı).

DÂVÛDÎ, Şemseddîn. **Tabakātu'l-Müfessirîn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

DÂYE, Necmeddîn. **Bahru'l-Hakâik**, Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 37.

_____ **Menârâtü's-Sâirîn ve Makâmâtü't-Tâirîn**, haz. Saîd Abdülfettâh, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire, 1993.

_____ **Mermûzât-ı Esedî Der Mermûzât-ı Dâvûdî**, Müessesesi-i Mutâlaât-ı İslâmî, Tahran, 1974.

_____ **Mirsâdü'l-İbâd**, haz. Muhammed Emîn Riyâhî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1380.

_____ **Risâle-i Aşk u Akl**, haz. Takî Tafdalî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1381.

_____ **Risâletü't-Tuyûr**, çev. Derya Örs, **İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler** içinde, İnsan Yay., İstanbul 2003.

DEMİRCİ, Mehmet. “Dinle Neyden”, **Mevlânâ ve Mevlevî Kültürü** içinde ss. 107-120.

_____ “Gazali’nin Tasavvuftaki Üstadları”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 2, 1985, ss. 75-80.

_____ “Mesnevî’de Hz. Ali İmajı”, **Mevlânâ ve Mevlevî Kültürü**, H Yay., İstanbul, 2008, ss. 175-192.

_____ “Moğollar ve Mevlânâ”, **Mevlânâ ve Mevlevî Kültürü** içinde, ss. 81-86.

_____ “Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm)”, **Tasavvuf**, Cilt: 2, Sayı: 4, 2000, ss. 9-16.

_____ **Nûr-i Muhammedî**, Kitabevi, İstanbul, 2008.

_____ **Sorularla Tasavvuf ve Tarikatler**, Damla Yay., İstanbul 2001.

_____ **Türkistan Notları-Yesevî Diyârında 6 Ay**, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1996.

_____ **Yûnus’ta Hak ve Halk Sevgisi**, H Yay., İstanbul, 2008.

DEVELİ, Hayati. **Ahmed Yesevî**, Şule Yay., İstanbul, 1999.

DEVLET, Nadir. “Harezşahlar Devleti”, **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, Çağ Yay., İstanbul, 1992, IX, 39-40.

DEVLETŞAH, Bahtişâh-ı Semerkandî. **Tezkire-i Devletşah**, çev. Necati Lugal, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1963-67.

DEWEESE, Devin. “Baba Kamal Jandî and the Kubravî Tradition among the Turks of Central Asia”, **Der Islam**, Cilt: 71, Sayı: 1, 1994, ss. 58-94.

_____ “Dog Saints and Dog Shrines in Kubravî Tradition: Notes on A Hagiographical Motif From Khwârazm”, **Miracle et Karama: Hagiographies Medievales Comparees 2**, Brepols Publishers, Turnhout 2000, ss. 459-497.

_____ “Hâcegân’a Ait kolar ve Tasavvufun Eleştirisi: Hoca Ali Azîzân Râmîteni’nin Menâkıb’ında Cemaatsel Benzersizlik İddiası”, çev. Necdet Tosun, **Tasavvuf**, Cilt: 7, Sayı: 16, 2006, ss. 313-337.

_____ “Sayyid Ali Hamadâni and Kubrawî Hagiographical Traditions”, **The Heritage of Sufism**, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, England, 1999, II, 121-158.

_____ “The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia”, **Iranian Studies**, Cilt: 21, Sayı: 1-2, 1988, ss. 45-83.

_____ “Two Narratives on Najm al-Dîn Kubrâ and Radî al-Dîn Ali Lâlâ from a Thirteenth-Century Source: Notes on a Manuscript in Raza Library, Rampur”, **Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt**, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, London, 2005, ss. 298-339.

DİZER, Muammer. “Ay”, **DİA**.

DOZY, R. P. A. **Ferheng-i Elbise-i Muselmânân**, çev. Hüseyinalî Herevî, İntişârât-ı Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, Tahran, 1359.

EBU DÂVUD, Süleyman b. Eş'as. **Sünenü Ebî Dâvud**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

EFENDÎ, Açıkbaş Mahmud. **Risâle-i Nurbahşiyye**, Süleymaniye Ktp., H. Hayri-H. Abdullah, nr. 146.

_____ **Şerh-i Evrâd-ı Fethiyye**, Süleymaniye Ktp., H. Hayri-H. Abdullah, nr. 146.

EFENDÎ, el-Hâc Muhammed Emîn, **Tesviyetü'l-İmâd**, Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye Matbaası, Dersaâdet, 1308.

EFENDÎ, Hacı Muharrem Hilmî. **Kadirî Yolu Sâliklerinin Zikir Makamları ve Zâkirlere Hediye**, haz. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs.

EFENDÎ, Sarı Abdullah. **Semerâtü'l-Fuâd (Gönül Meyveleri)**, haz. Yakub Kenan Necefzâde, Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1967.

EFLÂKÎ, Ahmed. **Âriflerin Menkıbeleri**, haz. Tahsin Yazıcı, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 2001.

ELİAS, Jamal J. "A Kubrawi treatise on mystical visions: The Risâla-yi Nûriyya of 'Alâ' ad-Dawla as-Simnânî", **The Muslim World**, Cilt: 83, Sayı: 1, 1993, ss. 68-80.

_____ "A Second Ali: The Making of Sayyid Ali Hamadani in Popular Imagination", **The Muslim World**, Cilt: 90, Sayı: 3-4, 2000, ss. 395-420.

_____ "The Sufi Lord of Bahrabad: Sa'd al-Din and Sadr al-Din Hamuwayî", **Iranian Studies**, Cilt: 27, Sayı: 1-4, 1994, ss. 53-75.

_____ "The Throne Carrier of God, The Life and Thought of Ala ad-Davla as-Simnânî", (Basılmamış Doktora Tezi), Yale University, 1991.

ERDOĞAN, İsmail. "İslam Düşüncesi'nde 'Kâmil Tabiat/Tıbbî-t-Tâmm' Fikri", **Tasavvuf**, Cilt: 7, Sayı: 17, 2006, ss. 121-149.

_____ "İşraki Düşünce'de Türlerin Efendileri Meselesi", **Dini Araştırmalar**, Cilt: 8, Sayı: 23, 2005, ss. 127-152.

EVCİBÎ, Ali. "Nasâyihi Necmeddîn Kübrâ", **Gencîne-i Bahâristân**, Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, Tahran, 1379, ss. 413-419.

EVLIYA, Nizâmüddîn. **Fevâidü'l-Fuâd**, çev. Bruce B. Lawrence, Paulist Press, Mahwah, 1992.

Evrâd-ı Fethiyye-i Necmeddîn Kübrâ, Süleymaniye Ktp., Şazeli Tekkesi, nr. 106/1.

Evrâd-ı Şeyh Seyfeddîn Bâharzî, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1382.

FAZLULLAH, Reşîdüddîn. **Câmiü't-Tevârîh**, haz. Behmen Kerîmî, İntişârât-ı İkbâl, Tahran, 1362.

FİRÛZANFER, Bediüzzaman. **Mevlânâ Celâleddîn**, çev. Feridun Nafiz Uzluk, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1997.

_____ **Şerh-i Ahvâl u Nakd ü Tahlîl-i Âsâr-ı Şeyh Ferîdüddîn Muhammed Attâr Nişâbüri**, İntişârât-ı Encümen-i Âsâr-ı Millî, Tahran, 1339.

FLETCHER, J. “Çin’de İslâm Tarikatları”, **İslâm Dünyasında Tarikatlar**, çev. Osman Türer, Sûf Yay., Ankara, 2004, ss. 23-49.

FRAGER, Robert. **Kalp, Nefs ve Ruh**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2003.

GAYBÎ, Sun’ullah. **Sohbetnâme, Kütahyalı Sunullah Gaybi** içinde, haz. Abdurrahman Doğan, Önde Matbaacılık, İstanbul, 2001.

GAZERGÂHÎ, Şihâbüddîn İsmâil. **Mecâlisü'l-Uşşâk**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4238.

GAZZÂLÎ, Ahmed. **Sevânihu'l-Uşşâk (Aşkın Halleri)**, çev. Turan Koç-M. Çetinkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2005.

GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid. **el-Munkızu Mine'd-Dalâl (Dalâletten Hidâyete)**, çev. Yahya Pakiç, Umran Yay., İstanbul, 1996.

_____ **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, çev. Sıtkı Gülle, Huzur Yay., İstanbul, 1998.

_____ **Mişkâtü'l-Envâr (Nur Metafizigi)**, haz. A. Cüneyd Köksal, Gelenek Yay., İstanbul, 2004.

_____ **Tevhîd Risâlesi**, çev. S. Özburun-Y. Özkan, Semerkand Yay., İstanbul, 2004.

GÖLPINARLI, Abdülbaki. **Mevlânâ Celâleddîn**, İnkılâp Yay., İstanbul, 1999, ss. 39-40.

_____ **Mevlana'dan Sonra Mevlevilik**, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1983.

GUENON, Rene. “İslam Tasavvufu”, çev. Mustafa Tahralı, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, Cilt: 14, Sayı: 1, ss. 8-16.

_____ **Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi**, çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul, 2001.

GULL, Surayia. “Development of Kubraviya Sufi Order in Kashmir with Special Reference to Mir Saiyid Ali Hamadani”, (Basılmamış Doktora Tezi), Jamia Millia Islamia, New Delhi, 1999.

GÜNGÖR, Erol. **İslam Tasavvufunun Meseleleri**, Ötüken Yay., İstanbul, 1993.

HÂFÎ, Fasîh Ahmed. **Mücmel-i Fasîhî**, haz. Mahmud Ferrûh, Kitabfûrûşî-yi Bâstân, Meşhed, trs.

HAİRÎ, Abdülhüseyn. **Fihrist-i Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî**, Meclis-i Şûrâ-yı Millî, Tahran, 1966.

HAKÎKAT, Abdürrafî. **Sitâre-i Bozürg-i İrfân: Şeyh Necmeddîn Kübâ**, İntişârât-ı Behcet, Tahran, 1385.

HAKÎM, Suâd. **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005.

HAMADANÎ, Agha Hussain Shah. **The Life and Works of Sayyid Ali Hamadani (1314-1385)**, National Institute of Historical and Cultural Research, Islamabad, 1984.

HAMEVÎ, Yâkut. **Mu'cemü'l-Büldân**, haz. Ferdinand Wüstenfeld, İntişârât-ı Esedî, Tahran, 1965.

HAMMÛYE, Sa'deddîn. **el-Misbâh fi't-Tasavvuf**, haz. N. Mâyil Nerevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1362.

_____ **Risâle Der Tasavvuf**, Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3931.

HANBEL, Ahmed b. **Müsned**, Müessesetü Kurtuba, Kahire, trs.

HÂNDMÎR, Muhammed Hüseyinî Şîrâzî. **Habîbü's-Siyer**, haz. Celâleddîn Hümayî, İntişârât-ı Hıyâm, Tahran, 1380.

HÂNÎ, Muhammed b. Abdullah. **Âdâb**, çev. Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul, 1995.

HÂNSÂRÎ, Muhammed Bâkır. **Ravzâtü'l-Cennât Fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât**, haz. Esedullah İsmailiyyan, el-Matbaatü'l-Haydariyye, Kum, trs.

HÂREZMÎ, Kemâleddîn Hüseyin. **Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr**, haz. Muhammed Cevâd Şeriat, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1384.

HARÎRİZÂDE, Kemâleddîn. **Tibyânü Vesâili'l-Hakâik Fî Beyâni Selâsili't-Tarâik**, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 432.

HASSÎ, Ebu'l-Müeyyed el-Muvaffak b. Muhammed. **es-Selve Fî Şerâiti'l-Halve**, Beyazıd Ktp., Beyazıd, nr. 3372.

HATİBOĞLU, İbrahim. "Mesâbîhu's-Sünne", **DİA**.

HAZİNÎ, Sultan Ahmet. **Cevâhirü'l-Ebrâr Min Emvâci'l-Bihâr**, haz. Cihan Okuyucu, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., Kayseri, 1995.

HEMEDÂNÎ, Ali. **er-Risâletü'l-İ'tikadiyye, Risâle-i Beyân-ı İ'tikad**, haz. Molé, "Professions de foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nurbahş" içinde, **Bulletin D'études Orientales**, Sayı: 17, 1961-1962, ss. 103-203.

HEMEDÂNÎ, Hâce Yusuf. **Hayat Nedir (Rutbetü'l-Hayât)**, çev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul, 2000.

HEREVÎ, Abdullah Ensârî. **Menâzilü's-Sâirîn**, haz. Revân Ferhâdî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran, 1361.

HİDÂYET, Kûlî Han. **Mecmau'l-Fusahâ**, haz. Muzâhir Musaffâ, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran, 1336.

_____ **Tezkire-i Riyâzü'l-Ârifîn**, Dârü'l-Hilâfe, Tahran, 1888.

HOCA, Nazif. **Ruzbihân el-Baklî ve Kitâb Kaşf al-Asrar'ı ile Farsça Bazı Şiirleri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1971.

HODGSON, M.G.S. **İslâm'ın Serüveni**, haz. Heyet, İz Yay., İstanbul, 1993.

HONİGMANN, E. "Nişâpûr", **İA**.

HÖKELEKLİ, Hayati. **Din Psikolojisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1996.

HUCVİRÎ, Ali b. Osman. **Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1996.

HUDA, Kamer-ul. **Şihabeddin Ömer Sühreverdî**, çev. Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul, 2004.

HULVÎ, Mahmud Cemâleddîn. **Lemezât-ı Hulviyye Ez Lemezât-ı Ulviyye**, haz. Mehmet Serhan Tayşî, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1993.

İRÂKÎ, Fahreddîn. **Uşşâknâme, Külliyyât-ı Irâkî** içinde, haz. Saîd Nefisî, Kitâbhâne-i Senâi, Tahran, 1368.

ISRAELİ, Raphael. **Çin'deki Müslümanlar**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2003.

IZUTSU, Toshiko. "The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra", **Sophia Perennis, The Bulletin of the Islamic Iranian Academy of Philosophy**, Cilt: 4, Sayı: 1, 1978, ss. 23-42.

_____ **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, çev. A. Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999.

İBN BÎBÎ, Nâsirüddîn Hüseyin b. Muhammed. **el-Evâmirü'l-Alâiyye**, haz. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1996.

İBN EBÎ ŞEYBE, Ebu Bekir. **el-Musannef Fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr**, tahk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409.

İBN HALDUN, Ebu Zeyd. **Şifâu's-Sâil (Tasavvufun Mahiyeti)**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1998.

İBN MANZÛR, Ebu'l-Fazl. **Lisânü'l-Arab**, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414.

İBN TEYMİYE, Takıyyüddîn. **Mecmûu Fetâvâ**, haz. Abdurrahman b. Muhammed, Riyad, 1381.

İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddîn. **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.

_____ **Istılâhu's-Sûfiyye, Resâilü İbnü'l-Arabî** içinde, ss. 1-18.

_____ **Kitâbü'l-Fenâ, Resâilü İbnü'l-Arabî** içinde, Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1948, ss. 1-9.

_____ **Risâletü'l-Envâr, Resâilü İbnü'l-Arabî** içinde, ss. 1-19.

İBNÜ'L-ESÎR, İzzeddîn. **el-Kâmil Fi't-Târîh**, haz. C. Johannes Tornberg, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.

İBNÜ'L-İMÂD, Ebu'l-Felâh. **Şezerâtü'z-Zeheb Fî Ahbâri Men Zeheb**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs.

İLÂHÎ, Ahmed. **Kenzü'l-Esrâr**, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 868.

İSFERÂYİNÎ, Nüreddîn. **Kâşifü'l-Esrâr, Pâsuh be-Çend Porsiş, Risâle Der Reviş-i Sülûk ü Halvet-nişînî**, haz. Hermann Landolt, Tahran University Press, Tahran, 1980.

İSFİZÂRÎ, Muînüddîn. **Ravzâtü'l-Cennât Fî Evsâfi Medîneti Herât**, haz. Seyyid Muhammed Kâzım İmam, Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1959.

İSTANBULÎ, Yahya Âgâh b. Sâlih. **Tarîkat Kıyafetlerinde Sembolizm**, haz. M. Serhan Tayşi-Ülker Aytekin, Ocak Yay., İstanbul, 2002.

İZ, Mâhir. **Tasavvuf**, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi, İstanbul, 2000.

KAFALI, Mustafa. "Cengiz Han", **DİA**.

KAFESOĞLU, İbrahim. **Harezmsahlara Devleti Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.

KAPLAN, Hayri. "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûflere/Tasavvufa Bakışı", **Tasavvuf**, Cilt: 6, Sayı: 14, 2005, ss. 285-330.

KARA, İsmail. **Şeyh Efendi'nin Rüyasındaki Türkiye**, Kitabevi, İstanbul, 1998.

KARA, Mustafa. "Fenâ", **DİA**.

_____ "Hakîm Ata", **DİA**.

_____ "Tasavvuf Kitâbiyatında Makâmların Sayılarla Tasnîfi ve Usûlü Aşere Geleneği", **Hareket**, Sayı: 11-12, 1980, ss. 10-14.

_____ **Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler**, Sır Yay., Bursa, 2001.

_____ **Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar**, Sır Yay., İstanbul, 2004.

_____ **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergâh Yay., İstanbul, 1999.

_____ **Tasavvufî Hayat (Usûlü Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl)**, Dergâh Yay., İstanbul, 1996.

_____ **Türkistan'ın Işığı Necmeddîn-i Kübrâ**, Hassa Mimarlık Kültür Yay., İstanbul, 2008.

KARA, Seyfullah. **Büyük Selçuklular ve Mezheb Kavgaları**, İz Yay., İstanbul, 2007.

KARLIĞA, H. Bekir. "Anâsır-ı Erbaa", **DİA**.

KARTAL, Abdullah. "Tasavvufî Tecrübe Aktarılabılır mi?", **Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4 Kitabı**, Bursa, 14-15 Ekim 2005, ss. 83-101.

KÂŞÂNÎ, Abdürrezzak. **İstılâhâtu's-Sûfiyye**, tahk. Muvaffak Fevzî el-Cebr, el-Hikme, Suriye, 1995.

- _____ **Tasavvuf Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2004.
- KÂTİB ÇELEBİ, Hacı Halife. **Keşfü’z-Zünûn**, haz. M. Şerefeddin Yaltkaya, Maârif Matbaası, İstanbul, 1941.
- KÂZERÛNÎ, Ebu’l-Kasım. **Merkum-i Pencüm Kitâb-ı Süllemü’s-Semâvât**, haz. Yahya Karîb, Çâphâne-i Muhammed Ali İlmî, Tahran, 1340.
- KAZVÎNÎ, Zekeriyya b. Muhammed. **Âsâru’l-Bilâd ve Ahbâru’l-İbâd**, Dâru Sâdir, Beyrut, trs.
- KELÂBÂZÎ, Ebubekir Muhammed b. İshak. **Ta’arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1992.
- KERBELÂÎ, Hâfız Hüseyin. **Ravzatü’l-Cinân ve Cennâtü’l-Cenân**, haz. Cafer Sultan el-Karrâî, İntişârât-ı Sütûde, Tahran, 1344.
- KHAN, M. Ali ve S. Ram, **Sufism in India**, Anmol Publications, New Delhi, 2003.
- KILIÇ, M. Erol. “Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, **Usûl-İslâm Araştırmaları**, Cilt: 1, Sayı: 1, 2004, ss. 91-109.
- _____ “Hermes”, **DİA**.
- _____ “İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1989.
- KİRMÂNÎ, M. **Tezkiretü’l-Evliyâ-i Mihrâbî Kirmânî yâ Mezârât-ı Kirmân**, haz. Seyyid Muhammed Hâşimî Kirmânî, y.y., trs.
- KİRMÂNÎ, Nâsıruddîn Münşî. **Simtu’l-Ulâ Li’l-Hadrati’l-Ulyâ**, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1362.
- KİRMÂNÎ, Seyyid Muhammed Mübârek Alevî. **Siyerü’l-Evliyâ**, haz. İcazülhak Kuddusi, Urdu Science Board, Lahor, 1992.
- KOÇ, Mustafa. “16. yy. Osmanlı Coğrafyasında Karanlıkta Kalmış Nakşî-Ahrârî, Yesevî ve Kübrevî Şeyhleri”, **Kutadgubilig**, Sayı: 7, 2005, ss. 217-221.
- KONUK, A. Avni. **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, haz. Mehmet Demirci-Süleyman Gökbulut-Mustafa Tahralı, Kitabevi, İstanbul, 2008.
- _____ **Mesnevî-i Şerîf Şerhi**, haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, Kitabevi, İstanbul, 2006.
- KONUKÇU, Enver. “Berke Han”, **DİA**.
- KONUR, Himmet. “Hicri II. Yüzyılda Bir Türk Alim ve Zahid: Abdullah İbnü’l-Mübârek”, **Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu Kitabı**, Isparta, 31 Mayıs-01 Haziran 2007, ss. 253-262.
- _____ “Horasan’ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V. Asırlar)”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 21, 2005, ss. 1-23.
- _____ “Kaynak Eser Olarak Menâkıbnâmeler ve Muhyî’nin Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî’si Üzerine”, **Bilge**, Sayı: 3, 1995, ss. 65-67.

_____ “Makamlar ve Haller”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 9, 1995, ss. 319-328.

_____ “Şeriat ve Tasavvuf”, **İslâmiyât**, Cilt: 1, Sayı: 4, 1998, ss. 119-126.

_____ “Tasavvuf Literatüründe Hz. İbrahim İmajı”, **H. İbrahim’in İzinde**, haz. Cemal Uşşak, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 2001, ss. 129-141.

_____ **İbrâhîm Gülşenî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı**, İnsan Yay., İstanbul, 2000.

_____ **Sufi Ahlakı**, Ensar Yay., İstanbul, 2007.

KÖPRÜLÜ, Fuad. “Hârizmşâhlar”, **İA**.

_____ **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1981.

KUMŞEHÎ, “Âdâbü’s-Sülûk”, **Kîmyâ: Defterî Der Edebiyât u Honer u İrfân**, haz. H. Kumşehî-Seyyid Ahmed Behiştî Şîrâzî, İntişârât-ı Revzene, Tahran, 1378, ss. 10-22.

KURTULUŞ, Rıza. “Lâhicî, Muhammed b. Yahya”, **DİA**.

KUŞÂŞÎ, Safiyyüddîn Ahmed b. Muhammed. **Simtü’l-Mecîd Fî Telkîni’z-Zikri li-Ehli’t-Tevhîd**, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1491.

KUŞEYRÎ, Abdülkerîm. **Risâle**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1999.

KUTLUER, İlhan ve Cemal Kurnaz. “Felek”, **DİA**.

KÜBRÂ, Necmeddîn. **Âdâbü’l-Mutasavvife**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800.

_____ **Âdâbü’l-Mürîdîn**, Beyazıd Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1796.

_____ **Âdâbü’s-Sâlikîn**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 404.

_____ **Âdâbü’s-Sûfiyye**, haz. M. Kâsımî, Çâp-ı Gülşen, Tahran, 1363.

_____ **Adabü’s-Sülûk İlâ Hazret-i Mâlikî’l-Mülk ve Meliki’l-Mülûk**, Farsça’ya tercüme: Hüseyin Muhyiddîn Kumşehî, **Câvidân-ı Hîred/Sophia Perennis, The Bulletin of the Islamic Iranian Academy of Philosophy**, Cilt: 4, Sayı: 2, 1981, ss. 16-26.

_____ **Cevâb-ı Nuh Suâl**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800.

_____ **es-Sâyirü’l-Hâyir**, haz. M. Kâsımî, İntişârât-ı Kitâbfürûşî-yi Züvvâr, Tahran, 1361.

_____ **Fevâihu’l-Cemâl ve Fevâtihu’l-Celâl**, Farsça’ya çev. Muhammed Bâkır Saîdî Horasânî, İntişârât-ı Mervî, Tahran, 1368.

_____ **Fevâihu’l-Cemâl ve Fevâtihu’l-Celâl**, haz. Yusuf Zeydan, Dâru Saâdi’s-Sabâh, Kahire, 1993.

_____ **İrşâdü't-Tâlibîn/Kitâb Fî Âdâbi't-Tasavvuf**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2117.

_____ **Kitâbü't-Turuk Fî Ma'rifeti'l-Hırka**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800.

_____ **Minhâcü's-Sâlikîn ve Mi'râcü't-Tâlibîn**, haz. Ali-Kulî Hân Kacar, Tahran, 1303.

_____ **Nasîhatü'l-Havâs**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800.

_____ **Risâle Der Beyân-ı Tarikat-ı Şuttâr**, Farsça'ya tercüme ve şerh: Abdülğafûr Lârî, haz. N. Mâyil Herevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran, 1384.

_____ **Risâle Fî'l-Halve**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800.

_____ **Risâle İle'l-Hâimi'l-Hâif Min Levmeti'l-Lâim**, haz. Tevfik Sübhânî, Sâzmân-ı İntişârât-ı Keyhân, Tahran, 1364.

_____ **Risâle-i Sefîne/ Risâle Fî Beyâni's-Şeria ve't-Tarîka ve'l-Hakîka**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2760.

_____ **Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid İle's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800.

_____ **Tasavvuf Hakkında Bir Risâle**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1395.

KÜÇÜK, Raşit. "İsnad", **DİA**.

KÜÇÜKAŞCI, Mustafa. "Mesnevî'de Nefis Temsilleri", <http://sayyahin.wordpress.com/2007/08/03/Mesnevîde-nefis-temsilleri/>

LADNEY, Dru C. **Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in The Peoples Republic**, Harvard University Press, London, 1991.

LÂHÛRÎ, Gulam Server. **Hazînetü'l-Asfiyâ**, haz. Muhammed Zahirüddin Batti, Mektebetü'n-Nebeviyye, Lahor, 1994.

LANDOLT, Hermann. "Simnânî on Wahdat al-Wujûd", **Mecmûa-i Sühanrânîhâ ve Makâlehâ Der Bâre-i Felsefe ve İrfân-ı İslâmî**, ed. Hermann Landolt-Mehdî Muhakkık, İntişârât-ı Müessese-i Mutâlaât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı Mackill, Tahran, 1971, ss. 91-111.

LAPIDUS, Ira M. **İslam Toplulukları Tarihi**, çev. Yasin Aktay, İletişim Yay., İstanbul, 2002.

LEWIS, Bernard. **Haşîşiler**, çev. Kemal Sarısözen, Kapı Yay., İstanbul, 2005.

LEWISOHN, Leonard. "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part II: A Socio-cultural Profile of Sufism, from the Dhahabî Revival to the Present Day", **Bulletin of The School of Oriental and African Studies**, Cilt: 62, Sayı: 1, 1999, ss. 36-59.

_____ "The Spiritual Journey in Kubrawi Sufism", **Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought**,

Essays in Honour of Hermann Landolt, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, London, 2005, ss. 364-379.

LİPMAN, Jonathan N. **Familiar Strangers; A History of Muslims in Northwest China**, Seattle University of Washington Press, 1997.

Makâlât-ı Abdülhâlık Gucdüvânî ve Ârif Rîvgerî, haz. Saîd Nefisî, **Ferheng-i İran-zemîn**, Sayı: 2, 1333, ss. 1-18.

MAKDÎSÎ, Ebu Abdullah. **Ahsenü't-Tekâsîm Fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm**, haz. M. J. De Goeje, E. J. Brill, Leiden, 1906.

MASSIGNON, Luis. "Tarîkat", **İA**.

Mecmûa, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1589.

Mecmûa, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2800.

MEIER, Fritz. "Ala al-Dawla al-Simnani", **Encyclopedia of Islam**, E. J. Brill, Leiden, 1979.

_____ "An Exchange of Letters Between Sharaf al-Dîn-ı Balkhî and Majd al-Dîn-i Baghdâdî", **Essays on Islamic Piety and Mysticism By Fritz Meier**, çev. John O'kane, E. J. Brill, Leiden, 1999, ss. 245-281.

_____ "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. H. Mahmut Yücer, **Tasavvuf**, Cilt: 5, Sayı: 13, 2004, ss. 443-468.

_____ "Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: Ain al-Qudât al-Hamadânî, Nağm ad-dîn al-Kubrâ, Nağm ad-dîn ad-Dâja", **Der Islam**, Sayı: 24, 1937, ss. 1-40.

_____ **Bahâ-i Veled, Vâlid-i Mevlânâ Celâleddîn Rûmî**, çev. Mihrâfâk Bâybûrdî, İntişârât-ı Surûş, Tahran, 1386.

_____ **Die Fewâ'ih al-Ġamâl wa-Fewâtih al-Ġalâl des Nağm ad-dîn al-Kubrâ**, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1957.

Mektûb İlâ Sa'deddîn el-Hamevî, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2023.

MELİKOFF, Irene. "Ahmad Yesevi and Turkic Popular Islam", **Electronic Journal of Oriental Studies**, Cilt: 6, Sayı: 8, 2003, ss. 1-9.

_____ **Uyur İdik Uyardılar**, çev. Turan Alptekin, Cem Yay., İstanbul, 1993.

Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî-Vilâyetnâme, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılâp Yay., İstanbul, 1995.

Menkabet-i Şeyh-i Kebîr, Özbekistan Fenler Akademisi Beyrunî Şarkiyat Enstitüsü Elyazmaları Hazinesi, nr. 2069/2.

MEVLÂNÂ, Celâleddîn. **Dîvân-ı Kebîr-Seçmeler**, haz. Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul, 2000.

_____ **Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî**, haz. Bediüzzaman Firuzanfer, İntişârât-ı Dostân, Tahran, 1384.

- _____ **Mesnevî**, çev. Adnan Karaismailoğlu, Yeni Şafak, İstanbul, 2004.
- MISRÎ, Niyâzî. **Mevâidü'l-İrfân (İrfân Sofraları)**, çev. Süleyman Ateş, Emel Matbaası, Ankara, 1971.
- MÎRHÂND, Hamîdüddîn Muhammed. **Ravzatu's-Safâ Fî Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ**, haz. Cemşîd Keyânfer, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1380.
- _____ **Ravzatu's-Safâ**, Muhtasarını haz. Abbas Zeryâb, İntişârât-ı İlmî, Tahran, 1358.
- MOLÉ, M. “La version persane du Traité de dix principes de Najm al-Dîn Kobra, par Ali b. Shihâb al-Din Hamadânî”, **Ferheng-i Îrân-zemîn**, Sayı: 6, 1958, ss. 38-51.
- _____ “Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme”, **Revue Des Études Islamiques**, Sayı: 29, 1961, ss. 61-142.
- _____ “Professions de foi de deux Kubrewis: Ali-i Hamadânî et Muhammad Nurbahş”, **Bulletin D'études Orientales**, Sayı: 17, 1961-1962, ss. 103-203.
- MOMEN, Moojen. **An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism**, Yale University Press, New Haven, 1985.
- MUHAMMEDÎ, Kâzım. **Necmeddîn Kübrâ: Pîr-i Velî-tırâş**, İntişârât-ı Necmeddîn Kübrâ, Tahran, 1386.
- _____ **Necm-i Kübrâ**, İntişârât-ı Tarh-ı Nov, Tahran, 1380.
- MUHÂSİBÎ, Hâris. **er-Riâye (Nefis Muhâsebesinin Temelleri)**, haz. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yay., İstanbul, 1998.
- MUHSİNÎ, Menuçher. **Tahkîk Der Ahvâl u Âsâr-ı Necmeddîn Kübrâ Üveysî**, İntişârât-ı Kütüb-i İran, Tahran, 1967.
- MUHSİNÎ, Şehbâz. “Risâle-i Minhâcü's-Sâlikîn-i Şeyh Necmeddîn Kübrâ”, **Mecmû-ı Makâlât-ı Hemâyiş-i İlmî-Beyne'l-Milelî-yi Bozürgdâşt-ı Şeyh Necmeddîn Kübrâ**, haz. Muhammed Takî, Müessesesi-i İntişârât-ı Dânişgâh-ı Firdevsî, Meşhed, 1380, ss. 266-280.
- MUÎNÜ'L-FUKARÂ, Ahmed b. Mahmud. **Tarih-i Molazâde Der Zikr-i Mezârât-ı Buhârâ**, haz. Ahmed Gülçîn Maânî, Merkez-i Mutâlaât-ı İranî, Tahran, 1370.
- MUKADDEM, Mes'ud Celâl. “Baba Ferec Tebrîzî”, **Dâiretü'l-Maârif-i Bozürg-i İslâmî**.
- MUSLU, Ramazan. “Halvetiyye'de “Atvâr-ı Seb'a” Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvâr-ı Seb'a Risâlesi”, **Tasavvuf**, Cilt: 8, Sayı: 18, 2007, ss. 43-63.
- _____ **Mustafa Kemâleddîn Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri**, Erkam Yay., İstanbul, 2005.
- MÜBÂREK, Abdullah b. **Kitâbü'z-Zühd**, Beyrut, trs.

MÜDERRİS, Mirzâ Muhammed Ali. **Reyhânetü'l-Edeb Fî Terâcimi'l-Ma'rûfîn Bi'l-Künyeti Evi'l-Lakab Yâ Künâ Ve'l-Lakab**, Kitâbüürüşî-yi Hayyâm, Tebrîz, trs.

MÜNÂVÎ, Abdurraûf. **el-Kevâkibü'd-Dürriyye**, haz. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru Sâdır, Beyrut, 1999.

MÜNEVVER, Muhammed b. **Esrârü't-Tevhîd (Tevhidin Sırları)**, haz. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yay., İstanbul, 2004.

MÜNZEVÎ, Ahmed. **Fihrist-i Nüşahâ-yı Hattî-yı Fârisî**, Müessesesi-i Ferheng-i Mıntika, Tahran, 1969.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin. **Sahîhu Müslim**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

MÜSTEVFÎ, Hamdullah. **Târîh-i Güzîde**, haz. Abdülhüseyin Nevâî, Çâphâne-i Sipehr, Tahran, 1381.

MÜŞERREF, Meryem. "Necmeddîn Kübrâ", **Âşinâyân-ı Reh-i Aşk**, ed. Mahmud Rızâ İsfendiyâr-Nasrullah Purcevâdî, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran, 1384, ss. 232-268.

NAKŞİBENDÎ, Muhammed b. Muhammed. **Faslu'l-Hitâb Fi'l-Muhâdarât**, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, Kütüb-i Ehdâî Tabatabâî, nr. 1172.

NASR, S. Hüseyin. **Makaleler II**, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1997.

_____ **Tasavvufi Makaleler**, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul, 2002

_____ **Üç Müslüman Bilge**, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, trs.

NEBHÂNÎ, Yusuf b. İsmail. **Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ**, haz. İbrahim Atve Avd, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1984.

NEFÎSÎ, Saîd. "Hânedân-ı Sa'deddîn Hammûye", **Konckâvîhâ-yı İlmî ve Edebî**, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1950, ss. 6-39.

_____ "Seyfeddin-i Bâherzî", **Mecelle-i Danişkede-i Edebiyyât**, Cilt: 2, Sayı: 4, 1334, ss. 1-15.

_____ **Târîh-i Nazm u Nesr Der İnan ve Der Zebân-ı Fârisî**, İntişârât-ı Ferûğî, y.y., 1363.

NESÂÎ, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. **Sünenü'n-Nesâî**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

NESEFÎ, Azîz. **İnsân-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)**, haz. Mehmet Kanar, Dergâh Yay., İstanbul, 1990.

NEV'Î, Yahya. **Netâyicu'l-Fünûn (İlimlerin Özü)**, haz. Ömer Tolgay, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

NEVÂÎ, Ali Şîr. **Mecâlisü'n-Nefâis**, haz. Ali Aşğar Hikmet, Kitâbhâne-i Menûçherî, İnan, 1363.

NİŞÂBÛRÎ, Ebu Abdullah Hâkim. **Târîh-i Nişâbûr**, terc. Muhammed b. Hüseyin, haz. Muhammed Rıza Şefî Kûdeknî, Tahran, 1375.

NİYÂ, Muhammed Cevâd Ümîdvâr. “Tarîkat-ı Kübreviyye Der Çîn”, **Mecmû-ı Makâlât-ı Hemâyiş-i İlmî-Beyne'l-Milefî-yi Bozürgdâst-ı Şeyh Necmeddîn Kübrâ**, haz. Muhammed Takî, Müessesesi-i İntişârât-ı Dânişgâh-ı Firdevsî, Meşhed, 1380, ss. 40-56.

NİZAMÎ, K. A. “Popular Movements, religious trends and sufi influence on the masses in the post-Abbasid Period”, **History of Civilizations of Central Asia**, ed. M. S. Asimov-C. E. Bosworth, Unesco Publishing, Paris, 1998, IV, 368-374.

NURBAHŞ, Muhammed. **Silsiletü'l-Evliyâ**, haz. Muhammed Takî Dânişpejûh, **Çeşnâme-i Henry Corbin: Melanges Offerts a Henry Corbin** içinde, ed. S. Hüseyin Nasr, Tahran, 1397.

OCAK, A. Yaşar. **İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara, 1999.

_____ **Kültür Tarihi Kaynağı olarak Menâkıbnâmeler**, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1997.

_____ **Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler**, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1999.

OKUYAN, Mehmet. “Bahru'l-Hakâik Tefsiri ve Müellifi Üzerine”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 12-13, 2001, ss. 97-129.

_____ “Necmeddîn-i Dâye”, **DİA**.

_____ **Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsîri**, Rağbet Yay., İstanbul, 2001.

OMAR, Irfan. “Khidr in the Islamic Tradition”, **The Muslim World**, Cilt: 83, Sayı: 3-4, 1993, ss. 279-294.

ÖGKE, Ahmet. “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde ‘Har (Eşek)’ Metaforu”, **Tasavvuf**, Cilt: 8, Sayı: 18, 2007, ss. 19-41.

_____ “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde ‘Öküz’ Metaforu”, **Tasavvuf**, Cilt: 9, Sayı: 22, 2008, ss. 9-22.

_____ **Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısırî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım**, Ahenk Yay., Van, 2005.

ÖNGÖREN, Reşat. “Mecdüddin el-Bağdâdî”, **DİA**.

_____ **Osmanlılar'da Tasavvuf**, İz Yay., İstanbul, 2000.

ÖZ, Mustafa ve Mustafa Muhammed eş-Şek'â, “İsmailiyye”, **DİA**.

ÖZAYDIN, Abdülkerim. “Hamdullah el-Müstevfî”, **DİA**.

_____ “Harezşahlar Devleti”, **Türkler**, ed. H. Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2002, IV, 883-896.

_____ “Hârizm”, **DİA**.

ÖZELSEL, Michaela Mihriban. **Halvette 40 Gün**, çev. Petek Budanur Ateş, İstanbul, 2002.

ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi. “İsfahan”, **DİA**.

_____ “Mâverâünnehir”, **DİA**.

_____ “Moğollar”, **DİA**.

ÖZTÜRK, Mürsel. **Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.

PÂKETÇÎ, Ahmed. “Dugân-i Hayâl u Sûret Der Endîşe-i Şeyh Necmeddîn Kübrâ”, **Makâlât-ı Evvelîn-i Hem-endîşî-yi Tahayyul-i Honerî**, haz. Mansûr Ahmedî, İntişârât-ı Ferhengistân-ı Honer, Tahran, 1384, ss. 73-89.

_____ “Ma’rifet Der Endîşe-i İrfânî-yi Şeyh Necmeddîn Kübrâ”, **Nâme-i Hikmet**, Sayı: 4, 1383, ss. 15-33.

_____ “Revânşinâsî-yi Reng Der Endîşe-i İrfânî-yi Necmeddîn Kübrâ”, **Mecmû-ı Makâlât-ı Hemâyiş-i İlmî-Beyne’l-Milefî-yi Bozürgdâşt-ı Şeyh Necmeddîn Kübrâ**, haz. Muhammed Takî, Müessesesi-i İntişârât-ı Dânişgâh-ı Firdevsî, Meşhed, 1380, ss. 106-119.

PALA, İskender. **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, Leyla ile Mecnun Yay., İstanbul, 2002.

PAŞA, Bağdatlı İsmail. **Hediyetü’l-Ârifîn, Esmâü’l-Müellifîn ve Âsâru’l-Musannifîn**, haz. Rifat Bilge-İbnü’l-Emîn Mahmud, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1951.

PURCEVÂDÎ, Nasrullah. “Râbıta-i Fahr-i Râzi bâ Meşâyih-i Sûfiyye”, **Ma’ârif**, Cilt: 3, Sayı: 1, 1365, ss. 29-80.

RÂZÎ, Emîn Ahmed. **Heft İklim**, haz. Seyyid Muhammed Rızâ Tâhirî, İntişârât-ı Sürûş, Tahran, 1378.

REÎŞ, Seydî Ali. **Mir’âtü’l-Memâlik**, nşr. Ahmed Cevdet, Dersâadet, 1313.

RİECK, Andreas. “The Nurbakhshis of Baltistan: Crisis and Revival of a Five Centuries Old Community”, **Die Welt des Islams**, Cilt: 35, Sayı: 2, 1995, ss. 159-188.

Risâle-i Esâmî-i Üstâd İmam Rabbânî Der Tarîkat-ı Çiştîyye, Kübreviyye ve Nakşibendiyye, İstanbul Millet Ktp., Ali Emiri Farisi, nr. 834/5.

Risâle-i İslâmiyye, Kitâbhâne-i Üstâd Mînevî, nr. 494, (Fotokopi nüsha).

Risâle-i Ma’rifet, Çâphâne-i Ahmedî, Şîrâz, 1377.

RİZVÎ, Saiyd Abbas. **A History of Sufism in India**, Munshiram Manoharlal Publisers, Delhi, 1978.

ROUX, Jean Paul. **Moğol İmparatorluğu Tarihi**, çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket, Kabalcı Yay., İstanbul, 2000.

Ruzbihânnâme, haz. M. Takî Dânişpejûh, İntişârât-ı Encümen-i Âsâr-ı Millî, Tahran, 1347.

SAFEDÎ, Halil b. Aybek. **Kitâbü’l-Vâfi Bi’l-Vefeyât**, haz. Helmut Ritter, Dâru’n-Neşri Franz Steiner, Wiesbaden 1981.

SAFÎ, Mevlânâ Ali b. Hüseyin. **Reşehât (Hayat Pınarından Can Damlaları)**, haz. Mustafa Özsaray, Semerkand Yay., İstanbul, 2006.

SCHİMMELE, Annemarie. **İslâmın Mistik Boyutları**, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul, 2001.

_____ **Sayıların Gizemi**, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2000.

SCHUON, Frithjof. **İslâm'ın Metafizik Boyutları**, çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul, 1996.

SELÂMİYÂN, Ebu'l-Kâsım. "Mekteb-i Kübreviyye", **Mecmû-i Makâlât-ı Çehârumîn-i Kongre-i Tahkîkât-ı İrânî**, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Pehlevî, Şîrâz, 1353, II, 128-137.

SEMERKANDÎ, Muhammed b. Abdülcelîl. **Kandiyye**, haz. İrec Afşar, Çâp-ı Nakş-ı Cihân, Tahran, 1367.

SERRÂC, Ebu'n-Nasr. **el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)**, haz. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul, 1996.

Sevâdü'l-İcâze Şeyh Necmeddîn el-Kübrâ, Süleymaniye Ktp., Murad Buhari, nr. 318.

SHPALL, William. "A Note On Najm al-Dîn al-Râzî and The Bahr al-Hakâiq", **Folia Orientalia**, Sayı: 22, 1981-1984, ss. 69-80.

SİDDİQUÎ, İqtidar Husain. "New Light on Bihar's Eminent Sufi Shaikh Sharafuddin Maneri and His Times", **Muslim Shrines in India**, ed. Christian W. Troll, Oxford University Press, Delhi, 1992, ss. 262-274.

SİMNÂNÎ, Alâuddevle. **Fazlu't-Tarîka**, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2135.

_____ **Ferhatü'l-Âmilîn ve Fürcetü'l-Kâmilîn, Fethu'l-Mübîn, Mevâridü's-Şevârid, 'Alâ'uddawla Simnânî: Opera Minora** içinde, haz. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, Harvard University, 1988.

_____ **Tezkiretü'l-Meşâyih, Musannafât-ı Fârisî** içinde, haz. N. Mâyil Herevî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1990, ss. 313-322.

SİPEHSÂLÂR, Feridun b. Ahmed. **Sipehsâlâr Risâlesi**, haz. T. Galip Seratlı, Elest Yay., İstanbul, 2004.

SİSTÂNÎ, Emîr İkbâl. **Çihil Meclis**, haz. Abdürrafî Hakîkat, İntişârât-ı Esâtîr, Tahran, 1378.

SULTAN VELED, Muhammed Bahâeddîn. **Velednâme**, haz. Celâleddîn Hümâyî-Bânû Hümâyî, Neşr-i Hümâ, Tahran, 1367.

SUYÛTÎ, Abdurrahman b. Ebi Bekr. **el-Leâli'l-Masnûa Fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y., trs.

SÛBKÎ, Cemâleddîn Tâceddîn. **Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ**, haz. Mahmud Muhammed et-Tanahi, Matbaatü İsa el-Babi el-Halebî, y.y., 1964.

SÜHREVERDÎ, Şihâbüddîn el-Maktûl. **Cebrâil'in Kanat Sesi**, çev. Sedat Baran, Sufi Yay., İstanbul, 2006

_____ **Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât, Mecmû-ı Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk** içinde, haz. Henry Corbin, Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâlaât-ı Ferhengî, Tahran, 1380.

SÜHREVERDÎ, Şihâbüddîn. **Avârifü'l-Maârif (Gerçek Tasavvuf)**, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul, 1999.

SÜLEMÎ, Ebu Abdurrahman. **Tabakātu's-Sûfiyye**, nşr. Nureddin Şerîbe, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1969.

ŞA'RÂNÎ, Abdülvahhâb. **el-Ecvibetü'l-Mardiyye Ani'l-Fukahâ ve's-Sûfiyye**, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1301.

ŞAHİN, Haşim "Menâkıbnâme", **DİA**.

ŞAHİNLER, Necmettin. **Siyah ve Yeşil: Kur'an'da Renk Sembolizmi**, İnsan Yay., İstanbul, 1999.

ŞAHİNOĞLU, Nazif. "Alâüddeve-i Simnânî", **DİA**.

_____ "Attâr, Ferîdüddîn", **DİA**.

ŞEMSEDDİN, Mehmed. **Yâdigâr-ı Şemsî (Bursa Dergâhları)**, haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Uludağ Yay., Bursa, 1997.

ŞEŞEN, Ramazan. "Eyyübîler", **DİA**.

ŞEYBÎ, Mustafa Kâmil. **es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'**, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1982.

ŞİMŞEK, H. İbrahim. "İmâm-ı Rabbânî Ahmed Farûkî Sirhindî'nin (ö. 1034/1624) Şîa ve Ehl-i Beyt'e Bakışı", **Marife**, Cilt: 4, Sayı: 3, 2004, ss. 199-209.

ŞÎRÂZÎ, Cüneyd. **Şeddü'l-İzâr fî Hattı'l-Evzâr an Züvvâri'l-Mezâr**, haz. Muhammed Kazvînî-Abbâs İkbâl, İntişârât-ı Nevîd, Tahran, 1366.

ŞÎRÂZÎ, Ebu'l-Abbâs Zerkûb. **Şîrâznâme**, haz. İsmail Vâiz Cevâdî, İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, Tahran, trs.

ŞÎRÂZÎ, Masum Ali Şah. **Tarâiku'l-Hakâik**, haz. Muhammed Cafer Mahcub, Kitâbhâne-i Sinânî, y.y., 1940.

ŞÎRÂZÎ, Mirzâ Zeynelâbidin. **Riyâzü's-Siyâha**, haz. Asgar Hamid Rabbânî, İntişârât-ı Sa'dî, Tahran, 1341.

ŞÜSTERÎ, Nûrullah. **Mecâlisü'l-Mü'minîn**, haz. Muhammed Debîr Siyâkî, Kitâbfürûş-i İslâmiyye, Tahran, 1365.

TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed. **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, tahk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1983.

TAHRALI, Mustafa "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, haz. M. Tahralı-S. Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1989, II, 9-38.

TANCÎ, Muhammed. **İbn Battuta Seyahatnâmesi**, haz. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1983.

TANERİ, Aydın. “Celâleddîn Hârizmşah”, **DİA**, VII, 248-250.

_____ “Hârizmşahlar”, **DİA**, XVI, 230.

TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafa. **Miftâhu’s-Saâde ve Misbâhü’s-Siyâde Fî Mevzûâtî’l-Ulûm**, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

TATÇI, Mustafa. **Âşık Yûnus**, H Yay., İstanbul, 2008.

_____ **Yûnus Emre Dîvânı**, Akçağ Yay., Ankara, 1998.

TATLILIOĞLU, Durmuş. “Kubrevî Tarikatının Türkmenistan’daki Etkisi”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 1, 1999, ss. 191-204.

TEHANEVÎ, Muhammed b. Ali, **Keşşâfü Istılahâtî’l-Fünûn**, Kahraman Yay., İstanbul, 1984.

TEK, Abdürrezzak. “Emir Sultan Dergâhı Postnişînleri”, **Emir Sultan ve Erguvan**, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa, 2007, ss. 81-93.

TİRMİZÎ, Burhaneddîn Muhakkık. **Maârif**, çev. A. Gölpınarlı, y.y., trs.

TİRMİZÎ, Ebu İsa Muhammed b. İsa. **Sünenü’t-Tirmizî**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

TİRMİZÎ, Hakîm. **Kalbin Anlamı**, çev. Ekrem Demirli, Hayy Kitap, İstanbul, 2006.

TOP, H. Hüseyin. **Mevlevî Usûl ve Âdâbı**, Ötüken Yay., İstanbul, 2001.

TOSUN, Necdet. “Nurbahşiyye”, **DİA**.

_____ “Yesevîliğin İlk Dönemine Aid Bir Risâle: Mir’âtü’l-Kulûb”, **İLAM Araştırma Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 2, 1997, ss. 41-85.

_____ “Yesevîlik’te Zikr-i Erre”, **Keşkül-Sûfi Gelenek ve Hayat**, Cilt: 2, Sayı: 6, 2005, ss. 30-33.

_____ **Bahâeddîn Nakşbend, Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı**, İnsan Yay., İstanbul, 2002.

TRİMİNGHAM, J. Spencer. **The Sufi Orders in Islam**, Oxford University Press, New York, 1998.

TUNCEL, Metin. “Bitlis”, **DİA**.

TÜRER, Osman. “Letâif-i Hamse”, **DİA**.

TÜRK, İdris. “Tarikatler Öncesi Dönemde Mürşit-Mürîd İlişkisi”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2002.

TÜZER, Abdüllatif. **Dinî Tecrübe ve Mistisizm**, Dergâh Yay., İstanbul, 2006.

ULUÇ, Tahir. “Tasavvuf Geleneğinde Hırka Giymek ve Giydirmek”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2001.

_____ **İbn Arabî’de Sembolizm**, İnsan Yay., İstanbul, 2007.

ULUDAĞ, Süleyman. “Abâ”, **DİA**.

_____ “Aşk”, **DİA**.

_____ “Ayderûsiyye”, **DİA**.

_____ “Bâharzî, Seyfeddin”, **DİA**.

_____ “Halvet Der-Encümen”, **DİA**.

_____ “Halvet”, **DİA**.

_____ “Halvetiyye”, **DİA**.

_____ “Havâtır”, **DİA**.

_____ “Hırka”, **DİA**.

_____ “Hızır”, **DİA**.

_____ “Nefis”, **DİA**.

_____ “Nûr”, **DİA**.

_____ **İran’a ve Turan’a Seyahat**, Dergâh Yay., İstanbul, 2002.

_____ **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002.

UYAR, Mazlum. “Safeviler Öncesi İran’da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı”, **Akademik Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 3, 2000, ss. 121-137.

UZUN, Mustafa. “Ebced”, **DİA**.

VASSÂF, Hüseyin. **Sefîne-i Evliyâ**, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul, 2006.

VAUGHEN-LEE, Llewlyn. **Çağrı ve Yankı**, çev. Enise Ergün, İnsan Yay., İstanbul, 2002.

VİCDÂNÎ, Sâdık. **Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye (Tarikatler ve Silsileleri)**, haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1995.

WALEY, Muhammad Isa. “A Kubrawî Manual of Sufism: The Fusûs al-âdâb of Yahya Bâkharzî”, **The Heritage of Sufism**, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, England, 1999, II, 289-310.

_____ “Najm al-Dîn Kubrâ and the Central Asian School of Sufism (The Kubrawiyyah)”, **Islamic Spricuality Manifestations**, ed. S. H. Nasr, Crossroad Publishing, London, 1991, II, 80-104.

WEİGHTMAN, Barbara A. “Sacred Landscapes and The Phenomenon of Light”, **Geographical Review**, Cilt: 86, Sayı: 1, 1996, ss. 59-71.

YÂFÎÎ, Ebu Abdullah. **Mir’âtü’l-Cinân ve İbretü’l-Yakzân Fî Ma’rifeti Havâdisi’z-Zamân**, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmiyye, Kahire, 1993.

YAKIT, İsmail. **Türk İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar**, Ötüken Yay., İstanbul, 2002.

YAVUZ, Yusuf Şevki. “Kader”, **DİA**.

_____ “Levh-i Mahfûz”, **DİA**.

YAZICI, Tahsin. “Hemedân”, **DİA**.

_____ “Hemedânî, Emîr-i Kebîr”, **DİA**.

YILDIRIM, Ali. “Renk Simgeçiliği ve Şeyh Galib’in Üç Rengi”, **Milli Folklor**, Cilt: 18, Sayı: 72, ss. 129-140.

YILMAZ, Sabri. “Kadı Abdülcabbar ve Gazâli’de Tevil Problemi”, (Basılmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2004.

YİTİK, A. İhsan. “Hz. İbrahim’in İnanç Konusundaki Rasyonel Çabaları”, **Hz. İbrahim’in İzinde**, haz. Cemal Uşşak, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 2001, ss. 143-161.

YUVALI, Abdülkadir. “Çağatay Han”, **DİA**.

_____ “Gazan Han”, **DİA**.

_____ “Hülâgû”, **DİA**.

_____ “İlhanlılar”, **DİA**.

YÜCE, Abdülhakim. **Râzî’nin Tefsirinde Tasavvuf**, Çağlayan Yay., İzmir, 1996.

YÜKSEL, H. Avni, **Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya**, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1996.

ZEBÎDÎ, Ebu’l-Feyz. **İkdü’l-Cevheri’s-Semîn**, Yazma (Fotokopi nüsha).

_____ **İthâfü’l-Asfiyâ**, Yazma (Fotokopi nüsha).

_____ **Tâcü’l-Arûs**, Matbaatü’l-Hayriyye, Mısır, 1306.

ZEHEBÎ, Şemseddîn. **el-İber Fî Haberi Men Ğaber**, haz. Salahaddin el-Müncid, Mektebetü Hayyat, Kuveyt, 1960.

_____ **Târîhu’l-İslâm**, haz. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1994.

ZERRÎNKUB, Abdülhüseyin. **Donbâle-i Cüstücû Der Tasavvuf-i İnan**, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran, 1380.

ZERYÂB, Abbâs. “Dâstân-ı Kuşte Şüden-i Mecdüddîn Bağdâdî”, **Mecelle-i Yağmâ**, Sayı: 7, 1333, ss. 544-548.

ZUHAYLÎ, Vehbe. **İslâm Fıkhı Ansiklopedisi**, çev. Heyet, Risâle Yay., İstanbul, 1994.